

T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

**OSMANLI'NIN SON DÖNEMİNDE İLMÜ'N-
NEFS'TEN PSİKOLOJİYE GEÇİŞ**

İsmail Hakkı GÜLER

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman
Doç. Dr. Ömer Ali YILDIRIM

Konya-2025

Bu çalışma, 30.06.2025 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı Programında Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

**Savunma
Tez Jürisi**

**DOÇ. DR. ÖMER ALİ YILDIRIM
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ**

**PROF. DR. OSMAN ZAHİD ÇİFÇİ
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ**

**DOÇ. DR. ÖMER FARUK ERDEM
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ**

ÖZET

Bu çalışmada psikolojinin felsefeden ayrılarak bağımsız bir bilim olduğu dönemde Osmanlı aydınlarının eserlerinde konu, problem, yöntem, kavram ve kaynaklar bakımından nasıl bir değişimin meydana geldiği incelenmektedir.

İlmü'n-Nefs'ten psikolojiye geçişin arka planı olarak Dârülfünun'daki psikoloji dersleri ele alınmaktadır. Ardından Osmanlı aydınlarının eserlerinde İslâm ve Batı düşüncesinin tesirleri araştırılmaktadır. Bu araştırmalarda bir kısım Osmanlı aydınlarının klasik İslâm düşüncesine sıkı bir şekilde bağlı kaldığı, bir kısmının sadece Batı'da meydana gelen gelişmelere yöneldiği ve büyük bir kısmının ise klasik İslâm düşüncesi müktesebatını terk etmemekle birlikte Batı düşünce dünyasındaki yeni gelişmeleri de yakından takip ettiği görülmektedir. Değişimin unsurları olarak Osmanlı'nın son döneminde telif edilen psikoloji eserlerinde konularda meydana gelen genişleme ve derinleşme, ortaya çıkan yeni konular, yöntemsel değişim, kavramlar, kaynaklar ve meselelerde meydana gelen değişimler incelenmekte ve değerlendirilmektedir. Bu bağlamda metafizik temelli nefis ilminin psikoloji bilimi ile olan irtibatı ve yaşanan değişim ortaya koyulmaya çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İlmü'n-Nefs, Psikoloji, Felsefe, Osmanlı Dönemi.

ABSTRACT

This study examines how the works of Ottoman intellectuals changed in terms of subject, problem, method, concept and sources during the period when psychology separated from philosophy and became an independent science.

As the background of the transition from Ilm al-Nafs to psychology, psychology courses at Dârülfünun are discussed. Then, the influence of Islamic and Western thought on the works of Ottoman intellectuals is analyzed. In these studies, it is seen that some Ottoman intellectuals adhered strictly to classical Islamic thought, some of them only turned towards the developments in the West, and most of them did not abandon the classical Islamic thought, but closely followed the new developments in the world of Western thought. As elements of change, the expansion and deepening of the subjects, new topics, methodological change, changes in concepts, sources and issues in psychology works written in the last period of the Ottoman Empire are examined and evaluated. In this context, the connection of the metaphysics-based science of nafs with the science of psychology and the changes experienced are tried to be revealed.

Key words: Ilm al-Nafs, Psychology, Philosophy, Ottoman Period.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT.....	ii
ÖNSÖZ	v
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

İLMÜ'N-NEFS'TEN PSİKOLOJİYE: DEĞİŞİMİN ARKA PLANI VE UNSURLARI

1.1.Dârülfünun'da Psikoloji Dersleri	6
1.2.İslâm Düşüncesinin Tesirleri	10
1.3.Batı Düşüncesinin Tesirleri.....	16
1.4.Değişimin Unsurları	20
1.4.1. Konulardaki Değişim	20
1.4.2. Kavramsal Değişim	25
1.4.3. Yöntemsel Değişim	29
1.4.4. Kaynakların Değişimi	32

İKİNCİ BÖLÜM

METAFİZİK TEMELLİ BİR İLMİN POZİTİVİST UNSURLARLA DÖNÜŞTÜRÜLMEMEYE BAŞLANMASI: MESELELERDEKİ DEĞİŞİM

2.1. Meselelerdeki Değişim	36
2.1.1. Felsefi İlimlere Psikolojiden Başlanır Mı?	36
2.1.2. Fizyoloji İlminin Psikoloji İle İrtibatı	41
2.1.3. Epistemoloji - Psikoloji İlişkisi: Duyumlar ve Akıl	44
2.1.4. Vicdan (Bilinç) ve Benlik	49
2.1.5. Zekâ Hakkında Araştırmalar	60
2.1.6. Beyin Hakkındaki Araştırmalar	63

2.1.7. Sinir Sistemi Hakkındaki Araştırmalar	66
2.1.8. Nefs-Beden İlişkisi.....	69
2.1.9. Rüya ve Hayal	74
2.1.10. Hafıza ve Hatırlama (Eğitim ve ğrenme Psikolojisi)	84
2.1.11. Hayvanlarda Akıl ve Zekâ	89
2.1.12. İnsanın Gelişimine Dair Araştırmalar (Gelişim Psikolojisi)	94
SONUÇ	99
KAYNAKÇA	101

ÖNSÖZ

Aristoteles ve İslâm filozofları nefis ilmini felsefenin alt disiplinlerinden doğa felsefesinin içerisine yerleştirmektedirler. Bu konumlandırma “modern” olarak nitelendirilen döneme kadar da takip edilmektedir. Nefs ilmi bulunduğu bu konum itibarıyla fiziki âlemde *tabii organik cismin ilk yetkinliği* olan nefsi konu edinmekte ve bitkisel, hayvanî ve insanî nefsi daha çok da idrakler ve bilgi yönünden incelemektedir. Nefs ilmi aynı zamanda felsefî ilimler içerisinde bulunması itibarıyla bir açıdan da metafizik ile irtibatlıdır. Bunun bir sonucu olarak da insanî nefsin cevheri, akıl yetisi, faal akılla ittisal kurması gibi konuları incelemektedir. Konu ve meselelerdeki bu irtibatın yanı sıra klasik ilim anlayışının uzantısı olarak nefis ilmi temel ilkelerini metafizikten alan bir ilimdir.

Nefs ilminin bu konumu 19. Yüzyılda Batı’da meydana gelen gelişmelerle birlikte değişmektedir. Pozitivizm ve empirizm gibi felsefî akımlar metafiziği saf dışı bırakarak köken ve mahiyetin araştırılmasındansa olayların birbiri arasındaki ilişkilerinin araştırılmasının gerektiğini ifade etmekte, akıl yürütme ve çıkarım yöntemleri yerine de deney ve gözlem yöntemini öne sürmektedir. Batı düşünce dünyasında hızla yayılan bu felsefî akımlar fizik, kimya, anatomi gibi bilimleri etkilemekte ve psikolojinin çalışma sahasına da girmektedir. Bu süreçte beden fiziksel bir madde hatta bir makine olarak görülmeye başlanmakta ve fizik yasalarının bedene de uygulanabileceği üzerinde düşünülmektedir. Modern dönemde yöntem olarak doğa bilimlerindeki spekülâtif çıkarımlar bir kenara bırakılarak gözlem ve deney yöntemleri benimsenmiştir. Bu durum kendisini bir bilim olarak kabul ettirmeye çalışan psikolojiyi de etkilemiştir. Yaşanan bu gelişmeler sonucunda fizik ve kimya gibi ilimler nasıl felsefeden ayrılarak bağımsız bir bilim haline geldiyse psikoloji de felsefeden ayrılarak bağımsız bir bilim olma sürecine girmektedir.

Psikoloji biliminin, Batı’da meydana gelen gelişmeler neticesinde bağımsız bir bilim olduğu 19. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı düşünce dünyasında nasıl bir dönüşüm yaşadığı tezimizin konusunu oluşturmaktadır. Konuyu işlerken öncelikle Osmanlı’nın ilk yüksek öğretim kurumu olan Dârülfünun’daki psikoloji derslerini ve Osmanlı aydınlarının İslâm düşüncesi ve Batı düşüncesinden ne derecede etkilendiklerini inceledik. Ardından Osmanlı aydınlarının eserlerinde psikoloji

bilimini nasıl ele aldıklarını konular, yöntemler, kavramlar ve kaynaklar bakımından inceledik. İkinci bölümde ise meselelerdeki değişimleri ayrıntılı bir şekilde ele almaya gayret ettik.

Çalışmamızın amacı psikolojinin felsefeden ayrılarak bağımsız bir bilim olduğu süreçte Osmanlı aydınlarının psikoloji konularını nasıl ele aldıklarını ortaya koymak ve konular, meseleler, yöntemler, kavramlar ve kaynaklar bakımından yaşanan değişimi tespit etmektir.

Bu bağlamda çalışmamız Osmanlı aydınlarının psikoloji eserlerinin klasik İslâm felsefesi ile irtibatı ve İlmü'n-Nefs ile karşılaştırılması gibi yönlerden özgünleşmektedir.

Bu çerçevede derslerinden ve çalışmalarından istifade ettiğim; tez konusunun tespiti ve işlenmesi sürecinde desteğini gördüğüm kıymetli danışman hocam Doç Dr. Ömer Ali YILDIRIM'a teşekkürü bir borç bilirim. Değerli eleştirileri ve önerileri ile katkıda bulunan Prof. Dr. Osman Zahid Çifçi ve Doç. Dr. Ömer Faruk ERDEM hocalarıma teşekkür ederim. Tez konusu ve içeriği hususunda görüş ve düşüncelerinden istifade ettiğim kıymetli Dr. Mehmet HARMANCI hocama şükranlarımı sunarım.

Her şartta desteğini esirgemeyen kıymetli aileme, destek ve yardımlarını gördüğüm sevgili eşime gönülden teşekkür ederim.

İsmail Hakkı GÜLER

Konya 2025

GİRİŞ

Antik Yunan felsefesinin temel inceleme konusunun doğa bilimlerinden insana yönelmesinin ilk adımlarının, Sofistler ile atıldığı kabul edilir. Sofistler bu yeni yaklaşımı ortaya koyarken insanı her şeyin ölçüsü olarak kabul etmiş ve bir noktada mutlak olarak ne varlığın ne de bilginin mümkün olduğu sonucuna ulaşmıştır. Sofistlerin bu şüpheli tavırlarına karşılık Sokrates (M.Ö. 399) ise bilginin ve varlığın imkânına dikkat çekmiş ve insanın ebedi hakikatlerinden ve temel erdemlerinden bahsetmiştir. Böylece Felsefe tarihinde Pre-Sokratik Dönem olarak isimlendirilen Sokrates öncesi filozofların doğa felsefesinden, insana yönelik bir felsefi anlayışa geçilmiştir. İşte bu dönemde özellikle Sokrates'in felsefesinde psikolojinin bazı temel sorunlarının nüveleri görülmektedir.

Psikolojinin ayrı bir ilim olarak teşekkül etmesi 19. yüzyıla tekabül etmektedir. Bu yüzyıla kadar psikolojiye dair bazı konular İslâm ve Batı düşünceleri içerisinde felsefenin bir alt bilim dalı olarak incelenmiştir. Bu çalışmamızda ise Osmanlı'nın son döneminde, İlmü'n-Nefs olarak isimlendirilen ilmin psikoloji ismi ile bağımsızlaşması ele alınmaktadır. Konu ele alınırken çalışmamızı öncelikle Osmanlı'nın son dönemi olarak sınırlandırdık. Son dönemden kastımız ise Dârülfünûn-ı Osmânî'nin resmi açılışı olan 1870 yılı ile Alman Georg Anschütz'ün (ö. 1953) psikoloji dersleri vermek için Dârülfünun'a geldiği 1915 yılları arasındadır. Çalışmamızı bu tarihler ile sınırlandırmamızın sebepleri ise (1) Dârülfünun'da psikoloji derslerinin okutulması, bu dersleri veren aydınlardan bazılarının psikolojiye dair eserlerinin mevcut olması, Dârülfünun'da eğitim verecek olan aydınların yetiştirilmesi için Avrupa'ya öğrenciler gönderilmesi ve bu öğrencilerin psikoloji ilmine dair Batı'daki gelişmeleri takip etmesidir. Bir diğer sebep (2) Türkiye'de psikolojinin başlangıcı olarak Georg Anschütz'ün 1915'de Dârülfünun'a gelişinin esas alınmasıdır. Bu tarih Osmanlı dünyasında deneysel psikolojinin başlangıcı olarak kabul edilir. (Afacan, 2021; Batur, 2003, ss. 258-259; Gulerce, 2006, ss. 76-77; Sarmis, 2019).

(3) Çalışmamızın sınırlarını belirten bir diğer husus ise tarihler arasında sadece telif edilen eserleri kapsamasıdır. Tercüme eserleri çalışmamızın sınırları içerisine dâhil etmememizin sebebi Osmanlı aydınlarının psikoloji konularına olan yaklaşımlarını ve bu yaklaşımlarındaki değişimleri tespit etmeyi amaç edinmemizdir.

Bu sınırlılıklar doğrultusunda öncelikle nefis ilminden psikolojiye geçişin arka planı ve değişimin unsurları olarak Dârülfünun’da psikoloji derslerinin planlanması, okutulması ve isimlendirilmesi incelenmekte ve Osmanlı aydınlarının eserlerini telif ederken zihni arka planlarında mevcut bulunan klasik İslâm düşüncesi ile Batı düşüncesinin tesirleri değerlendirilmektedir. Ardından değişimin unsurları olarak telif edilen eserlerde psikoloji konularının içerikleri, bu içeriklerdeki genişlemeler ve derinleşmeler, ortaya çıkan yeni konular ve araştırma alanları, kullanılan kavramlar ve kaynaklar ile psikoloji konularının ele alınış yöntemlerindeki farklılaşmalar ortaya koyulmaya çalışılmaktadır.

Çalışmamızın ikinci bölümünde ise meselelerdeki değişim ayrıntılı bir şekilde ele alınmaya çalışılmaktadır. Meselelerdeki değişimi ayrı bir bölüm altında incelememizin sebebi temel irtibat ve farklılıkların bu alanda belirginleşmesidir.

Bu bağlamda, bu çalışmanın amacı klasik dönem nefis ilmi ile bağımsız bir bilim olma sürecindeki psikolojinin Osmanlı dönemindeki durumunu incelemek ve dönemler arasındaki değişimi tespit etmeye çalışmaktır. Dolayısıyla çalışmamız bir süreç değerlendirmesi değil, değişimi tespit etme çabasıdır. Bu sebeple tarihsel süreç boyunca nefis konusu hakkında yapılan bütün çalışmalardan bahsetmek yerine klasik İslâm felsefesi ve özelde İbn Sînâ’nın görüşleri ile Osmanlı aydınlarının psikoloji eserlerini odak noktamıza aldık.

Tez konumuzla ilgili olarak ulusal ve uluslararası literatürde farklı türden eserler olduğu görülmektedir. Bu çalışmaları şöyle tasnif edebiliriz: (1) Osmanlıca psikoloji literatürünü konu edinen telif ve tercüme eserler. (2) Tarihsel süreci ve meydana gelen gelişmeleri konu edinen eserler. (3) Tarihsel süreçle birlikte Osmanlı aydınlarının psikolojiye dair yaklaşımlarını ve çalışmalarını konu edinen eserler. Bahsedilen bu çalışmaların genel anlamda ortak özelliği konularını psikoloji bilimi açısından ele almalarıdır. Bu çalışmalarla birlikte bir Osmanlı aydını ve psikoloji eserine yönelik yapılan incelemeler de mevcuttur.

Şeyma Turan *Osmanlılarda İlk Modern Psikoloji Kitapları: (1869-1900)* başlıklı yüksek lisans tezinde Hoca Tahsin (ö. 1881), Yusuf Kemal ve Rifat Bin Mehmed Emin’in eserlerini tanıtmakta ve psikoloji bilimi açısından değerlendirmektedir. Lügatçe bölümünde ise Osmanlıca psikoloji kavramlarının anlamları ile günümüz Türkçe, İngilizce ve Fransızca karşılıkları üzerinde durmaktadır. Mehmet Akçaöz *İlm-*

i Ruh'tan Modern Psikolojiye: İmparatorluktan Cumhuriyete Psikolojik Bilginin Serencamı (1908-1937) başlıklı yüksek lisans tezinde Hoca Tahsin, Yusuf Kemal ve Ahmed Midhat'ın (ö. 1912) eserleri değerlendirilmektedir. Ardından tarihsel sürece yönelerek psikoloji çalışmalarını bağımsızlık, savaş ve kültür devrimi gibi toplumsal ve politik olaylar açısından incelemektedir. Nihat Köse ise *Türkiye'de Cumhuriyet Öncesi Bazı Telif Psikoloji Kitapları Üzerine Bir İnceleme* başlıklı yüksek lisans tezinde Hoca Tahsin, Ali İrfan Eğribozî ve Bahâ Tevfik (ö. 1914) ile Ahmed Nebil'in (ö. 1945) yaşamlarından bahsetmekte ve ardından eserlerini içerik ve biçim açısından değerlendirmektedir.

Rüya Kılıç'ın *Türkiye'de Modern Psikolojinin Tarihi: 'İlm-i Ahvâl-i Ruh 'İlmü'n-Nefs/Ruhiyyat* başlıklı makalesi Osmanlı'nın son döneminde nefis ilminin farklı şekillerde isimlendirilmesinden, telif edilen eserlerden ve içeriklerinden bahsetmekle birlikte tarihsel süreci de incelemektedir. Dilek Sarımsı'ın *Psychologies ottomanes et turques (1860-1930)* başlıklı makalesi ise tarihsel süreci ele almakla birlikte Osmanlı aydınlarının görüşlerini psikoloji bilimi açısından değerlendirmektedir. Aynı zamanda Osmanlı aydınlarını etkileyen İslâm düşünce geleneğinden de yüzeysel bir şekilde bahsetmektedir.

Ayhan Köse *Türkiye'de Psikoloji ve Din Psikolojisi* adlı yüksek lisans tezinde psikolojinin tarihinden, din psikolojisinin ortaya çıkışı ve gelişiminden bahsetmekte, çeviri ve telif eserler üzerinde durmaktadır. Fatıma Zeynep Belen *Osmanlı'da Psikolojik Sağlık Uygulamaları ve Osmanlıca Psikoloji Literatürü Üzerine Bir Değerlendirme* başlıklı makalesinde Osmanlı dönemindeki psikolojik sağlık uygulamalarını incelemekte ve tercüme ve telif edilen Osmanlıca psikoloji eserleri ile birlikte literatüre dair çalışmaları zikretmektedir.

Bu çalışmalar ifade ettiğimiz üzere genel olarak konularını psikoloji bilimi açısından incelemekte ve modern psikologların anlayışları ile ilişkilendirmektedir. Osmanlıca telif edilen eserleri inceleyen çalışmalar derinlemesine bir inceleme yapmamakta ve Osmanlı aydınlarının psikoloji yaklaşımlarını etkileyen etkenlerden yeteri kadar bahsetmemektedirler. Tez konumuz bu açılardan diğer çalışmalardan ayrılmaktadır.

Literatüre dair bahsedebileceğimiz bir diğer çalışma Aydan Gülerce'nin *Internationalizing the History of Psychology* adlı kitapta yer alan *History of*

Psychology in Turkey as a Sign of Diverse Modernization and Global Psychologization başlıklı makalesidir. Gülerce bu makalesinde, Türk psikoloji tarihini milliyetçilik fikri, sosyokültürel değişim, Avrupa ve Amerika'nın etkisi ve küreselleşme gibi farklı açılardan incelemektedir. Sertan Batur *Türkiye'de Psikoloji Tarihi Yazımı Üzerine* başlıklı makalesinde, Türkiye'de psikoloji tarihinin nasıl geliştiği, Dârülfünun'daki ilk psikoloji dersleri ve psikoloji tarihi yazımının önemi konuları üzerinde durmaktadır. Şeyma Afacan *Searching for the Soul in Shades of Grey Modern psychology's spiritual past in the late Ottoman Empire* başlıklı makalesinde ise Osmanlı'nın son dönemindeki psikoloji çalışmalarını ele almakta, insan ruhunu şeref ve ihtiras açılarından incelemekte ve Dârülfünun'daki psikoloji çalışmalarını konu edinmektedir.

Tuğba Günal ise *Osmanlı'nın Son Döneminde Ruh Telakkisi* başlıklı makalesinde, Osmanlı psikoloji çalışmalarında materyalizm ve spiritüalizm akımlarının etkilerini incelemekte ve ruhun varlığına dair argümanları değerlendirmektedir.

Son olarak Remzi Demir'in *İlk Psikoloji Kitabımız Gâyetü'l-Beyân Fî Hakîkati'l-İnsân* başlıklı makalesi ile Tahsin Kula'nın *Son Dönem Osmanlı Bilim Tarihinde Modern Psikolojinin Öncülerinden Hoca Tahsin ve Psikoloji Yahud İlm-i Ruh* başlıklı makalesi Osmanlı aydınları ve eserleri üzerine yapılan müstakil çalışmalardır.

Tez çalışmamızın bahsettiğimiz literatürden farkı öncelikle konuyu İslâm felsefesindeki İlmü'n-Nefs ile yan yana ele alması ve değerlendirmesidir. Bununla birlikte Osmanlı aydınlarının eserlerini konu, meseleler, yöntem, kavram ve kaynaklar bakımından derinlemesine incelenmesi, bu alanlardaki değişimleri tespit etmesi ve aynı zamanda İslâm düşüncesinin ve Batı düşüncesinin tesirlerini incelemesidir.

Çalışmamızda yöntem olarak öncelikle literatür taraması ile konu sınırlılıklarımız içerisinde bulunan Osmanlı aydınlarının telif ettiği psikoloji eserlerini belirledik. Ardından eserleri konuları, meseleleri, yöntemleri, kavramları ve kaynakları bakımından inceleyerek klasik İslâm düşüncesini devam ettiren, benzeyen ve ayrışan yönlerini tespit ettik. Batı düşüncesinin Osmanlı aydınları ve eserlerine olan tesirlerini de inceledik. Osmanlı'nın son döneminde Batı'da artık bağımsız ve deneysel

bir bilim haline gelmiş olan psikolojinin, İlmü'n-Nefs'ten hangi yönlerden farklılaştığını çalışmamızın odağına aldık.



BİRİNCİ BÖLÜM

İLMÜ'N-NEFS'TEN PSİKOLOJİYE: DEĞİŞİMİN ARKA PLANI VE UNSURLARI

Bu bölümde Osmanlı döneminde İlmü'n-Nefs'ten psikolojiye geçişin arka planı olarak üç husus incelenecektir. İlk olarak Osmanlı'nın ilk yüksek öğretim kurumu olan Dârülfünun'daki psikoloji dersleri ele alınacak ve psikolojiye dair ilk dersten 1915 yılında Dr. Georg Anschütz'ün gelişine kadarki psikoloji dersleri incelenecektir. Ardından Osmanlı aydınlarının eserlerindeki İslâm düşüncesinin tesirleri ile Batı düşüncesinin tesirleri değerlendirilecektir.

Değişimin unsurları olarak ise Osmanlı aydınlarının psikoloji eserleri konular, meseleler, yöntemler, kavramlar ve kaynaklar açısından incelenecek ve bu hususlardaki değişimler tespit edilmeye çalışılacaktır.

İlmü'n-Nefs içerisinde ele alınan ancak Osmanlı aydınlarının psikoloji eserlerinde incelemediği konular, genişleyen, derinleşen ve yeni işlenen konular tespit edilmeye gayret edilecektir.

Meselelerde, yöntemlerde meydana gelen değişim; kavramsal açıdan terk edilen, kullanılmaya devam eden ve yeni ortaya çıkan kavramlar ve kaynaklarda meydana gelen değişim ortaya koyulacaktır.

1.1. Dârülfünun'da Psikoloji Dersleri

Osmanlı'da Dârülfünun adlı bir eğitim kurumunun kurulmasına dair ilk teşebbüs 19. yüzyılın ortalarına tekabül etmektedir. 1845'te Sultan Abdülmecid'in (1839-1861) emriyle geçici Maârif Meclisi olarak kurulan Meclis-i Muvakkat, Meclis-i Vâlâ'ya sunduğu layihalarda Dârülfünun fikrinden söz etmektedir. Bu layihalar sonucunda 1846 yılında Sultan Abdülmecid, Dârülfünun'un kurulmasının emrini vermektedir. Aynı yılda inşaatına başlanan Dârülfünun ancak 1865 yılında tamamlanabilmiştir. Dönemin Sadrazamı Keçecizâde Fuad Paşa (ö. 1869), binanın inşaatının uzayacağını öngörerek halka açık konferanslar şeklinde ilk derslerin düzenlenmesini istemiş ve bu doğrultuda 13 Ocak 1863 tarihinde Kimyager Derviş Paşa'nın (ö. 1879) konuşması ile dersler başlamıştır. Derviş Paşa'nın fizik ve kimyaya dair konuşmasının haricinde; tarih, coğrafya ve zooloji, botanik ve jeoloji konularını da içerecek şekilde tabii ilimler

dersleri verilmiştir. Halka açık olan bu dersler iki yıl boyunca devam etmiş ve 1865 yılında Dârülfünun binası tamamlanmış ancak Maliye Nezâretine tahsis edilmiştir (İhsanoğlu, 1990, ss. 700-710).

Derslerin devam etmesinin istenilmesi neticesinde 1865 yılında ikinci Dârülfünun binasının inşaatına başlanmış ve bina tamamlanana kadar da Nuri Paşa konağında tabii ilimler ve fizik dersleri yapılmıştır. 1869 yılında binanın tamamlanması ile birlikte II. Meşrutiyet'e kadar geçerli olacak olan Maârif-i Umûmiye Nizamnâmesi de yürürlüğe girmiştir. Bu Nizamnâmede Dârülfünun'un idarî, ilmî, malî ve hukukî durumu belirlenmiştir. Nizamnâmeye göre, Dârülfünun'un Hikmet ve Edebiyat, İlm-i Hukuk ve Ulûm-i Tabîiye ve Riyâziyye olmak üzere üç şubeden oluşması planlanmaktadır. Hikmet ve Edebiyat şubesinde okutulması planlanan dersler içerisinde ise İlm-i terkeb-i vücud-i insan ve ilm-i ahval-i nefis (Biyoloji ve Psikoloji) dersi bulunmaktadır (İhsanoğlu, 1990, ss. 712-716). Okutulması öngörülen bu ders Dârülfünun tarihinde psikoloji ilmine dair planlanan ilk derstir. Bir diğer önemli husus ise ilm-i ahval-i -nefis'in ilm-i terkeb-i vücud-i insan (biyoloji) ile birlikte bir ders olarak planlanmasıdır.

1869 yılında inşaatı tamamlanan Dârülfünun'un müdürlüğüne ise aynı yıl Paris'ten dönen Tahsin Efendi tayin edilmiştir. Tahsin Efendi, Hoca Tahsin olarak bilinen ve Osmanlı'nın son döneminde telif edilen psikoloji eserlerinden biri olan *Psikoloji Yâhûd İlm-i Rûh* adlı eserin müellifidir (Hoca Tahsin, 2019, ss. 10-11).

1869 yılında Tahsin Efendi'nin idaresinde Dârülfünun'a öğrenci kayıtları yapılmış ancak kayıt olan öğrencilerin çoğunun medrese talebesi olması ve Ramazan ayında cerre çıkmaları sebebiyle Dârülfünun'un açılışı ertelenmiştir. Bu süreçte Ramazan ayının boş geçirilmemesi için halka açık konferanslar düzenlenmiştir. Bu konferanslardan biri Aziz Efendi'nin verdiği ve psikoloji ilmi ile coğrafi determinizmi birleştirdiği Mizac ve İklimler adlı konferanstır (İhsanoğlu, 1990, ss. 719-720; Sarmis, 2019, s. 39).

Ramazan ayının ardından şubat 1870'te Dârülfünun'da eğitim öğretim başlamaktadır. Ancak planlanan ders programı hem dersleri verecek hoca hem de ders kitabı eksikliği sebebiyle uygulanamamış ve yeniden düzenlenmiştir. Yapılan düzenleme sonucunda Maârif-i Umûmiye Nizamnâmesinde belirlenen, İlm-i terkeb-i vücud-i insan ve ilm-i ahval-i nefis dersi diğer pek çok ders gibi kaldırılmış ve üç şube

olarak planlanan Dârülfünun tek bir şube ve ortak ders programı ile eğitim öğretime başlamıştır. Şubat ayından ağustos ayna kadar eğitim öğretim kesintisiz bir şekilde devam etmiş ve ağustos ayında yapılan sınavlar ile öğrenciler bir üst sınıfa geçmişlerdir. 1870 ağustos ayından sonra Ramazan ayını değerlendirmek için tekrardan halka açık konferanslar düzenlenmiştir. Bu konferanslardan birisi de İlm-i tabiat-ı insan (Psikoloji) başlıklı bir konferanstır. Bu konferansın içeriği asab-ı hassase ve muharrike, kan dolaşımı, teneffüs, kalp ve dimağ, ölüm ve hayat konularından oluşmaktadır (İhsanoğlu, 1990, ss. 720-726; Siler, 1992, s. 37). Ramazan ayında verilen konferansların ardından ocak 1871’de eğitim öğretim tekrardan başlamaktadır. 1873 yılından sonra ise sebebi tam bilinmemekle birlikte Dârülfünun kapatılmaktadır (İhsanoğlu, 1990, ss. 731-736). Böylece Dârülfünun için planlanan ilm-i ahval-i nefis dersi her ne kadar hayata geçirilemese de Ramazan ayında halka açık yapılan konferanslarda psikoloji ilminin konularını içeren sunumlar yapılmıştır.

1873’te Dârülfünun’un kapanması ile birlikte Maârif Nâzırı Safvet Paşa (ö. 1883), yeni bir Dârülfünun için çalışmalara başlamış ve Mekteb-i Sultânî (Galatasaray Lisesi) içerisinde Dârülfünûn-ı Sultânî’nin kurulması kararlaştırılmıştır. Böylece 1874 yılında Mekteb-i Sultânî ile aynı bina içerisinde Dârülfünûn-ı Sultânî açılmış ve idaresi de Mekteb-i Sultânî müdürü Sava Paşa’ya (ö. 1904) verilmiştir. Hukuk ve Turuk u Maâbir Mektebi şeklinde iki şube olarak eğitime başlayan Dârülfünûn-ı Sultânî’de, Edebiyat Mektebi’nden 1876 yılında bahsedilmektedir (İhsanoğlu, 1993, ss. 204-206). Diğer iki şubeden sonra açıldığı anlaşılan Edebiyat Mektebi’nin programına baktığımızdaysa Arapça, Latince, Yunanca, Mantık, Hikmet, İlm-i asar-ı atika (arkeoloji) ve Tarih-i umumi derslerinin bulunduğunu görmekteyiz. Edebiyat Mektebi’nde verilen bu derslere Hukuk ve Turuk u Maâbir Mektebi birinci ve ikinci sınıf öğrencilerinin de katılımının zorunlu olduğu bilinmektedir. Dârülfünûn-ı Sultânî bu üç şubesi ile birlikte 1881 yılına kadar eğitim vermekte ve bu yılda mezunlarını vererek kapanmaktadır (İhsanoğlu, 1993, ss. 223-230; Siler, 1992, ss. 55-57). Sonuç olarak Dârülfünûn-ı Sultânî’nin Edebiyat Mektebi şubesinde nefis veya psikoloji ilmi adı altında bir dersin bulunmadığını söyleyebiliriz.

1900 yılına geldiğimizde Dârülfünun gibi bir yüksek eğitim kurumuna olan ihtiyaç ve Avrupa’ya öğrenimini tamamlamak için giden öğrencilerin Osmanlı’da öğrenim görmelerini sağlamak için yeni bir Dârülfünun açılmasına karar verilmiştir.

Bu karar doğrultusunda 1 Eylül 1900 tarihinde Sultan II. Abdülhamid (1842-1918) devrinde Dârülfünûn-ı Şâhâne açılmıştır. Hazırlanan Nizamnâme’de Ulûm-i Âliye-i Dîniyye, Ulûm-i Riyâziye ve Tabîiye ve Edebiyat olmak üzere üç şube planlanmıştır. Edebiyat şubesinin ders programına baktığımızda Hikmet-i Nazarî dersinin bulunduğunu ve bu dersin içeriğine Mantık, Ahlak, İlmi Bedayi (estetik) ile birlikte İlmi Ahval-i Nefs dersinin eklendiğini görmekteyiz. 1902 yılında ise ders programında yapılan değişiklik ile Hikmet-i Nazarî dersi kaldırılmış ve dolayısıyla İlmi Ahval-i Nefs dersi de müfredattan çıkarılmıştır. 1900-1902 yıllarında ders programında Hikmet-i Nazarî içerisinde bulunan İlmi Ahval-i Nefs dersini Meclis-i Maârif azası Emrullah Efendi (ö. 1914) okutmuştur (Kara, 2005, ss. 97-98; Siler, 1992, ss. 80-82). Dârülfünûn-ı Şâhâne Nizamnâmesi’nde İlmi Ahval-i Nefs dersinin Hikmet-i Nazarî yani Felsefe dersi içerisinde planlanması Osmanlı entelektüellerinin tam manasıyla psikoloji ilmini felsefeden ayıramadıklarını göstermektedir.

1912 yılında Maârif Nezâreti Dârülfünun Edebiyat ve Şer’iye (Ulûm-i Âliye-i Dîniyye) şubeleri için yeni bir ders programı yapılmasını istemiştir. Bu istek üzerine Edebiyat ve İlahiyat şubelerinin meclisleri ortak toplantılar düzenlemiş ve yeni bir program hazırlamışlardır. Bu programa göre İlahiyat şubesinin İlmi Kelam kısmının ikinci senesine dört saat ve Edebiyat şubesinin Felsefe kısmının ilk senesine dört saat olacak şekilde İlmü’n-nefs dersi eklenmiştir. Ayrıca programda bu dersi İlmi Kelam ve Felsefe kısmı öğrencilerinin ortak alacağı belirtilmiştir. Ancak bu program Maârif Nezâreti’nin ayırabileceği bütçe de göz önünde bulundurularak birçok ders çıkarılıp sadeleştirilerek düzenlenmiştir. Sonuç olarak planlanan İlmü’n-nefs dersi programdan çıkarılmıştır (Gencer & Arslan, 2004, ss. 64-76) . 1915-1918 tarihlerinde ise I. Dünya Savaşı’ndaki müttefikimiz Almanya ile yapılan işbirliği sonucunda, birçok bilim insanı Dârülfünun’da görev yapmıştır. Bu bilim insanlarından biri de Dârülfünun’da Pedagoji ve Psikoloji dersleri veren, Dr. Anschütz’dür (Gencer & Arslan, 2004, s. 26).

Sonuç olarak Dârülfünun’da psikoloji derslerine baktığımızda İlmi terhib-i vücud-i insan ve ilm-i ahval-i nefis, İlmi Ahval-i Nefs ve İlmü’n-nefs isimlerinde derslerin farklı zamanlarda planlandığını görmekteyiz. Ancak planlanan bu derslerden sadece 1900-1902 yıllarındaki İlmi Ahval-i Nefs dersi, Dârülfünun’da Emrullah Efendi tarafından okutulmuştur. 1915-1918 yılları arasında Pedagoji ve Psikoloji

dersleri veren Dr. Anschütz'den sonra ise Ruhیات adı altında psikoloji dersleri planlanarak okutulmaya devam etmiştir (Aktaş, 2007, ss. 24-27).

1.2. İslâm Düşüncesinin Tesirleri

Osmanlı'nın son döneminde telif edilen psikoloji eserlerinde İslâm düşüncesinin tesirleri mevcuttur. Bu durum Osmanlı aydınlarının eserlerini telif ederken Batı'dan etkilendikleri kadar, İslâm düşüncesinden de faydalandıklarını göstermektedir. İbn Sînâ (ö. 1037) başta olmak üzere Fârâbî (ö. 950), Gazzâlî (ö. 1111), Fahreddin er-Râzî (ö. 1210) gibi birçok düşünür Osmanlı aydınlarının referansları arasında yer almaktadır. Ancak bu referanslar Osmanlı aydınlarının eserlerinde her zaman açık bir şekilde görülmemektedir. Bu bölümümüzde, incelemeye aldığımız dönemde telif edilen psikoloji eserleri üzerinden İslâm düşüncesinin tesirlerini inceleyeceğiz.

Öncelikle, Osmanlı aydınlarının eserlerinde doğrudan veya dolaylı olarak en çok tesiri bulunan filozof olduğu için İbn Sînâ'nın etkilerini inceleyeceğiz. İbn Sînâ felsefî sisteminde nefsin iç idrak güçlerinden bahsederken onları ortak duyu, hayal, hayvanî nefse kıyasla mütehayyile, insanî nefse kıyasla müfekkiye, vehim ve hafıza şeklinde sıralamaktadır. Ona göre ortak duyu, dış duylardan elde edilen suretleri bir araya toplamakta, hayal ortak duyunun elde ettiği suretleri muhafaza etmekte, mütehayyile veya müfekkiye hayalde bulunan suretleri birbirleriyle birleştirmekte veya ayıştırmaktadır. İbn Sînâ, bu gücü hayvanî nefis kullandığında mütehayyile, insanî nefis kullandığında müfekkiye olarak isimlendirmektedir. Vehim, tikel olarak algılanır olanlarda bulunan anlamları idrak etmekte ve hafıza ise vehim gücünün idrak ettiği anlamları saklamaktadır (İbn Sînâ, 2013, ss. 150-151). İbn Sînâ nefsin iç idrak güçlerini açıklamakla birlikte onları beynin belirli bölgelerine de yerleştirir. O, ortak duyu beyin ön boşluğuna, hayali beyin önündeki boşluğun sonuna, mütehayyileyi beyin orta boşluğuna, vehmi beyin orta boşluğunun sonuna, hafızayı ise beyin son boşluğuna yerleştirmektedir (İbn Sînâ, 2021b, ss. 110-112).

İbn Sînâ'nın nefsin iç idrak güçlerine dair bu yaklaşımını İmam Gazzâlî'de de görmektedir. Gazzâlî iç duylar beştir diyerek ortak duyu, tasavvur gücü, mütehayyile gücü, vehmetme gücü ve hafıza gücünü açıklamakta ve beyin belirli yerlerine yerleştirmektedir (Gazzâlî, 2002, ss. 280-281). Aynı şekilde Kınalızâde Ali Efendi'de

(ö. 1572) İbn Sînâ'nın bu yaklaşımını sürdürmektedir (Kınalızâde Ali Çelebi, 2023, s. 60).

İbn Sînâ'nın nefsin iç idrak güçlerine dair açıklamaları ve onları beynin belirli bölgelerine yerleştirmesi Osmanlı'nın son döneminde telif edilen psikoloji eserlerinde de görülmektedir. Hoca Tahsin, eski bilginler diye işaret ederek İbn Sînâ'nın iç idrak güçlerine dair görüşlerinden bahsetmektedir. Örneğin, ortak duyuyu beş adet nehrin aktığı bir havuz şeklinde izah etmektedir. Buradaki beş nehir beş dış duyuyu, havuz da ortak duyunun dış idrak güçlerinden gelen suretleri bir araya toplamasını temsil etmektedir. Hoca Tahsin diğer iç idrak güçlerini de açıklamakta ve onları İbn Sînâ'nın yaptığı gibi beynin belirli bölgelerine yerleştirmektedir (Hoca Tahsin, 2019, ss. 80-81). Aynı şekilde Rifat Bin Mehmed Emin de iç duyulardan bahsetmekte ve beynin loblarında belirli bölgelere onları yerleştirmektedir (Rifat bin Mehmed Emin, 2014, ss. 101-102).

Ahmed Hilmi (ö. 1914) ise zekânın görevlerinden bahsederken İbn Sînâ'dan izler taşımaktadır. O, zekânın ilk üç görevini duygusal, dördüncü görevini ise düşünsel eylemler olarak isimlendirmektedir. Duygusal eylemler; kazanma, muhafaza ve birleştirme görevleridir. Düşünsel eylemler ise düşünsel görev veya düzenleme görevi olarak isimlendirilir. Ahmed Hilmi'ye göre kazanma görevi dışsal eşyadan maddeleri ve düşünceleri kazanır. Muhafaza görevi kazanılmış maddeleri ve düşünceleri saklar. Bu görevi hafıza özelliği yerine getirir. Birleştirme görevi hafızada bulunan maddeleri ve düşünceleri bazı şartlarla düzenleyip birleştirir. Düşünsel görev diğer ismiyle düzenleme görevi ise duygusal eylemlerle elde edilen bilgiler arasındaki ilişkileri anlar, düşünceleri karşılaştırır, çözümler ve yeni fikirler üretir (Ahmed Hilmi, 2022, ss. 188-189). Ahmed Hilmi'nin bahsettiği bu görevler İbn Sînâ'nın iç duyularından izler taşımaktadır. Kazanma görevi dış duyulardan elde edilen bilgilerin ortak duyuda toparlanmasına benzemektedir. Muhafaza görevinin işlevi hayal gücüne, birleştirme görevinin işlevi ise mütehayyile gücüne benzemektedir. Düşünsel veya düzenleme görevi olarak isimlendirdiği görev ise insanî nefsin aklî idrak gücünün yerine geçmektedir. Çünkü Ahmed Hilmi duygusal eylemlerde insanlar ve hayvanların ortak olduğunu ifade etmektedir. Düşünsel eylemler ise yalnızca insana mahsustur. Bu durum da düşünsel eylemin aklî idrak gücü olduğunu göstermektedir.

