

T.C
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENİSTİTÜSÜ
FELSEFE(BİLİM TARİHİ)
ANABİLİM DALI

TÜRKİYE'DE VE İRAN'DA MODERN PİSİKOLOJİNİN BAŞLANGICI

HOCA TAHSİN EFENDİ

DR.SİYASİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Masoumeh HOSSEINGHOLIZADEH

Ankara-2013

T.C
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENİSTİTÜSÜ
FELSEFE(BİLİM TARİHİ)
ANABİLİM DALI

TÜRKİYE'DE VE İRAN'DA MODERN PİSİKOLOJİNİN BAŞLANGICI

HOCA TAHSİN EFENDİ

DR.SİYASİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Masoumeh HOSSEINGHOLIZADEH

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Remzi DEMİR

Ankara-2013

T.C
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENİSTİTÜSÜ
FELSEFE(BİLİM TARİHİ)
ANABİLİM DALI

TÜRKİYE'DE VE İRAN'DA MODERN PSİKOLOJİNİN BAŞLANGICI

HOCA TAHSİN EFENDİ

DR.SİYASİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

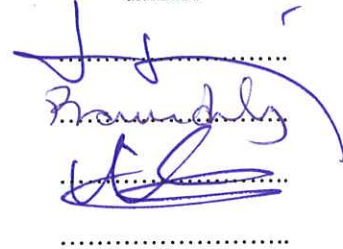
Masoumeh HOSSEINGHOLIZADEH

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve soyadı

Prof. Dr. Kenan DEMİK
Doç. Dr. Buse YILMAZ
Yrd. Doç. Dr. İnan KALOYUĞULLARI

İmzası



Ankara-2013

(Tez Beyan Belgesi)

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

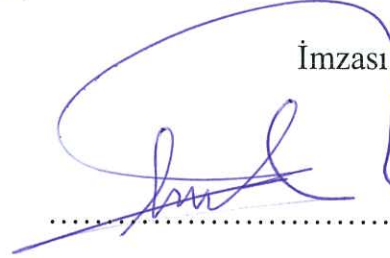
Bu belge ile, tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.(...../...../.....)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı

Masaumeh Hosseingholizadeh.....

İmzası


.....

ÖNSÖZ

İran ve Türkiye modern psikoloji tarihi araştırmaları bu iki Müslüman ve komşu ülkenin toplumsal, ekonomik ve siyasi geçmişine de ışık tutmaktadır. Modern eğitim sistemi ve bilimin İslam ülkelerine girmesiyle birlikte bu toplumlarda siyasi, toplumsal sorunlar ortaya çıkmıştır. Yenileşme politikaları tüm islam dünyasında yaklaşık aynı hızla devam etmiştir. Zaman zaman durağan hale gelen bu politikalar nihayetinde İran ve Türkiye’de İki farklı devlet sistemi ortaya çıkmış olsa da birçok açıdan toplumsal benzerlikler de göze çarpmaktadır. İran gerek eğitim gerek siyasi gerekse ekonomik alanda, Türkiye aydın ve bürokratları tarafından desteklenen ve uygulanan modernleşme politikalarını yakından takip etmiştir. Modern bilim ve eğitime giriş tarihi açısından da baktığımızda bu süreci görmek mümkündür. Psikoloji ve modern psikoloji anlayışının bu ülkelere girdiği tarihe geldiğimizde dikkat çekici verilerle karşılaşmaktayız. Her iki ülkenin geleneksel psikoloji düşüncesi İslam dünyasındaki psikoloji yahut ilmi ruh anlayışından kaynaklanmaktadır, fakat bu ülkelere modern bilimin girişi ve girişte uygulanan politikalar, modern psikolojinin bu iki ülkeye giriş tarihlerinin farklı olmasına sebep olmuştur. Osmanlılar’a baktığımızda psikoloji yahut ilmi ruh adlı ders Darülfünun’un kuruluşundan itibaren müfredatında yer almaktadır. İran’da Darülfünun’un kuruluşundan 50 yıl sonra hiç sosyal bilim okutulmamıştır. Bu nedenle 1851’den 1900’lere kadar İran’da modern psikoloji üzerinde yazılmış olan bir esere rastlanmamaktadır. Birinci Dünya Savaşı esnasında Siyaset Yüksek Okulunda başlayan psikoloji dersleri İran’a bu bölümün ve dersin ilk giriş tarihidir. Tez

çalışmamızda modern psikolojinin bu iki ülkeye giriş tarihleri arasındaki farkları ve bunun nedenlerini araştırmaya ve ortaya koymaya çalıştık. Bu çalışmanın İran ve Türkiye'nin bilim tarihi sahasındaki ilişkileri bakımından daha yetkin çalışmalar için bir ilk adım teşkil edeceğine inanıyoruz. Başta psikoloji ve tarih olmak üzere disiplinlerarası bir niteliğe sahip olan bu tez çalışmasının farklı alanlardan yardımsever hocalarım ve arkadaşlarımin desteği ile ortaya çıktığını belirtmek isterim. Öncelikle bu tez konusunda benden destek ve müsâmahasını esirgemeyen, süreç boyunca istifade ettiğim yönlendirmeleri ve tezin son şeklini almasındaki yardımları için ve tez konusu, tezin sınırlılıkları, inceleme ve analiz etme gibi birçok hususta takip edeceğim istikameti çizmesi dışında her fırsatta bu tez çalışmasına olan inancımı pekiştiren, derya-deniz ilmî birikimi sayesinde tevsî'-i efkâr ve teksir-i malumât ettiğim danışman Prof. Dr. Remzi Demir hocama, tezin son şeklini almasında desteğini esirgemeyen Dr. İnan Kalayıcıoğulları hocama ve Araş. Gör. Ömer Faik Anlı ile Araş. Gör. Tarık Tuna Gözütok'a teşekkürlerimi sunarım.

Masoumeh Hosseingholizadeh

2013

Contents

ÖNSÖZ	4
GİRİŞ	8
BİRİNCİ BÖLÜM	18
1. İSLAM PSİKOLOJİSİ.....	18
1.1. Nefis Ve Beden İlişkisi	18
1.1.1. İbni Sina	18
1.1.2. Gazzâlî	31
1.2. Akıl	37
1.2.1. İbn Sînâ	37
1.2.2. Gazzâlî	44
İKİNCİ BÖLÜM.....	49
2. İslam Ülkelerinde Yeni Bilimin Karşıllanması.....	49
2.1.1. Batı'yı İzleyenler.....	51
2.1.2. Reformistler	55
2.1.3. Dini İhya Edenler.....	58
2.1. İran ve Osmanlılar.....	62
2.1.a. Kültürel İlişkiler	63
2.1.b. Ticarî İlişkiler.....	65
2.1.c. Siyasî İlişkiler.....	66
2.2. İran'a Modern Bilimin Girişi	70
2.2.1 Modern Psikolojinin İran'a Girişi	76
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	86
3.1. Modern Psikolojinin Türkiye'ye Girişi.....	86
3.2. Hoca Tahsin Efendi ve Psikoloji Eseri	96
SONUÇ	107
KAYNAKLAR	116
ÖZET	132
ABSTRACT.....	133



GİRİŞ

İslam ülkeleri, Batı'nın Rönesans devriminden sonraki yükselişi ve tüm dünyayı yönetebilecek gücü elde etmek için peşi peşine bilimsel ve teknolojik ilerlemeyi gerçekleştirmesi döneminde büyük bir toplumsal ve ekonomik bunalım içinde idiler. İslam'ın Altın Çağı'ndan sonra gerçekleşen bu gerileme ve zaafın nedeni ancak çok boyutlu bir araştırma sonucu açıklanabilir. Fakat tüm İslam ülkelerinin jeopolitik ve siyasi tarihlerindeki detaylara girmeden şunu belirtmekte yarar vardır ki bu ülkeler peyderpey Avrupa'nın güçlenen ülkeleri tarafından bir sömürge haline getirilmiştir.

İslam dünyasında imparatorluklar ve güçlü devletler kurmuş ve büyük bilimsel, ekonomik ve toplumsal ilerleme gerçekleştirmiş Müslümanlar, XVIII. yüzyıla geldiğimizde hiç de eski tarih ve geçmişlerini yansıtmıyorlardı. Fakat bu gerileme ve güçsüzlük, bu ülkelerin aydınları, bürokratları, askerleri ve düşünürleri tarafından sorgulanmıştır. Neden geride kaldık? İlerlemek nasıl mümkün olabilir? Batı'nın bilim ve teknolojisini nasıl elde edebiliriz? Devlet ve nizâm nasıl olmalı? Eğitim kurumlarında nasıl bir eğitim verilmelidir? Batı ile Doğu'nun, bilginin temelleri açısından farkları nedir? Güçlü bir devlet, birlik içinde bir millet ve düzenli bir ekonomiye nasıl ulaşabiliriz? Batı'nın sömürgeci siyasetleri altında ilerlemek mümkün müdür, yoksa sadece bu koşullar altında eskinin tortularından kurtulabilir miyiz?

Tüm bu sorular ve bunlar gibi meseleler üzerinde okuma, yazma, düşünme ve tartışma XVIII. yüzyıldan günümüze kadar uzanan bir süreçte aydınların ana meselesi olmuştur. Cevaplar ise farklı akımlar ve yaklaşımları ortaya çıkarmıştır. Kimi

düşünürler tarafından Avrupa ve Batı'nın temel güçlenme nedeni modern bilim ve teknolojiyi elde etmesidir. Savaşlar ve bu savaşların neticesi olan yenilgiler ardından kendi zaafının bilincine varan Doğu insanı, modern bilim ve teknolojiyi kendi toplumunun çok boyutlu sorunları içinde nasıl karşılamıştır? Tüm İslam dünyasında bu soruya verilen farklı cevaplar, bu ülkelerin geçmişini ve geleceğini etkilemiştir.

Tez konumuz olan Hoca Tahsi Efendi'nin *Psikoloji Yahut İlm-i Ruh* adlı eseri, bu temelde ve bu soruları araştırarak ele alınmıştır. Hoca Tahsin Efendi, kendi döneminin seçkin aydınlarından biridir ve Batı'nın bilim ve düşüncesini savunan akıma mensuptur. Yazdığı eserde geleneksel psikoloji ile birlikte bazı modern psikoloji ilkelerinden de bahsetmiştir. Tezin Üçüncü Bölüm'ünde bu eseri tanıtmaya ve bu modern psikoloji düşüncesi açısından yerini göstermeye çalışacağız. Fakat ondan önce İslam Düşüncesi içindeki psikoloji anlayışı ve Hoca Tahsin gibi “modern” bilginler öncesindeki yazarların geleneksel psikoloji anlayışını incelemekte yarar vardır. Ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı ile yirminci yüzyılın birinci çeyreği arasında kalan yaklaşık yetmiş beş yıllık dönemde Osmanlı Düşünürleri, çeşitli alanlarda yoğunlaşan Batılılaşma etkinliklerinin bir sonucu olarak Avrupa felsefesine yönelmişlerdir. Bu döneme mensup olan Hoca Tahsin Efendi de, doğal olarak Avrupa'nın Materyalizm, Pozitivizm ve Evolüsyonizm gibi başat düşünce akımlarından etkilenmiş ve “gelenek”i bir ölçüde de olsa aşmayı başarmıştır.

Geleneksel Psikoloji, İslam dünyasındaki bilim insanları tarafından yazılmış olan eserlerde yer almaktadır. Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî ve Molla Sadra gibi İslam düşünürleri yazdıkları çok sayıda kitapta bu konuyu İslamî düşünce çerçevesinde ele

almışlardır. Tezimizin Birinci Bölüm’ünde özellikle İbn Sînâ ve Gazzâlî’nin akıl ve nefis anlayışlarını inceleyerek bu Geleneksel Psikoloji’nin temel çerçevesini belirlemeye çalışıyoruz. İbn Sînâ, psikoloji üzerine yazdığı kitaplarda Aristo ve Platon Öğretileri’nden esinlenerek nefis veya ruhun bedenle ilişkisini araştırmıştır; ondan sonra gelen İmam Gazzâlî ise, Kuran ve Sünnet’ten yola çıkarak, felsefî anlayışları dinî-sünnî bir çehreye kavuşturmak istemiştir. Bu bölümdeki araştırmamız tamamen İran’da yayınlanan Farsça eserlere dayanmaktadır. Bunlardan en önemlileri ve tez çalışmamızda en çok istifade ettiğimiz kitap, Şukuh Cemali ve Hasan Ahadi’nin, *İslam Bilim Adamları Açısından İlmü’n-Nefis ve Yeni Psikoloji İle Karşılaştırılması* adlı çalışmalarıdır. Bununla birlikte İran’a modern psikolojinin girişini anlatan Dr. Siyasi’nin yazdığı *İbn Sînâ’nın İlmü’n-Nefsi ve Yeni Psikoloji İle Karşılaştırılması* ile *İlmü’n-Nefis veya Eğitim Açısından Psikoloji* adlı kitaplarından da istifade ettik.

Modern bilim ve tez konumuz olan modern psikoloji anlayışının İslam ülkelerine ve özellikle İran ve Türkiye’ye girişini İkinci Bölüm’de inceledik ve burada, yukarıda bahsettiğimiz soruların bir kısmına da cevap vermeye çalıştık. Son 200 yılda toplumsal olarak gerileme ve Batı sömürgeciliğinin etkileri, İslam ülkelerinin en büyük sorunu olmuştur. Bu sorunları ekonomik, askerî, siyasal ve kültürel olarak sıralayabiliriz. Bunlar siyasetçilerin, aydınların, düşünürlerin ve ulemanın ilgisini çekmiş ve onları bir çözüm arayışına itmiştir. İslam dünyasının bu iç dönüşümlerinin yanı sıra, Müslümanlar bir taraftan yoksulluk, cehalet, isdibdat gibi sorunlarla boğuşuyorlardı ve buna bağlı olarak nihayetinde aciz bir durumda kalmışlardı. Diğer yandan Batı’nın ve onların teşkil ettiği yeni uygarlığın saldırısına maruz kalmışlardı ki bu saldırı bilim, yeni düşünce,

sanayi, teknoloji, sömürgeciliğin siyasi ve yağmacı boyutu ile birlikte İslam dünyasını tehdit altına almıştı. Saldırıları ve zaafa maruz kalan ülkelerin aydınları, yöneticileri ve bürokratları düşünmeye ve çözüm üretmeye başladıklarında, esas olarak “Batı’yı izleyenler” (Seküler düşünürler), “Reformistler” ve “Dini ihya edenler” olmak üzere üç düşünce akımı ortaya çıkmıştır. İşte İkinci Bölüm’de açıklamaya çalıştığımız bu akımlar, farklı siyasî yaklaşımlardan, saiklerden ve hedeflerden başlayarak çözüm bulmaya çalışmışlardır.

Batıcılar Batı’nın değerlerini, görüşlerini örnek alarak seküler, materyalist, nasyonalist, liberalist, pozitivist akımlardan etkilenerek ortaya çıkmışlardır. Kendi uygarlıklarının eski dinî, kültürel, tarihsel, toplumsal, düşünsel mayalarını reddedip Avrupa ölçüt ve düzenine uygun olarak tüm bunları yeniden üretmeye çalışmışlardır. Batıcı Düşünce, Batı uygarlığını ve kültürünü tamamen kabul etmeyi savunmuştur. Seküler görüş, toplumsal hayatın tüm sahalarının, özellikle bilim ve eğitimin dinden arındırılması gerektiğine inanmıştır. Batı Uygarlığı’na ve Bilimi’ne bakarak Batı’nın gücünün ve yükselmesinin, bunlardan kaynaklandığını düşünmüşlerdir. İran’da ve Türkiye’de bu akıma mensup olan düşünür ve aktivistler, seküler eğitim yanlısı olmuşlar ve modern okulların açılışında ve modern bilimlerin okutulmasında büyük rolleri olmuştur.

İkinci akım, Reformistlerdir. Bir yandan İslamî ülkelerdeki Batılılaşmayı eleştiren dinî ve geleneksel düşünceler, diğer yandan eğitimcilerin Batı’da etkili olan düşünsel akımlar ve toplumsal hareketlerden haberdar olmaları yeni bir aydın sınıfının belirmesine yol açmıştır. Bu akım, özellikle dinî reformu, İslamî ülkelerin

modernleşmesinin anahtarı olarak algılamışlardır. Dinî reformculuk XIX. yüzyılda Müslümanların siyasî ve düşünsel hayatında en önemli rolü üstlenmiştir; meselâ Müslüman dünyasındaki sömürge karşıtı hareketlerde bunun izlerini görebiliriz. Reformist öncüler özellikle Arap dünyasında toplumsal ve siyasî reformlara önderlik etmişlerdir. Reformistler, Batıcılara ve muhafazakâr geleneksel fundamentalistlere karşı ne Batı'yı tamamen kabul etmişler, ne de onu tamamen reddetmişlerdir. Belki onu derinlemesine irdeledikten ve tanıdıktan sonra olumlu yanlarını alıp olumsuz yanlarını almamak gibi bir düşünce ile hareket etmişlerdir. Reformistlerin yanı sıra dini ihya eden veya canlandıran akım da Müslümanların toplumsal ve ekonomik zaaf ve siyasi ve askeri yenilgilerinin nedenini araştırmış ve sorunu İslam'da değil, İslam Tarihinde ortaya çıkmış olan önlenemez olaylar ve tahriflerde görmüşlerdir. Dini ihya edenler, Batı'yı izleyenlerin tam aksine Batı'nın yeni bilimsel, düşünsel, kültürel uygarlığını ve onun temellerini tamamen reddetmişler, tekrar dinin iktidarına ve İslam dünyasının birliğine dönme amacıyla dini ve dinin temellerini yeniden yüceltme ve ihya etme fikrini savunmuşlardır.

Bu üç akıma ve sonuçlarına yeterince yer verdikten sonra, tez konumuz olan İran ve Osmanlı ülkelerinde modern eğitimin ve özellikle de psikolojinin giriş tarihini incelemekteyiz. İran ve Osmanlı Devletlerinin, bu iki komşu Müslüman ülkenin, uzun zamandan beri siyasi, ticari ve kültürel ilişkileri olmuştur. Maalesef, bu ilişkiler üzerinde tarihsel araştırmalar çok azdır. İran ve Osmanlı ilişkilerinde en önemli boyut, iki ülkenin aydınları arasındaki düşünsel alışverişidir. Bu durum, Türk ve İran'lı düşünürler arasındaki ortak noktadır. Her iki ülke de "İslam Meselesi" ile karşı

karşıyaydılar ve kendi toplumları ve hâkimiyet bölgeleri içerisinde çözüme kavuşturulması gereken önemli bir husus olarak görüyorlardı. Buna ek olarak modernite sorunu ile de yüz yüze gelmişlerdi ve Batı'nın yeni kurumlarını nasıl karşılamaları gerektiği konusunda düşünüyorlardı. XIX. ve XX. yüzyılda İran'lılar ve Osmanlı'lar, düşünsel ilişkilerde birbirleri ile pek çok ortaklığa sahiptiler. İki ülke arasındaki mektuplaşmalar ile bu ülkeler arası ilişkiler pekişiyordu. İki ülkede de devlet tarafından baskıya maruz kalan aydınlar, diğer ülkenin aydınları tarafından destekleniyorlardı.

Araştırmamızın bu bölümünde İran'daki Batıcı, İslamcı ve Farsçı akımlar ve bunlara mensup olan aydınlardan bahsetmekteyiz. Modern bilim ve teknolojinin İran'a girişindeki tutumlar ile bu bilim ve teknolojinin temelleri üzerindeki tartışmalardan yola çıkarak şu soruları sormakta yarar gördük: Modern bilimin temeli ve felsefi, mantıksal dayanak noktası nedir? Bu temeller İslamî düşünce ile örtüşebilir mi? Bu ikisi arasında bir sentez yapmak mümkün mü? Bölümün sonunda, bulabildiğimiz kaynaklara istinaden İran'a modern psikolojinin giriş tarihinden de bahsetmekteyiz. Burada kaçınılmaz olarak İran'da modern psikolojiyi tanıtmaya ve anlatmada büyük rolü olan Dr. Siyasi'ye daha fazla yer veriyoruz. Modern Psikoloji, Tahran Darülfünunu'ndan sonra açılan Yüksek Siyaset Okulu'nda Dr. Siyasi tarafından okutulmuştur. Yüksek Siyaset Okulu'nun öğrencilerinden olan Dr. Siyasi, Paris'te psikoloji lisansını bitirdikten sonra, Birinci Dünya Savaşı başladığında İran'a dönmüş ve bu dersleri resmi olarak başlatmıştır. Defalarca eğitim bakanlığı ile kültür bakanlığı ve Tahran Üniversitesi rektörlüğü yapan Dr. Siyasi, Farsça olarak yazılmış ilk modern psikoloji kitabının da yazarıdır.

Modern psikolojinin İran’a giriş tarihi hakkında şu ana kadar derin bir araştırma yapılmadığını tesbit ettik ve yazılmış olan tarih kitapları ile biyografilerden yararlanarak özellikle bu konu üzerine yoğunlaştık. İran’da psikolojinin gelişim tarihine yönelik birkaç rivayet bulunmaktadır. Bazı bilim tarihçilerine göre modern psikolojinin İran’da başlayışı 1925 tarihine dayanmaktadır; zira bu tarihte Yüksek Siyaset Okulu’nda Ali Ekber Siyasi, “İlm-ün Nefs ve Eğitim” başlıklı bir ders vermeye başlamıştır. 13 sene sonra, 1938’de, Dr. Siyasi verdiği tüm derslerin notlarını *Eğitim Açısından Psikoloji yahut İlm-ün-Nefs* adlı kitabında yayınlamıştır. Bu kitabı ölçüt alırsak, İran’da psikolojinin 88 yaşında olduğunu söyleyebiliriz. Diğer bir rivayet ise, bilimsel psikolojinin başlangıcını, Norman Elman’ın *Psikolojinin Temelleri* kitabının 1968’de Mehmed Senayi tarafından Farsça’ya çevrilmesi olarak görmektedir.

Üçüncü Bölüm’de yukarıda da belirtmiş olduğumuz üzere, Hoca Tahsin Efendi’nin *Psikoloji yahut İlm-i Ruh* adlı eserini ölçüt alarak modern psikolojinin Türkiye’ye girişini inceledik. Türkiye’de psikolojinin *resmi tarih* anlayışına göre 1915’ten başlatılmasının gerekçesi deneysel psikoloji ile alâkalıdır. Tez çalışmamız çerçevesinde incelediğimiz eserlerde Batılı kaynaklardan alındıkları kuvvetle muhtemel olan deneyler dışında deneysel psikolojiye dair herhangi bir veriye ulaşamasak da, bu durumun mevcut çabayı modern psikoloji dâhilinde değerlendirme ile tezat teşkil etmediği kanaatindeyiz. Konuyu araştırırken Sertan Batur’un psikoloji tarihi ile ilgili makalelerinin yanı sıra Şeyma Turan ve Tarık Tuna Gözütok’un yüksek lisans tezlerinden yararlandık.

Batur, “Psikoloji Tarihinde Köken Mitosu ve Georg Anschütz’ün Hikâyesi”, “Türkiye’de Psikoloji Tarihi Yazımı Üzerine” ve “Türkiye’de Psikolojinin Kurumsallaşmasında Toplumsal ve Politik Belirleyenler” adlı makalelerinde Türkiye’de psikolojiye ilişkin ilk yayınların bilinenin aksine 1915’ten çok daha önce olduğunu vurgulamıştır. Şeyma Turan’nın tez çalışması olan *Osmanlılarda İlk Modern Psikoloji Kitapları: (1869-1900)*’den çok istifade ettik; bununla birlikte en önemli kaynağımız, Tarık Tuna Gözütok’un *Rifat Bin Mehmed Emin’in İlm-i Ahval-i Ruh ve Usul-i Tefekkür Adlı Eserinin Türk Psikoloji Tarihi’ndeki Yeri* adlı tezidir. Türkiye’de Batı tarzındaki ilk psikoloji kitaplarına dair kısa bir değerlendirme de, Hilmi Ziya Ülken’in *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi* adlı eserinde mevcuttur. Tez araştırma ve çalışmamızda bu kitabın da büyük yararı olmuştur. Hoca Tahsin Efendi’nin hayatı ve eseri için oldukça yararlandığımız çalışma ise Remzi Demir, Bilal Yurtoğlu ve Ali Utku tarafından yayıma hazırlanan *Tarih-i Tekvin Yahud Hilkat* adlı kitabın başında yer alan ayrıntılı “Sunuş” yazısı olmuştur.

Türkiye’de psikolojinin başlangıcı olarak verilebilecek tarih 1869’dur. Bu tarihte Maarif-i Umumiye Nizamnamesi’nde Darülfünun-i Osmani’nin kuruluşu ilan edilmiş ve “ilm-i ahval-i nefis” başlıklı dersin felsefe ve edebiyat şubesinde okutulmasına karar verilmiştir. Dersin okutulması mümkün olmamış, fakat bu defa da aynı yılda Aziz Efendi’nin “Emzac ü Ekalim” başlığı altında verdiği seminerler, mizaç veya kişilik bahsi yüzünden ilk psikoloji anlatımları olarak gösterilmek istenmiştir. Derslerin içerikleri konusunda bir bilgi edinmek mümkün olmadığı için bu dersleri modern psikolojinin açılış dersleri olarak kabul etmek doğru olamaz. Bu konu ile ilgili ilk kitap, Yusuf Kemal’in 1876 yazdığı *Gayet’ül-Beyan Fî Hakikati’l-İnsan* adlı eseridir. Sertan

Batur’a göre, konu ile ilgili ilk çevirilen eser de, Gustave Le Bon’un artık klasikleşmiş *Kitleler Psikolojisi*’dir.

Şeyma Turan’ın araştırmasına göre 1869-1900 yılları arasındaki ders programlarında psikoloji dersinin okutulduğuna tesadüf edilmemiştir. Sadece 1890 yılında Selim Sabit Efendi’nin Darülmuallimin’in yüksek kısmında “İlm-i Ahval-i Ruh” dersi verdiği ve Rıfat bin Mehmed Emin’in Mekteb-i Sultani’de okutulmak üzere yazdığı *İlm-i Ahval-i Ruh ve Usûl-i Tefekkür* isimli eserleri bilinmektedir. Öyle anlaşılmaktadır. Batı’da psikolojinin bağımsız bir bilim alanı olması Osmanlılar tarafından da kabul görmüştür.

Üçüncü Bölüm’de, psikolojinin Türkiye’ye girişinden bahsedildikten sonra, Sonuç kısmında bu iki İslam ülkesinde modern bilim ve eğitim, özellikle de modern psikolojinin izlediği tarihi seyir açısından kıyaslamalar yapılmış, farklılıklar ve benzerlikler gösterilmeye çalışılmıştır.

Tez çalışmamız dahilinde incelediğimiz literatürü yukarıdaki şekil üzere özetledikten sonra, tezimizin eserlere yönelik hazırlık aşaması hakkında şunları söyleyebiliriz: Tez çalışmamız sırasında önce tasnif ve anlamaya, daha sonra analize yönelik bir metot izledik. Öncelikle 1873-1920 yılları arasındaki psikolojiye dair İran ve Türkiye’de yazılmış olan tüm kitapları araştırdık. İran’da bu döneme ait olan bir psikoloji kitabı bulunmadığı için daha ileri bir tarihi inceliyerek yazılmış olan ilk psikoloji kitaplarına rastladık. Tez çalışmamızı sınırlandırmak ve daha spesifik bir hedef tayin etmek için birkaç kombinasyon düşündük: Öncelikle bibliyografik, tanıtım amaçlı

bir çalışma mı, yoksa bir dönemi veyahut belirli eserleri esas alan bir çalışma mı yapmak hususunda bir karara varmamız gerekiyordu; nihayetinde, iki ülkede belirli bir dönemi 1850'lerden 1920'lere kadar incelemede karar kıldık. Bu karar, beraberinde başka hususlarda da kararlar vermemizi gerektiriyordu. Başlangıçta psikolojinin İslam düşüncesindeki geleneksel anlayışına girdik. Her iki İslam ülkesinde, yani İran ve Türkiye'de köklerini salmış olan İslam felsefesi ve psikolojisi anlayışını, iki ana akım altında ana hatlarını çizdik. Tezimizde en çok zorluk çektiğimiz konu, belirttiğimiz dönemde özellikle İran'da ciddi bir araştırmanın mevcut olmayışydı. Bu noksana rağmen, tarihsel bir bakışla modern psikolojinin izlerini iki ülkede de takip etmeye çalıştık.

Sonunda aynı tarihlerde açıklamaya çalıştığımız tarihsel izlerin ışığında bazı önemli hususlara varmakla birlikte, Hoca Tahsin Efendi'nin 1878'de yazdığı eserin bilim tarihinde dikkat çekici bir noktada durduğunu söyleyebiliriz. Tez çalışması esnasında rastladığımız bazı soruları, zaman zaman ortaya koyduk ve cevaplamaya çalıştık. Bu çalışma, ilk defa, sadece psikoloji bağlamında olsa da, iki komşu ülke arasındaki bilimsel ilişkilere ve işbirliğine dikkat çekmektedir. İleride yapılacak yeni araştırmalar, öyle umut ediyorum ki bu konuya daha fazla ışık tutacak ve müşterek sorunlara önerilen müşterek çözümlerin tarihsel köklerinin aydınlatılmasına katkıda bulunacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. İSLAM PSİKOLOJİSİ

1.1. Nefis Ve Beden İlişkisi

1.1.1. İbni Sina

Evrende ilim yapan, bilmediğini öğrenmeye çalışan ve öğrenmeyi hep merak eden tek varlık insandır. İnsan bilgi sahibi olmak ister. Etrafında, uzaklarda, görmediği yerlerde en çok kendini ve ne olduğunu merakla öğrenmeye çaba harcar ve bilgi sahibi olmak ister. İnsan nedir, kimdir? Özü ve mahiyeti nedir? Ruhu ve nefsi nedir?

İslam âlimlerinden önce insan ve insanın mahiyeti ile ilgili pek çok filozof önemli deyişlerde bulunmuşlardır. İslam dünyasında da insanoğlunun nefsi ve mahiyeti hep merakla izlenen bir konudur. Bu araştırmanın ilk bölümünde nefsin kelime anlamıyla başlayarak İslam dünyasında âlimlerin nefis ve beden ilişkisi anlayışlarından bahsetmeye çalışacağız.

Nefis, İngilizce “soul”, Latince “anima”, Yunanca “psyche” kelimeleri ile karşılanmaktadır. Sözlük anlamı açısından nefis, insanın ruhi tarafını teşkil eden veya insanın ölümsüz yönünü teşkil eden bir özdür.¹

Aristo, nefsi üçe ayırmaktadır: Bitkilerin büyütücü nefsi, hayvanların duyumsayıcı nefsi ve insanların düşünen nefsi. Büyütücü ve duyumsayıcı nefisler bedeni idare etmez. Bunlar ayrılmayacak şekilde madde ile bitişmişlerdir ve bu yüzden de madde ile birlikte yok olurlar. İnsan nefsi maddeye bağlı değildir ve beden yok olduktan sonra var olmaya devam eder. Büyütücü nefsin güçleri ve nitelikleri beslenme, büyüme ve üremedir. Duyumsayıcı nefsin nitelikleri de öncekilere ek olarak, hareket etme, duyum ve istektir. İnsan nefsinin güçleri yukarıdakilere ilave olarak düşünme ve davranma güçleridir.²

Aristo’dan sonra nefis üzerinde en çok duran ve çeşitli risaleler ve kitaplar yazan İbn Sînâ’dır. İbn Sînâ nefsin tanımını yapmadan önce varlığını ispat etmeye çalışır.

“Biz dış dünyada algılayan, duyan, iradesiyle hareket eden, daha doğrusu beslenen, büyüyen ve benzerlerini doğuran bir takım cisimler görüyoruz. Bunlar bu çeşit işlere cisim olmalarından dolayı sahip olamazlar. O halde onların kendi özlerinde cisim

¹ Perviz Babai, *İslam Felsefesi Terimleri*, 1995, s.75.

² Babai, a.g.e, s. 79.

olmalarından başka ilkelerin bulunması gerekir. İşte kendi tarafından meydana gelen bu eylemler ilkesine, biz “nefis” adını veriyoruz.”³

Şeyh-ül Reis Ebu Ali el-Hüseyin ibn Abdullah İbn Sînâ, nefsi varlıkları harekete geçiren temel ve cisimlerin “cism-i âlîsi” olarak tanımlamaktadır.⁴ İbn Sînâ’ya göre tüm kâinat bu hediyeyle sahiptir. Aristo gibi İbn Sînâ sırasıyla nefsi ilk defa bitkide, ikinci olarak hayvanda ve son olarak da insanda tespit ediyor.

Bitki Nefsi: Bitkide bulunan nefsin üç niteliği bulunmaktadır: Beslenme (özümseme), büyüme ve üreme işlevi.

Hayvan Nefsi: Hayvanlarda bulunup, bitkilerde bulunmayan duyumlama, hayal ve irade işlevleri ve nitelikleridir ki tikelleri kavrar ve kendi isteğiyle hareket eder.

