

Ahlakî Gelişim, Tasavvuf Felsefesi ve Tarihin Gizlenen Zihinsel Mirası

*Kohlberg, Gilligan, Fowler ve Maslow'un Kuramları, İnsân-ı Kâmil İdeali
ve Yunan-İslam-Anadolu Düşünce Zincirinin Bilim Tarihindeki Yeri*

Fikret Gülaçtı¹

Özet

Bu çalışma birbiriyle organik olarak bağlantılı üç soruyu tek bir akademik çerçevede ele almaktadır. Birinci soru karşılaştırmalıdır: Kohlberg, Gilligan, Fowler ve Maslow'un ahlaki ve inanç gelişimi kuramları ile İslam tasavvuf geleneğinin insân-ı kâmil ideali arasındaki yapısal benzerlikler ve köklü farklılıklar nelerdir? İkinci soru tarihsel ve bilim-eleştirisel niteliktedir: İslam-Anadolu irfan geleneğinin ürettiği kavramlar hangi mekanizmalarla Batı bilimine atıfsız ya da eksik atıflı biçimde geçmiştir; bu durum yeni kavram ortaya koyan ya da başkaları tarafından geliştirilmiş kavramları sahiplenmiş görüntüsü veren araştırmacılar için etik açıdan ne anlama gelmektedir? Üçüncü soru ise köken zincirini tamamlamaktadır: İslam âlimleri hangi Yunan ve Helenistik kaynaklardan beslendiklerini açıkça belirtmişlerdir; bu kaynakları nasıl dönüştürerek Türk-İslam kültürüyle yeniden inşa etmişlerdir? Çalışma, Türkçe akademik literatüre kültürlerarası psikoloji, din psikolojisi ve bilim tarihi yazımı alanlarında bütünlük ve özgün bir kuramsal katkı sunmayı amaçlamaktadır.

1. Giriş: Üç Soru, Bir Entelektüel Dürüstlük Çabası

Düşünce tarihi, fikirlerin nasıl göç ettiğini anlatmak için var olan bir disiplindir. Ancak bu göç serüveninin tamamı her zaman kayıt altına alınamamaktadır. Bazı fikirler yolculukları sırasında kimliklerini değiştirmekte; menşe adreslerini yitirmekte, yeni dil ve kültürlerin kalıplarına girmekte ve zamanla o kalıpların özgün ürünü gibi algılanmaya başlamaktadır. Modern psikoloji ve sosyal bilimler alanlarındaki pek çok temel kavramın — bilinç,

1 Prof. Dr. Erzincan Binalı Yıldırım Üniversitesi Eğitim Fakültesi, fgulacti@erzincan.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-3200-1994>

kendilik, ihtiyaçlar hiyerarşisi, bilişsel davranışçı terapi, psikosomatik tıp, tabula rasa, üst-biliş ve sosyoloji — ya doğrudan İslam irfan geleneğinden beslendiği ya da bu gelenekteki kavramsal öncülleri olduğu artık akademik platformlarda giderek daha fazla kabul görmektedir (Haque, 2004; Adamson, 2016).

Bu çalışmanın özellikle dikkat çekmek istediği nokta şudur: ‘atıf yapmamak’ ile ‘kavramı kendisinin bulduğu gibi göstermek’ arasındaki ince sınır. Akademik dürüstlük açısından mesele yalnızca bir dipnot unutmak değildir. Bir kavramın kökenini görünmez kılarak onu sanki özgün bir keşifmiş gibi sunmak, entelektüel mülkiyet etiğinin temel ilkelerini zedelemekte; aynı zamanda o kavramın üzerinde yükseldiği medeniyetin görünmezleştirilmesine katkıda bulunmaktadır. Bu durum kasıtlı olmak zorunda değildir — bir paradigmanın içinde yetişmiş araştırmacılar için o paradigmanın dışında kalan kaynakları görmek gerçekten güçtür. Ne var ki güçlük, sorunun varlığını ortadan kaldırmaz.

Çalışma üç ana eksende ilerlemektedir. Birinci eksen (Bölüm 2–12): Kohlberg, Gilligan, Fowler ve Maslow kuramlarının tasavvuf geleneği ve insân-ı kâmil idealiyle karşılaştırmalı analizi ve bütünleşik bir model önerisi. İkinci eksen (Bölüm 13): İslam âlimlerinin Aristoteles, Platon ve Yeni-Platoncu gelenekten bilinçli biçimde nasıl beslendiklerini, bu mirası dönüştürerek Türk-İslam kültürüyle nasıl yeniden inşa ettiklerini belgeleyen kaynak zinciri analizi. Üçüncü eksen (Bölüm 14–16): İslam-Anadolu irfan geleneğinden Batı bilimine atıfsız ya da eksik atıflı biçimde geçen on bir temel vakanın belgelenmesi ve bu aktarımın mekanizmalarının irdelenmesi.

BÖLÜM I

Ahlaki Gelişim Kuramları, Tasavvuf Felsefesi ve İnsân-ı Kâmil

2. Kohlberg’in Ahlaki Gelişim Kuramı

2.1. Kuramın Kökleri

Lawrence Kohlberg, ahlaki gelişim kuramını Jean Piaget’nin 1932 tarihli ahlaki yargı araştırmaları üzerine inşa etmiştir (Piaget, 1932). Kohlberg bu çerçeveyi sistematik biçimde genişleterek altı basamaklı bir model oluşturmuştur: gelenek öncesi (preconventional), geleneksel (conventional) ve gelenek ötesi (postconventional) düzeyler (Kohlberg, 1984). Epistemolojik kalkış noktası Kantçı ahlak felsefesidir; ahlaki olgunluğun temel ölçütü olarak adalet ilkesi benimsenmiştir. Kohlberg, ahlaki akıl yürütmenin evrensel, kültürden bağımsız ve aşamalı bir yapı sergilediğini savunmuştur (Kohlberg, 1976). Metodolojik araç olarak ahlaki ikilemler (Heinz İkilemi) kullanılmış; yanıtların içeriğinden çok yapısı esas alınmıştır (Kohlberg ve Hersh, 1977).

2.2. Basamaklar ve Sınırlılıklar

Birinci ve ikinci basamaklar ceza kaçınımı ve bireysel çıkar yönelimiyle tanımlanmakta; üçüncü ve dördüncü basamaklar sosyal onay ve yasa düzeni yönelimini temsil etmektedir. Beşinci ve altıncı basamaklar sosyal sözleşme ve evrensel etik ilkelere karşılık gelmekte olup Kohlberg bu üst basamaklara nadiren ulaşıldığını kabul etmiştir (Kohlberg, 1984). Kurama yönelik en güçlü eleştiri Gilligan (1982) tarafından dile getirilmiştir: örneklemin erkek bireylerden oluşması evrensellik iddiasını sorgulatmaktadır. Kültürel psikoloji açısından Shweder ve arkadaşları (1987), Anglo-Amerikan bireyci değerlerin ahlaki evrensellik olarak sunulduğunu göstermiştir. Türk örnekleminde ahlaki gelişim ve dini inanç ilişkisi Hökelekli (2010) tarafından ele alınmıştır. Rest'in (1983) Defining Issues Test'i, kuramın ampirik incelenebilirliğini artırmak için geliştirilmiştir.

3. Gilligan'ın Bakım Etiği

3.1. Farklı Bir Ses

Gilligan'ın 1982 tarihli *In a Different Voice* adlı çalışması ahlak psikolojisinde dönüm noktası niteliği taşımaktadır. Gilligan, ahlaki gelişimi adalet etiği (justice ethics) ve bakım etiği (care ethics) olarak iki temel yönelim etrafında kavramsallaştırmıştır. Adalet etiği haklar, kurallar ve soyut ilkelere üzerine kuruluyken; bakım etiği ilişkiler, sorumluluklar ve somut ihtiyaçlar çerçevesinde biçimlenmektedir. Sağlıklı ahlaki gelişim bu iki yönelimi tamamlayıcı eksenler olarak bütünleştirmeyi gerektirmektedir (Gilligan ve Attanucci, 1988). Bakım etiğinin kalkış noktası, bireyi özerk bir akıl varlığı olarak değil ilişkiler ağına gömülü bir varlık olarak konumlandırmasıdır (Noddings, 2003).