Osmanlı aydınları İslâm düşüncesindeki nefsin iç idrak güçlerinden genel olarak bahsetmekle birlikte özel olarak bazı iç idrak güçleri üzerinde de durmaktadırlar. Örneğin mütehayyile gücünden bahsedildiği yerlerde Fârâbî ve İbn Sînâ'dan izler bulmak mümkündür. Fârâbî mütehayyile gücünün (1) ortak duyunun verilerini saklama, (2) bu verileri birbirleriyle birleştirme ve ayrıştırma ve (3) taklit olmak üzere üç görevinden bahsetmektedir (el-Fârâbî, 2023, ss. 172-174). İbn Sînâ ise bu görevlerden ilki olan ortak duyunun verilerini saklama görevini mütehayyileye değil hayal gücüne vermektedir (İbn Sînâ, 2021b, s. 304). Osmanlı aydınlarından Bahâ Tevfik ve Ahmed Nebil de eserlerinde muhayyilenin görevlerinden bahsederken Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncelerinden etkilendikleri anlaşılmaktadır. Muhayyilenin, ortak duyuda bulunan veriler üzerinde tasarrufta bulunduğunu, hayaller ürettiğini, ilim, fen ve güzel sanatlar gibi alanlarda etkili olduğunu ifade ederler (Tevfik & Nebil, 1912, ss. 111-115).

Bir diğer husus ise mütehayyile gücünün ürettiği rüyalar. İbn Sînâ rüyanın sebeplerine dair beden mizacından, uyanırken meşgul olduğumuz düşüncelerden ve işlerimizden, gök cisimlerinden ve faal akıldan insan aklına ulaşan suretlerden bahsetmektedir. O, faal akıldan ulaşan suretler sebebiyle görülen rüyaların gayba dair bilgiler içerdiğini ve bu tür rüyalarındaki suretlerin kişinin yetkinliğine ve mütehayyile gücünün kuvvetine göre doğrudan veya benzetmelerle görüldüğünü ifade etmektedir. Dahası, bu tür rüyalarda görülen suretlerin peygamberler tarafından uyanırken de görülebildiğini ifade etmektedir (Durusoy, 2012, ss. 150-152; İbn Sînâ, 2021b, ss. 320-322). Fârâbî'nin konuya dair görüşlerine baktığımızdaysa o, iki tür rüyadan bahsetmektedir. Bunlardan ilki mizac, bedeni duyular, hisler ve heyecanlardan kaynaklanan rüyalar. İkincisi ise faal aklın akletme gücüne verdiği şeyleri (akledilirleri) bazen mütehayyile gücüne de vermesiyle gerçekleşen rüyalar. Fârâbî de İbn Sînâ'da olduğu gibi ikinci tür rüyada uykuda gerçekleşenlerin uyanırken de gerçekleşebileceğini ve bu rüyaların nübüvvetle ilgili olduğunu ifade etmektedir (el-Fârâbî, 2023, ss. 178-182).

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın bu düşüncelerinin izlerini Ahmed Midhat'ta görmekteyiz. Ahmed Midhat (ö. 1912), rüyaları alelâde ve safî olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Alelâde rüyaların günlük yaşantıdan ve kişinin kabiliyetlerinden kaynaklandığını ifade etmektedir. Safî rüyaların ise sadık rüyalar olduğunu ifade etmekte ve bu rüyaları

önsezi olarak değerlendirmektedir (Ciğerlioğlu, 2014, ss. 67-70). Ahmed Hilmi ise uykuda görülen rüyaların uyanırken de farklı şekillerde gerçekleşebileceğinden bahsetmektedir. Ancak o, bu durumu nübüvvet ile değil hayaller, kuruntular, garip düşünceler, yalan ve aşırı heyecan ile ilişkilendirmektedir (Ahmed Hilmi, 2022, s. 200).

İslâm düşüncesinin tesirleri konusunda bahsedebileceğimiz daha birçok husus mevcuttur. Örneğin nefs-beden münasebeti konusunda İbn Sînâ'nın nefsin bedenın yöneticisi olduğu ve bedenın nefsin bir aleti olduğuna dair görüşü (İbn Sînâ, 2021b, s. 390), Gazzâlî'nin ve Kınalızâde Ali'nin bedeni nefsin bineği olarak ifade etmeleri (Gazzâlî, 2002, s. 287; Kınalızâde Ali Çelebi, 2023, s. 54) Osmanlı aydınlarını etkileyen düşüncelerdir. Bu doğrultuda Rifat Bin Mehmed Emin “beden ruhun binek hayvanıdır. Binek hayvansız istenilen hedefe varılmaz.” ifadelerini kullanmaktadır (Rifat bin Mehmed Emin, 2014, s. 108). Yusuf Kemal'de nefsin anlama yetisi gibi gayr-ı cismani yetiler ile beden üzerinde etkili olduğunu ifade etmektedir (Yusuf Kemal, 2014, s. 76). Bu durum Osmanlı aydınlarının her ne kadar Batı'daki psikoloji çalışmalarını takip etseler de nefsin bedenın yöneticisi konumunda olduğunu düşündüklerini göstermektedir.

Bir diğer husus ise İslâm düşüncesinde, hayvanlarda bulunan ve akla işaret eden fiillerdir. İbn Sînâ, bu konuda hayvanların iç duyulardan ortak duyu, hayal, mütehayyile ve vehim güçlerine sahip olduklarını belirtmektedir. Bazı hayvanlarda özellikle kuşlar ve arılarda görülen sanatkarane fiillerin ise ilhamdan kaynaklandığını ve türsel bir zorunluluk olduğunu ifade etmektedir (İbn Sînâ, 2021b, s. 358). Kemalpaşazâde (ö. 1534) bu konuya dair arıların altıgen şeklinde kusursuz petekler yapmalarından ve başka hayvanların fiillerinden bahsetmektedir. Ardından bu fiiller karşısında hayvanların da akıl sahibi olduklarını söyleyenlerin görüşlerine katılmamakta ve hayvanların Allah'tan gelen bir ilhamla bu fiilleri icra eylediklerini ifade etmektedir (Öçal, 1998, s. 333). Kınalızâde Ali Efendi de eserinde arıların yaptıkları kusursuz peteklerden bahsetmekle birlikte en gelişmiş ve insanlar âlemine en yakın olan hayvanların at, maymun, fil ve papağan olduğunu, bu hayvanlarda zekâ ve kavrayışın açıkça görüldüğünü ifade etmektedir (Kınalızâde Ali Çelebi, 2023, ss. 65-66). Bu düşüncelerin benzerini Ali İrfan Eğribozî'de de görmekteyiz. Eğribozî, hayvanlarda akli melekelerin bulunduğuna dair karganın cevizi kırmak için yüksek bir

yere çıkıp cevizi atmasını ve yengecin midyenin arasına taşı sıkıştırıp ayaklarıyla içini yemesini örnek vermektedir. Ancak Eğribozî hayvanların insanlar gibi akıl sahibi olduklarını dile getirmemektedir. Onun bu örnekler ile izah etmek istediği husus hayvanların her birinin aynı zekâ ve kavrayış düzeyine sahip olmadıklarını ve bazı hayvanların insanlara yakın denilebilecek düzeyde zekâ ve kavrayışa sahip olduklarını göstermektedir (Eğribozî, 1909, ss. 45-46). Ahmed Hilmi de arı ve karıncaların fiillerinden bahsetmekte ve hayvanların bu tür meydana getirdikleri işlerin içgüdü ile meydana geldiğini ifade etmektedir (Ahmed Hilmi, 2022, ss. 167-168).

Osmanlı aydınlarının hayvanlar hakkındaki bu düşünceleri, Batı bilim dünyasında Descartes (ö. 1650) ile başlayan, hayvanları birer makine olarak gören ve hayvanlarda ruhun bulunmadığını düşünen yaklaşımdan oldukça farklıdır hatta Bahâ Tevfik ve Ahmed Nebil, Descartes'ın görüşlerine itiraz etmekte hayvanların da zayıf dahi olsa ruha sahip olduklarını ifade etmektedir (Tevfik & Nebil, 1912, s. 198). Osmanlı aydınlarının hayvanların da birer ruhunun olduğuna yönelik düşünceleri zihni arka planlarında İslâm düşüncesine bağlı kaldıklarını göstermektedir.

Bir diğer husus ise insanın bir yönünün hayvanî nefse diğer yönünün ise göksel nefslere dönük olmasıdır. Kınalızâde Ali bu konuda insanın soyut nefs ve bedenden meydana gelmiş olduğu için meleklik ve hayvanlık yönlerinin onda bir araya geldiğini söylemektedir (Kınalızâde Ali Çelebi, 2023, ss. 70-71). Benzer şekilde Nasîrüddîn-i Tûsî'de (ö. 1274) insanın bu yönüne temas etmekte ve insanın akıl kuvvetini kullanarak hayvanî nefsin güçlerini yönetmesi durumunda erdemleri ve mutluluğu elde edeceğini, aksi durumda ise insanın erdemsizliklere ve mutsuzluğa duçar olacağını ifade etmektedir (Nasîrüddîn et-Tûsî, 2007, s. 47). Bu yaklaşımın bir benzerini Yusuf Kemal'de görmekteyiz. Yusuf Kemal, nefsanî şehvetler ve cismanî lezzetlere yani hayvanî nefse mağlup olan insanın hayvansal hayat derecelerine ineceğini, hayvanî nefse mağlup olmayıp onun isteklerini yöneterek ruhsal feyzlere ulaşan insanın ise ruhsal hayatın en yüksek mertebelerine ulaşacağını ifade etmektedir (Yusuf Kemal, 2014, ss. 76-77). Bu yaklaşım İslâm düşüncesi içerisinde birçok düşünür de bulunmakla birlikte özellikle tasavvuf ve ahlak ilmi içerisinde işlenmektedir.

İslâm düşüncesinin tesirleri konusunda üzerinde durulması gereken bir diğer isim ise Giritli Sırrı Paşa'dır (ö. 1895). Sırrı Paşa, diğer Osmanlı aydınlarından farklı

olarak İslâm düşüncesine tam manasıyla bağlı kalarak eserini telif etmektedir. Onun eserine baktığımızda, Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî gibi düşünürlerden ve sûfilerden oldukça etkilendiğini görmekteyiz. Örneğin Sırrı Paşa; ruh, kalp, akıl ve nefis kavramlarını ele aldığı bölümünde sûfilerin ruh ve kalp, filozofların nefis-i nâtika kavramıyla işaret ettikleri şeyin insanın cevheri olduğunu ve bu cevherin de pek çok mertebesinin bulunduğunu ifade etmektedir. Sırrı Paşa bu mertebeleri, tabiata dair değişim hallerinde nefis, nurunun şimşek gibi çıktığı yerde akıl, ilahi âleme dönmesi halinde ruh, mârifetullah itibarıyla kalp şeklinde isimlendirmektedir (Giritli Sırrı Selim Paşa, 2021, ss. 40-41). Sırrı Paşa bu konuda İmam Gazzâlî’den etkilenmektedir. Gazzâlî de aynı şekilde bu kavramların farklı manalar barındırmalarıyla birlikte, Rabbânî latife denilen insanın hakikatine de ortak bir şekilde delâlet ettiklerini ifade etmektedir (Gazzâlî, 1975, ss. 8-13; Giritli Sırrı Selim Paşa, 2021, ss. 95-96).

Sırrı Paşa eserinde bazı ayetlerin tefsiri üzerinde de durmaktadır. “Sana ruhtan sual ederler. De ki: ‘Ruh, Rabbinin emrindendir. Size ise ilimden ancak az bir şey verilmiştir.’” ayetinin tefsiri konusunda Fahreddin er-Râzî’nin ismini zikrederek görüşlerinden bahsetmektedir (Giritli Sırrı Selim Paşa, 2021, ss. 29-31). İnsanın yaratılışına dair “Artık onu (insan olarak yaratıp) düzelttiğimde ve ona (yarattığım) ruhumdan üflediğimde” ayetini incelerken İsmâil Hakkı Bursevî’nin (ö. 1725) Rûhu’l-Beyân adlı tefsirinin ismini zikrederek görüşlerinden bahsetmektedir (Giritli Sırrı Selim Paşa, 2021, ss. 34-35). Sırrı Paşa eserinin bir başka bölümünde ise insanın nefisini bilmesi ile Rabbini tanıyabileceği konusundan bahsederken sûfî Ebû Tâlib el-Mekkî’nin (ö. 996) “Rabbini en iyi bileniniz, nefisini en iyi bileninizdir.” (Ebû Tâlib el-Mekkî, 2003, s. 176) sözünü zikretmektedir (Giritli Sırrı Selim Paşa, 2021, s. 45). Ayrıca Sırrı Paşa eserinin sonunda İbn Sînâ’nın Ruh Kasidesine de yer vermektedir (Giritli Sırrı Selim Paşa, 2021, ss. 60-66). Sırrı Paşa’nın eserinde İslâm düşünürlerinin isimlerini zikrettiğini özellikle belirtmemizin sebebi Osmanlı aydınlarının eserlerinde genellikle İslâm düşünürlerinin isimlerini zikretmeden görüşlerinden bahsetmesi ve Giritli Sırrı Paşa’nın ise bu hususta diğer aydınlardan ayrılmasıdır.

İslâm düşüncesinin Osmanlı’nın son döneminde telif edilen psikoloji eserlerine olan tesirlerini inceledik. Şunu ifade etmek gerekir ki; Giritli Sırrı Paşa hariç Osmanlı aydınları, yukarıda tesirlerinden bahsettiğimiz İslâm düşünürlerinin isimlerini zikretmemekte veya “eski düşünürler” şeklinde genel bir referansla yetinmektedirler.

Bu durumun sebebi psikoloji ilmindeki gelişmelerin Batı bilim dünyasında gerçekleşmesi ve Osmanlı aydınlarının da Batı'yı yakından takip etmesi olabilir.

1.3. Batı Düşüncesinin Tesirleri

Osmanlı'nın son döneminde telif edilen psikoloji eserlerinde birçok Batılı düşünürün tesiri mevcuttur. Bu durum Osmanlı aydınlarının psikoloji çalışmalarında Batı'yı yakından takip ettiklerini göstermektedir. Başta Descartes olmak üzere Malebranche (ö. 1715), Leibniz (ö. 1716) ve Condillac (ö. 1780) gibi birçok filozof, araştırmacı ve fizyolojist Osmanlı aydınlarını etkilemektedir. Bu etkileri inceleyeceğimiz bölümümüzde öncelikle Osmanlı aydınlarının psikoloji eserlerinde etkili olan filozofların düşünceleri üzerinde duracağız. Ardından fizyoloji araştırmalarının tesirinden, aynı dönemde Batı'da yapılan çalışmalardan ve bu çalışmaların etkilerinden bahsedeceğiz.

Descartes'ın felsefesine baktığımızda o, felsefi sistemini kurmak için doğruluğundan şüphe duymadığı apaçık kesin bir bilgi aramakta ve bu bilgiye ulaşmak için de her şeyden şüphe etmektedir. Descartes, bu yöntemsel şüphesini o kadar ileri götürmektedir ki en son kendi varlığından ve bütün hayatının bir rüyadan ibaret olup olmadığından dahi şüphe etmektedir. Descartes bu şüphelerinin nihayetinde şüphe duyamayacağı o bilgiye, şüphe ettiğini bilişine ulaşacaktır. Ulaştığı bu bilgi ile birlikte şüphenin varlığını ve şüphe eden benliğinin varlığını da apaçık bir şekilde elde etmektedir. Descartes bu noktada şüphenin bir nevi düşünmek olduğunu ifade ederek o ünlü önermesine ulaşıyor: “Cogito ergo sum – Düşünüyorum, öyleyse varım” (Gökberk, 2019, ss. 298-299). Descartes'ın şüpheleri neticesinde şüphesiz, aracısız, doğrudan ve apaçık olarak ulaştığı kendi bilinci yani kendi varlığıdır. Onun bu düşüncelerinin yansımalarını Osmanlı aydınlarında görmekteyiz. Filibeli Ahmed Hilmi ve Yusuf Kemal, psikolojinin önemi ve mevzusu hususlarını izah ederken, Descartes'ın bu düşüncelerine yer vermekte ve bilinci konu edinen psikolojinin bilgi hakikatinin başlangıç noktası olduğunu ifade etmektedirler (Ahmed Hilmi, 2022, ss. 155-156; Yusuf Kemal, 2014, ss. 54-55).

Descartes'ın bir diğer etkili olduğu nokta ise mekanik doğa görüşünü canlılara da uyarlamasıdır. Descartes, canlı varlıkların da cansız cisimlerle aynı yapıda olduklarını sadece daha karmaşık bir makine olduklarını düşünmektedir. Dolayısıyla

canlıları da aynı nedenlerle ve aynı yasalarla açıklamaya çalışmaktadır. Ancak doğrudan ruhun etkisiyle meydana gelen ve sadece insanda bulunan istençli hareketi bunun dışında tutmaktadır. Sonuç olarak Descartes, bitki ve hayvanlarda ruhun bulunmadığını ve onların tamamen birer makine olduklarını düşünmektedir (Gökberk, 2019, ss. 307-308). Ahmed Nebil ve Bahâ Tevfik ise Descartes'ın bu düşüncelerinden kısaca bahsetmekte ve itiraz etmektedirler. Mekteb-i İ'dâdî tahsili gören genç bir talebenin dahi Descartes'ın bu görüşünün hakikat olmadığını anladığını söylemektedirler. Hayvanların da sevince, kedere, kendilerine mahsus iradeye ve hafızaya sahip olduklarını; bunların zayıf dahi olsa ruhun varlığına işaret ettiğini ve aynı şekilde bitkilerin de zayıf dahi olsa ruha sahip olduklarını ifade etmektedirler (Tevfik & Nebil, 1912, s. 198).

Osmanlı aydınlarının etkilendiği bir diğer husus ise Malebranche'ın nefis ile beden arasındaki münasebetin Tanrı aracılığıyla sağlandığı görüşü ile Leibniz'in ruh ile beden arasında Tanrı tarafından önceden kurulmuş bir uyum olduğu ve bu uyum sayesinde nefis ile beden arasındaki münasebetin gerçekleştiği görüşüdür (Gökberk, 2019, ss. 330-331, 2019, s. 361). Yusuf Kemal nefis beden münasebeti ve fikirler ve tasavvurların kökeni konusunda bu filozofların görüşleri üzerinde durmakta ve eleştirmektedir. Malebranche'in görüşünü Tanrı'yı daima bir eylemde bulunmaya muhtaç etmesinden ötürü, Leibniz'in görüşünü ise cüz'i irade ile uyuşmasının güç olmasından ötürü eleştirir. Bu eleştirilerle birlikte Yusuf Kemal, nefis ile beden münasebetini organlar ve organların hareketi üzerinden izah eder. O Hareketin organdan yani maddeden başka olduğuna işaret eder. Maddenin hareketinin, kendisini oluşturan organları idare eden yetiler tarafından meydana getirildiğini ifade eder. Bu yetiler de anlama yetisi gibi maddi olmayan yetilerdir ve nefis ile beden münasebeti de bu yetiler sayesinde sağlanır (Yusuf Kemal, 2014, ss. 69-76).

Osmanlı aydınlarının psikoloji araştırmalarında deney ve gözlem yöntemini esas almaları ve fizyoloji araştırmalarına yönelmeleri de Batı düşüncesinin tesirlerini göstermektedir. Bu duruma örnek olarak Ahmed Hilmi'nin duyum ve düşüncelerin muhafazası konusunda fizyolojik tabiat olarak isimlendirdiği kuramı kabul etmesini verebiliriz. Ahmed Hilmi bu kuramı şu şekilde özetlemektedir: “Duyumların ve düşüncelerin hafızada muhafaza edilişi, bu duyumları meydana getiren “hareketlerin” beyinde devam etmesi ve beyne ilişkin bir etki meydana getirmiş olmasıdır.” (Ahmed

Hilmi, 2022, s. 205) Yani bu kurama göre duyum ve düşünceler beyinde bıraktıkları eserlerle muhafaza edilmektedir. Bu noktada Ahmed Hilmi, bu kadar eser beyne nasıl sığar şeklinde gelebilecek bir itiraza karşılık; beyinde altı yüz milyon hücre ve üç beş milyar lifin bulunduğunu ve bunların sınırsız şekilde bölünebileceğini ifade etmektedir. Bu açıklamanın haricinde Ahmed Hilmi, beynin bu eserleri taşımasını kromozomlarda anne ve babaya dair bulunan izlenimlere benzetmektedir (Ahmed Hilmi, 2022, s. 205). Ahmed Hilmi'nin savunduğu bu kurama dönecek olursak görüldüğü üzere duyum ve düşüncelerin muhafazası yani hafıza konusunda Ahmed Hilmi, fizyolojik bakış açısını kabul etmektedir. Fizyolojik tabiat olarak isimlendirdiği bu kuramın fizyolojist David Hartley (ö. 1757) ve Descartes'ın kuramlarından meydana geldiğini ifade etmektedir (Ahmed Hilmi, 2022, s. 205).

Bir diğer örnek ise Hoca Tahsin'in beyin hakkında bahsettiği araştırmalardır. O, kızgın demir ile bir güvercinin beyninin bazı parçalarının yok edilmesiyle güvercinin duyularının ortadan kalktığını, dürtüldüğünde yürüdüğünü, havaya bırakıldığında uçtuğunu ancak bütün bunları idraksiz bir şekilde yaptığını ifade etmektedir. Başka bir deneyde beynin sol tarafının sinirleri bağlandığında hayvanın sağ tarafının hareketsiz kaldığını, aynı şekilde beynin sağ tarafının sinirleri bağlandığında da hayvanın sol tarafının hareketsiz kaldığını ifade etmektedir (Hoca Tahsin, 2019, ss. 77-79). Hoca Tahsin bu deneyleri fizyolojistler tarafından yapılan deneyler olduğunu ifade etmektedir.

Aynı zamanlarda Batı'da yapılan çalışmalara baktığımızda, Osmanlı aydınlarının zikrettikleri bu deney ve gözlemlerde Batı'da yapılan çalışmalardan etkilendikleri muhtemeldir. Örneğin Joseph Gall (ö. 1828) beyinde gri madde ve beyaz madde ayrımını yapmış ve gri maddenin sinir ağı olduğunu ifade etmiştir. Bedenin sağ kısmından beyine çıkan duyumların beynin öteki yanına ulaştığını ve aynı şekilde bedenin sol kısmındaki bir hareketin beynin öteki yanında başlatıldığını gözlemlemiştir (Fancher, 1997, s. 46; Özakpınar, 2023, s. 46). Joseph Gall'in bu çalışmalarının yansımaları Hoca Tahsin'in eserinde görmekteyiz. Hoca Tahsin, beynin gri maddelerinin aralarının beyaz maddelerle dolu olduğunu ifade etmektedir (Hoca Tahsin, 2019, s. 77). Yukarıda da zikrettiğimiz üzere beynin sol tarafının sinirleri bağlandığında hayvanın sağ tarafının hareketsiz kaldığına dair deney ve gözlemlerden de bahsetmektedir (Hoca Tahsin, 2019, s. 79). Gall'in bir diğer çalışması ise Frenoloji

olarak isimlendirilen, beynin büyüklüğü ve şekli üzerine yaptığı incelemelerdir. Bu incelemelere göre büyük beyinli hayvan cinslerinin küçük beyinlilere göre daha zekice davranışlar sergilediğini söylemektedir (Schultz & Schultz, 2007, s. 105). Beynin büyüklüğüne ve ağırlığına dair yapılan bu çalışmalara ve Ernst Von Bibra'nın (ö. 1878) deneylerine Abdullah Cevdet (ö. 1932) eserinde değinmektedir. Ancak o, bu çalışmaların eksik olduğunu beynin şeklinin, terkinin ve kimyasının da deney ve gözleme tabi tutulması gerektiğini düşünmektedir (Abdullah Cevdet, 1890, ss. 10-11).

Gall, beynin şekline dair yaptığı incelemelerde de kişinin beyin yapısının duygusal durumunu gösterdiğini ileri sürmektedir. Hırsız çocukların kafalarına dair yaptığı incelemede, kulaklarının yukarısında öne doğru uzun çıkıntılar olduğunu ifade eden Gall, hırsızlığa karşı olan çocukların kafalarının bu bölgesinin ise düz olduğunu ifade etmektedir. O, bunun gibi birçok deney ve gözlemin ardından açgözlülük, saygı, iyilikseverlik gibi birçok yetinin kafatasının belirli bölgeleri ile ilişkili olduğunu ileri sürmüştür (Fancher, 1997, ss. 46-52; Özakpınar, 2023, ss. 46-47). Gall'ın bu çalışmaları Hoca Tahsin'in eserinde bahsettiği "Makam hırsı, büyüklük tutkusu, melankoli, aşk ve delilik hevesi ruh afetlerinden olup beynin anatomisi ile bağlantılı ve ilişkili olduğu sabittir." (Hoca Tahsin, 2019, s. 79) ifadeleri ile oldukça benzerdir. Muhtemeldir ki Hoca Tahsin, Gall'in çalışmalarından haberdardır. Ancak Batılı düşünürler tarafından muteber görülmeyen bu çalışmalar, Hoca Tahsin tarafından da pek muteber görülmemiş olacak ki bu konuya bir cümle ile işaret edip açıklama yapmamaktadır.

Pierre Flourens (ö. 1867) ise ameliyatlara hayvanların beyinlerinin belirli küçük parçalarını çıkardıktan sonra hayvanlardaki davranışları gözlemlemekteydi. Köpek, kuş ve tavşan gibi hayvanlar üzerinde yaptığı bu deneylerde, canlının hayatta kalması için zorunlu olan bir beyin parçası yitirilmediği müddetçe canlının hayatını devam ettirdiğini ifade etmektedir. Flourens bir deneyinde, güvercinin beyninin tamamını çıkardığında güvercinin uyarılara tamamen duyarsız kaldığı ve ancak dürtme yoluyla hareket ettiğini gözlemlemiştir. Bu güvercinin durumunu sürekli uykuda olan ve bir süre sonra uykusunda rüya görme yetisinin de yok olduğu bir hayvan şeklinde betimlemiştir. Flourens'in bu çalışmalarından güvercin üzerine yaptığı deneyin bir benzerini Hoca Tahsin eserinde zikretmektedir (Hoca Tahsin, 2019, s. 77).

Batılı filozof ve araştırmacıların Osmanlı aydınlarına olan tesirlerini inceledik. Descartes'ın modern felsefeye ve kendisinden sonraki düşünürlerle olan etkisi düşünüldüğünde, bu filozofun Osmanlı aydınlarının da referanslarının arasına girmesi normal bir durum olarak görülebilir. Filibeli Ahmed Hilmi'nin "fizyolojik tabiat kuramı"nı savunması ise Batı'yı takip ettiğine işaret olmakla birlikte, nefsin bir gücü olan hafıza konusunda maddeci bir yaklaşım sergilediğini de göstermektedir. Hoca Tahsin'in, Joseph Gall ve Pierre Flourens'in deney ve gözlemlerinin benzerlerini zikretmesi de onların çalışmalarından haberdar olduğuna işaret eder. Bahsi geçen bu deney ve gözlemler aynı zamanda klasik dönem ilmin nefis çalışmalarında karşımıza çıkan yöntemden farklılaşmayı da göstermektedir.

1.4. Değişimin Unsurları

Değişimin unsurları başlığının altında Osmanlı aydınlarının psikoloji eserleri konular, yöntemler, kavramlar ve kaynaklar açısından incelenecek ve bu hususlardaki değişimler tespit edilmeye çalışılacaktır.

1.4.1. Konulardaki Değişim

İslâm felsefesi geleneğinde nefis hakkındaki araştırmaların bir yönü metafiziğe bir yönü doğa felsefesine bakmaktadır. Bu nedenledir ki İbn Sînâ akli ilimleri tasnif ederken nefis ilmini (*psikoloji*) doğa felsefesinin sonuna yani doğa felsefesi ile metafiziğin arasına yerleştirmiştir (Akkanat, 2008, s. 199). İbn Sînâ'nın nefis ilmine dair en ayrıntılı çalışması *Kitâbü's-Şifâ: Nefs* adlı eseridir. O bu eserinde, nefis ilmini incelemeye nefsin ispatı ve nefis olması bakımından nefsin tanımı konusunu ele alarak başlamıştır. Ardından nefsin cevher kategorisinden olması, nefsin fiillerinin farklılaşması ve nefsin güçlerinin sınıflandırılması, bitkisel nefse ait güçler, canlıların iç duyuları, insani nefsin nazari ve ameli güçleri, nâtık nefsin mücerred oluşu, insanî nefsin hudûsu, insanî nefsin bozulmaması ve tenâsüh etmemesi, akıl ve mertebeleri, nefsin fiillerinin bir mi çok mu olduğuna dair görüşler ve nefsin organları gibi konuları ele almıştır (İbn Sînâ, 2021b, ss. 48-52).

İbn Sînâ bu konuları incelerken doğa felsefesinin/fizik biliminin madde-suret, cevher-araz ve oluş-bozuluş gibi temel kavramlarını kullanmaktadır. Örneğin canlılar içerisinde insanı madde-suret kavramlarının yardımı ile açıklamakta ve insanın oluş

ve bozuluşa tabii olan ve olmayan yönlerini tespit etmeye çalışmaktadır (M. C. Kaya, 2020, s. 573). İbn Sînâ fizik biliminin temel kavramlarını kullanmakla birlikte bazı metafizik sorulara da cevap aramaktadır ki bu sorular nefis ilminin problemlerini de oluşturmaktadır: Nefsin mâhiyeti nedir? Nasıl var olur? Nefsler bireysel midir? Nasıl bireyselleşirler? İnsani nefis bilgiyi nasıl elde eder? İnsani nefis sonsuz mudur? Ölümden sonra nefslerin durumu nedir? Bu sorulardan bazılarıdır.

Osmanlı döneminde medrese ve ilim halkalarında meşhur olup okutulan eserlere baktığımızda ise Necmüddîn el-Kâtibî (ö. 1277) *Hikmetü'l-ayn* adlı eserinde nâtık nefsin ispatı, mücerred oluşu, nefsin hudûsu, nefsin bekası, tenâsühün iptali, nefslerin ayrıldıktan sonraki halleri ve aklın ispatı gibi konuları ele almaktadır. Kadî Beyzâvî'nin (ö. 1319) *Tavâliu'l-Envâr*'ı, Seyyid Şerîf Cürcânî'nin (ö. 1413) *Şerhu'l-Mevâkıf*'ı gibi eserler de hemen hemen aynı konuları içermektedir.

Kınalızâde Ali Efendi'nin *Ahlâk-ı Alâî* adlı eseri ise bir ahlak kitabı olmakla birlikte nefis ilmine dair; insani nefsin mâhiyeti, insani nefsin varlığının ispatı, cevherliği, cismani olmayışı, bitkisel, hayvani ve insani nefsin güçleri, insanın yetkinliği ve eksikliğinin mâhiyeti ve nefsin hastalıklarının tedavisi gibi bölümleri içermektedir.

Zikredilen eserlerin nefis ilmine dair inceledikleri konular genel anlamda aynı olmakla birlikte hepsinin temel olarak dayandığı nokta İbn Sînâ'nın nefis ilmini incelediği *Kitâbü's-Şifâ: Nefs* adlı eseridir.

Osmanlı'nın son döneminde yazılan psikoloji eserlerine baktığımızda ise gelenekten beslenilmekle birlikte batıdaki gelişmelerin de takip edildiği ve dolayısıyla işlenen konularda değişikliklerin söz konusu olduğu görülmektedir.

Konulardaki bu değişimi Hoca Tahsin, Rifat Bin Mehmed Emin, Filibeli Ahmed Hilmi, Ali İrfan Eğribozî, Ahmed Midhat Efendi ve Bahâ Tevfik ile Ahmed Nebil'in eserleri üzerinden değerlendirmeye alacağız.

Hoca Tahsin'in *Psikoloji Yâhûd İlm-i Rûh* adlı eserine baktığımızda, psikolojinin felsefe tarihi içerisindeki yeri, psikolojinin bilim oluşu, dış ve iç duyum, bilinç, sinir sistemi, beynin anatomisi, idrak ve akıl yetisi gibi konuların işlendiği görülmektedir. Filibeli Ahmed Hilmi'nin *İlm-i Ahvâli'r-Ruh* eserine baktığımızda ise psikolojinin konusu, önemi, psikolojinin diğer ilimlerden farkı ve diğer ilimlerle ilişkisi, sinir sistemi, hareket şekilleri, vicdan ve şekilleri, zekâ, hayal, hafıza ve dikkat gibi konular

işlenmektedir. Hoca Tahsin ve Ahmed Hilmi'nin ele aldığı konular haricinde insanın gelişimi, hayal, halüsinasyon, bazı psikolojik rahatsızlıklar, öğrenme ve hatırlama gibi konular da incelenmektedir.

İfade ettiğimiz üzere Osmanlı'nın son döneminde yazılan psikoloji eserlerine baktığımızda nefis ilmindeki nefsin varlığı, tanımı, insani nefsin hudûsu, cevher oluşu ve bozulmaması gibi konular incelenmemektedir. Bu konuların incelenmemesi nefsin mâhiyeti nedir? Nasıl var olur? Nefs sonsuz mudur? gibi metafiziğe dair problemlerin de artık üzerinde durulmadığını göstermektedir. Bu noktada felsefeden ayrılarak bağımsız bir bilim olan psikoloji metafizik ile olan bağlarını da kopararak konularını belirlerken, nefis ilmi kendi konularını tartışmaya devam etmektedir.

Osmanlı'nın son döneminde yazılan psikoloji eserlerinde psikolojinin konusu, önemi, bilim oluşu ve psikolojinin diğer ilimlerle irtibatı gibi konuların da işlendiğini ifade etmiştik. Bu konuların işlenmesi ise yeni kurulmakta olan bilimin sınırlarının çizilmeye çalışıldığının bir göstergesidir. Bu konular haricinde dış duyular, iç duyular, irade, beynin anatomisi, sinir sistemi, zekâ, vicdan, bilinç, akıl ve mertebeleri, hafıza, hayal gibi konular da klasik dönemde incelenmekle birlikte Osmanlı'nın son döneminde bazı değişimlere uğrayan konulardır.

Örneğin Rifat Bin Mehmed Emin *İlm-i Ahvâl-i Rûh ve Usûl-i Tefekkür* adlı eserinde, beyin zarının tefekkürün özel organı olduğunu, vücudumuza dışarıdan gelen tesirlerin sinirler aracılığıyla beyin zarında toplanıp hissedildiğini ifade etmektedir. Beynin kıvrımlı yapısından bahsederken eğer küçük yaşta bir hastalık sebebi ile insan düşük bir zekâ derecesinde kalacak olursa beyin kıvrımlarının gelişimi de normal bir insana göre daha aşağı bir derecede kalacağını zikretmektedir (Rifat bin Mehmed Emin, 2014, ss. 112-114).

Ali İrfan Eğribozî ise *İlm-i Ahvâl-i Ruh* adlı eserinde, sinir sistemine dair uzun incelemelerde bulunmakta ve sinir sisteminin fikir ve irade doğuramayacağını ancak vasıta olabileceğini ifade etmektedir. Sinir sistemini öncelikle sinir sisteminin hayatının devamlılığı ve sinir sisteminin hayati organları şeklinde ikiye ayırmaktadır. Birincisi duygusal ve iradi kuvvetlerin merkezi ve kaynağı olup dış âlem ile beden arasında bir aracıdır. İnsanda maddeyi ruhla birleştiren ve sırrı henüz tamamıyla anlayamamış bir bağıdır. İkincisi, kafatasının derininden doğmuş ve bir takım düğümlerden meydana gelip şuur ve ihtiyarın etkisi olmaksızın hazım ve nefes alma

gibi hayati vazifeleri yerine getirir (Eğribozî, 1909, ss. 23-25; Toksöz & Parlayıcı, 2022, ss. 134-135).

Hoca Tahsin'e baktığımızda ise o, beynin yüzeyinde bulunan mukoz epitel denilen maddenin, beyin yüzeyinde ince bir zar gibi yayıldığını ve büyük ihtimalle iradeli hareketin ve düşünmenin merkezi olduğunu ifade etmektedir. Hoca Tahsin'in beyin ve sinir incelemeleri ile ilgili görüşlerinden en farklı olanı ise makam hırsı, büyüklük hevesi, melankoli, aşk ve delilik hevesi gibi ruhsal durumların beynin anatomisi ile ilişkili olduğuna dair görüşüdür. O bu ilişkinin sabit olduğunu ifade etmekle birlikte bu ilişkiye dair açıklamalarda bulunmamaktadır (Hoca Tahsin, 2019, ss. 78-79).

İbn Sînâ'ya baktığımızda o bu konulara kısaca temas etmektedir. *Kitâbü 'ş-Şifâ: Nefs* eserinde, nefsin güçlerinin fiillerinin kalpten diğer organlara feyezan ettiğinden bahsetmektedir. Örneğin beslenme gücünün ilkesi kalptedir fakat bu gücün fiilleri karaciğerdedir. Aynı şekilde tahayyül, isteyerek hatırlama ve tasavvur güçlerinin ilkesi kalptedir fakat bu güçlerin fiilleri beyinde meydana gelmektedir. Bu feyezanları sağlayan araçlar olarak beyin için sinirler, karaciğer için damarlar yaratılmıştır (İbn Sînâ, 2021b, s. 458). İbn Sînâ bu açıklamalarla birlikte iç duyuları da beynin belirli bölümlerine yerleştirir. Hayal ve tasavvur gücü beynin ön kısmının arka tarafıyla bağlantılıdır, hayvani nefse kıyasla mütehayyile, insani nefse kıyasla mütefekkiye denilen güç beynin ortasındaki boşluğa bağlıdır, vehim gücü beynin orta kısmındaki boşluğun arka tarafına bağlıdır ve hafıza gücü ise beynin arka kısmındaki boşluğa bağlıdır (İbn Sînâ, 2020, s. 40).

Görüldüğü üzere İbn Sînâ iç duyuları beynin belirli yerlerine yerleştirmek ile nefsin güçlerinin sinir ve damarlar aracılığı ile iletildiğini ifade etmekten öteye geçmemiştir. Ancak Osmanlı'nın son döneminde yazılan psikoloji eserlerinde bu konulara daha fazla yer ayrılmakta ve daha ayrıntılı incelemelerde bulunmaktadır. Bu durum nefsin güçleri ve iç duyular gibi konuların beynin fizyolojisi ile birlikte detaylandırılarak ele alındığını göstermektedir.

Bir başka konu ise insanın gelişimine ve özellikle çocukluk dönemine dair yapılan incelemeler. Örneğin Mehmed Emin nefsin iç kuvvetlerinden olan vehimden bahsederken akli henüz gelişmemiş olan çocukların öcü, hayalet gibi şeylerle korkutulup vehme tabi olmaya alıştırılmaması gerektiğini ifade etmektedir. Bu

durumun ileride çocuğun korkak ve cesaretsiz olmasına yol açacağını düşünmektedir (Rifat bin Mehmed Emin, 2014, s. 101). Bir başka yerde yeni doğan bir çocuğun beş duyusunun mükemmel bir şekilde çalışmadığını ve duyularının zamanla yavaş yavaş normal bir insanın seviyesine geldiğini ifade etmektedir (Rifat bin Mehmed Emin, 2014, s. 104).

Ali İrfan Eğribozî ise içgüdüden bahsederken örnek olarak yeni doğan çocuğun annesini emmesini, acıkınca ağlamasını verir. Ancak burada çocuk acıktığını bilerek ağlamaz. İnsan büyüyüp geliştikçe dimağının hücreleri kemale erer ve akli kuvvet arttıkça içgüdü azalır. Bu gelişime örnek olarak ise yeni doğmuş çocuk azarlamadan veya tebessümden bir şey anlamazken iki üç aylık olduğunda cüzi bir azarlama karşılığında ağlamaya veya tebessüm görmenin karşılığında hoşnut olmaya başlamasını vermektedir (Eğribozî, 1909, ss. 38-50; Toksöz & Parlayıcı, 2022, ss. 141-145).

Ahmed Midhat Efendi'nin bu konuya dair *Çocuk Melekât-ı Uzviye ve Ruhîyesi* adında müstakil bir eseri bulunmaktadır. Bu eserde daha doğmamış anne rahmindeki çocuğun beş duyudan yoksun olup sadece dokunma duyusunun çok sınırlı olduğundan, hamilelik sürecinde annenin ruhsal sağlığının çocuğu etkileyebileceğinden bahsetmektedir. Çocuğun ihtiyari ve gayr-i ihtiyari hareketlerinden, dört beş aylık olmadan önce ağlamasından, gülmesinden ve haykırmasından ciddi manalar aranmaması gerektiğinden söz etmektedir (Ahmed Midhat Efendi, 2016, ss. 39-58).

Nefs ilminin konu sahası içerisinde insanın gelişimine dair ayrıntılı incelemelerden bahsedemeyiz. Ancak Osmanlı'nın son döneminde yazılan psikoloji eserlerinde bu konular ayrıntılı bir şekilde incelenmekte hatta müstakil eserler telif edilmektedir.