İnsan Nefsi: Yalnız insanlara ait olan akıl etme yetisidir. Bu yeti kavrama ve düşünme fiillerini meydana getirir. Hem tikelleri hem de tümelleri kapsar.⁵

İbn Sînâ nefsi ispatlayıp tanımladıktan sonra nefsin tek bir cevher olduğundan ve bu tek cevherin farklı güçlere ve eylemlere sahip olduğundan bahseder. Sonra nefsin güçlerini açıklar ve her varlığın kemal yolunu izleyerek daha da güçlenmesi ve kemale varması gerektiğini söyler.⁶ Bu güçler şunlardan ibarettir:

³ Ali Danaseresht, *İbn Sînâ’nın Psikolojisi, Şifa Kitabından Çeviriler*, 2007, s. 32.

⁴ Ali Akber Siyasi, *İbn Sînâ’nın İlmü’n-Nefsi ve Yeni Psikoloji İle Karşılaştırılması*, 1954, s. 42-43.

⁵ Ali Danaseresht, *İbn Sînâ’nın Psikolojisi, Şifa Kitabından Çeviriler*, 2007, s. 31-32.

⁶ Ali Danaseresht, a.g.e, s. 34.

Bitkisel Güçler: İbn Sînâ'ya göre bitkisel nefsin üç kuvvesi bulunmaktadır:

el-Gâziyye : Kişinin hayatta kalmasını sağlayan “beslenme kuvvesi”.

En-Nâmiyye: Kişinin kemâlini sağlayan “büyüme kuvvesi”.

El-Müvellide: Türün hayatta kalmasını sağlayan “üreme kuvvesi”.

Hayvansal Güçler: Hayvansal nefis içinde ise iki kuvve bulunmaktadır:

1. İdrak kuvvesi (Müdrîke): İkiye ayrılmaktadır:

Dış idrak kuvvesi: (Havas-i zahire): İbn Sînâ *Şifa* adlı kitabında bu duyumlara detaylı bir şekilde değinmektedir. Burada önemli olan nokta İbn Sînâ tarafından duyumların beşe değil daha dikkatlice sekize bölünmesidir. İbn Sînâ'ya göre lamise (hissetme) duyusu, bir değil, dört kuvveden oluşan bir kuvvedir.⁷ Lamise kuvvesini bir sayarsak tüm dış idrak kuvveleri hissetme, tat alma, koklama, işitme ve görme olmak üzere beş duyudan oluşmaktadır.⁸

⁷Şukuh Cemali ve Hasan Ahadi, *a.g.e.*, 2008, s. 21.

İç idrak kuvvesi (Batine kuvveleri) : Bunlar da beş sınıfa ayrılmaktadır: Ortak Duyu (Müşterek his), Resimleme (Musavvire), Düşünme gücü (Müfekkire), Kuruntu kuvvesi (Vehmiye), Bellek (Hafıza) ve Anımsama Kuvvesi (Zakire).⁹

Müşterek his: Batini kuvvelerinin ilkidir. Beyinde yer almakta ve beş duyu tarafından hissedilen tüm algılar bu kuvvede toplanmaktadır. Günümüzde idrak-i hissi olarak tanımlanmaktadır.

Hayal: İkinci kuvveyse hayal kuvvesidir. Beynin ilk bölümünün¹⁰ sonunda yer alır. Tasarlanan tüm duyular buraya kaydedilir. Bu kuvveye hafıza da denilir. İbn Sînâ'ya göre hayal sadece duyulardan gelen tasarımları değil, düşünce esnasında yapılan düzenleme ve analiz eseri oluşan kavramları da kapsar.

Düşünce: Formları ve kavramları sentezleme ve analizleme gücüdür. Bu kuvveyi akıl kullanıyorsa müfekkire, vahime kullanıyorsa mütehayyile derler.¹¹

Vahime: Beynin orta kısmının en sonunda yer almaktadır¹². Küçük mahsuslarda bulunan ve hissi olmayan mânaları idrak eder.¹³

⁹Ali Akber Siyasi, *İbn Sînâ ve Diğer Bilim Adamlarında Nefs ve Beden İlişkisi*, Tahran 1938, s. 43-44.

¹⁰Ali Danaseresht, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi, Şifa Kitabından Çeviriler*, 2007, s. 73.

¹¹Ali Danaseresht, a.g.e, s.73-74.

Hafıza: İbn Sînâ hafıza gücünü şöyle tanımlar: Vahime kuvvesinin idrak ettiği mânalar burada kaydedilir.¹⁴

2. Hareket Kuvvesi (Muharrike) : Bu kuvve de, kendi arasında hareketi yönetmesi ve harekete geçirmesi bakımından ikiye ayrılmaktadır.

a) Harekete sürükleyen, sebep olan yetiye “kuvve-i nuziyye-i şevkiyye”,¹⁵ izleyip çıkaran yeti, denir. Bu yeti, kaçınılması veya yapılması gerekli olan bir şeyin suretini zihinde ve hayalde belirlediği zaman, baş güçleri harekete geçiren yetidir.

b) Hareket yetisinin ikinci görevi ise hayvanı faaliyete sokmasıdır ki, kasları kısıp gevşeterek fiilen hareket sağlar.¹⁶

İnsanî Nefis:

İnsanda yukarıda dediğimiz gibi bitki ve hayvan nefslerinin yetileri ve yetkinlikleri de bulunmaktadır. Bunların üstünde ve onlardan ayrı olarak “aklî nefis” adı

¹² Ali Danaseresht, a.g.e, s. 86.

¹³ Ali Akber Siyasi, *İbn Sînâ'nın İlmü'n-Nefsi ve Yeni Psikoloji İle Karşılaştırılması*, 1954, s. 46.

¹⁴ Ali Danaseresht, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi, Şifa Kitabından Çeviriler*, 2007, s. 88.

¹⁵ Kuvve, yeti, güç, “nuziyye, nez’ kökünden gelir. Çekip çıkarmak ve aynı kökten çekişme demektir. Şevkiyye, “şevk” kökünden olup arzu etme demektir.

¹⁶ Ali Danaseresht, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi, Şifa Kitabından Çeviriler*, 2007, s. 93.

verilen ve yalnız insanda bulunan insan nefsi ise insanı insan yapan ayırt edici bir nitelik olarak onun yetkinliğini yani insanlığını oluşturmaktadır.

“Nâtık nefs” ayırt edici bir nitelik olarak bulunmaktadır. Bu nitelikten dolayı insanların kendilerine özgü bir takım fiilleri vardır. İbn Sînâ’ya göre insan nefsinin iki kuvvesi bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, insanın, başka hiç bir canlıda bulunmayan en önemli özelliği olan maddeden bütünüyle soyutlanmış tümel aklî kavramlar oluşturma ve bunun yanı sıra bilmediklerine akıl yürüterek vakıf olmadır ki buna “nazârî akıl” denilmektedir. İkincisi ise uygulamaya ilişkindir. İbn Sînâ bu akıla “âmeli akıl” adını vermektedir. Her ikisine de akıl demektedir.¹⁷

Sonuç olarak, insan nefsinin biri öbürüne yardımcı olan iki yetisi bulunmaktadır.

a) Nazarî akıl, kuramsal akıl, tüm kavramları ve önermeleri elde eden yeti olup tümel konularda doğruluğu, yanlışlığı, zorunluluğu, mümkünü ve imkânsızı araştırır. Kuramsal aklın ilkeleri ilk öncüllerdir ki bunlara “mukaddemat-ı evveliyye” derler.

b) Öbürü uygulamaya ilişkin amelî, pratik akıl olup iyiyi kötüyü, çirkini güzeli ve mutlak olanı inceler. Amelî akıl bütün ilkeleri kuramsal akıl yardımı ile elde eder.¹⁸

¹⁷ Ali Akber Siyasi, *İbn Sînâ ve Diğer Bilim Adamlarında Nefs ve Beden İlişkisi*, 1938, s. 53.

¹⁸ Ali Danaseresht, *İbn Sînâ’nın Psikolojisi, Şifa Kitabından Çeviriler*, 2007, s. 98-99.

İbn Sînâ insana mahsus olan aklı, hayvanî nefsdan farklı görmekte ve onu bir kaç özellikle tanımlamaktadır. Bu özelliklerin en önemlisi aklın düşünsel kavramları anlama konusunda hazır ve yetenekli olmasıdır. Akıl, ilmi anlayabilmekte iken nefis bundan mahrumdur ve yalnızca küçük detayları anlayabilir; bununla birlikte akıl, cismin ölmesinden sonra kaybolmaz ve ölümsüzdür.¹⁹

İbn Sînâ'ya göre nefis ve beden arasında bir ittifak vardır. O nefsin, beden için bir “suret-i nev’i” olduğunu düşünür. Bunlar iki ayrı öz (mahiyet) değildir, bedeni var eden onu harekete geçiren nefistir. Nefis gerçek bir cevherdir ve araz (yani sonradan kazanılan bir özellik) değildir. Eğer araz olsa idi, bedenden ayrıldığı zaman kişinin suret-i nev’ini kaybetmemesi gerekirdi. Hâlbuki bilakis hayvan veya insan nefisten ayrıldığı zaman suret ve “hey’ât-i insanî”sinden mahrum olur ve hemen ölü bir cesede dönüşür. Bu nedenle diyebiliriz ki bedende can (ruh) olduğu sürece insan cismi en son kemale ulaşır ve hiç bir eksikliği kalmaz.²⁰

İbn Sînâ'nın nefis ve bedeni bir birlik olarak görmesi ve bu ittifakta nefsi bedeninin sureti (formu) olarak tanımlaması yüzünden anlaşılmaktadır ki Aristo'yla hemfikirdir.

¹⁹ Ali Akber Siyasi, *İbn Sînâ'nın İlmü'n-Nefsi ve Yeni Psikoloji İle Karşılaştırılması*, 1954, s. 56.

²⁰ Şukuh Cemali ve Hasan Ahadi, *İslam Bilim Adamları Açısından İlmü'n-Nefis ve Yeni Psikoloji İle Karşılaştırılması*, 2008, s. 59-60.

Aradaki fark sadece Aristo'nun bu ittifakı tam bir ittifak olarak görmesidir.²¹ Aristo'ya göre nefis hiç bir zaman bedenden ayrılamaz ve bedeni terk ederse tekrar ona geri dönemez. İbn Sînâ tüm İslam âlemindeki filozoflarla birlikte Aristo'nun bu konudaki fikrinde önemli bir değişiklik yaratmaktadır. Ona göre kesindir ki nefis bedenden üstün ve ondan mükemmeldir ve bedeni kullanarak, yani ona şekil vererek maddesel yönü olan istek ve eylemlerini yaptırmaktadır; ama aynı zamanda bedenin yardımı olmadan bazı kavrama ve düşünme ile ilgili eylemleri gerçekleştirme yetisine de sahip değildir. Cismin ölümünden sonra nefis var olmaya devam eder ve bu özelliği onu bedenden mümtaz ve üstün kılmaktadır.²²

Suret (form) iki çeşittir. Ya maddeden ayrılamaz ve ona tabidir (tıpkı muma verdiğimiz form gibi) veya ondan ayrıdır. Nefis de bedenin formu olarak ya cisimden ayrılabilir, nebatat ve hayvanların nefsi gibi, onların cismiyle birlikte yaşar ve onların cismine tabidir veya maddeden ayrı, sonsuz ve basittir; insan nefsi ise böyledir. Başlayış itibarıyla cisme tabidir, yani onunla birlikte vücuda gelir; fakat beden öldükten sonra ölmez, bakî kalır ve “makuller âlemi”ne gider. Yukarıda söylediğimiz gibi nefis, cismin formu ve kemâlidir. İbn Sînâ nefsi üç terimle tanımlar: Kuvve, suret (form) ve kemâl. Ama daha çok nefsi “cism-i âlî”nin kemali olarak dile getirir. Bu konuda İbn Rüşd'le aynı fikirdedir.

²¹Şukuh Cemali ve Hasan Ahadi, 2008, s. 63-64.

²²Hasan Ahadi, *İslam Bilim Adamlarına Göre İlmü'n-Nefis*, 1991, s. 149.

Kemâlât, yani Kemâller, İbn Sînâ'ya göre ikiye bölünür: Birinci Kemâl, “kemâl-i aslî” (aslî kemâl) ve İkinci Kemâl ise “kemâl-i arâzî” (arazî kemâl)'dir²³:

Birinci Kemâl: Kendi işleri için başkasına muhtaç olmayan yetidir.

İkinci Kemâl: Birinci kemâla ârız ve tabi olan yetidir. Kılıncın keskinliği gibi; malumdur ki keskinlik kılıca tabidir.

Bu iki tanımlamaya göre nefis, birinci kemâl türündendir. Bu yüzden masa ve yatak gibi yapay cisimler için kemâl yoktur. Kemâl sadece doğal cisimlere aittir. Doğal cisimler bir vasıta olmadan hayatî eylemlerini yapamazlar; bu nedenle nefis hem cevher ve hem cismin kemâlidir. Şeyh İbn Sînâ'ya göre, nefsin bir diğer özelliği tek olmasıdır.²⁴ Filozoflardan bazıları nefsi bir kaç eylem yapmasından dolayı birden fazla olarak tanımlamışlardır; ama İbn Sînâ'ya göre nefis sadece tek (yegâne) bir cevherdir. Bu yegâne cevher kendi kuvveleri vasıtası ile farklı eylemler yapmaktadır. Bu konuda İbn Sînâ şöyle der:

“Rütbesi düşük olan nefisler kendilerinden üstün olan nefislere bağıdırlar. Bir kaç unsurdan meydana gelmiş cisimde (basit olmayan cisim) unsurlar arasında ne kadar zıtlık varsa bir o kadar uyumluluk ve koordinasyon da vardır. Bu koordinasyon ve uyumluluk belirli bir noktaya geldiğinde nebati nefsin içinde hayat verici bir güç dâhil

²³Ali Akber Siyasi, *İbn Sînâ'nın İlmü'n-Nefsi ve Yeni Psikoloji İle Karşılaştırılması*, 1954, s. 58.

²⁴Ali Akber Siyasi, *a.g.e.*, 1954, s. 58.

olur; daha yüksek bir mertebede hayvani nefis ortaya çıkar ve ondan daha yüksek bir mertebede ise insan nefsi zahir olur.”²⁵

Yukarda belirttiğimiz gibi nefis tek ve yalnız bir cevherdir ve sonsuza kadar bâkîdir ve sonunda “makûlat âlemi”ne kavuşur. Bu yaklaşımından ötürü, İbn Sînâ, nefsin bedenle birlikte hâdis olduğuna, yaratıldığına inanmaktadır. Her kişinin kendine mahsus bir nefis veya sureti (form) vardır. Bu konuda İbn Sînâ açık bir dille şunu söylemektedir:

“Bizim nefsimizin bedene girmeden önce ondan tamamen bağımsız bir şekilde, kendine dayanarak yaşaması ve bedenin yaratılışından sonra ona bağlanması tamamen yanlış bir düşüncedir.”²⁶

Ve netice olarak şunu söyler:

“Nefis ve beden ilişkisi tutsakla zindanın arasında olan ilişki değildir; nefis ve beden arasında doğal bir istek vardır.”²⁷

Ama Filozof, bedeni nefsin nedeni olarak yorumlamaktadır. Ona göre cismin yok olmasından sonra nefis ölümsüz kalır ve nefsin bedene bağlamı, malulun zâtî illete bağlamı gibi değildir. Nefsin zâtî illeti, ‘ukul-i mufarikdir; yani maddeden ayrı ve ondan üstün olan akıllardır. Bedenin aradan gitmesi ile birlikte insan ve hayvan arasında eşit bulunan zahirî ve batinî hayvanî kuvveler ölürler. Çünkü bu hayvanî kuvvelerin

²⁵ Ali Danaseresht, *İbn Sînâ’nın Psikolojisi, Şifa Kitabından Çeviriler*, 2007, s. 130.

²⁶ Ali Danaseresht, a.g.e., s. 138-139.

²⁷ Ali Danaseresht, a.g.e., 2007, s. 142.

eylemleri sadece beden uzuvları ile yapılmaktadır. Bu nedenle bedenın ölümünden sonra bu kuvveler yaşayamaz.

İbn Sînâ gâzîye, nâmiye ve müvellide kuvvelerinden bahsettiğinde, onların her kişi için hayatın temeli olduğunu düşünür ve hayvanî nefsin bedene muhtaç olduğunu söyler. Çünkü bu eylemler, zahirî duyular ve batinî kuvveler vasıtası ile yapılır.²⁸ Bu kuvvelerin bedende eylemlerini yapabilecek araçları vardır, bu araçlar olmazsa nefis duyumsayamaz ve idrak edemez. Batinî kuvveler de bazı cisimsel araçlar vasıtası ile eylemlerini gerçekleştirir.²⁹ İbn Sînâ'ya göre bu araçların yeri beyindedir. Bu yeni psikolojide topografî bölümünü çağırıştır. *Kanun* adlı kitabında Hakîm bu konuyla ilgili şunları söylemektedir:

“Dimağdaki eylemlerin yerini şöyle ispatlayabiliriz ki, o yerde bir sorun yaşanırsa belirli eylemleri de yapamaz hale geliriz”.³⁰

İbn Sînâ nefis ve bedenın birbirinden nasıl etkilendiği ve birbirini nasıl etkilediği konusunda derin noktalara varmıştır.³¹ Yukarıda söylediğimiz gibi bedenın her bir hali ve eylemi, “nefs”den sadır olan bir eylemdir, ama İbn Sînâ'ya göre, nefis beden içinde

²⁸ Murteza İrfani, “İbn Sînâ'nın Görüşünde Hissi İdrakın İltifat-ı Haysisi”, *Şiraz, Dini Düşünce Bülteni*, Sayı 43, Şiraz Üniversitesi Yayınları, Şiraz 2012, s. 120-124.

²⁹ Ahmed Rıza Şahrohi, “İslam Felsefesinde Beden ve Nefs İlişkisi”, *Kum Üniversitesi Bilimsel Araştırmalar Dergisi*, Sayı 1, Kum 1998, s. 87.

³⁰ Şukuh Cemali ve Hasan Ahadi, *İslam Bilim Adamları Açısından İlmü'n-Nefis ve Yeni Psikoloji İle Karşılaştırılması*, 2008, s. 70.

³¹ Murteza İrfani, “İbn Sînâ'nın Görüşünde Hissi İdrakın İltifat-ı Haysisi”, *Şiraz, Dini Düşünce Bülteni*, Sayı 43, Şiraz Üniversitesi Yayınları, Şiraz 2012, s.128; Sara Mutezid, *İlmü'n-Nefsin Psikolojisi*, Tahran 1980, s. 180; Muhamed Dibacî, “İbn Sînâ'nın İlmü'n-Nefse Eklediği Yenilikler”, *Kum Üniversitesi Bilimsel Araştırmalar Dergisi*, Sayı 1, Kum 2007, s. 54.

bir tutsak olmadığı için bedende bazı değişiklikler yaratabilir. Ayrıca bu değişiklikleri sadece kendi bedeninde değil, başka bir kişinin bedeninde de yapmaktadır. Çünkü ikisinde de bulunan nefis aynıdır.

İbn Sînâ tedavi ile ilgili olan *Kanun*'un üçüncü kitabında dimağ ve beyin hastalıkları ile ilgili derin detaylar veriyor. Bu kitabın ikinci bölümü batine kuvveleri ve dimağ hastalıklarından bahsetmektedir.³² Aynı kitabın on birinci bölümünde İbn Sînâ kafanın küçük veya büyük olmasıyla ilgili tartışmış ve onun dimağı ve nefsanî kuvveleri nasıl etkilediğini açıklamıştır.³³ Bir diğer bölümde ise kafanın yaratılış şeklinin beyni nasıl etkilediğinden bahseder.³⁴ Tedavi kitabında ise, akıl hastalıkları ve onun tedavisini duyu ve idrak hastalıkları bölümünde tartışmıştır; bunların örnekleri arasında bazı mevcut olmayan şekilleri görme ya da hayalet görme gibi hastalıklar da bulunmaktadır. Bunların yanı sıra, hafıza kaybı ve beyindeki düzensizlikler ve hezeyan gibi hastalıklardan da bahsetmektedir ve bu bahiste şöyle demektedir:

“Bu hastalıklar, ya hiç bir uzvun etkisi olmadan ilk önce dimağda (beyinde) oluşur veya bir hastalanan ya da hasar gören bir uzuv vasıtası ile beyinde ortaya çıkar.”³⁵

Tüm bu örnekler İbn Sînâ'nın nefis ve beden ilişkisi konusunda oldukça derinleştğini göstermektedir.

³² Seher Kavandi, “Sinir Üzerinde Yeni Teorilerin İbn Sînâ'nın Görüşündeki Hissi İdrakle Karşılaştırılması”, *Hikmet-i Sinevî Dergisi*, Sayı 44, İmam Sadık Üniversitesi Yayınları, Tahran 2011, s.176.

³³ Seher, Kavandi, a.g.e., 2011, s. 177.

³⁴ Seher, Kavandi, a.g.e., 2011, s.186.

³⁵ Seher, Kavandi, a.g.e., 2011, s.180.

1.1.2. Gazzâlî

Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed el-Gazzâlî, çoğu yazılarında nefisten bahsetmiştir. Bazen Aristocu ve bazen de Platoncu yaklaşımlarda bulunmuştur. Platon'u savunması onu daha çok İslam dininin düşüncesiyle uyumlu görmesindendir.³⁶ *Me'aricü'l-Küds fî Medârici'n-Nefs* kitabında nefsi, nebati, hayvani ve insani olarak üçe ayırıyor. Ve İbn Sînâ'nın bu üç nefisi tanımlamasına tamamen katılıyor. Gazzâlî nefse iki anlam vermektedir:

- a) İnsandaki gazap ve şehvet gücü anlamındadır. Bu manayı daha çok tasavvuf ehli kullanır.
- b) Ruh'un ikinci anlamı gibidir. İnsanın kendisi, zatı ve hakikati olan latif bir şeydir. Gazzâlî bu nefsin çeşitli sıfatları olduğunu söyler ve bunları da mutmaine, levvame, emmare şeklinde ayırır. Gazzâlî'ye göre birinci manada nefis, çok kötü, ikinci manada ise iyidir. Ona göre akıllı olan nefis, zatıyla kemale erme arzusu duyar.³⁷

Gazzâlî'ye göre, nefisler şöyle sıralanabilir:

Nebâtî Nefis: Beslenme, gelişme ve üreme eylemlerinden dolayı organik doğal cismin birinci kemâlidir.

³⁶ Şukuh Cemali ve Hasan Ahadi, *İslam Bilim Adamları Açısından İlmü'n-Nefs ve Yeni Psikoloji İle Karşılaştırılması*, 2008, s. 31.

³⁷ Hasan Ahadi, *İslam Bilim Adamlarına Göre İlmü'n-Nefs*, 3. baskı, Tahran 1991, s. 46-47.

Hayvanî Nefis: Detayları anlama ve harekete geçme yeteneğinden dolayı organik doğal cismin ikinci kemâlidir.

İnsanî Nefis: Düşünce yetisi ve karar verme özgürlüğüne sahip olması nedeniyle organik doğal cismin üçüncü kemâlidir.³⁸

Gazzâlî, İbn Sînâ'nın nefsi bedeninin formu olarak görmesini tamamen reddeder.³⁹

Ona göre, form madde kayıp olduktan sonra hayatta olamaz. Nefs-i nâtika, tamamen bedenden ayrı ruhanî bir cevherdir. Bu nedenle cismanî bir formu olamaz.⁴⁰ Gazzâlî şöyle der:

“Nefis dediğimizde kast ettiğimiz şey yemeğe muhtaç olan, şehvet ve sinirlenmeyi tahrik eden veya kalbin içindeki, his ve hareketi sağlayan kuvve değildir. Çünkü bunlar hayvanî ruhun tezahürleridir. Belki kastettiğimiz suret temiz muhafaza edilen ve tezekkür dışı hiç bir işi olmayan kâmil bir cevherdir.”⁴¹

Gazzâlî, nefis ve bedeni ayrı şeyler olması konusunda İbn Sînâ ile aynı fikirdedir ve nefsin ispatında İbn Sînâ'nın meşhur istidlalini yani istimrar burhanını

³⁸ Şukuh Cemali ve Hasan Ahadi, *İslam Bilim Adamları Açısından İlmü'n-Nefis ve Yeni Psikoloji İle Karşılaştırılması*, 2008, s. 32.

³⁹ Mahnaz Harezmi, “Gazzâlî Ve İbn Sînâ'nın Külliyyat Üzerindeki Yorumlarının Karşılaştırılması”, *Felsefe ve Kelam Dergisi*, Sayı 24, İmam Sadık Üniversitesi Yayınları, Tahran 2009, s. 41.

⁴⁰ Mahnaz Harezmi, a.g.e, s. 42.

⁴¹ Muhamed Gazzâlî, *Gazzâlî Sizinle Konuşuyor*, 4. baskı, Farsçaya çeviri: Müderris Gilani, Tahran 1971, s. 85.

kullanmaktadır.⁴² Buna ilaveten şeriatın da delil getirmektedir. Gazzâlî'ye göre şeriat nefise hitap etmiş ve onu Âhiret konusunda uyarmıştır.⁴³ Bu hitaplara bakarak anlamak gerekir ki nefis bir cevherdir. Gazzâlî'nin delillerinde nefis kendi kendine (kaim) bir zât (doğa)'dır. Ona göre Allah, insanı iki farklı şeyden yaratmıştır: Birisi ölümlü olan cisimdir. Bu cisim bileşmiş topraktan oluşmuş ve başkasına muhtaç olan bir cisimdir, diğeri ise basit ve nuranî bir cevher olan müdrik ve fail olan nefistir.⁴⁴ Gazzâlî nefsin hem cevher, hem ruhanî bir cevher olduğundan bahsetmektedir. Bu konuda bazen şeriatın kanunlarına bakarak bazen de eski filozofların yorumlarını göze alarak deliller getirmektedir.⁴⁵

Gazzâlî, kendi çalışmalarından ve araştırmalarından şu neticeyi çıkarmaktadır ki ruh başka bir cisimde hulul eden bir cisim veya bir araz değildir. Belki, bölünmeyen (lâyetecezzâ) bir cevherdir.⁴⁶ Nefsin ruhaniyeti konusunda Gazzâlî'nin sunduğu iki delil vardır ve her ikisi de ondan önce İbn Sînâ tarafından kullanılmıştır.

Nefis bir cisim olursa iki halden hariç değildir; ya bedenle birliktedir veya ondan hariçtir. Bedende olmazsa, nasıl onu etkileyebilir ve nasıl bedeninin yaşamı ona bağlı olabilir ve akli ilimlerde nasıl tasarruf edebilir ve Allah-ı Taala'yı nasıl tanıyabilir ve

⁴²Mitra Pur Sina, "Nefsin İradi Anlamı", *İslamî Kelam ve Felsefe Dergisi*, Yıl 44, Sayı 2, Tahran Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, Tahran 2011, s. 53.

⁴³ Muhamed Zahidi, "İbn Sînâ ve Gazzâlî Görüşlerinde Din", *Din Felsefesi Bülteni*, Sayı 17, Tahran 2011, s. 95.

⁴⁴ Hasan Ahadi, *İslam Bilim Adamlarına Göre İlmü'n-Nefis*, 1991, s. 230.

⁴⁵ Abu Said Daverpenah, "Aquinas ve Gazzâlî'nin Görüşlerinde Nefs, Ruh ve Cisim", *Zenjan, Felsefe Bülteni*, Azad Üniversitesi Yayınları, Tahran 2011, s. 63-94 ve Muhamed Zahidi, "İbn Sînâ ve Gazzâlî Görüşlerinde Din", *Din Felsefesi Bülteni*, Sayı 17, Tahran 2011, s. 95-109.

⁴⁶ Şukuh Cemali ve Hasan Ahadi, *İslam Bilim Adamları Açısından İlmü'n-Nefis ve Yeni Psikoloji İle Karşılaştırılması*, 2008, s. 34.

“makulât”ı nasıl düşünebilir. Ama eğer bedenle birlikteyse, iki halden hariç değildir: ya bedenin tamamı ile birliktedir ya sadece bazı kısımlarıyla birliktedir. Eğer bedenin tamamı ile iç içeyse, bedene bir zarar geldiğinde ve onun bazı uzuvları kesildiğinde, nefis de zarar görür ve noksana uğraması gerekir ve uzuvlarla birlikte büyüme ve küçülme ve uzanma ve kısalmayı yaşar, ama bu olmayan bir şeydir (muhaldir); ama eğer nefis bedenin sadece bazı kısımları ve uzuvları ile iç içeyse, bu uzuv veya bölüm ya bi'l-fiil münkasimdir ya bi'l-araz münkasimdir. Bu durumda nefisin de en küçük zerreye kadar münkasim olması, bölünmesi lazım gelir ki bu da muhaldir. İlmin yeri olan nefis ve insanı her şeye eşref kılan ve onu Allahın visaline yetiştiren şey bölünemez.⁴⁷

Gazzâlî, Peygamber Efendimizin “Allah ruhu kendi suretinde yarattı” hadisini şöyle şerh eder: Bu konuda zât, sıfatlar ve eylemlerle açıklamalıdır. Ruhun zâtı, kendiyle kaimdir, ne ‘araz ne cisim ve ne cevher-i mütehayyiz değildir. Ne mekanda ve ne cihetlerde hulul etmez; ne bedene bağlıdır ve ne ondan ayrılır; ne bedenin dâhilindedir ve ne de hâricindedir; bunların hepsi Allah’ın sıfatlarıdır. Ama nefisin sıfatları nelerdir: Nefis âlim, kâdir, mürit, vasi’ ve mütekellim yaratılmıştır; Allah da böyledir; fakat insan eylemlerinin kaynağı iradedir ve insanın âlemde tasarrufu, Allah’ın âlemdeki tasarrufuna benzer.⁴⁸

⁴⁷Şukuh Cemali ve Hasan Ahadi, *a.g.e.*, s. 35.

⁴⁸Hanna Al-Fakhuri, *İslam Dünyasında Felsefe Tarihi*, Farsçaya Çeviri: Ayeti, Abdül Mecit, 1976, s. 540-543.

Gazzâlî’ye göre nefis basittir ve mürekkep değildir. Bunun nedeni nefsin teorik ve pratik şeylere âlim olma yetisidir. Bu nedenle cisim kirlidir ve bu yüzden hizmet ve hareket ve cismani emirlere yönelmiştir. Nefis latif olması nedeni ile de ilim, güç ve idareye hazırdır. Nefs cisimden önce cisimde bulunamaz. Cismin nefsi kabul etme aşamasına geldiğinde Allah-ı Taala onun içinde bir kuvve yaratır. Ve Kuran-ı Kerim’de şöyle denmiştir:

“Sana ruhun ne olduğunu soruyorlar; de ki: “Ruh, Rabbimin emrinden ibarettir. Bu hususta size pek az bilgi verilmiştir.”⁴⁹ Rabbin meleklerle: “Ben, balçıktan, işlenebilen kara topraktan bir insan yaratacağım. Onu yapıp ruhumdan üflediğimde, ona secdeye kapanın” demişti.⁵⁰ İşte böylece sana da emrimizden bir ruh vahyettik. Sen, kitap nedir, iman nedir bilmezdin. Fakat biz onu, kullarımızdan dilediğimizi kendisiyle kılavuzladığımız bir nur yaptık. Hiç kuşkusuz sen, dosdoğru bir yola kılavuzluk etmekteisin.”⁵¹

Aynada görüntüyü görmek aynanın ışıklı ve temiz olmasına bağlıdır. Görüntü aynadan önce olsa bile görünmesi aynanın ışıklı olmasına bağlıdır. Allah, nefisi doğrudan yaratmamıştır; belki nefis feleki nefisler vasıtasıyla sadır olur. Nefis bedende gariptir. Çünkü beden fani âleme aittir ve nefis “melekût âlemi”ndendir. Nefis, bedenin müdebbiri (yöneteni) ve beden, nefisin aracıdır. Gazzâlî, şöyle der:

⁴⁹ İSRA 17/85.

⁵⁰ HİCR, 15/28-29.

⁵¹ ŞÛRA, 42/52.

“Cisim ve nefsin ilişkisi, giysiyle beden ilişkisi gibidir. Beden uzuvlar vasıtasıyla giysiyi harekete geçirir. Nefis de bedeni gizli güçler vasıtasıyla harekete geçirir. Nefsin kuvveleri bedende bulunan on pozisyonda zahir olur. Fakat nefsin kendisi tekdir”.⁵²

Gazzâlî nefsin bedene hululü (girmesi) konusunda İbn Sînâ’nın saydığı delillere birkaç tane şeriattan delil eklemektedir. Bunlardan ikisi şunlardır:

“Allah yolunda öldürülmüş olanları ölümler sanma sakın. Hayır! Onlar diridirler. Rablerinin katında rızıklandırılıyorlar”.⁵³

Peygamber Hazretlerinin de şu hadisi vardır:

“ Şehitlerin ruhları, yeşil renkli kuşların içinde cennet meyvelerinden yiyerek dolaşır.”⁵⁴

Gazzâlî, umumiyetle filozofların yolundan gitmektedir; ancak yeri geldiğinde görüşlerini ayetlere, çoğunlukla da hadislerle dayandırarak kendine ait yorumlar oluşturmaktadır. Bu durum, onun felsefeyi ve dolayısıyla “İslam Psikolojisi”ni İslâmîleştirdiğini göstermektedir.⁵⁵

⁵²Hanna Al-Fakhuri, *İslam Dünyasında Felsefe Tarihi*, Farsçaya Çeviri: Ayeti, Abdül Mecit, 1976, s. 569.

⁵³ ALİ İMRAN, 3/169.