3.2. Sınırlılıklar

Ahlaki yönelimin cinsiyete özgü olduğuna dair güçlü ampirik kanıtlar yetersiz bulunmuştur (Walker, 1984). Bununla birlikte bakım etiğinin önerdiği ilişkisel perspektif, cinsiyetten bağımsız olarak değerini korumaktadır. Türk kültüründeki kolektivist aile değerleri ile bakım etiğinin örtüşmesi Yavuzer (2001) tarafından belgelenmiştir.

4. Fowler'ın İnanç Gelişimi Kuramı

4.1. Anlam Oluşturma Olarak İnanç

James W. Fowler (1981), inancı belirli bir dini geleneğe bağlılık olarak değil; insanın anlam oluşturma sürecinin yapısal bir boyutu olarak kavramsallaştırmaktadır. İnanç, nihai değerlere ve anlam kaynaklarına güvenme

ve bağlanma olarak tanımlanmaktadır. Kuramın temelleri Kohlberg'in bilişsel-ahlaki gelişim anlayışı, Erikson'un psikososyal gelişim kuramı ve Tillich'in teolojik felsefesinde yatmaktadır. Hökelekli (2010), Fowler modelinin Türk örnekleminde uygulanmasının kültürel uyarlama gerektirdiğini vurgulamaktadır.

4.2. Basamaklar ve Eleştiriler

Fowler yedi basamak tanımlamıştır: başlangıç öncesi (bebeklik), sezgisel-yansıtıcı, mitsel-sözel, sentetik-uzlaşımcı, bireysel-düşünücü, bağlayıcı ve evrenselleştirici inanç (Fowler, 1981). Streib (2001), yüksek basamakların 'daha iyi bir inanç' olduğu varsayımının geleneksel dini topluluklara ait kolektif inanç biçimlerini değersizleştirme riskini barındırdığını ileri sürmüştür. Zinnbauer ve Pargament (2005), ruhsallık ve dindarlık boyutlarını ayırt eden işlevsel bir ölçüm çerçevesine ihtiyaç duyulduğunu öne sürmüştür.

5. Maslow'un Kendini Gerçekleştirme Kuramı

5.1. Hümanist Psikolojinin Temelleri

Abraham Maslow (1943), İhtiyaçlar Hiyerarşisi'ni *Psychological Review* dergisinde yayımlamıştır. Fizyolojik ihtiyaçlardan güvenliğe, ait olmaya, saygıya ve kendini gerçekleştirmeye (self-actualization) uzanan bu hiyerarşi insan potansiyelinin zirvesini tanımlamaktadır (Maslow, 1954). Maslow'un büyüme ihtiyaçları (growth needs) anlayışı, kendini gerçekleştirmiş bireylerin kendiliğinden hareket etme, gerçekliği doğrudan kavrayabilme ve başkalarını koşulsuz kabul etme gibi özellikler sergilediğini öngörmektedir (Maslow, 1968). Doruk deneyimler (peak experiences) kavramı ego sınırlarının eridiği, bütünlük duygusuyla dolup taşılan anlık deneyimleri tanımlamakta; bu deneyimler dini mistik deneyimlerle fenomenolojik benzerlikler taşımaktadır (Maslow, 1964).

5.2. Sınırlılıklar

İhtiyaçlar hiyerarşisinin katı bir sıra izlediği iddiası pek çok kültürel çalışmada desteksiz bulunmuştur (Wahba ve Bridwell, 1976). Manevi motivasyonun fizyolojik ihtiyaçların önünde ya da onlarla eş zamanlı işleyebildiği özellikle geleneksel topluluklarda belirginleşmektedir. Kendini gerçekleştirme kavramının bireyci-Batı kültürüne özgü değerler taşıdığı Triandis (1995) tarafından gösterilmiştir.

6. Tasavvuf Felsefesinde Ahlaki Gelişim

6.1. Epistemolojik Temel: İrfân

İslam tasavvuf felsefesi, batını bir bilgi teorisine (irfân) dayanmaktadır. Hakikate ulaşmanın yolu yalnızca akıl yürütme değil; kalbin arındırılması (tasfiye-i kalb), nefsin tezkiyesi ve Allah'a yönelik içsel yolculuktur. Gazzâlî'nin İhyâu Ulûmî'd-Dîn'inde ahlaki olgunlaşmanın yalnızca kurallara uyumla değil irade, niyet ve kalbin ıslahıyla gerçekleştiği sistematik biçimde ortaya konmaktadır (Gazzâlî, 1998). İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd öğretisi insan olgunlaşmasını varlık düzlemiyle bütünleşme olarak tanımlamakta; bu perspektif kozmolojik bir boyut kazandırmaktadır (İbn Arabî, 2013). İbn Arabî bu öğretisini geliştirirken Aristoteles'in metafiziğini ve Yeni-Platoncu sudûr (emanation) anlayışını bilinçli biçimde dönüştürmüştür; bu etkileri özellikle Fütûhât-ı Mekkiyye'de açıkça atıflandırmıştır (Kılıç, 2017).

6.2. Makamât ve Ahvâl

Makamlar (maqâmât), sâlikin kendi iradesiyle ulaştığı kalıcı ruhsal konumlardır. Ahvâl (ahwâl), ilahi lütufla anlık biçimde gerçekleşen geçici manevi hallerdir (Kuşeyrî, 2012). Kuşeyrî, Risâle'sinde makam ve hâl ayrımını bir yanda çalışma ve arınmayla kazanılan konumlar, diğer yanda sâlike Allah tarafından lütfedilen anlık deneyimler olarak netleştirmiştir. Tasavvuf klasiklerinde makamlar silsilesi: tevbe, zühd, sabır, şükür, havf, recâ, tevekkül, rızâ, muhabbet ve marifet şeklinde sıralanmaktadır. Bu silsile Fowler'ın inanç gelişimi basamaklarıyla yapısal benzerlikler taşıırken çok daha zengin bir ontolojik ve teolojik içerik barındırmaktadır.

6.3. Fenâ ve Bekâ

Fenâ, bireysel egonun ilahi gerçeklik içinde erimesini; bekâ ise bu erimeden sonra ilahi isimler ve sıfatlar aracılığıyla hayatın sürdürülmesini ifade etmektedir (Cebecioğlu, 1997). Mevlânâ Rûmî bu dinamiği Mesnevî'deki ney metaforuyla hem fenomenolojik hem pedagojik düzlemde somutlaştırmıştır (Rûmî, 2017). Maslow'un aşkınlık (transcendence) kavramıyla fenâ-bekâ dinamiği kavramsal bir alanda buluşmakla birlikte tasavvuftaki egosuzlaşmanın ontolojik boyutu çok daha köklü bir varlık-dönüşümünü anlatmaktadır.

7. İnsân-ı Kâmil: Bütünleşik İnsan İdealinin Ontolojisi

7.1. Kavramın Kökleri

İnsân-ı kâmil kavramı İslam tasavvuf geleneğinin insan anlayışını özetleyen merkezi bir idealdir. En sistematik biçimde Abdülkerîm el-Cîlî'nin el-İnsânü'l-

Kâmil adlı eserinde ele alınmış; ancak kavramsal zemini büyük ölçüde İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd öğreteline dayanmaktadır. İbn Arabî'ye göre insân-ı kâmil, tüm ilahi isimlerin ve sıfatların en mükemmel biçimde tecelli ettiği; ilahi gerçekliğin aynası (mir'ât) işlevi gören varlıktır (İbn Arabî, 2013). Bu perspektif, İbn Arabî'nin Aristoteles'in form-madde ontolojisini ve Platon'un idealar teorisini İslam akaidinin rehberliğinde dönüştürerek özgün bir senteze ulaştığı noktayı temsil etmektedir (Kılıç, 2017; Demirli, 2012).