Bir diğer konu ise Ahmed Nebil ile Bahâ Tevfik'in kâleme aldığı *Psikoloji İlm-i Ahvâl-i Rûh* adlı eserinde ruhun ferî halleri başlığı altında uyku, rüya, uyurgezerlik gibi konulardan ve bazı ruhsal durumlardan bahsedilmektedir. Bunlardan ilki *Emraz-ı Hissiyat* (Hissi rahatsızlıklar) şeklinde isimlendirdiği vehim, yeis ve agorafobidir. Agorafobiyi, köprüden geçmek, sandala binmek gibi tehlikeli işlerden sonra meydana gelen korku, baş ağrısı gibi durumlar şeklinde açıklamaktadır. Bir diğer ruhsal durum *Emraz-ı İradat* (İradi rahatsızlıklar) şeklinde isimlendirdiği insanda şiddetli bir şekilde meydana gelen, teskin edilemeyen ve bütün zihnini kendisine tabi eden arzu şeklinde

tanımladığı monomanidir. Bir diğer ruhsal durum ise *Emraz-ı Fikret* (Fikri rahatsızlıklar) şeklinde isimlendirdiği halüsinasyon ve cinnettir (Tevfik & Nebil, 1912, s. 195).

Bahâ Tevfik ve Ahmed Nebil bu bölümde uyurgezerlik, kişinin öldüğünü zannetmesi, kişinin kendisini başka biri zannetmesi ve kişinin kendisi gibi bir şahsın etrafında bulunduğunu zannetmesi gibi farklı ruhsal durumlara da değinmektedir (Tevfik & Nebil, 1912, ss. 195-196).

Nefs ilmi içerisinde de uyku, rüya, hayal, uyurgezerlik ve halüsinasyon gibi konulara yer verilmektedir. Ancak Osmanlı'nın son döneminde yazılan psikoloji eserlerinde bu konulara ek olarak psikolojik rahatsızlıklar ve ruhsal hadiselerin de konu edinildiği görülmektedir.

Osmanlı'nın son döneminde yazılan psikoloji eserlerinde yeni konular veya içeriği genişleyen konular olduğu gibi artık incelenmeyen veya içeriği daralan konular da mevcuttur. Örneğin nefis ilmi içerisinde hemen hemen her düşünür tarafından incelenen nefsin varlığının ispatı, nefsin cevher oluşu, hudûsu ve tenâsühün iptali gibi konular artık incelenmemektedir. Nefsin varlığının birliği, nefis-beden münasebeti, nefsin ölümsüzlüğü gibi konuların ise içeriği daralmaktadır. Bu konuların içeriğinin daralmasıyla birlikte ahiret inancı ve nübüvvet gibi bağlantılarına da artık değinilmemektedir. Bu hususta Rifat Bin Mehmed Emin heyûlânî akıl, meleke halindeki akıl, fiil halindeki akıl ve müstefâd akıl şeklinde aklın aşamalarından bahsettikten sonra; insanın aklını yetkinleştirmesi ve dolayısıyla nefsini kemale erdirmesi sürecinde, dini işlerle ilgili hususlarda nübüvvet ışığının hidayetine muhtaç olduğunu ifade etmekle yetinmektedir (Rifat bin Mehmed Emin, 2014, ss. 106-107).

Bu durumun sebebi bu konuların nefis ilmi içerisinde metafizik ile ilişkili olmasıdır. Bağımsız bir bilim olma sürecindeki psikoloji, metafiziğin dolayısıyla felsefenin konularından ayrırlıp kendi konu sahasını belirlemeye çalışmaktadır.

1.4.2. Kavramsal Değişim

Osmanlı'nın son döneminde telif edilen psikoloji eserlerine baktığımızda büyük oranda İslâm düşüncesindeki kavramlara bağlı kalındığını görmekteyiz. Bununla birlikte bazı kavramların farklı şekillerde ifade edildiğini ve yeni kavramların da ortaya çıktığını söyleyebiliriz. İfade ettiğimiz bu değişimleri inceleyeceğimiz

bölümümüzde öncelikle nefs ilminin isimlendirilmesi hususunda meydana gelen kavramsal değişim üzerinde duracağız. Ardından kullanılan kavramlardaki değişimleri inceleyeceğiz.

Klasik İslâm felsefesinde İlmü'n-Nefs veya tabii ilimler kısmının bir disiplini olarak Kitabû'n-Nefs şeklinde isimlendirilen nefs ilminin, Osmanlı'nın son döneminde Batı'da gelişen psikoloji ilmi ile birlikte nasıl isimlendirileceği konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Batı kaynaklı terimlere Türkçe karşılık bulmak için 1913 yılında kurulan Istılâhât-ı İlmiyye Encümeni, bu ilmin ruhiyat şeklinde isimlendirilmesini uygun bulmaktadır. Ancak aynı dönemlerde Babanzâde Ahmed Naim ise Fransız filozof Georges Lespinnasse Fonsegrive'nin (ö. 1917) *Elements de Philosophie* adlı eserinin ilk bölümü olan *Psychologie* kısmını *İlmü'n-Nefs* adıyla tercüme ettiği çalışmada bu ilmin ilmi'n-nefs veya ilmi'r-ruh olarak isimlendirilmesinin ruhiyat olarak isimlendirilmesinden daha uygun olacağını ifade etmektedir. Ahmed Naim bu görüşünün gerekçesi olarak İslâm filozofları ve kelimcilerinin kitaplarında bu kullanımı esas aldıklarını ve selefin ıstılahını kullanmanın daha uygun olduğunu ifade etmektedir (Kara, 2022, s. 234).

Osmanlı'nın son döneminde telif edilen psikoloji eserlerindeki kullanıma baktığımızda ise Yusuf Kemal, Rifat Bin Mehmed Emin, Filibeli Ahmed Hilmi ve Ali İrfan Eğribozî'nin İlm-i Ahvâl-i Rûh kavramını kullandıklarını, Hoca Tahsin'in İlm-i Rûh ile birlikte Psikoloji kavramını da kullandığını ve aynı şekilde Bahâ Tevfik ve Ahmed Nebil'in de İlm-i Ahvâl-i Rûh ile birlikte Psikoloji kavramını da kullandığını görmekteyiz. Bu durum da Osmanlı aydınlarının Batı'da gelişmekte olan psikoloji ilmini klasik dönemle bağlantıları olan kavramlarla ifade etmeye çalıştıklarını söyleyebiliriz.

Kavramsal değişime dair bahsetmemiz gereken bir diğer husus vicdan kavramıdır. Osmanlı aydınlarının vicdan kavramı, klasik İslâm felsefesindeki şuur kavramına benzerdir. Klasik dönemde İbn Sînâ, kişinin birden bire aracısız bir şekilde kendi varlığının bilincinde olmasını zâtî şuur (eş-şu'ûru bi'z-zât), bu bilincine yönelerek benlik bilincinin bilincinde olmasını ise şuurun şuuru (eş-şu'ûru bi's-şu'ûr) kavramları ile ifade etmektedir (İbn Sînâ, 2019, s. 158, 2021a, ss. 143-144). Osmanlı aydınlarından Filibeli Ahmed Hilmi'nin ise “insanın tecrübeye, diğer birinin doğru yolu gösterme ve rehberliğine, hâricî eşyanın tesirlerine muhtaç olmaksızın ve

birdenbire ve tamamen kendi varlığını vicdanıyla bilir” (Ahmed Hilmi, 2022, ss. 155-156) ifadeleri, İbn Sînâ’nın zâtî şuur için kullandığı ifadelerle benzetilmektedir. Bir başka yerde vicdanın tabiatı için kullandığı “Ruhun kendi kendini ve safhalarını ve eylemlerini o anda bilişi” (Ahmed Hilmi, 2022, s. 173) ifadeleri ise vicdanın sadece benlik bilinci olarak değil nefsin safhalarını ve eylemlerini bilmesi anlamında da kullanıldığını göstermektedir. Benzer durum Hoca Tahsin’de de mevcuttur. O da, insanın nefsinde meydana gelen hadiselerin vicdan ile algılandığını ifade etmektedir (Hoca Tahsin, 2019, s. 63). Bu dönemde vicdan kavramının klasik dönemdeki şuur kavramına benzer bir şekilde kullanılmasının sebebinin Batı’dan yapılan çeviriler olduğu öne sürülmektedir. Bu duruma dair Babanzâde Ahmed Naim Fransızca *conscience* kavramının öteden beri vicdan olarak çevrildiğini ifade etmektedir. Hatta *conscience* kavramının ahlak ilmi içerisindeki manası ile bu manasının karışmaması için *vicdan-ı ahlakî* diyebileceğimiz *conscience morale* ve *vicdan-ı nefsi* diyebileceğimiz *conscience psychologique* şeklinde bir ayrıma gidildiğini de belirtmektedir. Ancak Ahmed Naim *conscience psychologique* kavramının şuur, *conscience morale* kavramının ise öteden beri alışmış olduğumuz şekilde vicdan olarak ifade etmenin daha doğru olduğunu düşünmektedir (Kara, 2022, s. 350). Ahmed Naim’in bu düşüncesi de Osmanlı’nın son döneminde vicdan kavramının şuur kavramının taşıdığı manaya benzer şekilde kullanıldığını ve dolayısıyla kavramsal bir değişimin olduğunu göstermektedir.

Üzerinde duracağımız bir diğer kavram ise zekâdır. Klasik İslâm felsefesinde zekâ kavramından doğrudan bahsedilmeyip akıl kavramı içerisinde değerlendirilmektedir. Özellikle Fârâbî akıl risalesinde, aklın manaları üzerinde dururken eylemlerde pratik olma anlamında zekâ kavramından bahsetmektedir. Aklını kötüye kullanan parlak zekâlı kişilere ise akıllı denilip denilemeyeceği hususunda halkın kararsız kaldığını ve parlak zekânın faziletli işlere kullanılmasını akıllılık olarak gördüklerini ifade etmektedir (M. Kaya, 2020, s. 128). Osmanlı’nın son döneminde telif edilen psikoloji eserlerinde ise zekâ kavramı sınırlı bir şekilde bulunmaktadır. Bu durumun sebebi zekâ hakkındaki çalışmaların yeni olması ve zekânın tam olarak tarifinin yapılamamasıdır. Osmanlı aydınları psikoloji eserlerinde zekâ kavramından daha çok iç duyularla ilişkili bir şekilde bahsetmektedir. Rifat Bin Mehmed Emin, beynin ön bölgesinin kütlesi arttıkça ve yüzeyini genişleten çıkıntılar geliştikçe akıl ve

zekânın da derecesinin artacağını düşünmektedir (Rifat bin Mehmed Emin, 2014, ss. 112-113). Mehmed Emin'in bu düşüncesi zekâyı nasıl anladığını göstermektedir. Çünkü o beynin ön bölgesine dış duylardan elde edilen verileri idrak etmekle görevli olan ortak duyuyu yerleştirmektedir. Dolayısıyla zekâyı, idrak etme ve algılama yeteneği olarak görmektedir. Mehmed Emin zekâyı beynin kıvrımları ile de ilişkilendirmektedir. Düşük zekâyâ sahip olan kişilerin beyin kıvrımlarının normal zekâyâ sahip olan insanlarınkine göre daha az karışık olduğunu ifade etmektedir (Rifat bin Mehmed Emin, 2014, s. 114).

Ahmed Hilmi ise zekâyı, mârifet (tanımak), teyakkun (anlamak) ve tefekkür (düşünmek) kavramları üzerinden açıklamakta ve zekânın kapsamını geniş tutmaktadır. O, insanın dış duyları vasıtasıyla bir nesneyi tanınması, o nesnenin varoluş nedenlerini anlaması, akıl ile soyut varlıkları anlaması, düşünmesi ve hayal etmesi hususlarında zekânın rolünün bulunduğunu ifade etmektedir (Ahmed Hilmi, 2022, ss. 187-188). Ahmed Hilmi zekâyı açıkladıktan sonra onun, dış duylardan bilgileri elde etme anlamında kazanma görevi, bilgileri hafızada koruma anlamında muhafaza görevi, hafızadaki bilgileri yeni bir şekilde düzenleme anlamında birleştirme görevi ve son olarak bilgileri karşılaştırma, çözümleme ve yeni fikirler ortaya koyma anlamında düzenleme görevinin bulunduğundan bahsetmektedir. Bu görevlerden ilk üçünü duygusal sonuncusunu ise düşünsel görevler şeklinde ifade etmektedir (Ahmed Hilmi, 2022, ss. 188-189). Ahmed Hilmi'nin düşüncelerine baktığımızda zekâyı daha çok klasik İslâm felsefesindeki bilgiyi elde etme sürecine yerleştirdiğini, tanıma, anlama ve düşünme kavramları ile ilişkilendirdiğini söyleyebiliriz. Görüldüğü üzere klasik İslâm felsefesinde akıl kavramı içerisinde değerlendirilen zekâ, Osmanlı'nın son döneminde daha ayrıntılı bir şekilde ele alınmaktadır.

Kavramsal değişime dair şunu da ifade edebiliriz ki Osmanlı aydınlarının eserlerinde faal akıl, müstefâd akıl ve heyûlâ gibi kavramlarla artık rastlanmamaktadır. Bununla birlikte Batı'daki gelişmeleri takip etmeleri neticesinde eserlerinde beyin ve sinir sistemi gibi konulardan bahsetmekte ve fizyoloji ve anatomi ilimlerinde geçen bazı kavramları kullanmaktadırlar. Bu kavramlar; *murdâr ilik* (omurilik), *cümle-i asabiye* (sinir sistemi), *hucûr-ı asabî* (sinir hücreleri), *a'sab-ı hissî* (duyu siniri), *muharrik a'sab* (harekete geçirici sinir) ve *sehâyâ* (beyin zarları) gibi kavramlardır.

Ayrıca monomani, agorafobi, uyurgezerlik ve halüsinayson gibi psikolojik rahatsızlıklara dair kavramları da klasik dönemden farklı olarak kullanmaktadırlar.

1.4.3. Yöntemsel Değişim

Nefs ilmi, felsefi ilimler içerisindeyken konuları ve araştırma alanları açısından metafizik ilminden etkilenmekteydi. Bu durum nefis ilminin yöntemlerine de yansımaktaydı. Akıl yürütme ve çıkarım yöntemleri nefis ilminde ön planda, deney ve gözlem yöntemi ise sınırlıydı. Ancak psikolojinin felsefeden ayrılarak bağımsız bir bilim olma yoluna girmesi ile konuları, araştırma alanları ve yöntemleri açısından değişiklikler meydana geldi.

Psikolojinin, pozitivist düşünce akımının etkisiyle birlikte, felsefeden ayrılarak pozitif bir bilim olma yoluna girmesi yöntemsel açıdan bazı değişiklikleri beraberinde getirmiştir. Pozitivizm, ilk sebeplerin araştırılmasındansa olayların diğer olaylarla ilişkilerini araştıran, deney ve gözlemin verileri ile yetinen ve düşüncenin metafizik problemlerden tamamen arındırılması gerektiğini düşünen bir felsefi akımdır (Korlaelçi, 2021, ss. 4-8). Pozitivizmin bu bakış açısı psikolojinin metafizikten arındırılmasına ve deney ve gözlem yönteminin psikoloji konularına uygulanmasına yol açmıştır. Pozitivizmin psikolojiye olan bu etkisi önce diğer bilim dallarında da görülmüş ve pozitif bilim anlayışı 19. yüzyıl'da başta fizik ve kimya olmak üzere bütün bilimleri etkisi altına almıştır.

Felsefeden ayrılarak müstakil bir bilim olma yoluna giren psikoloji bilimini pozitivism ile birlikte materyalizm ve emprizim akımları da etkilemiştir. Descartes'in bedeni fiziksel bir madde hatta teknik olarak işleyen bir makine olarak görmesi, fiziksel dünyayı açıklayan fizik yasalarının bedene de uygulanabileceği düşüncesini beraberinde getirmiştir. Bu doğrultuda fizyoloji ilminin beden üzerindeki araştırmaları yoğunlaşmış ve psikoloji ile de irtibatı artmıştır. Materyalizmin etkisi ile her şeyin fiziksel unsurlarla açıklanabileceği düşünülmüş ve beynin fiziksel yönü üzerinde durulmuştur. Emprizmin etkisiyle ise zihnin bilgiyi elde etme süreçleri duyuusal deneyimler ile sınırlandırılarak açıklanmaya çalışılmıştır (Ertürk, 2017, ss. 163-164; Schultz & Schultz, 2007, ss. 75-82).

Psikoloji ilmi bağımsız bir bilim olmadan önce, akıl yürütme ve çıkarım yöntemlerine dayanan spekülative felsefe olarak isimlendirilebileceğimiz bir anlayışa

sahipken, pozitif bilim anlayışı ile birlikte deney ve gözlemin hâkim olduğu pozitivist bir anlayışa dönüşmüştür. Psikoloji ilminde gerçekleşen bu yöntemsel değişimin Osmanlı entelektüelleri de farkındadır ve bu değişimi yakından takip ettikleri söylenebilir. Nitekim Osmanlı'nın son döneminde telif edilen psikoloji eserlerine bu değişimin yansıdığı gözlemlenebilir.

Ahmed Nebil ve Bahâ Tevfik, psikolojinin yöntemleri hususunda zâtî ve gayr-ı zâtî gözlem ile tecrübe üzerinde durmaktadır. Zâtî gözlemi, kendi düşüncelerimizi vicdan ile doğrudan ve aracısız idrak etmek olarak ifade etmektedirler. Gayr-ı zâtî gözlemi ise diğer insanların ruhsal halleri, konuşmaları, tavırları ve hareketleri vasıtasıyla gözlemlemek şeklinde ifade ederler. Tecrübe konusunda ise hayalî tecrübelerden meydana gelen tesirin incelenmesi, umumi olarak uygulanacak bir kanunun topluma nasıl tesir edeceğinin anlaşılmasına çalışılması ve ipnotizma yani bir şahsın üzerinde bir hadisenin tecrübe edilmesi gibi hadiselerden bahsederler. Ancak onlar bu yöntemler içerisinde psikolojiye en çok zâtî gözlemin uyumlu olduğunu düşünmektedirler (Tevfik & Nebil, 1912, ss. 27-35). Ahmed Nebil ve Bahâ Tevfik'in psikolojinin yöntemi olarak ön plana çıkardıkları zâtî gözlem, Wilhelm Wundt'un (ö. 1920) içe bakış metoduna oldukça benzemektedir. Wundt'un içe bakış metodunun zâtî gözlemden farkı laboratuvar ortamında kullanılabilmesi için bazı kurallarla sınırlandırılmasıdır. Bu kurallar; gözlemciler sürecin ne zaman başlayacağını belirleyebilir, gözlemcilerin hazır durumda olması gerekir, gözlemin birkaç defa tekrarlanabilir olması gerekir ve deneysel koşulların değişikliklere elverişli olması gerekir gibi kurallardır (Schultz & Schultz, 2007, ss. 141-142).

Osmanlı'nın son döneminde telif edilen psikoloji eserlerinde yöntemin değiştiğine dair örnekler de görmektediriz. Filibeli Ahmed Hilmi'nin eserine baktığımızda, duyum ve düşüncelerin muhafazası yani hafıza konusunda o, fizyolojik tabiat kuramını benimsediğini ifade etmektedir. Bu kurama göre beyinde bulunan hücre ve liflerin sınırsız bir şekilde bölünmesiyle beyinde milyonlarca izlenim taşınabilmekte ve duyum ve düşünceler bu izlenimler sayesinde muhafaza edilmektedir. Görüldüğü üzere Ahmed Hilmi hafıza konusunu ruhsal eylemlerden değil, fizyolojik eylemlerden kabul etmektedir. Platon, Leibniz ve Francisque Bouillier'in (ö. 1899) öne sürdüğü, duyum ve düşüncelerin unutulmadığına sadece bazen kaybolduklarına ve zayıf bir şekilde vicdanî olduklarına dair kuramı ise

incelenmesinin imkânsız olduğunu yani aslında deney ve gözleme uygun olmadığını ifade ederek makul görmemektedir (Ahmed Hilmi, 2022, ss. 204-205). Ahmed Hilmi'nin bu yaklaşımı deney ve gözlem metodunun önem kazandığını göstermektedir.

Hoca Tahsin, Condillac'tan beri deney ve gözleme dayanmayan salt varsayımlara artık inanılmadığını ifade ederek psikolojide de deney ve gözlem yönteminin hakim olması gerektiğine işaret etmektedir (Hoca Tahsin, 2019, s. 70). Onun bu yaklaşımı da psikoloji ilmindeki yöntemsel değişimi göstermektedir. Bununla birlikte Hoca Tahsin'in, Batılı bir fizyolog olan Pierre Flourens'in güvercinin beyindeki bazı parçalara zarar vererek yaptığı deney ve gözlemden bahsetmesi de psikolojide ki yöntemsel değişimi göstermektedir (Fancher, 1997, s. 60; Hoca Tahsin, 2019, s. 77).

Osmanlı'nın son döneminde telif edilen psikoloji eserleri içerisinde yöntemsel değişim gözlemlendiği gibi bazı düşünürlerin psikoloji ilmini felsefeden tam manasıyla ayıramadığı ve spekülatif felsefe anlayışından kopamadığı da görülmektedir. Örneğin Hoca Tahsin, Batı'daki bilimsel gelişmeleri takip etmekte ve yukarıda ifade ettiğimiz üzere deney ve gözlem yöntemini ön plana çıkarmaktadır. Ancak psikolojiyi felsefeden tamamen ayıramamakta, ilim olarak psikolojiyi felsefenin son ürünü olarak görmektedir. İnsanın bilgilerin ötesine ulaşma isteği neticesinde, olayların sebeplerini ve varoluşun ilk sebeplerini arayacağını ifade ederek metafizik ilmini esas almaktadır (Hoca Tahsin, 2019, ss. 63-65). Rifat Bin Mehmed Emin'e baktığımızda ise o, psikolojiyi felsefenin bir alt dalı olarak görmekte ve pozitivist bilim anlayışına yaklaşmamaktadır. Bununla birlikte Batı'da ki bilimsel gelişmeleri takip etmekte; beyin kütlesi, yüzeyinin genişliği, beyin zarı ve sinir hücreleri hakkında yapılan deney ve gözlemlerden bahsetmekte ancak deney ve gözlemi psikolojinin esas yöntemi olarak görmemektedir (Rifat bin Mehmed Emin, 2014, ss. 112-115).

Psikoloji ilmini felsefeden tam manasıyla ayıramayan bir diğer Osmanlı aydını ise Giritli Sırrı Paşa'dır. O, eserinin mukaddime kısmında ruh ve ölüm hakkındaki bazı nakilleri toplamak maksadıyla eserini telif ettiğini ifade etmektedir (Giritli Sırrı Selim Paşa, 2021, s. 19). Dolayısıyla Hoca Tahsin ve Rifat Bin Mehmed Emin'den de

farklı olarak eserinde deney ve gözlem yöntemine hiç yer vermemekte ve klasik İslâm düşüncesine tam manasıyla bağlı kalmaktadır.

Psikoloji ilmindeki yönetsel değişim görüldüğü üzere Osmanlı'nın son döneminde telif edilen psikoloji eserlerine de genel olarak yansımaktadır. Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki Osmanlı'nın son döneminde telif edilen bu psikoloji eserlerinde araştırmacılar, deney ve gözlemler yapmak yerine daha çok batılı araştırmacıların yaptıkları deney ve gözlemleri aktarmaktadırlar.

1.4.4. Kaynakların Değişimi

Osmanlı'nın son döneminde telif edilen psikoloji eserlerinde bahsedilen kaynaklara baktığımızda, araştırmacıların klasik İslâm felsefesi mirasından büyük ölçüde uzaklaştığını ve ağırlıklı olarak Batılı araştırmacılara yönediklerini görmekteyiz. Bu durumun sebebi psikolojinin pozitivizm, materyalizm ve ampirizm akımlarının etkisi ile felsefeden ayrılıp pozitif bir bilim olarak kurumsallaşmasının Batı'da gerçekleşmesi ve dolayısıyla Batılı araştırmacıların otorite olarak görülmesidir.

Osmanlı'nın son döneminde telif edilen psikoloji eserlerinin kaynaklarındaki değişimi çeşitli araştırmacıların eserleri üzerinden inceleyeceğiz. Öncelikle şunu ifade edelim ki bu dönemde telif edilen eserlerde klasik İslâm felsefesindeki bazı görüşlerin izleri mevcuttur. Ancak araştırmacılar bu görüşlerden bahsederken filozofların isimlerini zikretmemektedirler. Örneğin Hoca Tahsin ve Rifat Bin Mehmed Emin, klasik İslâm felsefesindeki nefsin iç kuvvetlerinden bahsederken *eski bilginler* ve *önceki felsefecilerin bazıları* diyerek filozofların isimlerini vermeden görüşlerini zikretmektedirler (Hoca Tahsin, 2019, s. 80; Rifat bin Mehmed Emin, 2014, s. 102). Rifat Bin Mehmed Emin, klasik İslâm düşünürlerinden doğrudan bahsetmemektedir ancak eserini telif etme maksadından söz ederken Kınalızâde Ali Efendi'nin *Ahlâk-ı Alâî* eserinden faydalandığını, önceki ve sonraki araştırmacıların incelemelerini özetlediğini ifade etmektedir (Rifat bin Mehmed Emin, 2014, s. 98). Bu da Mehmed Emin'in her ne kadar düşünürlerin isimlerini zikretmese de Kınalızâde Ali'den ve klasik İslâm düşünürlerinden faydalandığını göstermektedir.

Filibeli Ahmed Hilmi ise özellikle vicdan konusunda İbn Sînâ'nın düşüncelerine çok yakın ifadeler kullanmasına rağmen İbn Sînâ'dan hiç söz etmemektedir. Vicdanın

özelliklerinden bahsettiği başlıkta, vicdanın bütün ruhsal eylemlerin temel ve ortak şekli olduğunu ifade etmekte ve bütün ruhsal eylemlerin vicdanın safhalarından ibaret olduğunu söylemektedir. Vicdanın bu özelliğini başta Aristoteles, Victor Cousin (ö. 1867), Francisque Bouillier ve Stuart Mill'in (ö. 1873) kabul ettiğini ifade etmekte ancak İbn Sînâ'dan veya diğer klasik İslâm filozoflarından bahsetmemektedir (Ahmed Hilmi, 2022, ss. 173-174).

Ali İrfan Eğribozî'nin eserine baktığımızda ise o, ruh üzerine neden düşünülüp araştırılması gerektiğinden söz ederken birçok açıklama yapmakla birlikte, Gazzâlî'nin âlemin, insanın zatında dürülmüş olduğunu ifade ettiğinden de bahsetmektedir (Toksöz & Parlayıcı, 2022, s. 132). Benzer bir husus Filibeli Ahmed Hilmi'de de görülmektedir; o, bilgiye/hikmete nefsin bilgisinden başlanması gerektiğini savunanların başında İmam Gazzâlî'nin geldiğini belirtmekte, metafizikten başlayanların başında ise İmâm Şâzelî'nin (ö. 1258) geldiğini ifade etmektedir (Ahmed Hilmi, 2022, s. 157). Bu husustan bağımsız olarak metafizikten başlayanların başında İmâm Şâzelî'nin ismini zikredip İslâm filozoflarını zikretmemesi de Ahmed Hilmi'nin tasavvuf ile arasındaki ilişkiye işaret etmektedir. Bu örnekler dışında Osmanlı'nın son döneminde telif edilen psikoloji eserlerinde daha çok Batılı araştırmacılar zikredilmektedir.

Batılı araştırmacıların kaynak olarak alınmasına geçmeden önce klasik İslâm düşüncesi müktesebatına bağlı kalan Giritli Sırrı Paşa'dan da bahsetmemiz yerinde olacaktır. Sırrı Paşa, Osmanlı'nın son döneminde telif edilen diğer psikoloji eserlerinden farklı olarak kaynakları arasında Batılı araştırmacıları bulundurmamaktadır. Bu durumun sebebi Sırrı Paşa'nın eserinde bir nevi önceki âlimlerin düşüncelerini toparlamasıdır. Dolayısıyla o eserinde, Gazzâlî, Fahreddin Râzî (Giritli Sırrı Selim Paşa, 2021, s. 30, 2021, s. 41) ve İsmâil Hakkı Bursevî (Giritli Sırrı Selim Paşa, 2021, s. 35) gibi düşünürlerden bahsetmekte ve eserinin sonunda İbn Sînâ'nın Ruh Kasidesi olarak bilinen *el-Kasîdetü'l-'ayniyyetü'r-rûhiyye fi'n-nefs* adlı kasidesine yer vermektedir (Giritli Sırrı Selim Paşa, 2021, ss. 60-66).

Batılı araştırmacıların kaynak olarak alınması hususuna geldiğimizdeyse bu durumu da eserler üzerinden inceleyeceğiz.

Yusuf Kemal'in eserine baktığımızda o, hikmet yani felsefesinin konusu hususunda Francis Bacon'ın hikmetin; insan, kâinat ve bunların yaratıcısına dair

imkân nispetinde bilgi elde etmek olduğuna dair görüşünden bahsetmektedir (Yusuf Kemal, 2014, s. 53). Bilince ilişkin bilgilerin kesinliğini ifade ederken Descartes'in "düşünüyorum öyleyse varım" ile birlikte "bilmek başka ve bildiğini bilmek başkadır" sözünü zikretmekte ve bu söze "duymak başka ve duyduğunu bilmek başkadır; istemek başka, istediğini bilmek başkadır" şeklinde ilavede bulunmaktadır (Yusuf Kemal, 2014, s. 55). Ruhun anlama yetisinin izahındaki zorluğa Montaigne'in (ö. 1592) "Akli araştırmalarımızın nihayeti karanlıktır. Karanlığın zuhur eylediği noktayı aşmamalıyız." sözleri ile dikkat çekmektedir (Yusuf Kemal, 2014, s. 62). Dış dünyadaki varlıklardan meydana gelen fikir ve tasavvurların kökeni hakkında Descartes, Malebranche ve Leibniz'in düşüncelerinden, ruh ve beden münasebeti konusunda ise yine Descartes, Malebranche ve Leibniz ile birlikte natüralist filozofların görüşlerinden de bahsetmektedir (Yusuf Kemal, 2014, ss. 69-76).

Hoca Tahsin, düşünen nefsin halleri ve fikirlerin kaynağı üzerinde dururken Mösyö Laromiguiere'nin (ö. 1837) fikirlerin kaynağının dörde indirgenebileceği düşüncesini zikretmekte ve fizyolojik incelemelerden bahsettikten sonra Condillac'tan beri deney ve gözleme dayanmayan varsayımlara artık inanılmadığını ifade etmektedir (Hoca Tahsin, 2019, ss. 69-70). Fikirlerin geliştirilip yayılması ve bilgilerin çoğaltılması için dile duyulan ihtiyaçtan ötürü, tüm insanların anlaşılabileceği ortak bir dilin gerekliliği hususundaki incelemelerde ise Leibniz'in düşüncelerinden bahsetmektedir (Hoca Tahsin, 2019, ss. 74-75).

Filibeli Ahmed Hilmi ise Batılı araştırmacılara en çok atıf yapan aydınlardan birisidir. O, ilim ve fenlerin sınıflandırılması hususunda Bacon, Auguste Comte, Herbert Spencer (ö. 1903), Natüralist Taine (ö. 1893) gibi birçok filozofun düşüncelerine yer vermiştir (Ahmed Hilmi, 2022, ss. 151-155). İnsanın hiçbir aracı olmaksızın, birdenbire ve tamamen kendi varlığını vicdan ile bilişi üzerinde dururken David Hume ve şüphecilere itirazda bulunur ve Victor Cousin'in görüşlerine değinir (Ahmed Hilmi, 2022, ss. 155-156). Hareket şekillerinden içgüdü üzerinde dururken içgüdüyü açıklamak için evrim prensibi ve Darwin'in (ö. 1882) kuramlarına başvurulduğunu ifade etmektedir (Ahmed Hilmi, 2022, s. 169). Daha önce zikrettiğimiz üzere vicdan, vicdanın özellikleri ve vicdanın şekilleri konularında isimlerini saydığımız Batılı araştırmacılar dışında Pierre Paul Royer-Collard (ö. 1845), Simon Jouffroy (ö. 1842), Thomas Reid (ö. 1796), Dugald Stewart (ö. 1828), Leibniz,

Schopenhauer (ö. 1860), Natüralist Taine, De Hartmann gibi birçok filozof ve araştırmacıya da atıf yapmaktadır (Ahmed Hilmi, 2022, ss. 174-179). Duyumların ve düşüncelerin hafızada nasıl muhafaza edildiğine dair Descartes ve David Hartley gibi fizyolojistlerin görüşlerinden bahsetmektedir (Ahmed Hilmi, 2022, s. 205).

Ahmed Midhat'a baktığımızda ise *İlhâmât ve Tâglîât* adlı eserinde, insanın tabiatı başlığında bu konuya dair Jules de Grandpre (ö. 1892) ve Johann Kaspar Lavater (ö. 1801) gibi Batılı araştırmacıların eserlerinin bulunduğundan bahsetmekte ve ayrıca (yeri gelmişken ifade edelim) ilm-i kıyâfet konusunda İbrâhim Hakkı Erzurûmî'nin (ö. 1780) önde gelen isimlerden olduğunu ifade etmektedir (Ahmed Midhat Efendi, 2015, ss. 46-48). Bu atıflar haricinde Ahmed Midhat, Jean Jack Rousseau (ö. 1778), Louis Figuier (ö. 1894), Christoph Matthaus Pfaf (ö. 1760) ve Victor Hugo'nun (ö. 1885) fikirlerinden de bahsetmektedir (Ahmed Midhat Efendi, 2015, ss. 114-118). *Nevm ve Hâlât-ı Nevm* adlı eserinde ise uyurgezerlik konusunda Voltaire'in incelemelerine (Ciğerlioğlu, 2014, ss. 82-84), uykunun izahı hususunda Georges Louis Buffon (ö. 1778), Fransız Doktor Louis Francisque Lelut (ö.1877) ve Descartes'ın görüşlerine (Ciğerlioğlu, 2014, s. 44) ve uykunun halleri ve kabus konularında Johann Heinrich Samuel Formey'in fikirlerine yer vermektedir (Ciğerlioğlu, 2014, ss. 58-63).

Osmanlı'nın son döneminde telif edilen psikoloji eserlerinde kaynakların değiştiğini, Batılı araştırmacılara daha çok atıf yapıldığını düşüncelerinden ve eserlerinden daha fazla yararlandığını görmekteyiz. Kaynaklarda meydana gelen bu değişimin sebebi başta ifade ettiğimiz üzere psikoloji ilminin felsefeden bağımsızlaşarak müstakil bir ilim olması ve bu dönemde Batı dünyasında ilim olma kriterlerini daha çok pozitivizm, materyalizm ve ampirizm akımlarının belirlemesi ve bunların etkileriyle birlikte Batı'da kurumsallaşmasıdır. Batı'da meydana gelen bilimsel gelişmeleri yakından takip eden Osmanlı aydınlarının, Batılı araştırmacıları daha fazla kaynak edinmeleri ve klasik İslâm düşünürlerine doğrudan atıf yapmazken Batılı araştırmacılara doğrudan atıf yapmalarının temel sebebi budur. Ancak eserler üzerinden verdiğimiz örneklerde de görüldüğü üzere klasik İslâm düşüncesi müktesebatı ile irtibatın tamamen koparıldığını söylemek de yanlış olur.

İKİNCİ BÖLÜM

METAFİZİK TEMELLİ BİR İLMİN POZİTİVİST UNSURLARLA DÖNÜŞTÜRÜLMEMEYE BAŞLANMASI: MESELELERDEKİ DEĞİŞİM

Bu bölümde, Osmanlı'nın son döneminde telif edilen psikoloji eserleri üzerinden psikolojinin meselelerinde meydana gelen değişim incelenecektir. Aynı zamanda ele alınan meselelerin İslâm düşüncesi ile irtibatları tespit edilmeye çalışılacaktır. Konular, kavramlar, yöntem ve kaynaklarda meydana gelen değişimden ayrı olarak meselelerdeki değişimi ikinci bölümde incelemeyi uygun gördük. Bu durumun sebebi İlmü'n-Nefs ve psikoloji arasındaki temel irtibat ve farklılıkların bu alanda belirginleşmesidir.

2.1. Meselelerdeki Değişim

Bu bölümde Osmanlı aydınlarının psikoloji eserlerindeki meselelerde meydana gelen değişim incelenmeye çalışılacaktır. Bu inceleme esnasında, problem edinilen meselelerin nefis ilmi ile olan irtibatları ortaya koyulmaya çalışılacak ve Osmanlı aydınlarının meselelere olan yaklaşımları ve düşünceleri değerlendirilecektir.

2.1.1. Felsefi İlimlere Psikolojiden Başlanır Mı?

Felsefi ilimlere hangi ilimden başlanılmalı sorusu Felsefe tarihinin eski sorularındandır. Pythagoras'ın (M.Ö. 495) bu soruya cevabı matematiktir (Arslan, 2006, s. 147). Platon'un (M.Ö. 347) bu soruya cevabı ise geometridir (Arslan, 2007, ss. 43-44).

Aristoteles (M.Ö. 322) felsefi ilimlere, kurucusu olduğu mantık ile başlanması gerektiğini düşünmektedir. Ancak ona göre mantık bir bilim değildir (Aristoteles, 1996, ss. 291-295). David Ross'un değimiyle "herkesin herhangi bir bilimle uğraşmaya başlamadan önce kazanması gereken genel kültürün bir parçasıdır" (Ross, 2011, s. 46). Aristotelesçi gelenek ve İslâm dünyasında da yaygın olarak kabul ve ifade edildiği üzere mantık bir alet ilmi olarak görölmüş hatta dini ilimler alanında bile öncelikle mantık bilmenin zorunluluğu vurgulanmıştır.

İlk İslâm filozofu el-Kindî (ö. 866), felsefi ilimlere matematik ile başlanması gerektiğini düşünmektedir hatta aritmetik, geometri, astronomi ve musiki gibi

matematiğin alt dalları olan ilimleri bilmeyenin nitelik ve nicelik bilgisinden ve dolayısıyla cevher bilgisinden yoksun olacağını, bu bilgilerden yoksun olanın ise felsefi bilgidен yoksun olacağını ifade etmektedir (M. Kaya, 2021, ss. 269-279). Muallim-i Sani olan Fârâbî ise *Risâle fîmâ yenbagî en yükaddem kable te'allümi'l-felsefe* (felsefe öğreniminden önce bilinmesi gereken konular) adlı risalesinde farklı filozofların fikirlerini zikretmekle birlikte kendi görüşünü de ifade etmektedir. Ona göre önce ahlakın düzeltilmesi ardından zihin gücünün kuvvetlendirilmesi gerekir. Zihin gücünün kuvvetlendirilmesi için de matematik ve mantık ilimleri öğrenilmelidir (el-Fârâbî, 1987, ss. 189-190).

Felsefi ilimlere hangi ilimden başlanır sorusuna felsefe tarihi boyunca verilen iki temel yanıt mantık ve matematik olmuştur. Matematik ilimlerinden başlanması gerektiğini iddia eden filozofların dayandıkları temel noktalar:

- Matematik ilimlerinin oluş ve bozuluşa tabii olmayan soyut şeylerden oluşması
- Matematik ilminin, varlığı kavramak, nitelik, nicelik ve cevher bilgisine sahip olmak için öncelikli olarak bilinmesi gereken bir ilim olmasıdır.

Mantık ilminden başlanması gerektiğini iddia eden filozofların dayandıkları temel noktalar ise:

- Mantık ilminin düşünmenin kurallarını ortaya koyması
- Felsefi ilimlerde yapılacak olan düşünme faaliyetini hatalara düşmekten korumasıdır.

Osmanlı dönemi aydınları içerisinde ise felsefi ilimlere hangi ilimden başlanılmalı sorusuna bazı aydınların psikoloji cevabını verdiğini görmekteyiz. Biz bu meseleyi Yusuf Kemal, Hoca Tahsin ve Filibeli Ahmed Hilmi'nin görüşleri üzerinden ele alacağız.

Yusuf Kemal Bey *Gâyetü'l-Beyân fî Hakîkati'l-İnsân Yâhûd 'İlm-i Ahvâl-i Rûh* adlı eserinin girişinde “Psikoloji, hikemi ilimlerin başlangıç noktasıdır;” ifadelerini kullanmaktadır. O bu düşüncesini delillendirirken, insan ruhunun bütün bilgilerin ve ilimlerin mekânı olduğunu ve insanın dış dünyayı ve yaratıcısını ruhu ile duyumsayıp anladığını öne sürmektedir. Onun bu düşüncesi şunu gösteriyor ki felsefenin hangi alanına dair olursa olsun yapılan tüm felsefi sorgulamalar insanın duyu verileri ve akli ile yaptığı dolayısıyla ruhu ile yaptığı sorgulamalardır. Bu sorgulamalardan önce

yapılması gerekense insanın sorgulamayı ne ile yaptığı, nasıl yaptığı ve dahi sorgulama yapan kendinin ne olduğuna dair sorular sormasıdır. Çünkü insan öncelikle kendini anladığı takdirde kendi dışındaki varlığı da imkânı ölçüsünde anlayacaktır (Yusuf Kemal, 2014, s. 49).