⁵⁴Hanna Al-Fakhuri, *İslam Dünyasında Felsefe Tarihi*, Farsçaya Çeviri: Ayeti, Abdül Mecit, Tahran 1976, s. 570.

⁵⁵Hanna Al-Fakhuri, a.g.e., s. 578.

1.2. Akıl

1.2.1. İbn Sînâ

Bildiğimiz üzere insani nefsi hayvani nefisten üstün kılan akıl gücüdür. İslam dünyası âlimleri bu konuya çok değinmişlerdir. Eski çağlardan beri akıl ve aklın temelleri ve ilkeleri konusunda çok sayıda çalışma yapılmıştır. Bu çalışmaların taraflarını ikiye ayırmak mümkündür: Rasyonalistler ve ampiristler. Rasyonalistler, akli ilkelerin kendisinden husule geldiği bağımsız bir cevhere inanırlar. Bu ilkeler insan düşüncesini ve eylemlerini şekillendirir.⁵⁶ Aklın âsaletine inanan âlimlerden Eski Çağ'da Sokrates, Aristo, Platon, ve Ortaçağ'da St. Augustin, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, Sanit Thomas Aquinas ve Yeni Çağ'da ise Descartes, Spinoza ve Comte'dan bahsedebiliriz.

Ampirizme inananlar ise yaklaşık olarak tam karşı görüştedirler. Onlar için öğrenmenin ilkeleri ve beynin yüksek eylemleri sadece tecrübe ve his sonucu oluşabilir. Yüksek zihinsel süreçler ve ilim hayat, insanın eylemleri ve yaptıkları fiiller esnasında oluşur ve beyinde yer alır. Bu öz ve özellikler doğuştan ve içgüdüsel değiller. Belki tecrübe (deneyim) ve hissin yarattığı ve ürünüdür.⁵⁷

⁵⁶Ali Akber Siyasi, *İlmü'n-Nefis veya Eğitim Açısından Psikoloji*, 1969, s. 105.

⁵⁷Şukuh Cemali ve Hasan Ahadi, *İslam Bilim Adamları Açısından İlmü'n-Nefis ve Yeni Psikoloji İle Karşılaştırılması*, 2008, s. 79.

İbn Sînâ'ya göre akıl genel bir bakışla iki türdür. **Teorik Akıl** ve **Pratik Akıl**. Filozofların çoğunun ele aldığı konulardan biri teorik ve pratik akıldır. Konuyu ele alan filozoflar teorik ve pratik aklın farklı boyutlarını incelemiş ve onu sınıflandırmışlardır. Bu iki aklın konu ve nitelikleri, hedef ve neticeleri ile fiil ve işlevleri dünyanın farklı ülkelerinde yaşayan düşünürleri bu konu hakkında araştırmaya teşvik etmiştir. Ancak bu hususta önemli olan mesele pratik ve teorik hikmet ile pratik ve teorik akıl arasındaki farklardır.⁵⁸

Başka bir ifade ile acaba teorik ve pratik hikmet teorik ve pratik aklın algıları mıdır? Yoksa bunlar birbirlerinden ayrı mıdır? Aristo, Fârâbî, Tûsî ve Allame Tabatabaî gibi filozoflar bazen birbirine benzeyen ve bazen de birbirilerinden çok farklı olan görüşler öne sürmüşlerdir ki biz burada sadece İbn Sînâ'nın görüşlerini çok kısa bir şekilde açıklamaya çalışacağız.

İbn Sînâ Müslüman filozoflar arasında ilk defa bu konu üzerinde araştırma yapan ve derince düşünen kişidir. Ona göre, teorik akıl tümellerin algılayıcısıdır. Pratik akıl ise insanın özgür fiilleri ile ilgili tikellerin algılayıcısıdır. Dolayısıyla her ikisi de algılayıcıdır. Biri tümelleri algılarken, diğeri de tikelleri algılamaktadır. Tabîî pratik akıl tikelleri algılamak istediğinde veya algıladığında teorik akıldan yardım alır ve bundan istifade eder. İbn Sînâ teorik ve pratik akılların hedef ve gayeleri açısından da fark

⁵⁸Şukuh Cemali ve Hasan Ahadi, *a.g.e.*, s. 80.

gözetmektedir. Yani biri yukarıya bakarken diğeri de aşağıya bakmakta ve bedenini idaresiyle uğraşmaktadır. Teorik aklın doğruluk ve yanlışlığı algıladığı, pratik aklın ise iyiliği ve kötülüğü algıladığı, keza teorik aklın vacip, mümteni ve mümkünü algıladığı, pratik aklın ise çirkin, güzel ve mübahı algıladığı söylenmiştir. Teorik aklın mebnası apriori bilgidir; pratik aklın mebnası ise meşhurlar, makuller ve zanlardır.⁵⁹

İbn Sînâ bazı yerlerde pratik aklın işleyen ve hareket eden bir yeti olduğunu söylemektedir. Tabii bu, algıyı ondan olumsuzlaştırdığı anlamında değildir. Bilakis işleyen yetiden kastı işin öncülleri olduğu için bu yönüyle işlev yetisi olarak adlandırılmaktadır. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın beyanları arasında açıklanmaya ihtiyaç duyacak bir paradoks ve tezat yoktur.⁶⁰

İbn Sînâ pratik akıl için üç itibar ve nispet açıklamaktadır. Bunlardan birincisi hayvansal kuvveye nispeti, ikincisi vahime kuvvesine nispeti ve üçüncüsü ise kendisine olan nispetidir.⁶¹ Utanma, tevazu, gülümseme ve ağlama haletlerini birinci itibara, istinbat ve tedbiri ikinci itibara “Zulüm kötüdür” gibi düşüncelerin oluşumunu da üçüncü itibara nispet vermektedir. Pratik aklın teorik aklın hizmetçisi olduğundan bahseder.⁶²

⁵⁹Ali Murad Davudi, *Aristo'dan İbn Sînâ'ya Meşâî Hikmetinde Akıl*, Dehkhoda Yayın Evi, 1970, s. 79-83.

⁶⁰Ali Akber Siyasi, *İbn Sînâ'nın İlmü'n-Nefsi ve Yeni Psikoloji İle Karşılaştırılması*, 1954, s. 187-190.

⁶¹Muhamed Dibacî, “İbn Sînâ'nın İlmü'n-Nefse Eklediği Yenilikler”, *Kum Üniversitesi Bilimsel Araştırmalar Dergisi*. Yıl 8, Sayı 1, 2007, s. 78.

⁶²Ali Murad Davudi, *Aristo'dan İbn Sînâ'ya Meşâî Hikmetinde Akıl*, Dehkhoda Yayın Evi, 1970, s. 85.

İbn Sînâ teorik ve pratik hikmeti, teorik ve pratik akıl sınıflandırmasından farklı bilmektedir. Zira ona göre hikmet, yani felsefe tümel hakkındaki bilgidir. Yani pratik hikmet amellerle ilgili tümel algıdır. Teorik hikmet ise fiiller dışındaki algı ile ilgilidir. O hikmetin iki ıstılaheının olduğuna inanmaktadır. Birinci ıstılahta hikmet; iffet ve şecaat ile birlikte olan ahlaki fazilettir ki bunların toplamına da adalet denilmektedir. Diğer ıstılahta ise hikmet; teorik ve pratik hikmet diye sınıflandırılan tümel konular hakkındaki bilgidir. Velhasıl hikmet, felsefeye eşit olup tümel kaideler, tümel algılar ve tümeller hakkındaki bilgidir. Teorik ve pratik hikmet sınıflandırması tümel aklın algılarındanıdır.⁶³ Pratik akıl ise sadece fiillerle ilgili tikeller algısıdır.

Teorik Akıl: İnsan nefisini teoriye bağladığı için teorik akıl denir ve onun işi doğru ve yanlış ayırt etmektir. İlkeleri, birinci öncüllerdir.

Pratik Akıl: İnsan nefisini pratiğe bağladığı için pratik akıl denilir ve onun işi iyi ve kötüyü anlamadır. İlkeleri şehvet, makbuller, maznunlar ve maznunlara dayalı deneyim sonuçlarıdır.

⁶³Şukuh Cemali, Hsan Ahadi, *İslam Bilim Adamları Açısından İlmün Nefis Ve Yeni Psikoloji İle Karşılaştırılması*, A.Ü.Y, 2008,s.80-81.

İbn Sînâ *İşarat* kitabında şöyle der:

“Makulâtı idrak eden insani nefisin güçleri ve kemalâtı bulunmaktadır. Bu kuvveler içinde bedeni düşünen ve onu yapması gereken eylemlere yönlendiren ve bu işi teorik aklın yardımı ile yapan güce pratik güç denir.”⁶⁴

Diğer bir deyişle ahlak pratik akıldan çıkarılır. Eğer pratik aklın yaptığı eylemler, beden güçlerini kontrole alarak gerçekleşirse iyi ahlak ve eğer o güçlerin baskısı altında yapılırsa kötü ahlak denilir.⁶⁵ Teorik akıl ise düşünsel algı ile tanımlanır. Bu nedenle genel terimleri düşünebilir ve bu genel manalar onda oluşur. Bu akıl yukarıya ve Akl-ı Evvel’e yükselebilir ve mücerret ve teorik ilkelere dayanabilir.

İbn Sînâ, akıl veya nefis-i nâtika için dört aşama tanımlamaktadır: Heyulanî akıl, bi’l-meleke akıl, bi’l-fiil akıl ve müstefat akıl. Bu sınıflama Fârâbî’den iktibas olmuştur. Bu ayrımları iyi anlamak için ilk önce kuvve ve fiil terimlerini biraz açıklamak gerekir.⁶⁶ Kuvve ve fiil terimleri felsefede en çok bahsedilen ve kullanılan kelimelerdir. Kuvve bir şeyde farklı formlara girme yeteneğidir. Fiil bu formların kabul edilmesi ve gerçekleşme halidir. Mesela ahşapta masa olma yeteneği bulunur; yani ahşabın masa olma kuvvesi vardır ve bi’l-kuvve masadır. Masa formuna girdiyse, bu kuvve masa formunda gerçekleşmiştir (fi’iliyet bulmuştur).

⁶⁴Ali Akber Siyasi, *İlmün Nefis Ve Ya Eğitim Açısından Psikoloji*, T.Ü.Y., 1969, s.105.

⁶⁵Şukuh Cemali ve Hasan Ahadi, *İslam Bilim Adamları Açısından İlmü’n-Nefis ve Yeni Psikoloji İle Karşılaştırılması*, 2008, s. 79.

⁶⁶Şukuh Cemali ve Hasan Ahadi, a.g.e., 2008, s. 80.

Kuvvenin fiile dönüşmesi de üç aşamadan geçer:

- Kuvve-i mutlaka ya da heyulaî
- Kuvve-i mümkün
- Kuvve-i kâmile ya da melike

Çocukta bulunan büyük bir yazar olma yeteneği heyulaîdir. Yazar olma yeteneği çocukta mutlak (tam) bir fenomendir ve hiç bir kısmı çocukta fiili olmamıştır (gerçekleşmemiştir). Bu yetenek sadece eğitim verme yoluyla yavaş yavaş oluşabilir. Çocuk yazma ilkelerini öğrendikten sonra yazdıklarında veya kullandığı araçlarda sorun ve noksan olabilir. Bu araçlar tamamen eksiksiz bir şekilde ortadaysa mümkün kuvvesi ortaya çıkar ve yazma yeteneği kemâle ulaşır. Bu nedenle kuvve-i kâmile aşamasında çocukta yeteneğinin gerçekleşmesi için hiç bir eksik yoktur. İşte teorik akıl da kendini gerçekleştirmek için bu üç aşamayı geçer. Aklın henüz hiç bir rol veya form kabul etmediği, fakat her türlü manevi veya makul bir rolü kabul etme yeteneğine sahip olduğu birinci aşama heyulaî akıl'dır.

Aklın ikinci rütbesi, heyulaî aklın hiç bir forma sahip olmama aşamasını geçmesiyle ve makulâtı idrak etmesiyle ortaya çıkar. Makulât dediğimiz önermeler, öğrenme ve düşünmeye gereksinim duymadan kabul ettiğimiz ilkelerdir. Üçüncü aşama ise ilksel “makulât”ı aşan ve iktisabî “makulât”ı idrak eden akla denilir. Bu makuller insan nefsinde kaydedilir ve insanın kendisi de bu idrake vakıftır.

Dördüncü aşama müstefad akıldır. Yani üç aşamayı geçtikten sonra ve makulâtı düşünme sırasına geldiğimizde müstefad akıla varırız. Bunun bir üstün aşaması ise “akl-ı fa’al”dır; insan aklı sadece müstefad aşamasına kadar yükselebilir. Faal akıl, insan nefsi dışında yer almaktadır.⁶⁷

İbn Sînâ, Fârâbî ve Aristo’dan farklı olarak beşinci bir çeşit akıl daha kabul eder⁶⁸ ki bu da, vahiyle desteklenen kutsal akıldır. Böylece Fârâbî ve Platon’un rasyonalizmi ile Aristo’nun ampirizminin bir sentezini yapar ve bunu, İslam inancı ile bütünleştirir.⁶⁹ İbn Sînâ’ya göre Allah’ın keliması olan “Vahy” aklı sınırlayamaz; bilakis aklın önüne kapılar ve onların arkasında da metafiziksel âlemlerin ufuklarını açar. Vahy olmazsa akıl sadece fizikî âlemle sınırlı dar bir sahada kalır.⁷⁰

İbn Sînâ ilimleri de “İlmü’l-Esfel” dediği basit ve tabii ilimler, “Mabadü’t-Tabia” dediği tabiat-üstü metafiziksel ilimler ve “İlmü’l-Âlî” dediği mantık, vahye ve ilhama dayalı yüksek bilimler olmak üzere üç kategoride sınıflandırmıştır.⁷¹ Herkesin beş duyu

⁶⁷Şukuh Cemali ve Hasan Ahadi, *a.g.e*, s. 83.

⁶⁸ Ali Murad Davudî, *Aristo’dan İbn Sînâ’ya Meşâî Hikmetinde Akıl*, Dehkoda Yayın Evi, Tahran 1970, s. 169; İzzüddin Rıza Nijad, “İmam Gazzâlî’de Aklın Yeri, İşlevi ve Anlamı”, *İslamî Kelam Dergisi*, İslam Kültür ve Bilim Araştırmaları Merkezi, Sayı 79, Tahran 2011, s. 54-93; Muhammed Hücceti, *İslam Bilim Adamları ve Gazzâlî Açısından Psikoloji*, Tahran 1982, farklı sayfalar.

⁶⁹ Ali Murad Davudî, *Aristo’dan İbn Sînâ’ya Meşâî Hikmetinde Akıl*, Dehkoda Yayın Evi, Tahran 1970, s. 89-92.

⁷⁰ Ali Murad Davudî, *a.g.e*, s. 93.

⁷¹ Ali Murad Davudî, *a.g.e*, s. 93-94.

ile algılayabileceği ilimlere adi ilimler, akıl ve kesb ile kazanılan ilimlere vasat, yani orta ilimler, akıl ve ruhun kavrayacağı ilimlere de yüksek ilimler demiştir.

1.2.2.Gazzâlî

Gazzâlî kendi risalelerinde Fârâbî'nin terimlerini ve tanımlarını kullanarak akılı tanımlamaktadır.⁷² İnsanoğlunun iki gücü vardır, bilme ve yapma. Bu her iki güce Gazzâlî akıl ismini vermektedir. Bu konuda İbn Sînâ ile aynı düşüncede olan Gazzâlî, bilme gücünü yapma gücünden daha üstün tanımlamaktadır. *Mişkat*'ta aklın her şeyin özüne, sırrına ve gerçeklerine ulaşabileceğini, sebep ve hikmetlerini çözebileceğini ifade etmektedir⁷³. Ona göre akıl, duyular vasıtası ile yanılmaz bir mahiyettir.⁷⁴ Gazzâlî akıl kelimesinin yanı sıra kalp ve nefis kelimelerine de ayrı bir önem vermekte ve bu üç kelimeyi aynı anlamda kullanmaktadır.⁷⁵

İmam Gazzâlî akılı dört türlü târif eder:

⁷²Şukuh Cemali ve Hasan Ahadi, *İslam Bilim Adamları Açısından İlmü'n-Nefis ve Yeni Psikoloji İle Karşılaştırılması*, 2008, s. 54.

⁷³Muhamed Hücetti, *İslam Bilim Adamları ve Gazzâlî Açısından Psikoloji*, Tahran 1982, s. 201.

⁷⁴ İzzüddin Rıza Nijad, "İmam Gazzâlî'de Aklın Yeri, İşlevi ve Anlamı", *İslamî Kelam Dergisi*, İslam Kültür ve Bilim Araştırmaları Merkezi, Sayı 79, Tahran 2011, s. 56.

⁷⁵Mahnaz Harezmi, "Gazzâlî ve İbn Sînâ'nın Külliyyat Üzerindeki Yorumlarının Karşılaştırılması", *Felsefe ve Kelam Dergisi*, Sayı 24, Tahran 2009, 37-38.

a) Akıl, insanları diğer canlı hayvanlardan ayıran bir özelliktir. İnsanlar yaratılıştaki bu akıl ile nazarî ilimleri öğrenmeye istidât kazanırlar. Bu Fârâbî ve İbn Sînâ'nın “heyulanî akıl” dedikleri şeydir.⁷⁶

b) Küçük bir çocuğun, caiz olan şeyleri caiz, muhal olan şeyleri muhal kabul etmesi, ikinin birden çok olduğunu, bir adamın bir anda iki yerde bulunamayacağını bilmesi gibi zarurî ilimlerdir.⁷⁷ Bu tanım birinci tanımın en yakın dalıdır. Bu bilgileri elde eden akıl, filozoflar tarafından “el-akl bi'l-fiil” olarak adlandırılmaktadır.⁷⁸ Bi'l-fiil akıl nazari makulâtı idrak eder. Ayrıca hatırlayabilir ve eskiden idrak ettiği şeyleri tekrar akılda bulundurup düşünebilir.

c) Akıl tecrübe yolu ile elde edilen ilimdir. Tecrübeli olan herkese akıllı denilir. Gazzâlî'nin akıl ile tecrübe arasında ilişki kurması dikkat çekicidir. Tecrübe yolu ile elde edilen şeylerin bilgisini kullanmak, aklın işlevini yerine getirmek demektir. Aklın duyu organlarını kullanması, onların getirdikleri ile değerlendirme yapması Gazzâlî'nin epistemolojisinde önemli bir yer tutmaktadır.⁷⁹

d) Akıl, tüm işlerin sonunu anlama gücüne sahiptir. Bu kuvvet kimde bulunursa “akıllı” sıfatını alır. Bu da insanı, hayvandan ayıran bir özelliktir. Buna da “akl-ı

⁷⁶Muhamed Hüceti, *İslam Bilim Adamları ve Gazzâlî Açısından Psikoloji*, Tahran 1982, s. 72.

⁷⁷Muhamed Hüceti, a.g.e, s. 75-76.

⁷⁸İzzüddin Rıza Nijad, “İmam Gazzâlî’de Aklın Yeri, İşlevi ve Anlamı”, *İslamî Kelam Dergisi*, Sayı 79, İslam Kültür ve Bilim Araştırmalar Merkezi, 2011, s. 60.

⁷⁹Muhamed Hüceti, *İslam Bilim Adamları ve Gazzâlî Açısından Psikoloji*, Tahran 1982, s. 203.

müstefâd” denir.⁸⁰ Müstefad akıl tüm akıllardan yüksek bir seviyededir; diğer akıllar ona hizmet verirler ve onun için çalışırlar.⁸¹ Gazzâlî’nin bu görüşü Fârâbî’nin şu teorisi ile aynıdır: Her akıl kendinden sonra gelen akla göre madde nisbetindedir ve kendinden önceki akla göre suret veya form nisbetindedir.⁸² Akıl bilgiyi iki yolla elde edebilir. Zaruri ve nazâri. Araştırma ve isbata muhtaç olmayan bilgilere zaruri bilim denilmektedir. Nazâri bilgiler ise, bilinenlerden başlayarak ve bir mantıksal üslub kullanarak elde edilen yeni bilgilere denilir.

Gazzâlî’ye göre bilgiye ulaşmanın üç yolu bulunmaktadır:

a) Cüzîden cüzîye geçiştir. Buna kıyas veya temsil denilir. Bu yolla elde edilen bilgi “zan” ifade eder.

b) Genel ve küllî hükümlerden başlayarak cüzî bir önerme elde etmektir. Buna “kıyas-ı mantıkî” denir.

c) Cüzî ve özel hükümlerden başlayarak küllî ve genel hükümlere varmadır. Buna da “istikrâ” (tümevarım) denir.

⁸⁰ Muhamed Hücetî, a.g.e, s. 206.

⁸¹ İzzüddin Rıza Nijad, a.g.e, s. 63.

⁸² İzzüddin Rıza Nijad, a.g.e, s. 67-69.

Akıl bu yollardan yürüyerek neticeye varmak için iki seyri takip etmektedir: Birincisi ağır, tadrîcî olan düşünme eylemidir. Buna “fikir” denilir. Diğeri ise anî olan “seyr”dir.⁸³

Bilgi teorisinde Gazzâlî’nin görüşleri Aristo’dan çok Platon’a yakındır.⁸⁴ Aristo, ruhun beden formu olduğu kanaatindedir. Ona göre ruh, bedenden önce mevcut değildi ve bu nedenle de hiç bir marifet ve ilmi yoktu. Bu dünyada bulunan her şey pratik ve deneyim eseri ortaya çıkmıştır. Platon tam tersine, ruhun idealar âleminde bilgilerini elde ettikten sonra bedene girdiğine inanır; bu bilgiler, ona göre idealar dünyasında bulunur ve ruh bunlara sahip olduktan sonra cisme hulul eder.⁸⁵

Gazzâlî düşüncesinde nefsin iki önemli boyutu vardır. Nefs bir yönüyle Yüce Âlem’e isteklidir ve diğer yönüyle bu dünyaya yönelir. Bu âleme yöneldiğinde kendi eylemlerini yapmak için cisimsel araçlar kullanmak zorunda kalır ve zahiri ve batini kuvveleri sayesinde insanî fiillerini gerçekleştirir. Mahsus aleme bağlı olan bilgi ve marifetlerin tamamı cismani kuvveler vasıtası ile elde edilir. Gazzâlî bu marifeti dört gruba ayırır:⁸⁶

a) Makulât: Akılla ve mücerret bir şekilde idrak edilemeyen şeylerden oluşur. Bir şeyin aynı zamanda hem hareketli, hem sakin olması gibi.

⁸³ İzzüddin Rıza Nijad, a.g.e., s. 66 vd.

⁸⁴ İzzüddin Rıza Nijad, a.g.e., s. 67.

⁸⁵ İzzüddin Rıza Nijad, a.g.e., s. 67-68.

⁸⁶ Mahnaz Harezmi, “Gazzâlî ve İbn Sînâ’nın Külliyyat Üzerindeki Yorumlarının Karşılaştırılması”, *Felsefe ve Kelam Dergisi*, Sayı 24, Tahran 2009, s. 43.

b) Mahsusât: Beş duyumuzla idrak edebileceğimiz şeylerdir. Renklerin farklılıkları ve hissettiğimiz şeyler gibi.

c) Meşhurât: Bu kısımda âdetler ve gelenekler yer almaktadır. Her zamanın, toplumun ve şehrin kendine göre gelenekleri vardır.

d) Makbulât: Bize verilen haberlerden oluşmaktadır.

Gazzâlî'ye göre tüm insanlar bilgi elde etme yetisine sahiptirler. Bilgi elde etme konusunda Gazzâlî'nin söyledikleri İbn Sînâ'nın teorileri ile çok yakındır.

İKİNCİ BÖLÜM

2. İslam Ülkelerinde Yeni Bilimin Karşılanması

Son 200 yılda toplumsal olarak gerileme ve Batı sömürgeciliğinin etkileri, İslam ülkelerinin en büyük sorunu olmuştur. Bu sorunları ekonomik, askerî, siyasal ve kültürel olarak sıralayabiliriz. Bunlar siyasetçilerin, aydınların, düşünürlerin ve ulemanın ilgisini çekmiş ve onları bir çözüm arayışına itmiştir. İslam dünyasının bu iç dönüşümlerinin yanı sıra Müslümanlar bir taraftan yoksulluk, cehalet, isdibdat gibi sorunlarla boğuşuyorlardı ve buna bağlı olarak nihayetinde aciz bir durumda kalmışlardı. Diğer yandan Batı'nın ve yeni uygarlığın saldırısına maruz kalmışlardı ki bu saldırı bilim, yeni düşünce, sanayi, teknoloji, sömürgeciliğin siyasi ve yağmacı boyutu ile birlikte İslam dünyasını tehdit altına almıştı.⁸⁷

Bu iki önemli mesele, toplumsal geri kalmışlık ve Batı'nın tehditi, büyük Müslüman ülkeler için pek çok soruna kaynaklık etmiştir. Toplumsal düzensizliklerin ve Batı'nın saldırısından kaynaklanan tüm sorunların çözülmesi için düşünürler, siyasetçiler, aydınlar ve ulema hem teorik hem siyasi açıdan çözüm bulmaya çalışmışlardır. Bu çözümlerin çoğu savunmacı bir politika doğrultusunda çok boyutlu

⁸⁷ Abdülhadi Hairî, *İranlıların Batı Burjuva Uygarlığı İle İlk Karşılaşmaları*, Tahran 1987, s. 123-126.

olmuşlardır. Bunun yanı sıra İslam ülkelerinde askerî-siyasî ve toplumsal-siyasî gelişmeler Batı ile ilişki içinde bulunarak yeni bir gelişim ve tepki sürecini yaratmıştır. Bu tepkilerin neye göre bölünmüş olduğunu anlamak için 200 yılın İslam dünyasına tarihi olayların ve deneyimlerin ışığında bu tepkilerin farklı boyutlarına bakmak, kökenlerini araştırmak, bilimsel ve mantıksal sonuçlarını teorik olarak kıyaslamak gereklidir ve bu araştırmaların sonucunda bazı ortak ve ayrık yanlarına göre tüm bu tepkiler 3 kategoriye bölünmektedir:

- 1- Toplumsal, askeri-siyasi hareketler ve tepkiler
- 2- İdeolojik, kültürel hareketler
- 3- Kapsamlı ve genel hareketler⁸⁸

Bu hareketler birbirinden çok da keskin çizgilerle ayrılmamaktadır. Siyasî hareketlerin içinde elbette ideolojik ve kültürel boyutlar ya da aynı şekilde kültürel hareketlerin içinde siyasal bir takım etkiler de görülmektedir. Bu faaliyetler ve tepkiler karşılıklı olarak birbirleri ile etkileşim halindedirler. Ancak bu hareketlerin temel belirleyenleri o hareketi esas olarak en çok etkileyen boyutlarıdır. Bazı düşünsel ve kültürel hareketler kültürün ve düşüncenin toplum içerisinde temel bir rolü olduğu için daha genel bir etki alanı yaratmışlardır. Bu genel kategorizasyon içerisinde o dönemki bütün hareketler kapsanabilmektedir. Fakat bu hareketlerin içeriği, düşüncesi, ideolojisi ve pratik görüşlerini anlamamız

⁸⁸ Sadık Zibakelam, *İran'da Gelenek ve Modernite*, 4. Baskı, Tahran 1998, s. 32-35.

gerekmektedir. Bu yüzden bu hareketlerin hangi temellere dayandığını ve çözüm sürecine nasıl katkıda bulunduklarını da anlamalıyız. Müslüman ülkelerdeki tepkileri iki ayrı başlık altında belirtiyoruz. Birincisi tamamen Batı uygarlığını takip eden Batıcılık (Westernizm) ve Modernizm, ikincisi ise İhyacılar (Resurgence) ve dinî düşüncüyü ihya edenler: İslamcı fundemantalizmden İslamcı reformizme kadar. Bu ayırım söz konusu hareketlerin ürettiği çözümlere ve dayandıkları düşünce temellerine göre yapılmıştır. Birinci akım Avrupa'nın siyasi düşüncelerine ve modern görüşlerine bağlı olarak tamamen dinden uzak durmuştur. Fakat ikinci akım doğrudan din ve dinî düşünceye dayanmaktadır. Müslüman ülkelerdeki bu hareketleri her ne kadar iki ana başlık altında toplamış olsak da bu hareketlerin kendi içindeki bazı düşünsel farklılıklar ve yaklaşımlardaki ayrımlardan ötürü bu araştırmada bu hareketleri üç başlık altında incelemeyi doğru bulduk:

- 1- Batı'yı izleyenler (Seküler düşünce)
- 2- Reformistler
- 3- Dini ihya edenler

2.1.1. Batı'yı İzleyenler

Bu hareket diğer iki akımdan daha önce ortaya çıkan, aydınlar tarafından ortaya atılan ilk hareket olma özelliğini taşımaktadır. Bu grubu oluşturanlar siyaset adamları, askerler, öğrenciler ve dönemin aydın eğitimcileridir. Tüm bu kesimlerin farklı hedef ve

motivasyon kaynakları vardı ve Batı uygarlığının farklı felsefi, düşünsel ve ideolojik akımlarının etkisi altındalardı. Bu nedenle geniş yelpazede ve çok boyutlu bir akım oluşturmaktaydılar. Bu akımın içinde Batıcılar, Modernistler, Yeniciler ve Dünyacılar bulunmaktaydılar. Müslümanların Avrupa ülkeleriyle daha çok temasta bulunmalarından ve onların pratik görüşleriyle tanışmalarından ortaya çıkmışlardı. Bunun sonucunda kurumlar, ilişkiler, değerler Batı'dan etkilenmiş ve bu etki doğrultusunda şekillenmiştir. Müslüman ülkelerin kültürel, siyasi ve ekonomik açıdan Batılılaşmasına neden olmuştur.⁸⁹ Batıcılar Batı'nın değerlerini, görüşlerini örnek alarak seküler, materyalist, nasyonalist, liberalist, pozitivist akımlardan etkilenerek ortaya çıkmışlardır. Kendi uygarlıklarının eski dinî, kültürel, tarihsel, toplumsal, düşünsel mayalarını reddedip Avrupa ölçüt ve düzenine uygun olarak tüm bunları yeniden üretmeye çalışmışlardır.

İslamî ülkelerin siyasetçileri, bürokratları ve aydınları Batılılaşmanın başlangıcında Avrupa'yı ve Batı'yı en büyük siyasî tehlike olarak yorumluyorlardı. Bu yüzden kendi gerilemelerini durdurmak, zaaflarından kurtulmak, İslam dünyasını yeniden eski büyüklüğüne ve kudretine ulaştırmak ve Avrupa'yı alt etmek için genel olarak Avrupa'nın kendi silahını Avrupa'ya karşı kullanmak gibi bir politika gütmüşlerdir. Avrupa'dan ilk önce askeri teknolojisini, yapılanmasını, taktik ve bürokrasisini almışlar, bunun devamı olarak yalnızca bu alandaki ilerlemeyi yetersiz gördükleri için eğitime ve kurumlara yönelik politikalar da geliştirmişlerdir.⁹⁰ Böylece

⁸⁹ Hişam Şarabi, *Batı ve Arap Aydınları*, Farsçaya Çeviren: Abdül Rehman Alim, Uluslar Arası Politik Araştırmalar Bürosu, 1989, s. 16-17; Ali Muhamad Nakavi, *Batılılaşmanın Sosyolojisi*, Tahran 1982, Cilt 1, vd.

⁹⁰ Ali Muhamad Nakavi, *Batılılaşmanın Sosyolojisi*, Tahran 1982, s. 104 vd.

Batılılaşma yolunu izleyerek “Batı artık bizim düşmanımız değil, düştüğümüz bu gerilemeden kurtulmamız için Avrupa’nın bilim ve bilgisini kuşanmamız gerekiyor.” şiarını benimsemişlerdir. Avrupa’yı yeniciliğin temeli olarak ve modernizmi Avrupa’nın en parlak özelliği olarak tanımlamışlardır.⁹¹ Modernizmin iki temeli “Bilim” ve “Meşrutiyet”tir. Bu düşünce ile Batı’yı tamamen reddeden ve onun düşüncesinin İslam uygarlığına hiç uymadığını savunanlara karşı çıkmışlardır.

Batıcılar’ın genel tezi uygarlığın, kültürün, ahlakın ve Batı’nın yeni hayat anlayışının tamamen bir bütün olması ve bunların birbirinden ayrı düşünülemeyeceğidir. Bu nedenle onlara göre bu değerleri bir bütün olarak almak gerekmektedir. Bize uymayan noktalarını almayıp, uyanları almak gibi bir durum söz konusu olamaz; bu değerler tümüyle alınmalıdır; öyle ki bize uygun olmadığı noktalarda biz kendi kültürümüzden bu eski değerleri atmalı ve tamamen Batı’ya uyarlamalıyız.

Bu araştırma salt olarak İslam ülkelerinde modern bilimin nasıl karşılandığı üzerine olduğu için bu ülkelerde kültür, eğitim ve bilim zemininde oluşan görüşleri inceleyeceğiz. Ancak unutmamalıyız ki toplumsal hareketler büyük oranda İslamî ülkelerde bilimsel alandaki görüşlere, gelişimlere ve değişimlere bağlı olarak şekillenmiştir. İslamî ülkelerdeki yerel kültürün temeli dinî düşünceye dayandığı için Batılılaşma düşüncesi de Müslümanların toplumsal zaaflarını ve gerilemeyi tamamen dinî düşünceye bağlıyorlardı. Bu akıma mensup aydınlar İslam ülkelerinin yeniden ilerlemesi düşüncesine inanıyorlardı ve Batı Rönesans döneminde uygulanan reformların

⁹¹ Ali Muhamad Nakavi, a.g.e, s. 131-132.