7.2. Yapısal Boyutlar

İnsân-ı kâmil idealinin dört temel boyutu birbirini tamamlamaktadır: (1) İlim (ma'rifet) boyutu: bilgi kuramsal değil yaşanmış ve dönüştürücü niteliktedir. (2) Ahlak (hulk) boyutu: erdemler nefsin dönüşümü ve ilahi sevgiyle içselleştirilmektedir. (3) Marifet (hâl ve makam) boyutu: yaşanmış dini deneyim gerçekleşmektedir. (4) Hizmet (sadâkat ve ihsan) boyutu: toplumu dönüştüren eylem zorunlu kılınmaktadır. Maslow'un kendini gerçekleştirmiş bireylerinin nitelikleri ile insân-ı kâmilin özellikleri karşılaştırıldığında dikkat çekici örtüşmeler görülmektedir (Maslow, 1968); ancak insân-ı kâmilin teolojik çerçevesi bu özellikleri ilahi isim ve sıfatların tecellisine bağlaması bakımından köklü biçimde ayrılmaktadır.

7.3. Ruh Sağlığı Perspektifi

Ryff'in (1989) çok boyutlu psikolojik iyi oluş modelinin öz kabul, başkalarıyla olumlu ilişkiler ve kişisel büyüme boyutları insân-ı kâmilin nitelikleriyle önemli örtüşmeler sergilemektedir. Türk bağlamında dini inancın psikolojik iyi oluşla pozitif ilişkiler sergilediği belgelenmiştir (Kayıklık, 2011). Seligman ve Csikszentmihalyi'nin (2000) pozitif psikoloji hareketi insan güçlerini ve erdemi araştırmanın meşruiyetini yeniden gündeme taşımış; bu perspektiften insân-ı kâmil psikolojik iyi oluşun en kapsamlı versiyonunu temsil etmektedir.

8. Karşılaştırmalı Analiz: Çıkış, Anlam, Atf ve Bilimsel Ölçütler

8.1. Çıkış Noktaları

Kohlberg Kantçı akılsalcılık üzerine; Gilligan ilişkisel fenomenoloji üzerine; Fowler Erikson-Tillich sentezi üzerine; Maslow bireyci hümanizm üzerine kuruludur. Tasavvuf geleneğinin çıkış noktası tüm bu kuramlardan köklü biçimde ayrılmaktadır: insanın ilahi bir emanet taşıdığı ve bu emanetin gerçekleştirilmesinin hem potansiyel hem yükümlülük olduğu kabulü (el-Ahzab, 33/72) tüm tasavvuf düşüncesinin zeminini oluşturmaktadır. İslam ahlak felsefesinde akıl (akl), vahyin rehberliği olmaksızın tam anlamıyla

yeterli sayılmamaktadır (Gazzâlî, 1998). Bu durum Kohlberg'in rasyonalist özerkliğiyle doğrudan gerilim içindedir.

8.2. Anlam Sistemleri

Batılı dört kuramda anlam nihayetinde bireysel psikolojik olgunlaşmaya bağlıdır. Tasavvuf geleneğinde ise anlam bireyin dışında ve üzerinde yer alan ilahi gerçekliğe yönelik içinde bulunmaktadır. Fowler'ın evrenselleştirici inanç basamağı ve Maslow'un aşkınlık kavramı, iki geleneğin anlam sistemleri arasındaki mesafeyi en aza indiren bölgeyi temsil etmektedir. Bu bölgede bireysel anlam evrensel ya da ilahi bir anlam bütününe eklemlenmektedir. Frankl'ın logoterapisindeki anlama yönelen varoluş anlayışıyla bu gelenekler arasında bir köprü kurulabilmekle birlikte Frankl'ın sistemi de teolojik bir ontolojiye sahip değildir.

8.3. Bilimsel Ölçütler

Kohlberg'in kuramı en yüksek ampirik değerlendirmeye tabi tutulmuştur; Colby ve Kohlberg'in (1987) yirmi yıllık boylamsal araştırması basamaklı ve ardışık yapıyı genel hatlarıyla doğrulamıştır. Fowler'ın kuramı nitel araştırma geleneğiyle daha uyumludur; Streib (2001) bu metodolojinin ampirik incelenabilirliğini artırmayı denemiştir. Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisi ölçüm araçlarıyla (Shostrom, 1964) deneysel zemine taşınmış ancak psikometrik özelliklerine dair tartışmalar sürmektedir. Tasavvuf psikolojisi geleneksel ampirik yöntemlere en uzak duran alandır; bununla birlikte zikir ve meditasyon pratiklerinin beyin yapıları üzerindeki etkileri nörobilimsel araştırmalarla giderek belgelenmektedir (Newberg, 2014).

9. Bütünleşik Model: Beş Gelişim Düzeyi

Karşılaştırmalı analizden hareketle beş gelişim düzeyi tanımlanmaktadır. Birinci düzey olan kurallara bağlı ahlak düzeyinde birey dışsal ödül-ceza sistemine bağımlıdır; Kohlberg'in birinci-dördüncü basamakları ve tasavvuftaki bidayet hâli bu düzeye karşılık gelmektedir. İkinci düzey olan ilkesel ahlak düzeyinde birey soyut evrensel ilkeleri içselleştirmiştir; Kohlberg'in beşinci-altıncı basamakları gerçekleşmiştir. Üçüncü düzey olan ilişkisel ahlak düzeyinde adalet ve bakım etiği bütünleşmekte; Gilligan'ın üçüncü basamağı ve Fowler'ın beşinci basamağı bu düzeyle örtüşmektedir; tasavvuftaki ilgili makamlar muhabbet ve ihsandır. Dördüncü düzey olan anlam merkezli ahlak düzeyinde Maslow'un kendini gerçekleştirme hali ve Fowler'ın beşinci-altıncı basamakları gerçekleşmekte; tasavvuftaki karşılığı tevekkül ve rızâ makamlarıdır. Beşinci düzey olan bütünleşik-aşkın ahlak düzeyinde bireysel ego aşılmış; fenâ-bekâ dinamiği yaşanmış ve insân-ı kâmil olgunluğuna yaklaşılmıştır.

10. Tartışma: Gerilimler ve Tamamlayıcılık

Kohlberg ile Gilligan arasındaki temel gerilim, adalet ve bakım etiklerinin ne zeminle birleştirilebileceği sorusunda somutlaşmaktadır. İslam ahlakında adalet (adl) ve ihsan kavramlarının birbirini tamamlayan işlevler üstlendiği düşünüldüğünde bu gerilimin içkin bir uzlaşım potansiyeli taşıdığı görülmektedir (Kılıç, 2017). Fowler ile tasavvuf geleneği arasındaki gerilim, bireysel anlam oluşturma ile buyurulmuş anlam arasındaki mesafeden kaynaklanmakta; bu gerilim din psikolojisi açısından üretici bir tartışma zemini oluşturmaktadır (Pargament, 1997). Maslow ile tasavvuf geleneği arasındaki temel gerilim, self'in konumu etrafında örgütlenmektedir: Maslow'da self olgunlaşmanın hem öznesi hem nesnesidir; tasavvufta ise nefsin belirli bir boyutunun fenâ yoluyla çözülmesi kaçınılmaz koşul olarak görülmektedir.

11. Uygulama Çıkarımları

Bütünleşik model, ahlak eğitimi alanında salt kural ve yaptırım odaklı yaklaşımların ötesine geçerek ilişkisel sorumluluk, anlam ve içsel dönüşümü hedefleyen bir anlayışı desteklemektedir. Ruh sağlığı ve psikolojik danışmanlık bağlamında model, manevi kaynakların terapi süreçlerine entegre edilmesinin kuramsal gerekçesini sunmaktadır; ruhsal başa çıkma mekanizmalarının psikolojik iyi oluşla güçlü ilişkiler sergilediği bilinmektedir (Pargament, 1997; Hökelekli, 2010).