İnsanın kendini tanınması kendi iç dünyasına dönmesi ile başlar. Kendi iç dünyasına dönen insan öncelikle kişiliğine dair bilgiler elde eder. Çünkü insanın kendini tanınması, kendi üzerine düşünmesi soyut ve güç bir eylemdir. Bu eylem öncelikle daha az soyut olan kişiliğin keşfi ile başlar. Kişiliğin keşfinin devamında insan benliği ile karşılaşır. Benliğin incelenmesi insanın kendini gerçek manada tanımaya ve kendisine dair bilgiler elde etmeye başladığı anlamına gelir. Benliği ve kişiliği inceleyen psikolojinin hikemi ilimlerin başlangıç noktası olarak kabul edilmesinin gerekçesi de budur.

Bu noktadaki temel prensip insanın somut-soyut, maddi-gayr-i maddi iki yönünün bulunmasıdır. İnsan cisimsel mâhiyetiyle maddi (somut) âleme, ruhsal mâhiyetiyle gayr-i maddi (soyut) âleme bağlıdır. İnsan bu iki âleme olan bağı sebebiyle, kendisine dair ne kadar bilgiye sahip olursa, imkânı nispetinde, genele dair de o kadar bilgiye sahip olmuş olur. İnsanın bu iki boyutlu yapısı ve gayr-i maddi yönü psikoloji ilminin araştırma alanları arasında bulunmaktadır. Dolayısıyla insanın kendisine dair bilgilere sahip olmasının yolu psikoloji ilminden geçmektedir.

Aristoteles'in mantık ilmini felsefi ilimlere öncelemesine karşılık psikoloji ilmini mantığın da önüne koyan ve felsefi ilimlere psikoloji ile başlanması gerektiğini düşünen bir diğer aydınımız Hoca Tahsin'dir. Ona göre Mantık ilmi, fikir yürütmenin kurallarını ortaya koyan ve fikir yürütme aşamasında hakikate yönelmek için kullanılan bir ilim ve sanattır. Psikoloji ise “düşünen nefsin hallerinden bahseden” bir ilim olmasından ötürü psikoloji ilmi mantık ilminin temelidir (Hoca Tahsin, 2019, ss. 63-64). Çünkü mantık, düşünen nefsin bu düşünme faaliyetinin kurallarını belirleyip düşünme esnasında zihni hataya düşmekten korunurken; psikoloji, düşünen nefsin bizzat kendisini ele almakta ve onun hallerini incelemektedir.

Mantık ilmini felsefi ilimlere önceleyen filozoflar bu iddialarını gerekçelendirirken öncelikle felsefi ilimlerde yapılacak olan düşünme eyleminin işleyişinin her yönüyle incelenmesi gerektiğini ve düşünme sürecinin hakikate yönelmesi için gerekli olan kuralların öğrenilmesi gerektiğini öne sürmüşlerdir. Hoca

Tahsin'in yaklaşımı ise düşünme eylemi ile ilgilenen mantıktan ziyade düşünme eyleminin merkezi ve kaynağı olan nefsin incelenmesinin daha önce geleceği şeklindedir. Çünkü psikoloji ilmi, düşünme eylemini yapacak olan nefsi ve hallerini incelemektedir. Aynı zamanda düşünme eylemi de nefsin bir eylemidir. Düşünme eyleminin nasıl ortaya çıktığı gibi konular psikolojinin inceleme alanına girmektedir. Mantığın inceleme alanına giren kısım ise düşünme eyleminin nasıl yönetileceği ile bu eylemin hakikate yönelmesi ve hataya düşmekten engellenmesidir. Dolayısıyla düşünmenin kendisi psikolojinin, nasıl yönetileceği ise mantığın konusudur. Hoca Tahsin'in bu yaklaşımı neticesinde öncelenmesi gereken ilim ise psikolojidir.

Hoca Tahsin psikoloji ilmini felsefi ilimlere ve mantığa öncelemekle birlikte, psikoloji ilminin ortaya çıkışının, felsefi araştırmanın son zamanlarında meydana geldiğini de dile getirmektedir:

“Her ne kadar bu çeşitli yetilerin algıları ve bilgileri felsefenin birinci adımı olsa da hayli zaman sonra ruhsal yetilerin algılarını sıralayıp düzenlemek maksadıyla mantık ilkelerinin yayılmasına başlandı ve sonra, yani yakın zamanda insanın fikirlerinin oluşum şekilleri incelenmeye girişildi. İşte bunlarla uğraşmaya başlandığı zaman psikoloji bilimi ortaya çıkmıştır.” (Hoca Tahsin, 2019, s. 63).

Hoca Tahsin felsefe tarihi boyunca psikoloji biliminin konularının yeteri kadar incelenmediğini düşünmektedir. Felsefi sorgulamanın tabiattan (arkhe arayışından) insana doğru dönüşü her ne kadar Antik Yunan'da Sofistler ve özellikle Sokrates ile başlamış olsa da psikolojinin yakın dönemde bilim olarak ortaya çıkması bunu göstermektedir.

Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi ise meseleyi biraz daha derinleştirir. Ahmed Hilmi, öncelikle Descartes'in *cogito ergo sum* düşünüyorum öyleyse varım argümanından bahseder. Bu argümana göre her şeyden şüphe edebiliriz ancak kendi varlığımızdan şüphe edemeyiz. Çünkü her şeyin varlığından, bilgisinden şüphe ederken kendi varlığımızdan da şüphe etmeye gayret etsek, şüphe edebiliyor oluşumuz bizi yine kendi varlığımıza götürecektir. Bu nedenle bütün bilgilerimizin en açık ve zorunlu olanı kendi varlığımıza dair bilgimizdir. Ahmed Hilmi, bu noktadan hareket ederek psikolojiye bütün ilimlerin ve fenlerin başlangıcı gözüyle bakılabileceğini ifade

etmektedir. Bununla birlikte Alman okullarının çoğunun metafizikten başlayıp en son psikoloji ilmine geldiklerini de zikreder (Ahmed Hilmi, 2022, ss. 155-156).

Ahmed Hilmi, felsefeye metafizikten başlamayıp psikoloji ile bitirmeyi kabul eden bu yaklaşımı, felsefenin düşünsel seyri içinde baştan sona doğru bir gezinti olarak görmektedir. Ancak felsefeye psikoloji ile başlanılmasının daha sağlam bir yöntem olduğunu düşünmektedir. Çünkü yukarıda ifade ettiğimiz üzere Ahmed Hilmi, Descartes'in ünlü *düşünüyorum öyleyse varım* argümanı gereği insanın şüphe etmeyeceği en kesin ilk bilginin kendi varlığının bilgisi olduğunu düşünmektedir. İnsan bu kesin bilgiyi kendisine zemin edinerek felsefi araştırmaya başlamaktadır. Kendisine dair elde ettiği bilgileri arttırarak dış dünyaya yönelmekte ve muhakeme ederek, deney ve araştırma yaparak ve delillendirme yöntemini kullanarak eserden müessire ulaşmaktadır. Ahmed Hilmi için bu yol birinci yola göre daha uzun ve meşakkatli olmasına karşılık daha sağlam sonuç vermektedir (Ahmed Hilmi, 2022, ss. 156-157).

Ahmed Hilmi'nin bu düşünceleri, felsefeye metafizikten başlamanın mantık ilmindeki tümdengelim; psikolojiden başlamanın ise tümevarım yöntemlerine denk geldiğini göstermektedir. İkinci yolun daha sağlam sonuç verdiğini düşünen Ahmed Hilmi Bey, İslâm düşünce geleneğinde de eserden müessire (tümevarım) yönteminin daha yaygın olduğunu ifade etmektedir. Bu görüşünü delillendirmek maksadıyla, felsefi ilimlere nefsin bilgisinden başlanılması gerektiğini savunanların başında İmam Gazzâlî'nin geldiğini söylemektedir (Ahmed Hilmi, 2022, s. 157).

Kanaatimizce Ahmed Hilmi bu düşüncelerinde İmam Gazzâlî'nin *er-Risâletü'l-Ledünniyye* risalesinden etkilenmiştir. İmam Gazzâlî bu risalesinde en üstün ve şerefli ilmin tevhid ilmi (mârifetullah) olduğunu ifade etmektedir. Tevhid ilmi dışındaki ilimler ise tevhid ilminin tahsil edilmesi için bir ön hazırlık niteliğindedir. Yani aritmetik, geometri, mantık, doğa bilimleri ve psikoloji gibi ilimler tevhid ilminden önce öğrenilmesi gereken ilimlerdir (Gazzâlî, 1995, ss. 70-71).

Gazzâlî risalenin devamında ilmin mahallinin insan ruhu olduğunu dile getirmekte; ardından da *Nefs ve İnsan Ruhu* başlığı ile insan ruhunu incelemeye başlamakta yani psikoloji ilmine girmektedir. İlimleri sınıflandırmaya ise nefsi ve insan ruhunu incelemeyi bitirdikten sonra başlamaktadır (Gazzâlî, 1995, ss. 72-80). Gazzâlî'nin tevhid ilmini en üstün ilim olarak tanımladıktan sonra insan ruhunu

incelemeye başlaması, tevhid ilmine giden yolda öğrenilmesi gereken ilk ilmin insanın kendine dair bilgisi olduğunu göstermektedir. Ahmed Hilmi'nin düşüncelerinde etkili olan kısım da bu bakış açısı olsa gerek.

Felsefi ilimlere psikolojiden başlanması gerektiği görüşü, felsefe tarihi boyunca genel olarak benimsenen matematik veya mantık ile başlanılmalı görüşlerinden farklıdır. Bu iddianın savunucuları olan düşünürlerin psikolojiyi öncelerken ki zihinsel arka planlarına baktığımızda temel olarak insan ruhunun ilimlerin mahalli olması düşüncesinin var olduğunu görüyoruz.

2.1.2. Fizyoloji İlminin Psikoloji İle İrtibatı

Psikoloji ve fizyoloji ilimleri arasındaki ilişki ruh-beden münasebetine ve dahi klasik dönemdeki beden mizacının ruh üzerindeki etkisini kabul eden teorilere kadar götürülebilir. İbn Sînâ bu konuda dokunma duyusunun soğuk-sıcak gibi nitelikleri algılayabilmesi için bedenin mutedil mizaçlı olması gerektiğinden (İbn Sînâ, 2021b, s. 156), rüyanın sebeplerinden biri olan tabî sebebin mizacın tabiatıyla olan ilişkisinden ve her hıltın karakteristik rüyalarının olduğundan bahsetmektedir (İbn Sînâ, 2017, ss. 216-219, 2021b, ss. 320-322). Ayriyeten *câzibe*, *mâsike*, *hâzime* ve *dâfia* kuvvetlerinin de bedenin mizacına tabi olduğunu ifade etmektedir (İbn Sînâ, 1938, ss. 21-22).

Nihayetinde klasik dönemde üzerinde durulan bu husus bedenin ruh üzerindeki etkisinin anlaşılmasına çalışılmasıdır. Bu durum modern dönemde deney ve gözlem yöntemlerinin öne çıkması ve psikolojinin pozitivist ilim anlayışı içerisinde kendisine yer bulmaya çalışmasının bir neticesi olarak daha vurgulu hale gelmektedir. Klasik dönemde ruh ve bedenin karşılıklı etkileşimi kabul edilirken modern dönemde ise bedenin ruh üzerindeki etkilerinin araştırılması cihetine ağırlık verilmekte ve insan psikolojisi daha çok bedensel unsurlar üzerinden anlaşılmasına çalışılmaktadır.

Bu durumun bir göstergesi olarak psikoloji ilmi sinir sistemi, beyin anatomisi gibi konulara yoğunlaşmakta ve fizyoloji alanında yapılan deney ve gözlemleri kendi sahasında kullanmaktadır. Dolayısıyla fizyoloji ile psikoloji ilmi arasında nasıl bir ilişki olduğu ise Osmanlı aydınları tarafından sorgulanmaktadır. Biz bu meseleyi Bahâ Tevfik, Ahmed Nebil, Hoca Tahsin ve Abdullah Cevdet'in görüşleri üzerinden değerlendirmeye alacağız.

Bahâ Tevfik ve Ahmed Nebil, tefekkür bahsi üzerinden bu irtibatı incelemektedir. Tefekkür insani nefsin bir eylemi olması hasebiyle psikolojinin konusudur. Ancak tefekküre dair fizyoloji ilminin de bazı araştırmaları vardır. Bu nedenle psikoloji ile fizyoloji ilminin tefekkür konusunda bir olduklarına dair görüşler öne sürülmektedir. Bu görüşlerin temel iddiası tefekkürün beyinde meydana geldiğidir. Vücudumuzun herhangi bir yerinde duyduğumuz bir his sonucu başlayan titreşim, sinirler vasıtası ile beyne aktarılır. Tefekkür bu sinir titreşimlerinin son haddidir (Tevfik & Nebil, 1912, s. 25). Tefekkürün beynin üzerinde bulunan ince zarda meydana geldiğine dair görüşler de mevcuttur. Bu görüşler tefekkürün somut, gözlemlenebilir bir eylem olduğunu iddia etmektedir.

Ancak psikoloji ilmi tefekkürün kendi kendisini aracısız bir şekilde bilen insani nefsin bir eylemi olduğunu ifade etmektedir. Böylelikle tefekkür sinir titreşimleri ile beyinde oluşan somut bir eylemden ziyade soyut bir eylem olmaktadır.

Bahâ Tevfik ve Ahmed Nebil'e göre tefekkür eylemi tamamen fizyolojiye indirgenemez. Onlar, söz konusu sinir sistemlerinin bu eylem üzerindeki etkisini kabul etmekle birlikte sinir titreşimleri ile tefekkür arasında önemli bir fark olduğunu ifade ederler: Tefekkür ifade ettiğimiz üzere insani nefsin bir eylemidir ve tefekkürü vasıtasız bir şekilde idrak ederiz. Sinir titreşimleri ise böyle değildir. Vücudumuzda duyduğumuz bir his sonucu sinirlerin titreşmesi, bu titreşimin sinir liflerine ve oradan da beyne iletilmesi gibi bir süreç idrakimizin dışındadır. Ancak tefekkürün meydana gelmesi ile bu titreşimlerin gerçekleştiğini tahmin edebiliriz. Yani, onlara göre sinir sistemindeki bu etkinlik tefekkürün nedeni değil sonucudur. Bu fark doğrultusunda Bahâ Tevfik ve Ahmed Nebil, psikolojinin vicdani hadiseler ile ilgilendiğini, fizyolojinin ise cismani azaların vazifeleri ile beynin maddi nitelikleriyle ilgilendiğini ifade etmektedir (Tevfik & Nebil, 1912, s. 26).

Psikoloji ilminin fizyoloji ilmi ile olan irtibatı tefekkür konusu ile sınırlı değildir. Felsefi ilimlerden ayrılıp bağımsız bir ilim olma yolunda bulunan psikolojinin doğa bilimlerinin yöntemi olan deney ve gözleme daha fazla yöneldiğini ifade etmiştik. Bu yönelimin bir neticesi olarak sinir sistemi, beynin anatomisi gibi konularda da fizyoloji ilminde yapılan çalışmalardan faydalanılmaktadır.

Örneğin Hoca Tahsin *Psikoloji Yâhûd İlm-i Rûh* adlı eserinde kızgın demir ile bir güvercinin beyninin bazı noktalarının yok edilmesi ile güvercinin duyularının

ortadan kalktığına dair bir deneyden söz etmektedir. (Hoca Tahsin, 2019, s. 77). Hoca Tahsin bu deney üzerinden beynin belirli bölgelerinde duyuların yönetildiğine işaret etmektedir. Benzer şekilde Abdullah Cevdet de beyne dair yapılan araştırmalar üzerinde durmaktadır. Örneğin beyin ile hafıza arasındaki ilişkiyi işlerken Londra’da bir hastanede başından yaralanan bir hastanın, 30 senedir Londra’da ikamet etmesinden dolayı unuttuğu ana dilinde konuşmaya başlamasından bahsetmektedir (Abdullah Cevdet, 1890, s. 33). Abdullah Cevdet bu örneği beyin ile hafıza arasında bir ilişki olduğuna dair görüşlerini desteklemek üzere zikretmektedir. Bununla birlikte bu durum maddi bir unsur olan beynin psikolojik bir durum olan hatırlama üzerindeki etkisini göstermektedir.

Bu örneklerde de görüldüğü üzere psikoloji ilminin fizyoloji ilmi ile olan irtibatı tefekkür, sinir sistemi ve beynin anatomisi gibi konular üzerindedir.

Fizyoloji ilminin psikoloji ilmi ile olan irtibatını, psikoloji biliminin çalışma sahasının nefis ilminden farklılaşması üzerinden de açıklayabiliriz. Nefis ilmi, felsefi ilimler altında bir alt ilimken nefsin mâhiyeti, cevher oluşu ve nefsin güçleri gibi konulara daha çok yoğunlaşmaktaydı. Ancak psikoloji biliminde bu konular yerine duyular, sinir sistemi ve beyin gibi doğrudan bedenle ilgili araştırma alanları daha fazla öne çıkmaya başladı. Psikoloji ilminin çalışma sahasında görülen bu değişimi modern dönemde nefis ağırlıklı çalışmalardan beden ağırlıklı çalışmalara geçildiği şeklinde tarif edebiliriz.

Bahâ Tevfik ve Ahmed Nebil’in *Psikoloji İlmi Ahval-i Ruh* adlı eserine baktığımızda, his ve idrak başlığı altında gözün görmesi ile zihnimizde temsilin oluşmasına dair bir örnek verilmektedir. Bu örneğe göre insanın bir duvarı görmesi güneş ışınlarının duvara yansıyor duvardan etrafa saçılması ve bu saçılan ışıklardan birkaçının göze isabet etmesi ile meydana gelir. Ardından göze isabet eden ışıklar neticesinde gözümüzde bulunan sinirler titreşir (ihtizâz). Bu sinirler titreşimle dolunca taşar ve yine sinirler aracılığıyla beyne iletilir. Beyne iletilen titreşim bir müddet beyinde de devam eder. İnsanın duvarı görmesi ve zihninde duvara dair bir temsilin oluşması bu şekilde gerçekleşir. Bahâ Tevfik ve Ahmed Nebil bu örneği verdikten sonra görme duyumuzda bulunan sinirlerin titreşmesi ve bu titreşimin beyne iletilmesi şeklindeki açıklamaların fizyoloji ilminin konusu olduğuna dikkat çekmektedir (Tevfik & Nebil, 1912, s. 85).

Yine başka bir bölümde dış duylardan beyne ulaşan bir hissin hatıralarımız ve tasavvurlarımız ile ilişki kurabilmesinden bahsedilmektedir. Bu ilişki ise *imtizac-ı efkâr* (fikirlerin uyuşması) ve *inkısam-ı efkâr* (fikirlerin parçalanması) hadiseleri ile meydana gelmektedir. Esasen psikolojiye ait olan bu hadiselerin sebepleri fizyoloji ilmi tarafından izah edilmektedir. Bu izaha göre; zihnimizde bir fikrin meydana gelmesi sinirler vasıtasıyla beyni teşkil eden hücrelerden birinin titreşime getirilmesi demektir. *İnkısam-ı efkârın* sebebi titreşime gelen hücrelerin aralarındaki irtibatı kaybederek ayrı ayrı titreşmeleridir. *İmtizac-ı efkârın* sebebi ise ayrı ayrı titreşen hücrelerin tesadüfen yan yana gelmesi veya aralarındaki benzerlikten dolayı bir araya gelerek titreşmeleri demektir (Tevfik & Nebil, 1912, ss. 105-106). Bu örnekte de psikolojiye ait bir konunun araştırılması esnasında fizyolojiye ait bir incelemeden bahsedilmektedir.

Yukarıda yer verilenler modern dönemde psikoloji ilminin çalışma sahasında meydana gelen değişimleri ve fizyoloji ilmi ile kurulan aralarındaki güçlü irtibatı göstermektedir. Bu durum süreç içerisinde daha da güçlenerek devam edecek ve bir ilim olarak psikoloji çalışmalarının yönünü belirleyecektir.

2.1.3. Epistemoloji - Psikoloji İlişkisi: Duyumlar ve Akıl

İnsan duyu ve akıl yetileri ile bilgiyi elde etmeye muktedir kılınmıştır. Hem kendini hem de dış dünyayı bu yetileri ile duyumsar ve kavrar. İnsanın sahip olduğu bu yetiler ve bilgiyi elde ediş süreci klasik dönemde nefis ilmi içerisinde incelendiği gibi modern dönemde de psikoloji ilmi içerisinde incelenmektedir. Bu durum her iki ilim arasındaki süreklilik noktasında bir örnektir. Bu konu özelinde duylar, akıl yetisinin işlevi, duylar ve akıl arasındaki ilişki ve aklın mertebeleri gibi sorunlar üzerinden insanın bilgiyi elde ediş süreci araştırılmaktadır.

Klasik İslâm felsefesinde bilgi aslında bir soyutlama işlemidir. İbn Sînâ'nın sistemine baktığımızda nâtık nefsin güçleri yapıcı (*âmil*) ve bilici (*âlim*) olarak ikiye ayrılır. Bu iki gücün ortak adı akıldır. Yapıcı güç, insan bedenini hareket ettirici güçtür. Nazari kuvve de denilen bilici güç ise suretleri maddi eklentilerinden soyutlayan güçtür (İbn Sînâ, 2013, s. 151). Bu soyutlama işlemi ortak duyu, mütehayyile, vehim aşamalarında gerçekleşmekte ve akli idrak ile insan tümel anlamlara ulaşmaktadır.

Bu soyutlama işlemi iç duyular olarak isimlendirilen ortak duyu, mütehayyile ve vehim aşamalarında gerçekleştiği kabul edilmektedir. Dış duyular aracılığıyla toplanan veriler ortak duyuda bir araya getirilir. Mütehayyile gücünde suret maddi eklentilerinden soyutlanır ve artık zihinde tahayyülü oluşur. Vehim gücünde ise iyi, faydalı, zararlı ve tehlikeli gibi maddi olmayan tikel anlamlara ulaşılır. Bu aşamadan sonra akli idrak ile suret maddesinden tam manasıyla soyutlanır ve tümel anlamlara ulaşılır (İbn Sînâ, 2013, ss. 156-157).

Bilgiyi elde etme sürecine ilişkin İbn Sînâ'nın üzerinde durduğu bir diğer konu akıl ve mertebeleridir. İbn Sînâ akli heyûlânî, bilmeleke, bilfiil ve müstefâd akıl olarak mertebelere ayırmaktadır. Ayriyeten bu akılların üzerinde insan dışı bir akıl olarak da Faal Akıl yer alır. Heyûlânî akıl nefsin bilgi elde etmeye olan yeteneğidir. Meleke halindeki akıl çeşitli bilgileri elde etmek için gerekli ilkeleri kazanmış akıldır. Fiil halindeki akıl ilkeleri kazanmış ve bu ilkelere dayanarak yeni bilgiler elde etmiş akıldır. Müstefâd akıl ise insani aklın tam manasıyla bilfiil hale geldiği ve maddeden soyutlanmış bilgileri bilfiil bildiği akıldır. Müstefâd akıl aşamasında artık faal akıl ile ittisal gerçekleşir ve insana tümellerin bilgisi verilir (İbn Sînâ, 2013, ss. 152-153).

İbn Sînâ tikellerin bilgisine duyuların suretleri maddi eklentilerinden soyutlaması sonucunda ulaşılabilceğini, tümellerin bilgisine ise nazari aklın faal akıl ile ittisal kurması ile elde edilebileceğini ifade ediyor. Bu noktada nazari aklın tikeller üzerine düşünmesi, zihinsel çaba göstermesi nazari aklın faal akıl ile ittisale hazırlanmasıdır.

İbn Sînâ'nın duyular ve aklın mertebeleri konularındaki sisteminin yansımaları Osmanlı'nın son döneminde telif edilen psikoloji eserlerinde de görülmektedir. Duyum ve beyin üzerine yapılan araştırmalar ve fizyoloji ilminden elde edilen deney ve gözlemler ile birlikte insanın bilgi elde etme süreci daha da detaylandırılmaktadır. Biz meseleyi Yusuf Kemal, Hoca Tahsin ve Filibeli Ahmed Hilmi'nin görüşleri üzerinden ele alacağız.

Yusuf Kemal Bey, insanın ruhsal yetilerini duyum, anlama ve eyleme yetisi olarak sınıflandırmaktadır. Duyum yetisi, duyulur şeylerden haz ve elem duymaktır. Tabii, kalbi ve zihni olmak üzere üç kısımdır. Tabii olanlar aza ve organlarda bulunur, kalbi ve zihni olanlar ise sırf ruhsal duyumlardır. Anlama yetisi, bilinç ile kendini bilmeye, dış duyular ile dış âlemi bilmeye ve akıl ile de soyut varlıkları bilmeye

kabiliyetlidir. Yusuf Kemal Bey, anlama yetisinden bazı yetilerin meydana geldiğini ifade ederek İbn Sînâ'nın iç duyular olarak bahsettiği hafıza ve hayal ile birlikte dikkat, ayırt etme ve akletme yetilerinden söz etmektedir (Yusuf Kemal, 2014, ss. 56-57). Eyleme yetisi ise ruhun hareket etme özelliğini ifade etmektedir.

İnsan dış duyuları ile dışsal duyulur şeyleri duyar, onların var olduklarını anlar ve nefisinden başka şeylerin bulunduğunu da doğrular. Ancak dış duyular ile duyumsadığı şeylerin mâhiyetlerini anlayamaz (Yusuf Kemal, 2014, s. 61).

Anlama yetisinden meydana gelen yetilerden hafıza yetisi, duyulardan elde edilen verileri saklamak ve yeri geldiğinde hatırlamakla görevlidir. Yusuf Kemal Bey, bu yetinin ortak duyu veya tasavvurların ortaklığı şeklinde isimlendirildiğine de dikkat çekmektedir. Anlama yetisinin bir diğer alt yetisi olan hayal ise hafızanın sakladığı tikel tasavvurlar üzerinde tasarrufta bulunmaktadır. Bu tasarrufların neticesi olarak gerçekliği olmayan vehmi suretler icat edebilir. Hayal yetisi tikel tasavvurlar üzerindeki bu tasarrufunu makul bir şekilde kullanırsa bilgi elde etme yolunda hizmet eder. Ayırt etme yetisi, dış duyularımızın ve zihinsel kavrayışlarımızın ayırt edilip tasdik edilmesini sağlar. Anlama yetisinden meydana gelen son yeti olan akıl ise insanın manevi ve soyut varlıkları keşfetmesidir. Buna ilaveten akıl yetisi insanı hayvanlardan ayıran ve üstün kılan bir yetidir (Yusuf Kemal, 2014, ss. 62-67).

Yusuf Kemal Bey'in insanın duyum ve anlama yetilerine dair açıklamaları sistemli olmamakla birlikte nefis ilminde ve İbn Sînâ felsefesinden izler taşımaktadır. Bununla birlikte anlama yetisinden meydana gelen yetilere dair yaptığı açıklamalar Klasik İslâm felsefesindeki verilerin maddi niteliklerinden soyutlanmasından farklıdır. Duyu verilerinin anlaşılması için anlama yetilerine ihtiyaç duyulduğuna işaret etmektedir. Ancak duyu verilerinin anlama yetisinde nasıl işlendiğine dair araştırmada bulunmamaktadır.

Hoca Tahsin'e baktığımızda o da insanın bilgiyi elde etme sürecinin başında duyumun geldiğini ifade etmektedir. Dış duyularımızı beş kapıya benzetmekte ve bu kapılardan dış dünyaya dair duyu verilerinin bedene girip beyne ulaştığını zikretmektedir. Hoca Tahsin bu noktada duyu ile duyum arasında bir ayrım gözetmektedir. Duyu, beden dışından duyu organlarında olan etkiler olup duyum ise bu etkilerin idraki ve anlamıdır (Hoca Tahsin, 2019, ss. 65-66).

İdrak ise dış dünyadaki verilerin organ ve aletlerle alınıp duyu sinirleri üzerinde bir izlenim oluşturmaları ve sinirler aracılığıyla bu izlenimleri beyne aktararak beyin üzerinde bir etki ve resimleme oluşturmalarıdır. Akıl kuvveti bu verileri alıp dış dünyada var olmayan soyut kavramlara dönüştürür. Hoca Tahsin burada kişinin ayı dolunay olarak görüp daire kavramına ulaşmasını ve üç adam gördüğünde üç sayısına ulaşmasını örnek vermektedir. Akıl kuvveti bu şekilde duyu verilerinden elde ettiği şeyleri maddeden soyutlayarak tümel kavramları tasavvur edebilir. Akıl yetisi bu soyutlamanın üzerinde ikinci bir merteye olarak cins, tür ve sınıflar gibi diğer tümel kavramları da tasavvur eder (Hoca Tahsin, 2019, ss. 71-72).

Hoca Tahsin akıl kuvvetinin tümel kavramları nasıl tasavvur ettiğini açıkladıktan sonra sinirlerin insan vücudunu kapladığını duyu organlarından beyne izlenimlerin sinirler aracılığıyla aktarıldığına dair açıklamalarda bulunmaktadır. Beyin hakkındaki incelemelerden bahsederken beynin üst tabakasının duyu ve hareket merkezi olduğunu, düşünme ve idrak etme fiillerinin beynin kıvrımlarının filleri olduğunu ifade etmektedir. Son olarak eski bilginler diye atıfta bulunarak iç duyuları beynin belirli bölgelerine yerleştirmektedir. Bu yerleştirmeye baktığımızda İbn Sînâ'nın iç duyuları yerleştirdiği yerler ile aynı olduğu görülmektedir. Ortak duyuyu beynin ön boşluğuna, hayal yetisini ortak duyunun arkasına, vehmi beynin ikinci boşluğunun arkasına (orta boşluğun arkasına), hafızayı arka boşluğun ilk kısmına, mutasarrıfeyi ise orta boşluğa yerleştirmektedir (Hoca Tahsin, 2019, ss. 80-81).

Hoca Tahsin bölümün sonunda İbn Sînâ'ya doğrudan atıfta bulunmadan eski bilginler diye işaret ederek onun görüşlerinden bahsetmektedir. İç duyuları beyne yerleştirmesinin haricinde mutasarrıfe gücünün akıl tarafından kullanılması durumunda mütefekkiye, vehim ve duyular tarafından kullanılması durumunda mütehayyile olarak isimlendirileceğini ifade etmektedir ki bu ifadeler İbn Sînâ'nın konu hakkındaki ifadeleriyle doğrudan ilişkilidir (Hoca Tahsin, 2019, ss. 80-81) (Krş. İbn, 2020, s. 40).

Bir diğer Osmanlı aydını olan Filibeli Ahmed Hilmi'de bilgiyi elde etme sürecine dair bazı konulara değinmektedir. Ahmed Hilmi eserinin Düşünce Hayatı bölümünün zekâ kısmında zekânın dört görevi olduğunu ifade eder. Bunlardan ilk üçünü duygusal eylemler, dördüncüsünü ise düşünsel eylemler olarak adlandırır. Birincisi kazanma görevidir. Kazanma görevi ruhun dışsal eşyadan maddeleri

kazanmasıdır. Bu görevi tecrübe özelliği yerine getirir. Ahmed Hilmi'nin kazanma göreviyle ifade etmek istediği şey insanın yaşamı boyunca beş duyusu ile elde ettiği verilerdir. İkincisi muhafaza görevidir. Tecrübe ile elde edilen maddelerin korunmasıdır. Bu görevi hafıza yerine getirir ve maddeleri biraz değiştirerek muhafaza eder. Üçüncüsü birleştirme görevidir. Bu görevde hafızada bulunan maddeler bazı şartlarla yeni bir şekilde düzenlenip birleştirilir. Bu görevin diğer bir ismi hayaldir. Bu üç görev insan ve hayvanda ortaktır. Dördüncü görev ise düşünsel veyahut düzenleme görevidir ve düşünsel eylemlerdendir. Bu görevin yerine getirilmesinin şartı önceki üç görevin yerine getirilmesidir. Düşünsel eylemlerin görevi, bilgiyi düzenlemektir (Ahmed Hilmi, 2022, s. 188).

Ahmed Hilmi'nin bahsettiği görevlerde aslında İbn Sînâ'nın ortak duyu, hafıza ve hayal kuvvetlerini görmekteyiz. Ahmed Hilmi İbn Sînâ'dan farklı olarak bu duyuları zekânın görevleri olarak isimlendirmektedir.

Ahmed Hilmi'nin ilk üç görevi duygusal eylemler ve son görevi düşünsel eylemler olarak ayırmasının sebebi ilk üç görevin insan ve hayvanda ortak olması, son görevin ise sadece insana ait olmasıdır. Bir diğer sebep ise düzenleme görevinden önce bilgi eşyanın ayrıntılarıyla bilinmesinden başka bir şey değildir. Düzenleme görevi ile birlikte bilgiler arasındaki ilişkileri anlama, düşünceleri karşılaştırma, çözümleme ve yeni fikirler üretme gibi faaliyetler ortaya çıktı. Ayrıca diğer görevlerden farklı olarak düzenleme görevinin soyutlama, genelleme, muhakeme ve çıkarım gibi özellikleri de mevcuttur (Ahmed Hilmi, 2022, s. 189).

Ahmed Hilmi'nin konuya dair düşünceleri bunlar ile sınırlıdır. O bu konuları bilgiyi elde etme sürecinden ziyade zekânın görevleri ve bunların incelenmesi şeklinde ele almaktadır.

Osmanlı aydınlarının konuya dair araştırmalarına baktığımızda duyu verileri üzerinde daha çok durduklarını görmekteyiz. Duyu verilerinin akla aktarılması, akılda idrak edilmesi, aklın soyutlama ile tümel kavramlara ulaşması gibi hususlardan çok sınırlı bir şekilde bahsedilmektedir. Aklın mertebeleri konusu ise bilginin elde edilmiş sürecine dâhil edilmemektedir. Aklın mertebeleri konusuna değindikleri yerlerde genelde insanın zihinsel gelişimi ile ilişki kurmaktadırlar. Bu nedenle insan nefsinin tümel kavramlara nasıl ulaştığı hususundaki açıklamaları yetersiz kalmaktadır.

2.1.4. Vicdan (Bilinç) ve Benlik

Benlik ve bilinç konuları nefis ilmi içerisinde incelenen ve özellikle İbn Sînâ felsefesinde ayrıntılı bir şekilde araştırılan konulardandır. Vicdan kavramı ise nefis ilmi içerisinde kullanılmamakla birlikte – ileride beyan edileceği üzere – Osmanlı'nın son döneminde telif edilen psikoloji eserlerinde bilinç kavramı yerine kullanılmaktadır. Klasik dönemde vicdan kavramının kullanım alanlarına baktığımızda ise İbn Sînâ felsefesinde ve nefis ilminde kullanılmayan vicdan kavramının, klasik İslâm mantığında zorunlu bilginin türleri konusu içerisinde müşâhedât türünün altında kullanıldığı görülmektedir. Müşâhedât, dış duyular veya iç duyular vasıtasıyla aklın elde ettiği bilgilerdir. Bu bilgiler dış duyularla elde edilirse hissiyyât, iç duyularla elde edilirse vicdâniyyât adını almaktadır (Sa'deddin et-Teftâzânî, 2019, s. 102). Seyyid Şerif Cürcani'nin *et-Ta'rîfât* adlı eserinde ise vicdâniyyât kavramı "Algılanması iç duyularla olan şeydir." (Cürcani, 1997, s. 244) şeklinde tanımlanmaktadır. Yapılan tanımlardan anlaşıldığı üzere vicdan, kişinin iç duyuları – ortak duyu, hayal, vehim, hafıza, akıl – ile elde ettiği önermeler, bilgiler anlamında kullanılmaktadır.

Benlik kavramı ise İslâm felsefesi içerisinde nefis denilen zatî işaret etmektedir. İbn Sînâ'ya göre insan kendi benliği üzerine düşündüğünde işaret ettiği bu mananın bedenini ve organlarını kapsamadığını görmektedir. Bedeninden ve organlarından birçok uzuv kendisinden ayrılrsa dahi onun ben dediği manada bir eksiklik meydana gelmemektedir. Öyleyse benlik denilen bu mana kişinin hakikati yani nefsidir (Durusoy, 2012, ss. 52-53). Bilinç kavramını ise İbn Sînâ'nın uçan adam nazariyesi üzerinden ele alabiliriz. Nazariyeye göre, zatımızı sağlıklı bir şekilde ve bütün organlarımızın birbirinden ayrık ve birbirine değmeyen bir konumda olduğunu ve havayı dahi hissedemez bir şekilde asılı durduğumuzu vehmedersek, kendimizi her şeyden habersiz ancak varlığımızdan haberdar olarak buluruz (İbn Sînâ, 2022, s. 107). Bedensel ve maddi her şeyden soyutlanıp hiçbir şeyden haberdar olamadığımız zaman dahi kendi varlığımızdan haberdar olmamızı sağlayan nedir diye sorduğumuzda, İbn Sînâ bu konuda bir kuvvete veya aracıya ihtiyaç olmaksızın aracısız bir şekilde kendi varlığımızdan haberdar olduğumuzu ifade etmektedir. İbn Sînâ benliğimize dair bu bilinci zâtî şuur (eş-şu'ûru bi'z-zât) şeklinde kavramsallaştırmaktadır. Benlik bilincini ifade eden zâtî şuur kavramına ek olarak benlik bilincinin bilincini ifade etmek için de

şuurun şuurı (eş-şu'ûru bi's-şu'ûr) ifadesini kullanmaktadır (İbn Sînâ, 2019, s. 158, 2021a, ss. 143-144).

Onun bilince dair fikirleri daha ayrıntılı olmakla birlikte klasik İslâm felsefesinde benlik ve bilinç kavramlarının kullanım alanlarını görmemiz açısından bu kadarı yeterlidir.

Vicdan kavramına dönecek olursak klasik İslâm mantığı içerisinde bahsettiğimiz üzere vicdâniyyât olarak ele alınmaktadır. Bunun dışında vicdan kavramı doğrudan kullanılmamakla birlikte kişinin içinde bulunan ahlaki otoriteyi ifade etmek maksadıyla; felsefe ilmi içerisinde nefsin iki kuvvetinden biri olan ameli aklın bedenini fiillerini nazari akıl ile irtibatlı bir şekilde yönetmesi, tasavvuf ve ahlak ilmi içerisinde kalbin ahlaki faziletlerin merkezi olması ve kalbin arındırılması ile insanın ahlaki davranışlara yönelmesi şeklinde kullanılmaktadır (Demir, 2013).

Vicdanın psikoloji ilmi içerisindeki kullanımına ise modern olarak addedilen dönemde Osmanlı aydınlarının eserlerinde rastlamaktayız. Bu eserlere vicdan kavramının Batı felsefesinden yapılan çeviriler ile girdiği ifade edilmektedir (Demir, 2013) Ancak her ne kadar vicdan kavramı modern dönemde kullanılmaya başlasa da ifade ettiği mana açısından klasik İslâm felsefesindeki bilinç kavramından çok da farklı değildir. Aynı şekilde Ahmed Hilmi de vicdan kavramının daha önceden şuur, bilinç ve kalp kavramları ile karşılanmaya çalışıldığına değinmektedir (Ahmed Hilmi, 2022, s. 182). Konuyu Osmanlı aydınlarının eserleri üzerinden ele aldığımızda bu durum daha iyi anlaşılacaktır.

Batı felsefesinden yapılan çevirilere baktığımızda örneğin İsmail Fenni Ertuğrul (ö. 1946) *Lügatçe-i Felsefe* adlı eserinde *conscience morale* kelimesini “hiss-i bâtin, vicdan, hayır şerden temyiz etme kuvveti, vazife-i hissi, şer işlemekten hâsıl olan ıstırap ve hayır işlemekten husûle gelen sürûr ki vicdanın en ziyâde câlib-i dikkat hâdisatındandır.” (Ertuğrul, 1341, ss. 124-125) şeklinde tanımlamaktadır.

Babanzâde Ahmed Naim (ö. 1934) ise Fransız filozof Georges Lespinasse Fonsegrive'den (ö. 1917) *İlmü'n-Nefs* adıyla çevirdiği eserinde *conscience* kavramının karşılığı olarak şuur kavramını öne sürmüştür. Ancak öteden beri bu lafzın vicdan olarak tercüme edildiğini ifade etmiştir. Ahmed Naim, vicdan kavramının – mukabili olan *conscience* kavramı ile birlikte – hangi manalarda kullanıldığı üzerinde de uzunca durmuştur. Ahlak ilmi açısından, hayır ve şerri birbirinden ayırmak için insana ait olan

bir özellik anlamında kullanılmaktadır. Hürriyet-i vicdan terkinde olduğu gibi din manasında kullanılmaktadır. Felsefi açıdan, nefis-i nâtika ve kuvvâ-yı bâtnası anlamında kullanılmaktadır. Vicdaniyyât şeklinde, nefis-i nâtıkayı idrak ediş, korkumuzu (havfımızı), şehvetimizi ve lezzetimizi biliş anlamında kullanıldığını da ifade etmektedir. Diğer bir açıdan *conscience* kavramının, nefis-i nâtikanın kendisini ve kendi hal ve fiillerini idrak etmesi anlamında da kullanıldığını zikretmiştir. Ahmed Naim, *conscience* kavramının ahlak ilmi içerisindeki manası ile ilmü'n-nefis içerisindeki manaları arasındaki farkı ortaya koyabilmek için birisine *conscience morale* diğerine ise *conscience psychologique* isminin verildiğini ifade etmiştir. Kendisi ise *conscience morale* kavramını vicdan-ı ahlakî, *conscience psychologique* kavramını ise vicdan-ı nefsi şeklinde tercüme etmiştir (Fonsegrivre, 1913, ss. 35-38; Yıldız, 2014, ss. 58-60)

Babanzâde Ahmed Naim'in ifadelerinden anlaşıldığı üzere Fransızca *Conscience* kavramı biri ahlak ilmini diğeri ise nefis ilmini ilgilendiren iki manayı birden taşımaktadır. Bu manalardan ilki, kişinin fiillerini ahlaki açıdan yargılama yeteneğini ifade etmektedir. Diğer mana ise kişinin kendine dair bilincini ve kendi hal ve fiillerine dair bilinçli olma halini ifade etmektedir. Kavramın barındırdığı bu iki manayı birbirinden ayırmak için *conscience morale* ve *conscience psychologique* şeklinde iki kavram üretilmiştir. Ahmed Naim ise bu kavramları dilimize vicdan-ı ahlakî ve vicdan-ı nefsi şeklinde tercüme etmiştir.

