

Özel Sayı

ISSN 1309-6672
E-ISSN 2618-6322



BUSBED

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ SOSYAL
BİLİMLER ENSTİTÜSÜ DERGİSİ

BİNGÖL UNIVERSITY JOURNAL OF
SOCIAL SCIENCES INSTITUTE

جامعة بينكول معهد العلوم الاجتماعية

YIL / Year ▶ 9

Cilt / Volume ▶ 9

SAYI / Issue ▶ Özel Sayı

GÜZ / Autumn ▶ 2019

- İSLAM BİLİM TARİHİ VE FUAT SEZGİN -

- MANTIK -

Türkçe, İngilizce ve Arapça Yayımlanan ULUSLARARASI HAKEMLİ DERGİDİR.
International peer-reviewed journal published in Turkish, English and Arabic.



BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ DERGİSİ

Bingöl University
Journal of Social Sciences Institute

جامعة بينكول معهد العلوم الاجتماعية

ÖZEL SAYI - İSLAM BİLİM TARİHİ VE FUAT SEZGİN - - MANTIK -

Türkçe, İngilizce ve Arapça Yayımlanan Uluslararası Hakemli Dergidir
International peer-reviewed journal published
in Turkish, English and Arabic

Yıl/Year: 9 • Cilt/Volume: 9 • Sayı/Issue: Özel Sayı • Güz/Autumn 2019
ISSN: 1309-6672- e ISSN: 2618-6322

Sahibi / Owner:
(Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Adına)
(Of Behalf of Bingol University Social Sciences Institute)

نيابتا عن جامعة بينكول معهد العلوم الاجتماعية
Doç. Dr. Yaşar BAŞ

Editörler / Editors / المحررون

Doç. Dr. Yaşar Baş
Dr. Öğr. Üyesi Fikret Osman
Doç. Dr. Yılmaz Irmak
Dr. Öğr. Üyesi Fevzi Kaçer

Yayın Kurulu / Editorial Board / هيئة التحرير

Prof. Dr. Abdullah Taşkesen	Doç. Dr. Hiroyuki Ogasawara
Prof. Dr. Ahmet Gürbüz	Doç. Dr. Ioana Tudor
Prof. Dr. Ali Abouzeid	Doç. Dr. Kazuaki Sawai
Prof. Dr. Ali Ahmed İbrahim Al-Tayış	Doç. Dr. Mehmet Zahir Ertekin
Prof. Dr. Hasan Çiftçi	Doç. Dr. Mehmet Emin Bars
Prof. Dr. Hikmet Tan	Dr. Öğr. Üyesi Beşir Koç
Prof. Dr. Liubov Pomytkina	Dr. Öğr. Üyesi Emine Yeşim Bedlek
Prof. Dr. Muammer Erdoğan	Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Seyman Önder
Prof. Dr. Orhan Başaran	Dr. Öğr. Üyesi Nevzat Keleş
Prof. Dr. Ousama Ekhtiar	Dr. Öğr. Üyesi Ramazan Korkut
Prof. Dr. Sait Patır	Dr. Öğr. Üyesi Süleyman Taşkın
Prof. Dr. Tofiq Abdülhasanlı	Dr. Öğr. Üyesi Vedat Avcı
Doç. Dr. Cihat Yaşaroğlu	Dr. Hakim Abdurrahman Zübeyr el-Babirî
Doç. Dr. Flaudette May Datuin	Dr. Rudramma Siddheshwar Hiremath
	Dr. Tahir Aşirov

Redaktörler / Redactors / المدققون

Arş. Gör. Ahmet Koçak (Türkçe) / Arş. Gör. Adnan Aydıntürk (İngilizce)

E-Dergi Teknik Sorumlusu / Technical Administrated of e-Journal / الموظف الفني

Arş. Gör. Ozan Can Akpınar

Web ve Yazışma Adresi / Web and Correspondence Adress / العنوان البريدي للمجلة

<http://dergipark.gov.tr/busbed> / <http://busbed.bingol.edu.tr/>

Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü 12100-BİNGÖL

Tel.: 0 (426) 215 00 17 **Faks:** 0 (426) 215 00 72 **e-posta:** sbe.bingoldergi@bingol.edu.tr

Dergi Tasarım / Journal Design /

Zafer Medya Grup

Basım Yeri / Place of Publication / مكان النشر

Zafer Medya Grup

Muratpaşa Mah. Yenikapı Cad. Yakutiye/ERZURUM • 0 442 234 22 85

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ DERGİSİ,
Uluslararası hakemli bir dergidir. Bahar ve güz dönemi olmak üzere yılda 2 sayı yayımlanır. Yayımlanma dili, Türkçe, İngilizce ve Arapçadır. Her hakkı saklıdır. Makale son kabul tarihleri: Bahar Dönemi için Mayıs ayı sonu, Güz Dönemi için Kasım ayı sonudur. Dergi kapasitesine göre, makale kabul tarihleri daha erken veya geç tarihlere çekilebilir. Her sayı için kapasiteyi aşan başvurular sonraki sayılara aktarılır. Makaleler, Turnitin, iThenticate veya intihal.net gibi intihal programlarından olumlu rapor alındıktan sonra yayımlanabilir. Dergimizin yayım kurallarına göre hazırlanmamış makaleler kabul edilmez. Yazıların her türlü hukukî ve bilimsel sorumluluğu yazarlarına aittir. Makalelere PDF formatında Enstitümüz web ve DergiPark sayfasından ulaşılabilir. Ancak kaynak gösterilmeksizin kullanılamaz.

DANIŞMA KURULU **ADVISORY BOARD** المجلس الاستشاري

Prof. Dr. Abdullah Kibesi	Katar Üniversitesi
Prof. Dr. Ali Abouzeid Abouzeid	Şam Üniversitesi
Prof. Dr. Ali Ahmed İbrahim al-Tayış	Kahire Üniversitesi, Mısır
Prof. Dr. Cengiz Toraman	Gaziantep Üniversitesi
Prof. Dr. Enver Çakar	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Erkan Oktay	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Hakan Olgun	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Himmet Uç	Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. İsmail Hakkı Eraslan	Düzce Üniversitesi
Prof. Dr. Kahraman Çatı	Düzce Üniversitesi
Prof. Dr. Kazım Yoldaş	Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Liubov Pomytkina	National Aviation University, Kiev, Ukrayna
Prof. Dr. Mehmet Canatar	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Çelik	Muğla Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet İnbaşı	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Takkaç	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Törenek	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Muhammet Beşir Aşan	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa D. Karacoşkun	Kilis 7 Aralık Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa Uçar	Biruni Üniversitesi
Prof. Dr. Orhan Başaran	Bingöl Üniversitesi
Prof. Dr. Ousama Ekhtiar	Bingöl Üniversitesi
Prof. Dr. Reha Saydam	Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Prof. Dr. Remzi Altunışık	Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Sayın Dalkıran	Uşak Üniversitesi
Prof. Dr. Turan Öndeş	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Turgut Karabey	Erzincan Üniversitesi
Prof. Dr. Üzeyir Ok	İzmir Katip Çelebi Üniversitesi
Prof. Dr. Yakup Bulut	Mustafa Kemal Üniversitesi
Prof. Dr. Yusuf Abu'ludus	Yermuk Üniversitesi
Prof. Dr. Tofiq Abdülhasanlı	Azerbaycan Devlet İktisat Üniversitesi UNEC
Prof. Dr. Reşad Muradov	Azerbaycan Devlet İktisat Üniversitesi UNEC
Doç. Dr. Tarana Khalilova Ahmed gizi	Azerbaycan Devlet İktisat Üniversitesi UNEC
Doç. Dr. Flaudette May Datuin	Filipinler Üniversitesi
Doç. Dr. Hiroyuki Ogasawara	Kyushu Üniversitesi, Fukuoka, Japonya
Doç. Dr. Kazuaki Sawai	Kansai Üniversitesi, Osaka, Japonya
Doç. Dr. M. Şükrü Mollavelioğlu	Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Doç. Dr. Zafer Kanberoğlu	Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Dr. Keivan Harrasi	Tabriz ACECR, İran
Dr. Mohd Nor Hakim Bin Yusoff	Malezya Üniversitesi
Dr. Mohd Rafi Yaacob	Malezya Üniversitesi
Dr. Mona Sobh	Aynu'ş- Şems Üniversitesi, İskenderiye, Mısır

BU SAYININ REFEREES OF HAKEMLERİ THIS ISSUE هذا العدد من القضاة

- Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Şaban HAKLI (Hitit Üniversitesi)
Doç. Dr. Aytekin ÖZEL (Uludağ Üniversitesi)
Doç. Dr. Enes ERDİM (Fırat Üniversitesi)
Doç. Dr. Hamza ALTIN (Bingöl Üniversitesi)
Doç. Dr. Hülya ALTUNYA (Süleyman Demirel Üniversitesi)
Doç. Dr. İbrahim USTA (Bingöl Üniversitesi)
Doç. Dr. Kasım TATLILIOĞLU (Bingöl Üniversitesi)
Doç. Dr. Kamil KÖMÜRÇÜ (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi)
Doç. Dr. Necmettin PEHLİVAN (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Sıtkı ULUERLER (Bingöl Üniversitesi)
Doç. Dr. Yaşar BAŞ (Bingöl Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet BAYINDIR (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ali TEKİN (Trabzon Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Coşkun BABA (Bartın Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ergün Öz AKÇORA (Bingöl Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Fegani BEYLER (Bingöl Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Fikret OSMAN (Bingöl Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Gülay ÖZDEMİR AKGÜNDÜZ (Bingöl Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Hacı KAYA (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Hüsametdin YILDIRIM (Fırat Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Kadir TUĞ (Bingöl Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Kudret ARAS (Bingöl Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet KAYA (Bingöl Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Sami BAGA (Bingöl Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Nevzat KELEŞ (Bingöl Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Nebi BUTASIM (Bingöl Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ömer TOKUŞ (Bingöl Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Şerefettin ADSOY (Aksaray Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Vedat KAMER (İstanbul Üniversitesi)
Dr. Murat BAYRAM (Bingöl Üniversitesi)
Dr. Sedat KANAT (Bingöl Üniversitesi)

İÇİNDEKİLER

- İSLAM BİLİM TARİHİ VE FUAT SEZGİN -

Ramazan ŞEŞEN
HOCAM PROF. DR. FUAT SEZGİN 1

Ousama EKHTIAR
**THE SCIENTIFIC PERSONALITY OF FUAT SEZGİN
THROUGH THE HISTORY OF ARAB HERITAGE** 3
ARAP KÜLTÜR TARİHİ ADLI KİTABINA GÖRE FUAT
SEZGİN'İN BİLİMSEL KİŞİLİĞİ

Seyfettin KAYA
**BATLAMYUS'UN ASTRONOMİ ANLAYIŞINA İSLAM
DÜNYASINDAN VE SELÇUKLULARDAN ELEŞTİRİLER
VE DÜZELTMELER** 19
CORRECTIONS AND CRITICISES FROM SELJUKS
AND ISLAMIC WORLD PTOLEMY'S ASTRONOMY
UNDERSTANDING

Nebi BUTASIM
**FUAT SEZGİN'İN SANAT ESERLERİ ÜZERİNE YAPTIĞI
ÇALIŞMALAR HAKKINDA BİR KRİTİK** 43
A CRITICAL ABOUT FUAT SEZGİN'S WORKS ON
ARTWORKS

Halil AKÇAY
**FUAT SEZGİN'İN ENDÜLÜS ARAP ŞİİRİYLE İLGİLİ
MÜLAHAZALARI** 61
FUAT SEZGİN'S THOUGHTS ON ENDULUS ARABIC
POETRY

Abdullah DUMAN
**BİRÜNİ'NİN KULLANDIĞI BAZI İLGİ ÇEKİCİ
KAVRAMLAR** 77
SOME INTERESTING CONCEPTS USED BY BIRUNI

Zahir KIZMAZ

**İSLAM DÜNYASINDA GERİ KALMIŞLIK SORUNU VE
FUAT SEZGİN'İN KONUYA İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ**

97

THE BACKWARDNESS PROBLEM OF ISLAMIC WORLD
AND FUAT SEZGİN'S OPINION ON THE SUBJECT

Mehmet Sami BAGA, Sadi YILMAZ

**FUAT SEZGİN'İN TARİH YAZICILIĞINDA
RASATHANELER: MERAGA RASATHANESİ ÖRNEĞİ**

121

OBSERVATORIES IN THE HISTORYOGRAPHY OF FUAT
SEZGİN: THE CASE OF MERAGA OBSERVATORY

Hamza ALTIN

**KLASİK DÖNEM SONRASI OSMANLIDA BİLİM
POST-CLASSICAL PERIOD OTTOMAN SCIENCE**

137

M. Yavuz ALPTEKİN

**ORTAÇAĞ MÜSLÜMAN TOPLUMLARINDA TERCÜME
TENKİD TERKİB TELİF AŞAMALARININ TOPLUMSAL
İZDÜŞÜMLERİ VE BİLİMİN GELİŞMESİ**

159

PROJECTIONS OF PHASES OF TRANSLATION CRITISISM
COMPOUND COPYRIGHT IN MEDIEVAL MUSLIM
SOCIETIES AND DEVELOPMENT OF SCIENCE

Bedrettin BASUĞUY

**FUAT SEZGİN'E GÖRE HAÇLI SEFERLERİ'NİN
DOĞU'YA VE BATI'YA ETKİSİ: SİLAH TEKNOLOJİSİ
ALANINDAKİ GELİŞMELER VE BİLİMLERİN
AVRUPA'YA TRANSFERİ**

193

THE EFFECT OF THE CRUSADES TO THE EAST AND
THE WEST ACCORDING TO FUAT SEZGİN: THE
DEVELOPMENTS IN THE WEAPON TECHNOLOGY AND
THE TRANSMISSION OF SCIENCES TO EUROPE

- MANTIK -

İbrahim EMİROĞLU
**EFLATUN'UN DEVLET DİYALOĞU'NUN TARTIŞMA
USÛLÜ AÇISINDAN İNCELENMESİ** 211
THE EXAMINATION OF PLATO'S REPUBLIC IN TERMS OF
DISCUSSION METHOD

Ahmet KAYACIK
**MISIR'DA MANTIK ÇALIŞMALARI VE MANTIK
EĞİTİMİ ÜZERİNE: TÜRKİYE İLE KARŞILAŞTIRMALI
BİR DEĞERLENDİRME** 233
AN ESSAY ON THE EDUCATION AND STUDIES IN LOGIC
IN EGYPT: A COMPARATIVE STUDY WITH TO TURKEY

Coşkun BABA
RETORİK VE MANTIK İLİŞKİSİ 247
THE RELATIONSHIP BETWEEN RETORIC AND LOGIC

Kâmil KÖMÜRCÜ
FÂRÂBÎ'DE BEŞ TÜMEL KAVRAM 261
FIVE UNIVERSAL CONCEPTS IN ALFARABI

Hacı KAYA
**CUMHURİYET DÖNEMİNDE SÛRÎ VE TATBİKÎ
MANTIK ÇALIŞMALARI: HASAN ALİ YÜCEL VE TEZER
AĞAOĞLU'NDA FORMEL VE UYGULAMALI MANTIK** 275
FORMAL AND APPLIED LOGIC STUDIES IN THE
REPUBLICAN PERIOD: FORMAL AND APPLIED LOGIC
IN THE STUDIES OF HASAN ALİ YÜCEL AND TEZER
AĞAOĞLU