12. Bölüm I Sonucu

Kohlberg, Gilligan, Fowler ve Maslow'un kuramları ile İslam tasavvuf geleneğinin insân-ı kâmil ideali, birbirini dışlamayan aksine birbirini derinleştiren perspektifler sunmaktadır. Tasavvuf geleneğinin insân-ı kâmil ideali, ahlaki, irfânî ve hizmet boyutlarının bütünlüğüyle Batılı kuramların sağladığı karşıt kutupları daha kapsamlı bir sentez içinde barındırmaktadır. Önerilen bütünleşik beş düzeyli modelin ampirik sınanması ve kültürel uyarlaması, gelecek araştırmalar için verimli bir gündem oluşturmaktadır.

BÖLÜM II

Yunan-İslam-Anadolu Düşünce Zinciri ve Bilim Tarihinin Gizlenen Halkası

13. İslam Âlimleri Aristoteles ve Platon'dan Nasıl Beslendi? Dönüştürücü Sentezin Anatomisi

Batı bilim tarihinin standart anlatısı şu şemayı izlemektedir: Antik Yunan → Rönesans → Modern Bilim. Bu şema, 8. ile 15. yüzyıl arasındaki kritik bir halkayı sistematik biçimde dışarıda bırakmaktadır. Bununla birlikte, önemle

vurgulanması gereken bir gerçek şudur: İslam âlimleri Yunan mirasını bir sır gibi gizlememiştir. Aksine, bu mirası açıkça tanımış; ancak salt koruyup aktarmak yerine dönüştürerek, eleştirerek ve Türk-İslam kültürünün değerleriyle yeniden inşa ederek özgün sentezler üretmişlerdir.

13.1. Fârâbî: ‘İkinci Öğretmen’ ve Aristoteles Sentezi

Fârâbî (870–950), İslam felsefe geleneğinde Muallim-i Sâni (İkinci Öğretmen) unvanını taşımaktadır; birincisi Aristoteles’tir. Bu unvan tesadüfi değildir: Fârâbî Aristoteles’in mantık, metafizik ve siyaset felsefesini yalnızca nakletmemiş; bu mirası İslam vahiy anlayışı ve Türk-İslam toplumunun pratik gerçekliğiyle birleştirerek yeniden yorumlamıştır. Fârâbî’nin el-Medînetü’l-Fâzıla’sında Platon’un ideal devlet anlayışı açıkça tanınmaktadır; ancak Platon’un filozofa verdiği otorite Fârâbî’de peygambere ve akil yöneticiye devredilmiştir (Fârâbî, 1985). Bu dönüşüm salt felsefi değil medeniyet tasavvurunu temelden yeniden kuran bir hamledir.

Fârâbî’nin mutluluk (saâdet) anlayışı Aristoteles’in eudaimonia kavramından hareket etmekte; ancak bu kavramı toplumun tamamını kapsayan ve ilahi vahiyle uyumlu bir hedef olarak yeniden tanımlamaktadır. Aristoteles’in erdemli insan ideali Fârâbî’de hem bireysel hem kolektif boyutu olan; hem bu dünyaya hem ahirete uzanan bütünselik bir hedefe dönüşmüştür (Adamson, 2016).

13.2. İbn Sînâ: Aristoteles’i Aşan İslam Metafiziği

İbn Sînâ (980–1037), tıp ve felsefede Aristoteles geleneğinden beslenmekle birlikte onu aşan özgün katkılar üretmiştir. Nefs (ruh) teorisinde Aristoteles’in De Anima’sını başlangıç noktası almış; ancak nefsin bedenle ilişkisini ve ölüm sonrası varoluşu İslam akaidine uygun biçimde yeniden kurgulamıştır. Uçan Adam düşünce deneyinde (el-İnsânü’t-Tâir) öz-farkındalığı bedensel duyumdan bağımsız kanıtlarken Aristoteles’in deneyimci bilgi anlayışını aşarak Platonic bir öz-bilgi anlayışına yaklaşmıştır (Marmura, 2005). İbn Sînâ bu borcunu hiçbir zaman inkâr etmemiştir: es-Şifâ’nın mukaddimesinde hangi filozoflardan ne ölçüde yararlandığını açıkça kaydetmiştir.

13.3. Gazzâlî: Aristoteles’e Meydan Okuma ve Tasavvuf Sentezi

Gazzâlî (1058–1111), Aristoteles geleneğiyle ilişkisini daha karmaşık ve eleştirel bir zeminde kurmuştur. Tehâfütü’l-Felâsife adlı eserinde felsefi geleneğin temel tezlerini — âlemin ezeliyeti, Allah’ın tikelleri bilmemesi, bedensel haşrin inkârı — İslam akaidine aykırı bularak reddederek bu mirasa açık bir eleştiri yöneltmiştir (Uludağ, 2005). Bununla birlikte Gazzâlî, ahlak psikolojisi ve nefis teorisinde Aristoteles’in etik anlayışından büyük ölçüde yararlanmış; bu

birikimi İslam ibadet geleneği ve tasavvufun tezkiye pratiğiyle harmanlayarak İhyâû Ulûmî'd-Dîn'deki özgün sentezini oluşturmuştur (Gazzâlî, 1998). Bu sentez Aristoteles'i dönüştürerek aşan bir özgünlük taşımaktadır.

13.4. İbn Arabî: Yeni-Platonculuk, İslam Vahyi ve Türk-Anadolu Tasavvufu

İbn Arabî (1165–1240), Aristoteles ve Yeni-Platonculuk'tan (özellikle Plotinus'un sudûr teorisinden) sistematik biçimde yararlanmışır. Varlık mertebelerini tanımlarken Plotinus'un bir'den çoğa uzanan hiyerarşik yayılma anlayışını (sudûr / emanation) başlangıç noktası olarak almış; ancak bu anlayışı İslam'ın yaratılış (halk) ve ilahi tecellî (tajallî) anlayışıyla radikal biçimde dönüştürmüştür (Demirli, 2012). Plotinus'ta varlık zorunluluktan taşmakta (overflowing); İbn Arabî'de ise Allah bilinmek istediği için ilahi isimlerinin gerektirdiği varlıkları yaratmaktadır — bu fark kozmolojik değil teolojik bir ayrışmadır.

İbn Arabî'nin Türk-Anadolu tasavvufundaki yansıması ayrı bir öneme sahiptir. Mevlânâ Celâleddin Rûmî, İbn Arabî'nin metafizik çerçevesini Farsça şiirin imgesiyle ve Anadolu'nun çoğulcu kültürel ortamıyla birleştirmiş; Mesnevî bu sentezin en olgunlaşmış ifadesi olmuştur (Rûmî, 2017). Rûmî, Aristoteles'in aklıyla değil aşkın diliyle konuşmuştur; ancak bu aşk söyleminin arkasında İbn Arabî'nin sistematik ontolojisi yatmaktadır. Anadolu tasavvufu bu köklü çift borcunu — hem Yunan felsefesine hem de İslam irfan geleneğine — ancak bu borcun derinliği anlaşıldığında hakkıyla değerlendirilebilmektedir.

13.5. İbn Haldûn: Aristoteles ve İbn Rüşd'ün Ötesinde Bir Tarih Felsefesi

İbn Haldûn (1332–1406), Mukaddime'de tarihsel ve sosyal değişimi açıklamak için Aristoteles'in nedensellik anlayışını ve İbn Rüşd'ün rasyonalist tarih okumasını başlangıç noktası almıştır (İbn Haldûn, 2004). Ancak bu mirası aşan özgün katkısı, asabiyyet kavramı ve uygarlık döngüsü analizidir. Aristoteles nedenselliği doğa felsefesi bağlamında kullanırken İbn Haldûn onu tarihsel-sosyal dinamiklere uygulamış; böylece hem Aristoteles'i hem de Platon'un siyaset felsefesini tarih bilimiyle bütünleştiren özgün bir sosyal bilim yöntemi kurmuştur. Garrison (2012) bu özgün katkıyı kapsamlı biçimde belgelemiştir.