İslam ülkelerinde de yapılmasını istemişlerdir. Seküler akım ilk olarak Yenicilerin eleştirileri ile laik ve reformist aydınların düşüncesi sonucunda oluşmuş bir akımdır. Batı uygarlığını ve kültürünü tamamen kabul etmeyi savunuyorlardı. Bu nedenle Darülfünûn gibi yeni okullar açılması, tercüme hareketlerinin başlaması ve Batı'ya öğrenci gönderme gibi bir takım girişimlerde bulunmuşlardır. Unutmamalıyız ki bu gelişmelerin yanı sıra Batı'nın kendi sömürgeci siyaseti de sekülerlerin güçlenmesini sağlamıştır ve Batı'nın Müslüman toplumlar üzerindeki hakimiyetini de güçlendirmiştir.⁹²

Seküler görüş, toplumsal hayatın tüm sahalarının, özellikle bilim ve eğitimin dinden arındırılması gerektiğini savunuyordu. Sekülerler, Batı uygarlığına ve bilimine bakarak Batı'nın gücünü ve yükselmesini yeni bilim ve bilgiyi elde etmesi yöntemlerine dayandırıyorlardı. İslamî ülkelerdeki gerilemeyi de dinî düşünce ve geleneğe bağlıyorlardı. Sekülerizme göre İslamî ülkelerde dinî ve bilimsel olmayan bakış açısı toplumsal, siyasî ve bilimsel alanda ilerlemenin önüne bir set çekiyordu. Bu toplumların güncel sorunu Batı ilminden ve modern bilimden uzak kalmak olarak görüldüğü için çözümü de tüm geleneksel yöntemleri ve görüşleri geride bırakmak ve yeni bilimin temellerini almakta bulunuyordu.

⁹²Sadık Zibakelam, *İran'da Gelenek ve Modernite*, 4. Baskı, Tahran 1998, s. 46-47.

2.1.2. Reformistler

Yeni uygarlığın ve bilimin karşılanması etkilili olan ikinci düşünsel akım Reformist akımdır. Bir yandan İslamî ülkelerdeki Batılılaşmayı eleştiren dinî ve geleneksel düşünceler, diğer yandan eğitimcilerin Batı’da etkili olan düşünsel akımlar ve toplumsal hareketlerden haberdar olmaları yeni bir aydın sınıfı oluşturmuştur.⁹³ Seküler aydınlara karşı olarak modernizasyonun gerekli olduğunu düşünselele de, İslamî toplumlarda bunun bazı dinî inançlara ve geleneklere uymadığı düşüncesini benimsiyorlardı. Bu nedenle bu yeni aydın sınıfı dinî reformu İslamî ülkelerin modernleşmesinin temeli olarak algılıyordu.⁹⁴

Dikkat edilmesi gereken bir nokta şudur ki reformistler tarafından savunulan dinî reform ve modernizasyon Avrupa’da gerçekleşen dinî reform hareketi gibi toplumun kendisi tarafından gerçekleştirilmemiştir; genel olarak İslamî toplumun uleması, aydınlar ve bürokratlar tarafından teşvik edilmiştir. Bu yüzden İslam dünyası Protestanizm hareketini tecrübe edememiştir.⁹⁵ Günümüz için şunu belirtebiliriz ki İran gibi Bazı İslam ülkelerinde Protestanizm toplum tarafından benimsenen bir hareket olmaya başlamıştır.⁹⁶ Dinî aydınlar zümresi toplum içerisinde bir çelişki ile karşılaşmıştı; çünkü laik yenici görüşlerin temelini dinî inançla birlikte ele alıyorlardı. Bir taraftan geleneksel toplumu reforma yönlendirmeleri için dini bir kültür ögesi olarak savunmak durumunda

⁹³Sadık Zibakelam, a.g.e, s. 65.

⁹⁴Sadık Zibakelam, a.g.e, s. 67 vd.

⁹⁵ Ali Muhamad Nakavi, *Batılılaşmanın Sosyolojisi*, Tahran 1982, s. 112.

⁹⁶ Sadık Zibakelam, a.g.e, s. 41.

kalmışlar, diğer taraftan dinin temellerinin yeni modern bilimin temelleri ile çeliştiğini görmüşlerdi. Bu çelişki, dinî aydınları modernleşmeye yönelik ilerleme sağlamaları konusunda din içerisinde de bazı reformlar yapılması düşüncesine yönlendirmiştir.⁹⁷

Reformlar, geleneksel dini, modern bir dine dönüştürme gayreti doğrultusunda gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Reformist aydınların toplumsal reformlarını ve siyasi çalışmalarını hangi amaçla sürdürdükleri konusunda kesin bir yargıda bulunamayız. Dinî aydınların dini tamamen değiştirmek gibi bir amaçlarının olup olmadığı tam olarak bilinmemekle birlikte, dönemsel bazlı olarak gerekli görülen bir kısım reformu uygulayıp bazı noktalarda dine dokunmamak gibi bir politikalarının olup olmadığı da kesin olarak bilinmemektedir. Her iki durumda da sonuç değişmemektedir; dini yeni bilgilere göre ve şeriatı modern bilimin ölçülerine göre açıklıyorlardı.⁹⁸

Reformist akım başlangıç itibarı ile ne kadar da aynı saik üzerinden başlamış ve devam etmişse de süreç içerisinde farklı sonuçlar elde etmiştir. Reformist akımın toplumun kültürel ve bilimsel atmosferinde en önemli kazancı vahiyle elde edilmiş tüm bilgileri modern bilimin ölçütleri ile okumuş ve değerlendirmeye tabii tutmuş olmalarıdır.⁹⁹ Bu düşüncenin mezhebî toplumlarda tarihsel referansları vardır: Modern dönemin (17. Ve 20. yüzyıllar) dogmatik pozitivizmi.¹⁰⁰ Dinî reformculuk 19. yüzyılda

⁹⁷ Sadık Zibakelam, a.g.e, s. 43-44.

⁹⁸ Sadık Zibakelam, a.g.e, s. 56.

⁹⁹ Mohamad Madadpur, *Yunanizm Düşüncesi*, Cilt 1, Tahran 1991, s. 102-108, vd.

¹⁰⁰ Mohamad Larijani, *Modernizm ve Din Eleştirisi*, Cilt 1, Tahran 1987, s. 244-248.

Müslümanların siyasî ve düşünsel hayatında en önemli rolü üstlenmiştir; Müslüman dünyasındaki sömürge karşıtı hareketlerde bunu görebiliriz. Reformist öncüler özellikle Arap dünyasında toplumsal ve siyasî reformlara önderlik etmişlerdir.¹⁰¹ Batı ile karşılaştıklarında yeni bilimi ve temellerini doğrudan alıp uygulamayı benimsemişlerse de Batı sömürgeciliği ile de savaşmayı sürdürmüşlerdir. Bu yenilikleri alarak, dinî düşüncüyü yeniden düzeltmek ve kapsamlı bir düşünce sistemi oluşturmak için çaba harcamışlardır. Böylece tüm sorunlar, dönemin ihtiyaçlarını karşılama ve toplumsal gerileme sorunu çözme ekseninde kavranmıştır. Reformistler, geleceği öngören reformcu şarlara dayanarak Müslümanların eski uygarlık, kültür, tarih ve dinine bağlı gelişen derin, yapısal, düşünsel, siyasî ve toplumsal devrimden yana olmuşlardır.

Reformistler, Batıcılara ve muhafazakâr geleneksel fundamentalistlere karşı ne Batı'yı tamamen kabul etmişler ne de onu tamamen reddetmişlerdir. Belki onu derinlemesine irdeledikten ve tanıdıktan sonra olumlu yanlarını alıp olumsuz yanlarını almamak gibi bir düşünce ile hareket etmişlerdir. Bu hareket içerisinde genel olarak sömürgeye karşı duran reformistler olduğu gibi dini korumak amaçlı sömürgeye karşı direnen Müslüman reformistler de yer almışlardır.

¹⁰¹ Hişam Şarabi, *Batı ve Arap Aydınları*, Farsçaya Çeviren: Abdül Rehman Alim, Uluslar Arası Politik Araştırmalar Bürosu, 1989, s. 88.

2.1.3. Dini İhya Edenler

Seküler akımın güçlenmesi ve reformist akımların ona paralel olarak Batı uygarlığı ve kültürünü karşılama hareketine dâhil olması ile birlikte dinî bir ideoloji ile din bilimlerini ihya etme gereksinimleri duyan bir akım olarak ortaya çıkmıştır. Bu akım, dinciler içerisinde üretilmiş mezhebî kurumlar, dinî cemaatler ve din âlemleri çevresinde şekillenmiştir.

Dini ihya edenler, Batı'yı izleyenlerin tam aksine Batı'nın yeni bilimsel, düşünsel, kültürel uygarlığını ve onun temellerini tamamen reddetmişler, tekrar dinin iktidarına ve İslam dünyasının iktidarına dönme amacıyla dini ve dinin temellerini yeniden yüceltme ve ihya etme fikrini savunmuşlardır. Bu akımı da dini ihya etmeyi nasıl anladıkları konusunda izledikleri farklı yöntemlere göre farklı sınıflara ayırabiliriz. Dini ihya edenlerin bir kısmının dini metinlere yönelmeleri, bu metinlerin asil olduklarını düşünmelerinden kaynaklanmıştır ve bunun toplumda gelişim sağlamak gibi bir amaçla pek ilgisi olmamıştır. Bunun yanı sıra her şeyi Allah'ın isteğine bağlı olarak görmüşlerdir. Diğer bir grup dini ihya edenler ise, Batı uygarlığının elde ettiği kazanımları reddetmiş olmalarının nedenini bu yeni bilim ve düşüncenin İslam dininin temellerine uymamasını göstermişlerdir. Bu nedenle bazı reformistleri de bu gruba dahil edebiliriz. Bizim araştırdığımız akımın dine geri dönmeyi hedeflemesinin en önemli dayanak noktası Müslüman toplum için ilerleme ve güçlenme hedefleri olmuştur.

En başta söylediğim gibi Reformistleri ve dini ihya edenleri birbirinden tamamen farklı değerlendiremeyiz. Her iki yaklaşımın da en önemli unsuru dinî temellere dayanıyor olmalarıdır. Ancak yeni bilim ile İslamî ülkelerin gerileme meselesini farklı yöntem ve görüşlerle ele almışlardır. İslamı ihya eden akımda iki ana fikir tanımlayabiliriz: Birincisi, Yeni İtizalcilik ve ikincisi ise Yeni Eşariciliktir.¹⁰² Yeni İtizalci akımın önderleri Cemaleddin Esadabadî ve Muhammed Abduh ile Muhammed İkbal ve tüm İranlı Şii düşünürler gibi onu izleyenlerdir. En önemli özellikleri rasyonel ilim ve yeni bilime -ki bunlar aklın yeni cilvesidir-, inanmış olmalarıdır. Bunun yanı sıra bir diğer temel özellikleri insanın “mecbur olmadığı” düşüncesini savunmaları ve hadisleri eleştirmeleridir. Yeni Eşarici akımın önderi ise Muhammed Abdülvahab’tır ve en önemli izleyicisi Selefî Akım’ın takipçisi olan Muhammed Reşid Rıza’dır. Bu akımın teorik kökenleri bir taraftan Ahmet İbn-i Hanbel, diğer taraftan Abdülhasan Eşarî’ye dayanmaktadır. En önemli özellikleri ise İran’daki ihbarcılık¹⁰³ gibi akımlarda temkinli davranmaları, naklî bilimlerin aklî bilimlerden üstün olduğuna inanmaları, hadisi olduğu gibi kabul etmeleri ve hermenötiği tamamen reddetmeleri, kaderciliği kabul etmeleri ve Şeriat’a yönelmeleridir.¹⁰⁴

Dini ihya edenlerin XIX. yüzyılda en önemli hedefleri Batı siyaseti, tehlikesi ve sömürgesine karşı yeniden Müslümanlara eski siyasî güçlerini ve İslam’a eski kudretini kazandırmaktır. Bu düşüncenin önkoşulu dinî düşüncenin toplum içinde yeniden

¹⁰² Hamid İneyet, *Çağdaş İslamda Siyasi Düşünce*, Farsçaya Çeviren: Bahaüddin Horemşahi, Tahran 1983, s. 128-129.

¹⁰³ Şii düşünürler arasında oluşan ve icthadı kabul etmeyen dinciler. İhbarcılık, İmamiye düşüncesindeki iki ayrımdan biridir. Bunlar kitap ve sünnete dayanırlar.

¹⁰⁴ Bahaüddin Horemşahi, *Yeni Açıklamalar*, Tahran 1985, s. 20.

üretilmesidir.¹⁰⁵ Dini ihya edenler akımının önemli özellikleri ve şiarlarından birisi de yenilikçilere karşı durmaları ve İslam'ın asıl usûl ve üslubuna geri dönmeyi savunmalarıdır. Müslüman toplumların gerilemesinin sebeplerini İslam'ın ilk ortaya çıktığı zamanlarda arıyorlardı. İç savaşların çıkması, toplumun birliğinin bozulması, İslam'ın usûllerinden uzaklaşılması gibi olayları Müslüman toplumlardaki gerileme nedenleri olarak görüyorlardı. Bunların hiçbirini tesadüfi olarak görmüyorlar, kader olarak yorumlamıyorlar ve İslam'ın kendisinden kaynaklı sorunlar olarak değerlendirmiyorlardı. Cevabı, İslam'ın altın asrındaki bu olayların altında arıyorlardı. Bundan ötürü güçlenmenin de yolunu tekrar bu asra dönmekte ve İslam'a sonradan girerek tüm bu karışıklıklara sebep olan yeniliklerin ortadan kaldırılmasında görüyorlardı. Bu dini ihya edenlerin sahip oldukları en temel şiarlarıdır. Ernst Cassirer'in dediğine göre bu akımın efsanesi, Asr-ı Saadet İslamı'dır.¹⁰⁶ Bu nedenle dini ihyacılara belki Selefîye adını da verebiliriz; zira onlar Selef'in davranışını sadece bir yol gösterici olarak tanımlamışlar ve geleneğin Kur'an-ı Kerim içinde mevcut olduğunu savunmuşlardır.

Dinin düzenleyicilerinin ve mezhebî kurumların seküler akıma ilk tepkileri ona tamamen ambargo uygulamaları ve reddetmeleri olmuştur. Batı'nın yeni kültürünün göstergesi olan yeni okullar haram ilan edilmiştir.¹⁰⁷ Bunun yanı sıra dinî okullar açıp dinî eğitimi savunarak Batı değerlerine karşı dinî değerleri toplum içinde oturtmaya

¹⁰⁵ Hişam Şarabi, *Batı ve Arap Aydınları*, Farsçaya Çeviren: Abdül Rehman Alim, Uluslar Arası Politik Araştırmalar Bürosu, 1989, s. 43.

¹⁰⁶ Ernst Cassirer, *Devlet Mitosu*, Farsçaya Çeviren: Nejef Derya Benderi, Tahran 1983, s. 49.

¹⁰⁷ Musa Najafî, "İran Siyasi Tarihi", *Najaf ve Düretül-Nejef Dergisi*, İran Çağdaş Tarihinden Makaleler, 1997, s. 322-326.

çalışmışlardır. Başlangıçta bu hareketler seküler hareketlerin yanında küçük çaplı kalmış olsalar da günümüzdeki dini ihya akımının güçlenmesine ön ayak olmuşlardır.

Tanımladığımız bu üç akım İslam ülkelerindeki bürokrat, düşünür, ulema ve aydınlar tarafından Batı'nın askeri saldırısı, teknoloji ve bilimsel üstünlüğüne karşı kendilerini güçlendirmek için üretilmiş olan akımlardır. Her üç akım içerisinde de farklı seviyelerde de olsa ulusalcı bir görüş bulunmaktadır. Bu nedenle her akımı daha derin incelemek için farklı İslam ülkelerinin tarih ve olaylarını birbirinden ayrı olarak araştırmalıyız. Birinci ve İkinci Dünya Savaşları'ndan sonra eski İslam güçlerinin yok olması ile Ortadoğu'da ve Kuzey Afrika'da modern İslamî devletlerin kurulması bu üç akımı farklı şekillerde etkilemektedir. Araştırmamız yalnızca modern bilimin İslamî ülkelere, özellikle İran ve Türkiye'ye girmesi ile ilgilendiği için sadece bu iki ülkeyi ele alıp XVIII. ve XIX. yüzyıllarda yeni bilimin İran ve Türkiye'ye nasıl girdiği ve aydınlar tarafından nasıl karşılandığı konularını tarihsel ve teorik olarak inceleyeceğiz.

2.1. İran ve Osmanlılar

Tüm İslam ülkeleri dinî gelenekleri ve kültürlerinden dolayı birbirleri ile ortak özellikler göstermektedir. Fakat İran ve Osmanlı birbirine daha benzerdir. Coğrafi olarak birbirlerine yakın olmaları siyasî ve kültürel yakınlıklarını da artırmıştır. Bununla birlikte bu iki ülkenin çağdaş siyasî tarihi ve sorunları, özellikle XIX. yüzyılda ilgilendikleri sorunlar aynıdır. Bu ilişkiyi daha da güçlendiren bir taraftan bürokratların, diğer taraftan devlete karşı duran aydınlar ve eleştirmenlerin birbirleri ile kültürel, ekonomik ve siyasî alışveriş içinde olmalarıdır. Unutmamalıyız ki İran Safevi Devleti ve Osmanlı İmparatorluğu, iki güçlü Müslüman devlet örneğidir ve mezhep farklılıklarına rağmen pek çok ortak noktaları bulunmaktaydı. Hem İran Safevi Devleti, hem Osmanlı İmparatorluğu, Batı ülkelerinin gelişmekte olan güçlerine karşı toplumsal bir gerileme, Batı'ya karşı savaş ve askerî ve bilimsel zaafarla karşı karşıya idiler. Tüm bu uzun yıllar içinde her iki ülkenin aydınları düşünsel ve bilimsel açıdan ilişkilerini korumuş olmalarının yanı sıra eylemlerini birbirlerinden örnek alarak sürdürmüşlerdir.

Bu araştırma modern psikolojinin bu iki ülkede geçirdiği tarihsel süreçleri incelemektedir. Fakat ondan önce bu iki ülke arasındaki bazı yakınlıklar ve ortak özellikleri daha derinlemesine açıklamamız gerekmektedir. İran ve Osmanlı ülkelerinin siyasî, dinî, kültürel ilişki tarihi ne kadar uzunsa bu konudaki bilimsel araştırmalar o derece kısıtlıdır ve bu araştırmalar yeni yeni yapılmaya başlanmaktadır. Bu ilişkilerde

ilk olarak karşılaştığımız araştırma konuları iki komşunun savaş tarihini anlatan araştırmalardır. Bu konuda her iki ülke, kendi ideolojisini ve siyasî çıkarlarını savunarak diğer ülkeyi yenmeye çalışmıştır. Bunları, savaş tarihi kitaplarında görmek mümkündür; ancak söz konusu yapıtları incelediğimizde şunu da fark ederiz ki İranlıların ve Osmanlıların ilişki tarihi sadece siyasi tarih üzerinden yazılan metinlerin az olması sorunu ile karşı karşıya değildir; kültürel, toplumsal ve ekonomik alanlarda da araştırmalar oldukça kısıtlıdır. Bu araştırmamızda İran ve Türkiye arası ilişkileri kültürel, ticarî ve siyasî olmak üzere kısaca üç kategoride açıklamaya çalışacağız.

2.1.a. Kültürel İlişkiler

Her iki ülke arasında, savaş içinde bulundukları dönemlerde dahi, kültürel ve manevî dostluk ilişkileri devam etmiştir. Türkler yeni vatanlarına yerleştikten sonra yüzyıllar boyunca İran kültürü ve dilinden etkilendiler. Buna karşılık İran da yeni uygarlık ve bilimi -Avrupa ile İran arasındaki bir köprü olarak- Türkiye’den aldı.¹⁰⁸ Aşağıda listeleyeceğimiz maddeler bu iki ülkenin girdikleri kültürel ilişkinin bazı göstergeleridir:

1- İstanbul yüksek okullarında eğitim alan İranlı öğrenciler:

Referansların kısıtlı olmasından dolayı bu öğrencilerin bilgileri tam olarak

¹⁰⁸ Mohamadamin Riyahi, “Geçmişin Unutulmuş Hali”, Osmanlı Elçilerinin İrandaki Yazıları, *Kecave Dergisi*, Sayı 9, 1989, s. 39.

bilinmemektedir. Fakat bu öğrencilerden bazılarının isimlerini örnek olarak verebiliriz: Mirza Sadık Han Müsteşarutdevle,¹⁰⁹ Mirza Ferechan (İstanbul'daki İran Büyükelçisi'nin yakınlarından), Abdülhamid Han Kaşi,¹¹⁰ Bahauddin Mirza, Hüseyin Ahter, Mirza Ali Doktor (Azerbeycan'ın aydın doktorlarından) ve Hakim Lali.¹¹¹

2- İstanbul'da *Ahter*¹¹² ve *Kanun*¹¹³ gazetesinin basılması: *Ahter* gazetesi ilk sınırlar ötesi bağımsız gazete ve *Kanun* gazetesinin de öncüllerinden sayılabilir. *Ahter* gazetesi ilk defa anayasa isteğini savunmuş, *Kanun* gazetesi ise 15 yıl sonra bu talebi devam ettirmeye çalışmıştır. *Ahter* gazetesi İran aydınları arasında toplumsal ve siyasi bilinçlendirme ve Batıcılık düşüncesini teşvik eden bir çizgide yayın yapmıştır.¹¹⁴ *Ahter*, İran ve Türkiye dışında Hint ve Kafkas ülkelerinde de okunuyordu. Bunun yanı sıra Tebriz, Mehram, Reşt, Tiflis, Bakü, Bombai, Lahur, Karaçi ve Kerbela'da bürosu bulunuyordu.¹¹⁵

¹⁰⁹ 1863-1853. İstanbul Sultani Okulunda eğitim görmüş ve hukuk bölümünü bitirdikten sonra İran Büyük Elçiliğinde göreve başlamıştır.

¹¹⁰ 1871-1906.

¹¹¹ Rahim Raisnia, *20'nci Yüzyıl Başlangıcında İran ve Osmanlılar*, Cilt 1, Tebriz 1995, s. 76.

¹¹² 1887-1895. İstanbul'da yayınlandı ve İran Büyük Elçiliği ve Osmanlı aydınları tarafından destek aldı. İran'a yenililik düşüncesinin girmesi ve yayılması açısından önemli rolü olan *Ahter*'de Kirmanî, Müsteşarutdevle ve İsfahanî gibi İranlı aydınların ve Osmanlı aydınlarının yazısı yayınlanmıştır.

¹¹³ 1890 tarihinde Mirza Melkum Han'ın yayınladığı dergidir. Bu dergi, Darülfünun öğrencileri ve İran aydınları tarafından okunuluyordu. Mirza Melkum Han'ın yazdığına göre 50'den fazla sayı yayınlanmıştır.

¹¹⁴ Rahim Raisnia, *20'nci Yüzyıl Başlangıcında İran ve Osmanlılar*, Cilt 1, Tebriz 1995, s. 277-278.

¹¹⁵ Rahim Raisnia, a.g.e, s. 281.

3- Osmanlı'da Fars dilinin özel yeri: Çoğu Osmanlı edib ve bürokratı, Fars dili ve edebiyatına aşinadır. Osmanlı dergahlarında Fars dili öğretiliyordu.¹¹⁶

4- Kültürel ilişkilerde çevirilerin yeri: Kültürel ilişkilerde Farsça edebî metinlerin Türkçe'ye çevrilmesinin büyük oranda katkısı vardı.¹¹⁷ Bu çeviriler Osmanlı edebiyatının Fars edebiyatından etkilenmesine neden olmuştur.¹¹⁸

5- Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı uygarlığının İran'a girmesine bir araç olması: XVIII. yüzyılda Batıcılık düşüncesi Osmanlı İmparatorluğu'nda gelişmiş ve İstanbul, Batı'nın Doğu'ya açılması için bir kapı olmuştur. Bunun yanı sıra bazı İranlıların Osmanlı şehirlerinde bulunması ve bu şehirlerde dolaşım halinde olması Batı'nın Doğu'ya intikalini daha da hızlandırmıştır.¹¹⁹

2.1.b. Ticarî İlişkiler

İran ve Osmanlı'nın ticarî ilişkilerde bulunmalarının en önemli göstergesi İranlı tacirlerin -Avrupa'ya geçiş yolu olan- İstanbul'da bulunmalarıdır.¹²⁰ İran ticaretinde İngiltere ve Rusya'dan sonra üçüncü sırayı Türkiye almaktadır. Bu ticarî ilişkilerin gelişmesi beraberinde bir takım olumsuz etkiler de getirmektedir. Bu sorunların

¹¹⁶ Rahim Raisnia, a.g.e, Cilt 1, Tebriz 1995, s. 280.

¹¹⁷ Rahim Raisnia, a.g.e, s. 796.

¹¹⁸ Han Malik Sâsâni, *İstanbul Büyük Elçiliği Anıları*, Cilt 2, Tahran 1975, s. 199.

¹¹⁹ Rahim Raisnia, a.g.e, Cilt 1, Tebriz 1995, s. 792.

¹²⁰ Ansâri Renani ve Ksaim Kirmani, *Kaçar Döneminde Ticaret*, Tahran 2001, s. 406.

örneklerini bazı ticarî ve hukukî antlaşmalarda görebiliriz.¹²¹ Büyük tacirler dışında küçük İranlı esnaf da İstanbul'da bulunuyordu ve kendi sorunlarını çözmek için gruplar oluşturmuşlardı. Küçük İstibdat Dönemi'nde¹²² ve Azerbeycan İsyan'ında¹²³ bu küçük gruplardan biri İran Saadet Encümeni'ni¹²⁴ oluşturmuştur.¹²⁵

2.1.c. Siyasî İlişkiler

Bu iki ülkenin siyasî ilişkiler karnesi daha çok çekişmeleri, savaşları, antlaşmaları elçi alışverişini vs. diplomatik eylemleri içermektedir. Bu noktada en önemli husus sömürgecilerin müdahaleleridir. Siyasî ilişkileri daha derinlikli anlamak için iki ülke arasındaki bazı çelişkili konuları analiz etmekte fayda vardır.¹²⁶

1. Eskilerin tarihsel sınır sorunları. 2. Göç eden kabilelerin sınır yakınlarında çatışmaları. 3. Göç eden kabilelerin tabiiyet meselesi. 4. İran ve Osmanlı sığınmacılar meselesi.¹²⁷ 5. İran - Osmanlı ticaret meselesi. 6. Kürdistan ve Kürt sorunu.

Bunlara ek olarak İngiltere ve Rusya'nın siyasî müdahaleleri de iki ülkenin siyasî ilişkilerinde etkili olmuştur. Örneğin, Erzurum Antlaşması'nda¹²⁸, Tahran

¹²¹ Rıza Tabatabai, *Kaçar Döneminde Tarihi Anlaşmalar ve Ahidnameler*, Tahran 1994, s. 399.

¹²² 1908-1909.

¹²³ Tebriz Şehrinden Sattâr Han ve Bakır Han, halkın şaha isyanına önderlik edip Tahran şehrini ele geçirdiler (1909). Bir sene devam eden bu ayaklanmanın sonucu, Meşrutiyet'in İran'a dönmesi ve Muhammet Şah'ın istifası olmuştur.

¹²⁴ 1908-1909, İstanbul'da İran'dan kaçan ve sürgüne gönderilen Meşrutiyetçi aydınlar tarafından oluşturulan siyasi bir grup. Küçük İstibdat Döneminde bu gurubun yayınları ve yardımları İran'daki isyancılara destek vermiştir.

¹²⁵ Rahim Raisnia, *20'nci Yüzyıl Başlangıcında İran ve Osmanlılar*, Cilt 1, Tebriz 1995, s. 823.

¹²⁶ Rahim Raisnia, a.g.e, s. 850.

¹²⁷ Azer Fereyduni, *İran Irak Sınır Sorunları*, Tahran 1990, s. 33.

protokolünde¹²⁹ ve İstanbul protokolünde¹³⁰, sınır komisyonları oluşturulması. Bu müdahaleler bir ülke ile işbirliği yaparak diğerine karşı Rusya ve İngiltere ile bir ittifak oluşturmak şeklinde olmuştur. Bu konuya ilişkin olarak Osmanlı karşısında Rusların İran ile işbirliği içine girmelerini gösterebiliriz.¹³¹ İran ve Osmanlı devletlerinin zaafına neden olan en önemli unsurlardan biri bu dış müdahalelerdir.¹³² İran, Batı sermayesinin İslamî ülkelere henüz baskı yapmadığı bir dönemde Avrupa devletleri ile yakın bir ilişki içerisinde idi. Bu ilişki bir taraftan Osmanlı İmparatorluğu ve Avrupa devletlerinin arasındaki siyasi rekabetten, diğer taraftan İran padişahlarıyla Osmanlılar arasındaki mezhebî, ekonomik ve siyasi çelişkilerden kaynaklanmaktadır.¹³³

Bunun yanı sıra İran'ın Osmanlı'ya karşı Batı'nın savaş teknolojisine ihtiyacı da İran'ı Avrupa ülkelerine daha da yakınlaştırmıştır.¹³⁴ Osmanlı Devleti de İran gibi bu zaafardan dolayı Batı'nın müdahale yolunu açmıştır. Buna örnek olarak Osmanlı'nın İngiltere ve Rusya ile Erzurum Antlaşması'nı İran'a kabul ettirmesini gösterebiliriz. Sömürgeci ülkeler kendi çıkarlarından dolayı dönemsel olarak İran ve Osmanlı ile ilişkilerinde farklı politikalar sürdürmüşlerdir.¹³⁵

¹²⁸ Osmanlı Devleti ile İran'daki Kaçar Hanedanı arasında imzalanan ve 1821-1823 Osmanlı-İran Savaşını sona erdiren barış antlaşmasıdır.

¹²⁹ 1911.

¹³⁰ 1913.

¹³¹ Ali Bînâ, *Paris Barışından Türkmen Çay Anlaşmasına: İran Siyasi ve Diplomatik Tarihi*, Cilt 2, Tahran 1969, s. 299.

¹³² Abdül Hadi Hairi, *İranlıların Batı Burjuva Uygarlığı İle İlk Karşılaşmaları*, Tahran 1987, s. 138.

¹³³ Abdül Hadi Hairi, a.g.e, s. 140.

¹³⁴ Abdül Hadi Hairi, a.g.e, s. 145.

¹³⁵ Menuçehr Parsadust, *İran Irak Sorunlarının Tarihsel Kökü*, Tahran 1991, s. 157.

Ama İran ve Osmanlı ilişkilerinde en önemli boyut, iki ülkenin aydınları arasındaki düşünsel alışveriştir. Bu durum, Türk ve İranlı düşünürler arasındaki ortak noktadır. Her iki ülke de İslam meselesi ile karşı karşıya idi ve kendi toplumu ve hakimiyet bölgesi içerisinde çözüme kavuşturulması gereken önemli bir husus olarak görüyorlardı. Buna ek olarak modernite sorunu ile de yüz yüze gelmişlerdi ve Batı'nın yeni kurumlarını nasıl karşılamaları gerektiği konusunda düşünüyorlardı. Batı'yı reddetmeleri mi gerekiyordu, yoksa onu dikkate alıp kendi toplumsal gelişimleri için kullanmaları mı gerekiyordu? Hem Modern Türkiye, hem Osmanlı Dönemi Türkiye'si, İran gibi kendi toplumu içinde Türk ve Müslüman olmayan azınlıklar meselesi ile uğraşıyorlardı.

XIX. ve XX. yüzyılda İranlılar ve Osmanlılar, düşünsel ilişkilerde birbirleri ile pek çok ortaklığa sahiptiler. İki ülke arasındaki mektuplaşmalar ile bu ülkeler arası ilişkiler pekişiyordu. İki ülkede de devlet tarafından baskıya maruz kalan aydınlar, diğer ülkenin aydınları tarafından destekleniyorlardı. İran ve Türkiye XIX. yüzyılda yenilenme yoluna adım attıklarında yenilenmenin hiçbir önkoşuluna sahip değillerdi. Birlik içinde bir ordu, sağlam bir idari düzen, vergi düzeni, düzenli bir adalet sistemi iki ülkede de mevcut değildi.¹³⁶ Bu nedenle her iki ülkedeki reform hareketi istikrarsız bir yol izlemiştir. Her iki ülkede de reformlar ilk önce askeri kurumlarda uygulanmaya başlandı ve yavaş yavaş toplumsal alana yayılmaya başladı.

¹³⁶ Abdül Hadi Hairi, *Teşeyu' ve Meşrutiyet*, Tahran 1975, s. 13.