Şerefettin ADSOY
NECATİ ÖNER'İN DİL HASSASİYETİ 323
NECATİ ÖNER'S LANGUAGE SENSITIVITY

Ali TEKİN

**MEŞŞÂÎ MANTIKA ÖRNEKLEMENİN (ANALOJİ)
FARKLI CİHETLERDEN İNCELENMESİ ÜZERİNE BİR
SORUŞTURMA**

339

AN INQUIRY INTO STUDYING ON EXEMPLIFICATION
(ANALOGY) FROM DIFFERENT ASPECTS IN THE
PERIPATETIC LOGIC

Necmettin PEHLİVAN, Muhammet ÇELİK

**EL-MATLABUL-E'LĀ, EL-MAKŞADU'L-AKŞĀ:
KEMĀLPĀŞĀZĀDE'NİN RİSĀLE FĪ 'İLMİ ĀDĀBĪ'L-BAĦŞ'I**

363

AL-MATLAB AL-A'LĀ, AL-MAKŞAD AL-AKŞĀ:
KAMĀLPĀSHĀZĀDA'S RİSĀLA FĪ 'ILM ĀDĀB AL-BAĦŞ

İslam Bilim Tarihi ve Fuat Sezgin-Mantık Özel Sayısı dolayısıyla merhaba

Malum olduğu üzere, 2019 yılı Cumhurbaşkanlığımızın himayesinde bütün Türkiye’de Prof. Dr. Fuat Sezgin yılı ilan edilmişti. Sempozyum, video, panel, konferans, sergi, vd. ilmi toplantılar ve çalışmalarla konunun gündemde tutulması veya konuyla ilgili gündem oluşturulması hedeflenmişti. Biz de bu özel sayımızı hem “Geçmişten Bugüne İslam Dünyasında Bilim, Teknoloji ve Prof. Dr. Fuat Sezgin” hem de “Mantık Bilimi” ile ilgili iki ayrı ve önemli konuya ayırdık. Aynı amaçla Üniversitemiz tarafından bir komisyon oluşturuldu. Rektörlüğümüz bünyesindeki farklı birimlerce sergi, panel ve konferanslar düzenlendi. Bir toplantı salonuna “Fuat Sezgin Konferans Salonu” adı verildi. Söz konusu faaliyetler çerçevesinde son yapılan çalışma ise Fuat Sezgin anısına bu özel sayının çıkarılması oldu. Osmanlı’da Mantık Bilimi de bu özel sayının ayrı bir bölümünü oluşturdu. Dergimizin Ekim sayısından iki ay sonra ve pek çok üniversitenin konuya ilgisi dolayısıyla bu özel sayının yayımlanması konusunda önceleri bazı tereddütlerimiz oldu. Ama dergimize gösterilen ilginin ve dergi ekibinin içten ve özverili çalışmaları sonucunda bu özel sayımızı çıkarabildik.

Özel sayımızın bir bölümünü teşkil eden “İslam Dünyasında Bilim, Teknoloji ve Prof. Dr. Fuat Sezgin” konusunda yayımlamış olduğumuz 10 makale ile bu konuyu bütünüyle incelemiş olduğumuz iddiasında değiliz. Çünkü yüzlerce cildi aşan çalışmalar yapmak suretiyle ancak İslam Bilimi-Teknolojisi ve İslam Biliminin dünya bilim tarihine katkısını bir miktar ortaya koymak mümkündür. Prof. Dr. Fuat Sezgin, bunun böyle olduğunu ciltler dolusu ve dünya çapında kabul gören çok önemli çalışmaları ile ortaya koyan bilim adamlarından biri olmuştur. Daha doğrusu Fuat Sezgin, bu konuda hayal edilemeyenin gerçek olabileceğinden daha öteye giderek öyle olduğunu bizzat ispat etmiştir. Üstelik bu konularda söz etmek ve birkaç cümle ile özetlemek gerçekten çok zordur. Biz de bu manada Yusuf Has Hacib’in “yurdu kılıçla alırsınız, kalemlle tutarsınız” ifadesini esas alarak kalem erbabının birkaç makalesini tarihe mal etmeye çalıştık.

Bu sayımızın diğer kısmını teşkil eden Mantık Özel Bölümü de önemlidir. Zira bilim dünyamızda geçmişten günümüze mantık ve düşünce üzerine pek çok ve önemli incelemeler yapılmıştır. Osmanlıdan günümüze Mantık konulu 8 akademik çalışmanın dergimizde yayımlanması, diğer matbuatın yanında, dergimizin bu bakımdan da bilim dünyasına katkı sunması sağlamıştır.

Pek tabii yukarıda kaydedilen konu başlıklarıyla gelen makalelerin kısa sürede ve objektif bir şekilde değerlendirilip yayıma hazır hale getirilmesi, yorucu bir süreci gerektirmiştir. Bu vesileyle özel sayımızın yayımlanmasında her türlü desteği veren Rektörümüz Sayın Prof. Dr. İbrahim Çapak başta olmak üzere, bu süreçte emekleriyle katkıda bulunanlara, yazarlara, hakemlere ve dergi ekibimize çok teşekkür ediyorum, saygılarımı sunuyorum.

Editör
Doç. Dr. Yaşar BAŞ

HOCAM PROF. DR. FUAT SEZGİN

Ramazan ŞEŞEN

Fuat Sezgin 24 Ekim 1924 tarihinde Bitlis'te doğmuştur. Babası Erzurum müftülüğü yapmıştır. Orta ve liseyi Erzurum'da okuduktan sonra İstanbul Üniversitesi, Fen Fakültesi Matematik bölümüne giren Fuat Sezgin, bu arada Arapça ve İslam medeniyeti konularına ilgisi dolayısıyla Edebiyat Fakültesi, Arap-Fars dilleri bölümü başkanı Prof. Dr. Helmut Ritter'in derslerine devam etmiştir. Bu derslerden etkilenince Matematik bölümü öğrenciliğini bırakmış; büyük bir bilim adamı olarak çok takdir ettiği Helmut Ritter'in öğrencisi olmak için eğitimine Arap-Fars Dili bölümünde devam etmeye başlamıştır. Lisans eğitiminden sonra Arap-Fars bölümünde uzmanlık eğitimine devam edememiştir. Hocası Hocası Ritter'den Ebû Ubeyde Ma'mer b. El-Müsennâ'nın Mecâzü'l-Kur'ân adlı eserinin edisyon kritiği konusu üzerine doktora yapmıştır. Bu eser Mısır'da basılmıştır.

Fuat Sezgin çok çalışkan, hedefleri büyük bir ilim adamıydı. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Tayyib Okiç'in yanında Sahih-i Buhari'nin kaynakları adlı doçentlik tezini hazırlamıştır. İslam Düşüncesinin İlahi Tarafı adlı kitabın Arapça'dan Türkçe'ye çevirisini yayınlaması dolayısıyla ben de ilk defa kendisi hakkında bilgi sahibi olmuşum. Bu arada doçent unvanı aldıktan sonra Prof. Dr. Zeki Velidi Togan ile birlikte çalışmaya başlamıştır. Prof. Dr. Zeki Velidi Togan, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde kurulan İslam Araştırmaları Enstitüsü müdürlüğüne getirilince, Fuat Sezgin de onun müdür yardımcısı olmuştur. Prof. Dr. Muhammed Hamidullah, Enstitü'nün davetlisi olarak 1950'li yılların sonlarında İstanbul'a geldiğinde onun İslam tarihi hakkındaki konferanslarının çevirisini Fuat Sezgin yapmıştır. Ben de Fuat Sezgin hocayı ilk defa bu konferanslarda tanımıştım. Onun bulunduğu Enstitü'de ayrıca büyük âlim Osman Reşer, Salih Tuğ da çalışıyordu. O yıllarda Osman Reşer henüz uzman, Salih Tuğ asistandı. Osman Reşer, merhum Fahir İz'in yakın tanıdığıydı. Fahir İz Bey, İstanbul İmam Hatip Okulu'nun müdürüydü. Ben beşinci sınıftaydım. Bir ara Arapça hocamız yoktu. Fahir İz hoca bize Arapça hocası olarak Osman Reşer hocayı getirdi. Bu büyük âlimi böylece tanımış ve vefatına kadar onun ilmi kişiliğinden faydalanmaya gayret etmiştim. Ayrıca İmam Hatip Okulu Arapça derslerinde onun yardımcılığını yapmıştım.

Osman Reşer hoca, yazmaları, kitapları, dilleri iyi bilirdi. Sahasında birçok telif, tercüme eseri vardır. Aynı zamanda şairdi. Almanca bir divanı vardı. Çalışmaları sırasında Carl Brockelmann'ın Geschichte der Arabischen Literatur (*GAL*) adlı Arapça yazmalar külliyyatını kullanmış, birçok ilave düzeltme yapmıştı. Kitabın yarısına yakın not düşmüştü. 1959 yılı baharında Fuat Sezgin'le beraber GAL'ı tamamlamak için bir çalışma yapmaya karar vermişlerdi. Beni yanlarına yardımcı aldılar. Bir süre sonra Reşer projeden ayrıldı. Çok yaşlıydı. Fuat Sezgin hocanın yardımcısı olarak çalışmaya devam ettim. Bunun karşılığı bana burs olarak aylık

bir miktar para veriyordu. Kütüphanelere gidip beraber çalışıyor, yazacağı Gal kitabı için malzeme topluyorduk. Ben 1960 yılında İstanbul İmam Hatip okulunu bitirdim. Tam bu sırada 27 Mayıs ihtilali oldu. 147 öğretim üyesinin üniversite ile ilişkileri kesildi. Hiçbir suçları yoktu. Bunlar arasında Fuat Sezgin hoca da vardı. İşsiz kalmıştı. Ama azimliydı. Çalışmaya devam etti. Ağabeyi Servet Sezgin Yasıada'da hapse atıldı. Küçük kardeşi Refet Sezgin avukattı. Bir de ablası vardı. Aile içinde dayanışma hâkimdi.

Hoca ve ben çalışmaya devam ettik. 1960 yılı sonlarında Sezgin hoca Frankfurt Üniversitesi Profesörlerinden Zelhaim tarafından davetli Profesör olarak Almanya'ya çağrıldı. 1961 baharında çalışmalarına devam etmek için Frankfurt'a gitti. Türkiye'deki çalışmalarını bana bıraktı. Yazları gelir, konuşur, çalışmanın nasıl ilerlediğini kontrol ederdi. Almanya'da da çalışmasına devam etti. Bu arada ben Türkiye'deki yazmalarla ilgili malzemeyi Anadolu ve İstanbul'daki yazma koleksiyonlarını ziyaret edip malzemeyi topluyordum. Bu çalışmalara 1965 yılı sonbaharına kadar devam ettim. 1965 yılında aynı zamanda fakülteyi bitirdim. 1966 yılı baharında muhterem hocam ve edebiyat fakültesi ortaçağ tarih kürsüsü başkanı Prof. Dr. Fikret Işıltan'ın yanında asistan oldum. Bu sırada Fuat Sezgin hoca *Geschichte des Arabischen Schrifttums (GAS)*'in birinci cildini tamamlamak üzereydi. Hatta mezuniyet tezim el-Cahız'a ait maddeye tezden bazı ilaveler yaptı.

Onunla irtibatımız bundan sonra da devam etti. Zaman zaman kitabın bazı yerlerini yazarken tereddüt ettiği kimi noktaları yazmalarla karşılaştırmak için kontrol etmemi isterdi. Nihayet, GAS'ın birinci cildini 1967 yılında Leiden'de Brill yayınevinde yayınladı. Sonra bu eserin üçüncü, dördüncü, beşinci ciltleri yayımlandı. II. cilt bunlardan sonra yayımlandı. Şunu da belirtmek gerekir ki GAS'ın ilk ciltleri Selçuklular devrine kadar yazılan Arapça eserlerden, bunlara yapılan talikat, şerh, haşiyelerden bahseder. Coğrafya, kartografya, teknoloji, ile ilgili önemli eserleri Osmanlı döneminin orta zamanlarına kadar geliştirmiştir. Brochelman'ın eseri gibi XX. Yüzyıla kadar ki Arapça literatürü tamamlamaz. Farsça, Türkçe eserlerden bahsetmez. Farsça eserler hakkında bu konuda Storey'in eseri, Türkçe eserler için Osmanlı Müellifleri, Osmanlılar devrindeki Astronomi, Matematik, Astroloji, Coğrafya, Musiki, Askerlik, Tıp- Eczacılık, Tabii Bilimler için IRCICA'da Ekmeleddin İhsanoğlu, Ramazan Şeşen başkanlığında yazılan, içinde 20.000 civarında yazmanında anlatıldığı Osmanlı Bilim Literatürü Tarihi adlı eser önemlidir.

Fuat Sezgin, 15 cilt tutan GAS'tan başka, nadir bazı Arapça yazmalar ile alakalı müsteşriklerin yayınladığı önemli eser ve makalelerin tıpkıbasımlarını yapmıştır. Fakat bunların başlarına sadece birkaç sayfalık önsöz yazılmıştır. 2019 yılında vefat eden merhum, İslam bilim tarihi hakkındaki önyargıların giderilmesi, yanlış ve eksik bilgilerin düzeltilmesi, geçmişten bugüne İslam biliminin tanıtımı ve günümüze taşınması yönünde olağanüstü çaba göstermiştir. Büyük, önemli ve kaliteli çalışmaları dünya çapında kabul görmüştür. Bu çalışmalarını ile İslam biliminin bilim tarihinde önemli bir yeri olduğunu göstermiş ve bunu dünyaya kabul ettirmiştir. Bu bakımdan da emeği büyük ve takdire şayandır. Allah rahmet eylesin. Allah ondan razı olsun.

THE SCIENTIFIC PERSONALITY OF FUAT SEZGİN THROUGH THE HISTORY OF ARAB HERITAGE

Ousama EKHTIAR¹

Geliş: 18.11.2019 / Kabul: 12.12.2019

DOI: 10.29029/busbed.639913

Abstract

This paper deals with the efforts of scientist Fuat Sezgin in reviving the Arab heritage. What motivated him to study Arab heritage? How was his scientific personality affected by that study? How did he move from the stage of collecting the history of the Arab scientific heritage to the stage of investing in the renaissance of the Muslim nation in the contemporary time? We will discuss the merger between the results of the Islamic heritage and the scientific personality of Sezgin, and the influence of Sezgin on the products of that heritage as the leading scientist in this field. The research will discuss the influence of Sezgin on the scientists of his time, and how Sezgin moved from the collection of Islamic heritage to the stage of awareness and defense of this heritage. This is an overview of the research that we will discuss here.

Keywords: Fuat Sezgin, Heritage, Arab, Islamic, Civilization.