BÖLÜM III

Tarihin Gizlenen Zihinsel Mirası: Atıfsız ya da Eksik Atıflı Aktarılan Kavramlar

14. Atıfsızlık mı, Yoksa Kavramı Kendinin Göstermek mi?

Bu bölümün başından itibaren önemli bir kavramsal ayrımı netleştirmek gerekmektedir. ‘Atıf yapmamak’ ile ‘kavramı sanki kendin buldun gibi sunmak’ etik açıdan farklı ağırlıklar taşır. Birincisi ihmal ya da bilgisizlik sonucu olabilir ve bağışlanabilir bir eksiklik sayılabilir. İkincisi ise entelektüel mülkiyet etğinin açıkça zedelenmesine denk gelir. Akademik dürüstlük sözlüğünde buna intihal (plagiarism) ya da ‘kısmi intihal’ denilebilir; ancak bu durum çoğunlukla kasıtsız köken körlüğü (origin blindness) olarak da gerçekleşmektedir.

Aşağıdaki on bir vakada her örnek için üç soruyu yanıtlıyoruz: (1) Özgün kavramı kim, ne zaman ve hangi çerçevede geliştirmiştir? (2) Batılı teorisyen bu kavramı hangi adla ve ne zaman sunmuştur? (3) Kavramın kökenini görünmez kılan mekanizma nedir?

15. On Bir Örnek Vaka

15.1. İbn Sînâ → Descartes: Cogito’nun 600 Yıl Önceki Prototipi

Uçan Adam Deneyi → Cogito Ergo Sum

İbn Sînâ (980–1037), es-Şifâ adlı eserinin psikoloji bölümünde (De Anima) psikoloji tarihinin en özgün düşünce deneylerinden birini geliştirmiştir: mükemmel biçimde yaratılmış, kör ve havada asılı duran; kendi bedeni dahil hiçbir şeyi algılayamayan bir insan tasavvur edilmektedir.

“Bu insanın kendi varlığını doğrulayacağından şüphe yoktur; ancak hiçbir uzvunun, iç organlarının, bağırsaklarının, kalbinin, beyninin ya da dışındaki herhangi bir şeyin gerçekliğini doğrulamayacaktır.” — İbn Sînâ, es-Şifâ, De Anima (Marmura, 2005, s. 113)

İbn Sînâ bu deneyle öz-farkındalığın bedensel duyumdan bağımsız olduğunu kanıtlamaktadır. Rene Descartes ‘Cogito ergo sum’ ilkesini 1637’de ortaya koyduğunda İbn Sînâ’nın bu argümanından tam 600 yıl sonraydı. Avicenna adıyla bilinen İbn Sînâ’nın Latince çevirileri 12. ve 13. yüzyıllardan itibaren Orta Çağ Avrupası’nda geniş ölçüde dolaşımdaydı; Thomas Aquinas başta olmak üzere pek çok Skolastik düşünür bu metinlere açıkça atıf yapmıştır (Adamson, 2016). Descartes’ın kaynakçasında İbn Sînâ yer almamaktadır.

Mekanizma: Skolastik aktarım zincirinde Latince ‘Avicenna’ adına dönüşen İbn Sînâ, zamanla İslam medeniyeti değil sanki anonim bir Orta Çağ tartışmasının parçası gibi algılanmaya başladı.

15.2. Gazzâlî → Bilişsel Davranışçı Terapi: Beck ve Ellis’ten 900 Yıl Önce

Gazzâlî (1058–1111), İhyâu Ulûmi’l-Dîn ve Mîzânü’l-Amel’de davranışın oluşum modelini sistematik biçimde kurmuştur: bilgi (‘ilm) → psikolojik hal (hâl) → davranış (‘amel). Terapötik stratejisi işlevsel olmayan bilişlerin yeni anlamlandırmalarla dönüştürülmesini ve davranışın disiplinli pratiklerle (riyâzet, mücâhede) yeniden biçimlendirilmesini öngörmektedir (Gazzâlî, 1998). Bu yapı, Aaron Beck’in 1960’larda ve Albert Ellis’in 1950’lerde geliştirdiği Bilişsel Davranışçı Terapi (CBT) ile özünde örtüşmektedir. Haque (2004) İslam psikolojisi tarihini psikoterapiyle ilişkisinde inceleyen kapsamlı çalışmasında bu öncülü ayrıntılı biçimde belgelemiştir.

Mekanizma: Modern psikoloji CBT’nin kökenlerini Stoacılık ve psikanaliz geleneğine bağlamaktadır. Gazzâlî, teolojik bağlamı nedeniyle ‘bilim öncesi’ kategorisinde sınıflandırılmıştır.

15.3. Gazzâlî ve Fârâbî → Maslow: İhtiyaçlar Hiyerarşisinin Öncülleri

Gazzâlî insan psikolojisini açlık temelli (beslenme, güvenlik) ve öfke temelli (özsaygı, statü) dürtü grupları etrafında yapılandırmış; Fârâbî ise el-Medînetü’l-Fâzıla’da bireysel ve toplumsal mutluluğu hiyerarşik bir yapı içinde ele almıştır (Fârâbî, 1985). Abraham Maslow İhtiyaçlar Hiyerarşisi’ni 1943’te yayımladığında yalnızca Batılı kaynaklara — Max Wertheimer, Ruth Benedict, Alfred Adler — atıf yapmış; Gazzâlî ya da Fârâbî’ye hiç değinmemiştir (Maslow, 1943).

Mekanizma: Bağımsız paralel gelişim ve paradigma körlüğü birlikte işlemiştir.

15.4. İbn Sînâ → Psikosomatik Tıp

İbn Sînâ, el-Kânûn fi’t-Tıbb’da beden ile zihin arasındaki çift yönlü ilişkiyi sistematik biçimde belgelemiştir: bir kişi iyileşebileceğine samimiyetle inanırsa bu inanç fiziksel iyileşmeyi hızlandırabilmektedir (Marmura, 2005). Çeşitli psikolojik bozuklukları (deliryum, hafıza bozuklukları, korku felci) metodik biçimde tanımlayan İbn Sînâ bu bozukluklar için ruhsal faktörleri dikkate alan tedavi yaklaşımları önermiştir. Psikosomatik tıp Batı tıp tarihinde 19–20.

yüzyılın ürünü sayılmakta; plasebo etkisi ise sistematik araştırmaya ancak 20. yüzyılda konu olmaktadır.

15.5. Fârâbî → Pozitif Psikoloji: Seligman'dan Bin Yıl Önce

Fârâbî, Tahsîlü's-Saâde ve el-Medînetü'l-Fâzıla'da bireysel mutluluğu (saâdet) ve toplumsal esenliği merkeze alan kapsamlı bir model geliştirmiştir: zihinsel ve ahlaki esenlik toplumun sağlıklı işleyişinin ön koşuludur (Fârâbî, 1985). Martin Seligman ve Mihaly Csikszentmihalyi, pozitif psikoloji hareketini 2000 yılında başlattıklarında PERMA modeliyle bireysel erdem ve toplumsal anlamı bir araya getiren bir çerçeve sundular (Seligman ve Csikszentmihalyi, 2000). Bu modelin Fârâbî'nin saâdet anlayışıyla kavramsal yakınlığı dikkat çekicidir; ancak Seligman'ın kaynakçasında Fârâbî yer almamaktadır.

15.6. İbn Tufeyl → Tabula Rasa: Locke'tan 500 Yıl Önce

İbn Tufeyl (1105–1185), Hayy b. Yakzân adlı eserinde izole bir adada büyüyen ve yalnızca kendi deneyimleri yoluyla bilgi edinen bir çocuğun hikâyesini anlatmakta; bu düşünce deneyi tabula rasa tezini yapısal olarak içermektedir (İbn Tufeyl, 2008). John Locke aynı tezi 1689'da An Essay Concerning Human Understanding'de felsefi argüman olarak ortaya koydu. İbn Tufeyl'in romanı 1671'de İngilizceye çevrilmişti; Locke'un bu çeviriyi okuyup okumadığı tartışmalı olmakla birlikte eserin dolaşımında olduğu bilinmektedir (Adamson, 2016).