Osmanlı'da reformlar Tanzimat Dönemi'nde gerçekleştirildi ve II. Abdülmecid döneminde daha da hızlandırıldı.¹³⁷ Aynı dönemde İran'da reform hareketi sorunlarla karşılaşmasına rağmen Muhammed Şah'ın¹³⁸ Sadr-ı Azamı Kaymakam¹³⁹ yenilik hareketini başlatmaya çalıştı. Fakat Mirza Taki Han Amir Kebir,¹⁴⁰ NasiridinŞah'ın¹⁴¹ Sadr-ı Azamı İran Kaçar Dönemi'nin en büyük reformcusu idi. Onun komşu Osmanlı Devleti'ne yolculuğu eğitim, asker ve vergi düzeninde reformları başlatmasında oldukça etkili olmuştur.¹⁴²

İzlenen reform politikalarında Osmanlı'daki Darülfünûn'un tesirleri göz ardı edilemez.¹⁴³ İran'da da Darülfünûn gibi yeni okulların açılması düzenli bir şekilde yapılmıştır. Reform hareketine ek olarak XIX. yüzyılda Batı ile ilişki içine girilmesi ile İran ve Türkiye'de yeni siyasî edebiyatın oluşmasına zemin hazırlanmıştır. Meşrutiyet, ulus, yasal özgürlük, devlet vb. kavramlar oluşmuştur. Bunlar yeni siyasî edebiyatın kavramlarıdır.

¹³⁷ Homa Natik, *Tanzimatın Sonuçları: Kültürel Kriz*, Tahran 1983, s. 218.

¹³⁸ 1808-1848.

¹³⁹ 1779-1835.

¹⁴⁰ 1807-1852, Nasireddin Şah, Ekim 1851'de Mirza'yı görevden azlederek Kaşan'a sürgüne gönderdi ve orada öldürttü.

¹⁴¹ 1831-1896.

¹⁴² Fereydu Ademiyyet, *İran ve Emir Kebir*, Tahran 1969 ve Hüsesein Mekki, *Mirza Taki Han'ın Hayatı*, Tahran 1958.

¹⁴³ Hüsesein Erdekani, *İran'da Yeni Uygarlık Kurumlarının Tarihi*, Cilt 1, Tahran 1991, s. 254.

2.2.İran’a Modern Bilimin Girişi

İslam toplumlarında modernite ile sünnet arasındaki çatışmalar çok büyük sorunlar yaratmıştır. Bunlarla yoğrulan Müslüman önderlerin ve düşünsel akımların içinde ise farklı fikir kalıpları oluşmuştur. Batı’nın ürünü olarak modernite İslam devletlerinde Batı’da yaratılan değişikliklerin pratik bir örneği olmuştur. Bu nedenle İslam devletlerinde ortaya çıkan düşünsel hareketler Batı ile karşılaştığında modernite bir ideal olarak görülmüştür.¹⁴⁴ Modernite muamması ile karşılaştıktan sonra İslamî toplumlar Batıcılık dediğimiz yeni bir döneme girmişlerdir. Bu dönemin kendine has bir değişim mantığı vardır ve Müslüman aydınlar düşünsel sorunlarla karşılaşmışlardır. Buna karşı yeni düşünce sistemlerini üretmeye, çözüm bulmaya girişmişlerdir. Bu düşünceler içinde gelenek ve moderniteyi tamamen reddeden ya da ikisinin bir sentezini savunanlar var olmuştur ve şimdiye kadar da aynı düşüncesi çizgisi üzerinde devam etmişlerdir.

185 yıl öncesinde İran-Rusya Savaşları’nda¹⁴⁵ İran’ın mağlup olmasıyla birlikte İran ile Batı uygarlığının yeni temasları kurulmaya başlanmıştır. İranlıların geride kalma sorununa bir cevap olarak İranlı aydınlar ve bürokratlar modern bilimi üretmeyi, çevirilerin başlatılmasını ve yeni eğitim kurumlarının oluşturulmasını öneriyorlardı. Sonuçta modern eğitim kurumları kurulmaya başlanmıştır. “Bilimcilik”, İran’da yayılmaya başladığı XIX. yüzyıl döneminde kan, savaş, çatışma, siyasî düzensizlikler ve

¹⁴⁴ Ali Hazreti, *Tanzimat Dönemi Osmanlının Siyasi Felsefesi: Akçora, Üç Tarz Siyaset*, Tahran 2010, s. 8.

¹⁴⁵ Rusya-İran Savaşları (1722-1723), (1796), (1804-1813), (1826-1828). Tüm savaşlar Rusya’nın zaferi ile sonuçlanmıştır.

dinî kısıtlamalar ve ambargolar gibi zor koşullar altında gelişimini sürdürmek zorunda kalmıştı.¹⁴⁶ Bu dönemde İran'da 13. Şemsî¹⁴⁷ yüzyıl içinde büyük toplumsal, kültürel, ekonomik ve siyasî boyutlarda dönüşümler yaşanmaktaydı. Bu dönüşümlerin yaşanmasında etkili olan aktivistleri, üç grupta inceleyebiliriz. Modern eğitim kurumlarının kurulmasında veya kapatılmasında etkili olan ve hükümet içinde bulunan siyasî öncüler, yeni bilimi öğreten ve yeni bilimin öğrenimini gören bilim öncüleri ve toplumsal koşulları eleştirerek değiştirmeyi savunan ve reform isteyen aydınlar.¹⁴⁸

Bu siyasetçi ve aydınların yeni bilimi karşılaması ile İran'da aydınlanmacılık düşüncesinin nasıl geliştiğini inceleyeceğiz. Bahsettiğimiz dönemde İran, Asya Diktatörlüğünün kalıntılarını taşımaktaydı ve XIX. yüzyılın ilk yarısından itibaren Avrupa'nın sömürgesi altına girip Avrupa güçlerinin etrafında gelişmekte olan ülkelerden biri haline gelmişti. Yeni bilimi karşılayan görüşler de bu kültürel, siyasî ortam içinde sömürgeciden etkilenecek gelişmeye başlamıştır.¹⁴⁹

İranlıların düşüncesi, bu dönemde savaşlarda ardı ardına gelen yenilgiler, Rus-İngiliz sömürgeciliği tehlikesi, Batıcılık düşüncesinin yavaş yavaş oluşması, kanun, padişahın güçlerinin sınırlandırılması, reformist hareketler ve bu hareketlerin yenilgisi

¹⁴⁶ Maksut Ferasetkhah, *Tahran Üniversitesi'nin Geçmişi ve Olayları*, Tahran 2009, s. 201.

¹⁴⁷ 19'uncu yüzyıl.

¹⁴⁸ Faramerz Rafipour, *İranda Bilimsel İlerlemenin Engelleri*, Tahran 2004, s. 184-185.

¹⁴⁹ Maksut Farasetkhah, *Çağdaş Düşünsel Yenilemenin Başlangıcı*, Tahran 2004, s. 351.

gibi pek çok sorunla yüz yüze kalmıştı.¹⁵⁰ İranlılar, Batı ve Batı uygarlığı ile ilk temaslarında onu şaşkınlıkla takip etmeye başlamışlardı. Bu ülkelerdeki gözlemlerini “hayretname”ler içerisinde kaleme almışlardır. Bu hayretnamelerin en önemli özelliği İranlıların yeni altın uygarlık karşısında güçsüzlük ve acizlik hislerini yansıtır olmalarıdır. Bu pasifist tutum yerini kısa bir süre sonra İran aydınlarının bu eski düzeni değiştirme çalışmalarına bırakmıştır.

Bu konuda İran aydınlarının görüşlerini üçe ayırabiliriz. Birinci görüş Batı uygarlığını ilerleme göstergesi olarak görüyor ve bu uygarlığın temelini Avrupa’nın yeni bilimi ve teknolojisi olarak tanımlıyordu. İran aydınları içinde Mirza Melkum Han¹⁵¹ (1833-1908) bu görüşü savunan pek çok yazı yazmıştır. O dönemi incelediğimiz bu ilk metinde, yani *Kitabçe-i Gaybi*’de¹⁵² Melkum Han şöyle diyor: “Bizim onlardan geride kalmış olduğumuz başka bir dünya var. Bu dünya içindeki tüm uluslar ilerleme içindeler.”¹⁵³ O, yeni teknoloji ve bilgiyi Batı uygarlığının asıl temeli olarak görmekteydi ve bu konuda şunları söylemekteydi: “Avrupalılar tüm dünya ülkelerini geliştirme çabasıdadırlar ve tüm dünya ülkelerinin harabeye dönüşmesinde veya ilerleme kaydetmelerinde aynı oranda etki sahibidirler.”¹⁵⁴ Yasal hükümet isteği ve idari düzeni oluşturma gibi unsurları İran düşüncesine ilk defa getirmiş olan kişi Mirza Melkum Han’dır. Bu akıma Batıcılık adını vermek mümkündür.

¹⁵⁰ Daryuş Şaygan, *Hareketde Olan Düşünce ve Kırk Parçadan Oluşan Kimlik*, Farsçaya Çeviren: Fatemeh Veliyani, Tahran 2005, s. 324-326.

¹⁵¹ Muhit Tabatabai, *Mirza Melkum Han’ın Hayatı ve Eserleri*, Tahran 1948, s. 23-35.

¹⁵² Muhit Tabatabai, *a.g.e*, s. 168.

¹⁵³ Muhit Tabatabai, *a.g.e*, s. 205-207.

¹⁵⁴ Muhit Tabatabai, *a.g.e*, s. 213.

Cemal Esadabadi'yi¹⁵⁵ ve onun İslam dünyası için ürettiği düşünceleri, ikinci görüş olarak tanımlayabiliriz. Bu düşünceler tüm Müslüman ülkelerde ve İran'da kendine oldukça savunucu bulmuştur. Esadabadi, kendi tanıtımında ve geride kalmış (biz) ve güçlenmiş (onlar) konusunda Melkum Han ile aynı görüşleri paylaşmaktadır. Aralarındaki fark sadece Esadabadi'nin "biz" dediği kavramın tüm Müslüman ülkeleri kapsamasıdır ki tanımlanan "biz" Avrupa sömürgeciliği karşısında ve dinî inancın zayıflaması tehlikesi karşısında Batı'nın silahı olarak bilgiyi kullanmak zorundadır.¹⁵⁶ Esadabadi'nin düşünce biçimini savunan akıma İslamcılık akımı diyebiliriz.

Üçüncü görüşün öncüleri ilk başta Esadabadi'nin savunucuları olan Agahan Kirmani (1852-1897)¹⁵⁷ ve Şeyh Ahmet Ruhi'dir (1856-1897).¹⁵⁸ Zaman geçtikçe Esadabadi'den uzaklaşıp dini eleştirmeye başlamışlardır. Din yerine başka bir unsur olarak İran ulusalcılığını yenilikçi düşünce içine sokmuşlardır. Kirmani, 3 *Mektup ve 100 Hitabe* adlı kitabında İslam öncesi İran'ı inceleyerek bu dönemi İran için güç temeli ve İran uygarlığının asıl kökü olarak göstermektedir.¹⁵⁹ Farsçılık ismini verdiğimiz bu

¹⁵⁵ 1838-1897.

¹⁵⁶ Maksut Farasatkah, *Çağdaş Düşünsel Yenilemenin Başlangıcı*, Tahran 2004, s. 421 vd; Daryuş Şaygan, *Harekette Olan Düşünce ve Kırk Parçadan Oluşan Kimlik*, Farsçaya Çeviren: Fatemeh Veliyani, Tahran 2005, s. 305 vd.; Sadık Zibakelam, *İran'da Gelenek ve Modernite*, 4. Baskı, Tahran 1998, s. 260-275.

¹⁵⁷ Bu ikisini etkileyen Mirza Fethali Ahundov (1812-1878) Azerbaycanlı düşündürdür. Ahundov ve Mirza Kirmani'yi İran ulusalcı düşüncesinin öncüleri olarak tanımlayabiliriz.

¹⁵⁸ Ahmed Ruhi ve Mirza Kirmani, İstanbul'da, Bab Hareketinin önderi olan Yahya Nuri'nin kızları ile evlenmişlerdir. İran'da Nasiriddin Şah'ın teröründen sonra infaz edilmişlerdir. Yahya Nuri'nin yazdığı ve yayınladığı eserler, genelde İslami ve yeni modern hukuk ile ahlak üzerinedir.

¹⁵⁹ Sadık Zibakelam, *İran'da Gelenek ve Modernite*, 4. Baskı, Tahran 1998, s. 300.

düşünce şimdiye kadar İran yeniciliği düşüncesi içinde en güçlü unsur olmuştur.¹⁶⁰ Kirmani, İranlılar içinde kadercilik düşüncesini eleştirip ülkenin perişan durumunu pasifizme, bilginin peşinden gitmemeye, fenomenler için maddi bir temel aramayıp herşeyin metafiziğe atfediliyor oluşuna bağlamıştır. Kirmani için barbarlık durumundan kurtulmanın tek yolu pratik ve ilimdir. Kaderciliğe inandıkları için İranlılar içinde bu iki da unsur bulunmamaktadır. Kirmani'ye göre bu özellik Arapların İran'a saldırmasından sonra bu ülkede gelişmeye başlamıştır.¹⁶¹

Bu Farsçı, İslamcı ve Batıcı görüşler İran Düşüncesi'nde Batı biliminin karşılanmasına öncülük etmişlerdir. XX. yüzyılın başlarında Batı devletlerinin kendi aralarında sömürge savaşlarına girmesi İran aydınlarını etkilemiş, Batı'nın dünyayı yönetmesine yönelik olan güçlü inancı kuşkuya düşürmüştü ve yeniden kendi yerel kültürlerine dönmelerine neden olmuştur. Bu yüzden İslamcı ve Farsçı görüşler giderek daha da güçlenmeye başlamıştır.

Muhammed Ali Furugi (1877- 1942)¹⁶² bu dönemin düşünürlerinden biridir. Furugi'nin yazmış olduğu üç metindeki, yani *Geleceği Düşünme*, *İran Kültür Merkezi'ndeki Konferanslar* ve *Avrupa'da Felsefe Tarihi*'ndeki görüşler Pan-İranist

¹⁶⁰ Masud Golçin, "Yeni Bilim Konusunda İranlı Aydınların Düşünce Analizi", *İran Toplumsal Sorunları*, Sayı 2, 2012, s. 75-76.

¹⁶¹ Masud Golçin, a.g.e, s. 80.

¹⁶² Mirza Muhammed Han Zekaülmülk Furuği.

düşüncelerdir.¹⁶³ Pan-İranist düşüncenin temeli İran'ın eski güçlü uygarlığını yeniden yüceltmek ve İran'ı uygarlıklar kafilesine yeniden katmaktır. Furugi'ye göre, İranlılar'ın yeni teknoloji ve bilgiyi almakla birlikte kendi kültürel özelliklerini de korumaları gerekmektedir.

Söylediğimiz gibi İran'a yeni bilimin girmesine siyasetçi olan aydınlar aracı olmuştur. Onlar bilimi, "Biz" ve Batı arasındaki mesafeyi kapatmak için bir araç olarak görmüşlerdir. Bu ilim onlar için devleti yabancılara karşı güçlendirmek ve İran'ın geri kalmışlığını çözmek için hayati bir unsurdur. Bu nedenle şunu görmekteyiz ki İran'da ilmin kurulması fenomenlerin ve dünyanın açıklanması için değildir.¹⁶⁴ Daha ziyade bilim insanlarından beklenen İran'ın gelişme ve ilerleme sorunlarına çözüm üretmeleridir. Bu beklentiler, bilim kurumları dışından bilim insanlarına da empoze edilmiştir ve bu sorumluluk onların omuzlarına zorunlu olarak yüklenmiştir. Pratik ve araştırma zeminlerinin temel belirleyenleri de bu beklentiler doğrultusunda şekillenmiştir.¹⁶⁵ Bu nedenle devleti doğrudan güçlendirmeye yönelik askerî, tıbbî, mühendislik, mimarlık ve coğrafya gibi bilimler ve bunlara bağlı olan matematik ve fizik öncelikli alanlar olarak görülmüşlerdir. Yazılar ve çeviriler bu konularda oluşmaya başlamışlardır. Okullar bu bilimlerin eğitimini vermeye yönelik kurulmuş ve ders kitapları bunlar üzerine hazırlanmıştır.

¹⁶³ Masud Golçin, "Yeni Bilim Konusunda İranlı Aydınların Düşünce Analizi", *İran Toplumsal Sorunları*, Sayı 2, 2012, s. 82-83.

¹⁶⁴ Abdülhadî Hairî, *İranlıların Batı Burjuva Uygarlığı İle İlk Karşılaşmaları*, Tahran 1987, s. 323-324.

¹⁶⁵ Masud Golçin, "Yeni Bilim Konusunda İranlı Aydınların Düşünce Analizi", *İran Toplumsal Sorunları*, Sayı 2, 2012, s. 87.

2.2.1 Modern Psikolojinin İran'a Giriş

Modern psikolojinin bugünkü anlamıyla hem çok eskiye dayanan hem de kısa bir tarihi vardır. İran'da psikolojinin tarihi aynı yolu izlemektedir. Hem uzun bir felsefi tarihi hem de bilimsel ve modern anlamda kısa bir tarihi vardır. İran'daki psikoloji için bu iki tarih art arda gelişmemektedir. İran psikoloji tarihine girmeden önce kısaca İran'da yeni okullar ve eğitim kurullarının kurulduğu ve modern bilimin İran'a girdiği tarihi incelemekte yarar vardır. Bundan önce bahsettiğimiz gibi İran aydın ve bürokratları reform politikaları doğrultusunda İran'ı yeniden güçlendirme amacı ile çalışmalarını sürdürmekteydiler. Ardı ardına gelen yenilgiler, ordunun düzensizliği ve yeni teknolojiyi alma isteği, İran düşünürlerinin modern okullar oluşturulması gerektiğini düşünmelerine neden oldu. Bu nedenle İran Kaçar Dönemi'nde ilk kurulan kültürel kurumlar yeni okullar ve eğitim merkezleri olmuştur.¹⁶⁶

Ondan önce genel eğitim mektephaneler üzerinden yürütülüyordu. Mektephaneler, çok eskiden özellikle İslam döneminden itibaren İran'da yaygın şekilde işleve giren eğitim kurumlarıdır. Mektephanelerde verilen eğitim, Osmanlı Sibyan Mektepleri'nde olduğu gibi, yüksek derecede bir eğitim değildi ve buralarda daha çok edebiyat, matematik ve Kuran-ı Kerim okutuluyordu. Bunun yanı sıra İslam ve din medresesi olan "Hoze-i İlmiye"de de dinî eğitim görülmekteydi. İran'da tamamen millî olan yeni

¹⁶⁶ Hüsein Erdekani, *İran'da Yeni Uygarlık Kurumlarının Tarihi*, Cilt 1, Tahran 1991, s. 45-49; Rıza Muharrirî, *İran'da İhtisasi Bölümler Üzerine Kişisel Yazılar*, Tahran 1983, s.120-121; Musa Caferi, *İran'da Ders Kitaplarının Gelişme Tarihi*, Tahran 2006, s. 12 ve Reşidiye Fahrüdin, *İran'da Yeni Okulların Tarihi*, Tahran 1990, s. 77-78.

okulların açılışından önce İran'da bulunan Avrupalılara ait olan okullar da çalışmaktaydı. Bu okullarda İran'da bulunan yabancı müsteşarların ve İranlı bürokratların çocukları eğitim görüyorlardı. Bu okullar Fransız, Rus ve İngiliz dillerinde eğitim veriyorlardı.¹⁶⁷ Yabancı eğitim merkezlerinde okuyan İranlılar, daha sonra İran'ın Avrupa ile tanışmalarına ve Batıcılık düşüncesini savunmalarına neden olmuştur.¹⁶⁸ İlk okullara geldiğimizde Rüşdiye okulları İran'da İlk modern okullar olmuştur.¹⁶⁹ Batı'da teknolojik ve bilimsel ilerleme ve toplumsal değişimler, Üçüncü Dünya Ülkeleri'nin reformistlerini bu ülkelerde köklü bir değişim yapmaya ve yeni okullar kurmaya yöneltmiştir.¹⁷⁰ Meşrutiyet Dönemi ve onun siyasî-kültürel dalgalanmalarına kadar İran'da yeni okullar kurulmaya başlanmış ve öğrenciler Avrupa sistemine göre eğitim almışlardır. Ancak bu eğitimin gelişme süreci pek çok sorunlarla karşılaşmıştır.

Amir Kebir'in¹⁷¹ aracılığıyla Avrupa'nın eğitim sistemi, İran devleti tarafından başlatılmış ve bu dönemde Darülfünûn'da bazı modern bilimler öğretilmiştir. Darülfünûn, 1851'de askerî, mühendislik, topçuluk, tıp, madencilik ve eczacılık

¹⁶⁷ Hüsein Erdekani, *İran'da Yeni Uygarlık Kurumlarının Tarihi*, Cilt 1, Tahran 1991, s. 325.

¹⁶⁸ Bu okullar, Fransızlar (1840) ve Amerikalılar (1833) tarafından açıldı ve 1938'e kadar işlev gördü. Buralarda tarih, coğrafya, matematik, tıp ve bazı diğer bilimler okutulmuştur. Hristiyan misyonlar tarafından kurulan bu okulların, İran'da kızların eğitim görmesinde de çok önemli bir rolü olmuştur; bununla birlikte modern liselerin kuruluşu bu eğitim merkezlerine dayanmaktadır. Okulların bir diğer özeliği ise sadece başkentte olmaları ve küçük şehirlerde eğitim açısından önemli değişiklikler yaratmamalarıdır; bkz., Mohamad Aemin Nasih, *İran'daki Modern Eğitimin Zeminleri ve Sorunları*, Edebiyat Bülteni, Sayı 24, 2006, s. 52.

¹⁶⁹ Mirza Hasan Rüşdiye (1851-1944), İranda modern kültürün kurucusu olarak tanımlanmaktadır.

Rüşdiye ilk Tebriz Şehrinde daha sonra tahranda modern ilk okulların kurucusudur.

¹⁷⁰ Hüsein Erdekani, *İran'da Yeni Uygarlık Kurumlarının Tarihi*, Cilt 1, Tahran 1991, s. 53.

¹⁷¹ Amir Kabir (1807-1852). Mirza Taki göreve başladığında merkezi yönetim son derece zayıflamıştı. İran'ın parçalanmasını engellemek için hızla harekete geçti ve merkezi yönetim organlarında düzenlemelere yapmaya başladı; posta örgütünü kurdu, orduda reformlar gerçekleştirdi; ayrıca gazeteciliğin ve üniversitenin temellerini attı. Bu dönemde yeni bir yönetici kadronun yetiştirilmesi ve Batı tekniklerinin öğrenilmesi için Darülfunun adlı laik bir yükseköğretim kuruluşu açıldı. Modern Farsça düzyazı dili bu tarihten sonra gelişmeye başladı.

alanlarında eğitim vermeye başlamıştır.¹⁷² Bu okulların başarısı konusunda iki farklı görüş bulunmaktadır: Birincisi, Meşrutiyet'in her konuda başarılı olduğunu savunmuştur. İkincisi ise, bazı Meşrutiyetçilerin söylediğine göre, bu okulların ve yeni bilimin gelişmesi beklenen sonuçları vermemiştir.

Meşrutiyetçi Maarif Encümeni'nin¹⁷³ üyesi ve yeni okulların kurucusu olan Devletbadî¹⁷⁴ Meşrutiyet Devleti'nden sonraki bu modern okulların gelişmesi konusunda şöyle der: “Bu yılda okulların gelişmesine büyük bir darbe vuruldu. Çünkü bu okulların kurulması konusunda çalışan kişiler daha çok Meşrutiyet'in çalışmalarına yöneldiler. Bundan dolayı okullarla ilgilenmeyi ihmal ettiler.”¹⁷⁵

¹⁷² İkbâl Yağmaî, *Darülfünun Okulu*, Tahran 1997, s. 132-136; Abdüllah Mostofî, *Benim Hayat Namem, Kaçar Döneminin İdari ve Toplumsal Tarihi*, Tahran 1992, s. 278-310 ve Mansur İttihadiye, *Efzel-ül Tevârîh*, Tahran 1982, s. 141-144.

¹⁷³ Maarif Encümeni, Meşrutiyetçiler ve aydınlar tarafından İran'da modern eğitimin verilmesi ve bu eğitimin kurumlarının düzenlenmesi amacı ile 1897'de Tahran ve Tebriz şehirlerinde kurulmuştur; bkz., *Dairetülmâarif-i Farsi*, Cilt 1, s. 262 ve Yahya Devlet Abadi, *Yahya'nın Hayatı*, Tahran 1983.

¹⁷⁴ 1862-1940. İranlı yazar, şair ve hattat olan Devlet Abadi, döneminin aydın ve ilerici düşünürlerindendir. İran'da Saadet Okulu'nu açan ve ilkökul kitaplarının yazarı olan Devlet Abadi, Bâbiye mezhebindendir. Meşrutiyet döneminin önde gelen isimlerdendir ve Rıza Şah'ın ilk döneminde İsfahan ve Tebriz şehirlerinden milletvekili olarak meclise girmiştir. Devlet Abadi uzun yıllar Fransa'da yaşamıştı ve Arapça, Farsça ve Fransızca dillerine hâkimdi. Fransa'da bulunduğu dönem, eğitim için Avrupa'ya gönderilen İran'lı öğrencilerin bakanı olarak görev yapmıştır. Devlet Abadi modern romanı İran edebiyatında başlatanlardan biridir. Bâbiye ise, 19. yüzyılda İran'da doğan dini bir harekettir. Bâb, aslında İranlı Seyyid Ali Muhammed'in (1819 - 1850) lakabıdır. Seyyid Ali Muhammed 1844'te, yeni bir çağı müjdelediğini ve beklenen kişi (Mehdi, Kaim) olduğunu ilan etti. Bu tarihten sonra İran'da ona inanan büyük bir Bâbî kitle meydana geldi. Dönemin İran'ı gibi güçlü bir din adamı sınıfının bulunduğu bir ülkede yeni ve farklı bir dini inanışa sahip Bâbîler, bu tarihten ve özellikle Bâb'ın 9 Temmuz 1850'de Tebriz'de kurşuna dizilmesinden sonra İran yönetimince büyük bir baskıya maruz kaldılar. Bu yeni dinin odaklandığı ve önemsedığı konulardan biri kadınların özgürlüğü, toplumsal eşitlik ve bilimsel modern eğitim olmuştur.

¹⁷⁵ Yahya Devlet Abadi, *Yahya'nın Hayatı*, Tahran 1983, s. 207.

“İran’da Maarif Tarihçesi” makalesinin yazarına göre, Meşrutiyet Dönemi’ni ikiye ayırabiliriz: Birinci Meşrutiyet, yani 1906’dan 1909’a kadar ve İkinci Meşrutiyet, yani 1909’dan 1926’ye kadar.

Birinci Meşrutiyet Dönemi’nin ilan edilmesinin siyasî ve toplumsal alanda faydaları olsa da, eğitim için pek faydası olmamıştır. Meşrutiyet’ten önce eğitim sistemini geliştirememiştir.¹⁷⁶ Erdekani, *İran Modern Eğitim Kurumları Tarihi* adlı kitabında aynı görüşü savunmaktadır.¹⁷⁷ *İran Kültürü Tarihi* adlı kitabın yazarı olan İsa Sıddık¹⁷⁸ da bu görüşü savunarak şunu söylemektedir: “1945’ten 1948’e kadar özgürlükçü Meşrutiyetçiler ve Muhammed Şah arasındaki çatışmalardan dolayı kimse eğitim ve kültür sorunları ile ilgilenmiyordu. Meşrutiyet ilanı ve meclisin kurulmasının sonucu eğitimin desteklenmesinden ziyade yeni okulları kurma ile uğraşan aydınların takdir ile karşılanması ve meclis üyesi yapılımları oldu.”¹⁷⁹

İran’da Maarif Tarihçesi yazarına göre Meşrutiyetçiler, İkinci Meşrutiyet Dönemi’nde daha başarılı olmuşlardır ve İkinci Meşrutiyet Dönemi, İran’da eğitimin

¹⁷⁶ Yahya Devlet Abadi, *Yahya’nın Hayatı*, Tahran 1983, s. 211-213.

¹⁷⁷ Hüsein Erdekani, *İran’da Yeni Uygarlık Kurumlarının Tarihi*, Cilt 1, Tahran 1991, s. 408.

¹⁷⁸ (1894-1979). Tahran Üniversitesi’nin kurucusu, yazar ve araştırmacı İsa Sıddık, Darülfünun’da okuduktan sonra 1901 yılında Fransa’ya gönderildi. Paris Üniversitesi’nde lisansını bitirdikten sonra Edward Granville Browne’ın İran üzerindeki araştırmalarına destek verdi. İngiltere’nin Times gibi bazı dergilerinde Birinci Dünya Savaşı üzerinde sosyalist bir yaklaşımla makaleler yayınladı. Ve İran’ın işgal edilmesini Browne ve diğer arkadaşları ile birlikte protesto etti. 1910 tarihinde Amerika’daki Kolombiya Üniversitesi’nde felsefe doktorasını bitirdi. 18 kitap yayınlayan Sıddık’ın yoğunlaştığı konular eğitim ve pedagoji olmuştur.

¹⁷⁹ Yahya Devlet Abadi, *Yahya’nın Hayatı*, Tahran, 1983, s. 221-222 vd.

ilerlemesi açısından çok önemlidir.¹⁸⁰ Avusturyalı bilim insanlarının öğretmen olarak İran'a gelmesi ve Darülfünûn'un açılışı, İran'da modern eğitimin başlangıç noktasıdır.¹⁸¹ Bu okullar ilk başarılarına rağmen İran aydınlarının beklentilerini tam olarak karşılayamamıştır. Bu başarısızlığı farklı nedenlerle açıklayabiliriz. Bunlardan biri Cumhuriyetçilik düşüncesinin toplum içerisine nüfuz etmesi korkusudur. Bir diğeri ise masonluk eğiliminin öğrenciler içinde yayılmasıdır. Bu Nasiriddin Şah'ı en çok korkutan mesele idi öyle ki okullar açıldıktan 10 yıl sonra bile Nasiriddin Şah, bu ismi korku ve çekince ile anıyordu.¹⁸² Bu nedenle Muhibürüdevle¹⁸³ tarafından ilan edilen fermanda Fransa İnkılâp Tarihi'nin okutulması yasaklanmıştır.¹⁸⁴ Tüm bu unsurlar Darülfünûn'un eğitim sistemini etkilemiştir. Bu okulda eğitim ahlakı, Dünya ve İran tarihi ve edebiyatı dışında diğer sosyal bilimler okutulmamıştır. Bu nedenle bu okula paralel olarak Yüksek Siyaset Okulu, Tahran'da çalışmaya başlamıştır.¹⁸⁵

Psikoloji bilimi, Avrupa'daki sanayi devrimi ve yaratılan bilimsel değişimlerden sonra felsefe, ahlak ve dinden tamamen bağımsız bir şekilde yeni bir uzmanlık alanı olarak ortaya çıkmıştır. Bu bilim Avrupa'da gelişmeye başladıktan birkaç on yıl sonra Doktor Siyasi¹⁸⁶, Doktor Huşyar¹⁸⁷ ve Doktor Sanaî¹⁸⁸ tarafından İran toplumuna

¹⁸⁰ Homa Natık, *İran'da Marif Tarihi*, Tahran 1998, s. 54.

¹⁸¹ 1851, Tahran.

¹⁸² Mansur İttihadiye, *Efzel-ül Tevârîh*, Tahran 1982, s. 429-431.

¹⁸³ Mansur İttihadiye, *Efzel-ül Teverih*, Tahran 1982, s. 445.

¹⁸⁴ Mansur İttihadiye, a.g.e, s. 324.

¹⁸⁵ 1892'de Müzeferüddin Şah döneminde kurulan okuldur. Daha sonra 1919'da Hukuk Fakültesi ve Ticaret Fakültesi de ona eklenmiş ve 1934'de Tahran Üniversitesi'nin Hukuk ve Siyaset Bilimleri Fakültesi'ni oluşturmuştur.

¹⁸⁶ 1895-1990.

¹⁸⁷ 1904-1957.

¹⁸⁸ 1918-1985.

tanıtılmıştır. Bu bilim insanlarının hayatını inceledikten sonra görüyoruz ki bunlar ve İran'ın diğer ilk kuşak psikologları genelde makul ve menkul okullarında okumuş veya geleneksel eğitim yöntemleri ile İran İslam uygarlığının kültürel ve felsefi geleneği ile tanışmışlardır. Bu nedenle “İlm-ün Nefs” ile de karşılaşmışlardır. Bu demektir ki İran'ın ilk kuşak psikologlarının kültürel ve felsefi temelleri modern psikolojinin kültürel ve felsefi temelleri ile örtüşmüyordu. İlm-ün Nefs'in temellerini oluşturan veya İran'daki psikolojinin felsefi geçmişindeki bilimsel temeller şunlara dayanmaktadır: Yunan felsefesi, İslamî metinler, İran'ın İslam döneminden önceki okulları, Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî, Sühreverdî, Molla Sadra gibi filozoflar ve düşünürler.¹⁸⁹

İran'da psikolojinin gelişim tarihine yönelik birkaç rivayet bulunmaktadır. Bazı bilim tarihçilerine göre modern psikolojinin İran'da başlangıcı 1925 tarihine dayanmaktadır; zira bu tarihte Yüksek Siyaset Okulu'nda Ali Ekber Siyasi, “İlm-ün Nefs ve Eğitim” başlıklı bir ders vermeye başlamıştır. 13 sene sonra, 1938'de, Siyasi verdiği tüm derslerin notlarını *Eğitim Açısından Psikoloji yahut İlm-ün Nefs* kitabında yayınlamıştır. Bu kitabı ölçüt olarak İran'da psikolojinin 88 yaşında olduğunu söyleyebiliriz. Diğer bir rivayet bilimsel psikolojinin başlangıcını Norman Elman'ın *Psikoloji Temelleri* kitabının 1968'de Mehmud Senayi tarafından Farsça'ya çevrilmesi olarak görmektedir.¹⁹⁰ Tahran Üniversitesi'nin kurucusu olan Ali Ekber Siyasi, psikoloji

¹⁸⁹ Şukuhi Celali ve Hasan Ahadi, *İslam Bilim Adamları Açısından İlmü'n-Nefs ve Yeni Psikoloji İle Karşılaştırılması*, Tahran 2008, s. 12.