ARAP KÜLTÜR TARİHİ ADLI KİTABINA GÖRE FUAT SEZGİN'İN BİLİMSEL KİŞİLİĞİ

Öz

Bu makalede Fuat Sezgin'in Arap kültür tarihini yazma konusundaki çabaları ele alınmaktadır. Makalede Arap kültür tarihini incelemesi için onu neyin motive ettiği tartışılmaktadır. Bilimsel kişiliği bu çalışmada nasıl şekillenmiştir? Arap kültür tarihini toplama aşamasından, çağdaş zamanların Müslüman milletlerinin Rönesans 'ına yatırım yapma aşamasına nasıl geçmiştir? Arap İslam kültür mirasının sonuçlarının Sezgin'in bilimsel kişiliğine etkileri ile

¹ Prof. Dr., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, dr.ousama23@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8511-0545.

bu alanda önde gelen bir bilim insanı olarak Sezgin'in bu mirasın ürünlerine etkisi nasıl ve ne şekilde gerçekleşmiştir? Sezgin'in bilim insanları üzerinde nasıl bir etkisi olmuştur? Arap İslam kültürel mirası koleksiyonundan istifade ile bu mirasın farkındalığına ve savunulması aşamasına nasıl geçmiştir? Araştırmada bu konular üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Fuat Sezgin, Kültür, Arap, İslam, Medeniyet.*

Initiation

Fuat Sezgin 1924 -2018, a Turkish researcher who lived in Germany, majored in Arab and Islamic scientific heritage. He is the founder of the Institute of Arab Islamic Sciences at the Goethe University in Frankfurt. He was born in small town of Bitlis in Anatolia. Then, he moved as a youth to Istanbul. He studied at the University of Istanbul in the Department of Oriental Studies and he learned Arabic. Then, he has spoken Arabic fluently, then he mastered 27 languages, including Syriac, Hebrew, Latin, German, and others. He met the orientalist Hellmut Ritter 1892 -1971, who had been teaching in Turkey since 1926, and directed him to study Arab-Islamic history (Sezgin, 1983: 14 -15). His teacher Helmut Ritter is a famous German orientalist, he mastered the Arabic language while studying in the Department of Eastern History at the University of Bonn in Germany, where he received Ph.D in 1914, then he traveled to Iraq to work there as a translator for the German army for two years (1916-1917), then moved to Turkey to work as a translator for the German army again in Turkey (1918). After the war Ritter returned to Germany, where he was appointed professor of Oriental Studies at the University of Hamburg until 1926, then he returned to Turkey to be director of the Oriental Institute in Istanbul (1927), besides he was appointed professor of Arabic literature at the University of Istanbul (1936). Consequently Ritter was able to see the Arabic manuscripts in Istanbul. During this period, he met Sezgin who was an intelligent student, Ritter encouraged his student Sezgin to pay attention to Arabic sciences, he led him to study Arabic literature and the history of Arab heritage. So Sezgin became passionately interested in Arabic studies, and then he specialized in the history of Arab heritage (Badawi, 1993: 277).

In 1951, Sezgin received his doctorate from the same university. The thesis was about Saheeh al-Bukhari and later he published it as a book entitled "Studies on the Sources of the Right Mosque of Al-Bukhari". He worked at the University of Istanbul until 1960. Posteriorly, he left his homeland towards Germany,

specifically for the University of Goethe in Frankfurt where he worked as a visiting professor. He quickly obtained in 1965 professor degree for his pioneering researchs which chronicled the development of natural sciences in the Arab-Islamic civilization. In 1965, he presented a second doctoral thesis on the chemist Jabir bin Hayyan.

He received many international awards and decorations throughout his life from various institutions such as The Arabic Language Academy in Cairo, The Arabic Language Academy in Damascus, The Arabic Language Academy in Baghdad and The Academy of Sciences in Turkey, he also received The Great Medal of Honor from the Federal Republic of Germany and The Goethe Medal from Frankfurt, all these awards are famous and have high scientific value. It focuses on studies that contribute to building knowledge among human beings in the fields of history and humanities, which aim to promote genius and excellence, These awards include a certificate of honor, and a good amount of money to encourage scientific research, in addition to being the first winner of The King Faisal International Prize in Islamic Studies, he was awarded this prize in recognition of his scientific efforts in authoring his huge encyclopedic book *The History of Arab Heritage*. The money he earned from the King Faisal Prize was spent on the establishment of the Institute in Frankfurt, which we mentioned earlier in this research. He worked also on establishment of another institute in Istanbul in 2010 and the waqf of the History of Islamic Science with the aim of supporting the activities of the Museum of Islamic Science and Technology in Istanbul (Sezgin, 2010: 6).

Although he emigrated to Germany, where he worked, wrote, married, and fathered, he remained until the end a honest who was concerned about the issues of Islamic Nation and wanted a goodness, for example, he received the Hessen Cultural Prize together with Salmon Korn, head of the Jewish community in Frankfurt, but Sezgin refused to receive the award because of Salmon Korn who supported the Israeli offensive in Gaza.

His Major Scientific Works

Sezgin has three major works, one of which is the *Encyclopedia of Arab Heritage*, "*Geschichte des Arabischen Schrifttums*" is the title of the original book in German, which is a founding work in the field of Arabic and Islamic studies. Sezgin began publishing volumes of this encyclopedia since 1967. The last two volumes were published in 2015: Volume XVI on Rhetoric and Criticism, and Volume XVII on Educational and Entertainment Literature. He had difficulties in

completing this work mentioned in the introduction to his book. Sezgin mentioned these details in the introductory section of his book, and can be consulted there (Sezgin, 1983: 14).

The second work is a large bibliography entitled "Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde" is titled in German. In English it means: "Bibliography of Arab and Islamic Studies in the German-speaking region". This encyclopedia has been published in two parts: the first part in twenty-two volumes includes the indexes of those works from its beginning until 1986. The second part includes works that were issued between 1986 and 1994 from this second part, eight volumes were published in 2006.

Sezgin' third scientific work was through the annual scientific journal that he founded in 1982, entitled "Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften", which means "Journal of the History of Arab-Islamic Sciences", there is important study by Akram Al-Omari, a professor of history at Baghdad University, which he mentioned in detail the contents of this scientific work by Sezgin. So, we think that there is no need to enter into it here, and readers can refer to that study (Al-Omari, 1994: 58), Sezgin dedicated that journal to publish his scientific studies, studies of other scholars of the Institute and orientalist studies which interested in Arab Scientific heritage.

These three scientific works have had a great impact in all the countries of the world, thus scientists can benefit from these three books. This has contributed to spread of these books and make all researchers depend on it in the Arab Islamic heritage. In this article we look at his first book which explored the history of Arab heritage. We want to learn about Sezgin's scientific personality through this book. Some people think that this book is an encyclopedic bibliography of the history of Arab heritage only. But, this book is in fact a completed picture of the scientific personality of Sezgin -in my view- for two reasons:

First, Sezgin's relationship with the science of Arab and Islamic heritage, on the one hand the desire to know this heritage and combine this heritage in great encyclopedic bibliography. This aspect cost Sezgin a long research in ancient bookcases about manuscripts scattered around the world, for example, he obtained pictures of many manuscripts from many international libraries, including the library Zahrieh in Damascus, which is known to be a library that included many manuscripts in the Arab and Islamic heritage, as well as pictures of some manuscripts from the libraries of Iraq by help of some friends. The most important manuscripts he was able to obtain were preserved in the National Library of Germany, as well as the manuscripts in Istanbul, where many Arabic

manuscripts were transferred to Istanbul during the Ottoman period to preserve them safely. It is a great effort of hard work, to access the scientific treasures of the Arab-Islamic heritage that has spread throughout the world. We should also know that Sezgin's effort is a purely individual work, which he has patiently for decades. It is known that Islamic manuscripts were carried with the invasions to many libraries of the world, and the Muslim still does not know much about them. But, when he began collecting Arab-Islamic heritage, he showed these great information by accomplishing this great scientific project. This work revealed to us the great spiritual relationship between Sezgin and Islamic scientific heritage. But, through this work we have seen how the scientific vision of Sezgin has shifted from the science of the lost Arab-Islamic heritage to the attempt to accomplish a modern project of Islamic ages. This point we will just explain in the next paragraph (Sezgin, 1983: 11).

Second, Sezgin wanted to make Islamic heritage a driving force for the return of the flourishing of science in Muslim countries today. Those sciences that had grown for centuries while Muslims in the present era have been oblivious to their ancestral heritage. Sezgin believed that this heritage contained major power factors that could have promoted the nation in modern times. Sezgin's work also included a complete picture of his scientific method in reviving the Arab-Islamic heritage, in terms of his rejection of the insults that some orientalists tried to attach to the Islamic heritage. These slanders were carried out by some orientalists who aimed to obliterate the features of the Arab heritage for special purposes in themselves. Some of these orientalists aimed to give credit to Europe alone in building scientific human civilization, therefore, they denied or concealed scientific facts found in the Islamic scientific heritage. But, Sezgin was able to reveal that process, and restored the Arab-Islamic heritage rights that were stolen.

The Heritage And Scientific Personality Of Sezgin - A Merger March

It is true that these key works in Sezgin project have produced other important works that are considered to be the development of topics already addressed in the history of Arab heritage. For example, his huge book "Wissenschaft und Technik im Islam" in German, which means in English "Science and technology in Islam". It have been published in many languages, including German 2003, French 2004, Turkish 2006, and Arabic 2007.

The important scientific event in Sezgin's life was before he traveled to Germany. This event changed the scientific plan for his life. Sezgin, who was born in an eastern Anatolian city in Turkey. He went to middle and high schools

in Erzurum Province. He was planning to join the Faculty of Engineering at the University of Istanbul. There, he attended a lecture by Helmut Ritter, professor of oriental philology at the university. So, Sezgin's plans changed completely. He lift the dream of engineering and became a student at Ritter beginning in 1942. When Ritter revealed the talents of his new student, he began to direct him to learn languages and study the history of science among Arabs and Muslims. Ritter's teaching methodology was that his pupils learn a new language every year, so Sezgin learned several important languages for his research (Sezgin, 1983: 15).

After Sezgin's close relationship with his teacher Helmut Ritter, he went together to the libraries of Istanbul, which he knew well. Ritter shared his manuscripts and conveyed his experiences and knowledge. Then Sezgin heard from Ritter a lot about his professors and their works, like the book by Carl Brockelmann 1868 -1956. Ritter said that this work is no longer enough to learn about the Arab heritage, especially after emergence of new collections of manuscripts that Brockelmann was not aware and after burgeoning movement of investigation and cataloging in Egypt and the Islamic world. So this work must be renewed, and this is the task that Sezgin took upon himself (Sezgin, 1983:12).

Through Ritter, Sezgin became acquainted with the community of German Orientalists in Istanbul. Among them was the German Muslim orientalist Oskar Ritter 1885 -1948, who also believed that the work of his professor Brockelmann was no longer sufficient or appropriate even after renovation and additions. He also could regain his place if it was renewed and completed fully. Sezgin then discovered that Ritter had already begun collecting the bibliographic material needed to release a new edition of Brockelmann's book, for example, Brockman's book was limited to literature in terms of its title, but went beyond that to study issues outside the subject of literature. We find that confusion in many subjects in his book (Brockelmann,1959:2- 125, 135), this is a departure from the scientific method which Brockelmann used in his book. Brockelmann's work was incomplete because he did not mention all the subjects of Arabic literature, but we find that Sezgin's book is more complete in terms of historical times studied, and show scientific personality of Sezgin through the accuracy of scientific method; because he was keen to study the history of Arab heritage, including In that Arabic literature. However, we find that Brockelmann was wrong when he limited his book to literature in terms of title, then he confused literature with other topics related to other Arabic sciences, and thus the reader finds that the book of Sezgin is more comprehensive and more accurate in terms of the scientific method. But Sezgin also discussed controversial issues, such as the contention of the originality of Arab history and Arabic literature (Sezgin, 1983: 22).

It is important to mention here that Sezgin worked for a while as an assistant to Richer in the development of Brockelmann's book, but for reasons of health he could not continue the work and he was relieved. From the book "History of Arab Heritage" as the great world history of Arabic literature. By Subject "History of Arab and Islamic Sciences" Arab countries sought to establish an international institute specialized in the history of Arab and Islamic sciences, which 14 Arab countries and a number of organizations participated. The Institute of History of Arab and Islamic Sciences was established in 1982 in Frankfurt one of the most important accomplishments during his institute was that he remanufactured old Arabic instruments, many of which were found in ancient manuscripts, although manuscripts often describe only machines without drawing them. In 1983, he founded a museum inside the institute where he collected more than 800 copies of historical scientific instruments and maps (Sezgin, 1914: 13).

Sezgin engaged in the history of the Arab scientific heritage, investigation and scrutiny, in order to overcome the shortcomings of Brockelmann in his bibliographic book on Arabic literature. This book was published in 1967 in spite the financial obstacles he faced, the first volume of his huge encyclopedic book was entitled "Geschichte des arabischen Schrifttums" in German. It was then translated into Arabic and published under the title "History of Arab Heritage" this encyclopedia chronicles the achievements of Arab and Muslim scholars, with a translation of each scholar, the names of his works, and their places in the world libraries of the manuscript. It includes the contributions of Arabs in all science fields of Arab Islamic civilization during its prosperity.

The Arabic version of that book translated in this order: in four parts mentioned: science of the Quran, science of Hadith, historical codification, jurisprudence, Islamic faith, and mysticism. In 5 parts: Arabic poetry. In two parts: medicine and veterinary. In one part: semiotics, plant chemistry and agriculture. In one part: mathematics. In two parts: astronomy. In one part: the provisions of the stars and the like. In two parts: linguistics. In one part: grammar. In three parts: geography and maps. In one part: maps of Islamic heritage found in the West. These parts were published by the Imam Muhammad bin Saud Islamic University in Riyadh between 1991 and 2009 in successive parts. Prior to his death, Sezgin continued to write many volumes of the history of Arab heritage, the first of which was published in 1967. He merged in his scientific project and he worked 17 hours a day collecting scattered Arabic manuscripts in private and public libraries in the East and West. He copied, translated into German, extracted their treasures and then publishing them. He also used a lot of researchs and studies prepared by orientalist specialized in this field. But, he added a lot of

explanations and scientific comments, such as what we found in response to the orientalist's claims about some of the historical scientific figures in Islamic civilization.

This encyclopedia quickly became the most important thing in Sezgin's scientific life in half a century, but he died shortly after he published the seventeenth volume of this great encyclopedic work, which, after all these decades of hard work, became a world-class reference, where it was a cause in Sezgin's scientific fame for revealing treasures of the Arab-Islamic scientific heritage, which has been appreciated by many scientists around the world (Khalaf, 1999: 6).

To complement that project he has established the Institute of History of Arabic and Islamic Sciences within the framework of the Goethe University in Frankfurt in 1982, through which he sought to introduce scientific knowledge of Arabic science. The Institute has accumulated a huge knowledge harvest despite its modest financial resources. Many researchs have been published in this institute, mostly in German. These researchs have provided a clear and unambiguous picture of scientific achievements for Muslims in diverse scientific fields.

Sezgin's Influence On Arab Heritage - The Leading Scientist

Sezgin's interest in Arab-Islamic heritage has resulted in important observations that we conclude by looking at his book *The History of Arab Heritage*. This scientific trip resulted in a map of the world considered to be of high accuracy. The history of Arab heritage was not just a bibliography, it is a book that contains important investigations into Islamic heritage.