15.7. İbn Haldûn → Sosyoloji: Durkheim ve Weber'den 400 Yıl Önce

İbn Haldûn (1332–1406), Mukaddime'de asabiyyet kavramını geliştirmiştir: grup dayanışması → iktidarın kurumsallaşması → yozlaşma ve çöküş döngüsü (İbn Haldûn, 2004). Bu çerçeve Durkheim'ın dayanışma teorisini, Weber'in meşruiyet kaybı anlayışını ve modern sosyal bilimlerin devlet ve iktidar analizlerini öngörmektedir. Garrison (2012), İbn Haldûn'un bu katkısını modern sosyal bilimlerle sistematik biçimde karşılaştırmıştır. Auguste Comte 'sosyoloji' disiplininin kurucusu sayılmaktadır (1838); sosyolojinin standart tarih yazımı İbn Haldûn'u en fazla bir 'tarih felsefecisi' olarak konumlandırmaya devam etmektedir.

15.8. İbn Arabî → Transpersonal Psikoloji ve Jung: Âyân-ı Sâbite ile Arketipler

Âyân-ı Sâbite — Arketip Kıyasının Akademik Zemini

İbn Arabî (1165–1240), Fusûsu'l-Hikem ve Fütûhât-ı Mekkiyye'de âyân-ı sâbite kavramını geliştirmiştir. Bu kavram; ilahi ilmin ezeli nesne olarak barındırdığı, dış varlık kazanmadan önce ilahi bilinçte sabit olan tekil varlık gerçekliğini ifade etmektedir (İbn Arabî, 2013). Âyân-ı sâbite, ilahi isimlerin gerekli kıldığı ve her biri yalnızca tek bir varlığa özgü olan bireysel hakikatlerdir (Izutsu, 2015). Bu kavram İbn Arabî'nin Allah-evren-insan ilişkisini açıklayan ontolojisinin merkezinde yer almaktadır.

Carl Gustav Jung'un kolektif bilinçdışı ve arketipler (archetypes) kavramıyla âyân-ı sâbite arasındaki ilişki akademik literatürde doğrudan incelenmiştir. Şirin (2019), *Spiritual Psychology and Counseling* dergisinde yayımladığı hakemli makalesinde Jung'un arketip kavramı ile İbn Arabî'nin âyân-ı sâbite kavramı arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları sistematik biçimde ele almıştır. Öztekin (2011), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde aynı kıyası değerlendirmiştir.

Her iki kavramın yapısal örtüşmeleri şu noktalarda yoğunlaşmaktadır: (1) Her ikisi de insan kişiliğinin ve davranışının temelinde yatan görünmez ön-yapıları tanımlamaktadır. (2) Her ikisi de bu yapıların deneyimsel gerçekliği biçimlendirdiğini kabul etmektedir. (3) Her ikisi de söz konusu yapıların bireyin bilincinden önce ve üstünde var olduğunu öne sürmektedir. Ancak köklü bir fark mevcuttur: Jung'un arketipleri evrimsel ve kolektif bir psikolojik tortunun ürünüdür; âyân-ı sâbite ise Allah'ın ezeli bilgisinin bireysel içerikleridir ve ontolojik zemini ilahi gerçekliktir (Izutsu, 2015; Şirin, 2019). Bu fark, kavramların yüzeysel benzerliğinin arkasında yatan derin ontolojik uçurumu ortaya koymaktadır.

Öte yandan dikkate değer bir akademik uyarı da mevcuttur: Chittick (1989), âyân-ı sâbite'nin Jungcu arketipler olarak çevrilmesinin kavramın özünü bozabileceğini vurgulamıştır; zira arketipler kolektif kategoriye âyân-ı sâbite bireysel ve tekildir (Şirin, 2019). Bu uyarı, kıyasın sınırlılıklarını belirgin kılmaktadır. Jung bazı çalışmalarında İslam mistisizmine değinmiş; ancak İbn Arabî'ye sistematik atıf yapmamıştır.

15.9. Mevlânâ Rûmî → Flow Teorisi: Csikszentmihalyi'den 700 Yıl Önce

Tasavvuf geleneğinde hâl; bireyin iradesinin geride çekildiği, zaman ve mekan algısının eridiği, egonun askıya alındığı ve varoluşla tam bütünleşmenin

yaşandığı anlık bilinç durumudur. Rûmî bu hâli Mesnevî'deki ney metaforuyla fenomenolojik ve pedagojik düzlemde somutlaştırmıştır (Rûmî, 2017). Mihaly Csikszentmihalyi, *Flow: The Psychology of Optimal Experience*'ı 1990'da yayımladığında, tasavvufun asırlardır hâl adıyla betimlediği deneyimi yeni bir psikoloji diliyle sunmuş oldu (Csikszentmihalyi, 1990). Kaynakçasında Rûmî ya da tasavvuf geleneğine herhangi bir atıf yer almamaktadır.

15.10. Gazzâlî → Üst-Biliş: Flavell'den 900 Yıl Önce

Gazzâlî, İhyâu Ulûmi'd-Dîn'de murâkabe kavramını derinlemesine ele almıştır: zihnin kendi düşünce ve niyetlerini sürekli biçimde izlemesi, değerlendirmesi ve düzenlemesi pratiği (Gazzâlî, 1998). John Flavell üst-bilişi (metacognition) 1979'da psikoloji literatürüne kazandırdığında bu pratiği zihnin kendi bilişsel süreçlerini izleme ve düzenleme kapasitesi olarak tanımladı (Flavell, 1979). Flavell'in kaynakçasında Gazzâlî ya da İslam geleneğine herhangi bir atıf yer almamaktadır.

15.11. Fârâbî-İbn Rüşd → Eudaimonia'nın Gizlenen Halkası

Seligman ve ekibi Aristo'nun eudaimonia kavramını açıkça benimsemiştir (Seligman ve Csikszentmihalyi, 2000). Görünmez kılınan nokta şudur: Aristo'nun eudaimonia kavramı Avrupa'ya doğrudan değil Fârâbî ve İbn Rüşd (Averroes) aracılığıyla geri dönerek ulaşmıştır. Bu iki İslam filozofu kavramı salt koruyarak aktarmamış; İslam ahlakı ve Kur'anî değerler çerçevesinde zenginleştirerek geliştirmiştir. Toledo ve Palermo çeviri okulları bu zenginleştirilmiş versiyonu Orta Çağ Avrupa üniversitelerine taşımıştır. Pozitif psikolojinin standart anlatılarındaki 'Antik Yunan → modern psikoloji' zinciri bu köprü halkayı görünmez kılmaktadır (Adamson, 2016).