¹⁹⁰ Hüşenk Mehryar, *Psikiyatri Tarihi ve Onun Üzerine Yazılan Metinler*, Tahran 1994, s. 34-35.

alanında değerli kitaplar yazmıştır. *Psikoloji Ekolleri ve Kişilik Teorileri* kitabı hâlâ Tahran Üniversitesi'nde okutulmaktadır.¹⁹¹

1938'de Muhammed Bakir Huşyar *Bilimsel Psikoloji, Zekâ Ölçüsü* kitabını kaleme almıştır. Doktor Huşyar'ın çalışmaları, niceliksel psikoloji ve zekâ ölçüsü tartışmalarını başlatmıştır. Doktor Mehdi Celali, 1953'te *Çocuk Psikolojisi* kitabını yazmış ve yayınlamıştır. Doktor Mahmut Senayi, Tahran Üniversitesi'nde "Modern Psikoloji Araştırma Merkezi"nin kurucusudur.¹⁹² İran'da modern psikoloji üzerine yazılan ilk makaleler: Doktor İrec İme'nin *Söyleşi* dergisinde yayınlanan "Çevrenin ve Kalıtımın Zekâ Üzerindeki Etkisi"¹⁹³ ve "Rorschach'ın Psikoloji Araştırmaları'nda Kullandığı Yöntemdir".¹⁹⁴

Şunu belirtmek gerekiyor ki İran'da psikoloji tarihi üzerinde çalışmalar kısıtlı olduğu için net bir bilgi elde etmek pek mümkün olmamıştır. Fakat şu kadarını söyleyebiliriz ki Yüksek Siyaset Okulu'nda verilen "İlm-ün Nefs ve Modern Psikoloji" başlıklı ders modern psikolojinin İran'a girmesinde ilk nokta olmuştur. Geleneksel psikolojiden modern psikolojiye nasıl geçiş yapıldığı ve bu arada hangi kitapların öğretildiği ve okutulduğu konusunda ise maalesef kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Doktor Siyasi'nin Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Avrupa'da psikoloji üzerine aldığı

¹⁹¹Hüşenk Mehryar, a.g.e., s. 35.

¹⁹²Hüşenk Mehryar, a.g.e., s. 35-36.

¹⁹³Hüşenk Mehryar, a.g.e., s. 38.

¹⁹⁴Hüşenk Mehryar, a.g.e., s. 52.

eğitimden sonra İran'a dönmesi ve Yüksek Siyaset Okulu'ndan sonra Darülfünûn'da bu dersleri başlatması elimizde bulunan tek bilgidir.

Ali Ekber Siyasi, psikolojinin İran'a girmesi ve eğitim içinde yer almasında önemli bir kişi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle biyografisi ve çalışmaları üzerinde detaylı bir şekilde bahsetmekte yarar vardır. Ali Ekber Siyasi, 1895'te Tahran şehrinde doğdu. İlk eğitimini Mektebhanede ve Düşüncü ve Sultanî Okullarında aldıktan sonra Yüksek Siyaset Okulu'nda eğitime başladı. Okul sınavlarını başarıyla geçtikten sonra İran Devleti tarafından eğitim almak için Avrupa'ya gönderildi ve Paris'te Roen Üniversitesi'nde psikoloji bölümünde okudu. Aynı dönemde, Siyasi soy ismini Yüksek Siyaset Okulu'nda okuduğu için "Siaysi" olarak seçti. Birinci Dünya Savaşı başladıktan sonra devletin ekonomik sıkıntılarından dolayı İran'a geri döndü ve Darülfünûn ve Yüksel Siyaset Okulu'nda psikoloji ve ilm-i ruh derslerine başladı. Bununla birlikte bazı diğer aydınlar ve sosyalistlerle birlikte Genç İran birliğini oluşturdu ve dergi çıkarmaya başladı. Bu birliğin birinci amacı İranlıları eğitim, bilim ve teknoloji açısından yeni modern dünya ile tanıştırmak ve ilerlemenin yollarını kapatan sorunlar üzerinde tartışma konuları yaratmaktı. 1927'de Siyasi, tekrar derslerini ve eğitimini bitirmek amacı ile Avrupa'ya gitti ve Sorbonne Üniversitesi'nde psikoloji doktorasını aldı. *İranlıların Batı ile Temasları* adlı eseri ile Fransız Akademisi'nden ödül almayı başaran Siyasi, İran'a geri döndü ve Darülfünûn ve Yüksek Siyaset Okulu'nda psikoloji dersine devam etti. Bunun yanı sıra 1931'te Tahran Üniversitesi'nin kuruluş tanzimnamesinin yazılmasında Furuği gibi aydınlar ve siyasetçilerle birlikte yer aldı.

Siyasi'nin çalışmaları ile öğretmenleri eğitecek olan Daniřsera ve Darülmuallimin kuruldu. 1931'de eğitim bakanı olan Siyasi, 1934'te görevinden istifa ederek Edebiyat Fakültesi'nde öğretmenliğe devam etti. 1942'de kültür bakanlığına seçildi ve Tahran Üniversitesi'nin eğitim ve kültür bakanlığından bağımsız olarak idare olunmasında büyük bir rol aldı. Kültür bakanı, dış siyaset bakanı olan Siyasi, San Fransisko'ya giderek UNESCO'nun¹⁹⁵ kuruluşunda ve Birleşmiş Milletler'in şartlarını yazmakta İran tarafından görevlendirdi. 1948'de İran Komünist Partisi'nin üyeleri olan öğrencilerin devletin emri ile üniversiteden atılmalarına karşı çıktı. 1953'te Nixon'un, Tahran Üniversitesi'ne girmesini protesto eden öğrencilere devlet şiddetle müdahale etti ve üç ğrenci katledildi. Şah bu protestolara destek veren hocaların derhal işten atılmasını istedi ve Doktor Siyasi: "Bu insanlar sıradan biri değiller, bu ülkenin bilim adamları ve aydınlarıdır; hiçbir şekilde onları işten atan bir mektuba imza atamam" diye tepki gösterdi. İran'da Amerikancı darbeden (1945) sonra yazılan petrol konsersiyomuna üniversite hocaları ile birlikte karşı çıktı. Şah tekrar hocaların atılmasını istedi ve Siyasi kabul etmedi. Tüm bu olaylar, sonunda üniversite hocaları ile rektörlerinin seçilmesi işleminin sadece üniversiteliler tarafından değil, belki devlet tarafından da oluşturulan bir komite tarafından gerçekleştirilmesi gerektiğini belirleyen yasanın meclisten geçmesine neden oldu ve Siyasi görevden alındı.

¹⁹⁵ Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü: UNESCO.

Doktor Siyasi görevden alındıktan sonra psikoloji bölümünde eğitime devam etti. İran Devrimi'nden (1979) sonra Amerika'da yaşayan Siyasi, yazdığı kitapta İran'ın siyasî olayları ve o dönem eğitim kurumları ile ilgili detaylar vermektedir. Psikoloji ile bağlantılı olan makaleleri ve kitapları ise bunlardır: *İlmü'n-Nefs veya Eğitim Açısından Psikoloji*¹⁹⁶, *Psikolojinin Temelleri*¹⁹⁷, *İki Ay Paris'te*¹⁹⁸, *Pedagoji*¹⁹⁹, *Cinayet Psikolojisi*²⁰⁰, *Bilim ve Ahlak*²⁰¹, *İbni Sina'nın İlmü'n-Nefsi ve Yeni Psikoloji İle Karşılaştırılması*²⁰², *Psikanalizmin Temelleri*, *Felsefenin Temelleri*²⁰³, *Psikoloji ile Mantık*²⁰⁴, *Felsefe ve Mantık*²⁰⁵, *Zekâ ve Bilgelik*²⁰⁶, *Hayatımın Hikâyesi*.²⁰⁷

Bunlarla birlikte Siyasi'nin Fransızca yazdığı makaleler de dikkat çekmektedir. Psikolojinin İran'a girişi ve devam etmesi açısından açık bir araştırma yapılmadığı için daha fazla ayrıntıya girmek mümkün değildir; ama şunu söyleyebiliriz ki, İran'da psikoloji daha çok pedagoji ve eğitim ağırlıklı olmuştur. Doktor Huşyar, İran'da eğitimbiliminin ilk kurucusu kabul edinmektedir. Bunlarla birlikte psikoloji ile bağlantıda olan Doktor İsa Sıddık ve Doktor Bijan'ın çalışmaları eğitim ve pedagoji ağırlıklı olmuştur.

¹⁹⁶ 1938.

¹⁹⁷ 1938.

¹⁹⁸ 1950.

¹⁹⁹ 1941.

²⁰⁰ 1963.

²⁰¹ 1957.

²⁰² 1954.

²⁰³ 1987.

²⁰⁴ 1947.

²⁰⁵ 1948.

²⁰⁶ 1962.

²⁰⁷ 1980.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3.1. Modern Psikolojinin Türkiye'ye Girişi

İki ülkenin benzerlikleri konusunda yukarıda belirttiğimiz gibi çok boyutlu bir tasvirle karşılaşmaktayız. Osmanlı ile İran Batı bilimi ile tanışma meselesinde benzer siyasi, kültürel ve toplumsal sorunlarla yüz yüze geldiler. Gelişme ve reform isteği iki ülke arasında ne kadar farklı yol izlemiş olsa da, aynı üç seküler, reformcu ve ihyacı akımından Türkiye için de bahsedebilir. Kendilerini Batı'ya karşı güçlendirmek isteyen ve toplumsal düzenlemeyi yegâne kurtuluş yolu olarak gören Türkler de, Batı bilimi ve teknolojisini alma çabasına girmişlerdir.

Hilmi Ziya Ülken'in yazdığına göre²⁰⁸ “Türkiye daha 17. yüzyıl sonunda ilk yenilişinin acısıyla Batının üstünlüğünü fark etmiş görünüyordu. 17. ve 19. yüzyıllarda her Batılılaşma davranışı şiddetli bir gerileme hareketi ile karşılaştı.”²⁰⁹ Müslüman ülkelerin Batı karşısında askeri yenilgisi, yenileşme ve Batı'daki teknik üstünlüğü kazanma fikrini yaratmıştır. Türkiye'de de bu yeni ihtiyaç ve istekten doğan Batıcılık düşüncesi ve ondan çıkan plânlamalar ve tüm yabancı tesirler, dinciler tarafından sürekli tartışılıp eleştirildi. III. Ahmed'den III. Selim'e kadar süren bu uzun tartışmalardan hiç

²⁰⁸ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Üçüncü Baskı, İstanbul 1992, s. 20.

²⁰⁹ Hilmi Ziya Ülken ,a.g.e, s. 20.

bir modernleşme sonucu elde edilmemiştir.²¹⁰ Tanzimat Dönemi'ne²¹¹ geldiğimizde ise bu tartışmalar her iki grup tarafından devam etmekteydi. İkinci Bölüm'de açıklamaya çalıştığımız 3 akım, ilk süreçte yani Müslümanlar'ın Batı ile ilk karşılaşmasında sadece iki düşünce üzerine odaklanmıştı: Batı'yı tamamen reddedenlerle tamamen savunanların, toplum sorunlarına bakışları mantık olarak aynıydı. Hiç biri bir sentez yaratma çabasında bulunmuyorlar ve reddederken de savunurken de Batı Uygarlığı'nın, teknoloji ve biliminin temelini anlamaya çalışmıyorlardı.²¹² Bu nedenle ortaya çıkan hareketler de genelde yüzeysel ve dönemsel olmuştur. Bu tartışmalar, tezimizin konusu ve çerçevesini aşsa bile, bu mesele üzerinde biraz düşünmek gerekmektedir.

İslam veya İslamî düşünce ile Batı ve Batı'nın modern düşünce temelleri arasında bir sentez yaratmak mümkün müdür?

Daha önce bahsettiğimiz Reformist zümreler, toptancı eğilimlerden vazgeçmiş ve toplumsal, siyasi ve kültürel engelleri aşmak için bir sentez yapmaya yönelmişlerdi. Fakat bu sentezi yaparken hangi felsefi, mantıksal ve siyasi temellere dayandıkları ve bu sentezi ne üzerine ve hangi yöntemle yaptıkları tartışmalıdır. Çok ayrıntıya inilmemişti ve umumiyetle, Batı Orduları karşısındaki başarısızlığı durdurmak için gerekli görülen askerî teknolojinin ithali ile yetinmek yoluna gidilmişti; ama böyle bir "ithal politikası", teknolojinin ardındaki bilimsel bilgilerin öğrenilmesi ve kavranması bakımından herhangi bir kolaylık sağlamıyordu; yani araç ve gereçler alınıyor, ama bunları

²¹⁰ Hilmi Ziya Ülken, a.g.e, s. 20.

²¹¹ 1839.

²¹² Hilmi Ziya'nın yazdığına göre bu iki düşünce tarzı ya her şeyi baştan sert bir şekilde reddetmekle veya kendini saklamak için dünyaya göz kapatmakla ilerlemeye kapalıdır; bkz. s. 21.

kullanmak ve geliştirmek için gerekli olan bilgiler üzerinde durulmadığı için “bilgi süreci” eksik bırakılıyordu.

Türkiye’ye geldiğimizde, bu tartışmaların sonucunda farklı akımlar ve siyasi ve toplumsal hareketler oluşmuştur. Batıcılık Türkiye’de Tanzimat’tan sonra devleti modernleştirme amacıyla ortaya çıkmıştır. Bu düşüncenin temelini, Tanzimat (1839) ve daha sonra gerçekleşen Islahat Dönemleri oluşturmuştur. Batıcılara göre, “tek kurtuluş yolu” çağın düşüncesine ve ihtiyaçlarına uygun medeni bir devlet ve millet haline gelmek, yani Batılılaşmaktır. Birinci Meşrutiyet (1876), Batılılaşma hareketlerinde bir dönüm noktası teşkil etmiştir. Bu hareketin öncülerinden bahsetmek gerekirse padişahlar ve onların destekledikleri sadrazamları, özellikle de Mustafa Reşid Paşa ile Midhat Paşa’yı burada anmak gerekir. Tanzimat Dönemi’nde Namık Kemal²¹³, Şinasi²¹⁴ ve Ziya Paşa²¹⁵ Batıcılık düşüncesine edebiyat aracılığıyla öncülük etmişlerdir. Birinci Meşrutiyet²¹⁶ sonrası bürokratları dışında, özellikle “Jön Türkler”, Yeni Çağ’a geçişte önemli bir rol oynamıştır. Jön Türkler, yalnız siyasi alanda değil sosyal ve ekonomik alanda da değişikliklerin olmasını gerekli bulmuşlardır. Bu akımın amacı ve temel düşüncesi Türk toplumuna Batı’da gelişen düşünce, yönetim biçimi, yaşama tarzını uygulayarak ülkenin gelişmesini, kalkınmasını sağlamak ve idari ve askeri alanda Avrupa’nın seviyesine onun yolunu izleyerek ulaşabilmektir.

²¹³ 1840-1888.

²¹⁴ İbrahim Şinasi, 1826 -1871.

²¹⁵ 1825-1880.

²¹⁶ 1876.

Bunun yanı sıra II. Abdülhamit²¹⁷ Dönemi'nde Balkanlar'daki "Panslavizm"²¹⁸ etkisiz duruma sokmak, Müslüman toplulukların devletten ayrılmalarını engellemek, bunun yanı sıra içerde siyasal rakiplerin halk içindeki gücünü kırmak amacıyla ortaya çıkan İslamcılık akımına da burada kısaca değinmek gerekir. Bu düşüncenin amacı farklı ırklardan Müslümanları birleştirip kalkındırmak ve Hristiyan Dünyası karşısında bir denge unsuru hâline getirmektir. İslamcılık düşüncesinin temeli, İslam'ın ilk dönemindeki değerleri XX. yüzyıl başlarına taşıyarak Türk toplumunu içinde bulunduğu bunalımdan kurtarmaktır. İslamcılar, Batı'nın Osmanlı Devleti'nden ileride olduğunu kabul etmişler, ama Batı Uygarlığı söz konusu olduğunda onların bilim ve tekniğinin alınmasının yeterli olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre, [bilim ve teknoloji gerekli olmakla birlikte yeterli değildir,] aslında "İslam" tüm ilerlemenin anahtarıdır ve ancak kuralları doğru uygulanırsa gelişmiş milletlerin seviyesine ulaşmak mümkündür. Mehmet Akif Ersoy,²¹⁹ M. Şemsettin Günaltay,²²⁰ Said Halim Paşa,²²¹ Ahmed Cevdet Paşa²²², Şeyhülislam Musa Kazım Efendi²²³ bu düşüncenin temsilcilerindendir.

Balkan Savaşı'ndan²²⁴ sonra Osmanlıcılık²²⁵ Akımı'nın başarısız olması, Batıcılık ve İslamcılık ideolojilerinin uygulama alanı bulmadığı bir zamanda devleti kurtarma

²¹⁷ 1842-1918.

²¹⁸ XIX. yüzyılın başlarında, Rusya dışındaki Slavlar arasında edebi-kültürel bir hareket olarak ortaya çıkar ve Slav halkların kültürel ve siyasal birliğini ifade eder.

²¹⁹ 1873-1936.

²²⁰ 1883-1961.

²²¹ 1863-1921.

²²² 1822-1895.

²²³ 1858-1920.

²²⁴ 1912-1913.

adına yeni ve farklı bir ideolojinin gündeme taşınmasına sebep olmuştur. Bu düşünce akımına göre devlet, ancak dini, soyu ve ülküsü bir olan topluma dayanarak ayakta durabilir. Türkçülük, başta edebiyat ve lisan çalışmaları sırasında ortaya çıkmış ve daha sonraları siyasi bir düşünce haline gelmiştir. Ahmet Vefik Paşa'nın,²²⁶ Ali Suavi'nin,²²⁷ Ahmed Cevdet Paşa'nın, Şemsettin Sami'nin, Ziya Gökalp'in Türkçülük alanında çalışmaları bulunması nedeni ile bu düşüncenin tarihini Tanzimat Dönemi'ne kadar uzatabiliriz. Bu düşünce sadece Türkiye'de yaşayan Türkleri değil tüm dünyada bulunan Türkleri kapsayan "Bütün Türkçülük" fikrini canlandırmaya çalışan bir harekettir.

Tüm bu düşünceler ve akımlar, yenileşmeye ve özellikle de Batı'dan alınacak bilim ve teknolojilere açıktır; ancak sadece İslamcılar ve Türkçüler, dini ve milli kaygılarla bazı Batılı kurum ve değerlere ambargo konulması gerektiğini savunmuşlardır. İlerlemek için ilk olarak modern bilimlere uygun okulların kurulması, okutacak öğretmenlerin yurt dışından getirilmesi veya eğitilmesi, okutulacak kitapların yazılması yoluna gidilmiş ve daha Tanzimat'tan çok önce modernleşme süreci başlatılmıştır: Mühendishaneler'de modern mühendisler, tıbbiyelerde modern hekimler ve harbiyede ise modern askerler yetiştirilmiş ve bunlar aracılığıyla etkin bir askerî ve sivil bürokrasinin oluşturulması yoluna gidilmiştir. İstanbul Darülfünunu'nun açılmasıyla²²⁸ birlikte Türkiye'de modern eğitim ve öğretim yöntemlerine geçilmiştir;²²⁹

²²⁵ Osmanlı İmparatorluğu'nu teşkil eden bütün milletlerin eşit haklara sahip olduğunu ve bu nedenle eşit sorumluluklar taşıdıklarını savlayan siyasi akımdır.

²²⁶ 1823-1891.

²²⁷ 1839-1878.

²²⁸ İlk açılış 1863, ikinci açılış 1869, üçüncü açılış 1877, dördüncü açılış 1896.

ancak Türkiye’deki “Darülfünun Macerası” da, oldukça sancılı olmuş ve hem tutucu çevrelerden gelen baskılar hem de değerinin tam olarak anlaşılmayışı yüzünden sekteye uğramıştır.

Modernleşme hareketine geldiğimizde, en önemli husus toplumsal modernleşmenin eğitimin yenilenmesinden geçtiği düşüncesinin ortaya çıkması ve güçlenmesidir. Bunun sonucu olarak Türkiye’de İstibdat Rejimi’nden²³⁰ sonra pedagoji ve psikoloji özgür bir ortam bulmuştur. “Türkiye’de Psikolojinin Kurumsallaşmasında Toplumsal ve Politik Belirleyenler” makalesinin yazarına göre, Türkiye’de psikolojiye yönelik ilgi Tanzimat Dönemi’nde gelişmeye başlamıştır.²³¹ Şeyma Turan’ın yazdığına göre, bu eğitim sürecinde genel olarak fen bilimleri ve sosyal bilimler Darülfünun çerçevesinde ilgi görmüştür. Darülfünun’un muallimlerini o dönem bilim insanları yetiştirmektedirler. Bu muallimler, Batı bilimini öğrenmeleri amacıyla Avrupa’ya gönderilmiş olan seçkin kişilerdir. Tez konumuzda önemli yeri olan Hoca Tahsin Efendi de bu muallimler arasında yer almaktadır. Türkiye Maarif Nizamnamesi²³² Fransa’dan alınmış ve uyarlanmış bir nizamnamedir. Bu nedenle psikoloji dersinin okutulması, bu Nizamname ile güvence altına alınmıştır.²³³

²²⁹ Detaylı bilgi için bkz., Ekmeleddin İhsanoğlu, “Tanzimat Öncesi ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Bilim ve Eğitim Anlayışı”, *Tanzimat*, s.335-393.

²³⁰ İstibdat Dönemi 1870’den itibaren başlayan ve II. Abdülhamid’in padişahlığı süresince devam eden mutlakiyet rejiminin adıdır.

²³¹ Sertan Batur, “Türkiye’de Psikolojinin Kurumsallaşmasında Toplumsal ve Politik Belirleyenler”, <http://www.elestirelpsikoloji.org/eleps/eleps/politikbelirleyenler.html>.

²³² 1869 Maarif-i Umûmiye Nizamnâmesi, Osmanlı Devleti’nin İdadi Mektebi adıyla, rüştiyelerden sonra gelen bir orta öğretim kurumu kurulmasını öngördüğü yasadır.

²³³ Sertan Batur, a.g.e.

Türkiye’de psikolojinin başlangıcı olarak verilebilecek tarih 1869’dur.²³⁴ Bu tarihte Maarif Umumiye Nizamnamesi çerçevesinde Darülfünun-i Osmani’nin kuruluşu ilan edilmiş ve “İlm-i ahval-i nefis”, yani psikoloji başlıklı dersin, felsefe ve edebiyat şubesinde okutulmasına karar verilmiştir.²³⁵ Dersin okutulması mümkün olmadı, fakat aynı yılda Aziz Efendi’nin “Emzac ü Ekalim” (Mizaçlar ve İklimler) başlıklı kişilik bahsiyle ilgili seminerleri başlamıştır. Derslerin içerikleri konusunda yeterli bilgi olmadığı için, bunları modern psikolojinin açılış dersleri olarak kabul etmek doğru olamaz.²³⁶ Bu konu ile alâkalı ilk kitap Yusuf Kemal’in 1876 yılında yazdığı *Gayetü’l-Beyan Fi Hakikat’l-İnsan* adlı eseridir²³⁷. Sertan Batur’a göre, konu ile ilgili ilk çeviriler ise özellikle Gustave Le Bon’un çalışmalarıdır ve bunlar arasında *Kitleler Psikolojisi*²³⁸ büyük bir ilgiyle karşılanmıştır.

Şeyma Turan’ın araştırmasına göre, 1869-1900 yılları arasındaki ders programlarında psikoloji dersinin okutulduğuna tesadüf edilmemiştir.²³⁹ Sadece 1890 yılında Selim Sabit Efendi’nin Darülmualimin’in yüksek kısmında “İlm-i Ahval-i Ruh” dersi verdiği ve Rıfat bin Mehmed Emin’in Mekteb-i Sultani’de okutulmak üzere *İlm-i Ahval-i Ruh ve Usûl-i Tefekkür* isimli bir eser yazdığı bilinmektedir.²⁴⁰ Batı’da

²³⁴ Sertan Batur, a.g.e.

²³⁵ Sertan Batur, a.g.e.

²³⁶ Tarık Tuna Gözütok, *Rıfat bin Mehmed Emin’in İlm-i Ahval-i Ruh ve Usul-i Tefekkür Adlı Eserinin Türk Psikoloji Tarihi’ndeki Yeri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2013, s. 80.

²³⁷ Bu eser hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Remzi Demir, “İlk Psikoloji Kitabımız: *Gâyetü’l-Beyân fî Hakikati’l-İnsân*”, *Dört Öge*, Sayı 1, Ankara 2012, s. 47-72.

²³⁸ Tarık Tuna Gözütok, a.g.e., 2013, s. 80.

²³⁹ Şeyma Turan, *Osmanlılarda İlk Modern Psikoloji Kitapları: (1869-1900)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2010, s.16.

²⁴⁰ Şeyma Turan, a.g.e, 2010, s. 16.

psikolojinin bağımsız bir bilim alanı olması, kısa bir süre içinde Osmanlılar tarafından da kabul görmüş²⁴¹ ve gereği yapılmaya çalışılmıştır.

Modernleşme yanlısı olan Hoca Tahsin Efendi gibi Darülfünun'da çalışan bilim adamları daha önce bu yenileme çabasına başlamışlardır. Fakat bilim alanları içinde de, aynı toplum içindeki gibi gelenek ve modernleşme tartışması yaşanmaktaydı. Bu dönem verilen psikoloji dersleri de aynı çatışma ile karşı karşıya gelmiştir; yani bu alanda ya Batı'da geliştirmekte olan psikolojik araştırmalar esas alınacak veya İslami düşünceler esas alınacaktı. Sertan Batur'un dediğine göre, İslamî düşünce içerikli dersleri Emrullah Efendi²⁴² temsil ediyordu. Batılı psikoloji anlayışı ise, devrimin ilk yıllarında daha çok üniversite dışında gelişmişti. Modern psikolojinin okutulmasına geldiğimizde, Türkiye'deki resmi tarih anlayışına göre, bu nitelikteki dersler, 1915'te başlamıştır.²⁴³ Bu tarih, aynı zamanda psikoloji alanında teolojik anlayışın üniversitelerden tasfiye edilmesi ve Batı'lı bir paradigmanın hâkim bir anlayış haline gelmesi bakımından da dönüm noktası olmuştur. Çalışma konumuz kapsamında incelediğimiz araştırmalar şunu göstermektedir ki hem yazılı eserler ve hem de Darülfünun ve Darülmüallimin²⁴⁴ gibi okullarda okutulan psikoloji dersleri hususunda derin bir çalışma henüz mevcut değildir. Gelecekte yapılacak araştırmalar, bu sonuçları büyük ölçüde değiştirebilir.

²⁴¹ Şeyma Turan, a.g.e, 2010, s. 17-18.

²⁴² 1859-1914.

²⁴³ Şeyma Turan, a.g.e., 2010, s. 1.

²⁴⁴ Sultan Abdülmecid döneminde 1847'de, rüştiyelere erkek öğretmen yetiştirmek üzere açılan okuldur.

Dr. Georg Anschütz'ün²⁴⁵ Almanya'nın "eğitim yardımı programı" kapsamında 1915'te Türkiye'ye gelmesi ve yanında bazı bilimsel deney araçları getirmesi resmi olarak modern psikolojinin Türkiye'ye girdiği an olarak tanımlanmaktadır.²⁴⁶ Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Dr. Anschütz'ün yerini Mustafa Şekip Tunç ve Ali Haydar Taner²⁴⁷ almışlardır. Ali Haydar Taner aslında bir pedagoğdur, ama 1924'e kadar Darülfünun'da "deneysel psikoloji" dersi vermiştir.²⁴⁸ 1933'te yapılan üniversite reformunda İstanbul Darülfünunu kapatılmış ve yerine İstanbul Üniversitesi çalışmaya başlamıştır. Bu tarihten sonra Türkiye'ye gelen Avrupalı öğretmenler arasında bir psikolog bulunmamaktadır. Daha sonralar Wilhelm Peters, 1937'de kurulan İstanbul Pedagoji Enstitüsü'nün yönetimini üstlenecektir.

Öyleyse, tüm bu bilgilerden istifade ederek Doğu'daki psikoloji tarihini üç döneme ayırabiliriz. Birinci Dönem, tüm İslam ülkelerinde İslamî Psikoloji'nin veya Geleneksel Psikoloji'nin öğretildiği dönemdir. Bu dönemde, âlimler ve filozoflar, psikolojiyi özellikle felsefe içinde mantık, tıp, fizik ve metafizik ile ilgili konular bağlamında görmüşler ve incelemişlerdir. Deney ve gözlem yapmamışlar ve ekseriyetle Yunan Birikimi'ni ve bu arada Aristo ve Galenos Öğretileri'ni aktararak yerelleştirmişlerdir. Gazzâlî, bu birikimi Naklî İlimler'den istifade ederek, İslamîleştirmiş ve Müslümanlar'ın kolaylıkla benimseyebilecekleri bir şekle sokmuştur. İkinci Dönem ise, XVIII. yüzyılda başlayan ve İslam ülkelerinin ve özellikle Osmanlı

²⁴⁵ 1886-1953.

²⁴⁶ Sertan Batur, a.g.e.

²⁴⁷ 1883-1953.

²⁴⁸ Sertan Batur, a.g.e.

İmparatorluğu'nun Batı ile temasa geçmesinin ürünü olan bir dönemdir. Bu dönemin en önemli özelliği iki dünya, yani İslam ve modern dünyanın düşüncelerinin karşı karşıya gelmesidir. Fakat İslam ülkeleri genelde zaaf içinde oldukları için bu dönemde etki altında kalmışlar ve etkileme aşamasına geçememişlerdir. “Batı Bilimi”, Batı Sömürgeciliği ile birlikte kendi “muhalifleri”ni ve “muvafıkları”nı da yaratmıştır.

O dönemde yazılmış olan eserlerde ve ders kitaplarında iki dünyanın etkilerini görebiliriz. Bu ara-dönem, yaklaşık olarak 1850'lerden 1900'e kadar uzanmaktadır. Hoca Tahsin Efendi'nin yazmış olduğu *Psikoloji yahut İlm-i Ruh* adlı eseri, tam bu döneme denk düşmekte ve bu dönemin bütün özelliklerini yansıtmaktadır. 1878'te Yusuf Kemal Bey'in yayımladığı *Gayetü'l-Beyan Fi Hakikati'l-İnsan* başlıklı eser de bu dönemin mahsulüdür.²⁴⁹ Bu dönemin sonlarına doğru yayınlanan Rıfat bin Muhammed Emin'in *İlm-i Ahval-i Ruh ve Üsul-i Tefekkür* adlı eseri de benzer nitelikler sergilemektedir. Öyleyse bu üç eser, geçiş dönemini temsil etmekte ve Osmanlı Aydınları'nı modern psikolojiye hazırlamaktadır. Bu nedenle tez konumuz olan Hoca Tahsin Efendi'nin *Psikoloji ve İlm-i Ruh* adlı eserini incelemekte ve tanıtmakta büyük yarar vardır.

Üçüncü dönem ise modern psikolojinin girişi ve kurumsallaşması dönemidir. 1915'ten başlayan bu dönemde, artık modern psikoloji üzerine kitaplar yazılmaya ve çevrilmeye başlamıştır.

²⁴⁹Tarık Tuna Gözütok, a.g.e., 2013, s. 80.

3.2. Hoca Tahsin Efendi ve Psikoloji Eseri

Osmanlı Devleti'nde modern psikoloji aşamasına geçişi sağlayan öncü isimlerden Hoca Tahsin Efendi'nin *Psikoloji Yahut İlm-i Ruh* adlı eserinin tanıtımına girmeden önce kısaca Hoca'nın kendi bilimsel hayatından bahsetmekte yarar vardır. Son dönem Osmanlı bilginlerinden ve düşünürlerinden Hoca Tahsîn Efendi (1811-1881), Yanya'da doğmuştur. İlk dinî ve edebî bilgilerini babasından aldıktan sonra, medrese eğitimi için İstanbul'a gelmiş ve burada Vidinli Hoca adıyla tanınan Hoca Mustafa Efendi'nin derslerine katılmıştır.

Ardından yeni açılacak Dârülfünûn'da matematik ve doğa bilimleriyle ilgili dersleri okutacak öğretim üyelerini yetiştirmek ve Paris'teki Mekteb-i Osmânî'nin öğretim kadrosunda çalışmak maksadıyla, Selim Sâbit Efendi ile birlikte 20 Mart 1857'de Paris'e gönderilmiştir.²⁵⁰ Burada Hoca Tahsin Efendi, Mekteb-i Osmanî'de çeşitli dersler vermiş²⁵¹ ve Sorbonne Üniversitesi'nde fizik, astronomi, jeoloji, matematik ve mekanik alanlarında çeşitli dersler almıştır. Paris'te Yeni Osmanlılar ile de irtibat²⁵² halinde olan Hoca Tahsin Efendi dönüşünde yeni açılacak Darülfünun'a müdür olarak tayin edilmiştir. Darülfünun, 20 Şubat 1870'te resmen açılmıştır. Hoca Tahsin Efendi törendeki konuşmasında ilim ve eğitimin önemini ifade ettikten sonra, konuşmasını asrın terakkiyatını yakalamak için gençlerin Darülfünun'a gelmeleri

²⁵⁰ Adem Akın ve Remzi Demir, "Hoca Tahsîn Efendi ve Felsefe İle İlgili Bir Şiiri", *Nüşa*, Sayı 1, Ankara 2001, s. 72.