In order to provide evidence for this, we must know that Sezgin did not deal with the texts of heritage without referring also to the statements of Orientalists. He linked the past to the present in terms of scientific relationships to reach scientific facts that are beyond doubt and refute the claims of some unfair orientalist.

The ancient Islamic map developed by Muslim scholars of the ancient world was brought to us by Sezgin through his reading of the Arab-Islamic heritage. So he came up with a great scientific fact that the West hid for so long. This fact is that Muslims discovered America before Christopher Columbus. This theory was very important. Sezgin has provided scientific evidence that is beyond doubt, the important question here is: Where did Sezgin write the details of this

important scientific opinion about the ancient world, the map of the ancient world, and the discovery of Muslims to the continent of America? We find this in his book "History of Arab Heritage" we asked the previous question in order to reach this important fact, which is that the book sad is not just a work to collect information only. He was not interested in collecting manuscripts of Arab heritage in one book and was not interested in achieving the results of the information collected and looking at the results Scientific. There is accurate scientific criticism. This requires linking old information and current information. This section of Sezgin's views on the discovery of America was then published in an independent book because of its importance. The subject's importance was then singled out in a separate book (Sezgin, 2014: 53).

In that book Sezgin mentioned in seventy-one pages the invalidity of the prevailing theory among scientists about the discovery of America. He came with cartographic and scientific evidence taken from his study of ancient Arab heritage manuscripts preserved in the world's libraries. Sezgin brought this truth to people. He discussed the evidence of others and in a scientific method based on the principle of overturning the imposition was able to nullify the prevailing theory of the discovery of America and put a new theory based on maps and sayings that he had already found in the books of Arab Islamic heritage while working in writing the history of Arab heritage.

Sezgin was happy with his new discovery and was sad that all Muslims had left their knowledge treasures and were not interested in trying to obtain and consider them to learn how their ancestors created a civilization filled the world. It worked by orientalists while the owners of that scientific wealth remained ascetics and oblivious to it. So Sezgin was able to restore to Muslims the right that taken from them, but he also wanted the present generation to wake up from the deep sleep to rebuild the civilization that was started by their ancestors. Here Sezgin's scientific influence is reflected in the ancient Islamic heritage and its influence in the attempt to revive this heritage to reshape it in contemporary time.

In addition to the cause of the discovery of America, Sezgin was able to prove that the maps of the ancient world that was proud of Europe is indeed drawn by Muslim scientists much earlier. But, Europe did not show this until Sezgin discovered this scientific fact and proved in his book History of Arab Heritage. Sezgin proved that the maps of the world and partial European maps up to the beginning of the eighteenth century were of Arab origin during the reign of the Caliph al-Ma'mun at the beginning of the ninth century AD.

With unrivaled patience, Sezgin had a great practical effort in achieving the Arab heritage, such as his elaboration in the fourth volume "chemistry" of his book "History of the Arab heritage" in refuting the fabrications affixed to the chemist Jabir bin Hayyan which aims to challenge the status of chemistry in Arab civilization, with denial a large number of chemical books attributed to him. He is in the view of those who deny him personal imaginary, does not exist. It is strange that some orientalist deny the existence of the chemist Jabir bin Hayyan despite many other books that indicate its scientific effects and although many scientists have mentioned in the genealogy books the biography of this great world. It is known to all that the Arabs were The greatest nations in writing the genealogical history of Arab and Muslim tribes and individuals in huge books. But, it is hatred that led some orientalist to deny the existence of such great scholars, in order to hide the patent and to steal the efforts of Arab Muslim scholars.

This black hatred of Islamic civilization was entrenched and founded by some orientalist enemies of Islamic civilization. When we say that some of them did so, we do not deny that other orientalist were fair. When Taha Hussein traveled to France to get his Ph.D., he returned from there with a wonderful opinion claiming that the history of Arabic literature before Islam does not exist, Arabic poetry before Islam does not exist, and the Arabs after Islam put those poems. When the scholars of Arab literature responded with strong evidence, he left his old opinion. In fact, these poisons sometimes come from unfair orientalist who have infused intellectual poisons into the minds of Arab and Muslim youths so that these young people do not feel an ancient civilization project to which they belong. So that the nation becomes weak and without history, but Sezgin was able to silence all these untruthful voices when he directed these large volumes which he searched for the ancient scientific civilization of Arabs and Muslims in all fields of science, literature and language.

Sezgin's influence on Arab heritage - as a world leader in this field - was demonstrated by the principle of the unity of science. This principle is summed up by a great vision Sezgin found through the Arab-Islamic heritage. He saw that Muslims were aiming to build a scientific civilization that would benefit all humanity and confirming that knowledge was a right for all. They did not deny the right of others to know. Sezgin also strongly defended the principle of unity of science, and considered it the scientific heritage of mankind, which is growing in continuous batches. He sees his mission to show the contribution of Arabs in the history of public science and show Muslims themselves in order to give Muslims self-confidence (Sezgin, 2014: 10).

For a century and a half, Muslims continued to consolidate this fact, namely, the fact that God created man to live the earth with knowledge. Contemporary, however, the idea of unity of science remained prevalent and this idea means that one of the Arab scientists was working in all sciences in one circle, then specializes in one science and excelled in it. Muslim scholars linked science to the benefit of mankind. Sezgin found it strongly present in the history of Arab heritage.

Completing Sezgin's Project

In view of the volumes of the first phase of the encyclopedia, which was translated into Arabic, we find that Sezgin set the time period for this phase to end in 430 AH - 1039 AD. Among the many changes Sezgin made to Brockelmann's work related to that stage was that he rearranged the book materials, not starting with poetry like Brockelmann, but starting with the Quran sciences. He changed the title where he used the term heritage instead of the term literature to get rid of one of the main drawbacks of Brockelmann. The title "History of Arab Heritage" has become more suitable for its material, which includes a variety of scientific and literary fields. All these steps were good.

Despite the importance of Sezgin's work and distinguishing him from Brockelmann by mentioning all the available manuscripts globally, the number of papers, the date of copying, the name of its investigator if they have achieved, the place and date of publication. But, the volumes of this stage of his book do not only save us about half of the work of Brockelmann. The reason for this is that Brockelmann's goal was to count the dispersed Arabic manuscripts and Arab heritage in the world's libraries (Brockelmann,1959: 7).

After all, the book of Sezgin as a whole it ends as at the first third of the fifth century AH - 11th century AD, 430 AH - 1039 CE, while the book by Brockelmann continues until the end of the first half of the twentieth century. But, Sezgin's work remains more accurate and follows the correct scientific method. If Sezgin had lived longer, he would have completed this encyclopedic work to encompass the entire history of Arab heritage in all centuries. He dreamed to be able to realize his great scientific project on reviving the Arab heritage on his own.

Some Arab researchers took Sezgin's book with interest, it is natural for them to have comments on it. The first comment was important written by Akram al-Omari, a professor of history at the University of Baghdad, is the first to present a critical study of the book on the history of the Arab heritage. The existence of

some errors does not diminish the importance of the book written by Sezgin. It is known that scientists join forces in order to reach a distinct scientific vision in the scientific fields and therefore cannot find a book in the world without some errors, except Quran. That tremendous scientific work done by Sezgin is a long work spanning more than fifty years, spent in his life to write that encyclopedic book. The researcher Al-Omari mentioned these mistakes and it is enough here to refer to Al-Omari's book for those who wanted to refer to it for more scientific details on this issue (Al-Omari, 1994: 55). These are important points acknowledged by Sezgin and corrected in the new edition published by the University of Al-Imam Mohammed bin Saud, the best editions of the book in our opinion. Al-Omari did not deny Sezgin's great efforts in collecting Arab heritage. He mentioned that Sezgin's book is the best author in the history of Arab heritage.

Sezgin threw a torch of light into the minds of Muslim thinkers. In order to give proof of this, it is enough to say that senior university professors have taken the respect of Sezgin's book on Arab heritage. Evidence of this is that some scholars have refined certain things in Sezgin's book such as Omari, other scientists have also made inquiries on Sezgin's book. They are important additions but they are not enough, because those queries were in a specific area of science, for example remediation researcher Najam Abdul Rahman Khalaf, which deals with the science of Hadith only, while Sezgin's book was a general scientific knowledge encyclopedia encompassing all the sciences and technical, artistic, linguistic, religious, geographic and historical knowledge. However, the Arabs who wrote in remediation on the book Sezgin remained remediation limited in their cognitive disciplines, the specialist of the science of Hadith remained written in his specialty, and this is different from the encyclopedic vision on which Sezgin built his great book (Khalaf, 1999: 6).

We also have a major problem after the death of the great scientist which will complete that project, which stopped the death of Sezgin, so we recommend researchers to pay attention to a scientific institution that completes the project started by Sezgin to remove the dust from the hidden scientific and Islamic heritage of people, on the same curriculum that he had started.

Results

Sezgin's relationship with the science of Arab and Islamic heritage, on the one hand the desire to know this heritage and combine this heritage in great encyclopedic bibliography. This aspect cost Sezgin a long research in ancient bookcases about manuscripts scattered around the world. It is a great effort of

hard work, to access the scientific treasures of the Arab-Islamic heritage that has spread throughout the world. We should also know that Sezgin's effort is a purely individual work, which he has patiently for decades.

Sezgin wanted to make Islamic heritage a driving force for the return of the flourishing of science in Muslim countries today. Those sciences that had grown for centuries while Muslims in the present era have been oblivious to their ancestral heritage. Sezgin believed that this heritage contained major power factors that could have promoted the nation in modern times. Sezgin's work also included a complete picture of his scientific method in reviving the Arab-Islamic heritage, in terms of his rejection of the insults that some orientalists tried to attach to the Islamic heritage. These slanders were carried out by some orientalists who aimed to obliterate the features of the Arab heritage for special purposes in themselves.

He engaged in the history of the Arab scientific heritage, investigation and scrutiny, in order to overcome the shortcomings of Brockelmann in his bibliographic book on Arabic literature. This book was published in 1967 in spite the financial obstacles he faced, the first volume of his huge encyclopedic book was entitled "Geschichte des arabischen Schrifttums" in German.

The ancient Islamic map developed by Muslim scholars of the ancient world was brought to us by Sezgin through his reading of the Arab-Islamic heritage. So he came up with a great scientific fact that the West hid for so long. This fact is that Muslims discovered America before Christopher Columbus. This theory was very important. Sezgin has provided scientific evidence that is beyond doubt.

In addition to the cause of the discovery of America, Sezgin was able to prove that the maps of the ancient world that was proud of Europe is indeed drawn by Muslim scientists much earlier. But, Europe did not show this until Sezgin discovered this scientific fact and proved in his book History of Arab Heritage. Sezgin proved that the maps of the world and partial European maps up to the beginning of the eighteenth century were of Arab origin during the reign of the Caliph al-Ma'mun at the beginning of the ninth century AD.

Sezgin's influence on Arab heritage - as a world leader in this field - was demonstrated by the principle of the unity of science. This principle is summed up by a great vision Sezgin found through the Arab-Islamic heritage. He saw that Muslims were aiming to build a scientific civilization that would benefit all humanity and confirming that knowledge was a right for all. They did not deny

the right of others to know. Sezgin also strongly defended the principle of unity of science, and considered it the scientific heritage of mankind, which is growing in continuous batches. He sees his mission to show the contribution of Arabs in the history of public science and show Muslims themselves in order to give Muslims self-confidence.

In view of the volumes of the first phase of the encyclopedia, which was translated into Arabic, we find that Sezgin set the time period for this phase to end in 430 AH - 1039 AD. Among the many changes Sezgin made to Brockelmann's work related to that stage was that he rearranged the book materials, not starting with poetry like Brockelmann, but starting with the Quran sciences. He changed the title where he used the term "heritage" instead of the term "literature" to get rid of one of the main drawbacks of Brockelmann. The title "History of Arab Heritage" has become more suitable for its material, which includes a variety of scientific and literary fields. All these steps were good.

SOURCES AND REFERENCES

- AL-OMARI, Akram (1994), *Merviyyatu's-Sîre*, 1. Edition, Madinah, King Fahd Complex for Holy Quran Printing.
- BADAWI, Abd al-Rahman (1993), *Mevsû'etu'l-Musteshrikîn*, 3. Edition Beirut, Dar al-Alam.
- BROCKELMANN, Carl (1959), *Târîhu'l-Adabi'l-Arabî*, 1. Volume, 5. Edition, Egypt, Dar Al Maaref Publications.
- KHALAF, Najam Abd al-Rahman (1999), *Istidrâkât'un Ala Târîhi't-Turâsi'l-Arabî Fî-Ilmi'l-Hadîs*, Beirut, Dar Al Bashaer Publications.
- SEZGIN, Fuat (2010), *Arz'un Mûvcez'un Li-Muthafi's-Istanbul Li-Târîhi'l-Ulûm*, 1. Edition, Frankfurt, Institute of Arab and Islamic Sciences.
- SEZGIN, Fuat (2014), *Iktishâfu'l-Kârrati'l-Emrîkiyya Kable Christopher Columbus*, 1. Edition, Istanbul, Printer Sechil Office.
- SEZGIN, Fuat (1983), *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, 1. Volume, 1. Edition, Saudi Arabia, Imam Muhammad bin Saud University.

KAYNAKLAR

- AL-OMARI, Akram (1994), *Merviyyatu's-Sîre*, 1. Baskı, Medine, Kral Fehd Kuran Kerim yayınevi.

- BADAWI, Abd al-Rahman (1993), *Mevsû'etu'l-Musteşrikîn*, 3. Baskı, Beyrut, Dar al-Alam yayınevi.
- BROCKELMANN, Carl (1959), *Târîhu'l-Adabi'l-Arabî*, 1. Cilt, 5. Baskı, Mısır, Dar Al Maaref yayınevi.
- KHALAF, Najam Abdul Rahman (1999), *İstidrâkât'un Ala Târîhi't-Turâsi'l-Arabî Fî-İlmi'l-Hadîs*, Beyrut, Dar Al Bashaer yayınevi.
- SEZGIN, Fuat (2010), *Arz'un Mûvcez'un Li-Müthafi's-İstanbul Li-Târîhi'l-Ulûm*, 1. Baskı, Frankfurt, Institute of Arab and Islamic Sciences.
- SEZGIN, Fuat (2014), *İktişâfu'l-Kârrati'l-Emrikiyya Kable Christopher Columbus*, 1. Baskı, İstanbul, Seçil Ofset yayınevi.
- SEZGIN, Fuat (1983), *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, 1. Cilt, 1. Baskı, Suudi Arabistan, Imam Muhammad bin Saud Üniversitesi.