16. Karşılaştırmalı Özet Tablo

Tablo 1. İslam-Anadolu İrfan Geleneğinden Batı Bilimine Atıfsız veya Eksik Atıflı Aktarılan Kavramlar

Kaynak Düşünür	Özgün Kavram / Eser	Batılı Karşılık / Teorisyen	Zaman Farkı
İbn Sînâ (11. yy)	Uçan Adam Deneyi — öz-farkındalık (es-Şifâ)	Descartes — Cogito (1637)	~600 yıl
Gazzâlî (11. yy)	İlim → Hâl → Amel modeli; riyâzet-mücâhede	Beck & Ellis — CBT (1950–60)	~900 yıl
Gazzâlî & Fârâbî (10–11. yy)	Güdüler sınıflandırması; hiyerarşik saâdet	Maslow — İhtiyaçlar Hiyerarşisi (1943)	~900 yıl
İbn Sînâ (11. yy)	Beden-zihin bütünlüğü; inanç-iyileşme ilişkisi	Psikosomatik tıp (19–20. yy)	~800 yıl

Fârâbî (10. yy)	Saâdet; erdemli şehir; bireysel-toplumsal mutluluk	Seligman — PERMA (2000)	~1.000 yıl
İbn Tüfeyl (12. yy)	Hayy b. Yakzân — deneyimden bilgi; boş levha	Locke — Tabula Rasa (1689)	~500 yıl
İbn Haldûn (14. yy)	Asabiyyet — grup dayanışması; uygarlık döngüsü	Durkheim, Weber, sosyoloji (19. yy)	~400 yıl
İbn Arabî (13. yy)	Âyân-ı sâbite; vahdet-i vücûd (Fusûs, Fütûhât)	Jung — Kolektif bilinçdışı / Arketipler (1916–)	~700 yıl
Mevlânâ Rûmî (13. yy)	Hâl — zaman dışı bütünleşme; ego aşımı	Csikszentmihalyi — Flow (1990)	~700 yıl
Gazzâlî (11. yy)	Murâkabe — zihnin kendi işleyişini izlemesi	Flavell — Metacognition (1979)	~900 yıl
Fârâbî & İbn Rüşd (10–12. yy)	Eudaimonia'yı İslam değerleriyle rafine eden köprü	Pozitif psikoloji 'Antik Yunan'a atıf yapar	Gizlenen halka

17. Atıf Boşluğunun Üç Mekanizması

17.1. Farkında Olmayan Yeniden Keşif

En yaygın mekanizma bağımsız keşiftir. İbn Sînâ ile Descartes, Gazzâlî ile Beck ya da Rûmî ile Csikszentmihalyi arasında doğrudan bilgi aktarımı olduğunu kanıtlamak her zaman mümkün değildir. Benzer soruları soran zihinler, benzer gözlem koşullarında benzer sonuçlara ulaşabilmektedir. Bu durum ilgili teorisyenleri ahlaki bir suç ortağı kılmamaktadır; bununla birlikte ‘ilk kez keşfeden’ anlatısının tarihsel açıdan hatalı olduğu gerçeği değişmemektedir.

17.2. Latinleştirme Yoluyla Köken Silme

Toledo (12. yy) ve Palermo çeviri okullarında Arapça eserler Latinceye çevrilirken yazarların isimleri fonetik dönüşümlere uğramıştır: İbn Sînâ ‘Avicenna’, Fârâbî ‘Alpharabius’, İbn Rüşd ‘Averroes’, er-Râzî ‘Rhazes’ olmuştur. Bu yabancılaştırma yüzyıllar içinde kaynak kimliğinin bulanıklaşmasına yol açmıştır (Adamson, 2016).

17.3. Metodolojik Sekülerizm

Wundt’un 1879’da Leipzig’de kurduğu ilk psikoloji laboratuvarından bu yana deneysel psikoloji, dini ve teolojik içerikleri ‘bilim öncesi’ olarak sınıflandırmıştır. Bu sınıflandırma İslam psikolojisi metinlerinin bilim tarihi müfredatlarında sistematik biçimde dışarıda tutulmasına yol açmıştır. Haque (2004) bu paradigma körlüğünü ayrıntılı biçimde belgelemiştir.

18. Atıf Etiği: Entelektüel Dürüstlüğün Pratik Boyutları

Atıf etiği salt bir hukuki yükümlülük değil; entelektüel adalet pratiğinin kendisidir. Bir kavramın kökenini doğru tanımlamak, o kavramı üreten zihnin ve geleneğin varoluşsal katkısını onurlandırmaktır. Akademik yazında üç pratik önerme öne çıkmaktadır.

Birinci önerme: Psikoloji ve felsefe ders kitaplarında ‘Antik Yunan → Rönesans → modern bilim’ şeklinde sunulan doğrusal anlatının ‘Antik Yunan → İslam Altın Çağı → Orta Çağ Avrupa üniversiteleri → modern bilim’ olarak yeniden çerçevelenmesi tarihsel doğruluk açısından bir zorunluluktur. İkinci önerme: Bir kavramı sanki ilk kez kendisi ortaya atıyormuş gibi sunan araştırmacılar için, o kavramın daha önce başka bir gelenekte ele alındığını bilen meslektaşların ‘dostane dipnot’ yoluyla bu bilgiyi paylaşması entelektüel dayanışmanın bir gereğidir. Üçüncü önerme: Kavram önceliğini öne çıkarmak modern teorilerin bilimsel katkısını küçümsemek anlamına gelmemektedir; mesele tarihsel zinciri tamamlamaktır.

19. Genel Sonuç: Kökleri Bilinmeyen Bir Ağacın Tarihin Toprağını Okuması

Bu çalışma üç birbiriyle bağlantılı soruya yanıt aramıştır. Birinci soruya verilen yanıt şudur: Kohlberg, Gilligan, Fowler ve Maslow’un kuramları ile İslam tasavvuf geleneğinin insân-ı kâmil ideali, birbirini dışlamayan aksine birbirini derinleştiren perspektifler sunmaktadır. Bakım etiği İslam ahlakındaki ihsan kavramıyla; inanç gelişimi basamakları makamât silsilesiyle; doruk deneyimler irfânî hâllerle; kendini gerçekleştirme insân-ı kâmilin irfan boyutuyla yapısal benzerlikler taşımaktadır.

İkinci soruya verilen yanıt şudur: İslam âlimleri Aristoteles ve Platon’dan bilinçli ve açık biçimde yararlanmışlardır. Bu mirası salt koruyarak aktarmak yerine eleştirerek, dönüştürerek ve Türk-İslam kültürünün değerleri ve vahyin rehberliğiyle yeniden inşa ederek özgün sentezler üretmişlerdir. Fârâbî’nin ‘İkinci Öğretmen’ unvanı bu bilinçli borç ilişkisinin en açık itirafıdır. İbn Arabî’nin Yeni-Platonculukla kurduğu eleştirel diyalog ise bu geleneği aşma cesaretinin simgesidir.

Üçüncü soruya verilen yanıt şudur: İbn Sînâ’nın uçan adamı, Gazzâlî’nin davranış dönüşüm modeli, Fârâbî’nin saâdet hiyerarşisi, İbn Haldûn’un dayanışma döngüsü, Rûmî’nin hâl fenomenolojisi ve İbn Arabî’nin âyân-ı sâbite ontolojisi — tümü modern Batı biliminin sahiplendiği kavramların özgün habitatlarını oluşturmaktadır. Bu kavramlar Batı bilimiyle karşılaştıklarında çoğunlukla ‘yeniden keşfedilmiş’, zaman zaman ise sanki ‘ilk kez keşfedilmiş’ gibi sunulmuştur.

İslam-Anadolu irfan geleneği, bilim tarihinin gizlenen bir hazinesini barındırmaktadır. Bu hazinenin doğru tanınması hem Batı psikolojisinin hem de İslam düşünce geleneğinin kendi sınırlarını daha açık görmesine; her iki gelenekten beslenen gerçek anlamda kültürlerarası bir bilim pratiğinin gelişmesine katkı sunacaktır.