Vicdan ve benlik konularının Osmanlı'nın son döneminde telif edilen psikoloji eserlerinde nasıl işlendiğini, Hoca Tahsin, Filibeli Ahmed Hilmi ve Yusuf Kemal'nin eserleri üzerinden değerlendireceğiz. Bu değerlendirmeler esnasında vicdan kavramının vicdan-ı nefsi anlamında kullanıldığını da göreceğiz.

Hoca Tahsin, vicdanı insanın içsel idraki anlamında kullanmaktadır. Ona göre, insanın algılamasını sağlayan ruhun yetilerinin varlığını bilmemiz vicdan sayesinde. Duyu organları vasıtasıyla alınan verilerin sinirler aracılığıyla beyine iletilmesinin ardından nefsin iç duyular (ortak duyu, hayal, hafıza, vehim ve akıl) ile bu verileri soyutlaması ve idrak etmesi gibi insanın nefsinde meydana gelen hadiselerin algılanması vicdan ile gerçekleşmektedir (Hoca Tahsin, 2019, ss. 63-68). Hoca Tahsin'in bu ifadelerinden hareketle onun vicdanı idrakten önce ortaya çıkan bir

durum olarak algıladığını ve duyu verileriyle bilinçli idrakin arasına konumlandığını söyleyebiliriz.

Filibeli Ahmed Hilmi ise vicdanı şu şekilde tarif etmektedir: “insanın tecrübeye, diğer birinin doğru yolu gösterme ve rehberliğine, hâricî eşyanın tesirlerine muhtaç olmaksızın ve birdenbire ve tamamen kendi varlığını vicdanıyla bilir” (Ahmed Hilmi, 2022, ss. 155-156). Bir başka bölümde ise vicdanın tabiatından “Ruhun kendi kendini ve safhalarını ve eylemlerini o anda bilişi” (Ahmed Hilmi, 2022, s. 173) şeklinde bahsetmektedir. Ahmed Hilmi’nin ifadelerinden anlaşıldığı üzere vicdan derken kastettiği hem kişinin kendi varlığını hissetmesi hem de düşünmek, acı duymak gibi ruhunun safhalarını ve eylemlerini bilmesi anlamında bir bilinçtir. Bu bilinç kişinin benliğine dair bilinçten farklıdır. Benlik bilinci, insani nefsin en temel, en basit ve en açık seçik bilgisidir. Kişinin benlik bilincine ulaşması için bir vasıtaya, aracıya veya alete ihtiyacı yoktur. Aynı zamanda bir çaba sonucu kazanılan ve tekrardan elde edilen bir bilinç hali de değildir (Yıldırım, 2018, s. 48). Ahmed Hilmi’nin ifade ettiği vicdan ise benlik bilincinden daha sonra gerçekleşen ruhun kendine, safhalarına ve eylemlerine dair bir bilinçtir. Bu noktada Ahmed Hilmi “hissettiğimizi hissetmeseydik hissetmemiş olurduk, nasıl ki düşündüğümüzü düşünmeseydik, hiç düşünmemiş sayılırdık.” ifadelerini kullanmaktadır (Ahmed Hilmi, 2022, s. 173). Hissettiğini hissetmek ve düşündüğünü düşünmek vicdan ile meydana gelen hadiselerdir. İnsan vicdanı sayesinde ruhunda meydana gelen bu olayları bilir ve hissettim, düşündüm diyerek bu eylemleri kendisine atfeder. Ahmed Hilmi’nin bahsettiği vicdanın bu özelliği İbn Sînâ’da nefsin akli kuvvesinin aklettiğini akletmesi durumuna ve Ebü’l-Berekât’ın (ö. 1152) idrakin idraki ve idrakin idrakinin idraki şeklindeki aşamalı idrak anlayışına benzetmektedir.

Ahmed Hilmi’nin düşünme fiili üzerinden örnek vermesi ise Descartes’in *cogito ergo sum* düşünüyorum o halde varım önermesini akla getirmektedir. Descartes bu ünlü sözü ile insanın her şeyin varlığından şüphe etse dahi kendi varlığından şüphe edemeyeceğinden söz etmekte ve ruhunun bir fiili olan düşünme eyleminden kendi varlığını delillendirmektedir. Ahmed Hilmi’nin “düşündüğümüzü düşünmeseydik hiç düşünmemiş sayılırdık” sözleri ise insanın ruhuna dair olan eylemlerin vicdan ile bilinmesine işaret etmektedir.

Ahmed Hilmi, vicdanın özellikleri başlığı altında üç özellikten bahsetmektedir: (1) Vicdanın, bütün ruhsal eylemlerin temel ve ortak şekli olmasıdır. Duyum, düşünce, üzüntü, acı, iradi hareketler gibi bütün ruhsal eylemler vicdanın safhalarıdır. Ahmed Hilmi, vicdanın bu özelliğine karşı vicdanın ruhsal eylemlerin üstüne eklenen bir durum olduğunu ve vicdani ruhsal eylemlerin vicdan dışı ruhsal eylemlerden meydana geldiğini iddia edenlere (Thomas Reid (ö. 1796), Dugald Stewart (ö. 1828) ve İskoç ruhçu ekol gibi) karşı vicdan dışı ruhsal eylemlerin olmadığını kanıtlamaya girişmektedir (Ahmed Hilmi, 2022, s. 174). O, bu kısımda ruhsal eylem derken vicdanın kavradığı eylemlerin kastedildiğini ifade etmektedir. Eğer vicdanın kavramadığı eylemler de ruhsal eylem kabul edilecek olsaydı kan dolaşımı gibi fizyolojik eylemlere de ruhsal demek gerekirdi. O halde vicdan dışı ruhsal eylemler söz konusu değildir. Çünkü ruhsal eylem demek zaten vicdan ile kavranmış eylem demektir. Ahmed Hilmi'nin bu yaklaşımı Ebü'l-Berekât'ın şuur anlayışına çok benzemektedir. Ebü'l-Berekât, şuur her türlü hareketin ve idrakin temeline koymaktadır. Böylelikle şuursuz bir idrakin imkansızlığına işaret etmektedir (Yıldırım, 2018, s. 115). Ahmed Hilmi'de vicdanı bütün ruhsal eylemlerin temel ve ortak şekli olarak görmekte ve böylelikle vicdan dışı ruhsal eylemlerin imkansızlığına değinmektedir.

Peki, vicdan dışı eylemler bir araya gelerek vicdani ruhsal eylemleri oluşturabilir mi diye sorulduğunda ise bu durumu Ahmed Hilmi, sıfırı yüz kere sıfırla çarpmak ile eş değer tutmaktadır.

Bir diğer nokta ise vicdani ruhsal eylemlerin vicdan dışı bir şekil alıp alamayacağı sorusudur. Ahmed Hilmi bu konuda tekrar ve alışkanlık sebebiyle bazı vicdani durumların anlaşılır olma hususunda derecelere ayrıldığını ve bazı vicdani ruhsal eylemlerin vicdanen algılanamayacak derecelere inebileceğini ifade etmektedir. Örnek olarak ise havanın basıncını hissedilememesi ve vatan sevgisi gibi kuvvetli duyguların her an vicdani olmayıp gerektiğinde yüzeye çıkması zikredilmektedir (Ahmed Hilmi, 2022, ss. 173-177).

(2) Vicdanın ikinci özelliği, şahsi olmasıdır. Kişinin vicdanı kendine hastır ve başka kişiler tarafından deneyimlenemez. Bir kişinin düşünceleri ve duyguları ancak anlattığı kadarıyla dolaylı olarak bilinebilir. Ahmed Hilmi vicdanın bu özelliğinden bahsettikten sonra “hiç kimse kendi varlığını ve zihnini vicdanla bilmez, vicdanla

bildiği, bu varlık ve zihnin var olma durumunu aralıksız olarak vicdana çıkaran ve esindiren duyumlardır.” ifadelerini kurmaktadır (Ahmed Hilmi, 2022, s. 178). Bu noktada Ahmed Hilmi vicdan kavramı ile benlik bilincini kastetmediğini daha net bir şekilde ortaya koymakta ve benlik bilincinde vicdanın da vasıta olmadığını ifade etmektedir.

Ardından vicdanın dış âlemi, yaratılmışları da bilemeyeceğini, bildiği şeyin yine yalnızca kendi duyuları olduğunu ifade etmektedir. Bu durum insanın dış âleme dair bilgisinin ancak duyularından ibaret olduğuna, gerçek manada bir ağacın veya başka bir şeyin ne olduğunu (mâhiyetini) bilemeyeceğimize işaret etmektedir.

Ahmed Hilmi’nin üzerinde durduğu bir diğer nokta ise “Vicdanla Allah’ı bilir miyim?” sorusudur. Cevap olarak “Eğer vicdan ile Allah arasında özdeşlik varsa evet; fakat Allah vicdanın aynısı değilse, diğer bir ifadeyle ruh ile Allah arasında varlık bağı yoksa bilinen şey Allah’ın hakikati değil, ilahi varlığının vicdan üzerinde meydana getirdiği etkiden kaynaklanan duyumlardır.” demek ve ayrıntılarına girmemektedir (Ahmed Hilmi, 2022, s. 178). Ahmed Hilmi’nin önce vicdan ile dış âlemi bilemeyeceğimizi ve dış âleme dair bilgimizin duyularımızdan ibaret olduğunu ifade edip sonra da vicdan ile Allah’ın bilinip bilinemeyeceğini sorgulaması dikkate alınması gereken bir husustur.

Daha önce ifade ettiğimiz gibi vicdan, benliğe dair bilinçten sonra meydana gelmektedir. İnsan benliğinin bilincine ne vicdan ile ne de başka herhangi bir aracı ile ulaşmamaktadır. Aksine doğrudan, bir anda ve aracısız bir şekilde insan benliğinin bilincindedir. Vicdan ile ise ruhunun safhalarını, eylemlerini ve kendi varlığı ile zihninin varlığını vicdan aşamasına çıkaran duyularını bilmektedir. Böylelikle insan kendini tanıma yolunda ilerlemektedir. Dış âlemi yani ötekini tanımaya gelince insan öncelikle ben idraki üzerinden ötekini *ben olmayan* olarak tanımaya başlamaktadır. Ardından duyuları ile elde ettiği bilgiler neticesinde ötekini tanımaya devam etmekte fakat duyularının ötesine geçerek ötekinin mâhiyetine ulaşamamaktadır. Böylelikle insanın varlığa dair tüm bilgisi ben ve öteki üzerine kurulmaktadır. Peki, Allah bu iki kategoriden hangisine dâhil edilmelidir?

Ahmed Hilmi’nin dış âlem vicdan ile bilinebilir mi sorusu çözüldükten sonra sorduğu diğer soru olan: “Vicdanla Allah’ı bilir miyim?” sorusu esasında Tanrı’yı hangi kategoriye dâhil edeceğimizle alakalı bir sorudur. Ahmed Hilmi’nin ifade ettiği

gibi eğer vicdan ile Tanrı arasında bir özdeşlik, varlık bağı varsa vicdan ile Tanrı bilinebilir. Ancak aralarında varlık bağı yoksa vicdan ile Tanrı'ya dair bildiğimiz şey Tanrı'nın vicdan üzerinde meydana getirdiği etkilerin duyumlarından başka bir şey değildir. Bu bağlamda Tanrı ben kategorisine dâhil edilirse benlik ile Tanrı'nın birleştirilmesi veya benlik ile Tanrı'nın aynı şey olduğunun söylenmesi gerekir ki ikisi de Tanrı'nın ulûhiyeti açısından sorun teşkil etmektedir. Tanrı öteki kategorisine dâhil edilirse bu durumda da Tanrı'nın varlığı diğer dış âlemdeki nesnelerin konumuna indirilmiş olacaktır. O halde Tanrı'yı ben ve öteki dışında ayrı bir kategoriye dâhil etmek gerekmektedir (Yıldırım, 2018, ss. 49-56).

Ahmed Hilmi'nin "Vicdanla Allah'ı bilir miyim?" sorusunu sorarken zihni arka planında bulunabilecek bir diğer husus ise "Men arefe nefsehû fekad arefe Rabbehû" Nefsini bilen Rabbini bilir şeklindeki hikmetli sözdür. Ahmed Hilmi, vicdanın nefsin safhalarını, fiillerini, nefsin ve zihnin varlığına dair duyumlarını bilmesi noktasından hareket ederek vicdan ile Tanrı'nın bilinebilme imkânını sorgulamaktadır.

(3) Vicdanın üçüncü özelliği ise vicdanla elde edilen bilgi ile vicdanın aynı şey oluşudur. Ahmed Hilmi vicdanın bu özelliği için muzdarip olmakla muzdarip olduğunu hissetmenin ayrı şeyler olmadığını ifade etmektedir. Bu özellik vicdanın kesin olduğunu da göstermektedir (Ahmed Hilmi, 2022, s. 178).

Ahmed Hilmi vicdanın özelliklerini açıkladıktan sonra vicdanın özgür ve dönüşlü olmak üzere iki şeklinin olduğundan bahseder. Özgür vicdan, ruhsal olayların, gerçekleştiği anda onlardan ayrılamayan bilgisidir. İzdirap çekerken izdirap çektiğimizi bilmemiz gibi ki böyle olmasaydı izdirap çekmiş olmazdık. Aynı şekilde düşünürken düşündüğümüzü bilmemiz gibi aksi halde düşünmüş olmazdık. Bu şekilde insanın nefsinde meydana gelen safhaları ve eylemleri, onlardan ayıramayacağı bir şekilde o anda bilmesi *özgür vicdan* olarak isimlendirilmektedir. Dönüşlü vicdan ise "ruhun kendi olaylarını kavramak, tespit etmek ve çözümlemek için gösterdiği çabadır." şeklinde tanımlanmaktadır. Vicdanın bu şekline hafıza ve dikkat yardımıyla bulunmakta böylelikle düşünme eylemi de devreye girmektedir. O halde, vicdan ruhsal eylemlerden birisi üzerine yöneldiğinde hafıza ve dikkatin de yardımı ile o eylemi kavrar, tespit eder ve çözümler. Vicdanın bu şekline Ahmed Hilmi *dönüşlü vicdan* ismini vermektedir (Ahmed Hilmi, 2022, s. 179).

Özgür vicdan ile dönüşlü vicdanın farkları ise (1) Özgür vicdanda ruh özne durumundadır ve kendisi ile safhalarını ayrı görmez. Dönüşlü vicdanda ise ruh özne olarak safhalarından ayrılmakta ve kendisini eylemlerinin icat edicisi olarak görmektedir. (2) Özgür vicdan basittir. Basitlikten kasıt ruhun kendi safhaları ve eylemleri arasında ayırım gözetmemesi ve özgür vicdanın ruhsal olaylar ile bitişik olmasıdır. Dönüşlü vicdan ise özne olan ruh ile bu ruhun kendisinden ayrı olarak gördüğü safhaları ve eylemlerinden oluştuğu için karmadır. (3) Özgür vicdan devam ve şiddet olarak ruhsal olaylarla eşittir. Dönüşlü vicdan ise devam ve şiddet bakımından ruhsal olaylarla her zaman eşit değildir. Çünkü dönüşlü vicdan kendisine konu edinip yöneldiği ruhsal eylemden daima sonra gelmektedir. Dolayısıyla dönüşlü vicdan şiddetli korku, tedirginlik veya heyecan gibi olaylarda kullanılamaz (Ahmed Hilmi, 2022, s. 180).

Ahmed Hilmi'nin özgür vicdan ve dönüşlü vicdan şeklinde vicdanın iki şeklinden bahsetmesi, onun aşamalı bir vicdan anlayışına yöneldiğini göstermektedir. Özgür vicdan bir anda, basit bir şekilde gerçekleşmekte ve devam ve şiddet bakımından ruhsal olaylarla eşit durumdayken dönüşlü vicdan ruhsal olaylardan daima sonra, karma bir şekilde meydana gelmekte ve devam ve şiddet bakımından ruhsal olaylarla her zaman eşit olmamaktadır. Bu durum dönüşlü vicdanın daha sonraki bir aşama olduğunu ortaya koymaktadır. Ahmed Hilmi'nin de ifade ettiği gibi dönüşlü vicdan kendisine konu edildiği ruhsal eylemden sonra meydana gelmektedir. Meydana gelirken de hafıza ve dikkatin yardımını almakta dolayısıyla düşünme eylemi de devreye girmektedir.

Ahmed Hilmi'nin vicdanı bu şekilde aşamalandırması, klasik İslâm felsefesinde İbn Sînâ'nın hareket konusunda, hareketin iradi olması için bilinçli olmasının gerekli olmadığını, idrak kaynaklı olmasının yeterli olacağını öne sürmesine benzemektedir. İbn Sînâ bu durumu idrakin en alt aşaması olan hayal üzerinden açıklamaktadır. O, uyuyan bir kişinin rüyasından dolayı hareket etmesinin sadece idrak kaynaklı olduğunu ifade etmekte; kişinin rüya görmesi ve rüyasını hatırlaması durumlarında ise hem idrakten hem de bilinçten söz edilmektedir (Cengiz, 2014, s. 106).

Ahmed Hilmi son olarak eylemlerin vicdanı başlığının altında ruhsal eylemler ile vicdan arasındaki ilişkiyi incelemektedir. Bu bağlamda Ahmed Hilmi'ye göre ruhsal eylem (1) ruhsal olay ve (2) bu olayı vicdan ile bilen özne yani ruh olarak iki

terimden oluşmaktadır. Burada vicdan, ruh ile ruhsal olay arasındaki ilişki konumundadır. Ancak şunu unutmamak gerekir ki ruh ile ruhun safhaları ayrı ayrı şeyler değil tek bir şeydir. Bu noktada ruh kendi safhalarından ve eylemlerinden soyutlanarak kendi kendini nasıl bilmektedir? Ahmed Hilmi bu soruya cevap olarak; düşünme ile birlikte vicdanın sanki kendi üzerine katlandığını ve vicdanın kendini vicdan ile bildiğini ifade ediyor (Ahmed Hilmi, 2022, s. 180). Vicdanî vicdan olarak isimlendirdiği bu durum daha önce ifade ettiğimiz İbn Sînâ'nın şuurun şuuru (eş-su'ûru bi's-su'ûr) kavramına da benzemektedir.

Ahmed Hilmi'nin üzerinde durduğu bir diğer husus ise ruhun kendini eylemlerinin etkeni olarak bilmesi meselesidir. Ruh kendini bazı eylemlerinin aktif etkeni olarak görürken, bazı eylemlerinin ise pasif etkeni olarak görür. Örneğin duyumlarda kendini pasif görürken arzu, dikkat ve irade gibi hususlarda kendini eylemlerinin aktif etkeni olarak görür. Bu bağlamda, Ahmed Hilmi daha önce özgür ve dönüşlü olarak vicdanı iki şekle ayırdığı gibi bu konuda da vicdanı iki şekle ayırmaktadır. Birincisi, ruhun kendini eylemlerinde aktif veya pasif etken olarak görmesi anlamında *olayların vicdanı*, ikincisi ise ruhun vicdanla bilmesi anlamında *varlığın vicdanıdır* (Ahmed Hilmi, 2022, s. 181).

Yusuf Kemal'in eserine baktığımızda ise o, ruhun dış dünyadaki varlıkları duyum yetisi aracılığıyla bildiği gibi kendi soyut hakikatlerini de maddi bir alete sahip olmayan manevi bir yeti ile yani vicdan ile bildiğini ifade etmektedir. Vicdan diye işaret ettiği bu manevi yeti aslında kendi varlığını bilen ruh demektir (Yusuf Kemal, 2014, s. 54). Öyle anlaşıyor ki Yusuf Kemal, vicdan kavramını hem nefsin kendi varlığını bilmesi hem de nefsin kendi yetilerini ve özelliklerini bilmesi için kullanmaktadır. Bu durum Ahmed Hilmi'nin vicdan kavramını kullanım şekli ile benzemektedir.

Yusuf Kemal, vicdan yetisinin mutlak anlamda kesinlik ifade ettiğini de dile getirmektedir. Zira vicdanın bilgisi kesin olmasaydı nefsin kendi varlığına dair bilgisi de nefsin kendi yetilerine ve özelliklerine dair bilgisi de vehim ve hayallerden ibaret olurdu. Bu bağlamda vicdanın bilgisi vehim ve hayalin bilgisinden daha üstün ve daha kesin bir konumdadır (Yusuf Kemal, 2014, s. 55).

Yusuf Kemal, Descartes'in bilmek başka bildiğini bilmek başkadır sözüne de işaret etmekte ve “duymak başka duyduğunu bilmek başkadır; istemek başka istediğini

bilmek başkadır.” sözlerini eklemektedir (Yusuf Kemal, 2014, s. 55). Bilmek ile bildiğini bilmek arasındaki fark şöyle ifade edilebilir; bilmek bilinen (nesne) ile bilen (özne) arasındaki bir hadise iken bildiğini bilmek bilen (özne) ile yine bilen (özne) arasındaki bir hadisedir. Bir diğer ifadeyle, bilmek, bir nesne hakkında bilgi sahibi olmak iken bildiğini bilmek, nesne hakkında bilgi sahibi olduğunu bilmek demektir. Yani bilme eylemini gerçekleştiren nefis adeta bilme eylemi üzerine katlanarak bildiğini bilmekte, bildiğinin farkında/bilincinde olmaktadır. Aynı şekilde duymak ve duyduğunu bilmek ile istemek ve istediğini bilmek de böyledir. Bu ifadelerde benlik sürekli olarak bilinenin arkasındaki özne olarak kalmakta ve asla nesneleşmemektedir.

Yusuf Kemal bu durumun aksine nefis, vicdan ile hallerinden ve eylemlerinden haberdar olmasaydı insanların hayvanlar gibi yaşaması gerektiğini de düşünmektedir (Yusuf Kemal, 2014, s. 63). Bu noktada Yusuf Kemal vicdanı insanı hayvandan ayıran bir özellik olarak öne sürmektedir. Bu da insanın kendi benliğini bilen fail olarak idrak etmesine dayanmaktadır.

O, nefsanî yetilerin vicdan ile sınırlı olmadığını duyum, anlama ve eyleme yetilerinin de mevcut olduğunu ifade eder. Ben dediğimiz nefsin hakikati vicdan aynasında duyum, anlama, eyleme yetisi gibi görünmektedir. Bu bağlamda nefsin yetileri vicdan aynasında birden çok görünse de hepsinin nefis denilen tek bir manevî varlık olduğu da ifade edilmektedir (Yusuf Kemal, 2014, s. 55).

Osmanlı aydınlarının vicdan konusundaki düşüncelerine baktığımızda genel olarak vicdanı, nefsin safhalarını ve eylemlerini bilmesi olarak tanımladıklarını görmekteyiz. Yusuf Kemal bu tanımla birlikte vicdanı, nefsin kendi varlığını bilmesi olarak da kabul etmektedir. Ahmed Hilmi ise vicdan kavramı ile daha çok ruhun safhalarını, eylemlerini ve kendi varlığını vicdan aşamasına çıkaran duyumlarını bilmeyi kastetmektedir. Bu bağlamda Osmanlı aydınlarının vicdan kavramını kullanımları, nefis ilmindeki bilinç ve şuur kavramlarının kullanımlarına oldukça benzemektedir.

Benlik konusuna geldiğimizdeyse Yusuf Kemal, ben zamirinin nefsi işaret ettiğini belirtmektedir. Nefsin madde ve heyûlâdan uzak, soyut ve basit bir cevher olduğundan söz etmekle birlikte, nefsin mâhiyetinin kavranamayacağını zira insanın gücünü aşan bir konu olduğunu ancak nefsin varlığının inkârının da mümkün olmadığını ifade etmektedir (Yusuf Kemal, 2014, s. 73). Onun bu ifadeleri İslâm

felsefesindeki nefsin mâhiyetinin bilinemeyip onu kuvve ve fiilleri üzerinden tanımaya çalışan anlayışı hatırlatmaktadır.

Yusuf Kemal, nefsin eylemleri her ne kadar çeşitli olsa da kimliğini asla kaybetmediğini ifade etmektedir. Nefs, sahip olduğu çeşitli eylemlerle dış dünyaya dair birçok nesneyi duyumsar, anlar, soyutlar, ayırt eder, kararlaştırır; iç dünyasında birbirinden farklı birçok duyguyu hisseder, fikir üretir ve düşünür. Tüm bu eylemleri gerçekleştirmekle birlikte bu eylemleri gerçekleştirdiğinin de farkındadır ve en temelde ise benliğinin farkındadır. Ancak nefsin, sahip olduğu bütün bu eylemlerden dolayı kimliğinde bir değişim ve dönüşüm meydana gelmemektedir. Tam da bu noktada Yusuf Kemal nefsin sahip olduğu iki özellik ile değişim ve dönüşümden uzak olduğunu ifade etmektedir. Bu iki özellik; birlik ve harekettir (Yusuf Kemal, 2014, s. 74).

Birlik nefsin bölünmesinin ve parçalanmasının mümkün olmadığını yani, bileşik olmadığını ifade etmektedir. Eğer bileşik olsa idi parçaları bir anda veya zamanla birbirinden ayrılarak yok olurdu. Ancak Yusuf Kemal nefsin sadece birlik özelliği ile değişim ve dönüşümlerin en büyüğü olan ölümden yani yokluktan kurtulamayacağını ifade etmektedir. Nefsi bu değişimden kurtaracak olan birlikle beraber hareket özelliğidir (Yusuf Kemal, 2014, s. 74). Çünkü hareket canlılığı ifade ederken hareketin kesilmesi ise ölüm demektir. Nefs kimliğini değişim ve dönüşümlerin en büyüğü olan ölümden birlik ve hareket özelliği ile korumaktadır. Hareket klasik psikolojide nefsin varlığının en temel argümanlarından biri olarak kullanılırken Yusuf Kemal hareketi nefsin sürekliliği ve birliğine dair bir argüman olarak yeniden kurgulamaktadır.

Yusuf Kemal'in nefsin kimliğini değişim ve dönüşümlerden korumasına dair düşünceleri klasik İslâm felsefesinde nefsin ölümsüzlüğü konusu içerisinde incelenmektedir. İbn Sînâ felsefesine baktığımızda nefsin ölümsüzlüğü konusu öncelikle nefis ile beden arasında bir münasebet olup olmadığı hakkındaki araştırma ile başlamaktadır. Nefsin beden ile bir münasebetinin bulunmadığı delillendirildikten sonra, nefsin basit olup madde ve surete bölünmeyen bir unsur olduğu zikredilmekte ve sonuç itibarıyla nefsin bozulmayı (ölüm) kabul etmediği ortaya konulmaktadır (İbn Sînâ, 2020, ss. 104-114).

Yusuf Kemal'in benlik konusunda, ben zamirinin nefsi işaret ettiğini söylemesi, nefsin basit ve soyut bir cevher olduğunu ifade etmesi ve nefsin bölünüp

parçalanmaktan uzak olduğunu göstermek için birlik ve hareket özelliklerinden bahsetmesi psikolojiden daha çok nefis ilmindeki nefsin mahiyeti araştırmalarına girmektedir.

2.1.5. Zekâ Hakkında Araştırmalar

Klasik İslâm felsefesi içerisinde zekâ kavramı aklın bir işlevi olarak görülmüş ve genelde akıl kavramı içerisinde değerlendirilmiştir. Örneğin Fârâbî *Risâle fî me'ânî'l-akl* adlı risalesinde aklın çeşitli manaları üzerinde durmaktadır. Bu manalardan birisi nefsin bir cüz'ü olan, tecrübeyle kökleşen ve fiile yönelik iradi işlerde başvuru akıldır. Bu anlamdaki akıl eylemlerde pratik olma açısından zekâ kavramını da içerisinde barındırmaktadır. Fârâbî'nin bahsettiği bir diğer mana ise halkın akıllı derken kastettiği akıldır. Halk, aklını iyiliğe ve faziletli şeylere kullanan kişiye akıllı demektir. Aksine kötülük yapma hususunda zeki olan kişiye akıllı demekten geri durmaktadır. Bu anlamdaki akıl ise zekâ kavramını barındırmakla birlikte ahlaki bir mana da taşımaktadır (M. Kaya, 2020, ss. 128-129; Özpilavcı, 2010, s. 85).

Osmanlı'nın son döneminde telif edilen psikoloji eserlerinin içerisinde de zekâ hakkındaki araştırmalar oldukça sınırlıdır. Bu sınırlılığın sebebi zekâ hakkındaki çalışmaların yeni olması ve zekâ kavramının tam olarak tarifinin yapılamamasıdır. Aynı dönemde Batı'da zekâ hakkındaki çalışmalar zekâ testleri üzerinden yürütülmektedir. Ancak testler oluşturulmadan önce neyin ölçüleceğinin bilinmesi yani zekânın bir tanımının yapılması gerekmektedir. Bu noktada zekânın kapasite olduğunu, zihinsel işleyişin birçok alanında bulunan genel bir vasıf olduğunu ifade eden tanımlar yapılmaya çalışılmışsa da sınırları belirlenmiş net bir tanım yapılamamıştır (Arkonaç, 1998, s. 363). Zekâ testlerine dair ilk çalışmalar ise Galton ve Albert Binet (ö. 1911) tarafından yapılmıştır. Bu çalışmalara baktığımızda zekâ testlerinde muhakeme, problem çözme, duyum, kavrama, hatırlama ve birleştirme gibi zihinsel süreçlerin test edilmeye çalışıldığı görülmektedir (Arkonaç, 1998, ss. 363-364; Atkinson, Atkinson, & Hilgard, 2014, ss. 429-430). Yapılan tüm bu çalışmalar neticesinde zekânın tam bir tanımına ulaşılamamışsa da tarifi konusunda şunlar ifade edilebilir ki; zekâ, bireyin duyum, algı, dikkat, hatırlama, ayırt etme ve birleştirme gibi bilişsel süreçlerindeki yeteneğini ifade eden bir kavramdır.

Biz Osmanlı'nın son döneminde zekâ hakkındaki çalışmaları Rifat Bin Mehmed Emin ve Filibeli Ahmed Hilmi'nin eserleri üzerinden inceleyeceğiz. Mehmed Emin, Antropoloji ilminden elde ettiği bilgiler doğrultusunda beynin ön bölgesinin ağırlığı ve yüzeyindeki çıkıntılar ile akıl ve zekâ arasında doğru orantılı bir ilişki olduğunu düşünmektedir. Bu ilişkiye göre beynin ön bölgesinin kütlesi arttıkça ve yüzeyini genişleten çıkıntılar geliştikçe akıl ve zekânın da derecesi artmaktadır (Rifat bin Mehmed Emin, 2014, ss. 112-113).

Mehmet Emin beynin ön bölgesi ve yüzeyindeki çıkıntılar ile zekâ arasındaki bu ilişkiyi nasıl kurmuştur? Bu soruyu cevaplandırmak için beynin lobları hakkındaki düşüncelerine bakmamız gerekmektedir. Mehmet Emin klasik İslâm felsefesine uygun bir şekilde iç duyuları beynin belirli bölgelerine yerleştirmektedir. Buna göre beynin ilk lobu olan ön bölgede nefsin iç duyularından ortak duyunun bulunduğunu ve ortak duyu ile dış duyulardan elde edilen bütün verilerin idrak edildiğini ifade etmektedir (Rifat bin Mehmed Emin, 2014, s. 102).

Mehmet Emin, beynin bu bölgesinin ziyadeleşmesi (yüzeyindeki çıkıntıların gelişmesi) ve kütlesinin artmasıyla ortak duyunun da geliştiğini düşünmektedir. Ortak duyunun gelişmesi de dış duyulardan elde edilen verilerin idrakinin gelişmesini sağlamaktadır. Dolayısıyla beynin ön bölgesinin kütlesindeki artış ve yüzeyindeki ziyadeleşme zekânın derecesinin artması sonucunu doğurmaktadır. Burada Mehmet Emin'in zekâyı algılama ve idrak etme yeteneği ile ilişkili olarak ele aldığı görülmektedir.

Bir diğer husus ise beynin kıvrımlarının karmaşıklığı ile zekânın gelişimi arasındaki ilişkidir. Mehmet Emin, küçük yaşta bir hastalık sebebiyle zihinsel gelişimi duran ve düşük bir zekâyı sahip olan kişilerin beyin kıvrımlarının, zihinsel gelişimini tamamlayan kişilerin beyin kıvrımlarından daha az karışık olduğunu ifade etmektedir:

“Şayet yeni doğmuş bir çocuk hangi bir hastalık tesirinden dolayı ahmaklığa ve budalalığa giriftar olduğu gibi aşağı bir zekâ derecesinde kalacak olursa beynin kıvrımlarının gelişimi de az çok aşağı bir derecede kalıp onların dolambaçlılığı da zeki bir şahıstakine nispetle pek az karışık müşahade edilir.” (Rifat bin Mehmed Emin, 2014, s. 114).

Mehmet Emin her iki hususta da zekâyı beynin belirli durumları ile ilişkili olarak görmektedir. Bunun sebebi kendisinin de ifade ettiği gibi zekânın akli bir meleke

olması ve akli melekelerin beyin ile irtibatlı olduğunun düşünülmesidir. Bu ilişkiyi beynin kütlesi, yüzeyi ve kıvrımları üzerinden kurması ise Batı’da yapılan çalışmalardan etkilendiğini göstermektedir.

Ahmed Hilmi ise öncelikle zekânın tarifi üzerinde durmakta ve çeşitli tarifleri göz önünde bulundurarak kendisi bir tarif yapmaktadır: “Zekâ; marifet, teyakkun ve tefekkür demektir. Marifet, tanımak; teyakkun, anlamak; tefekkür, düşünmek manasını ifade eder.” (Ahmed Hilmi, 2022, s. 187)

Bu üç kavram zekânın anlaşılması için önemlidir. Ahmed Hilmi’ye göre üç kavram da birbiriyle ilişkilidir. İnsan bir şeyi anlamadan tanıyabilir. Ancak anlamak için öncelikle tanımak gerekir. Marifet yani tanımak hususunda hayvanlar insanlara ortaktır. Hayvanlar da bir nesneyi tanır ancak o nesnenin varoluş nedenlerini anlayamaz. Düşünme kavramına gelecek olursak Ahmed Hilmi, insanın bir şeyi tanımadan düşünebileceğini ifade etmektedir. “mesela dışsal varlığı olmayan veyahut varlığına yalnız inanıp, tanımaktan aciz kaldığı bir şeyi düşünebilir.” (Ahmed Hilmi, 2022, s. 187) Bu doğrultuda dış dünyada var olmayıp zihinde varolanlar, hayaller ve manevi hususlar da zekânın kapsamı alanına girmektedir (Ahmed Hilmi, 2022, ss. 187-188). Ahmed Hilmi, marifet, teyakkun ve tefekkür kavramları üzerinden zekânın kapsamını geniş bir şekilde çizmektedir. İnsanın dış duyuları vasıtasıyla bir nesneyi tanımasından, akli ile soyut, zihinsel varlıkları anlamasına ve düşünmesine kadar her hususta zekânın rolüne işaret etmektedir.

Ahmed Hilmi, zekânın dört tür görevi olduğundan da bahsetmektedir. Bu görevlerin ilk üçünü duygusal, sonuncusunu ise düşünsel eylemler olarak isimlendirmektedir. Bu görevlerden bahsedecek olursak, ilki dış duylardan elde ettiğimiz bilgileri ifade eden kazanma görevidir. İkincisi, elde edilen bilgilerin hafızada korunmasını sağlayan muhafaza görevidir. Üçüncüsü ise hafızada korunan bilgilerin yeni bir şekilde düzenlenmesini ifade eden birleştirme görevidir. Bu üç görev duygusal eylemler olarak isimlendirilmektedir. Çünkü bu görevler mekanik bir şekilde gerekçeleri bilinmeden gerçekleşmektedir. Aynı zamanda bu üç görev insanla birlikte hayvanlarda da mevcuttur. Düşünsel eylemler olarak ifade edilen zekânın son görevi ise düzenleme görevidir. Bu görevin gerçekleşme şartı ilk üç görevin yerine getirilmesidir (Ahmed Hilmi, 2022, ss. 188-189).

Bu durumu şöyle düşünebiliriz: Öncelikle dış duyular vasıtasıyla dış dünyaya dair bilgiler elde edilmelidir. Ardından bu bilgilerin hafızada korunması yani muhafaza edilmesi gerekmektedir. Son olarak muhafaza edilen bilgiler düzenlenerek, birleştirilerek hatırlanmalı veya hayale dönüştürülmelidir. Bu aşamalar neticesinde düzenleme görevi elde bulunan bilgiler ve düşünceler üzerinde görevini yerine getirmektedir.

Düzenleme görevi, bilgiler arasındaki ilişkileri anlamayı sağlamaktadır. Elde edilen bilgileri ve düşünceleri karşılaştırmakta, çözümlemekte ve yeni fikirler ortaya koymaktadır. Bu yeni fikirler duygusal eylemler aşamasındaki düşünceler gibi duyulur olan varlıklara dair değildir. Aksine düzenleme görevindeki yeni fikirler, soyut ve genel düşünceler olup duyulur varlıkların *temel türselliğini* ve *değişmez kanunlarını* ifade etmektedir (Ahmed Hilmi, 2022, s. 189).

Mehmet Emin ve Ahmed Hilmi'nin zekâ konusuna dair düşüncelerine baktığımızda zekâyı, klasik İslâm felsefesindeki bilgiyi elde etme sürecine yerleştirdiklerini görmekteyiz. Mehmet Emin bu sürecin ilk basamakları olan duyular ile bilgilerin elde edilip iç duyulardan ortak duyuda bir araya getirilmesi ve idrak edilmesi aşamasında zekâdan bahsetmektedir. Ahmed Hilmi ise bu sürecin her aşamasında (klasik İslâm felsefesindeki gibi bir anlatım olmamakla birlikte) zekânın rolü üzerinde durmaktadır. Mehmet Emin'in buna ek olarak soyut, akli bir meleke olan zekâ ile beyin arasında bir ilişki olduğuna dair düşünceleri de mevcuttur. Onun bu düşünceleri nefis-beden münasebeti içerisinde de yorumlanabilir. Daha önce ifade ettiğimiz üzere İbn Sînâ felsefesinde iç duyuların beynin belirli bölgelerine yerleştirilmesi örneğinde olduğu gibi zekânın da beynin belirli bölümleri ile ilişkili olduğu düşünülebilir.

2.1.6. Beyin Hakkındaki Araştırmalar

Klasik İslâm felsefesinde nefsin belirli eylem ve durumlarının beyin ile ilişkisi üzerinde durulduğu bilinmektedir. Bunun en meşhur örneği İbn Sînâ'nın nefsin iç duyularını beynin belirli bölgelerine yerleştirmesidir. O, ortak duyuyu beynin ön boşluğuna, hayal gücünü beynin ön kısmının arka tarafına, hayvani nefse kıyasla mütehayyile ve insani nefse kıyasla müfekkire gücünü beynin ortasındaki boşluğa, vehim gücünü beynin orta kısmının arka tarafına ve hafıza kuvvetini beynin arka

kısımındaki boşluğa yerleştirmektedir (İbn Sînâ, 2020, s. 40). İbn Sînâ'nın bu yaklaşımı Osmanlı'nın son dönemindeki psikoloji eserlerine de yansımaktadır.

Biz Osmanlı'nın son döneminde beyin hakkındaki araştırmaları Rifat Bin Mehmed Emin ve Hoca Tahsin'in eserleri üzerinden inceleyeceğiz. Mehmet Emin ifade ettiğimiz üzere tıpkı İbn Sînâ gibi nefsin iç duyularını beynin belirli bölgelerine yerleştirmektedir. Ortak duyuyu beynin birinci lobunun ön kısmına, hayali birinci lobun arka kısmına, vehim kuvvetini beynin üçüncü lobunun ön kısmına, hafıza kuvvetini üçüncü lobun arka kısmına ve düşünme kuvvetini beynin loblarının ortasındaki ikinci loba yerleştirmektedir (Rifat bin Mehmed Emin, 2014, s. 102). Mehmet Emin'in yaptığı bu yerleşim ile İbn Sînâ'nın iç duyuları konumlandığı bölgeler aynıdır. Hoca Tahsin'de beyin hakkında uzun araştırmalar yaptıktan sonra eski bilginler diye işaret ederek iç duyuları beynin loblarına yerleştirmektedir (Hoca Tahsin, 2019, ss. 80-81). Bu durum beyin hakkındaki araştırmalarda klasik İslâm felsefesi müktesebatından faydalanıldığını göstermektedir.