BATLAMYUS'UN ASTRONOMİ ANLAYIŞINA İSLAM DÜNYASINDAN VE SELÇUKLULARDAN ELEŞTİRİLER VE DÜZELTMELER

Seyfettin KAYA¹

Geliş: 17.06.2019 / Kabul: 12.12.2019

DOI: 10.29029/busbed.578756

Öz

İlkçağ'da doğu ve batı toplumlarında astronomi konusunda fikirler ileri süren birçok bilim insanı yetişmiştir. Bu bilim insanlarından Batlamyus'un fikirleri gerçeğe yakın bulunarak yüzyıllarca tartışılmıştır. Batlamyus'un, ileri sürdüğü ve matematiksel öğelere dayanan astronomi anlayışı "Almagest" adlı eserinde dile getirilmiştir. Ancak bu astronomi anlayışının birtakım eksiklikleri ve kusurları bulunmaktaydı. Doğal olarak zaman ve bilim ilerledikçe bu eksiklikler ve kusurlar eleştirilmeye ve düzeltilmeye çalışılacaktır.

Ortaçağ İslam dünyasında Batlamyus astronomi anlayışı yüzyıllardır devam eden geleneklere uyularak kabul edildi. Ancak İslam Rönesansı'nın yaşandığı Ortaçağ'da bu anlayıştaki eksiklikler ve kusurlara tepkiler gecikmedi. Bu tepkiler Endülüs'te, Mısır'da, Irak'ta, İran'da ve Anadolu'da kendini peş peşe göstermeye başlamıştır. Batlamyus astronomi anlayışındaki eksiklikler ve kusurlar önce İbnü'l Heysem tarafından fark edilmiştir. Daha sonra bu eksiklikler ve kusurlar Irak'ta Abbâsî bilim insanları ve Merâğa'da faaliyet gösteren İlhanlı uleması tarafından dile getirilmiş ve bu kusurların giderilmesi için alternatif astronomi ve gezegen modelleri ileri sürülmüştür. Şüphesiz bu konuda İbnü'l Heysem kadar, Nasîrüddîn Tûsî, Kutbettîn Şîrâzî, Mü'eyyed ed-dîn 'Urdî ve İbnü'l Şatîr gibi bilim insanlarının büyük emekleri geçmiş ve Kopernik'e giben yol açılmıştır.

Batlamyus astronomi anlayışındaki eksiklikleri ve kusurları eleştirmek ve düzeltmek amacıyla Selçuklu bilim insanları da zamanla devam eden tartışmalara

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, seyfettin.kaya@siirt.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2181-5973>.

dâhil olmuşlardır. Hem Büyük Selçuklular Dönemi'nde hem de Türkiye Selçukluları Dönemi'nde bu konuda söz söyleyecek yetkin ve etkin birçok bilim insanı ortaya çıkmıştır. Bu konuda Harakî, Cemalüddin el-Mardinî, Ömer Hayyâm, Abdurrahman el-Hazîni, İbn el-Salâh, Hubeyş et-Tiflîsî ve Kutbettîn Şîrâzî gibi bilim insanlarını öne çıkanlar arasında gösterilebilir. Özellikle Kutbettîn Şîrâzî'nin Merâğa Matematik-Astronomi Okulu'unda edindiği bilgi birikimi ile Batlamyus astronomi anlayışına yaptığı eleştiriler ve düzeltmeler kayda değerdir.

Ortaçağ Arap-İslam Dünyası ve Selçuklular Dönemi'nde Batlamyus astronomi anlayışındaki eksiklikleri ve kusurları eleştirme ve düzeltme çabaları XV. yüzyılın sonu ve XVI. yüzyılda Avrupa'da güneş merkezli astronomi anlayışına geçişe temel oluşturmuştur. Bu yönü ile bakıldığında Ortaçağ Arap-İslam Dünyası ve Selçuklular Dönemi'nde yürütülen astronomi alanındaki bilimsel çalışmalar İlkçağ astronomi anlayışı ile Yeniçağ astronomi anlayışı arasında bir ara geçiş süreci, çok önemli bir basamak veya köprü vazifesi üstlendiği savunulabilir.

Anahtar kelimeler: Selçuklular, Astronomi, Ömer Hayyâm, Batlamyus, Kutbettîn Şîrâzî.

CORRECTIONS AND CRITICISES FROM SELJUKS AND ISLAMIC WORLD PTOLEMY'S ASTRONOMY UNDERSTANDING

Abstract

In ancient times, many scientists who raised ideas about astronomy in eastern and western societies were raised. The ideas of Ptolemy, one of these scientists, have been discussed for centuries by being close to the truth. Ptolemy's concept of astronomy based on mathematical elements was put forward in his Almagest. However, this understanding of astronomy had some shortcomings and flaws. Naturally, as time and science progress, these deficiencies and imperfections will be tried to be criticized and corrected.

In the medieval Islamic world, Ptolemy's understanding of astronomy was adopted in accordance with centuries of tradition. However, in the Middle Ages, where the Islamic Renaissance took place, the deficiencies in this understanding and the reactions to the flaws were not delayed. These reactions began to manifest itself in succession in Andalusia, Egypt, Iraq, Iran and Anatolia. Deficiencies and flaws in Ptolemy's understanding of astronomy were first noticed by Ibn al-Haytham. Later, these deficiencies and flaws were expressed by the Abbasid scholars in Iraq and the Ilkhanid ulema in Meragah, and alternative astronomy

and planetary models were proposed for the elimination of these defects. Undoubtedly, Ibn al-Haytham, Nasîrüddîn Tûsî, Kutbettîn Şîrâzî, Mû'eyyededdîn 'Urdî and İbnü'l Şatîr passed great efforts on this subject and the road to the Copernicus was opened.

In order to criticize and correct the deficiencies and imperfections in Ptolemy's understanding of astronomy, Seljuk scientists were also involved in the ongoing discussions. Both in Great Seljuk period and in the period of the Seljuks in Turkey, many competent and active scientists to say about the topic have emerged. Harakî, Cemalüddin al-Mardinî, Ömer Hayyâm, Abdurrahman al-Hazîn, Ibn al-Salâh, Hubays et-Tiflîsî and Kutbettîn Şîrâzî are among the prominent figures in this regard. Especially Kutbettîn Şîrâzî's criticism and corrections to Ptolemy's understanding of astronomy with his knowledge gained at Merâga Mathematics-Astronomy School are noteworthy.

Efforts to criticize and correct the shortcomings and imperfections of Ptolemy in the Medieval Arab-Islamic World and the Seljuk Period the end of the century 15th and in the 16th century, it became the basis for the transition to the conception of solar-centered astronomy in Europe. From this point of view, scientific studies in the field of astronomy in the Medieval Arab-Islamic World and the Seljuk Period can be argued that a transitional process between the ancient astronomy concept and the modern-day astronomy concept is a very important step or bridge.

Keywords: Seljuks, Astronomy, UmerKhayyâm, Ptolemy, Kutbettîn Şîrâzî.

Giriş

İlkçağ'da doğu ve batı toplumlarında astronomi alanında fikirler ileri süren birçok bilim insanı yetişmiştir. Batı dünyasında astronomi alanında fikirler ileri süren bilim insanlarından en göze çarpanları Batlamyus ve Aristoteles olmuştur. Aristoteles'in astronomi anlayışı fizik kurallarına dayanırken; Batlamyus'un astronomi anlayışı matematiksel öğelere dayanmaktaydı. Aslında bu iki tez aynı zamanda birbirini tamamlayıcı bir niteliğe de sahiptiler. Ortaçağ'da Endülüs Emevileri Dönemi'nde Batlamyus'un astronomi anlayışı, Aristoteles'in ileri sürdüğü astronomi anlayışının fizik kurallarından yoksun olduğu iddia edilerek eleştirilirken; Abbâsîler, Selçuklular ve İlhanlılar Dönemi'nde faaliyet gösteren bilim insanları ise Aristoteles'in fizik kurallarına dayanan astronomi anlayışını bir kenara bırakarak Batlamyus'un matematik temellere dayalı astronomi anlayışındaki eksiklikleri ve kusurları eleştirmeye ve düzeltmeye çalışmışlardır.

Tabii doğal olarak bu düşünceleri anlamak, kavramak ve bir çıkarım yapmak için Batlamyus'u ve ileri sürdüğü fikirleri iyi bir şekilde bilmek ve bu fikirleri tetkik ve tahlil etmek gerekir. Esasında Batlamyus, Helenler Dönemi'nde (M.Ö. 330 - M.S. 30) Mısır İskenderiye'de yaşamış önemli bir bilim insanıydı. Yaşamı hakkında çok fazla bilgi bulunmamaktadır. İslam dünyasında faaliyet gösteren Müslüman astronomlar, onun 78 yaşına kadar yaşam sürdüğünü iddia etmektedirler. Batlamyus matematik, optik, astronomi ve coğrafya alanlarında çalışmalar yapmıştır. Ancak astronomi alanında ileri sürdüğü fikirler yüzyıllarca doğru olarak kabul edilmiş ve dönemin bilim insanları tarafından benimsenmiştir. Astronomi ile ilgili fikirlerini ise *Mathematike Syntaxis (Matematik Sentezi)* adlı eserinde toplamıştır. Bu eserin adı, zamanla *Megale Syntaxis (Büyük Derleme)* şeklinde anılmış ve Arapçaya çevrilisi yapılırken başına Arapçadaki harf-i tarif takısı olan el getirildiği için, adı "*el-Mecisî*" şeklinde dönüşmüştür. Daha sonra Arapçadan Latinceye çevrilirken "*Almagest*" olarak isimlendirildiğinden, Batı dünyasında da "*Almagest*" adıyla anılmıştır. 13 ciltten oluşan bu eserde Batlamyus, ana hatlarıyla gökssel olguları anlamlandırmak için kurduğu matematiksel ve geometrik kuramı tanıtmıştır. Bu kurama göre,

“Evren küreseldir ve Yer bu evrenin merkezinde hareketsiz olarak durmaktadır. Şayet günlük veya yıllık görünümüler Yer'in hareketleri sonucunda meydana gelseydi, her şey uzaya saçılır ve Yer parçalanırdı. Ay, Merkür, Venüs, Güneş, Mars, Jüpiter, Satürn ve sabit yıldızlar Yer'in çevresinde, muntazam hızlarla, dairesel hareketler yaparlar. Sabit yıldızlar küresi evrenin sonudur. Ancak, Yer'in merkezde olduğu ve gök cisimlerinin de onun çevresinde muntazam bir şekilde dolandıkları kabul edildiğinde, kuramın bazı gözlemleri, örneğin Ay ve Güneş'in Yer'e yaklaşıp uzaklaşmalarını, bazen hızlı, bazen yavaş hareket etmelerini açıklamaları olanaksızdı. Bunun için Batlamyus Yer'i belli bir ölçüde merkezden kaydırmıştır. Klasik astronomide bu düzenek (eksantrik) dış merkezli düzenek olarak adlandırılır. Gezegenlerin gökyüzünde ilmek atmalarını, yani durmalarını ve geriye dönmelerini açıklamak için de, (episikl) taşıyıcı düzenek adı verilen başka bir düzenek daha kabul etmiştir.”

...gibi iddialara yer vermiştir (Unat, 2001: 44-47).

İlkçağ'da astronomi ile ilgili kapsamlı çalışmalar yapan Batlamyus, iddialarını “*Almagest*” adlı eserinde dile getirmiştir. Astronomi ilmi açısından benimsenen bu iddialar XV. ve XVI. yüzyıla kadar varlığını ve doğruluğunu korumuştur. Ancak Batlamyus tarafından savunulan bu astronomik iddialar İslam dünyasında önce benimsenmiş ve daha sonra eksiklikleri ve kusurları görüldüğü için eleştirilerek yeni önerilerle düzeltilmeye çalışılmıştır.

1. Batlamyus'un Astronomi İle İlgili İddialarına İlk Tepkiler:

İlkçağ'da Batlamyus'un astronomi ile ilgili iddiaları genel geçer kabul gördüğü için eleştirilmemişti. Ancak Ortaçağ'da Abbâsiler Dönemi'nde Batılı kaynakların Arapçaya çevrilmesi ile beraber İslam Rönesans'ı yaşanmış ve Batlamyus'un astronomi hakkında ileri sürdüğü iddialar Müslümanlar tarafından tanınmaya ve incelenmeye başlanmıştır. Müslüman bilim insanları Batlamyus'un astronomi hakkında ileri sürdüğü iddiaları dogmatik bir yaklaşımla ele almamış; aksine eleştirel, sorgulayıcı ve bilimsel bir anlayışla bu bilgilerin sağlamasını da yaparak öğrenmeye çalışmışlardır.

Ortaçağ İslam dünyası, Doğu Müslümanları (Emevi-Abbâsî-Fâtımî) ve Batı Müslümanları (Endülüs Emevileri) şeklinde ikiye ayrılmıştı. Batlamyus'un astronomi konusunda ileri sürdüğü iddiaları kabul eden Doğulu Müslüman bilim insanlarının (Emevi-Abbâsî-Fâtımî) aksine; Batılı Müslüman bilim insanları (Endülüslü) bu doktrinlere karşı çıkarak anti-Batlamyusçu bir anlayış geliştirdiler (Bayraktar, 2012: 72). Ancak Batlamyus astronomisine hem fiziksel hem de matematiksel yönden itiraz eden ilk astronomlardan biri Doğulu Müslüman bir bilim insanı olan *İbnü'l Heysem* (965-1039) oldu. “*Eş-Şükûk 'alâ Batlamyûs*” (Batlamyus Üzerine Şüpheler) adlı eserinde Batlamyus'un evren modeli konusunda savunduğu fikirleri eleştirdi (Sezgin, 2008: 25). Diğer taraftan Batılı Müslümanlardan Endülüslü bilim insanları Batlamyus astronomisinin daha çok Aristoteles fiziğinden yoksun olduğu konusu üzerinde yoğunlaştılar. Endülüslü bilim insanları “*Yer'in evrenin merkezinden belli bir miktar kaymasına neden olan gezegenlerin hareketlerini 'eksantrik ve episikl' düzenekler ile açıklanamayacağını ve Yer'in evrenin tam merkezinde olabilmesi için 'Eksantrik ve episikl' düzeneklerin Aristoteles fiziği ile de desteklenmesi gerektiğini*” vurgulamaya çalıştılar (Unat, 2010: 15-16.). Bu düşünce XII. yüzyılda Endülüs Emevilerinde *İbn Bâcce*, *İbn Tufeyl*, *İbn Rüşd* ve *Bitrûcî* gibi astronomi bilimcilerin Batlamyus teorilerine karşı tepkiler ve eleştiriler geliştirmelerine ortam hazırladı (Sezgin, 2008: 34-35).

2. Batlamyus'un Astronomi İle İlgili İddialarına İslam Dünyası'ndan Eleştiriler ve Düzeltmeler:

Batlamyus'un astronomi ile ilgili iddialarına ilk eleştiriler ve savunduğu astronomi anlayışının yetersiz olduğuna dair ilk tepkiler *İbnü'l Heysem*'den gelmişti. Yaklaşık sonraki tarihlerde ve sonrasında Endülüs, Irak, İran ve Anadolu'da da eleştiriler, tepkiler ve bazen de alternatif düzeltmeler peş peşe gelecektir. Daha açık ifade etmek gerekirse *İbnü'l Heysem*'in yaptığı itirazlar, tenkitler ve yanlış iddiaları revize etmek amacı ile ileri sürdüğü yeni fikirler İslam dünyasında çılg etkisi yaratmıştır.