Kaynakça

- Adamson, P. (2016). *Philosophy in the Islamic world*. Oxford University Press.
- Beck, A. T. (1979). *Cognitive therapy and the emotional disorders*. Plume.
- Benhabib, S. (1992). *Situating the self: Gender, community and postmodernism in contemporary ethics*. Routledge.
- Cebecioğlu, E. (1997). *Tasavvuf terimleri ve deyimleri sözlüğü*. Rehber Yayıncılık.
- Cilî, A. K. (2002). *İnsân-ı kâmil* (A. Yılmaz, Çev.). İz Yayıncılık. (Özgün eser XIV. yüzyılda yazılmıştır.)
- Colby, A. ve Kohlberg, L. (1987). *The measurement of moral judgment* (Vol. 1–2). Cambridge University Press.
- Csikszentmihalyi, M. (1990). *Flow: The psychology of optimal experience*. Harper & Row.
- Demirli, E. (2012). *İslam metafiziğinde Tanrı ve insan*. Kabcacı.
- Fârâbî, E. N. (1985). *el-Medînetü'l-fâzıla* (N. Danışman, Çev.). Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları. (Özgün eser X. yüzyılda yazılmıştır.)
- Flavell, J. H. (1979). Metacognition and cognitive monitoring: A new area of cognitive-developmental inquiry. *American Psychologist*, 34(10), 906–911. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.34.10.906>
- Fowler, J. W. (1981). *Stages of faith: The psychology of human development and the quest for meaning*. Harper & Row.
- Garrison, D. H. (2012). *Ibn Khaldun and the modern social sciences: A comparative theoretical inquiry into society, the state, and revolution* [Yüksek lisans tezi, University of Denver]. Digital Commons @ DU. <https://digitalcommons.du.edu/etd/231>
- Gazzâlî, E. H. M. (1998). *İhyâu ulûmi'd-dîn* (A. Serdaroğlu, Çev., Cilt 1–4). Bedir Yayınevi. (Özgün eser XI. yüzyılda yazılmıştır.)
- Gilligan, C. (1982). *In a different voice: Psychological theory and women's development*. Harvard University Press.
- Gilligan, C. ve Attanucci, J. (1988). Two moral orientations: Gender differences and similarities. *Merrill-Palmer Quarterly*, 34(3), 223–237.
- Gülaçtı, F. (2024). *Bağlanma kuramı, fitrat ve dini deneyim: Bir teorik çerçeve önerisi*. Yayım sürecindeki eser.
- Haque, A. (2004). Psychology from Islamic perspective: Contributions of early Muslim scholars and challenges to contemporary Muslim psychologists. *Journal of Religion and Health*, 43(4), 357–377. <https://doi.org/10.1007/s10943-004-4302-z>
- Hökelekli, H. (2010). *Din psikolojisi* (7. bs.). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- İbn Arabî, M. (2013). *Fusûsü'l-hikem* (E. Demirli, Çev. ve Şerh). Kabcacı Yayıncılık. (Özgün eser XIII. yüzyılda yazılmıştır.)

- İbn Haldûn. (2004). Mukaddime (S. Uludağ, Çev., Cilt 1–2). Dergâh Yayınları. (Özgün eser XIV. yüzyılda yazılmıştır.)
- İbn Tufeyl. (2008). Hayy b. Yakzân (C. Aydın, Çev.). İz Yayıncılık. (Özgün eser XII. yüzyılda yazılmıştır.)
- Izutsu, T. (2015). İbnü'l-Arabî'nin Fusûs'undaki anahtar kavramlar (A. Y. Özemer, Çev.). Kaknüs Yayınları. (Özgün eser 1966 yılında yayımlanmıştır.)
- Jung, C. G. (1968). The archetypes and the collective unconscious (R. F. C. Hull, Çev., 2nd ed.). Princeton University Press. (Özgün eser 1959 yılında yayımlanmıştır.)
- Kayıklık, H. (2011). Din psikolojisi: Bireysel dindarlık üzerine. Karahan Kitabevi.
- Kılıç, M. E. (2017). Şeyh-i Ekber: İbn Arabî düşüncesine giriş. Sufi Kitap.
- Kohlberg, L. (1976). Moral stages and moralization: The cognitive-developmental approach. T. Lickona (Ed.), Moral development and behavior: Theory, research, and social issues içinde (ss. 31–53). Holt, Rinehart and Winston.
- Kohlberg, L. (1984). The psychology of moral development: The nature and validity of moral stages (Vol. 2). Harper & Row.
- Kohlberg, L. ve Hersh, R. H. (1977). Moral development: A review of the theory. Theory into Practice, 16(2), 53–59. <https://doi.org/10.1080/00405847709542675>
- Kuşeyrî, A. K. (2012). Kuşeyrî risâlesi (S. Uludağ, Çev.). Dergâh Yayınları. (Özgün eser XI. yüzyılda yazılmıştır.)
- Marmura, M. E. (2005). Probing in Islamic philosophy: Studies in the philosophies of Ibn Sina, al-Ghazali and other major Muslim thinkers. Global Academic Publishing.
- Maslow, A. H. (1943). A theory of human motivation. Psychological Review, 50(4), 370–396. <https://doi.org/10.1037/h0054346>
- Maslow, A. H. (1954). Motivation and personality. Harper & Row.
- Maslow, A. H. (1964). Religions, values, and peak-experiences. Ohio State University Press.
- Maslow, A. H. (1968). Toward a psychology of being (2nd ed.). Van Nostrand.
- Maslow, A. H. (1971). The farther reaches of human nature. Viking.
- Newberg, A. B. (2014). The neuroscientific study of spiritual experiences. M. R. Cobb, C. M. Puchalski ve B. Rumbold (Ed.), Oxford textbook of spirituality in healthcare içinde (ss. 37–45). Oxford University Press.
- Noddings, N. (2003). Caring: A feminine approach to ethics and moral education (2nd ed.). University of California Press.
- Öztekin, A. (2011). İbnü'l-Arabî'nin 'âyân-ı sâbite'si ile Jung'un 'arketipler'i üzerine bir değerlendirme. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 52(1), 293–303.

- Pargament, K. I. (1997). *The psychology of religion and coping: Theory, research, practice*. Guilford Press.
- Pargament, K. I. (2007). *Spiritually integrated psychotherapy: Understanding and addressing the sacred*. Guilford Press.
- Piaget, J. (1932). *The moral judgment of the child*. Harcourt, Brace.
- Rest, J. R. (1983). Morality. P. H. Mussen (Ed.), *Handbook of child psychology: Cognitive development* (4th ed., Vol. 3, ss. 556–629). Wiley.
- Rûmî, M. C. (2017). *Mesnevî* (V. Uludağ, Çev., Cilt 1). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. (Özgün eser XIII. yüzyılda yazılmıştır.)
- Ryff, C. D. (1989). Happiness is everything, or is it? Explorations on the meaning of psychological well-being. *Journal of Personality and Social Psychology*, 57(6), 1069–1081. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.57.6.1069>
- Seligman, M. E. P. ve Csikszentmihalyi, M. (2000). Positive psychology: An introduction. *American Psychologist*, 55(1), 5–14. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.55.1.5>
- Shostrom, E. L. (1964). An inventory for the measurement of self-actualization. *Educational and Psychological Measurement*, 24(2), 207–218. <https://doi.org/10.1177/001316446402400203>
- Shweder, R. A., Mahapatra, M. ve Miller, J. G. (1987). Culture and moral development. J. Kagan ve S. Lamb (Ed.), *The emergence of morality in young children içinde* (ss. 1–83). University of Chicago Press.
- Streib, H. (2001). Faith development theory revisited: The religious styles perspective. *International Journal for the Psychology of Religion*, 11(3), 143–158. https://doi.org/10.1207/S15327582IJPR1103_02
- Şirin, T. (2019). Parallelisms between Jungian archetypes with Ibn ‘Arabi’s concept of Ayani-Sabita. *Spiritual Psychology and Counseling*, 4(1), 25–37. <http://dx.doi.org/10.37898/spc.2019.4.1.0052>
- Triandis, H. C. (1995). *Individualism and collectivism*. Westview Press.
- Uludağ, S. (2005). *Tasavvuf terimleri sözlüğü* (3. bs.). Kbalcı Yayınevi.
- Wahba, M. A. ve Bridwell, L. G. (1976). Maslow reconsidered: A review of research on the need hierarchy theory. *Organizational Behavior and Human Performance*, 15(2), 212–240. [https://doi.org/10.1016/0030-5073\(76\)90038-6](https://doi.org/10.1016/0030-5073(76)90038-6)
- Walker, L. J. (1984). Sex differences in the development of moral reasoning: A critical review. *Child Development*, 55(3), 677–691. <https://doi.org/10.2307/1130121>
- Yavuzer, H. (2001). *Çocuk ve suç* (9. bs.). Remzi Kitabevi.
- Yıldız, M. (2016). *Dini gelişim psikolojisi*. Çizgi Kitabevi.