Hoca Tahsin *Psikoloji Yâhûd İlm-i Rûh* adlı eserinde beynin yüzeyinde *mukoz epitel* adında önemli bir madde bulunduğundan söz eder. Bu madde gri bir cevher olup beyin yüzeyini ince bir zar gibi kaplamaktadır. Maddi parçaları sinir hücrelerinden oluştuğu için iradeli hareketin ve düşünmenin merkezi olduğu düşünülür. Ancak Hoca Tahsin bir varsayımdan öteye geçemez. Çünkü kendisinin de ifade ettiği gibi beyin hakkındaki bu düşüncelerin kanıtlanabilmesi için gerekli olan deney ve gözlem çok zordur. Beyne ulaşıp, yerinden çıkarılması veya üzerinde deney ve gözlem yapılması canlının çok kan kaybetmesine ve deneyin gerçekleşmeden bitmesine yol açmaktadır. Bu gerçeklikle birlikte Hoca Tahsin Fizyoloji araştırmacılarının köpeklerin ve maymunların beyinlerine elektrik akımları göndererek bazı başarılı deneyler yaptıklarını ifade etmektedir. Bu deneyler sonucunda beynin belirli bölgelerinde meydana gelen elektrik titreşimleri ile bazı organlar arasında ilişki olduğu anlaşılmıştır. Örneğin beynin belirli bölgelerine ulaşan elektrik akımı ile yüzün hareket ettirildiği, başka bölgelere ulaşan akım ile göz kapaklarının hareket ettirildiği gözlemlenmiştir (Hoca Tahsin, 2019, s. 78).

Hoca Tahsin'in bahsettiği beyin hakkındaki araştırmalardan bir diğeri ise beynin sol tarafı ile vücudun sağ tarafı ve beynin sağ tarafı ile vücudun sol tarafı arasındaki ilişkidir. Hayvanlar üzerinde yapılan bir deneyde beynin sol tarafının sinirleri

bağlanarak işlevsiz bırakıldığında hayvanın sağ tarafının felç olduğu ve aynı şekilde beyin sağ tarafı bağlandığında ise vücudunun sol tarafının felç olduğu gözlemlenmektedir. Başka bir gözlem ise bir insanın konuşma yetisini kaybetmesinin sol beyinde bulunan üçüncü kat buruşukluklardan birisinin zarar görmesinden kaynaklı olduğuna dairdir (Hoca Tahsin, 2019, s. 79).

Hoca Tahsin'in ifade ettiği ilginç bir husus daha vardır. Ruhsal sıkıntılar olarak ifade edebileceğimiz “makam hırsı, büyüklük tutkusu, melankoli, aşk ve delilik hevesi...” gibi durumların beyin anatomisi ile bağlantılı olduğunu düşünmektedir. Ancak Hoca Tahsin bu düşüncesini ne temellendirmekte ne de açıklamaktadır (Hoca Tahsin, 2019, s. 79). Onun bu düşüncesinin arka planında (Batı Düşüncesinin Tesirleri bölümünde ayrıntılı bir şekilde açıkladığımız) Joseph Gall'in frenoloji olarak isimlendirilen, beyin yapısının duygusal durumlar ile ilişkisine dair çalışmaları olabilir.

Mehmet Emin ise tefekkür esnasında kanın beyne olan hücumundan bahsetmektedir. Yapılan bir araştırmada Frengi hastalığı neticesinde kafatasının bir kısmını kaybeden ve beyinin bir kısmı görülen hastanın, rüya görmediği esnada beyinin sakin kaldığı, rüya gördüğü esnada ise beyinin kabardığı ve kanın hareketinin fark edildiğinden bahsedilmektedir (Rifat bin Mehmed Emin, 2014, s. 117).

Hoca Tahsin ve Mehmet Emin'in beyin hakkındaki araştırmalara olan yaklaşımlarına baktığımızda Hoca Tahsin, düşünme, idrak etme gibi nefse ait soyut eylemlerin beyin belirli kısımlarında gerçekleştiğini düşünmektedir. Makam hırsı, büyüklük tutkusu gibi ruhsal durumların da beyin anatomisi ile ilişkili olduğunu ifade etmekte ancak mâhiyetini açıklamamaktadır. Ayriyeten beyin hakkında ortaya konulacak birçok keşfin gelecek nesillere kaldığını da ifade etmektedir (Hoca Tahsin, 2019, s. 80). Bu açıdan bakıldığında Hoca Tahsin'in daha maddeci bir yaklaşıma sahip olduğunu görmekteyiz.

Mehmet Emin ise beyin hakkındaki araştırmalara daha ihtiyatlı yaklaşmaktadır. Örneğin gri maddenin beyaz kısımlarının haberleri alma ve ulaştırma hizmetini yerine getirdiğini zikrederken bu durumu böyle kabul etmenin maslahata uygun olduğunu ifade etmektedir. Bir başka yerde ise aklî melekeler ile beyin arasında bir münasebetin olduğunu söylemenin materyalizme kapı aralamadığını zira aklî melekelerin sırlarının

hikmetine insanların akıl erdiremeyeceğini ifade etmektedir (Rifat bin Mehmed Emin, 2014, ss. 113-114). Hoca Tahsin ve Rifat Bin Mehmed Emin üzerinden incelediğimiz Osmanlı'nın son döneminde beyin hakkındaki araştırmalar konusunda klasik İslâm felsefesinden farklı olarak deney ve gözlem yöntemlerinin çok daha aktif bir şekilde kullanıldığı görülmektedir.

2.1.7. Sinir Sistemi Hakkındaki Araştırmalar

Klasik İslâm felsefesinde nefis ilmi içerisinde sinir sistemi ayrıca işlenmemekte ancak sinirlerden bahsedilmektedir. İbn Sînâ konuya dair, bedenın ilk teşekkül eden uzvunun kalp olduğunu ve nefsin güçlerinin fiillerinin kalpten diğer organlara feyezana ettiğini ifade etmektedir. Örneğin nefsin tahayyül, isteyerek hatırlama ve tasavvur gibi güçlerinin ilkelerinin kalpte olduğunu, fiillerinin beyinde meydana geldiğini ve bu feyezana ise sinirlerin sağladığını belirtmektedir (İbn Sînâ, 2021b, s. 458). Dış duylar hakkında beş duyumua ulaşan verilerin sinirler ve sinirlerde bulunan ruh aracılığıyla beyin ön boşluğundaki ortak duyuya iletildiğini ifade etmektedir. Aynı şekilde iradeleri eyleme dönüştüren fail gücün ise sinirler vasıtasıyla kaslara ulaştığını belirtmektedir (İbn Sînâ, 2013, s. 147). Dolayısıyla İbn Sînâ sinirleri, nefsin güçlerinin fiillerini gerçekleştirmeleri için bir aracı olarak görmektedir.

Osmanlı'nın son döneminde sinir sistemi üzerine yapılan çalışmaları ise Hoca Tahsin ve özellikle Ali İrfan Eğribozî'nin eserleri üzerinden inceleyeceğiz. Hoca Tahsin, sinirlerin insan vücudundaki bütün duyumları beyine ilettiğini ifade etmektedir. Bu bağlamda sinirler bedenın bütün yüzeyine yayılmakta, çeşitli şubelere ayrılmakta ve insanın dış duyları aracılığıyla aldığı verileri/duyumları beyine iletmektedirler. Sinirlerin merkezi ise iki kısımdır: Birincisi bedenın kemikleri içinde bulunan ve murdar ilik denilen maddedir. İkincisi ise beyin ve beyine birleşik olan omurilik. Hoca Tahsin, bu iki merkez ile insanın sinirler aracılığıyla duyumlarını beyine ve beyindeki gri madde olan ayrı hücrelere ilettiğini ifade eder. Aynı şekilde gri madde ile de sinirler harekete geçirilip bedenın diğer sinirlerine bu hareket ulaştırılır (Hoca Tahsin, 2019, ss. 71-76).

Ali İrfan Eğribozî ise Hoca Tahsin'e göre sinir sistemi konusu üzerinde daha fazla incelemelerde bulunmaktadır. Ali İrfan Eğribozî, sinir sisteminin bedenın beyin ile olan irtibatını sağladığını ve bedenın hassasiyet, hareket ve faaliyetini idare ettiğini

ifade etmektedir. Bunlara ek olarak sinir sisteminin fikir ve iradelerin doğmasında vasıta olduğunu da dile getirmektedir. Eğribozî, bu düşüncesini dile getirmeden önce aslında sinir sisteminin ruhi faaliyetlerin merkezi olarak isimlendirilebileceğini ancak hayal, hatırlama, tefekkür ve iradenin meydana gelişinin tam manasıyla anlaşılamamasından ötürü sinir sistemine fikir ve irade doğuran denilmesinin caiz olmadığını ifade etmektedir (Eğribozî, 1909, ss. 23-24):

“Cümle-i asabiye; fa’âliyet-i rûhâniyemizin merkezi gibi add olunmaktadır. Ancak tasavvurât, tahatturât ve irâdâtın suret-i tahassul ve teşekkülü, el-yevm vüs’-i beşer hâricinde bulunmakla, meçhûl olduğundan cümle-i asabiye “müvellidü’l-fikr ve’l-irâde” demek kat’iyyen câiz değil...” (Toksöz & Parlayıcı, 2022, s. 134)

Eğribozî’nin sinir sistemini neredeyse ruhi faaliyetlerin merkezi şeklinde isimlendirmesinin sebebi onun dikkat ve nefes almadan, duyum ve harekete kadar sinir sisteminin görevleri hakkındaki düşünceleridir. Bu durumun bir diğer sebebi ise ruhi faaliyetleri sinir sistemi üzerinden -beden merkezli- bir şekilde incelemeye ve anlamaya çalışmasıdır.

Eğribozî öncelikle sinir sistemini *Cümle-i Asabiye-i Hayât-ı Nesebiye* ve *Cümle-i Asabiye-i Hayât-ı Uzviye* şeklinde ikiye ayırmaktadır. *Cümle-i Asabiye-i Hayât-ı Uzviye*, kafatasının derinlerinden doğmuş ve bir takım düğümlerden müteşekkil olup şuur ve ihtiyarın etkisi olmaksızın hazım, teneffüs, nefes alma ve kanın dolaşımı gibi hayati vazifeleri yerine getirir. Şuur ve ihtiyarın etkisi olmadığı gibi bu hayati vazifeler yerine getirilirken kişinin haberi dahi olmadığı için bu sinirlere bulutlu/sisli sinirler tabiri de kullanılmaktadır (Toksöz & Parlayıcı, 2022, ss. 135-136).

Cümle-i Asabiye-i Hayât-ı Nesebiye ise duygusal ve iradi kuvvetlerin merkezi ve kaynağı olup dış âlem ile beden arasında bir ara cihazdır. İnsanda maddeyi ruha birleştiren ve sırrı henüz tamamıyla anlaşılamamış harika bir bağıdır. Kendi içerisinde *Merkezî* ve *Muhîti* olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. *Merkezî*, beyin ile murdar ilikten ibaret olmak üzere *kahfiye* ve *şevkiye* şeklinde iki kısımdır. *Muhîti*, merkezîden önce doğmuş, bedenin bütün noktalarına giden sinirlerdir. Bu iki sinir türü hassas olup his ve harekete, akıl ve arzuya hizmet ederler (Toksöz & Parlayıcı, 2022, ss. 134-135).

Eğribozî, sinir sistemini bu şekilde temelde ikiye ayırdıktan sonra son tahlilde *Cümle-i Asabiye-i Hayât-ı Nesebiye*’nin hallerimize ve fillerimize, *Cümle-i Asabiye-i*

Hayât-ı Uzviye’nin ise hayatı devam ettirmemize ve işlerimize hizmet ettiğini ifade etmektedir. Bu iki tür sinir sisteminin iki temel yapısını oluşturmaktadır. Eğribozî sinir sistemini bu şekilde açıkladıktan sonra sinirleri daha detaylıca işlemeye girişmektedir.

A’sâb-ı Merkeziye diye ifade ettiği – ki konumu beyindir – sinirlerin merkezi, duyuların ve iradelerin kaynağıdır. *A’sâb-ı Muhîtiye* diye ifade ettiği vücudu çevreleyen sinirler ise *A’sâb-ı Merkeziye*’nin işini alıp vermeye hizmet eder. Bedenin tamamını dimağ merkezine yani *A’sâb-ı Merkeziye*’ye bağlar. Duyusal ve hareket ettirici olmak üzere iki kısmı vardır. Duyusal sinirler, dış duyuları bedenden dimağın merkezine iletirler. Hareket ettirici sinirler ise merkezde meydana gelen iradeleri vücuda iletirler. Eğribozî bu sinirlerin işlevine şu şekilde örnek vermektedir: Elimize bir diken battığında acı hissini beynimize ileten duyusal sinirlerdir. Dikeni elimizden çıkarıp acının sona ermesine irade eden ise hareket ettirici sinirlerdir. Tabi bu irade merkezde yani beyinde meydana gelmektedir. Hareket ettirici sinirler bu iradeyi vücudun belirli bölgesindeki sinirlere ileterek hareketi sağlamaktadır. Eğribozî duyusal ve hareket ettirici sinirlere ek olarak bir de komisyon sinirlerden bahseder ki bu sinirler de bir anda hem hissi hem de hareketi ortaya koymaktadırlar. Yani birden hem hisseder hem de hareket ettirirler (Toksöz & Parlayıcı, 2022, s. 135).

Eğribozî sinir sistemini hazım ve nefes alma gibi eylemlerde etkin gördüğü gibi duyum, irade ve hareket gibi eylemlerde de etkin olarak görmektedir. Bu etkin oluşu ise sinirlerin görevleri üzerinden açıklamaktadır. Ancak Eğribozî’nin asıl düşüncesi sinir sistemi ile nefis arasında bir ilişki olduğuna hatta kendi ifadesiyle sinir sisteminin ruhi faaliyetlerin merkezi olduğuna dair düşüncesidir. Eğribozî bu düşüncesini sinir sistemi hakkındaki incelemelerinin başında dile getirmektedir. *Cümle-i Asabiye-i Hayât-ı Nesebiye*’den bahsederken de maddeyi ruha birleştiren ifadelerini kullanarak yine bu ilişkiye işaret etmektedir. Ancak hayal, hatırlama, tefekkür ve irade gibi nefse ait eylemlerin nasıl gerçekleştiğinin tam manasıyla açıklanamamasından ötürü bu düşüncesini temellendirememektedir.

Hoca Tahsin ve Ali İrfan Eğribozî’nin araştırmalarına bakıldığında klasik dönemden farklı olarak sinirler hakkındaki araştırmanın arttığını ve sinir sisteminin müstakil olarak incelendiğini görmekteyiz. Bununla birlikte yapılan incelemelerin Eğribozî’de olduğu gibi nefsi, sinir sistemi üzerinden anlamaya yöneldiğini ifade edebiliriz.

2.1.8. Nefs-Beden İlişkisi

İslâm felsefesi geleneğinde İbn Sînâ, nefs-beden münasebeti konusunu en ayrıntılı şekilde inceleyen filozoftur. Onun felsefesinde, nefs ile beden arasındaki ilişki hâl-mahâl ilişkisi şeklinde değildir. Yani nefsi, bedene hulûl etmiş (yerleşmiş) ve bedene yayılmış olarak kabul etmemektedir. Çünkü nefsi bedende bir hâl olarak kabul ederse yer kaplayan bir mahâlde, hâl olarak bulunan şey de tıpkı mahâl gibi kısımlandırılmayı kabul etmiş ve cisim olmuş olur. Ancak İbn Sînâ'ya göre nefs, ne cisimdir ne de bir cisme hulûl etmiştir. O, nefs-beden arasındaki ilişkiyi Tanrı-âlem ilişkisine benzer bir şekilde, yöneten ve yönetilen ilişkisi olarak ele almaktadır. Nasıl ki Tanrı'nın âleme hulûlü kabul edilmiyorsa nefsin de bedene hulûlü kabul edilmemektedir. Ancak bu noktada İbn Sînâ, nefsi tamamen bedenin dışında görmeyip bedene yerleştiğini kabul etmekte; aralarındaki ilişkiyi ise hulûl ilişkisi olarak değil mukârenet ilişkisi olarak nitelemektedir. Böylelikle kaptan ve gemi örneğini vererek nefsin bedenin yöneticisi olduğunu ifade etmektedir (İbn Sînâ, 2020, s. 72, 2021b, s. 368; Yıldırım, 2018, ss. 30-33).

Nefs ile beden arasındaki ilişkiyi hulûl ilişkisi olarak kabul eden Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî ise bedene yerleşen nefsin onunla ilişkisini sadece mukârenet (yakınlaşma) olarak görmenin yeterli olmayacağını düşünmektedir. Çünkü o, nefsin bedene tamamen yayıldığını kabul etmektedir. Bu noktada Ebü'l Berekât el-Bağdâdî İbn Sînâ'dan farklı olarak, yer kaplayan bir mahâlde, hâl olarak bulunan şeyin tıpkı mahâl gibi kısımlandırılmayı ve cismaniliği gerektirmediğini düşünmektedir. Dolayısıyla nefs-beden arasındaki ilişkiyi hâl-mahâl ilişkisi olarak kabul etmesi onun nefsi cisim olarak gördüğü anlamına gelmez (Yıldırım, 2018, ss. 31-32).

İbn Sînâ felsefesine dönecek olursak o, nefs ile beden arasındaki ilişkiyi mukârenet ilişkisi olarak açıkladıktan sonra bu ilişki üzerine yönelmektedir. Nefsin beden üzerindeki etkilerinden bahsettiği gibi bedenin nefs üzerindeki etkilerinden de bahsetmektedir. Şimdi öncelikle İbn Sînâ'nın nefsin beden üzerindeki etkilerinden ve nefsin bedenden üstün olduğuna dair görüşlerinden bahsedeceğiz.

İbn Sînâ insani nefsin güçlerini eyleme (âmile) ve bilme (âlîme) olarak ikiye ayırmaktadır. Pratik akıl olarak da isimlendirilen eyleme gücü, nazarî akıl ile irtibatlı olarak insanı düşünmeye bağlı birtakım fiillere yöneltir. Buna göre eyleme gücü,

bedenî güçlerin yöneticisi konumundadır. Bu durumda eyleme gücünün, nazarî akıl gücünden aldığı değer yargılarına göre bedenî güçleri yönetmesi ve denetlemesi neticesinde, kişi erdemleri elde ederek ahlaklı olmaktadır. Aksine eyleme gücü bedeninin istek ve arzularına meyil eder ve bedenî güçleri yönetmek yerine onlardan etkilenirse kişi kötü ahlaka sahip olmaktadır. Görüldüğü üzere İbn Sînâ nefsin beden üzerindeki etkisini eyleme gücü üzerinden ortaya koymaktadır (Durusoy, 2012, s. 203; M. C. Kaya, 2020, s. 260).

Nefsin bedenden üstün olduğu görüşüne gelecek olursak, İbn Sînâ bu düşüncesini nefsin akıl gücü üzerinden açıklamaktadır. O, akıl gücünün kendisini idrak edebildiğini ancak duyusal idrak güçlerinin kendilerini idrak edemediklerini ifade etmektedir. Eğer akıl, duyusal idrakler gibi bir organ aracılığıyla idrak etmekte olsaydı, kendi varlığını idrak edemezdi. O halde aklî idrakin bedende bir organı yoktur ve dolayısıyla gayri cismanîdir. İbn Sînâ'nın bu konuya dair bir diğer izahı ise şöyledir: İç ve dış duyular bedene bağlı olduklarından dolayı aşırı çalıştıklarında yorulur veya zarar görebilirler. Örneğin, güçlü bir ışık göze, kuvvetli bir ses kulağa zarar verebilir. Akıl gücü ise tam tersine çalıştıkça daha da güçlenir ve yorulmaz. Bazen onun yorulmuş gibi gözükmesinin sebebi, aklın yorgun düşen araçları kullanan hayalden yardım almasından dolayıdır. Hatta İbn Sînâ kırklı yaşlarda bedeninin büyüme ve gelişmeyi tamamlaması ile birlikte bütün organların zayıfladığını ancak akıl gücünün bu yaşlardan sonra daha da güçlendiğini ifade etmektedir (İbn Sînâ, 2020, ss. 90-94, 2021b, ss. 378-382).

İbn Sînâ'nın bedeninin nefsin üzerindeki etkilerine dair düşüncelerine geldiğimizdeyse o, nefsin yetkinleşmesi ve bireyselleşmesi hususlarında bedene olan ihtiyacından bahsetmektedir.

İbn Sînâ'ya göre nefsin, cismani bir varlığa dair bilgi elde ederken nesnenin suretini maddi eklentilerinden soyutlaması gerekmektedir. Bu soyutlama işlemi dış duyulardan alınan verilerin ortak duyuda bir araya getirilmesi ile başlamakta ardından hayalî, vehmî ve aklî idrak ile meydana gelmektedir ki bu idrakler de ancak beden ile mümkün olmaktadır (Görücü, 2024, ss. 153-154; İbn Sînâ, 2020, ss. 54-60).

Bir diğer husus ise nefsin, tasavvur ve tasdikin ilkelerini elde etmek için bedenden yardım alması ve bu ilkeleri elde ettikten sonra tekrar zatına dönmesidir. Bu durumda hayal ve vehim gibi daha alt seviyedeki kuvvetlerden nefsi meşgul edecek

bir şey ona arız olmaz ve alıkoymazsa nefis artık kendine özgü fiillerinde onlara ihtiyaç duymaz. Ancak İbn Sînâ nefsin, o kuvvetlere, özellikle hayalî güçlere ihtiyaç duyması durumunda tekrar onlara döndüğünü ifade eder. Bu da ancak tasavvur ve tasdikin ilkeleri dışında başka ilkeleri ya da hayalin varlığıyla ortaya çıkacak bir faydayı elde etmek amacıyla olur. İbn Sînâ bu durumun başlangıçta çok iken insanî nefis yetkinleştikçe azaldığını ifade etmektedir. Nefis yetkinleştikçe kendi fiilleriyle bireyselleşmekte ve duyusal, hayalî ve vehmî güçler gibi bedensel kuvvetler onu fiilini yapmaktan engeller hale gelmektedirler (İbn Sînâ, 2020, ss. 86-88, 2021b, s. 390).

Görüldüğü üzere İbn Sînâ felsefesinde nefis, yetkinleşmek ve bireyselleşmek için bedene ihtiyaç duymaktadır. Yetkinleşip bireyselleştikçe ise bedene ihtiyacı kalmamakta ve bedensel güçler artık nefsin kendi fiillerini yapmasına mâni olmaktadır. Bu durumu İbn Sînâ, insanın amacına ulaşmak için bir binite ve alete ihtiyaç duyabileceği ancak amacına ulaştığında bu binit ve aleti bırakması gerektiği şeklinde ifade etmektedir (İbn Sînâ, 2021b, s. 390).

Aynı benzetmeyi Gazzâlî’de de görmekteyiz. Gazzâlî, nefsin fiillerini icra ederken cisimsel aletlere ihtiyaç duyduğunu ve fiillerini icra ettikten sonra ise ihtiyacının kalmadığını ifade eder. Nefsin bu durumunu, “bir yere gitmeye karar verenin bir bineğe ihtiyaç duyması ve vardıktan sonra da bineğe ihtiyacının kalmaması...” (Gazzâlî, 2002, s. 287) şeklinde örneklendirir.

Osmanlı’nın son dönemine geldiğimizdeyse nefis-beden münasebeti konusunu Yusuf Kemal, Rifat Bin Mehmed Emin ve Filibeli Ahmed Hilmi’nin eserleri üzerinden inceleyeceğiz.

Yusuf Kemal, konuya ruhun basit ve soyut bir cevher olduğunu, bedenın ise madde ve suretten bileşik bir cisim olduğunu ifade ederek başlar. Bu girişle ruh ile bedeni birbirinden ayırır ve bedenın bileşik olup parçalanabilir ve bölünebilir olduğuna dolayısıyla ölümle birlikte yok olacağına işaret eder (Yusuf Kemal, 2014, s. 75). Ardından Yusuf Kemal, nefis-beden münasebetine dair bazı görüşleri zikredip kısaca değerlendirir:

(1) Ruh veya bedenden birini inkâr ederek meseleyi açıklamaya çalışanların görüşlerinin isabetsiz olduğunu ifade eder. Yusuf Kemal ruhu inkâr ederek meseleyi açıklamak isteyenleri tabiatçılar, bedeni inkâr ederek açıklamak isteyenleri ise sûfiler olarak isimlendirmektedir.

(2) Malebranche'nin, ruh ile beden arasında hakiki anlamda bir münasebet olmadığını ancak aralarındaki bağlantıyı kurup ikisinin de ortak eylemlerde bulunmasını sağlayanın Tanrı olduğuna dair iddiasıdır (Gökberk, 2019, s. 331). Yusuf Kemal bu iddiayı, Tanrı'yı sürekli bir eylemde bulunmaya muhtaç bıraktığına ve ulûhiyetin ise muhtaçlık bulunduramayacağına işaret ederek eleştirir (Yusuf Kemal, 2014, ss. 75-76).

(3) Leibniz'in, bütün varlıklarda olduğu gibi ruh ile beden arasında da sürekli uyum içerisinde olmalarını sağlayacak bir düzenin Tanrı tarafından ezelden konulmuş olduğuna dair görüşüdür (Gökberk, 2019, s. 361). Yusuf Kemal Leibniz'in bu iddiasını ise cüz'i irade ile güçlülükle uyuşmasından ötürü isabetsiz bulur. Ayrıca Yusuf Kemal, Malebranche ve Leibniz'in çoğunluğun tanıklığı ile sabit olan ruh ile beden arasındaki münasebetleri inkâr ettikleri için iddialarının çürütüldüğünü ifade eder (Yusuf Kemal, 2014, ss. 75-76).

(4) Yusuf Kemal son olarak Euler'in ruh ile beden arasındaki karşılıklı münasebeti tasdik ettiğini ancak bu münasebetleri izah etmediğini ifade etmektedir (Yusuf Kemal, 2014, s. 76).

Yusuf Kemal ruh ile beden arasındaki münasebeti izah ederken, insan bedenini organlar ve organların hareketi şeklinde ikiye ayırmaktadır. Organların hareketinin kaynağı organların kendisi yani madde değildir. O halde hareket, maddeden, organlardan başkadır. Organlardaki hareketi sağlayan ve organları idare edip yöneten ise nefsin yetileridir. Yusuf Kemal bu yetilerin anlama yetisi gibi soyut olduklarını ve ruh ile beden arasındaki münasebeti sağladıklarını ifade etmektedir. Yusuf Kemal, ruh ile beden arasındaki bu ilişkiyi ruhsal hayat ve hayvansal hayat arasındaki bağ şeklinde de isimlendirmektedir. O bu isimlendirmeyi insani nefsin, hayvani nefsin şehvet ve arzu güçlerine duçar olmasından bahsettiği kısımda kullanmaktadır. Yusuf Kemal bu hususta, nefsin şehvetlere ve cismani lezzetlere mağlup olan kişinin hayvansal hayat derecelerine ineceğini, ruhsal feyizlere yönelen kişinin ise ruhsal hayat derecelerinde yükseleceğini ifade etmektedir (Yusuf Kemal, 2014, s. 76).

Yusuf Kemal'in ifadeleri ve konuya yaklaşım şekli klasik dönemden çok farklı değildir. Nefsin soyut bir cevher olduğunu, beden in ise bileşik bir cisim olduğunu ve ölümle birlikte yok olacağını ifade etmesi ile nefs-beden münasebetini nefsin yetileri üzerinden açıklamaya çalışması klasik İslâm felsefesi ile uyuşmaktadır. Ancak şunu

da ifade etmek gerekir ki Yusuf Kemal'in nefs-beden münasebetine dair araştırmaları klasik dönemdeki araştırmalara göre hayli sınırlı kalmaktadır.

Rifat Bin Mehmed Emin ise nefs-beden münasebeti konusunda, nefsin beden üzerinde tasarruf hakkına sahibi olduğunu ifade etmektedir. Bu durumda nefs, bedenın yöneticisi konumundadır. Ancak o, her ne kadar nefsi beden üzerinde tasarruf hakkına sahip olarak görse de bedenın ihtiyaçlarını ihmal etmesini uygun görmemektedir. Çünkü Mehmed Emin'e göre "beden ruhun binek hayvanıdır. Binek hayvansız istenilen hedefe varılmaz." (Rifat bin Mehmed Emin, 2014, s. 108). Bu noktada Mehmed Emin'in işaret ettiği hedef nefsin, bedende bulunmak ve nefsin isteklerini (hayvanî nefs) yerine getirmek ile battığı kötü işlerden yüz çevirerek, tefekkürle bilgi ve yetkinlik kazanarak ulvi feyzlere ulaşmasıdır (Rifat bin Mehmed Emin, 2014, s. 108).

Mehmed Emin'in "beden ruhun binek hayvanıdır. Binek hayvansız istenilen hedefe varılmaz." şeklindeki ifadeleri İbn Sînâ ve Gazzâlî'nin nefs-beden münasebeti için kullandığı ifadeler ile çok benzerdir (Gazzâlî, 2002, s. 287; İbn Sînâ, 2021b, s. 390). Bu durum ve Mehmed Emin'in diğer görüşleri onun klasik İslâm felsefesinin yaklaşımından ayrılmadığını göstermektedir.

Filibeli Ahmed Hilmi'nin konuya dair görüşlerine baktığımızda ise o, nefs ile beden arasında sıkı bir ilişki olduğunu ifade etmekte ve özellikle bedenın nefs üzerindeki etkisine dikkat çekmektedir. Ahmed Hilmi ruhsal hareketin sağlıklı bir şekilde gerçekleşmesini, sinir sisteminin varlığına ve sağlıklı oluşuna bağlamaktadır. Sinir sisteminin sağlıklı oluşunu ise kan dolaşımı, solunum, beslenme gibi birçok sebebin düzenli olmasına bağlamaktadır (Ahmed Hilmi, 2022, s. 164).

Ahmed Hilmi'nin ruhsal hareket derken kastettiği özgür hareketlerden refleks hareketlere ve içgüdüsel hareketlere kadar hayvan ve insanda bulunan bütün hareketlerdir. O bu ruhsal hareketlerin sinir sisteminde görüldüğünün deney ve gözlemlerle sabit olduğunu ifade etmektedir (Ahmed Hilmi, 2022, s. 163). Dolayısıyla Ahmed Hilmi, sinir sisteminin ruhsal hareketin sebebi görerek nefs-beden münasebeti içerisinde bedenın önemine dikkat çekmektedir. Ahmed Hilmi'nin bu yaklaşımı klasik dönemdeki bedenın nefs üzerindeki etkileri hususlarıyla benzerlik arz etmektedir.

Ahmed Midhat ise nefs-beden münasebeti konusuna girmemekle birlikte, bedenın nefs üzerindeki etkisine dair midenin çok doldurulup bedenın sindirim ile

meşgul olması ve zihnin bir konuya yönelip dikkatini sürdürememesinden bahsetmektedir. Hatta bu durumdaki bir kişinin uyuduğunda dehşet verici rüyalar görerek uykusunda dahi zihninin rahat edemeyeceğini ifade etmektedir (Ahmed Midhat Efendi, 2015, ss. 151-152). Buna benzer durumları; nefsin bedene kıyasla siyaset ve zatına kıyasla akletme şeklinde iki fiilin olduğu ve nefsin bunlardan biriyle meşgul olduğunda diğerinden vazgeçtiği şeklinde, İbn Sînâ'da da zikredilmektedir (Bkz. İbn Sînâ, 2020, s. 96, 2021b, s. 386).

Nefs-beden münasebetine dair Osmanlı'nın son dönemindeki araştırmalara baktığımızda Yusuf Kemal ve Mehmed Emin'in klasik dönemden çok ayrılmadığını; Ahmed Hilmi'nin ise klasik dönemdeki bedenin nefis üzerindeki etkilerine benzer bir şekilde beden üzerinde durduğunu ancak bedenin önemini ön plana çıkardığını görmekteyiz.

Şunu da ifade etmek gerekir ki klasik dönem nefis-beden münasebeti incelemelerinde nefis daha ön plandayken modern dönemlerde beden daha ön plana çıkmaya başlamaktadır. Bu durumun göstergesi Osmanlı'nın son döneminde nefis-beden münasebetine dair incelemelerin azalması ile birlikte zekâ, beyin ve sinir sistemi gibi konuların ayrıntılı bir şekilde incelenmesi ve bu konular içerisinde nefis-beden münasebetine beden merkezli bir şekilde bakılmasıdır.

2.1.9. Rüya ve Hayal

Klasik İslâm felsefesinde rüya ve hayal konuları, mütehayyile gücü içerisinde incelenmekte ve nübüvvet teorisi ile de bağlantıları kurulmaktadır. Mütehayyile kuvvesine verdiği önem ve nübüvvet teorisinden ötürü bu konuda öncelikle Fârâbî'nin görüşlerine bakmak doğru olacaktır. Fârâbî mütehayyile gücünün üç temel fiilinden bahsetmektedir bunlar; (1) ortak duyudan aldığı verileri saklama, (2) bu veriler üzerinde birleştirme ve ayrıştırma yapma ve (3) kendisinde bulunan duyulurları, akledilirleri, beslenme gücünü, arzu gücünü ve mizacı taklit etmedir. Mütehayyile gücü, duyumlama ve akletme güçleri arasında konumlanarak bu fiillerini meydana getirmektedir. Yani onun bir yönü duyumlama gücüne diğer yönü akletme gücüne bakmaktadır. Uyku durumunda ise bu iki güç aktif olmadığı için mütehayyile gücü kendi içine dönmekte, kendisinde bulunan duyumlarla meşgul olmakta ve rüya denilen hadise gerçekleşmektedir (el-Fârâbî, 2023, ss. 172-174; Arkan, 2003, s. 98).

Fârâbî iki farklı rüya türünden bahsetmektedir. Bunlardan ilki, mizac, bedeni duyular, hisler ve heyecanlardan etkilenecek görülen rüyalar. Bunlar bedenin mizacının rutubetli olmasından dolayı rüyada su ve suda yüzmenin görülmesi veya his ve heyecanlardan etkilenecek rüyada birisiyle kavga edildiğinin veya birisinden kaçıldığıının görülmesi gibi rüyalar (Arkan, 2003, s. 98; Medkûr, 2022, ss. 65-66). İkincisi, bilkuvve aklı bilfiil haline getiren Faal Aklın akletme gücüne verdiği şeyleri (akledilirleri) bazen mütehayyile gücüne de vermesidir. Bu şeyler bazen akletme gücünün nazari kısmına bazen de akletme gücünün ameli kısmına dairdir. Nazari kısmına dair olanları duyulurlarla taklit ederek kabul eder, ameli kısmına dair olanları ise bazen oldukları gibi bazen de başka duyulurlarla taklit ederek kabul eder. Faal Aklın mütehayyile gücüne uykudayken verdiği bu ameli kısmına dair olanlardan doğru rüyalar meydana gelirken, nazari kısmına dair olanlardan ilahi şeylere dair kehanetler meydana gelmektedir. Bu ikinci tür rüyalar nübüvvetle ilgili olan rüyalar (el-Fârâbî, 2023, ss. 178-180).

Fârâbî'ye göre bu ikinci tür rüyada gerçekleşenler uykuda olduğu gibi uyanırken de gerçekleşebilir. Eğer mütehayyile gücü bir insanda çok güçlü olup duyulurlar onu tamamen meşgul etmez ve akletme gücünün hizmetine de tamamen girmezse bunlarla birlikte kendine has fiillerini yapmaya da fazladan imkânı olursa uyanırken de bu durum gerçekleşebilir. İnsanın mütehayyile gücü ile ulaşabileceği en son mertebeye budur (el-Fârâbî, 2023, s. 182).

Fârâbî, rüya konusunu bu şekilde incelemekle birlikte bazen insanın mizacının ve tahayyül yetisinin bozulabileceğine de değinmektedir. Bu durumda kişi, tahayyül yetisinin fiilleri neticesinde varlığı olmayan şeyleri veya var olan şeylerin yanlış temsillerini görebilir.

Konuya dair İbn Sînâ'nın görüşlerine baktığımızda onun da rüya ve hayal konularını mütehayyile gücü altında incelediğini görmekteyiz. İbn Sînâ, mütehayyile gücünün beynin ortasında bulunduğunu ve duyulur şeyleri birbiriyle birleştirme ve ayırma görevini yerine getirdiğini ifade eder (İbn Sînâ, 2020, s. 40, 2021b, s. 298). Fârâbî'nin mütehayyile gücüne verdiği duyulurları saklama görevini ise musavvire/hayal gücüne vermektedir. İbn Sînâ, Fârâbî'den farklı olarak bir de mütehayyile gücünü insani nefste bulunduğunda müfekkire, hayvani nefste bulunduğunda mütehayyile şeklinde isimlendirmektedir. İbn Sînâ'nın bu şekilde farklı

isimlendirme yapmasının sebebi mütehayyile gücünün bulunduğu nefsin türüne göre farklı fiiller meydana getirmesidir (Yıldırım, 2023, ss. 97-98).

Rüya konusunda ise İbn Sînâ, rüyanın birkaç sebebinden bahsetmektedir: (1) Bedenin mizacı veya bedenin fizyolojik durumu. İbn Sînâ bu sebeplerle görülen rüyaları karışık rüyalar olarak isimlendirmektedir. (2) Uyanırken sahip olduğumuz düşünceler veya meşguliyetlerimiz. (3) Gök cisimleri. Ancak gök cisimleri sebebiyle görülen rüyaların gelecekle ilgili veya gayb ile ilgili olmadığını ifade eder (İbn Sînâ, 2021b, ss. 314-320).

İbn Sînâ'nın bu sebeplerden ayrı olarak ifade ettiği bir diğer sebep ise (4) faal akıldan insan aklına ve oradan da mütehayyile gücüne ulaşan suretlerdir. Bu rüyalar geleceğe dair bilgiler içerebileceği gibi gayba dair bilgiler de içerebilmektedir. Ancak bu rüyalarındaki suretler kişinin yetkinliğine ve mütehayyile gücünün kuvvetine göre doğrudan veya benzer suretlerle görülebilmektedir. İbn Sînâ bu tür rüyalarda görülen suretleri mütehayyile gücü en yetkin olan kişilerin yani peygamberlerin uyanırken de görebildiğini ifade etmekte ve böylece nübüvvet teorisine girmektedir (Arkan, 2003, s. 102; Durusoy, 2012, ss. 150-152).

İbn Sînâ görülen rüyanın doğru olması için bazı şartların gerekli olduğundan da bahsetmektedir. Bu şartlar: (1) Bedenin mizacı mutedil olmalıdır. (2) Kişi doğruluğu alışkanlık haline getirmelidir. (3) Sabaha karşı seher vaktinde görülmelidir. İbn Sînâ'nın konuya dair görüşleri genel olarak bu şekildedir (Durusoy, 2012, ss. 152-153; İbn Sînâ, 2021b, s. 322). Görüldüğü üzere klasik dönemde rüya ve hayal konuları nefsin mütehayyile gücü altında incelenmekte ve nübüvvet teorisi ile de bağlantısı kurulmaktadır.

Osmanlı'nın son döneminde rüya ve hayal konusunu ise Bahâ Tevfik, Ahmed Nebil ve Filibeli Ahmed Hilmi'nin eserleri üzerinden inceleyeceğiz.

Bahâ Tevfik ve Ahmed Nebil, muhayyile gücünün his ve idraklerimizden aldığı veriler üzerinde tasarrufta bulunduğunu ifade etmektedir. Yani muhayyile gücü yoktan (nefsimizde bulunmayan) bir şey üretmemekte, var olan malzeme üzerinde tasarrufta bulunarak yeni bir şey üretmektedir. Bu durumu daha açık bir şekilde şöyle izah etmektedirler: “muhayyile hayal imal etmez, hayal teşkil eder.” Muhayyile gücü his ve idraklerimizden aldığı verileri birbirlerinden ayırarak veya birbirleriyle birleştirerek hayaller üretir. Bahâ Tevfik bu hayallere örnek olarak bir annenin çocuğundaki

kusurları görmemesi veya yetim bir çocuğun annesinin olduğunu hayal etmesini vermektedir (Tevfik & Nebil, 1912, ss. 111-113).

Bahâ Tevfik ve Ahmed Nebil muhayyile gücünün elde ettiği veriler üzerinde ayırma ve birleştirme yaparak hayaller üretmesinin haricinde başka görevlerinden de söz etmektedirler. Bu görevlerden birisi hafızamızın maziye hatırlattığı gibi muhayyilenin de geleceği keşfetmesidir. Geleceği keşfetmesinden kasıt geleceğe dair bilgiler elde etmesi değildir. Geleceğe dair olaylar hakkında ümitli olması ve geleceğe dair güzel hayaller kurarak hayatı sevdirmesidir. Muhayyilenin bir diğer görevi ise ilim, fen ve güzel sanatlar gibi alanlara etki etmesidir. Öyle ki bu alanlar pek çok açıdan muhayyile gücüne şükran borçludur (Tevfik & Nebil, 1912, s. 115). Bahâ Tevfik ve Ahmed Nebil'in muhayyile hakkındaki görüşleri klasik dönemdeki mütehayyile gücüne dair görüşler ile genel anlamda benzemektedir. Klasik dönemde rüya bahsi mütehayyile gücünün altında işlenirken Bahâ Tevfik ve Ahmed Nebil Ruhun Fer'î Halleri şeklinde ayrı bir başlık altında rüya konusunu incelemektedir.