Şimdi Batlamyus'un "*Almagest*" adlı eserinde dile getirdiği ve yukarıda da ifade ettiğimiz iddiaları ve bu iddialara karşı ileri sürülen görüşleri ele alalım;

I. İddia: Batlamyus, "*Güneşin gökte en uzak görüldüğü noktada hep hareketsiz kaldığını, yani Güneş'in Yer'den en uzak konumu olan 'apoje noktasının' durağan olduğunu*" iddia etmişti (Ptolmey, 1984: 142-172). Bu iddiaya karşı çıkan *Fergâni* (d?-ö.856) "*Güneş'in de gezegenler gibi kendi yörüngesinde batıdan doğuya "siklonik" bir hareketi olduğunu*" ilk kez dile getiren kişi oldu (Bayraktar, 2012: 73).

Bu tartışmaya farklı bir boyutta katılan *Sabit b. Kurrâ* (d.836-ö.901) Bağdat'ta yaptığı gözlemler sonucunda Güneş'in yerden uzaklığını (yüksekliğini) ve Güneş yılının uzunluğunu tespit etti (Tez, 2001: 102). Batlamyus'un iddiasına karşı *Fergâni*'yi de tamamlayıcı nitelikteki karşıt iddia *El-Battânî*'den (d.858-ö.929) geldi. *El Battânî*, "*Güneş'in apojesinin hareketsiz olduğu şeklindeki düşüncenin doğru olmadığını ve Güneş'in 'apoje noktasının' hareketli olduğunu*" dile getirdi. Hatta işi bir adım daha ileri götüren *El Battânî*, yaptığı rasatlar sonucunda M.S. 150 yıllarında Batlamyus'un yaptığı gözlemlerinden bu yana Güneş'in apojesi boylamının 16° 47' değerinde arttığını ispatladı (Unat, 2008a: 219).

Batlamyus'un Güneş apoje noktası ile ilgili iddiasına bu konuda yorum yapan tüm Müslüman bilim insanlarının katıldığını savunmak doğru değildir. Nitekim bu konuda Batlamyus ile hem fikir olduğunu söyleyebileceğimiz kişilerden biri *Ebü Cafer el-Hâzin* (d.-ö.971) dir. Güneş'in hareketini inceleyen *Ebü Cafer el-Hâzin*, *El-Battânî*'nin aksine Güneş'in görünen yarıçapının sabit değeri hakkında Batlamyus'un gözlemlerini kullandı ve Dünya'dan Güneş'e sabit bir uzaklık olduğu sonucuna ulaştı. Bu veriler doğrultusunda Güneş'in hareketine dair yeni bir model önerdi. Bu modele göre "*hareketin Dünya ile dış merkezli değil, eş merkezli bir daire üzerinde gerçekleştiğini ve dış merkezli bir nokta*

etrafında meydana gelen tek biçimli hareketin, Batlamyusçu üst gezegenler modelindeki 'ekuant noktası' etrafında döndürücü feleğin hareketine benzer şekilde oluştuğunu" öne sürdü (Raşid, 2006: 77). Ancak İslam dünyasında Güneş apoje boylamı ile ilgili son noktayı *Zerkâli* (d.1077-ö.1138) koymuştur. *Zerkâli*, yıldızlardan istifade etmek sureti ile Güneş'in Dünya'ya olan uzaklığı (apoje) için günümüzde kabul edilen 11.8" rakamına çok yakın olan 12.04" rakamını buldu. Bu tespit ile Batlamyus'un Güneş'in Yer'den en uzak konumu olan apoje noktasının durağan olduğu kuramını çürüttü ve apoje noktasının durağan olmadığını ve yılda 12.04" saniyelik bir açı ile Batı'dan Doğu'ya doğru yer değiştirdiği ispatladı (Unat, 2008b: 189).

II. İddia: Batlamyus, "Gökyüzünün iç içe geçmiş 8 küreden oluştuğunu, gezegenlerin ve diğer gök cisimlerinin bu kürelere asılı bir şekilde Yer'in etrafında devinim yaptığını" iddia etmişti (Ptolemy, 1984: 38-40; Nasr, 1991: 177). *Fergâni* (d?-ö.856) astronomi alanında Batlamyus'un 8 küreli modelinde ufak tefek birtakım değişiklikler yaparak onu kullanmıştır (Bayraktar, 2012: 72). Ancak *Sabit b. Kurrâ* (d.836-ö.901), *Fergâni* gibi davranmayarak Batlamyus'un 8 küreli evren modelini eksik bulmuştur. Hatta Batlamyus'un 8 küreli evren modeline dokuzuncu küreyi eklemiş ve astronomi tarihinde Batlamyus sisteminde düzeltme yapmaya kalkışan ilk reforministlerden biri olmuştur (Tez, 2001: 102).

Batlamyus astronomi sisteminde düzeltme yapmaya çalışan ve bu konuda daha titiz ve bilimsel bir yaklaşımla çalışmalar yapan, akabinde ortaya koyduğu düzeltmelerle bir takım önerilerde bulunan ilk bilim insanlarından biri de *İbnü'l Heysem* (965-1039) dir. Bu açıdan bakıldığında *İbnü'l Heysem*, Batlamyus astronomisine hem fiziksel hem de matematiksel yönden itiraz eden ilk astronomlardan birinin *İbnü'l Heysem* olduğu savunulabilir. "*El-Şükûk 'alâ Batlamyûs*" (*Batlamyus Üzerine Şüpheler*) adlı eserinde Batlamyus'un kullandığı "eksantrik" ve "episikl" modelleri fiziksel ve matematiksel açıdan bazı noktalarda eleştirdi ve hem Batlamyus astronomisinin matematiksel yapısını yeniden kurgulamaya hem de bu matematiksel modelleri fiziksel bir temele oturtmaya yönelik çalışmalar yaptı. Bu çalışmalarını neticesinde Batlamyus sistemini mekanik hale getiren "*Küre Katmanları Sistemi'ni*" kurguladı. Ancak hiçbir Müslüman astronom Batlamyus'un fikrini terk etmedi ve *İbnü'l Heysem*'in tamamı ile bu yeni görüşünü anlayamadı (Unat, 2008b: 188). Diğer taraftan Endülüs'te de Batlamyus astronomi modeline itirazlar yükselmiştir. Bu itirazların en önemlilerinden biri *Zerkâli*'ye (d.1077-ö.1138) aittir. *Zerkâli*, eleştirdiği Batlamyus'un çeşitli gezegen modellerini düzeltti ve gezegen modelleri için verdiği tüm daire modelleri yerine oval modeller tezini ileri sürdü (Bayraktar, 2012: 240).

Batlamyus'un astronomi gezgen modeline yapılan eleştiri ve düzeltmelere İlhanlılar Dönemi'nde *Nasîrüddîn Tûsî* (d.1201-ö.1274) ve *Mû'eyyed ed-Dîn el-Urdî* (d.1200-ö.1266) gibi Merâğa Matematik-Astronomi Okulu'nun bilim insanları önemli ölçüde katkı sağlamışlardır. Müslüman bilginler Batlamyus'un taşıyıcı ve dış merkezli düzenekler kullanmak sureti ile Yer'i Evren'in merkezinden kaydırmasını eleştirdi ve Batlamyus'u Aristoteles fiziğinin ilkelerine uymamakla suçladılar. Diğer taraftan Batlamyus modelinin sadece fiziksel yönden değil, matematiksel yönden de yetersiz olduğunu gösteren bazı noktalar bulunmaktadır. Örneğin Ay'ın ve Merkür'ün düzensiz hareketlerinin açıklanabilmesi için Batlamyus'un modeline yeni daireler eklemesi ve bu yolla gözlem sonuçları ile işlem sonuçlarını uzlaştırmaya çalışması böyle bir yetersizliğin sonucu olarak değerlendirildi. *Nasîrüddîn Tûsî*, Batlamyus'un Yer merkezli (jeosantrik) teorisini eleştirdi, bu teorinin yanlışlarını gösterdi ve Yer merkezli (jeosantrik) yeni bir model tasarladı (Kâhya-Topdemir, Ankara, 2002: 1152-1153). *Mû'eyyed ed-Dîn el-Urdî* (d.1200-ö.1266) ise Batlamyus'un gezegen modelleri ile ilgili sorunların çözümü için uğraştı ve kendi modelini orta koydu (King, 1986: 537).

Endülüs'te *Zerâkî*'den sonra Batlamyus astronomi modeline itiraz eden önemli kişilerden biri de *İbnü's-Şâtır* (d.1306-ö.1375) olmuştur. *İbnü's-Şâtır*, Batlamyus'un yer merkezli modelini (jeosantrik) kabul etti. Ancak Batlamyus'un gezegen modellerine ilişkin sorunlarının üstesinden geldi; gezegenler, güneş ve ay hareketlerinin hesaplanmasında teorik modelleri geliştirmede önemli bir rol oynadı. *Nasîrüddîn Tûsî*, *Mû'eyyed ed-Dîn ed-Urdî* ve *Kutbeddîn-i Şîrâzî*'nin modellerini inceleyerek mükemmel bir gezgen modeli ortaya koymuş ve Kopernik'e giden yolu açmıştır. Bu açıdan bakıldığında Batlamyus'un sisteminde köklü değişiklikler yaptığı savunulabilir (Dizer, 2000: 216).

III. İddia: Batlamyus, “*ekliptik eğiminin hep aynı olduğunu*” iddia etmiştir (Ptolemy, 1984: 41-44; Ronan, 2003: 234). Bu iddiaya Bâtânî ve Zerkâlî'den itiraz gelmiştir. Bâtânî, “*ekliptik eğiminin hep aynı kaldığı görüşlerinin yanlışlığına*” değinirken (Ronan, 2003: 234); Zerkâlî, “*ekliptik eğimini daha önce tespit edilen değerler ile karşılaştırarak; 23° 33' ile 23° 53' arasında bir sonuca ulaşarak, Güneş'in günöte noktasının gece ile gündüzün eşitliği noktasının güneş yörüngesindeki ilerlemesine eşit olarak terlediğini (ekinoks salınımına uyduğunu bulmuş ve salınım değerini)*” tam olarak hesaplamıştır (Dizer, 2000: 244).

IV. İddia: Batlamyus, “*Gezegenlerin yörünge merkezinin Dünya dışı bir daire olduğunu ve gezegenlerin merkezlerinin bu daire muhitinde bulunan ek*

yörüngeler (*eksantrik ve episikl*) çizerek döndüğünü” iddia etmiştir (Ptolemy, 1984: 144-166; Sezgin, 2008: s. 24). Ancak Batlamyus’un bu iddiasına *İbn Rüşd* (d.1126-ö.1198), *Bitrûcî* (d.?-ö.1217) ve *İbnü’ş-Şâtır*’dan (d.1306-ö.1375) eleştiriler gelmiştir. *İbn Rüşd*, Batlamyus astronomisinin matematiksel dayanağı olan “*eksantrik ve episikl*” düzeneklerini eleştirdi. Bu düzeneklerin Aristoteles fiziğine aykırı olduğunu ileri sürdü. Bu eleştiriler yeni bir sisteme ihtiyaç olduğu fikrini gündeme getirdi. Ancak *İbn Rüşd*’ün “*eksantrik ve episiklleri*” içermeyen bu yeni modeli geliştirilmeye muhtaç bir şekilde yarıda kaldı (Unat, 2008b: 189-190).

İbn Rüşd’ün bir takım eksiklikleri bulunan bu yeni modeli zamanla *Bitrûcî* tarafından geliştirilecektir. *Bitrûcî*, Aristoteles fiziği ile uyuşmadığı için Batlamyus’un “*eksantrik*” ve “*episikl*” düzeneklerini eleştirdi. “*Eksantrik*” ve “*episikl*” modelleri kullanmadan bütün hareketleri verebilen ve Batlamyus’tan farklı olan yeni bir sistem kurdu. Bu sistem daha önce Eudoxus tarafından geliştirilen ve Aristoteles fiziğine dayanan -içi içe geçmiş- “*ortak merkezli küreler*” kuramına geri dönüş anlamına gelmekteydi. Bu sistemde her bir gökcisimi bir küreye tutturulmuştu. Fakat gezegenlerin düzensiz hareketlerini açıklayabilmek için daha önce belirlenen 8 gök küresinin dışına yeni bir küre daha ilave etti (Unat, 2008b: 191).

Batlamyus’un gezegenlerin hareketi ile ilgili iddialarına eleştiri yapan bilim insanlarından biri de *İbnü’ş-Şâtır* idi. *İbnü’ş-Şâtır*, Batlamyus’un gezegen sisteminde yer alan “*eksantrik deferanî*” ve “*eguantî*” kaldırarak ikinci bir “*episikl*” ekledi. Bu değişikliği *Nasîrüddîn Tûsî*’nin çift (Tûsî Çifti) prensibini kullanarak yaptı. Bu model ile dairevi bir yörünge üzerinde yeknesak gezegen hareketlerinin meydana geldiği estetik ahenk fikrini daha çok uyandıran bir gezegen teorisi kurdu. Bu modelde Merkür modeli görülmeye değer bir şekilde oluşturuldu (Sezgin, 2008: 53).

V. İddia: Batlamyus, “*Merkür (Utârid) ve Venüs (Zühre) gezegenlerinin paralakslarının (değişme çizgilerinin) duyumsanabilecek bir büyüklükte (gözle görülemez) olmadığını*” iddia etmiştir (Ptolemy, 1984: 587-597; Unat, 2008b: 189). Bu belirleme Endülüslü astronomlar arasında Merkür ve Venüs gezegenlerinin Güneş’in üstünde mi yoksa altında mı buldukları tartışmasını doğurdu. *Câbir ibn Eflâh* (XII. Yüzyıl), bu tartışmalara katılarak Güneş’in bu iki gezegen tarafından uzun periyotlarla ve çok kısa bir süre için örtüldüğü gözlemine dayanmak sureti ile “*Merkür ve Venüs’ün Yer’e Güneş’ten daha yakın oldukları*” savını ileri sürdü ve Batlamyus’un aksine Dünya’ya en yakın gezegenler olan

“Merkür ve Venüs'ün gözle görülebilen paralakslara (değişme çizgilerine) sahip olmadığını” ifade etti (Bayraktar, 2012: 40).

VI. İddia: Batlamyus, “Yer'in, ekvatoran kuzeye doğru yedi iklime (yedi enlem bölgesine) ayrıldığını” iddia etmiştir (Ptolemy, 1984: 86, 122, 286, 315; Kâhya ve Topdemir, 2002: 1130). *Harezmi* (d.795-ö.850) de Batlamyus'un bu fikrine katıldı ve Yer'i ekvatoran kuzeye doğru yedi iklime (yedi enlem bölgesine) ayırdı ve Nil'in kaynağını-yatağını haritalarla gösterdi (Kâhya-Topdemir, 2002: 1130).

VII. İddia: Batlamyus, “Akdeniz'in uzunluğunun 62° olduğunu” savunmuştur (Ptolemy, 1984: 89; Özdemir, 1997: 74). Ancak Batlamyus'un bu iddiasına Zerkâli (d.1029-ö.1100) katılmamıştır. Zerkâli, Batlamyus'un daha önce 62° olarak tespit ettiği Akdeniz'in uzunluğunu günümüzde bilinen değere çok yakın bir biçimde 42° olarak hesaplamıştır (Bayraktar, 2012: 74).