²⁵¹ Şeyma Turan, a.g.e., s. 22.

²⁵² Şeyma Turan, a.g.e., s.22.

gerektiğini vurguluyarak bitirmiştir.²⁵³ Fakat kısa süre sonra düşüncelerinin ve öğretilerinin dini akidelere aykırı görünmesi yüzünden Darülfünun'daki görevlerine son verilmiş ve Darülfünun lağvedilmiştir.

Hoca Tahsin Efendi, Avrupa'da ve özellikle de Fransa ve Almanya'da düşünce ve bilim hayatını yönlendiren materyalizm, pozitivizm ve evolüsyonizm gibi öğretiler ile temasa gelmiş ve bunların Türkiye'ye aktarılmasına aracılık yapmıştır. Avrupa'daki bu felsefi görüşlerin biçimlendirdiği ilk Osmanlı telif eserleri arasında Hoca Tahsin Efendi'nin *Tarih-i Tekvin Yahut Hilkat* (1892) adlı eseri de bulunmaktadır. *Psikoloji Yahut İlmi-i Ruh* adlı eseri ise rasyonalist ve pozitivist bir çizgiye sahiptir.²⁵⁴

1870'li yılların başında Memalik-i İslamiye Coğrafya Cemiyeti'ni kurmuş ve Münif Paşa'nın yardımı ile bir ara kütüphaneler müfettişliğine getirilmiş olan Hoca Tahsin Efendi, Darülmualimin'de kozmografya dersleri vermiştir. 13 Ekim 1879'da kurulan Cemiyet-i İlmiye-i Arnavudiyye'nin yürütmüş olduğu bilimsel etkinliklerde görevler almıştır. Ayrıca Batı bilimlerinin Türkiye'de tanıtılması ve yayılmasını sağlamak maksadıyla Cem'iyet-i 'İlmiyye adında bir bilim derneği kurmuş ve *Mecmû'a-i 'Ulum* adında bir dergi çıkarmıştır. Hoca Tahsin Efendi, 3 Temmuz 1881'de Erenköy'de ölmüş ve Sahra-yi Cedid Mezarlığı'nda toprağa verilmiştir.²⁵⁵

Hoca Tahsin Efendi'nin eserleri şunlardır:

²⁵³ Şeyma Turan, a.g.e, s.24.

²⁵⁴ Şeyma Turan, a.g.e, s.27.

²⁵⁵ Hoca Tahsin Efendi, *Târîh-i Tekvîn yahut Hilkat*, Çizgi Kitabevi Yayınları, 2011, s.11.

- *Esrâr-ı Âb u Hava*: (İstanbul, H.1309/M.1891-92) Hoca Tahsin efendi'nin 1869'da Darülfünûn'un resmi açılışından önce Ramazan geceleri düzenlenen konferanslarda sunduğu bir konferansın metnidir. Suyun insan ve dünya hayatı için önemi üzerine dinî ifadelerle dolu kozmik bir müşahade olması bakımından Türk fikir hayatındaki benzersiz denemelerden biridir.

- *Psikoloji yahut İlm-i Ruh*: (İstanbul, H.1310/M.1891-92) 1873 yılında tamamlanmış olmalıdır.

- *Esâs-ı İlm-i Hey'et*: (İstanbul, H.1311/M.1893-94) Astronomideki son gelişmeler hakkında ayrıntılı bilgiler vermektedir.

- *Tarih-i Tekvîn yahut Hilkat*: (İstanbul, H.1310/M.1892-93) Ernest Haeckel ve diğer Avrupalı bilginlerden istifade ederek Evren'in varoluşunu evrimsel bir süreç içinde açıklamaya çalışmaktadır.

Bunların yanı sıra *Mecmua-ı Ulûm*'da 1879-1880 yılları arasında yazdığı makaleler ise şunlardır:

1. “*İlme Dair Bir İki Söz: Tarîf-i İlm*”: *Mecmua-i Ulûm*, Sene 1, Numara 1, 1 Zilhicce 1296 (16 Kasım 1879), s. 22-45.

2. “*Aklâmü'l-Akvâm*”: *Mecmua-i Ulûm*, Sene 1, Numara 1, 1 Zilhicce 1296 (1 Kasım 1879), s. 45-76.

3. “*Terakkî-i Maarif-Tarih ü Taksim ü Semerât-ı Ulûm*”: *Mecmua-i Ulûm*, Sene 1, Numara 2, 15 Zilhicce 1296 (30 Kasım 1879), s. 133-152 ve s. 153-160; Sene 2, Numara 5, 1 Safer 1297 (14 Ocak 1880), s. 321-335 ve Sene 2, Numara 6, 15 Safer 1297 (28 Ocak 1880), s. 421-425.

4. “*Yeryüzü’nde Bir Mülk’e Dair*”: *Mecmua-i Ulûm*, Sene 1, Numara 4, 15 Muharrem 1297 (29 Aralık 1879), s. 243-305; Sene 2, Numara 5, 1 Safer 1297 (14 Ocak 1880), s. 335-352 ve Sene 2, Numara 6, 15 Safer 1297 (28 Ocak 1880), s. 385-405.

5. “*Havâdis-i Medeniyye*”: *Mecmua-i Ulûm*, Sene 1, Numara 4, 15 Muharrem 1297 (29 Aralık 1879), s. 309-310.

6. “*Ahlâk-ı İslâmiye*”: *Mecmua-i Ulûm*, Sene 1, Numara 4, 15 Muharrem 1297 (29 Aralık 1879), s. 310-318.

7. “*Tarih-i Terakkî*”: *Mecmua-i Ulûm*, Sene 2, Numara 5, 1 Safer 1297 (14 Ocak 1880), s. 353-370.

8. “*Aile*”: *Mecmua-i Ulûm*, Sene 2, Numara 6, 15 Safer 1297 (28 Ocak 1880), s. 425-429.

9. “*Esrâr-ı Âb u Hava*”: *Mecmua-i Ulûm*, Sene 2, Numara 7, 1 Rebî’ü’l- Evvel 1297 (12 Şubat 1880), s. 436-464.²⁵⁶

Esas konumuz olan *Psikoloji yahut İlm-i Ruh*, Hoca Tahsin Efendi’nin derslerinde ve çeşitli yazılarında önemli bir yer tutan *ruh* meselesini ilmî bir disiplin çerçevesinde ele aldığı müstakil bir eseridir. Eserin ne zaman yazıldığına dair kesin bir bilgi

²⁵⁶ Şeyma Turan, a.g.e., 2010, s.34-36.

olmamakla birlikte, incelediğimiz baskısı 1310 (M.1892/1893) tarihinde gerçekleştirilmiştir. Hoca'nın öğrencilerinden olan Nâdirî Fevzi dört eserini “Külliyât-ı Hoca Tahsin'den” adı altında 1891-1892 yıllarında yayınlanmıştır.²⁵⁷ *Psikoloji yahut İlmi Ruh* da bu külliyât içerisinde yer almaktadır.

İstanbul'da (Artin Asaduryan) Şirket-i Mürettibiyye Matbaası'nda basılmış olan bu eser bir “Mukaddime” ve “Fenn-i Psikoloji”, “Psiholocya”, “Külliyât-ı Ma'kûle ve Mefhumât-i Mücerrede” başlığını taşıyan üç bölümden oluşan 45 sayfadır. Eserin mukaddime kısmında Nâdirî Fevzi, Hoca Tahsin'in bu eserinin ilk psikoloji eseri olduğunu belirtmektedir. Bu konuda yüksek lisans tezi yapan Şeyma Turan da, son dönemde yazılmış olan modern psikoloji kitaplarını incelemiş ve bu görüşe katılmıştır. Turan, araştırması esnasında şu bilgilere ulaşmıştır: “Türkiye’de Batı tarzında ilk psikoloji kitabını Hoca Tahsin yazmıştır”, (Ülken, s. 191); “Tahsin Efendi’nin modernliği, onun psikoloji üzerine ilk Türkçe bilimsel eseri yayınlamasında görülebilir”, (Mardin, s. 223); “Psikoloji üzerine ilk Türkçe bilimsel eser, Hoca Tahsin tarafından yazılmıştır ...”, (Richard L. Chambers, “The Ottoman Ulema and the Tanzimat”, s. 39); “... psikoloji üzerine ilk Türkçe bilimsel eseri yazdı ...”, (Richard L. Chambers, “Notes on the Mekteb-i Osmanî in Paris, 1857-1874”, s. 325); “*İlm-i Ruh* adlı eseri de Türkiye’de psikoloji konusunda meydana getirilen ilk araştırma sayılabilir”, (Koçer, s. 107); “Telif yılı dikkate alınacak olursa eserin (Psikoloji yahut İlmi Ruh) Türkiye’de Avrupaî psikoloji yolunda ilk deneme olduğu söylenebilir”, (Akün, s. 204); “Hoca

²⁵⁷ Şeyma Turan, a.g.e, s.38.

Tahsin, psikolojinin Türkiye’deki isim babası ve *İlm-i Ruh* adlı yapıtı, Batı tarzı ilk psikoloji kitabı olarak kabul edilmektedir”, (Bilgin, s.14).²⁵⁸

Hoca Tahsin Efendi’nin, eserinde yer alan en doğru bilginin duyularla elde edilebileceğine ve aklî melekelerin beyinin bazı bölgeleri ve kısımlarıyla bağlantılı bulunduğu dair ifadeleri, ampirist bakış açısına sahip olduğunu göstermektedir ki bu bile tek başına oldukça önemlidir ve onun artık yeni bir geleneğe bağlanmış olduğunu kanıtlamaktadır.

Hoca Tahsin Efendi’nin *fenn-i psikoloji* ana başlığı altında öncelikle mantıktan bahsetmesi hiç de şaşırtıcı değildir ve psikolojinin bilişsel süreçlerle irtibatını çağrıştırmaktadır. Kitabın başlangıcında Hoca şöyle der: “Mahallinde tarif u beyan olunacağı üzere *İlm-i Mantık*, efkârda hata etmekten âsım olan malumât-ı mahsusadan bahseyleyen kanundur. Mantık, hem ilim ve hem de bir sanat olup, fikrin harekât ve kavânînin beyanı *ilim* ve efkârımızın hakâyıkının keşf ü taharrisine istimal ve tevcih-i amel ve *sanattır*. Binaenaleyh nefs-i nâtıkanın ahvâlinden bahseden Psikolocya, fenn-i mantıkın esası olmuş olur.”²⁵⁹ Nefs-i natıkanın ahvalinden bahseden psikoloji mantık fenninin esasıdır; bu nedenle doğru düşünebilmek ve elbette doğru davranabilmek için öncelikle psikolojinin verdiği bilgiden istifade ile güvenilir malumat teşkil etmek

²⁵⁸ Şeyma Turan, a.g.e, s.39.

²⁵⁹ Hoca Tahsin, a.g.e, 1310, s. 5.

gerekir. Bu açıdan bakıldığında psikoloji en son ortaya çıkan bilimdir, ama ilk öğrenilmesi gereken bilimdir.

Hoca Tahsin Efendi “müdirikeyi” merkeze alır ve “idrakın”, “iẖsas” (algı) ile başladığını söyler. *Psiholocya* “kuvve-i müdrike”den bahseden ilimdir ve “kuvve-i müdrike” ise insanın bir “nefs-i natıka”ya, yani düşünen bir ruha sahip olduğunu gösterir. “Nefs-i natıka”nın üç fiili vardır. Birincisi taakuldan önce olan idrak, ikincisi his ile iltibas olunan insanî fiiller ve tasavvur ve üçüncüsü ise tüm bunlarla ifade olunan idrak. “Nefs”i tanımaya yönelik iki ilim bulunmaktadır ki bunlardan birincisi hayvanî nefse dair olan fizyoloji fenni ve ikincisi ise insanî nefse özel olan psikoloji fennidir.

Hoca, “his” (duyu) ile “iẖsas”ı (algı) birbirinden ayırır; ona göre, “his” duyum organlarına dışarıdan gelen etkilerden ibarettir; iẖsas ise bu duyumların idrak edilmesi, anlamlandırılması olarak tanımlanmaktadır. Bu iki işlevden sonra ise “taakkul”un, yani düşünmenin gerçekleştiği ifade edilerek şuur, dikkat, hıfz gibi “ef’âl-i ruhaniye” de bu idrake binaen anılmıştır. “Nefs-i nâtıka”ya hasredilen bu ameliyeler, meydana geliş sıralarına göre de üç madde halinde sıralanmıştır: *his*, *iẖsas* ve *ta’akkul*.²⁶⁰

²⁶⁰ Şeyma Turan, a.g.e., 2010, s.43.

Hoca, bu konuda farklı görüşlerin bulunduğuna dikkat çeker ve Fransız filozoflarından Pierre Laromiguière'in ²⁶¹ (1756-1837) görüşlerini aktarır. Laromiguière'e göre kâmil bir efkâr için gerekli şartlar dört madde halinde belirtilebilir:²⁶²

1. Burada beş duyu organı vasıtasıyla elde edilen verilerden bir idrak hissinin hâsıl olması için “harekât-ı asabiye” yani sinir hücrelerinin vasıtasının gerektiği belirtilmiştir.

2. “Kuva-yi batine”, yani iç kuvvetler ile idrak gerçekleşir. Vicdanın şuur denilen farkındalık hassasının karşılığı olarak kullanıldığını göz önünde bulundurursak, buradaki kendini bilmeden maksadın ne olduğunu daha iyi kavrayabiliriz.²⁶³

3. Ruh vasıtası ile gerçekleşen idraktır. “Nefs-i natika” yalnız kendisinden hasıl olan infialatın idrakiyle iktifa etmeyerek beyinde gerçekleşmiş olan hususlara da vukuf eder.

4. Ahlak, insanın idraklerinin noksansız olması için toplumsal yaşamının bir ürünüdür. Toplum içinde yaşamış olan insan medeniyet sayesinde toplumsal ilişkilere girmektedir. Medeni insan bu ilişkileri öğrenme ve bunlara uymak mecburiyetindedir.

Turan'a göre, bu değerlendirmenin modern psikolojinin kabul ettiği duyum ve algı olayına dair bilgilerle örtüştüğüne dikkat çekmek gerekir.²⁶⁴ Daha sonra Hoca Tahsin

²⁶¹ 1756-1837.

²⁶² Şeyma Turan, a.g.e, s.43.

²⁶³ Şeyma Turan, a.g.e, s.44.

Efendi, Fransız filozof ve araştırmacı Condillac'tan beri gözlem ve tecrübeye dayanmayan “faraziyât”a inanılmadığını belirtmektedir ki²⁶⁵ bu ifade, psikoloji bakımından önemli bir dönemecin alındığını ve “felsefî veya spekülâtif psikoloji”nin artık terk edilmeye başlandığını göstermektedir.²⁶⁶

Sonra Hoca Tahsin Efendi, “mefhum-i küllî”nin, yani tümel kavramın akılda nasıl teşekkül ettiği meselesine geçer; çünkü bunlar olmaksızın düşünmek mümkün değildir. Ancak tümellerin mevcudiyeti tek başına yeterli olamaz; ona göre, bunların içeriğini ifade etmek için takrir ve tahririne yarayan lisanın yardımı olmasaydı, düşünce asla gelişemezdi. Lisanın tanımını ise şöyle yapar: “Efkârı, sem‘ veya basarımıza irâe eden alâmât-ı mevzuaya *Lisan* denir.” İnsanın bu özelliği sayesinde hayvanlardan ayrıldığını ifade eder ve onun asıl üstünlüğünün düşüncesini ifade etmeye yarayan lisandan geldiğini vurgular. Hoca Tahsin Efendi iki çeşit lisan olduğunu belirtir. *İşarât-ı mahsusa* ve *mahâric-i hurûf* diye isimlendirilen bu iki ameliyeden aslında mahâric-i hurûf, yani konuşma ile icra olunanın, düşüncüyü daha iyi izah edebildiği için diğerinden ziyadesiyle üstün olduğunu ifade eder. Bu bahiste *esmâ-yı hâss* (özel isimler) ve *esmâ-yı âmm* (cins isimler) meselesine de dikkat çeker.²⁶⁷ Hoca Tahsin Efendi bir lisanı üstün kılan bir diğer ölçütün de *mefhumât-ı akliye*, yani soyut düşüncüyü ifade edebilme gücü olduğunu söyler.

²⁶⁴ Şeyma Turan, a.g.e, s.44.

²⁶⁵ Şeyma Turan, a.g.e, s.43.

²⁶⁶ Şeyma Turan, a.g.e, s.44.

²⁶⁷ Şeyma Turan, a.g.e, s.45.

Hoca, bu noktadan sonra lisan meselesini tartışmaya başlar ve sonunda bu lisanı kamil, yani mükemmel ve ilmî kılabilmek için gerekli şartları sıralar. Birincisi, lisan herkesin anlayacağı bir dil, yani üzere sehlü'l-ifade değilse, umum kendine mahsus diğer bir lisanı kullanmaya muhtaç olacağından, havâss ve avam arasındaki iletişim ve ilişki kesilir.²⁶⁸ Bunun için lisan, toplumun ortalama idrakine uygun olmak üzere yapılmış olmalıdır. İkincisi, lisanda vuzuh tam olmalıdır. Çünkü vuzuhsuzluk, belirsizliği ortaya çıkarır ve bu nedenle de toplum iletişim için kullanması gereken belirli bir lisandan mahrum kalır. Üçüncüsü, lisanın kelimeleri ve manaları arasında tam bir vuzuh olmalıdır. Aksi takdirde, lügatın kavâidi daha fazla olacak ve bunlarla uğraşmak faydasız bir iş olacaktır.

Hoca Tahsin Efendi, lisana dair psikolojik ve sosyal işlevler konusunda yeni ve dikkat çekici açıklamalar getirir²⁶⁹. Lisan bahsine bu kadar geniş bir yer tahsis etmesi ve psikolojiye dair belirlemelerinde bu konuyu derinlemesine ele alması, bu ikisi arasındaki ilişkiyi ve Hoca'nın lisan konusuna vukufunun göstergesidir. Hoca ayrıca, dönemin beden ve fizyoloji bilgisinden istifade ederek beynin ve sinirlerin yapısı ile işleyişini betimler. *Külliyât-ı Ma'kûle ve Mefhumât-ı Mücerrede* başlığını taşıyan bu inceleme, idrak ameliyesinin daha iyi anlaşılabilmesi için a'zâ-yı re'siye reîsesinin, yani dimağın teşrih ve mütalaasının lüzumuna değinerek bu konu hakkında bilimsel açıklamalar

²⁶⁸ Şeyma Turan, a.g.e, s.45.

²⁶⁹ Şeyma Turan, a.g.e, s.46.

yapar. Beden ile dış dünya arasında iletişimi sağlayan vasıtanın sinirler olduğunu ifade eder ve bu sinirlerin merkezleri hakkında ayrıntılı bilgi verir ²⁷⁰.

Turan’a göre, bu veriler Türkiye’de deneysel psikolojiye dair ilk verilerdir. Dimağa dair bahsi geçen belli başlı maddelerden biri de *Cevher-i Esmer (Substantia Nigra)*’dir ²⁷¹: Bu madde sayesinde göz kapaklarının hareketi, nefes alma, konuşma, yutkunma gibi işlevlerin gerçekleştiği ifade edilmiştir. Metinde dikkat çeken bir husus da, Laromiguière, Condillac ve Leibniz gibi kimi Batılı filozoflara yapılan atıflardır. Söz konusu atıfların, eserde Batılı kaynaklardan bazı bahislerde aktarım yapıldığı ihtimalini kuvvetlendirdiği söylenebilir. ²⁷²

²⁷⁰Hoca Tahsin, a.g.e., 1310,s.33.

²⁷¹ Şeyma Turan, a.g.e, s.47. Aynı sayfada verilen dipnotta bu bilgiler mevcuttur: Latince “Siyah Cisim” demek olan bu madde, dopaminerjik nöronlardaki melanin seviyesi, yanındaki bölgelerden yüksek olduğu için daha koyu renklidir. Orta beyinde yer alan bu madde dikkat ve harekette önemli bir rol oynar. http://en.wikipedia.org/wiki/Substantia_nigra

²⁷² Şeyma Turan, a.g.e, s.50.

SONUÇ

Tarih, dünyevî sorunların çözümünde yardımlarından asla kaçınamayacağımız önemli bir bilimdir. Geçmişini inceliyerek tüm diğer bilgileri elde etmek mümkündür. Her canlı ve cansız varlık, belirli bir süreç içinde sürekli değişim ve yenilenme geçirir. Fakat her fenomen ve sürecin kendine mahsus bir tarihi vardır. Bu tarihler, genel bir çerçeveden izlediğimizde ne kadar birbirini etkilemekte olsalar bile, her fenomen ve süreç kendi içindeki dinamiklerin mantığı ile hareket etmektedir.

İslam ülkelerinin tarihine geldiğimizde, hem genel bir bakışla bu ülkelerin aynı dış etkenler altında olduğunu görüyoruz ve hem tek tek bu ülkelerin modern çağda farklı yollar izlediğine şahidiz. Bu meseleyi açıklamak, bu tezin çerçevesinin dışına taşsa bile şu soruyu sormakta yarar vardır:

Bir örnek olarak büyük benzerlikleri olan iki komşu ülke İran ve Türkiye, neden iki farklı yol izlemişlerdir?

Modern bilim ve tekniği karşılamak Müslüman toplumların iç dinamikleri sayesinde bazen farklı sonuçlar da vermiştir. Doğu ile Batı'nın köprüsü olan Türkiye, her zaman İran'lılar tarafından izlenmiş ve değişimleri takip edilmiştir. Türkiye'de yürütölen modernizm gayretleri, zaman zaman ticari, siyasi ve kültürel ilişkiler sayesinde İran'a aktarılmıştır. Yaklaşık aynı sorun içersinde olan bu iki ülkenin aydınları ve devlet insanları bu ilişkilerden ve aktarımlardan yararlanmışlardır.

“Neden geriledik?” veya “Neden geride kaldık?” sorularının cevabı, her iki ülkenin en büyük sorularından olmuştur. Türkiye’deki aydınlar Avrupa ve Batı uygarlığı ile yakın ilişkiler içinde bulunup kendini güçlendirmek hedefi ile ilk modernleşme çabalarında bulunmuşlardır. İran da özellikle Rusya Devrimi’nden sonra yaşadığı siyasi ve sosyal çalkantılar döneminin ardından bu soruya cevap verme çabasında bulunmuştur. Fakat her iki ülkenin içsel dinamikleri, yani ekonomik ve toplumsal farklılıkları ve emperyalist güçlerin bu ülkelerde yürüttüğü plânların farklı olması, elbette farkı sonuçların çıkmasına sebep olmuştur.

Modern bilim ve eğitim, Meşrutiyet Dönemi’nden itibaren her iki ülkede de eğitim kurumlarının yenilenmesi ve modern sistem üzerine düzenlenmesi ile başlamıştır. Zaman zaman ertelenen, zayıf şekilde ilerleyen ve gericilerin toplumsal, kültürel ve siyasi saldırısına maruz kalan bu yenilemelerin başarılı olup olmaması açısından önemli sorular sorulabilir. Yenilenme hareketi, tüm geride kalmış ülkelerde başta gelen siyasetlerden biridir. Fakat, şurası çok açıktır ki bu siyasetin derin ve kapsamlı bir şekilde toplum içinde yürütülebilmesi, modern bilimin temelleri ve felsefi kaynağı anlaşılmadan ve kavranmadan olanaklı değildir. Türkiye ve İran’da bu temeller, ilk yenilenme çabalarında göz ardı edilmiş veya toplumun gelenekleri ve gericilerin saldırıları altında bilerek benimsenmemiştir. Daha sonraları ortaya çıkan modern bilimin temelleri üzerindeki tartışmalar ve bu temellerin Müslüman toplum ve İslamî düşünce ile uymaması meselesi, bu toplumlar için önemli sorunlara dönüşmüştür. Tartışmalar, İslam Ülkeleri’nde hâlâ sürmektedir. İslam içinde bir Rönesans olabilir mi? Bu sorunun yanıtı, başta İran olmak üzere, bazı Arap ve Afrika ülkelerinde de tartışılmaktadır.

Modern eğitim açısından meseleye baktığımızda, benzer tartışmaların ve anlayışların 1850'lerden ta şimdiye kadar sürüp geldiğini görmekteyiz. Özellikle Batıcılar tarafından gerçekleştirilen Meşrutiyet'ten başlayan yenileşme çabası sonucunda modern bilimi ve teknolojiyi bu iki ülkeye aktarmakta başarılı olunmuştur. Modern okullar, yüksek okullar, darülfünunlar ve sonunda üniversiteler, bu çaba ve başarının göstergesidir. Başarının ne kadarı dünyanın gelişmekte olan burjuvazisinin ve emperyalizminin siyaseti sayesinde? Bu sorunun yanıtını bir yana bırakıp, İran ve Türkiye gibi ülkelerin içdinamikleri ve bu toplumların karşılaştığı çelişkiler üzerinde durduk.

Modern psikolojinin İslam Ülkeleri'ne ve burada özellikle İran ve Türkiye'ye aktarılışı tarihine geldiğimizde, bazı dikkat çekici ve soru işareti yaratan farklılıklara rastladık: Neden İran'da sosyal bilimler Darülfünun'un açılışından 49 sene sonra okutuluyor? Bu sorunun, birkaç boyutlu bir cevabı olmalıdır. İran'da ve Türkiye'de psikolojinin geleneksel İslam psikolojisi içinde derin ve kalın kökleri bulunmaktadır. İki ülkenin düşünürleri modern psikolojiyi aktarmak istediklerinde, hâlâ bu geleneksel düşüncenin etkisi altında oldukları yazdıkları kitaplar ve inceledikleri konulardan rahatlıkla anlaşılabilir. Sosyal bilimler ve insanbilimlerinin, neredeyse yarım asır gecikmiş olduğu İran'da, bu bilimleri aktaranlar Darülfünun ile Batılı okullarda eğitim alanlar olmuştur. Darülfünun'da yetişenler de Avrupa'ya gönderilmiş ve eğitimlerini orada tamamlayıp doktoralarını aldıktan sonra İran'a dönmeleri sağlanmıştır. Bu nedenle İran'da ilk moden psikoloji kitaplarını yazanlar, aslen psikologdur ve bu yüzden hiçbir

zaman psikoloji okutulması ve öğretilmesi için İran'a Avrupa'dan bilim adamı gelmesine gerek kalmamıştır. Buna karşın her iki ülkede de, modern psikoloji üzerinde yazılan kitaplar, genelde çeviriye dayanan derlemeler ile teorik çalışmalar olmuştur.

Buraya kadar anlatılanlardan hareketle Türkiye'de ve İran'da psikolojinin kurumsallaşmasında en önemli toplumsal ve politik belirleyicinin, modernleşme sorunu olduğunu belirtmek yanlış olmayacaktır. Fakat her iki ülkede de büyük toplumsal, kültürel ve ekonomik benzerliklerine rağmen, farklı siyasi yollar izlenmiştir. İran'ın İngiltere ve Rusya tarafından işgal edilmesi, petrol sorunu, Kaçar Dönemi'ndeki gerici-hurafeci dinci yaklaşımın İran toplumu içinde yayılması, ilerlemeyi temsil eden Rıza Pehlevi'nin Amerikancı bir darbe ile işbaşına gelmesi, 1979 İslam Devrimi gibi faktörler iki ülkenin gelişme ve kalkınmada kat ettiği yolda en önemli farklılıklardandır.

Tez konumuza geldiğimizde, modern bilim ve teknolojinin İran ve Türkiye'ye girişi ve modern psikolojinin kurumsallaşması ve tarihinde de önemli bazı farklılıklardan bahsedebiliriz. Bu farklılıkların temel nedeni, hiç şüphe yoktur ki siyasi, ekonomik ve jeopolitik farklılıklardır. Yukarıda elimizden geldiği ölçüde tasvir etmeye çalıştığımız Orta ve Yeni Dönemlerde bu farklılıklardan bazılarını burada belirtmekte yarar vardır:

Modernleşme, İran ve Türkiye’de yaklaşık aynı dönemde başlamıştır; fakat her iki ülkede de asrımıza kadar uzanan ve her üç akım arasında yürütülen hararetli tartışmalar, daha ziyade yüzeysel değişiklikler yaratma ve Batı biliminin derinlerine ve felsefi ve mantıksal temellerine girmeden teknik bilgiyi aktarma konusuna yoğunlaşmıştır. [Yeni okulların açılışı İslam ülkelerinin güçlenmesi isteği doğrultusunda olmuştur; ama Rönesans denilebilecek bir dönemden bahsedemeyiz]. Bu nedenle insanbilimleri çok daha yavaş gelişmiş ve modernleşmiştir. Fakat Türkiye’de Osmanlı İmparatorluğu’nun takip ettiği politikalar sayesinde ve onun yarattığı ve sağladığı düzen içinde modernleşme çabaları ve tartışmaları İran’a göre daha düzenli ve sistematik bir şekilde olmuştur. Türkiye’nin Avrupa’ya yakın olması, onun Doğu ve Batı arasında bir kültürel, siyasi ve ekonomik köprü olmasını sağlamıştır. İran’a gelen yeni düşüncelerde Türkiye ve Türk aydınlarının büyük rolü vardır. Safavilerin yenilmesine ve İran’daki Kaçar Saltanatı’na yol açan büyük içsavaşlar, tüm Safavilerin yaptığı ve düzenlediği idari, siyasi ve ekonomik sistemi çökertmiştir.

İran’da Nasiriddin Şah²⁷³ döneminden başlayan düzenlenmeler, her ne kadar yetersiz olsa da Tanzimat’ın -İran Tanzimatı’nın- başlangıcı olarak kabul edilebilir.

²⁷³ (17 Temmuz 1831, Tahran - 1 Mayıs 1896, Tahran). Nasiriddin Şah, hükümdarlığı sırasında din adamlarının siyasi ve toplumsal yaşam üzerindeki etkisini kırdı, telgraf ve posta hizmetlerini başlattı, yollar yaptırdı, Batı türü eğitim veren ilk İran okulunu açtı ve İran’da ilk günlük gazetenin yayımını başlattı; ama hükümdarlığının son yıllarında reformlara gidilmesi yolundaki baskılara kararlı biçimde karşı koydu. Ayrıca maddi çıkarı için yabancılara bir dizi ayrıcalık tanıdı. 1872’de kamuoyundan gelen baskılar karşısında, demiryolları ve sulama kanallarının yapımı için yabancılara tanıdığı ayrıcalıkları geri aldı. 1890’da ülkede üretilen tütünün alım, satım ve işlenme haklarını 50 yıl süreyle yabancılara bırakma kararı, ülke çapında bir tütün boykotuna yol açtı ve kararından vazgeçmek zorunda kaldı. 1852’de iki Bâbî’nin düzenlediği başarısız suikast girişiminin ardından Bâbîlere karşı sert ve uzun süreli bir sindirme harekâtı başlattı. İzlediği politikalarla çeşitli çevrelerin düşmanlığını kazanan Nasireddin, 1896’da Tahran’da bir fanatik tarafından öldürüldü.

Nasiriddin Şah'ın Fermanı ile ilk Darülfünun, Tahran şehrinde kurulmuştur. Tahran Darülfünunu, İstanbul Darülfünunu'ndan etkilenecek şekilde açılmıştır. Fakat bu dönem İran'da, psikoloji, siyaset bilimi, sosyoloji, felsefe, hukuk vs sosyal bilimler Darülfünun'da ya okutulmamış veya tarih gibi çok az ve kısıtlı bir şekilde İran ve dünya tarihi üzerinden okutulmuştur. Tahran Darülfünunu, Almanya politeknik yüksek okulları siyasetini izleyerek tecrübî ve insanî bilimlere ayrılmaktaydı. Türkiye'nin Maarif Nizamnamesi ise Fransız sistemini izleyen bir programı esas aldığı için, tüm insanbilimleri ilk baştan itibaren bu okulda dersler arasında yer almıştır. Bunun yanı sıra İran'ın Rusya ve İngiltere tarafından yarı sömürge haline getirilmesi, tüm Tanzimat girişimlerini ve siyasetlerini derinden etkilemiştir.

1850-1925 tarihleri arasında, detaylı bilgi bulunmamakla birlikte, psikoloji bilimi Darülfünun ve Yüksek Siyaset Okulu'nda okutulmamıştır. Aynı süreci kapsayan Türkiye psikoloji tarihi üzerindeki yazılara ve araştırmalara dayanarak söyleyebiliriz ki bahsettiğimiz Orta Dönem'de modern psikolojiyi içeren -az sayıda olsa bile- önemli kitaplar yayınlanmıştır. İran'da Yüksek Siyaset Okulu'nda başlayan psikoloji dersleri ise, daha sonra Darülfünun ve Darülmuallimin'de de açılacaktır.