Bahâ Tevfik ve Ahmed Nebil, ruhun fer'î hallerini iki bölüme ayırmaktadır; bunlardan ilki uyku ve rüya, ikincisi ise akli hastalıklardır.

(1) Uykuyu, yorgunluk sebebiyle dimağa sürekli hücum eden kanın azalması ve gecenin olması şeklinde izah etmektedirler. Rüyayı ise uyku esnasında dimağın meydana getirdiği kısmi bir titreşim olarak açıklamaktadırlar. Bu titreşim, uyanırken hislerimiz aracılığıyla tedarik ettiğimiz çeşitli malumatları muhayyilenin kendisine has bir şekilde ortaya çıkarmasıdır. Bahâ Tevfik ve Ahmed Nebil'in ilk bölüme ekledikleri bir diğer bahis ise uyurgezerliktir. Uyurgezerlik rüyadan farklı olarak karışık ve dağınık fikirlerden ziyade muntazam hareketlerden meydana gelmektedir (Tevfik & Nebil, 1912, s. 194).

(2) Bahâ Tevfik ve Ahmed Nebil akli hastalıklar olarak isimlendirilen bölümde hissî hastalıklar, iradî hastalıklar, fikrî hastalıklar ve şahsımıza ansızın arız olan hastalıkları incelemektedirler. Hissi hastalıklar, vehim, yeis, *agorafobi* yani bir köprüden geçmek gibi tehlikeli bir işten sonra meydana gelen korkudan dolayı ortaya çıkan baş ağrısı gibi durumlardır. İradî hastalıklar, insanda şiddetli bir şekilde ve dindirilemeyen bir arzunun meydana gelmesi ve akli bu arzuya meşgul etmesidir. Bu duruma *monomani* ismi verilir. Fikri hastalıklar, halüsinasyon yani hayal görmedir. Hafızaya arız olan cüz'î ve külli zayıflıklar ve cinnet bu sınıftandır. Bahâ Tevfik ve

Ahmed Nebil, aklî hastalıklar olarak isimlendirdikleri ikinci bölümde, hastalıkları kısaca açıklamakta ve ayrıntılarına girmemekteler. Son olarak şahsımıza ansızın arız olan hastalıklar, kişinin kendi kendisini gözleriyle görmesidir. Bu durum bazı azaların hasar görmesini takiben gerçekleşmektedir. Bu hastalığa örnek olarak kişinin kendisinin öldüğünü zannetmesi, kendisini bir tüccar veya milyoner zannetmesi ve kişinin kendisi gibi birinin bazen etrafında dolaştığını hissetmesi verilmektedir. Bahâ Tevfik ve Ahmed Nebil bu örnekleri sırasıyla öldüğünü zannetme, şahsiyeti diğer ve nefsin çoğalması şeklinde isimlendirmektedirler (Tevfik & Nebil, 1912, ss. 195-196). Bu üç örneğin aynı zamanda aynı kişide meydana geldiğini de ifade etmekte ve bu durumu şöyle örneklendirmektedirler:

“Hastalığın his ve aklı ortadan kaldırdığı bir devresinden sonra tamamen kendinden geçen bir hasta bir müddet (*zann-ı mevt*) öldüğünü zanneder. Sonra yavaş yavaş mevcudiyeti hakkında bir fikir elde etmeye başlar. Hâlbuki hatırlama silsilesi tarumar halde bulunduğundan birdenbire kendisinin kim olduğunu hatırlayamaz. Bununla birlikte tanıdığı kimselerden birini kendisi zanneder (*şahsiyet-i diğer*). Nihayet kendi hakiki şahsiyetini hatırlar. Ancak biraz önceki şahsiyeti diğerini bir an önce def edemediğinden onunla müşterek bir hayata başlar ve bu şahsiyetlerden her biri aynı zamanda onun vicdanını ve vicdan-ı psikolojisini işgal eder (*taaddüd-ü nefis*).” (Tevfik & Nebil, 1912, s. 196).

Bahâ Tevfik ve Ahmed Nebil’in akli hastalıkları bu şekilde sonlandırmaktadır. Birçok hastalığa değinen düşünürler bu hastalıkların sebepleri hakkında ayrıntılı açıklamalarda bulunmamakta ve sadece değinmekle yetinmektedirler. Bu noktada şunu ifade edebiliriz ki klasik dönemden farklı olarak modern dönemde psikoloji ilmi içerisinde bazı ruhsal hastalıklar hakkında çalışmalar yapılmaktadır. Klasik dönemde Fârâbî ve İbn Sînâ’nın felsefelerinde mütehayyile ve rüya konuları içerisinde mecnun, deli gibi kimselerin veya eski Türklerdeki şamanların kalp atışını hızlandıracak bazı hareketler yaparak veya bazı insanların duyu algılarını kısa süreli yanıltarak bazı tecrübeler yaşadıklarına, kehanette bulunmaya çalıştıklarına değinilmektedir (el-Fârâbî, 2023, s. 180; İbn Sînâ, 2020, s. 140, 2022, s. 200). Ancak Bahâ Tevfik ve Ahmed Nebil’de gördüğümüz gibi uyurgezerlik, halüsinasyon ve ruhsal hastalıklar gibi konulara rastlanmamaktadır.

Bahâ Tevfik ve Ahmed Nebil ruhun fer'î halleri başlığı içerisinde son olarak hastalık olmamakla beraber bu konularla alakalı olduğu için uyutma, ipnotizma konusundan bahsetmektedir. Bu aslında nefsin çoğalmasından (*taaddüd-ü nefis*) çok farklı bir durum değildir. Kendi hafıza ve tefekkürünü büsbütün kaybeden ve psikolojisi dış müdahalelere açık olan bir hastaya istenilen işlerin yaptırılmasıdır. Uyandıktan sonra hasta ne yapmış olduğu işleri ne de kendi üzerinde bu işleri icra eden kişiyi hatırlayamaz. Bahâ Tevfik ve Ahmed Nebil ipnotizmayı açıkladıktan sonra bu uygulamanın kişinin hastalığının şiddetini arttırmaya sebep olacağını da ifade eder (Tevfik & Nebil, 1912, ss. 196-197).

Filibeli Ahmed Hilmi konuya dair ruhta icada dayalı hayal gücünün olduğundan ve hayal gücünün de iki şekli bulunduğundan söz etmektedir. Bunlardan ilki hafıza ile ilişkili olan *üretilmiş hayal* dir. Üretilmiş hayale geçmeden önce Ahmed Hilmi'nin tasvir konusuna dair düşüncelerinden bahsedelim. Tasvir, bir duyumdan geriye kalan az çok kuvvetli bir hayaldir. Sadece görme duyusuna özgü değildir, bir sesin, temasın da geride bıraktığı bir tasvir mevcuttur. Tasvirler bazen duyumların kendileri kadar kuvvetli ve açık olur. Bu durumda tasvir yerini tuttuğu duyumun aynısı gibi zannedilir. Bu kadar kuvvetli ve açık olan tasvirlerle halüsinasyon denilir (Ahmed Hilmi, 2022, s. 200).

Uyku sırasında ise tasvirlerin duyumlarla karşılaştırılıp hakikat olmadıklarının tespit edilmesi mümkün olmadığı için duyumların kendileriymiş gibi yani hakikat olarak kabul edilir. Böylece rüya dediğimiz hadise gerçekleşir. Ahmed Hilmi, tasvirlerin uykudayken duyumların kendileri gibi kabul edilmesi durumunun uyanırken de gerçekleşebileceğinden bahseder. Hatta bazen duyumların vicdandan geçici olarak atıldığını ve geride kalan tasvirlerin duyumların yerine geçtiğini de ifade eder. Bu durumlarda hayaller, garip düşünceler, yalan ve aşırı heyecan gibi olaylar meydana gelmektedir (Ahmed Hilmi, 2022, s. 200). Ahmed Hilmi'nin uykuda görülen rüyanın uyanırken de farklı şekillerde gerçekleşebileceğinden bahsetmesi, her ne kadar Ahmed Hilmi bu konu üzerinde detaylı bir şekilde durmasa da klasik dönemdeki rüya anlayışına benzemektedir. Klasik dönemde bu husus nübüvvet, keramet ve kehanet gibi durumların açıklanmasında kullanılırken Ahmed Hilmi, hayallerin, garip düşüncelerin, yalan ve aşırı heyecan gibi durumların açıklanmasında kullanmaktadır.

Hayal gücünün ilk şekli olan üretilmiş hayal konusuna geldiğimizdeyse Ahmed Hilmi bu konunun hatıra konusu ile çok benzer olduğunu ifade etmektedir. Üretilmiş hayal, hafızada var olan şeylerin hatırlanmasıdır. Hatıradan farkı ise hatırlamanın iki unsuru olan hafızadaki timsal ile bu timsalin teşhis edilip ait olduğu zamana indirgenmesi eyleminden ilkinin kuvvetli olması ikincisinin ise zayıf olması veya kaybolmasıdır. Ahmed Hilmi bu şekildeki hatırlamaya hatıra isminin verilemeyeceğini, üretilmiş hayal isminin verilebileceğini ifade etmektedir (Ahmed Hilmi, 2022, ss. 219-220).

Hayal gücünün ikinci şekli ise *Mucidin Hayali* dir. Ahmed Hilmi hayal gücünün bu ikinci şeklinin üretilmiş hayal gibi sadece maziye bağlı olmayıp irade ile kayıtsız ve şartsız birtakım tasvirler icat ettiğini söylemektedir. Ahmed Hilmi mucidin hayalinde iki özelliğe dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki hayalin yararlandığı maddelerdir. Bu maddelerden kasıt sadece görme duyusundan meydana gelen timsaller değil, ruhun bütün safhalarıdır. İkinci özellik ise hayalin bu maddelerde yaptığı değişiklikler yani hayalin şekilleridir (Ahmed Hilmi, 2022, ss. 251-252).

Hayal gücünün maddeler üzerinde yaptığı değişiklikler ilave ve çıkarma, arttırma ve azaltma, ödün, ortak etme ve birleştirme, inşa ve çözümleme gibi çok çeşitlidir. Ahmed Hilmi bu değişiklikleri temelde ortak etme ve birleştirme ile çözümleme şekillerinin altında toplamaktadır. Bu şekillere verilen örneklerse soyutu soyutla, maddiyi maddiyle veya soyutu maddiyle birleştirme, kütüphanemize hayalimizde birkaç kitap ekleme, zamanı uzatma veya mesafeyi kısaltma gibi durumlardır (Ahmed Hilmi, 2022, ss. 252-253).

Ahmed Hilmi mucidin hayalinin iki özelliğini bu şekilde açıkladıktan sonra hayal gücünün görevlerinden bahsetmektedir. Bu görevler olağan hayatta: (1) Gelecek düşüncesi; insanın hayat sevgisinden kaynaklı olarak geleceğe dair hayaller kurmasıdır. (2) Gaye düşüncesi; hedeflerimize yönelik hayal gücümüzün icat ettiği gayelerdir. (3) Araç düşüncesi; hedefe ulaşmak için hayal gücünün icat ettiği yöntemlerdir. (4) İlimlerde varsayım; fenni keşiflere öncü olarak hayal gücünün idrake varsayımları telkin etmesidir. (5) Şekillerin ve sayıların icadı; geometri ve aritmetik ilimleri bu sayede meydana gelmiştir. (6) Sanatta kurgu; hayal gücünün tabiatı serbest bir şekilde değiştirmesi yani kurgulamasıdır. (7) İdeal; hayal gücünün tabiatı iyileştirmesi ve yüceltmesidir. Son olarak (8) maneviyatta efsaneler ve semboller;

hayal gücünün ürettiği dini veya toplumsal anlatılar, harikalar ve garipliklerdir (Ahmed Hilmi, 2022, ss. 253-255).

Ahmed Hilmi'nin üzerinde durduğu hayal şekillerinden mucidin hayali konusu klasik dönemdeki mütehayyile gücüne bazı açılardan benzemektedir: Örneğin, hayal gücünün maddeler üzerinde yaptığı değişiklikler (hayalin şekilleri) temelde mütehayyile gücünün duyulurlar üzerinde tasarrufta bulmasına oldukça benzemektedir. Hayal gücünün görevleri kısmında bahsedilen günlük hayata, ilimlere, sanata ve maneviyata dair görevler de mütehayyile gücünün görevlerine benzemektedir. Ahmed Hilmi bu iki durumda da klasik dönemden farklı olarak daha ayrıntılı bir şekilde hayalin şekillerinden ve görevlerinden bahsetmektedir.

Ahmed Midhat'ın düşüncelerine baktığımızdaysa o, daha çok rüya konusu üzerinde durmaktadır. Kâbus, alelade rüya ve safî rüya gibi ayrımlarda bulunarak konuyu incelemektedir. Ahmed Midhat, kâbusun sebebine dair önceki araştırmacıların midenin dolgunluğunu ve sindirimi öne sürdüklerini ifade etmektedir. Kendisi de bu sebebin kısmen doğru olduğunu söylemekte ve sindirimin kan üzerinde, kanın da dimağ üzerinde tesirinin olacağını ifade etmektedir. Ancak Ahmed Midhat midenin dolgunluğu ve sindirim haricinde kâbusun asıl sebebinin vehim kuvveti olduğunu düşünmekte ve Alman araştırmacı Johann Heinrich Samuel Formey'in (ö. 1797) de aynı düşüncede olduğunu dile getirmektedir. Ahmed Midhat bu durumu, uyku esnasında duyuların dimağı meşgul etmediği anda vehim kuvvetinin zihinde etkili olmaya başlaması ile açıklamaktadır. Vehim kuvveti gereği kadar şiddetlendiğindeyse insana ağırlık basmakta, gördüğü kâbustan dolayı bağırarak istese sesi çıkmamakta, kaçmak istese bacaklarını hareket ettirememektedir (Ciğerlioğlu, 2014, ss. 63-64). Ahmed Midhat bu durumun uyanırken gerçekleşebileceğinden de bahsetmektedir. Örneğin gece vakti, dağ başında, karanlık ve sessiz bir yerde dış duyular iç duyuları gündüz ki kadar meşgul etmezken hafıza kuvvetindeki şeyler zihne gelmekte ve sonra kaybolup gitmektedir. Ardından vehim kuvveti zihni meşgul etmekte ve korku hali hâsıl olmaktadır. Vehim kuvvetinin zihinde güçlenmesi ile beraber kişi bazı şeyleri gördüğünü veya işittiğini zannetmektedir (Ahmed Midhat Efendi, 1298, ss. 98-99; Ciğerlioğlu, 2014, s. 60).

Rüya konusuna geldiğimizde daha önce belirttiğimiz üzere Ahmed Midhat rüyayı, (1) alelade rüya ve (2) safî rüya şeklinde ikiye ayırmaktadır. (1) Alelade rüya

bahsinde Ahmed Midhat öncelikle şu soruyu sormaktadır: “Gören şey göz müdür? Yoksa ruh/dimağ mıdır?” Ahmed Midhat gözün görme fiilinde aracı olduğunu görenin ise ruh olduğunu ifade etmektedir. Bu durumu rüya görürken gözün kapalı olması veya uyurken gözleri açık olan ancak göremeyen kimselerin örnekliği üzerinden açıklamaktadır. Bu açıklamaların ardından Ahmed Midhat, alelade rüyaların hafıza ve vehim kuvvetinden kaynaklandığını ifade etmektedir. Vefat eden akrabayı, dostları veya geçmişte yapılmış seyahatleri rüyada görmek hafıza kuvvetinin etkisiyle görülen rüyalarken, daha önce görülmemeyen insanlarla akla gelmeyen işlerde bulunduğunu görmek vehim kuvvetinin etkisiyle görülen rüyalar (Ahmed Midhat Efendi, 1298, ss. 110-121; Cığeroğlu, 2014, ss. 65-66). Bu noktada Ahmed Midhat, vehim kuvveti ile görülen rüyalarda hafızada bulunmayan yeni şeylerin görüldüğünü ifade etmektedir. Klasik döneme göre bu rüyaların sebebi vehim değil mütehayyile kuvveti olmaktadır. Çünkü mütehayyile kuvveti duyulurlar üzerinde birleştirme ve ayrıştırma yaparak yeni şeyler ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla Ahmed Midhat’ın, mütehayyile kuvvetinin bu özelliğini vehim kuvvetine verdiği görülmektedir.

Ahmed Midhat alelade rüyaların kişilerin kendi yaşantılarına ve kabiliyetlerine göre farklılaştığından bahsetmektedir. Bu doğrultuda bir bıçak bileycisinin rüyasında kendisini bir diplomat olarak görmesinin mümkün olmadığını çünkü hafıza kuvvetinde böyle bir hatırasının olmadığını dile getirmektedir. Ancak Ahmed Midhat şunu da ifade etmektedir ki hafızasında olmayan bir şeyi rüyasında gören kişi, vehim kuvveti o şeyleri tevehhüm etmeye kabiliyetli olmasından dolayı rüyasında görmektedir (Cığeroğlu, 2014, s. 67).

Safî rüya veya sadık rüya konusuna geldiğimizde ise Ahmed Midhat, safî rüyadan önce hissin de ötesinde *hiss-i kabl’el-vukû* (bir olayı gerçekleşmeden önce hissetme) denilen, önsezi olarak ifade edebileceğimiz bir konuya değinir. Ahmed Midhat bu konu hakkında fizyoloji araştırmacılarının hissin de ötesinde spiritüalist bir durum olduğunu ifade ettiklerinden bahseder. Bir kısım hükemanın, bu durumu romatizma gibi sadece maddiyatta kabul ettiğini ve başka bir kısım hükemanın da bu durumu kabul etmekle birlikte sadece kişinin kendisi için değil başkası için de gerçekleşebileceğinden bahsetmektedir (Cığeroğlu, 2014, ss. 69-70). Başkası için de gerçekleşmesinden kasıt kişinin arkadaşının yapacağı bir iş hakkında kötü hissetmesi, arkadaş için hayırlı olmadığını hissetmesi gibi durumlardır. Ahmed Midhat safî rüyayı

da önsezi olarak ifade ettiğimiz bu durum üzerinden açıklamaktadır. Normal bir insanda meydana gelen bu durumun fikri karışık olmayan, temiz kalpli insanların rüyalarında daha açık ve görünür bir şekilde meydana geldiğini ve bu durumun safi rüya olduğunu ifade etmektedir (Ciğerlioğlu, 2014, s. 71).

Ahmed Midhat, alelade ve safi rüya haricinde bir de dış sebeplerden kaynaklı olduğunu ifade ettiği rüyalardan bahsetmektedir. Bu rüyalar ise susuz olan kimsenin rüyasında susuzluğunu gidermeye çalışması, bazı korkak kimselerin asılan veya kafası kesilen kişileri izlemelerinden dolayı uykularında kesilmiş kafanın hareket ettiğini veya konuştuğunu görmeleri gibi rüyalardır (Ahmed Midhat Efendi, 1298, ss. 152-155; Ciğerlioğlu, 2014, ss. 75-76). Ahmed Midhat'ın rüya konusuna dair görüşlerinde muhayyile ve mütehayyile kuvvetlerinden bahsetmemesi dikkat çekmektedir. Bu durum hem klasik dönem hem de Bahâ Tevfik, Ahmed Nebil ve Ahmed Hilmi'nin yaklaşımından farklıdır.

Ahmed Midhat suni rüya başlığı altında ise uyuyan bir kişiye yapay rüya göstermenin nasıl gerçekleştirileceği üzerinde durmakta ve aşama aşama anlatmaktadır. Öncelikle yapay rüya için kişinin bir başkası tarafından uyutulması gerekmektedir. Yani tabii bir şekilde uyuyan kişiye suni rüya gördürülememektedir. Ahmed Midhat, ilk aşamada uykudaki kişinin iştme yetisinin uyandırılması yani ona seslenilmesi gerektiğini söyler. İkinci aşamada ise görme, koklama ve tatma duyularından gerekli olanlar uyandırılır. Ahmed Midhat bu şekilde uyuyan bir kişiye yangın çıktığını söyleyip feryat fğan etmeli, bir kâğıt parçasının yanma sesini ona duyurmalı, ardından yanık kokusunu koklatmalı, ter hissi verilmeli ve en son ayaklarına kızdırılmış bir hırka atılmalı şeklinde anlatmaktadır. En son dokunma hissinin de uyandırılması ile uyuyan kişinin fırlayacağını ifade etmektedir (Ciğerlioğlu, 2014, ss. 78-80).

Son olarak Ahmed Midhat sayıklama ve somnambulizm yani uyurgezerlik üzerinde durmaktadır. Ahmed Midhat sayıklamayı rüyada görülenler üzerine birkaç cümlenin sesli bir şekilde ifade edilmesi olarak açıklamaktadır. Uyurgezerliği ise uyanıklığa yakın bir durumda kişinin hareket etmesi şeklinde açıklamaktadır. Bu durumda sayıklama rüya ile ilgiliyken uyurgezerlik rüya ile ilgili değildir. Sayıklamada sadece konuşma bulunurken, uyurgezerlikte sadece hareket etme bulunur (Ciğerlioğlu, 2014, ss. 80-82). Ahmed Midhat uyurgezerliğe dair Voltaire'in (ö. 1778)

görüşlerine uzunca yer vermektedir. Voltaire uyurgezerliği, yataktan kalkıp giyinmek, boyun eğerek selam verme tavrını tekrar etmek, raks etmek ve tekrar yatağa girip uykuya dalmak şeklinde örneklendirmektedir. Ancak ansiklopedide bir papazın uyurgezer olarak hutbe yazdığına dair örneklerin bulunduğundan bahsetmekte ve bu örnekleri mübalağalı bulmaktadır. Ahmed Midhat'da bu konuda Voltaire'e katılmakla birlikte bu örneklerin ispat edilmesi gerektiğini ifade etmektedir (Ciğerlioğlu, 2014, ss. 83-88).

Osmanlı'nın son döneminde rüya ve hayal konularına dair yaklaşımları incelediğimizde bazı hususlarda klasik dönemden izler taşıdığını ve hatta benzer noktalara temas edildiğini bazı hususlarda ise klasik dönemden ayrıldığını görmekteyiz. Örneğin klasik dönemde olduğu gibi rüya ve hayal konuları genel anlamda nefsin mütehayyile kuvvetinin altında incelenmektedir. Yine klasik dönemde olduğu gibi uykuda görülen rüyanın uyanırken de farklı şekillerde gerçekleşebileceğinden bahsedilmesi klasik dönemdeki rüya anlayışına benzemektedir. Klasik dönemden farklı olarak ise rüya ve hayal konuları artık nübüvvet, keramet ve kehanet gibi durumlarla ilişkili olarak ele alınmamaktadır. Bir diğer fark klasik dönemde incelenmeyen halüsinasyon, uyurgezerlik ve ipnotizma gibi konuların araştırılması ile birlikte kişinin öldüğünü zannetmesi, kişinin kendisini başkası zannetmesi ve nefsin çoğalması gibi bazı psikolojik hadiselerin de incelenmesidir.

2.1.10. Hafıza ve Hatırlama (Eğitim ve Öğrenme Psikolojisi)

Klasik İslâm felsefesinde hafıza ve hatırlama konuları nefsin iç idrak güçlerinden hafıza gücü altında incelenmektedir. İbn Sînâ felsefesine baktığımızda hafıza gücü, beynin arka boşluğunda bulunarak, vehim gücünün idrak ettiği manaları saklamak ve gerektiğinde hatırlamakla görevlidir (İbn Sînâ, 2021b, s. 464). Hatırlama şu şekilde gerçekleşir: Vehim gücü mütehayyile gücüne yöneldiğinde, hayalde bulunan suretleri mütehayyileye sunmaya başlar. Bu sırada hatırlanmak istenen mananın suretini vehim bulur ve o suretin içerdiği manayı hatırlar. Görüldüğü üzere hatırlama esnasında mananın ilişkili olduğu mana değil ilişkili olduğu suret bulunmaktadır. Bu şekildeki hatırlama ise iki şekilde gerçekleşmektedir. (1) hatırlamak için hafıza gücündeki manalara dönerek mananın hatırlanması ile zorunlu

olarak ilişkili olduğu suretin de hatırlanmasıdır. (2) Dış duyuların cismin suretini tekrar idrak etmesiyledir. Böylece suret hayal gücünde yer eder ve vehim gücü suretin içerdiği manayı tekrar idrak eder (Durusoy, 2012, ss. 164-165; İbn Sînâ, 2021b, s. 300).

İbn Sînâ bu şekilde gerçekleşen hatırlamanın (zıkr) hem insanda hem de diğer canlılarda bulunabileceğini ifade etmektedir. Ancak İbn Sînâ'nın iradeli hatırlama (tezekkür) olarak ifade ettiği bir diğer hatırlama türü daha vardır ki bu sadece insanlarda mevcuttur. Ona göre bunun sebebi insanın akıllı bir varlık olmasıdır. Çünkü önceden var olan bir şeyin sonra kaybolduğuna dair akıl yürütmeyi ancak düşünce gücü yapabilir. Eğer düşünme gücünden başka bir güç yaparsa bunun düşünme gücüyle donanmış vehim gücü olduğu umulur. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre hayvanlar hatırlarsa hatırlar fakat hatırlamazlarsa hatırlamaya istekli de olmazlar (Durusoy, 2012, s. 165; İbn Sînâ, 2021b, s. 330).

İbn Sînâ'ya göre bazı insanların anlayışı güçlü, hatırlaması ise zayıf olur. Çünkü güçlü bir anlayış için iç idrak güçlerinin idrak ettiği suretlerin iyice yer edebileceği beynin maddesinin ıslak mizaçlı olması gerekir. Ancak güçlü bir hatırlama için ise beynin mizacının kuru olması gerekir ki, kendisinde idrak edilen şeyin bozulması zor olsun. Islak ve kuru mizacın dengeli bir şekilde bir araya gelmesi kolay olmadığı için bir insanda iki özelliğinde güçlü bir şekilde bulunması zordur (Durusoy, 2012, s. 167; İbn Sînâ, 2021b, s. 332).

İbn Sînâ, hafızanın kuvvetli olması için mizaçla birlikte nefsin her ikisi de korunmuş olan suret ve anlama yönelmesine ve başka şeylerle meşgul olmamasına da ihtiyaç duyulduğunu ifade eder. Dolayısıyla hareketleri çok olmayan ve himmeti dağılmayan yani çok şeye meyledip dikkat kesilmeyen kişilerin hafızası daha güçlü olur. İbn Sînâ bu hususta çocukların kendilerindeki ıslak mizaca rağmen iyi ezberlediklerini çünkü yetişkinlerin nefslerinin meşgul olduğu şeylerle meşgul olmadıklarını söyler. Gençlerin hafızası ise mizaçları kuru olmasına rağmen hareketlerinin karmaşasından dolayı çocukları gibi olmaz (İbn Sînâ, 2021b, s. 332).

İbn Sînâ'nın konuya dair görüşlerine baktığımızda hafıza ve hatırlama gücünün vehim kuvveti ile bağlantılı olduğunu görmekteyiz. Zira hatırlamanın gerçekleşmesi için vehim gücü mütehayyile gücüne başvurmakta ve sureti elde etmekle birlikte

hafızadaki manayı hatırlamaktadır. Bu noktada İbn Sînâ'nın vehim kuvvetini neden beynin ortasında konumlandığı da daha iyi anlaşılmaktadır.

Biz Osmanlı'nın son döneminde hafıza ve hatırlama konularını Filibeli Ahmed Hilmi, Bahâ Tevfik ve Ahmed Nebil'in eserleri üzerinden inceleyeceğiz.

Filibeli Ahmed Hilmi hafızayı, “önceden kazanılmış düşünceleri kaydetmek ve hatırlamak kabiliyetidir” şeklinde tanımlamaktadır. Önceden kazanılmış düşüncelerden kasıt, duyumların düşünsel eylemler ile az çok düşünce şekline dönüştürülmesidir. Ahmed Hilmi, dış duyulardan tatma ve koklamanın hafızaya kaydedilemediğini iddia eden bazı ruhçuların aksine dış duyuların hepsiyle elde edilen duyumların hafızaya kaydedilebileceğini söylemektedir. Eğer tatma ve koklama duyuları ile elde edilen duyumları hafızaya kaydedemeseydik bir lezzeti diğerinden, bir kokuyu ötekinden ayıramayacağımızı ifade etmektedir (Ahmed Hilmi, 2022, s. 201).

Ahmed Hilmi vicdanın edindiği (kazanılmış) duyum ve düşünceler ile hafızada muhafaza olunanlar arasında bir fark olup olmadığı üzerinde de durmaktadır. Condillac ve birçok fizyolojiste göre kazanılmış duyum ve düşünceler, muhafaza edilmiş olanlara göre hem derece olarak hem de tabiatları gereği daha kuvvetlidir. Ahmed Hilmi bu görüşün yanlış olduğunu ve doğrusunun David Hume (ö. 1776) ve birçok ruhçunun görüşü olduğunu ifade etmektedir. Bu görüşe göre kazanılmış duyum ve düşünceler ile muhafaza edilmiş olanlar arasında tabiatları açısından değil kuvvet dereceleri açısından bir fark mevcuttur. Ahmed Hilmi kendisinin de doğru kabul ettiği bu görüşü, kazanılmış duyum ve düşünceler ile muhafaza edilmiş olanların aynı şekilde sonuç verdiğini ifade ederek delillendirmektedir. Örneğin kazanma anında insanı titreten bir duyumun, hatırlandığı anda da titretmesi veya insanda mide bulantısına sebep olan bir kokunun, hatırlandığında da mide bulantısına yol açması gibi (Ahmed Hilmi, 2022, s. 202). Ahmed Hilmi verdiği örneklerde olduğu gibi kazanılmış duyum ve düşünceler ile muhafaza edilmiş olanlar arasında tabiatları açısından bir fark olmadığını ancak dereceleri açısından fark olduğunu ifade etmektedir. Bu da şu anlama gelmektedir ki muhafaza edilmiş olan duyum veya düşünceler hatırlandığında ilk kazanıldığı andan daha az etkili olmakta ancak tabiatları açısından aralarında bir fark bulunmamaktadır.

Ahmed Hilmi, duyum ve düşüncelerin muhafaza şekli üzerinde de durmaktadır. Ona göre duyum ve düşüncelerin muhafazası ruhsal eylemlerden değil fizyolojik eylemlerdendir. Vicdan ise bir duyum veya düşüncenin muhafaza edilmiş olduğunu hatırlandığı anda bilir (Ahmed Hilmi, 2022, s. 203). Ahmed Hilmi kendisinin de kabul ettiği fizyolojik tabiat olarak isimlendirdiği kuramı şu şekilde açıklamaktadır: “Her organik izlenim, sinir merkezlerinin değişimi demektir. Her organik değişim, meydana gelişinden sonra bir eser bırakır.” Ahmed Hilmi, beyinde altı yüz milyon hücre ve üç ile beş milyar arası lif bulunduğunu ve bu hücre ve liflerin sınırsız bir şekilde bölünebildiğini söyleyerek beynin milyonlarca izlenimi taşıyabileceğini ifade etmektedir. Bu görüşlerini desteklemek için canlıların kromozomlarında anne ve babanın maddi ve manevi pek çok özelliğinin hatta en ayrıntılı özelliklerinin dahi saklı bulunduğunu ifade etmektedir (Ahmed Hilmi, 2022, ss. 204-205). Sonuç itibarıyla Ahmed Hilmi’nin kabul ettiği fizyolojik tabiat görüşünün duyum ve düşüncelerin hafızada muhafaza edilmesinin, meydana getirdikleri hareketlerin beyinde bir etki bırakması şeklinde olduğunu söyleyebiliriz.

Buraya kadar Ahmed Hilmi’nin bahsettiğimiz görüşleri hakkında onun hafızayı daha çok maddeci bir şekilde bir fizyolog gibi ele aldığı söylenebilir. Ancak o bütünüyle ruhu ve ruhsal durumları göz ardı etmemektedir. Şimdi bahsedeceğimiz husus Ahmed Hilmi’nin bu konudaki duruşunu daha iyi bir şekilde ortaya koyacaktır. Ahmed Hilmi, hafızanın şartlarının fizyolojik hallerde ve beyinde olması ile birlikte ruhun da hafıza üzerinde etkisinin olduğunu ifade etmekte ve hafızanın ruhsal kanunlarını açıklamaktadır. O, bu kanunları ilk şiddet, tekrar ve ortaklık olmak üzere üç şekle indirgemektedir:

(1) İlk şiddet: Duyumların ve vicdanın safhaları ne derece şiddetli olursa ortaya çıkan duyum ve düşünceler de o kadar kolay ve sağlam bir şekilde hafızada muhafaza edilir. Ahmed Hilmi bu durumu insanı etkileyen, heyecanlandıran, dikkatini çeken şeylerin daha kolay ve uzun süreli muhafaza edildiği şeklinde açıklamaktadır.

(2) Tekrar: Bir duyum veya düşünsel eylem ne kadar çok tekrarlanırsa hafızada muhafaza edilmesi de o kadar çok kuvvetlenir. Bir öğrencinin dersini tekrar ederek ezberlemesi gibi.

(3) Ortaklık: Bir duyum veya düşünce, muhafaza edilmesi ve hatırlanması daha kolay olan diğer duyum ve düşüncelerle ne kadar ortaklık kurarsa o kadar muhafaza edilmesi ve hatırlanması artar (Ahmed Hilmi, 2022, ss. 206-207).

Ahmed Hilmi'nin bahsettiği bu konuların psikolojinin alt disiplinlerinden eğitim ve öğrenme psikolojisine dair; kısa süreli bellek, uzun süreli bellek, sürekli ve aralıklı tekrar ve bilgilerin uzun süreli belleğe aktarılma yöntemleri gibi konularla ilişkili olması dikkat çekmektedir (Bkz. Arkonaç, 1998, ss. 181-183).

Ahmed Hilmi'nin üzerinde durduğu bir diğer konu ise düşüncelerin hatırlanmasıdır. Ona göre üç farklı şekilde düşünceler hatırlanmaktadır: (1) Kendiliğinden hatırlamadır. Burada kişi hatırlamak için irade göstermez. Ahmed Hilmi bu hatırlama türüne örnek olarak gün içerisinde gördüğümüz veya işittiğimiz bir şeyin ara ara hatırlamamıza gelmesini vermektedir. (2) Telkin sonucunda hatırlamadır. Bu hatırlama türünde hatırlanan düşünce, vicdanda bulunan ve ortaklığı olan düşüncelerin telkini neticesinde hatırlanmaktadır. Ahmed Hilmi bu hatırlama türüne örnek olarak kişinin küçükken eğitim gördüğü okulu görmesi neticesinde okula ve eğitimine dair arkadaşları ve öğretmenleri gibi pek çok şeyi hatırlamasını vermektedir. (3) Ahmed Hilmi'nin bahsettiği üçüncü hatırlama türü ise irade harcama sonucunda hatırlamadır. İrade harcayarak hatırlamanın gerçekleşmesi için düşüncelerin ikinci tür hatırlamada olduğu gibi birbirlerine bağlı olmaları gerekmektedir. Aksi halde sadece irade harcayarak hatırlama gerçekleşmez (Ahmed Hilmi, 2022, ss. 211-212).

Bahâ Tevfik ve Ahmed Nebil'in düşüncelerine baktığımızda onlara göre, hatırlama bir hissin daha zayıf bir surette tekrar edilebilmesidir. Örneğin bir manzaranın mümkün mertebe göz önüne getirilebilmesidir. Hatırlamanın gerçekleşebilmesi ise hatırlanacak şeyin tâbi olduğu sebebin veya o sebebin bir benzerinin tedarik edilmesine bağlıdır. Manzaranın hatırlanması için manzarayı gördüğümüz yerden tekrar geçmemiz veya o yola benzer başka bir yoldan geçmemiz gibi. Bu şekilde bir kere hatırlanan şey artık hafızaya yerleşir ve tekrar tekrar hatırlanabilir (Tevfik & Nebil, 1912, ss. 107-108).

Bahâ Tevfik ve Ahmed Nebil, hatırlanan bir şeyin fikirlerin uygunluğu (*imtizâc-ı efkâr*) sebebiyle başka şeylerin de hatırlanmasını sağladığını ifade etmektedir. Onlara göre zihnimizde bir fikrin meydana gelmesi, his sinirlerinden birisinin vasıtasıyla dimağı teşekkül eden hücrelerden birinin titreşmesi demektir. *İmtizâc*, ayrı ayrı titreşen

hücrelerin benzerliklerinden dolayı bir araya gelmesi, *inkısam* ise hücrelerin aralarındaki bağlantıyı kaybedip ayrı ayrı titreşmeleri demektir (Tevfik & Nebil, 1912, ss. 106-109). Dolayısıyla nasıl ki *imtizâc* sebebiyle hatırlanan bir fikir diğer bir fikrin hatırlanmasını sağlıyorsa *inkısam* da aralarındaki bağın kopması sebebiyle artık hatırlanan bir fikrin diğer bir fikri hatırlatmamasıdır.

Bahâ Tevfik ve Ahmed Nebil'in bahsettiği bu durum Ahmed Hilmi'nin düşüncelerin hatırlanması konusunda söz ettiği telkin sonucunda hatırlamaya benzemektedir. Telkin sonucu hatırlamada hatırlanan bir düşünce ortaklığı sebebiyle diğer düşüncelerin hatırlanmasını nasıl telkin ediyorsa *imtizâc* ile de düşünceleri teşekkül eden hücreler benzerlikleri sebebiyle bir araya gelmekte ve birbirlerinin hatırlanmasını sağlamaktadır.

Bahâ Tevfik ve Ahmed Nebil'e göre hafıza, yeni fikirler ile eski fikirleri birbirine karıştırmamaktadır. Çünkü eski fikirler yeni fikirlere göre daha zayıf durumdadır. Hafızanın bu özelliği sayesinde fikirler arasında karşılaştırma yapma imkânı doğmaktadır. Ancak yeni fikirleri veya hisleri güçlü bir şekilde alamayıp zayıf bir şekilde hafızaya alan kişiler, yeni fikir veya hisler ile eskileri birbirine karıştırmaktadır. Bahâ Tevfik ve Ahmed Nebil bu kişilere *ma 'tûh* denildiğini, tam aksi bir şekilde eski fikir veya hisleri yeniler gibi güçlü bir şekilde hatırlayan kişilere de mecnun denildiğini ifade etmektedirler (Tevfik & Nebil, 1912, s. 109). Bahâ Tevfik ve Ahmed Nebil'in hafıza ve hatırlama hakkındaki incelemeleri bu kadarı ile sınırlıdır.

Osmanlı'nın son dönemindeki düşünürlerin hafıza ve hatırlama konularına dair araştırmalarına baktığımızda klasik dönemden daha ayrıntılı incelemelerin yapıldığını görmekteyiz. Örneğin klasik dönemden farklı olarak hafızanın beyin ve sinirler ile ilişkisinden, duyum ve düşüncelerin nasıl muhafaza edildiğinden, hatırlamanın ruhsal kanunlarından ve hatırlanan bir düşüncenin diğer düşünceleri nasıl hatırlattığından bahsedilmektedir. Dikkat çeken bir diğer husus ise Filibeli Ahmed Hilmi'nin düşünceleri içerisinde psikolojinin alt disiplinlerinden eğitim ve öğrenme psikolojisine dair önemli verilerin bulunmasıdır.

2.1.11. Hayvanlarda Akıl ve Zekâ

Klasik İslâm felsefesinin zirve ismi olan İbn Sînâ, hayvanî nefsi “tikelleri idrak etmesi ve irade ile hareket etmesi bakımından tabîî organik cismin ilk yetkinliğidir”

şeklinde tanımlamaktadır (İbn Sînâ, 2021b, s. 104). Bu tanımla birlikte İbn Sînâ, hayvanî nefsin nebatî nefsin beslenme, büyüme ve üreme fiillerine sahip olduğunu da ifade etmektedir. Aynı şekilde insanî nef de nebatî ve hayvanî nefsin fiillerini kendi içinde barındırmaktadır.

İbn Sînâ, hayvanî nefsin güçlerini (1) muharrike ve (2) müdrike olmak üzere iki güç üzerinden sınıflandırmaktadır:

(1) Muharrike, (1a) harekete sevk eden hareket ettirici güç ve (1b) fail olan hareket ettirici güç olarak ikiye ayrılmaktadır. (1a) harekete sevk eden hareket ettirici güç arzu ve öfke gücünden oluşmaktadır. Arzu tahayyül edilen şeylere yaklaşmaya sevk eden, öfke ise tahayyül edilen şeylerden uzaklaşmaya sevk eden güçtür. (1b) Fail olan hareket ettirici güç ise sinirlerde ve kaslarda meydana gelen güçtür (İbn Sînâ, 2013, ss. 146-147, 2021b, s. 106).