VIII. İddia: Batlamyus, “Gezegenlerin uzaklıklarına ve yıldız kataloğuna ilişkin çalışmalar da yaptı. Gezegenlerin uzaklıkları ile ilgili sadece Güneş ve Ay'ın uzaklıklarını verdi. Yıldız kataloğu ile ilgili bilgilere ise “*Almagest*” adlı eserinde rastlanmaktadır. Bu eserinde hangi parlaklıkta kaç yıldız olduğundan bahsetmiştir. *Hipparchus*'un daha önce 850 yıldız içeren yıldız kataloğunu 1022 yıldız kadar çıkarmıştır. Bu yıldızların enlem ve boylamlarını vermiştir. 9 yıldızın sönük ve 5 yıldızın da bulutsu olduğundan söz etmiştir.” (Ptolemy, 1984: 321-417; Unat, 2001: 53-55). İslam dünyasında bu konuda çalışmalar yapan *El-Battâni* (d.858-ö.929) yıldızların mevkiini tayin eden kişilerdendir. Batlamyus'un yıldızlar için verdiği pozisyonları kabul etmekle yetindi ve yalnızca yıldızları güncelleştirmek için bazı düzeltmeler yaptı (Ronan, 2003: 235). Ancak *Abdurrahman es-Süfî* (d.903-ö.986) Batlamyus'un “*Almagest*” adlı eserinde yer alan yıldız kataloğunu eleştiren ilk kişi oldu (Gringerich, 1986: 74-80). Bu yıldız kataloğunu düzeltmek için Bağdat'ta sarayının bahçesinde kurulan bir rasathânedeye gözlemler yaptı. Bu gözlemler vasıtası ile gökteki enlem ve boylamlar ölçüldü, birçok durağan yıldız keşfedildi, yıldızların yerleri, büyüklükleri ve aydınlık dereceleri (parlaklıkları) yeniden kaydedildi. Böylece Batlamyus'tan beri süregelen yıldızlar ile ilgili yanlışlıklar düzeltildi ve yepyeni bir yıldızlar kataloğu oluşturuldu (Kunitzch, 1981: 149)

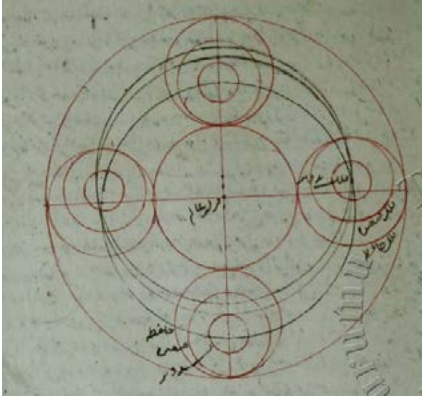
IX. İddia: Batlamyus, “Gökyüzünde bazı cisimlerin sıralanışının Ay, Merkür, Venüs, Güneş, Mars şeklinde olduğunu” savunmuştur (Ptolemy, 1984: 26, 419, 453-456, 555-578, 587, 596, 640-644; Aabo, 2001: 118). Ancak *Bitrûci* (d.?-ö.1217) Batlamyus'un Ay, Merkür, Venüs, Güneş, Mars şeklinde yaptığı gök

cisimleri sıralamasını değiştirdi. Ay, Merkür, Güneş, Venüs, Mars şeklinde yeni bir sıralama oluşturdu (Kaya, 1992: 230).

3. Batlamyus'un Astronomi İle İlgili İddialarına Selçuklulardan Eleştiriler ve Düzeltmeler:

Batlamyus'un, "Gökyüzünün iç içe geçmiş 8 küreden oluştuğu, gezegenlerin ve diğer gök cisimlerinin bu kürelere asılı bir şekilde Yer'in etrafında devinim yaptığı" iddiasına bir eleştiri ve düzeltme Türkiye Selçukluları Dönemi'nde bir bilim insanı olan *Kutbeddîn Şîrazî* tarafından geldi. *Kutbeddîn Şîrazî*, Batlamyusçu gezegen modeline atıfta bulunularak devam edegelen yanlışlıkları eleştirmiş ve alternatif bir model üzerinde durmuştur (Şîrazî, 1323: 74, 75, 76, 78, 80-89). Güneşin hareketini ve gezegenler arasındaki ilişkiyi vurgulayarak çağdaşları *Nasîrüddîn Tûsî* ve *Mû'eyyed el-Dîn ed-Urdî* den farklı bir şekilde oluşturduğu bu gezegenler modelinde Merkür hariç tüm gezegenleri kullandı (Şîrazî, nr. 5302: 1-215). "*Nihâyetü'l-idrâk fi dirâyeti'l-eflâk*" ve "*el-Tuhfetü'ş-Şehhiyye fi'l-hey'e*" adlı eserlerinde hocası *Nasîrüddîn-i Tûsî*'nin yeni gezegen modelini başka gezegenlere de uyguladı, fakat sonuçlardan tam anlamıyla tatmin olmadığı için modelde bazı değişiklikler yaptı (Şerbetçi, 2002: 488; Wiedermann, 1986: 547-548; Suter, 1900: 158-159). Yeni gezegen modelinde farklı gezegenler için "*Tusi Çiftini*" kullanarak devam eden sorunlara çözüm bulmaya çalışmış, ama görünüşe göre Merkür dışındaki tüm gezegenler için kullandığı gezegen modeli hiçbir zaman tam memnuniyeti sağlayamadı (Nasr, 1981: 251).

Kutbeddîn Şîrazî, yalnız yeni gezegenler modeli üzerinde çalışmadı, aynı zamanda yeni ay kuramı üzerinde de bir takım çalışmalar yaptı. Aynın evrelerini yani 4 halini ele alarak oluşturduğu bir teori ile yeni bir ay kuramı vermeyi başardı. Bu yeni ay kuramında ay tutulmasını günümüzün değerlerine yakın bir şekilde tespit etti (Şîrazî, nr. 5302: 72, 74, 100, 185-186). Ay'ın eksantrik küre için hareket noktası olarak evrenin merkezini seçmesinden ve Batlamyus'un Merkür'e eşit olmasından kaynaklanan düzensiz hareketleri gideren dairesel hareketlerini tekdüze kombinasyonları elde etmek için *Mû'eyyed el-Dîn ed-Urdî*'nin başta kabul edilen teoremini ve hocası *Nasîrüddîn Tûsî*'nin "*Tusi çifti*" olarak bilinen denklemini yaratıcı bir şekilde kullandı (Ragep, 2007: 1054). Yine dünyanın coğrafi olarak iklim bölgelerini göstermiş ve kutup bölgelerine kadar olan yereler hakkında bilgi vermiştir (Şîrazî, nr. 5302: 189). Yer'in yedi iklim bölgesi hakkında bilgiler verilmiştir (Şîrazî, nr. 5396-006: 22). Gezegenlerin sıralanışı ve gezegenlerin Yer'in üzerinde bıraktığı etkiler hakkında detaylı ve doyurucu açıklamalarda bulunmuştur (Şîrazî, nr. 5396-006: 36).



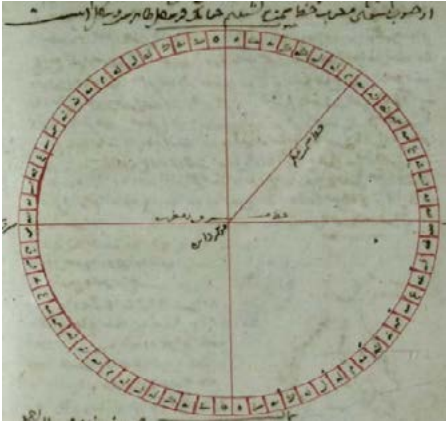
Kutbeddîn Şîrâzî'nin Gezgenlerle

İlgili Teorisi (Şîrâzî, nr. 5302: 60, 72).

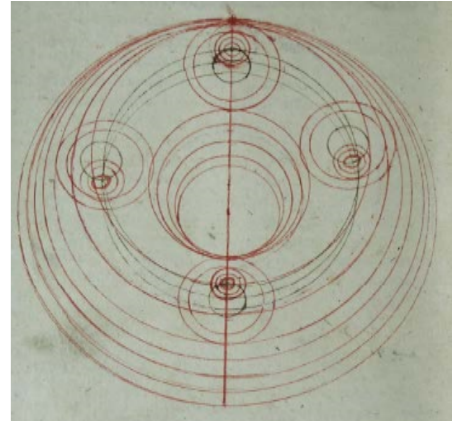


Kutbettin Şîrâzî'nin "Nihâyetü'l-idrâk

fi dirâyeti'l-eflâk" eserinde gösterdiği Ay tutulması (Şîrâzî, 1393: 86-87).



Kutbeddîn Şîrâzî'nin Yer'in merkezini Gösterdiği Çizim (Şîrâzî, nr. 5302: 210).



Kutbeddîn Şîrâzî'nin Gezegenler ile ilgili teorisi (Şîrâzî, nr. 5302: 83).

Kutbeddîn Şîrâzî, "Kitâb fe'altave ve lâ Telum fi el-Hey'e" adlı eserinde Yer'in niteliklerinden, gökyüzü ve atmosfer katmanlarından, Yer'in hareketlerinden bahsetmiş ve O dönemde yanlış bilinen bilgileri düzeltmeye çalışmış, Eski Yunan astronomi bilimcilerini eleştirmiş, gezegenlerin hareketlerini açıklamış ve Yer'in fiziksel şekli hakkında bilgiler vermiştir. Yeryüzünün güzelliğinden, gezegenlerin hareketlerinden, Yer'in iç

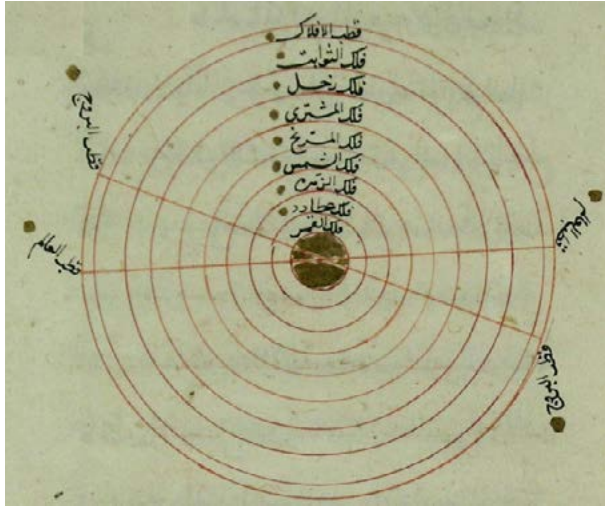
katmanlarından, Güneş ve gezegenlerin hareketlerinden, gezegenlerin farklı özelliklerinden, gezegenlerin yatay ve dikey hareketlerinden bahsetmiş ve gezegenlerin sistematik çizimlerini yapmıştır (Şîrâzî, 1308: 154-256). Ayrıca *Kutbettîn Şîrâzî*'nin Sivas'ta kadı olarak bulunduğu sırada (680/1281) tamamladığı astronomiye dair yazdığı “*Nihâyetü'l-idrâk fî dirâyeti'l-eflâk*” adlı eserinde geometri teorileri, gezegenlerin hareket ve mahiyetleri, gezegenlerin sıralanışı ve tasnifi, Güneşin Yer'den uzaklığı, kutup yıldızlarının isimlendirilmesi ve tasnifi, astronomik hesaplamalar ve burçların nitelikleri hakkında bilgi verilmiştir. Bu eserde ayın hareketlerine dair bilgiler veren *Kutbettîn Şîrâzî*, hocası *Nasîrüddîn Tûsî*'ye yaptığı itirazları da dile getirmiştir. Özellikle ayın yıl içindeki hareketlerinin daha gerçekçi ve bilimsel verilerle analizini vermeye çalışmıştır. Bu açıklamaları ile Batlamyus kuramını da eleştirmiş olarak kabul etmek mümkündür. *Nihâyetü'l-idrâk*'inin bazı konularını hocası *Nasîrüddîn-i Tûsî*'nin yaptığı itirazlara cevap vermiştir (Şîrâzî, 1393: 86-86).

Batlamyus'un gezegen modeli ile ilgili savunduğu ikinci iddiaya bir eleştiri de *Cemâleddin el-Mârdînî*'den gelmiştir. Genellikle *Sibt el-Mârdînî* ile karıştırılan *Cemâleddin el-Mârdînî* (Suter, 1900: 170), *İbnü'l-Heysemci* bir yaklaşım ile evren (gökler) kuramını ele aldı. İleri sürdüğü iddia ile fizik bilimi açısından eleştirdiği Batlamyus kuramına önemli ölçüde bir yenilik getirmeye çalıştı. *İbnü'l-Heysem*'in gökler kuramını güzel bir biçimde açıklayarak “*gezegenlerle yıldızların sanal daireler üzerinde değil, dönen küresel yüzeyler üzerinde bulunduğunu*” savundu (Tekeli-Kâhya..., 1999: 223; Kâhya-Topdemir, 2002: 1153). Ayrıca astronomik enstrümanlarla ilgili çok sayıda bilimsel eserler yazdı. Bu enstrümanlardan en dikkat çekenlerden biri, yalnız tek örneği 1580'de İspanya'da fark edilen Louvain geleneğinden gelen bir usta tarafından yapılan evrensel bir kuadanttır (King, 2008: 143-144). İbn es-Sarrac'ın evrensel usturlabına dayanan bu yeni alet bir kuadrant ve dörtlü ranttan oluşan evrensel bir “*şekkâziye*” kadrân şeklinde tasarlandı (King, 1986: 548). Hatta küresel astronomiye dair problemleri çözmek için tasarladığı bu alet üzerine “*El-Mukaddime fî mâ'rîfeti'l-Camel bi-rûbfi'ş-şekkâziyye*” adlı eserini yazdı. Bu aletle klasik küresel astronominin standart matematik problemlerini çözmeye çalışmıştır (Fazlıoğlu, 2003: 52).

Batlamyus'un gezegen modeli ile ilgili savunduğu ikinci iddiaya son eleştiri ve akabinde bir düzeltme ise *Harakî*'den gelmiştir. Ancak *Harakî* ile ilgi kaynaklarda rastlanan bazı bilgileri burada ifade etmekte fayda vardır. Şemsüddin eş-Şehrezûrî'nin ifade ettiği göre “*Harakî, matematik, geometri, (özellikle) astronomi ve musiki ilimlerinde uzman*” idi (eş-Şehrezûrî, 2015: 796). Bu konuda

İbnü'l Esîr'in "El-Kâmil Fi't-Tarih" adlı eserinde kıymetli bilgilere rastlanmaktadır. İbnü'l Esîr'in ifade ettiğine göre "1141 yılında Harzemşahlar Devleti'nin hükümdarı Atsız'ın ele geçirdiği Merv şehrinden ayrıldığı sırada beraberinde götürdüğü âlimler arasında Harakî de bulunmaktaydı" (İbnü'l Esîr, 1987: 85; Beyhâkî, 1946: 50-60).