1851'de tesis olunan Tahran Darülfünunu Maarif Tanzimnameleri'nde belirtilen dersler arasında pedagoji ağırlıklı psikoloji dersleri de bulunmaktadır. Onun için bunları “usûl-i terbiye”, yani pedagoji alanına dâhil etmek gerekir. Fakat bu tarihten önce ve bu tarihten sonra yani Dr. Siyasi'nin psikoloji üzerine yazdığı kitap zamanına kadar, bu

alandaki yazılmış ve okutulmuş olan kitapların ayrıntısı elde değildir ve bu konu üzerine hiçbir araştırma yapılmamıştır.

Modern psikolojiyi içeren kitapları incelediğimizde görmekteyiz ki büyük İslam ülkesi olan Türkiye ve İran’da modern eğitim ve özellikle tez konumuz olan modern psikoloji, ilk kez Batıcılar tarafından ülkelerin eğitim alanına sokulmuş ve bilim tarihinin konusu haline getirilmiştir. Orta Dönem, yani 1850’lerden 1900’e kadar uzanan senelerde yazılmış olan psikoloji kitapları, özellikle Batıcılar ve Batı bilim ve tekniğini onun güç kaynağı olarak gören kesimler tarafından yazılmıştır.

İran’da Yüksek Siyaset Okulu ve Tahran Darülfünunu’nda bağımsız bir ders alanı olarak Psikoloji Yahut İlm-i Ruh dersi Dr. Siyasi’nin Birinci Dünya Savaşının başlaması nedeni ile İran’a geri dönmesinden sonra düzenlenmiştir. Yazılan kitapları incelediğimizde, Türkiye ve İran’daki modern psikolojinin deneysel psikolojiden uzak olduğunu görmekteyiz. Psikoloji laboratuvarları daha sonralar kurulmaya başlanmıştır. Bu durumda geleneksel, yani metinlere dayalı skolastik bilim düşüncesi etkili olmuştur. İslam ülkeleri, ne yazık ki Batı biliminin felsefi ve mantıksal temelleri ile daha sonraları aşına olabilmışlerdir.

Orta Dönem’de yazılmış olan kitaplar, eski ve yeni düşüncenin temellerini içermektedir; en azından geleneksel birikimden tamamen ayrışık değildir. Psikolojiyle ilgili kitaplar da, her iki ülkede farklı tarihlerde basılmalarına rağmen, aynı ikilemi taşımaktadır. Öyleyse Geleneksel Psikoloji’den Modern Psikoloji’ye bir anda

geçilmemiş, her iki dönemin bazı temel niteliklerini taşıyan bir ara dönem yaşanmıştır. Bu ara dönem, bir kararsızlık dönemidir; ancak Batılılaşma taraftarlarının giderek artmasına bağlı olarak, kısa bir süre içinde aşılmış ve Modern Psikoloji aşamasına geçilmiştir. Psikoloji ilk girişinde, henüz mustakil bir bilim alanı olmaktansa, pedagoji, felsefe ve fizyolojiye bağlı bir alt-disiplin olarak algılanmıştır.

İran ve Türkiye’de bahsettiğimiz gibi modern bilim ve modern psikolojinin girişi ve gelişimi siyasi, toplumsal ve ekonomik durumdan doğan farklılıklar nedeni ile ayrı yollar izlemiştir. Günümüzde ise psikoloji dâhil tüm insanbilimleri, özellikle İran’da tamamen eski kapalı düşünce çerçevesinde ilerlemekte, daha doğrusu gerilemektedir.

Hem İran, hem Türkiye’de verilmiş olan psikoloji yahut “ilm-i ruh” adlı dersler veya seminerler, bu iki ülkenin hukuk ve siyaset okullarında başlamıştır ve daha sonra diğer okulların ders konusu olmuştur. Bu da göstermektedir ki söz konusu psikoloji bilgisi, geleceğin hukukçuları ve yöneticileri için yararlı bulunduğundan bu eğitim kurumlarının müfredat programlarına dâhil edilmiştir.

Bahsettiğimiz benzerlikler ve farklılıklar, iki tarihi mukayeseli olarak incelediğimizde ortaya çıkmaktadır. Genel bakışla bu modernleşme çabalarının başarılı olduğunu tesbit etsek bile, bu başarının ne kadar kalıcı olduğu ve neden tekrar geriye gitme eğiliminde bulunduğu, incelenmeye değer bir meseledir. Öyle tahmin ediyoruz ki önümüzdeki yıllarda yapılacak ve bütün İslam Ülkeleri’ni kapsayacak yeni araştırmalar, genel eğilimin aydınlatılması ve nedenlerin anlaşılması konusunda bizlere çok daha

fazla yardımcı olabilecektir. En azından, Mısır, Suriye ve Irak gibi merkezi Arap Ülkeleri'ndeki gelişmeler, psikoloji tarihinin İslam Memleketleri'ndeki tarihinin anlaşılması bakımından büyük önem taşımaktadır.



KAYNAKLAR

Farsça Kaynaklar:

Âbidî, Cemal, **Çevre Etkisi**, (Tesirate Muhit), 5. Cilt, Tahran, Eğitim Araştırmaları Merkezi, 1979.

Daverpenah, Abu Said, **Aquinas ve Gazali'nin Görüşlerinde Nefs, Ruh ve Cisim**, (Cesm, Ruh ve Nefs De Andişeye Aquinas ve Gazali), 44. Sayı, Zenjan, Azad Üniversitesi Yayınları, 2011.

Ahadi, Hasan, **İslam Bilim Adamlarına Göre İlmün Nefs**, (Elmunnefs az Zaviyeye Olemaye Eslam), 3. Baskı, Tahran, Peyam Nur Yayın Evi, 1991.

Ahadi, Hüsein, **Psikolojiye Giriş**, (Deramedi ber Revanşenasi), Meşhed, Horasan Yayın Evi, 1987.

Amili, Bakir, **İran'ın Nizâmi Ve Siyasi Adamlarının Şerhi**, (Şerhe Gedemhaye Siyasi Nezamiye İran), Tahran, Goftar Yayın Evi, 2000.

Al-Fakhuri, Hanna, **İslam Dünyasında Felsefe Tarihi**, (Tarikhe Felsefe der Donyaye İslam), Çeviri: Ayeti, Abdül Mecit, Zaman Yayın Evi, Tahran, 1976.

Azğandi, Ali, **İranda Siyaset Bilimi**, Ulume Siyasi Der İran, Tahran, İran İslam Tarih Kurumu Yayınları, 2003.

Beşiri, Kasim, **Psikoloji Ve İslamda İnsan Mahiyeti**, Mahiyete Ensan Der Revanşenasi ve Eslam), 5. Sayı, 2. Yıl, Din Ve Psikoloji Dergisi, İmam Humeyni Aratırma Merkezi, 2009.

Bina, Ali, **Paris Barışından Türkmen Çay Anlaşmasına: İran Siyasi Ve Diplomatik Tarihi**, (Gerardade Torkmençay der Solhnameye Paris: Tarikhe Diplomatik Ve Siyasiye İran), Cilt. 2, Tahran, Tahran Üniversitesi Yayınları, 1969.

Bulukbaşı, Ali, **Yeni Eğitimi Kurarken Toplumsal Ve Kültürel Çelişkiler**, (Tezadhaye Ejtemai ve Ferhengi der Amuzeşe Jedid), 18. Sayı, Tahran, Kültür Ve Sanat Yayınları, İran İslam Tarih Kurumu Yayınları, 2007.

Cassirer, Ernst, **Devlet Mitosu**, (Efsaneye Dolet), Çeviri: Derya Benderi, Nejef, Tahran, Harazmi Yayin Evi, 1983.

Celali, Şukuhi, Ahadi, Hasan, **İslam Bilim Adamları Açısından İlmün Nefis Ve Yeni Psikoloji İle Karşılaştırılması**, (Elmonefs az Zaviyeye Daneşmendane Eslami ve Mukayeseye an ba Revanşenasiye Cedid), Allame Üniversitesi Yayınları, Tahran, 2008.

Cinabzade, Muhamed, **İslami Kültürde Psikoloji**, (Revan senasi der Ferhenge Eslami), 21. Sayı, Tahran, Darül Eslam Dergisi, İslam Araştırmaları Merkezi, 1951.

Corbin , Henry, **İslam Felsefe Tarihi**, (Tarikhe Felsefeye Eslami),  eviri: Tabatab  , Cevad, Tahran, Kevir Yayın Evi, 2009.

Danaseresht, Ali, **İbni Sina'nın Psikolojisi, şıfa Kitabından  eviriler**, (Tercomei az Ketabe şefaye Ebnesina der Revan senasi), Tahran, Alme'i Yayın Evi, 2007.

Davudî, Ali Murad, **Aristo'dan İbni Sina'ya Meřa Hikmetinde Akıl**, (Egl der Mektebe Meřa az Arastu Ta EbneSina), Tahran, Dehkhoda Yayın Evi, 1970.

Dibacî, Muhamed, **İbni Sina'nın İlmün Nefse Eklediği Yenilikler**, (Efzudehaye EbneSina be Revan senasi), 8. Yıl, 1. Sayı, Kum, Kum Üniversitesi Bilimsel Araştırmalar Dergisi. 2007.

Dolet Abadi, Yahya, **Yahya'nın Hayatı**, (Heyate Yehya), Tahran,  ttar Ve Firdevsi Yayın Evi, 1983.

Erdekani, Hüsein, **İran'da Yeni Uygarlık Kurumlarının Tarihi**, (Tarikhe Nahadhaye Tamadone Jadid der İran), 1. Cilt, Tahran Üniversitesi Yayınları, 1991.

Fahrüdin, Reşidiye, **İranda Yeni Okulların Tarihi**, (Tarikhe Medarese Jadid der İran), Tahran, Hirmend Yayın Evi, 1990.

Farasatkah, Maksut, **Çağdaş Düşünsel Yenilemenin Başlangıcı**, (Ağaze Tecedode Akliye Jedid), Tahran, İlim Ve Kültür Yayınları, 2004.

Ferasetkhah, Maksut, **Tahran Ünevirsitesinin Geçmişi ve Olayları**, (Gozeşte ve Hadesate Daneşgahe Tehran), Tahran, Ageh Yayın Evi, 2009.

Ademiyet, Fereydun, **İran Ve Emir Kebir**, (Emir Kebir ve İran), Tahran, Harezmi Yayın Evi, 1969.

Ademiyet, Fereydun, **Kanun Hükümeti Ve İlerleme Düşüncesi**, (Hukumete Ganun ve Endişeye Teregi), Tahran, Harezmi Yayın Evi, 1978.

Fereyduni, Azer, **İran İrak Sınır Sorunları**, (Mesaele Merziye İran Ve İrag), Tahran, Amir Kabir Yayın Evi, 1990.

Ferhudi, Hasan, **Ruhsal, Sinirsel Hastalıklar Ve İbni Sina**, (Ebne Sina ve Emraze Asabi ve Revani), Tahran, Tahran Üniversitesi Yayınları, 1954.

Fethi, Abdüllah, **Descartes, İbni Sina, Aristo, İlmün Nefis Düşüncelerinde Yolculuk**, (Seyri der Andişehaye Elmunefse Ebnesina

ve Aresto),155. Sayı, Tahran, Marifet Dergisi, İmam Humeyni Araştırma Merkezi, 2010.

Gazali, Muhamed ,**Gazali Sizinle Konuşuyor**, (Gazali ba Şoma Sokhan Miguyed), 4. Baskı, Tahran, Atâf Yayın Evi, Müderris Gilani, 1971.

Gazali, Muhamed, **Gazali'nin Farsca Mektupları**, (Namehaye Farsiye Gazali), Tahran, Amir Kebir Yayın Evi, 1983.

Gazali, Muhamad, **İhya-Ül Ulum El-Din**, (Ehyaye Ulume Din), Çeviri: Harazmi, Mohamad, Tahran, İlm-i Ferhengi Yayın Evi, 1989.

Genci, Hamze, **Genel Psikoloji**, (Revanşenasiye Umumi), 6. Baskı, Tahran, Salovan Yayın Evi, 2009.

Golçin, Masud, Yeni **Bilim Konusunda İran'lı Aydınların Düşünce Analizi**, (Analyze Andişeye Roşenfekrane İrani der Zeminaye Elm), İran Toplumsal Sorunları, S. 2, Y. 2012.

Hairi, Abdülhadi, **Meşrutiyet Ve Teşeyu'**, (Meşrute ve Teşeyo'), Tahran, Amir Kebir Yayın Evi, 1985.

Hairi, Abdülhadi, **İran'lıların Batı Burjuva Uygarlığı İle İlk Karşılaşmaları**, (Evelin Ruyaruyihaye İraniyan ba Temedone Burjuvaziye Garb), Tahran, Amir Kabir Yayın Evi, 1987.

Hakikat, Abdül Refî', **Darülfünun Tarihçesi Ve Meşrutiyet Hareketinde Yaratığı Etkiler**, (Tarikhe Darolfunun ve Tasirate an der Meşrute), 189. Sayı, Tahran, Güzariş Dergisi, Tarih Kurumu Yayınları, 2007.

Hakiki, Yusef, **Darül Fünun, Marifet Dünyasına Giriş**, (Darolfunun Vurudi be Donyaye Marefet), 6. Sayı, Tarih Aratırma Dergisi, İran İslam Tarihi Kurumu, 2007.

Hazreti, Ali, **Tanzimat Döneminden Bir Risale, Üç Tarz Siyaset**, (Resalei der Asre Tenzimat, Se Terz Siyaset), Ak Çora, Tahran Üniversitesi Yayınları, 2012.

Haşimian, Ahmed, **Psikolojik Zeminlerine Bakarak Gazali'nin Eğitim Görüşleri**, (Didgahhaye Gazali der Zemineye Revanşenasi), 34. Sayı, Eğitim ve Öğretim Dergisi, Tahran, Eğitim Bakanlığı Araştırma Merkezi, 1993.

Haşimian, Ahmed, **Darülfünun Okulu Ve Kaçar Döneminde İran'ın Kültürel Değişimleri**, (Teğirate Ferhangiye İran der Asre Gacar ve Medreseye Darolfunun), Tahran, Sehab Yayın Evi, 2000.

Harezmi, Mahnaz, **Gazali Ve İbni Sina'nın Külliyyat Üzerindeki Yorumlarının Karşılaştırılması**, (Mukayeseye Gazali ve Ebnesina der Zemineye Kulliyat), 24. Sayı, Tahran, Felsefe Ve Kelam Dergisi, İmam Sadik Üniversitesi Yayınları, 2009.

Hakani, Hüsein, **İslam-İ Psikoloji**, (Revanşenasiye Eslami), 3. Baskı, Tahran, Kevir Yayın Evi, 1998.

Hikmet, Ali, **İran Şehrin Kültürü**, (Ferhenge İran Şehr), 1. Cilt, Tahran Yunisko Yayınları, 1963.

Homaî, Celâlüdin, **Gazaliname**, (Gazali Name), Tahran, Furugi Yayın Evi, 1963.

Horamşahi, Baha-ül Din, **Yeni Açıklamalar**, (Tozihate Jedid), Tahran, Keyhan Yayın Evi, 1985.

Hücceti, Muhamed, **İslam Bilim Adamları ve Gazali Açısından Psikoloji**, (Revanşenasi az Zaviyeye Gazali ve Diger Ulemaye Eslami), Tahran, İslam, Kültür Yayınları, 1982.

Hüseyni, Ali, **İslamda Psikoloji Biliminin Temellerine Giriş**, (Mukedemei ber Revanşenass der Andişeye Eslami), 53. Sayı, Tahran, Pedagoji ve Psikoloji Bülteni, Tahran Üniversitesi Yayınları, 1994.

İnayet, Hamid, **Çağdaş İslamda Siyasi Düşünce**, (Andişeye Siyasi der Eslame Moaser), Çeviri: Horamşahi, Baha-ül Din, Tahran, Harazmi Yayın Evi, 1983.

İrfani, Murteza, **İbni Sina'nın Görüşünde Hissi İdrakın İltifatı Heysisi**, (Eltefate Heysi der Andişeye Hese Edrakiye Ebnesina), 43. Sayı, Şiraz, Dini Düşünce Bülteni, Şiraz Üniversitesi Yayınları, 2012.

Îsa, Sidîk, **İran Kültür Tarihi**, (Tarikhe Ferhenge İran), Tahran, Tahran Üniversitesi Yayınları, 1951.

İtimadül Seltene, Muhamed, **Nasirinin Münteze Tarihi**, (Tarikhe Montazame Naseri), Tahran, Dünyayı Kitap Yayınları, 1988.

İttihadiye, Mensur, **Efzelül Teverih**, (Efzelotevarikh), Tahran, İran Tarihi Yayınları, 1982.

Kasemi, Puya, **Kaçar Döneminde Modern Okulların Öncüleri**, (Pişgamane Medarese Jedid Asre Gacar), Tahran, Üniversite Yayın Merkezi, 1998.

Kiyani Nejad, Ozra, **İran Eğitim Sistemini Etkileyen Düşünsel Akımlar**, (Gerayeşate ke Sisteme Terbiyete İran ra TehteTesar Gerar Dad), Yüksek Lisans Tezi, Tahran Üniversitesi, 1996.

Larijani, Mohamad, **Modernizm ve Din Eleştirisi**, (Modernizm ve Negde Din), Cilt. 1, Tahran, İtila'at Yayın Evi, 1987.

Lotfabadi, Hüsein, **İranda Ve Batıda Eski, Şimdi Ve Gelecekte Eğitimsel Psikoloji**, (Gozeşte, Hal ve Ayendeye Revanşenasş der Gerb ve İran), 53. Sayı, Tahran, Pedagoji Ve Psikoloji Bülteni, Tahran Üniversitesi Yayınları, 1994.

Madadpur, Mohamad, **Yunanizm Düşüncesi, Endişiyi Yunani Gerayi**, Cilt. 1, Tahran, Doğu Kültür ve Sanat Araştırma Merkezi, 1991.

Mehryar, Huşeng, **Psikiyatri Tarihi Ve Onun Üzerine Yazılan Metinler**, (Tarikhe Revankavi ve Mutune Merbut bean), Tahran, Puya Yayın Evi, 1994.

Mekki, Hüseyin, **Mirza Teki Hanın Hayatnamesi**, (Zendegi Nameye Mirza Tegi Khan), Tahran, Amir Kebir Yayın Evi, 1958.

Mostofi, Abdüllah, **Benin Hayat Namem, Kaçar Döneminin İdari ve Toplumsal Tarihi**, (Zendegi Nameye Men, Tarikhe Edari ve Ejtemaiye Asre Gacar), Tahran, Zadrüz Yayın Evi, 1992.

Muharrirî, Riza, **İranda İhtisasi Bölümler Üzerine Kişisel Yazılar (Monografi)**, (Yadaştahaye Şekhsi berruye Reştahaye Tekhesosi der İran), Tahran, Kevir Yayın Evi, 1983.

Muler, Fernan, **Psikolojinin Tarihi**, (Tarikhe Revanşenasi), Cilt. 1, Çeviri: Mohamet Kardan, Tahran Üniversitesi Yayınları, 1988.

Musa, Caferi, **İran Da Ders Kitaplarının Gelişme Tarihi**, (Tekamole Ketabhaye Dersi der İran), Tahran, Tahran Üniversitesi Yayınları, 2006.

Mutezid, Sara, **İlmün Nefsin Psikolojisi**, (Revanşenasiye Elmunefs), Tahran, Dekhoda Yayın Evi, 1980.

Najafi, Musa, **İran Siyasi Tarihi**, (Tarikhe Siyasiye İran), Tahran, İranın Çağdaş Tarihi Araştırma Merkezi, 1994.

Naci, Zohre, Cevadi, Muhsin, **Gazali'nin Ahlak Psikolojisi**, (Revanşenasiye Akhlage Gazali), 11. Yıl, 1. Sayı, Kum, Kum Üniversitesi Bilimsel Araştırmalar Dergisi, 2009.

Nakavi, Ali Muhamad, **Westernizmin Sosyolojisi**, (Jameşenasiye Gerbgerayi), Tahran, Amir Kabir Yayın Evi, 1982.

Natik, Homa, **Tanzimatın Sonuçları, Kültürel Kriz**, (Netayeje Tenzimat, Bohrane Ferhengi), Tahran, Amir Kebir Yayın Evi, 1976.

Natik, Oma, **İranda Marif Tarihi**, (Tarikhe Maref der İran), Tahran, Ageh Yayın Evi, 1998.

Oliver Leaman, Nasr, Seyyid Hüseyin, **İslam Felsefe Tarihi**, (Tarikhe Felsefeye Eslami), 3. Cilt, Tahran, Hikmet Yayın Evi, 2010.

Parsadust, Menuçehr, **İran Irak Sorunlarının Tarihsel Kökü**, (Rişeye Tarikhiye Mesaele İran Ve Erag), Tahran, İntişar Yayın Evi, 1991.

Pehlevanan, Çengiz, **Siyasi Bilimler Okulu**, (Medreseye Ulume Siyasi), 1. Cilt, Tahran, İranoloji, İran İslam Tarih Kurumu Yayınları 1988.

Polak, Jakob Eduard, **İran Ve İranlılar**, (İran ve İraniha), Çeviri: Cihandari, Keykavûs, Tahran, Harezmi Yayın Evi, 1989.

Pur Sina, Mitra, **Nefsin İradi Anlamı**, (Menaye Eradiye Nefs), 44. Yıl, 2. Sayı, Tahran, İslami Kelam ve Felsefe Dergisi, Tahran Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2011.

Rafipour, Faramarz, **İranda Bilimsel İlerlemenin Engelleri**, (Mevane Pişrefte Elmi der İran), Tahran, Sahami İntişar Yayınları, 2004.

Rahmanian, Said, Rehber, Mesud, **İbni Sina Düşüncesinde Faal Aklın Yeri**, (Jaygahe Agle Faal dar Andişeye Ebnesina), 38. Sayı, Şiraz, Dini Düşünce Bülteni, Şiraz Üniversitesi Yayınları, 2011.

Raisnia, Rahim, **20'nci Yüzl Başlangıcında İran ve Osmanlılar**, (İraniyan ve Osmani der Ağaze Gerne 20'om), Cilt. 1, Tabriz, Sutude Yayın Evi, 1995.

Renani, Ansari, Kirmani, Kasim, **Kaçar Döneminde Ticaret**, (Tecaret der Asre Gacar), Tahran, Allameh Tabatabaai Üniversitesi Yayın Evi, 2001.

Riza Nijad, İzüdin, **İmam Gazali'de Aklın Yeri, İşlevi Ve Anlamı**, (Mena, Karbord ve Jaygahe Agl der Andişeye İmam Gazali), 79. Sayı, Tahran, İslami Kelam Dergisi, İslam Kültür ve Bilim Araştırmalar Merkezi, 2011.

Riyahi, Mohamadamin, **Geçmişin Unutulmuş Hali, Osmanlı Elçilerinin İrandaki Yazıları**, (Hale Feramüş Şodeye Gozeşte, Neveştehaye Sefirane Osmani der İran), Kecave Dergisi, S. 9, Y. 1989.

Roşani, Kudretullah, **Darülfünun Ve Emir Kebir**, (Darolfunun ve Emir Kebir), Tahran, Tahran Üniversitesi Yayınları, 1975.

Saatçı, Mahmud, **Felsefede Psikolojinin Başlangıcı**, (Ağaze Revanşenasş Der Felsefe), Tahran, Kevir Yayın Evi, 1961.

Sasani, Khan Malek, **İstanbul Büyük Elçiliğinin Anıları**, (Khaterate Sefarete Estanbol), Tahran, Babak Yayın Evi, Cilt. 2, 1975.

Seher, Kavandi, **Sinir Üzerinde Yeni Teorilerin İbni Sina'nın Görüşündeki Hissi İdrakla Karşılaştırılması**, (Mukayeseye Teorihaye Jedid Ruye Asab ba Andişeye Hese Edrakiye Ebne Sina), 44. Sayı, Tahran, Hikmet-i Sinevî Dergisi, İmam Sadik Üniversitesi Yayınları, 2011.

Seyf, Ali, **Modern Psikolojinin Tarihi**, (Tarikhe Revanşenasiye Modern), Tahran, Devran Yayın Evi, 2003.

Siyasi, Ali Akber, **İbni Sina Ve Diğer Bilim Adamlarında Nefs ve Beden İlişkisi**, (Rabeteye Nefs ve Beden der Ebnesina), Tahran, Tahran Üniversitesi Yayınları, 1938.

Siyasi, Ali Akber, **İbni Sina'nın İlmün Nefsi Ve Yeni Psikoloji İle Karşılaştırılması**, (İlmünnefs Ebnesina ve Mukayeseye anba

Revanşenasiye Cedid), 1. Baskı, Tahran, Tahran Üniversitesi Yayınları, 1954.

Siyasi, Ali Akber, **İlmün Nefis Ve Ya Eğitim Açısından Psikoloji**, (İlmunnefs veya Revanşenasi az Zaviyeye Terbiyeti), 1. Baskı, Tahran, Tahran Üniversitesi Yayınları, 1969.

Sültanzadeh, Hüseyin, **İran Okullar Tarihi**, (Tarikhe Medarese der İran), Tahran, Ageh Yayın Evi, 2007.

Şahrohi, Ahmed Riza, **İslam Felsefesinde Beden Ve Nefs İlişkisi**, (Rabeteye Nefs ve Beden der Felsefeye Eslami), 1. Sayı, 4. Yıl, Kum, Kum Üniversitesi Bilimsel Araştırmalar Dergisi, 1998.

Şarabi, Hişam, **Batı Ve Arap Aydınları**, (Roşenfekran Ereb ve Gerb), Çeviri: Abdül Rehman Alim, Uluslar Arası Politik Araştırmalar Bürosu, 1989.

Şaygan, Daryuş, **Hareketde Olan Düşünce ve Kırk Parçadan Oluşan Kimlik**, (Fekre Seyar ve Hoviyete Çehel Pare), Çeviri: Fatemeh, Veliyani, Tahran, Farzan Ruz Yayın Evi, 2005.

Şuari Nejad, Ali, **Genel Psikoloji**, (Revanşenasiye Umumi), 3. Baskı, Tahran, Ebureyhan Yayınları, 2009.

Tabatabaii, Riza, **Kaçar Döneminde Tarihi Anlaşmalar Ve Ahdnameler**, (Ehdnameha Der Asre Gacar), Tahran, Mahmud Afşar Vakfı, 1994.

Tabatabaii, Mohit, **Mirza Melkom Khan'nın Hayat Eserleri**, (Asare Zendegiye Mirza Melkom Khan), Tahran, Daniş Yayın Evi, 1948.

Tefreşi, Mecid, **İran'da Başlangıçtan Tahran Üniversitesinin Kuruluşuna Kadar Yüksek İhtisas Hukuk ve Siyaset Bilimi Okulu**, (Medreseye Aliye Ulume Siyasi der İran az Ağaz ta Teşkile Daneşgahe Tehran), 1. Sayı, Belgeler Hazinesi, İran İslam Tarih Kurumu Yayınları, 1990.

Tekmil Hodayun, Nasir, **Siyasi Âli Okul**, (Medreseye Aliye Siyasi), 63. Sayı, Tahran Üniversitesi Hukuk ve Siyasal Fakültesi Yayınları, 2004.

Yeğmaî, İkbâl, **Darülfünun Öğretmenlerinin Anısına**, (Yadbude Mualemine Darolfunun), Tahran, Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1965.

Yağmaî, İkbâl, **Darül Fünun Okulu**, (Medreseye Darulfunun), Tahran, Sarva Yayın Evi, 1997.

Zahidi, Muhamed, **İbni Sina Ve Gazali Görüşlerinde Din**, (Din der Andişeye Ebnesina ve Gazali), 17. Sayı, Tahran, Din Felsefesi Bülteni, İmam Sadik Üniversitesi Yayınları, 2011.

Zand, Muhamed Mehdi, **İranda Psikolojinin Gelişimi**, (Tekamole Revanşenasi der İran), 50. Sayı, Tahran, Psikoterapi Bbülteni, Tahran Üniversitesi Yayınları, 2008.

Zibakelam, Sadık, **İranda Gelenek Ve Modernite**, (Sonet ve Modernite der İran), 4. Baskı, Tahran, Rozene Yayın Evi, 1998.

Türkçe Kaynaklar:

Akım, Ahmet; Remzi Demir, **Hoca Tahsîn Efendi Ve Felsefe İle İlgili Bir Şiiri**, NÜSHA BAHAR , 2001.

Batur, Sertan, “**Türkiyede Psikolojinin Kurulmsallaşmasında Toplumsal Ve Politik Belirleyenler**”, Viyana Üniversitesi,

[Http://Www.Elestirelpsikoloji.Org/Eleps/Eleps/Politikbelirleyenler.](http://Www.Elestirelpsikoloji.Org/Eleps/Eleps/Politikbelirleyenler.)

[Html](#)

Batur, Sertan, “**Klasik Psikolojide Çağrışım Düşüncesinin Evrimi**”, Viyana Üniversitesi,

[Http://www.Elestirelpsikoloji.Org/Eleps/Eleps/Cagrisim.Html](http://www.Elestirelpsikoloji.Org/Eleps/Eleps/Cagrisim.Html)

Batur, Sertan, “**Türkiye’de Psikoloji Tarihi Yazımı Üzerine**”, Viyana Üniversitesi,

[Http://www.Elestirelpsikoloji.Org/Eleps/Eleps/Psikotarihtur01.Html](http://www.Elestirelpsikoloji.Org/Eleps/Eleps/Psikotarihtur01.Html)

Batur, Sertan, “**Psikoloji Tarihinde Köken Mitosu Ve Georg Anschutz'ün Hikayesi**”, Viyana Üniversitesi,

[Http://Www.Elestirelpsikoloji.Org/Eleps/Eleps/Kokenmitosu.Html](http://Www.Elestirelpsikoloji.Org/Eleps/Eleps/Kokenmitosu.Html)

Demir, Remzi; Yurtoğlu, Bilal, **Hoca Tahsin Efendi, Târîh-İ Tekvîn Yahut Hilkat**, Çizgi Kitab Evi Yayınları, 2011.

Gözütok ,Tarık, **Rifat Bin Mehmed Emin'nin İlm-İ Ahval-İ Ruh Ve Usul-İ Tefekkür Adlı Eserinin Türk Psikoloji Tarihi'ndeki Yeri** , Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2013.

Şeyma Turan, **Osmanlılarda İlk Modern Psikoloji Kitapları: (1869-1900)**,Yüksek Lisans Tezi İstanbul, 2010.

Ülken, Hilmi Ziya, **Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi**, Üçüncü Baskı, İlken Yayınları, İstanbul, 1992.

ÖZET

İran ve Türkiye'nin tarihsel ve kültürler ilişkileri iki ülkenin yeni çağ tarihçileri ve düşünürleri tarafından dikate alınmaya başlanmaktadır. İki müslüman ve komşu ülke olan İran ve Türkiye kendi modern tarihleri boyunca farklı yollar izlemişlerdir. Modernleşme siyasetlerinin her iki ülkede elde ettiği sonuçlar çok farklıdır. Modern bilim ve düşüncenin İslam ülkelerine girişi bu toplumları çok boyutlu siyasi ve toplumsal sorunlarla karşı karşıya bırakmıştır. Modern bilim ve teknolojiyi Batı'nın güç kaynağı olarak tanımlayan Müslümanlar kendi toplumlarında eğitim siyasetini Batı ilmine uygun olarak değiştirmeye çalışmışlardır. Her ne kadar eğitim politikalarında farklı yol izlemiş olsalar da, Darülfünûn gibi yeni okullar her iki ülkede yaklaşık aynı dönemde düzenlenmiştir. İnsani bilimler özellikle psikoloji İran'da 50 sene geç okutulmaya başlamıştır. Tezimizde geleneksel İslam düşüncesi çerçevesinde psikoloji anlayışının ana hatlarını çizmeye çalıştık. İkinci bölümde İran'da uygulanan eğitim politikaları ve modern eğitim kurumlar tarihini inceledik. Bunun yanı sıra esas olarak İran'da modern psikoloji tarihini araştırdık. Son bölümde ise Hoca Tahsin Efendi'nin "Psikoloji Yahut İlmi Ruh" adlı eserini ele alarak 1850'lerden 1900'lere kadar uzanmış olan tarihte yazılan ilk modern psikoloji kitabını tanıtmaya çalıştık. Sonuçta aynı tarihsel dönemleri iki ülkede araştırarak elde ettiğimiz sonuçları değerlendirdik.

ABSTRACT

Historical and cultural relationships of Iran and Turkey have begun to be considered by historian and thinkers of the new age of both countries. Iran and Turkey which are border neighbours and Muslim countries have been following different paths through their modern histories. The outcomes obtained by the politics of modernization in both countries differs from each other in many ways. Introduction of modern science and thought to Islam countries have left these societies face to face with multi-dimensional political and sociological issues. Muslims who recognizes modern science and technology as the source of power in Western countries tried to adjust their educational policies according to the Western method. Even though they followed different methodologies on their educational policies, new educational institutions such as Darulfunun were practiced approximately in the same times. Human sciences, especially psychology, began to be studied 50 years late. In our thesis, we tried to draw the borderlines of the perception of psychology in the traditional Islamic thought. In the second part, we analyzed educational policies applied and the history of modern educational institutions in Iran. Besides, we studied the history of modern psychology in Iran as our main topic. In the final part, we tried to introduce the first modern psychology book published in the historical period from 1850s to 1900s by handling `Psikoloji Yahut Ilmi Ruh` which is written by Hoca Tahsin Efendi. Finally, we listed a number of results we obtained by evaluating the same historical period in two different countries.