(2) Müdrike gücü de (2a) dış idrak güçleri ve (2b) iç idrak güçleri olarak ikiye ayrılmaktadır. (2a) Dış idrak güçleri görme, işitme, koklama, tatma ve dokunmadır. (2b) İç idrak güçleri; ortak duyu, hayal ve musavvire, mütehayyile, vehim, hafıza ve hatırlamadır. Mütehayyile gücü hayvanî nefste bulunduğu anda bu ismi almakta, insanî nefste bulunduğundaysa müfekkire ismini almaktadır (İbn Sînâ, 2021b, ss. 106-112). İbn Sînâ'nın bu şekilde farklı isimlendirmeye gitmesinin sebebi mütehayyile gücünün insanî nefste bulunması hasebiyle -hayvanî nefsten farklı olarak- nâtık nefisle ilişki kurmasıdır (İbn Sînâ, 2021b, s. 298; Yıldırım, 2023, s. 98).

İbn Sînâ, insanî nefsin hayvanî nefsin zikredilen güçlerine sahip olmakla birlikte akıl gücüne de sahip olduğunu ifade etmektedir. İnsanı hayvandan ayıran temel nokta da burasıdır. Hayvanî nefste iç idrak güçlerinin sonuncusu olan vehim, diğer idrak güçlerini kullanırken; insanî nefste akıl gücü, vehim dâhil bütün idrak güçlerini kullanmaktadır (Durusoy, 2012, s. 163). İbn Sînâ insanî nefsin makulleri akletmek, sanatları oluşturmak, iyi-güzel ve kötü-çirkin ayrımını yapmak gibi hayvanî nefsten farklı, kendisine özgü fiillerinin olduğunu da ifade eder (İbn Sînâ, 2021b, s. 100).

İbn Sînâ hayvanî nefsin kendi varlığının bilincinde olup olamayacağı konusu üzerinde de durmaktadır. Ona göre kendi varlığının bilincinde olmak yani kendilik idraki dış veya iç idrak güçleriyle değil, aracısız bir şekilde soyut bir cevher olan benlik ile elde edilmektedir. Dolayısıyla İbn Sînâ, sadece insanî nefsin kendi varlığının bilincinde olduğunu düşünmektedir. Hayvanî nefsin ise soyut olmadığı için kendi

varlığının bilincine ulaşamayacağını ancak vehim gücü ile duyular seviyesinde bir cisim olarak kendini idrak edebileceğini ifade etmektedir (Durusoy, 2012, s. 63; İbn Sînâ, 2019, s. 157).

İbn Sînâ'nın konuya dair incelemelerine baktığımızda, hayvanî nefsi nebatî ve insanî nefis ile mukayeseli bir şekilde ele aldığını ve özellikle nefsin iç idrak güçleri üzerinde durduğunu görmekteyiz. Onun bu incelemeleri içerisinde belki de en önemli husus, hayvanî nefsin iç idrak güçlerinin vehim gücünde sonlanmasıdır. Çünkü bu sayede İbn Sînâ, hayvanî nefsin insanî nefis gibi akıl gücüne sahip olmadığını, hayvanî nefsin maddeden (bedenden) bağımsız olmadığını ve benliğine dair bilincin gerçekleşmediğini ortaya koymaktadır. Onun bu usulü ve konuya dair düşünceleri Osmanlı'nın son dönemindeki psikoloji eserlerine de yansımaktadır.

Biz Osmanlı'nın son döneminde hayvanlar hakkındaki araştırmaları Bahâ Tevfik, Ahmed Nebil, Ali İrfan Eğribozî ve Filibeli Ahmed Hilmi'nin eserleri üzerinden inceleyeceğiz.

Bahâ Tevfik ve Ahmed Nebil konuya Descartes'in hayvanların ruhtan mahrum olduklarına dair görüşünden bahsederek başlamaktadır. Onlara göre Descartes'in bu düşüncesi şöhret kazanmasına rağmen kabul edilebilir değildir. Çünkü hayvanlar da sevinç ve kedere, kendilerine mahsus bir iradeye ve hafızaya sahiptirler. Bunlar ise zayıf dahi olsa bir ruhun varlığına işaret etmektedir. Dolayısıyla Bahâ Tevfik ve Ahmed Nebil hayvanların da vicdanının olduğunu, ne yaptıklarını bildiklerini ve kendi kendilerini de bildiklerini düşünmektedirler (Tevfik & Nebil, 1912, ss. 198-200).

Bahâ Tevfik ve Ahmed Nebil, hayvani ruhun nebatî ruhun hafıza ve hareket özelliklerini barındırdığını ifade etmektedirler. Bununla birlikte nebatî ruh, güneşe doğru dönmek, çiçek açmak, kapamak ve meyve vermek gibi sınırlı harekete sahipken hayvanî ruhun daha farklı hareketlerde de bulunduğu bahsetmektedirler. Bu durumu bitkilerin besinlerini topraktan alıp bulundukları yerde büyümeleri ile hayvanların beslenmek için dolaşmaları gerektiği üzerinden örneklandırmektedirler. Hayvanlarda gerekli olan bu hareketi sağlamak için sinir sistemi ve sinir sistemi ile ruhun iletişimini sağlamak için de dimağın meydana geldiğini ifade etmektedirler (Tevfik & Nebil, 1912, ss. 202-203). Bahâ Tevfik ve Ahmed Nebil'in konuya dair görüşleri bu kadarı ile sınırlıdır. Onların hayvanî ruhtan bahsederken nebatî ruh ile

ortak olan ve farklı olan özelliklerinden bahsetmeleri klasik İslâm felsefesindeki nebatî, hayvanî ve insanî nefis anlatımı ile benzerlik göstermektedir.

Ali İrfan Eğribozî ise bütün ruh mensuplarında aklî melekeler ve içgüdü olmak üzere iki manevi halin görüldüğünü söylemekte ve hayvanlar hakkındaki düşüncelerini bu iki manevi hal üzerinden açıklamaya başlamaktadır. Ona göre insan ve hayvanda ortak olarak bulunan içgüdü canlıların nesillerini korumaya, ihtiyaçlarını gidermeye ve hayatlarını devam ettirmeye hizmet etmektedir. İçgüdünün fiilleri ilim ve tefekküre değil doğal gerekliliklere dayanmaktadır. Eğribozî örnek olarak, yeni doğan çocuğun veya kuzunun emme fiilini yapmasını ve yumurtanın içindeki civcivin gagasıyla yumurtayı delip dışarı çıkmasını vermektedir. İçgüdünün bu idraksiz halleri çocukluk döneminde meydana gelmektedir (Eğribozî, 1909, ss. 38-39; Toksöz & Parlayıcı, 2022, ss. 140-141).

Eğribozî, canlının büyümesi ile içgüdünün ilim elde ettiğini ve artık fiillerinde ilme dayandığını ifade etmektedir. Bu duruma örnek olarak yeni doğmuş çocuğun azarlama ve tebessümden anlamazken iki üç aylık olduğunda cüzi bir miktar azarlama ile ağlamaya ve bir tebessüme karşı gülmeye ve sevinmeye başlayacağını söylemektedir. Aynı şekilde bir kuzunun beş on gün sonra anasının sesine ve davetine karşı tepki verip anasının yanına geleceğini ifade etmektedir. Dolayısıyla Eğribozî, insana nispetle çok az olsa bile hayvanlarda da aklî melekelerin bulunduğunu düşünmektedir. Bu noktada insan ile hayvanlar arasındaki farkı ifade etmek için insanı akıl, hayvanı ise his ile nitelendirmektedir. Ancak hayvanların dimağlarının lifleri nispetince bilme kuvvetine sahip olduğunu da zikretmektedir. Kısacası Eğribozî, hayvanların ilme dayalı bazı fiillerinin olduğunu ancak bu ilmin insanın ilmi ile kıyas edilemeyecek düzeyde olduğunu ifade etmektedir (Toksöz & Parlayıcı, 2022, s. 141).

Eğribozî hayvanlardaki aklî melekelerin tür ve cinse göre değişiklikler göstermesinin sebebi olarak dimağın yüzeyindeki çıkıntıları ve lifleri öne sürmektedir. Bu iki unsurun fazla bulunması ile aklî melekelerin de fazla olduğunu ifade etmektedir. Örnek olarak fil ve maymunun dimağının diğer memeli hayvanlarından; papağan ve güvercinin dimağının ise diğer kuşlarından daha hacimli, çıkıntılı ve karmaşık olduğunu söylemektedir. Bunlarla birlikte Eğribozî, hayvanlardaki aklî melekelerin mevcudiyetine dair karganın cevizi kırmak için yüksekten atmasını ve yengecin taşı

midyenin arasına sıkıştırıp ayakları ile içini açmasını delil olarak öne sürmektedir (Toksöz & Parlayıcı, 2022, ss. 142-143).

Ahmed Hilmi'nin düşüncelerine baktığımızda onun içgüdü üzerinden konuyu incelediğini görmekteyiz. Ahmed Hilmi, içgüdüsel hareketi yapan canlının, hareketin gayesini bilmesi bile bu tür hareketlerin açık bir şekilde canlının devamına ve gelişimine hizmet ettiğini ifade eder. Örnek olarak bir kuşun gördüğü sineğin üzerine atlamasını veya yerde gördüğü değnek parçasını alıp ağacın tepesine yuva yapmasını vermektedir. Bu örnekler dışında hayvanların, insanı hayrete düşürecek kadar ayrıntılı içgüdüsel hareketleri de vardır. Arı ve karınca gibi hayvanların içgüdü ile meydana getirdikleri sanatkârane işler bunlardandır (Ahmed Hilmi, 2022, ss. 166-168). Ahmed Hilmi'nin arı ve karıncalar üzerinden verdiği örneğin bir benzerini İbn Sînâ'da da görmekteyiz. İbn Sînâ, sanatlar ortaya çıkarmayı insana özgü şeyler içerisinde saymaktadır. Ancak bazı hayvanların özellikle kuşların ve arıların sanatlarının olduğuna dikkat çekmektedir. Fakat İbn Sînâ, hayvanlardaki bu sanatların çıkarım ve kıyastan değil ilhamdan kaynaklandığını ve türsel zorunluluklar olduğunu ifade etmektedir (İbn Sînâ, 2021b, s. 358). Ahmed Hilmi'nin içgüdüsel hareketlere dair yaptığı açıklamalar da İbn Sînâ'nın hayvanların sanatları hakkındaki düşüncelerine benzemektedir.

Ahmed Hilmi içgüdünün irsî, zoraki ve körü körüne olduğunu da ifade eder. Çünkü hayvanlarda hafıza ve vicdandan bir parça bulunsa dahi hareketin gayesini düşünmek ve anlamaktan acizdirler. İnsanlarda ise irade ve maksadı kapsamayan hareketler ortaya çıkmaz. Aynı zamanda içgüdü kalıtım yoluyla geçtiği halde zekâyâ dayalı insani hareketler irsî olarak geçmez. Bu noktada Ahmed Hilmi hayvan ile insan arasındaki içgüdüsel hareket ve zekâyâ dayalı hareket şeklinde bir ayrım yapmaktadır. Şunu da belirtmek gerekir ki Ahmed Hilmi'ye göre hayvanlarda zekâyâ dayalı hareketin bulunmaması gelişmiş hayvanlarda zekânın bulunmadığı anlamına gelmez. Bazı hayvanlarda zekânın izleri bulunmaktadır (Ahmed Hilmi, 2022, ss. 167-170).

Ahmed Hilmi zekâ konusunda, zekânın dört tür görevinin olduğunu zikretmekte; ilk üçünü duygusal eylemler ve dördüncüsünü ise düşünsel eylemler olarak isimlendirmektedir. Bu görevler sırasıyla; kazanma görevi, muhafaza görevi, birleştirme görevi ve düşünsel veyahut düzenleme görevidir. Ahmed Hilmi duygusal eylemler dediği bu ilk üç tür görevde insan ve hayvanın ortak olduğunu ifade

etmektedir. Çünkü bu üç görev gerekçelerini bilmeye gerek duymadan mekanik bir şekilde gerçekleştirir (Ahmed Hilmi, 2022, s. 188). Ahmed Hilmi'nin bazı hayvanlarda zekânın izleri bulunmaktadır derken kastettiği nokta burasıdır. Onun bu görüşü klasik dönemde hayvani nefsin güçlerine de benzemektedir. Nitekim Ahmed Hilmi'nin hayvanlarda da bulunduğunu söylediği duygusal eylemler olan kazanma, muhafaza ve birleştirme görevleri; klasik dönemdeki hayvani nefsin ortak duyu, hafıza ve hayal güçlerine tekabül etmektedir.

Bahâ Tevfik, Ahmed Nebil, Ali İrfan Eğribozî ve Ahmed Hilmi'nin görüşlerine baktığımızda temel hareket noktalarının –klasik dönemden farklı olarak- içgüdü olduğunu görmekteyiz. Bu durum özellikle Eğribozî ve Ahmed Hilmi'de belirgin bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Bir diğer ortak nokta ise doğrudan veya dolaylı olarak Descartes'in hayvanları birer makine olarak görmesine karşı gelerek hayvanların da bir dereceye kadar ruha, vicdana veya akli melekelerle sahip olduklarını düşünmeleridir. Klasik İslâm felsefesi ile benzerliklerinin bulunduğu nokta ise hayvanları nebatî nefis ve insanî nefis ile zaman zaman mukayeseli bir şekilde incelemeleridir.

2.1.12. İnsanın Gelişimine Dair Araştırmalar (Gelişim Psikolojisi)

İnsanın gelişimi klasik dönemden ziyade Osmanlı'nın son döneminde telif edilen psikoloji eserlerinde konu edinilmektedir. Ancak klasik İslâm felsefesine baktığımızda da insanın gelişimine dair bazı hususlara temas edildiği görülmektedir. İbn Sînâ konuyla ilgili olarak insanî nefsin aklının yetkinleşmesinden bahsetmektedir.

O, insan aklının dört aşamadan geçtiğini ifade etmektedir. (1) Heyûlânî akıl: Türün her bir ferdinde mevcut olan, kendisinden bir şeyin fiile çıkmadığı potansiyel olarak bulunan güçtür. (2) Meleke halindeki akıl: Bilgilerin elde edilmesi için gerekli olan ilk akledilirlerin kazanıldığı aşamadır. Bu aşamada elde edilen makuller aklın tanım yapabilmesi ve akıl yürütebilmesi için gerekli olan özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı gibi düşünmenin genel ilkeleridir. (3) Fiil halindeki akıl: İlk akledilirler olan düşünmenin genel ilkelerine dayanılarak ikinci akledilirlerin yani yeni bilgilerin elde edildiği aşamadır. Bu yeni bilgiler depolanır ve istenildiğinde onları akleder ve aklettiğini de akleder. (4) Müstefâd akıl: İnsanî aklın tam manasıyla bilfiil haline geldiği aşamadır. Bu aşamada insanî kuvve yetkinliğe ulaşır ve varlığın ilksel

ilkelerine (göksel akıllara ve göksel nefislere) benzer (İbn Sînâ, 2013, ss. 152-153; M. C. Kaya, 2020, ss. 262-263). İbn Sînâ, aklın bu dört aşamasında da faal aklın etkisinin olduğunu ifade eder. O aklın aşamalarından bahsederken bazı örnekler de vermektedir. Mesela, heyûlânî akıl için çocuğun yazı yazma gücünü, meleke halindeki akıl için hokkayı, mürekkebi, kalemi ve basit harfleri tanıyan bir çocuğun yazma gücünü ve fiil halindeki akıl için de yazarın yazmadığı zamanki kabiliyetini örnek vermektedir (İbn Sînâ, 2021b, s. 116).

İbn Sînâ'nın insanın gelişimine değindiği bir diğer husus hafıza ile ilgilidir. O, anlayışın güçlü olması için iz bırakması şiddetli olan nemliliğe, hatırlamanın güçlü olması için de tasavvur ve temessül edilen şeylerin bozulmasının zor olduğu kuruluğa ihtiyaç duyulduğunu ifade etmektedir. Aynı zamanda mizaçla birlikte dikkatin ve az hareketin de öğrenme ve hatırlamayı etkileyeceğini belirtmektedir. Böylece o, çocukların kendilerindeki yaşlığa rağmen ezberlerinin kuvvetli olduğunu, çünkü çocukların yetişkinlerin nefslerinin meşgul olduğu şeylerle meşgul olmadığını ifade eder. Gençlerin ise mizaçlarının kuru olmasına rağmen sıcaklıklarından ve hareketlerinin karmaşasından dolayı hafızalarının çocukların hafızası kadar kuvvetli olmadığını ifade eder (İbn Sînâ, 2021b, s. 332).

Klasik İslâm felsefesinde bu konun nefsin yetkinleşmesi şeklinde incelendiğini görmekteyiz. Osmanlı'nın son döneminde telif edilen psikoloji eserlerine baktığımızdaysa konunun insanın gelişimi şeklinde ele alınıp detaylandırıldığını ve müstakil çakışmaların yapıldığını söyleyebiliriz. Biz Osmanlı'nın son dönemindeki bu araştırmaları Rifat bin Mehmed Emin, Ali İrfan Eğribozî ve Ahmed Midhat'ın eserleri üzerinden inceleyeceğiz.

Mehmed Emin insanın gelişimi hakkında, yeni doğan çocukların beş duyusunun zayıf olduğunu ve zamanla kuvvetlendiklerini ifade etmektedir. Beş duyunun kuvvetlenmesi ile beraber iç duyuları da kuvvetlenir. Etrafında bulunan insanların seslerini ayırt etmeye ve yüzlerini tanımaya başlar. Çocuğun gelişimi bu şekilde devam eder; konuşmaya, adım atmaya başlar, okuma-yazma çağına erişir, sanatlara ve bilimlere yönelir, ilim elde ettikçe kâinatın ve varlıkların hakikatlerini araştırır (Rifat bin Mehmed Emin, 2014, s. 104). Mehmed Emin, önceki âlimlerin bu gelişim süreçlerine bakarak:

“İlk olarak çocukların fiil ve idrakten yoksun olan istidadına heyûlânî akıl; ikincisi, apaçık bilgiler ile teorik düşünmeye olan kabiliyetine meleke halinde akıl; üçüncüsü, teorik düşünme vasıtasıyla hükümler çıkarmasına fiil halindeki akıl; dördüncüsü, idrak ettiği teorik düşüncenin daima indinde hazır olmasına müstefâd akıl” tabirlerini kullandıklarını ifade eder (Rifat bin Mehmed Emin, 2014, s. 105).

Mehmed Emin’in önceki âlimler diyerek işaret ettiği bu husus, yukarıda değindiğimiz üzere İbn Sînâ’nın aklın yetkinleşmesi konusundaki düşünceleridir.

Mehmed Emin’in konuya dair bahsettiği bir diğer husus, akıllı henüz tam gelişmemiş bir çocuğun vehme alıştırılmasıdır. O, çocukların öcü veya şiddetli ses ile korkutulmasını hatalı bulmaktadır. Çünkü bu şekilde korkutulan ve evhama alıştırılan çocukların büyüdülerinde cesaretsiz ve korkak olabileceklerini ifade etmektedir (Rifat bin Mehmed Emin, 2014, ss. 101-102).

Mehmed Emin idraklerin iradî fiillere dönüşmesi noktasında da insanın gelişimine değinmektedir. O, idrakler iradî fiillere dönüştürülürken arada bulunan hiyerarşi ne kadar karışık olursa beynin sarf ettiği gücün de o kadar çok olacağını ifade eder. Çocukların ise akla gelen her şeyi söylemelerini idrakler ile iradî fiiller arasında bulunan bu hiyerarşinin pek az karışık olması ile açıklamaktadır. Aynı zamanda birçok düşünceyle uğraşmanın sonucunda meydana gelen baş ağrısının çocuklarda oluşmadığını ifade eder (Rifat bin Mehmed Emin, 2014, ss. 115-116).

Ali İrfan Eğribozî ise insanın gelişimine dair içgüdüden bahseder. O, yeni doğan çocuğun içgüdüyle hareket ettiğini ve büyüdükçe ilim elde ederek içgüdüünün azaldığını ifade eder. Bu gelişim ile çocuğun hareketleri artık elde ettiği ilme dayanmaktadır. Eğribozî bu duruma, yeni doğmuş çocuğun azarlamadan veya tebessümden bir şey anlamazken, iki üç aylık olduğunda cüzi bir azarlamayı ağlamayla ve cüzi bir tebessümü de sevinçle karşılaşmasını örnek vermektedir (Eğribozî, 1909, s. 141).

Eğribozî, çocuğun ilim elde etmesi ile birlikte içgüdüünün azalacağını ifade ettiği gibi ilim ile birlikte tefekkürünün ve aklî kuvvesinin de gelişeceğini belirtmektedir (Eğribozî, 1909, s. 145). Aklın kemalini ise dimağın büyüüp gelişmesine bağlamaktadır ki bunun da ancak kırk, kırk beş yaşlarında olacağını ifade etmektedir. Eğribozî, peygamberlerin kırk yaşından önce nübüvvetle

görevlendirilmemesinin hikmetini de bu duruma bağlamaktadır (Eğribozî, 1909, s. 150). Eğribozî'nin bu düşüncesinin arka planında İbn Sînâ'nın bedeninin büyüme ve olgunluk yaşı olan kırk yaş civarından sonra güç bakımından zayıflaması ve aklın ise çoğu durumda bu yaştan itibaren güçlenmesine dair düşüncesi yer almaktadır (İbn Sînâ, 2013, ss. 166-167, 2021b, s. 382).

Ahmed Midhat Efendi'ye baktığımızda ise o, rahimdeyken çocuğun duyularından sadece dokunma duyusunun sınırlı bir şekilde bulunduğunu söylemektedir. Bunun sebebi çocuğun rahimdeyken sıvı içerisinde bulunması ve duyularına verilerin ulaşamamasıdır (Ahmed Midhat Efendi, 2016, s. 40). Ahmed Midhat, doğumdan itibaren dokunma duyusunun ardından tatma ve koklama duyuları başta olmak üzere diğer duyularının geliştiğini ifade etmektedir (Ahmed Midhat Efendi, 2016, ss. 76-78).

Ahmed Midhat, rahimde bulunan bebeğin annenin maddi ve manevi sıhhatinden etkilenebileceğinden ve tabiplerin bu konuda anneleri uyardığından da bahsetmektedir. Çocuklardaki doğuştan meydana gelen sakatlıkların sebebinin hamilelik esnasında annenin maddi veya ruhî sıkıntılarından kaynaklandığını ifade etmektedir. Ancak hamilelik esnasında annenin yumuşak huylu, güzel ahlaklı olmasının veya güzel sanatlarla ilgilenmesinin çocuğa bir şeyler kazandırmayacağını ve emdikleri sütten çocuğa ahlakça bazı şeylerin intikal etmeyeceğini söylemektedir (Ahmed Midhat Efendi, 2016, ss. 41-42).

Ahmed Midhat, insanın gelişimine dair hareket konusuna da değinmektedir. O, çocuğun dört, beş aylık olmadan önceki ağlaması ve gülmesinde ciddi manalar aranmaması gerektiğini, çünkü henüz çocuğun ihtiyar ve iradesinin olmadığını ifade etmektedir (Ahmed Midhat Efendi, 2016, s. 56). Ahmed Midhat, çocuğun gayr-ı ihtiyarî hareketleri içerisinde ihtiyarî hareketlerinin oluşmaya başladığını nasıl anlayacağımızı William Thierry Preyer'in düşünceleri ile açıklamaktadır. Preyer, dört alâmet ile ihtiyarî hareketlerin başladığını anlayabileceğimizi söylüyor. Bunlardan ilki, çocuğun hareketinin bir sebebinin olması. İkincisi, ne maksat için nasıl hareket edeceğini bilerek başlaması. Üçüncüsü, hareketteki maksadın anlaşılması. Dördüncüsü ise bir maksat için yapacağı hareketi planlarken aklına başka bir şey gelmesi ve planladığı hareketi terk edip aklına yeni gelen şeyi yapmasıdır (Ahmed Midhat Efendi, 2016, ss. 51-52).

Görüldüğü üzere klasik dönemden farklı olarak Osmanlı'nın son dönemindeki psikoloji eserlerinde insanın gelişimine dair incelemeler artmaktadır. Bahsi geçen müelliflerin incelemelerine baktığımızdaysa insanın gelişimi konusuna dair merakın özellikle çocukluk döneminde yoğunlaştığını görmekteyiz.



SONUÇ

Osmanlı'nın son döneminde İlmü'n-Nefs'ten Psikoloji'ye geçiş telif edilen eserler üzerinden incelenmeye gayret edilmiştir. Bu doğrultuda Dârülfünun'da psikoloji derslerinin planlanmakla birlikte uygulamada başarılı olmadığı görülmüştür. Dârülfünun'da psikoloji bilimine dair yapılan ilk ders 1869 yılının Ramazan ayında Aziz Efendi tarafından, halka açık olarak verilen Mizaç ve İklimler konferansıdır. Dârülfünun'daki ilk psikoloji dersi ise 1900 yılında Dârülfünûn-ı Şâhâne'de Meclis-i Maârif azası Emrullah Efendi tarafından okutulan İlm-i Ahval-i Nefs dersidir.

Osmanlı aydınlarının eserlerinde İslâm düşüncesini tamamen terk etmedikleri, başta İbn Sînâ olmak üzere Fârâbî, Gazzâlî ve Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî gibi filozofların referansları arasında her zaman isimleri zikredilmese de yer aldığı görülmektedir. Bu noktada Osmanlı aydınlarının doğrudan atıf yapmak yerine “eski bilginler” ifadesiyle referansta bulundukları görülmektedir. Buna karşın Descartes, David Hartley, Joseph Gall, Erns Von Bibra gibi Batılı filozofların isimleri zikredilerek Osmanlı aydınlarının referans alanlarına girdiği de görülmüştür. Bu durum Osmanlı münevverlerinin referans kaynaklarının farklılaştığını, psikoloji konularında İslâm düşünürlerinin yanında ve zaman zaman daha da fazla öne çıkan bir şekilde Batılı düşünürlerin referans alındığını göstermektedir.

Giritli Sırrı Paşa'nın ise bu dönemde klasik İslâm düşüncesinin kavram ve konularına gösterdiği sadakatle diğerlerinden ayrıldığı görülmektedir.

Osmanlı aydınlarının, klasik Müslüman filozofların meseleleri arasında yer alan nefsin ispatı, tanımı, cevher oluşu, hudûsu ve ölümden sonraki durumu gibi konuları terk ettikleri görülmüştür. Bu konuların yerini psikolojinin konusu, beynin anatomisi, sinir sistemi, ruhun ferî halleri ve uyurgezerlik gibi meseleler almıştır.

Vicdan, zekâ, hayal, dikkat ve insanın gelişimi gibi konuların klasik dönemden farklı olarak daha derinlemesine incelendiği, fizyoloji ve anatomi ilimlerinin etkileri ile birlikte beyin ve sinir sistemi hakkındaki çalışmaların da genişlediği görülmüştür.

Bu noktada Osmanlı aydınlarının, yeni gelişmekte olan psikoloji bilimine uyum sağlamak için meseleleri kültürel süreklilik ve metafizik bağlantılarından kopararak ele almaya yöneldikleri görülmektedir.

Klasik dönemde kullanılan spekülâtif akıl yürütme ve çıkarım yöntemlerinin yerini deney ve gözlem almıştır. Bu noktada Osmanlı aydınları deney ve gözlem yapmak yerine Batılı araştırmacıların yaptıkları deney ve gözlemlerden istifade etmişlerdir.

Kavramsal alanda derin bir kırılma olmamakla birlikte bazı kavramların içlemlerinin farklılaştığı, bilinç ve şuurun vicdan kavramı ile karşılandığı; sinir sistemi ve hastalıklarını tanımlayan bazı kavramların literatüre girdiği görülmektedir.

Psikoloji biliminin meselelerinde de değişimin meydana geldiği görülmüştür. Yeni kurulmakta olan bilimin fizyoloji ile arasındaki irtibat tartışılmış, makam hırsı, aşk ve delilik gibi bazı ruhsal durumlar beynin anatomisi ile ilişkilendirilmiş ve sinir sistemi psikolojik faaliyetlerin merkezi olarak öne çıkarılmıştır. Nefs-beden ilişkisi beden merkezli bir şekilde incelenmeye evrilmiş ve insanın gelişimi hususunda çocukluk dönemine dair çalışmalara yoğunlaşmıştır.

İlmü'n-Nefs, klasik dönemde felsefenin bir alt dalıdır. Psikoloji ise 19. yüzyılın ikinci yarısında felsefeden ayrılmış bir bilimdir. Psikoloji ve İlmü'n-Nefs arasında bazı konu ve meselelerde sürekliliğin bulunması İlmü'n-Nefsin psikolojiye evrildiği anlamına gelmemektedir. Psikoloji ve İlmü'n-Nefs arasında bazı konulardaki bu sürekliliğe rağmen bu ikisi ayrı ilimlerdir. İlmü'n-Nefs klasik felsefedeki ayrımla doğa bilimlerinin bir alt dalı ve metafiziğe geçiş eşiğidir. Psikoloji ise felsefeden bağımsızlaşmış insanın beden ve maddi unsurları itibariyle incelenmesinin daha çok öne çıkarıldığı bir bilimdir. Günümüzde güncel meseleleriyle birlikte nefis ilmi, kendi konu ve meselelerini kendi yöntemleri ile incelemeye devam edebilir.

Osmanlı aydınlarının dünya görüşlerinin nefis ilmine yönelik eserlerine etkisi, Dârülfünun'da okutulan İlmü'n-Nefs ve psikoloji derslerinin içeriğine, ders veren hocalara yönelik çalışmalar, Dârülfünun mecmualarında nefis ilmine dair kaleme alınan makaleler, modern dönem öncesi Osmanlı düşünürlerinde İlmü'n-Nefs'e dair çalışmalar ve Ruh-beden ilişkisinin klasik ve modern dönemde hangisinin odağa alınarak incelendiği farklı çalışmalarda konu edinilebilir.

KAYNAKÇA

Abdullah Cevdet. (1890). *Dimağ: Dimağ ve Ruh İle Arasındaki Münasebet-i Fenniyeyi Tedkik*. İstanbul: İstapan Matbaası.

Afacan, Ş. (2021). Searching for the Soul in Shades of Grey. *European Journal of Turkish Studies. Social Sciences on Contemporary Turkey*, (32). <https://doi.org/10.4000/ejts.7248>

Ahmed Hilmi. (2022). *İlm-i Ahvali'r-Ruh* (Z. Uludağ & İ. D. Çam, Çev.). Konya: Çizgi Kitabevi.

Ahmed Midhat Efendi. (1298). *Nevm ve Halat-ı Nevm*. İstanbul: Kırk Ambar Matbaası.

Ahmed Midhat Efendi. (2015). *İlhâmât ve Tâglîtât İlhamlar ve Ayartmalar* (E. H. Yiğit & E. Ulaş, Ed.). Büyüyenay.

Ahmed Midhat Efendi. (2016). *Çocuk Melekât-ı Uzviye ve Ruhiyesi*. Dergah Yayınları.

Akkanat, H. (2008). İbn Sina'nın Aklî Bilimlerin Bölümleri Adlı Risalesinin Çeviri ve İncelemesi. *Dini Araştırmalar*, 11(31), 195-234.

Aktaş, Y. İ. (2007). *II. Meşrutiyet Devrinde İslam Felsefesi Dersleri* (Yüksek Lisans). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Aristoteles. (1996). *Metafizik* (2. bs; A. Arslan, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayıncılık.

Arkan, A. (2003). Meşşâî gelenek bağlamında İbn Rüşd felsefesinde rüya. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, (15), 87-125.

Arkonaç, S. A. (1998). *Psikoloji Zihin Süreçleri Bilimi* (2. bs). İstanbul: Alfa.

Arslan, A. (2006). *İlk Çağ Felsefe Tarihi 1* (1. bs, C. 1). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Arslan, A. (2007). *İlk Çağ Felsefe Tarihi 3* (1. bs, C. 3). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Atkinson, R. C., Atkinson, R. L., & Hilgard, E. (2014). *Psikolojiye Giriş* (2. bs; Ö. Öncül & D. Ferhatoglu, Çev.). Ankara: Arkadaş Yayınevi.

Batur, S. (2003). Türkiye'de Psikoloji Tarihi Yazımı Üzerine. *Toplum ve Bilim*, (98), 255-264.

Cengiz, Y. (2014). İbn Sînâ'nın Zihin Felsefesinde Eylem Süreci. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 55(2), 99-128. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_00000001417

Ciğerlioğlu, A. (2014). *Ahmet Midhat'ın Nевm ve Hâlât-ı Nевm Adlı Eseri İnceleme ve Lâtin Harflerine Aktarım* (Yüksek Lisans). Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kocaeli.

Cürcani, S. Ş. (1997). *Tarifat* (1. bs; A. Erkan, Çev.). İstanbul: Bahar Yayınları.

Demir, O. (2013). Vicdan. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 43, s. 100). İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi. Geliş tarihi gönderen <https://islamansiklopedisi.org.tr/vicdan>

Durusoy, A. (2012). *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri* (3. bs). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları.

Ebû Tâlib el-Mekkî. (2003). *Kalplerin Azığı (Kûtu'l-Kulûb)* (2. bs, C. 3; Y. Çiçek & D. Selvi, Çev.). İstanbul: Semerkand.

Eğribozî, A. İ. (1909). *İlm-i Ahvâli Ruh*. İstanbul: Ruşen Matbaası.

el-Fârâbî, E. N. (1987). Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular (M. Kaya, Çev.). *Felsefe Arkivi*, (26), 185-192.

el-Fârâbî, E. N. (2023). *El-Medînetü'l-Fâzıla Tanrı Âlem İnsan* (5. bs; Y. Aydın, Çev.). İstanbul: Litera.

Ertuğrul, İ. F. (1341). *Lügatçe-i Felsefe*. İstanbul: Matbaa-i Âmire.

Ertürk, E. M. (2017). Bilimsel Psikolojinin Tarihsel Süreci Üzerine. *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 7(14), 161-180.

Fancher, R. E. (1997). *Ruhbilimin Öncüleri* (2. bs; A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.

Fonsegrivre, G. (1913). *Mebâdî-i Felsefeden İlmü'n-nefs* (A. N. Babanzâde, Çev.). İstanbul: Maârif-i Umûmiye Nezâreti.

Gazzâlî, E. H. (1975). *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn* (C. 3; A. Serdaroğlu, Çev.). İstanbul: Bedir Yayınları.

Gazzâlî, E. H. (1995). *Tevhid ve Ledün Risaleleri* (S. Özburun & Y. Ö. Özburun, Çev.). İstanbul: Furkan.

Gazzâlî, E. H. (2002). *Felsefenin Temel İlkeleri (Makâsıdu'l-Felâsife)* (2. bs; C. Erdemci, Çev.). Ankara: Vadi Yayınları.

Gencer, A. İ., & Arslan, A. (2004). *İstanbul Dârülfünûnu Edebiyat Fakültesi Tarihçesi ve İlk Meclis Zabıtları* (1. bs). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Giritli Sırrı Selim Paşa. (2021). *Ruh* (H. M. Hepsev, Ed.). Şamil Yayınları İstanbul.

Gökberk, M. (2019). *Felsefe Tarihi* (32. bs). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Görücü, Ö. F. (2024). *İbn Sina—Descartes Psikolojisi Karşılaştırmalı Bir Analiz* (1. bs). Konya: Çizgi Kitabevi.

Gulerce, A. (2006). History of psychology in Turkey as a sign of diverse modernization and global psychologization. İçinde A. C. Brock (Ed.), *Internationalizing the history of psychology* (ss. 75-93). New York, NY, US: New York University Press.

Hoca Tahsin. (2019). *Psikoloji yahud İlm-i Ruh* (Y. Yılmaz & R. Kaptı, Ed.). Konya: Çizgi Kitabevi.

İbn Sînâ. (1938). İbn Sina: Kuvayı Erbaa (dört kuvvet) (M. M. Baykal, Çev.). *Türk Tıp Tarihi Arkivi*, 3(9), 17-25.

İbn Sînâ. (2013). *En-Necat Felsefenin Temelleri* (1. bs; K. Şenel, Çev.). İstanbul: Kabalcı.

İbn Sînâ. (2017). *El-Kânûn Fi't-Tıbb* (5. bs, C. 1; E. Kâhya, Çev.). Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu.

İbn Sînâ. (2019). *Et-Ta'likat Felsefi Bilimsel Fragmanlar I* (İ. Hanoğlu, Çev.). Ankara: Elis.

İbn Sînâ. (2020). *Nefsin Halleri Nefsin Sonsuzluğu ve Yeniden Yaratılması Hakkında Risale* (Ö. A. Yildirim, Çev.). İstanbul: Litera.

İbn Sînâ. (2021a). *Et-Ta'likat Felsefi Bilimsel Fragmanlar II* (İ. Hanoğlu, Çev.). Ankara: Elis.

İbn Sînâ. (2021b). *Kitabü's-Şifa: Nefs* (M. Z. Tiryaki, Çev.). Ankara: TÜBA Türkiye Bilimler Akademisi.

İbn Sînâ. (2022). *İşaretler ve Tenbihler* (M. Macit, A. Durusoy, & E. Demirli, Çev.). İstanbul: Litera.

İhsanoğlu, E. (1990). Dârulfünûn Tarihçesine Giriş. *BELLETEN*, 54(210), 699-738.

İhsanoğlu, E. (1993). Dârulfünûn Tarihçesine Giriş (II) Üçüncü Teşebbüs: Dârulfünûn-ı Sultani. *BELLETEN*, 57(218), 201-240.

Kara, İ. (2005). Modern Türk Felsefesi Tarihinde Öncü Bir İsim Emrullah Efendi ve “İlm-i Hikmet” Dersleri. *Kutadgubilig: Felsefe - Bilim Araştırmaları*, (8), 93-123. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi).

Kara, İ. (2022). *Bir Felsefe Dili Kurmak Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye’ye Girişi* (5. bs). İstanbul: Dergah Yayınları.

Kaya, M. (2020). *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik.

Kaya, M. (2021). *Kindi—Felsefi Risaleler* (5. bs). İstanbul: Klasik Yayınları.

Kaya, M. C. (Ed.). (2020). *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler* (9. bs). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İSAM.

Kınalızâde Ali Çelebi. (2023). *Ahlâk-ı Alâî* (4. bs; M. Demirkol, Çev.). Ankara: Fecr Yayınları.

Korlaelçi, M. (2021). *Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi* (5. bs). Ankara: Kadim Yayınları.

Medkûr, İ. (2022). Fârâbî. İçinde M. M. Şerif (Ed.), & O. Bilen (Çev.), *İslam Düşüncesi Tarihi 2 Filozoflar ve Düşünürler* (4. bs, C. 4, ss. 49-71). İstanbul: İnsan Yayınları.

Nasîrüddîn et-Tûsî. (2007). *Ahlâk-ı Nâsırî* (Z. Şükürov & A. Gafarov, Çev.). İstanbul: Litera.

Öçal, Ş. (1998). *Kemal Paşazâde’nin Felsefi ve Kelami Görüşleri* (Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Özakupınar, Y. (2023). *Psikoloji Tarihi*. Ötüken Neşriyat.

Özpilavcı, F. (2010). Akil Risaleleri Geleneği Ve Bu Gelenek İçinde Ebü’l-Berekât El-Bağdâdî’nin Akil Risalesi. *İslami İlimler Dergisi*, 1(10), 75-106.

Rifat bin Mehmed Emin. (2014). *İlm-i Ahval-i Ruh ve Usûl-i Tefekkür* (T. T. Gözütok, Ed.). Konya: Çizgi Kitabevi.

- Ross, W. D. (2011). *Aristoteles* (1. bs; A. Arslan, Çev.). İstanbul: Kabalcı.
- Sa‘deddin et-Teftâzânî. (2019). *El-Makâsid* (1. bs; İ. Eyibil & A. Kaylı, Çev.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Sarmis, D. (2019). Psychologies ottomanes et turques (1860-1930). *Revue d’histoire des sciences humaines [En ligne]*, (34), 35-66. <https://doi.org/10.4000/rhsh.3010>
- Schultz, D. P., & Schultz, S. E. (2007). *Modern Psikoloji Tarihi* (Y. Aslay, Çev.). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Siler, A. (1992). *Türk Yüksek Öğreniminde Darulfünun (1863-1933)* (Doktora Tezi). Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Tevfik, B., & Nebil, A. (1912). *Psikoloji İlm-i Ahvali Ruh*. İstanbul: Suhulet Kütüphanesi.
- Toksöz, H., & Parlayıcı, M. S. (2022). Geç Dönem Osmanlı Âlimlerinden Ali İrfan Eğribozî’nin İlm-İ Ahvâl-İ Ruh Adlı Kitabı (transkripsiyon Ve Değerlendirme). *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (49), 119-166.
- Yıldırım, Ö. A. (2018). *Ebü’l-Berekât el-Bağdâdî ve Neşşâî Felsefe Bağlamında Nefis, Benlik ve Bilgi* (1. bs). İstanbul: Litera.
- Yıldırım, Ö. A. (2023). Fârâbî’den İbn Sînâ’ya Mütahayyile Gücünün Dönüşümü. *Beytülhikme: An International Journal of Philosophy (Dergi)*, XIII(2), 85-109. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi).
- Yıldız, F. (2014). *Babanzâde Ahmed Naim’in “İlmü’n-Nefs” Adli Eserinin Tahlili Ve Çeviri Yazısı* (Yüksek Lisans). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Yusuf Kemal. (2014). *Gayetü’l-Beyan Fi Hakikati’l-İnsan Yahud İlm-i Ahval-i Ruh* (R. Demir & A. Utku, Ed.). Konya: Çizgi Kitabevi.