Esas itibarıyla konumuz açısından önemli olan Harakî'nin astronomi sahasında Batlamyus'un ileri sürüdüğü evren (gezegen) modeline yaptığı eleştiriler ve düzeltmelerdir. Bu konuda kendisinden önce Abdurrahman el-Hâzin ve İbnü'l-Heysem'in fikirlerine katıldığını ifade etmek yanlış olmaz. Nitekim Abdurrahman el-Hâzin ve İbnü'l-Heysem'in "gezegenler ve yıldızların mevhum daireleri üzerinde değil, iç içe düzenli ve devamlı dönen küresel yüzeyler üzerinde hareket ettikleri görüşünü" "et-Tebşira fi 'Îl-mi'l-hey'e" adlı eserinde açık ve inandırıcı biçimde anlatmıştır. Bu vesileyle eskiden beri devam edegelen "bir gezegenin hareketi sırasında önündeki havayı sıkıştırarak arkasında bir boşluk bıraktığı görüşü" terk edildi (Harakî, 1480: 21-50; Wiedemann, 1987b: 449; Sarton, 1931: 1018).



Harakî'nin "Et-Tebşira fi 'Îl-mi'l-hey'e" adlı eserinden gezegen modeli (Harakî, 1480: 21).

Harakî'nin astronomi bilimi ile ilgili yazdığı en önemli eser "Et-Tebşira fi 'Îl-mi'l-hey'e" adlı eserdir. Bu eserde kendi zamanına kadar gelen coğrafya ve astronomi bilgilerini derleyip toparlayan Harakî, Ay'ın dünyaya yaklaşma ve uzaklaşma durumunu, Ay'ın tutulmasını, yani Ay'ın evreleri hakkında geniş ve

kapsamlı bilgiler vermiştir (Harakî, 1480: 43, 52, 61, 63, 95). Aynı eserde astroloji hakkında da bilgiler veren Harakî, 12 burcu ele almış ve bu burçların başlangıç ve bitiş tarihleri ve kendileri hakkında kapsamlı izahatlar yapmıştır (Harakî, 1480: 113, 115, 116). Ayrıca kozmografya ile coğrafyayı ayrı bölümlerde ele almış ve bu suretle X. yüzyıl ortalarında vasfî coğrafyayı (fizikî coğrafya) riyâzî coğrafyaya bağlamaya yönelik akıma yeni bir yön kazandırmıştır. Kendi zamanına kadar gelen astronomi ve coğrafya bilgilerini özetlemiştir. Kozmografya ve coğrafyayı ayrı ayrı ele almış, dünyayı yedi iklim bölgesine ayırarak bilgiler vermiştir (Harakî, 1480: 43, 52, 61, 63, 124).

Harakî'nin "*Et-Tebşira fi 'Îl-mi'l-Hey'e*" adlı eserinden başka astronomi ve coğrafya ile ilgili bilgi verdiği "*Münteha'l-idrâk fi tekâsîmi'l-eflâk*" ve Zatu'l-halak adlı rasat aleti hakkında bilgi verdiği "*Risâle fi 'ameli zâtî'l-halak*" adlı eserleri de bulunmaktadır (Wiedemann, 1997: 1059; Brockelmann, 1937: 863; Langermann, 2007: 627).

Batlamyus'un, teorik astronomi ile ilgili ileri sürdüğü iddialara Büyük Selçuklular Dönemi'nde *Ömer Hayyâm* tarafından eleştiriler ve düzeltmeler yapılmıştır. Ancak konumuzun daha iyi anlaşılması açısından Büyük Selçuklular Dönemi'nde astronomi çalışmalarının mahiyeti bakımından devletin astronomi bilimine ve takvim çalışmalarına verdiği önemi göstermek babında öncelikle şu bilgiyi de vermemiz gerekir. Zira İbnü'l-Esîr'in verdiği bilgiye göre esasında *Ömer Hayyâm* "*Büyük Selçuklu Devleti hükümdarı Sultan Melikşâh tarafından 1074-1075 yıllarında Yezdücerd Takvimi'nde bulunan hataları düzeltmek ve kendi adına bir rasathâne kurmak için ünlü vezir Nizâmülmülk'ün de desteği ile astronomi bilgilerini İsfahan'da bir araya toplamıştır*" (İbnü'l Esîr, 1987: 97-98). İran (Farsi-Yezdücerd) Takvimi'ndeki hataları düzeltmek ve tarımsal-mali işleri bir düzene koymak (Rosenfeld, 2000: 832) için bilim insanları heyetine başkan olarak görevlendirilen *Ömer Hayyâm*; Ebu Hatim İsfîzârî, Meymun b. Necib el-Vâsîfî (Suter, 1900: 112-113), Abdurrahman Hâris ve Muhammed Hâzîn ile birlikte Sultan Melikşâh ve veziri Nizamülmülk'ün katkıları ile kurulan İsfahan Rasathanesi'nde çalışmalara başlamıştır. *Ömer Hayyâm* ile başkanlığını yaptığı bu bilim insanları ekibi uzun yıllar sürecek çok titiz ve yorucu bir çalışma içerisine girmişlerdir. Nihayet yapılan çalışmalar sonucunda Yezdicerd Takvimi'ni düzeltmek yerine mevsimlere tam uyum gösterecek yeni bir takvim düzenlemenin daha doğru olacağına sonucuna varmışlardır. Bu amaçla oluşturdukları bu yeni takvim ile güneş yılı uzunluğu 365,2424 (modern ölçülere göre gerçek uzunluk 365,2422) gün ve dolayısıyla hata payı 5000 yılda 1 gün olan *Celali Takvimi* ortaya çıkarmışlardır (Unat, 2007: 67). Ayrıca mükemmel bir yöntem ile hazırlanan *Celâlî Tâkvîmî'nde*, ekinoksların tutulma düzleminin

kaymayacağı yeni yıl başlangıcını yani Nevruz'u esas almışlardır (Seyed-Gohrab, 2012: 71; Sarton, 1927: 760).

Batlamyus, "Gezegenlerin yörünge merkezinin Dünya dışı bir daire olduğunu ve gezegenlerin merkezlerinin bu daire muhitinde bulunan ek yörüngeler (eksantrik ve episikl) çizerek döndüğünü" iddia etmişti. Az önce de ifade ettiğimiz gibi bu iddiaya Büyük Selçuklular Dönemi'nde Ömer Hayyâm tarafından eleştiriler ve düzeltmeler yapılmıştır. İsfahan Rasathanesi'nde yaptığı rasat çalışmaları sonucu önemli sonuçlara ulaşan Ömer Hayyâm, Güneşin görünen boyutu, dünyanın merkezinden istikametler, 1°'lik yayın değeri, ekliptiğin eğimi, equant problemi ve enlemde hareket gibi konularda Batlamyus'u eleştirerek yeni öneriler getirdi (Bakkal, 2011: 38). Ancak şunu hemen belirtmekte fayda var; Ömer Hayyâm'ın Batlamyus'un evren modelini eleştirip düzeltmeler yaparken esasında onun "Yer Merkezli Evren Modeli'ni" benimseyerek hareket etmiştir. Nitekim "Nevruzname" adlı eserinde Ömer Hayyâm,

"Allah teâla güneşi nurdan yarattı; gökler ve yerleri onunla besledi... Allah teâlâ güneşe 'sabit dur ve ışınlarıyla her şeye fayda getir' diye emrettiğinde güneş Hamel'den yukarıya çıktı ve gök onu döndürdü ve karanlık aydınlıktan ayrıldı; gece ve gündüz ortaya çıktı ve o bu cihanın tarihine başlangıç oldu" (Hayyâm, 1933: 3).

...diyerek Yer'in evrenin merkezinde olduğu ve güneşin diğer gök cisimleri ile birlikte Yer'in etrafında döndüğünü bize göstermektedir. Ancak bu iddiayı bazı farklılıklarla güçlendiren bir diğer kanıt ise Ömer Hayyâm'ın inşa ettiği yapay bir evren platformunda görmemiz mümkündür. Ömer Hayyâm, o zamanlar herkesin inandığından biraz farklı olarak evrenin (Güneş, gezegenler, yıldızlar ve diğer gök cisimlerinin) Yer'in etrafında hareket etmediğini, aksine evrenin sabit olduğunu, ancak Yer'in kendi etrafında döndüğünü ispatlamak için bir döner platform inşa etti. Bir odanın dairesel duvarları etrafındaki mumlarla aydınlatılan yıldız çizelgelerinin basit bir şekilde düzenlenmesiyle, Yer'in gece ve gündüz boyunca farklı takımyıldızları izleyerek kendi ekseninde (1 günlük veya 24 saatlik süreçte) döndüğünü gösterdi (Ahmed-Khundmiri, 2013: 149). Bu varsayımla teorik astronominin oldukça zor ve karmaşık yönleriyle meşgul olan Ömer Hayyâm, Batlamyus'un hantal evren modelinin yerine pratik ve hızlı yeni bir model geliştirmeye çalışmıştır (Hashemipour, 2007: 628). Fakat her iki ihtimalde de Ömer Hayyâm'ın Batlamyus'un "Yer merkezli evren modelini" benimsediğini,

ancak bazı eleştiriler ve beraberin düzeltmeler yaptığını bize göstermesi bakımından kayda değerdir.

Batlamyus'un, "*Merkür (Utârid) ve Venüs (Zühre) gezegenlerinin paralakslarının (değişme çizgilerinin) duyumsanabilecek bir büyüklükte (gözle görülemez) olmadığı*" iddiasına Büyük Selçuklular Dönemi'nde *Abdurrahman el-Hâzîni* tarafından belki eleştiri değil, ama küçük bir tamamlayıcı bilgi aktarımı yapılmıştır. 1115 yılında "*ez-Zicü'l mu'teberü's-Sencerî es-Sultânî*" isimli eserini kendi gözlemlerine dayanarak hazırlamış ve Büyük Selçuklu Devleti hükümdarı Sultan Sencer'e ithaf etmiştir. Bu eserde özellikle Utarid (Merkür)'in hareketleri üzerinde durmuştur (Wiedemann, 1987a: 414; Bakkal, 2011: 42). Kendisinden önce İslam dünyasında yapılan çalışmalar sırasında "*Merkür'ün (Utarid) geri hareketi durumunu anlatan takvimin, gözlem ve deneylerin tamamen gerçeğe uygun olduğu*" kanaatine vardığını belirtmiştir. *Abdurrahman el-Hâzîni*'nin bu tip sonuçlara ulaşması için çok iyi enstrümanlara sahip olması gerekir. Bu konuda bilgi veren *Kutbettin Şîrâzî*, *Abdurrahman el-Hâzîni* tarafından yapılan ekliptik eğimi ölçümlerinin yüksek seviyede ve yeterli teknik donanıma sahip çok iyi aletlerle yapılmış olabileceğine değinmiştir (Hall, 1981: 337). Yine aynı eserinde kronoloji ve takvimler ile ilgili sayısız tabloların yanı sıra tatilleri ve oruçlar zamanlarını hesaplamak için çeşitli tabloları, Hint döngüleri teorisi ile ilgili materyalleri, gezegenel görünürlük teorisindeki önemli gelişmeleri ve ekliptik eğimi ile ilgili ayrıntılı bilgiler vermektedir. Bunun yanı sıra bütün gezegenlerin, Güneş ve Ay'ın dönüm noktalarında ve tutulmalarda konumlarını karşılaştırdığını, gözlemlendiğini ve hesapladığını ifade etmiştir. Ayrıca beş gezegenin ve Ay'ın görünürlük kemerlerini sıralamış ve iklimlerin farklılıklarını ele almıştır (Abattouy, 2007: 630).

Batlamyus, "*Gezegenlerin uzaklıklarına ve yıldız kataloğuna ilişkin yaptığı çalışmalarda hazırladığı yıldız kataloğuna "Almagest" adlı eserinde yer vermiştir. Bu eserinde hangi parlaklıkta kaç yıldız olduğundan, Hipparchus'un daha önce 850 yıldız içeren yıldız kataloğunu 1022 yıldız kadar çıkardığından, bu yıldızların enlem ve boylamlarını vermekten, 9 yıldızın sönük ve 5 yıldızın da bulutsu olduğundan söz etmiştir.*" Büyük Selçuklular Dönemi'nde Batlamyus'un yıldız kataloğu ile ilgili *Ömer Hayyâm* tarafından eleştiriler ve akabinde düzeltmeler yapılmıştır. Batlamyus'un, "*yıldız kataloğuna ilişkin yaptığı çalışmalara*" eleştiri getiren *Ömer Hayyâm*, *Zic-î Melikşâh-i* adlı eserinin bir kısmında "*ekliptik koordinat tabloları ve en parlak 100 sabit yıldızın büyüklüğünü*" ele almıştır (Rosenfeld, 1981: 324). Ayrıca Batlamyus'tan farklı olarak "*yıldızların Yer'in etrafında dönmediklerini uzayda sabit halde durduklarını ve Yer'in kendi etrafında döndüğünü ve Yer'in hareket etmesi ile*

büyük kütleleri nedeniyle ışıklarının bize yansımış olabileceğini” belirtmiştir. Ömer Hayyâm'ın ileri sürdüğü bu fikirler zamanla Rönesans sonrası süreçte Hristiyan bilimine aktarılmış olabilir (Ahmed-Khundmiri, 2013: 149)

Selçuklular Döneminde Batlamyus'un yıldız kataloğu ile ilgili Ömer Hayyâm'dan sonra eleştiriler ve düzeltmeler getiren ikinci kişi İbnü'ş-Salâh olmuştur. Esasında İbnü'ş-Salâh, XII. yüzyılın ikinci yarısında Mardin'de Artuk'un oğlu İlgazi'nin oğlu Emir Timurtaş'ın hizmetinde bulunmuş değerli bir doktordu (Brockleman, 1937: 857; Kunitzsch, 2007: 567; De Young, 1994: 99). Tıp biliminin yanında mantık, matematik, astronomi ve felsefe alanlarında ön plana çıkmıştır (Alper, 2000: 197; Swartz, 1981: 205; Küyel, 1971: 9). Ancak konumuz olası açısından İbnü'ş-Salâh'ın astronomi alanında yaptığı çalışmalar ve Batlamyus astronomisini yaptığı eleştirileri ve akabinde düzeltmeleri ele almak gerekir. İbnü'ş-Salâh, özellikle astronomi alanında çalışmış ve yıldız kataloğundaki koordinatların aktarılması konusunda Batlamyus'u eleştirmiştir. Biri Süryanice, diğer dördü Arapça olmak üzere *Almagest*'in beş farklı çevirisini incelemiştir. M.S. 88'de Batlamyus'un tespit ettiği 1.025 (veya 1022) yıldızın koordinatlardaki hataları göstermiş ve bu yıldızları yeniden gözlemleyerek ve göksel dünya ile karşılaştırarak, daha iyi bulduğu değerler önermiştir. Astronomi ile ilgili bir diğer metni ise Projeksiyon üzerine tezidir. Projeksiyon, usturlab yapımı ve gelişimi için temel öneme sahip, bir uçan nesnenin yeryüzüne izdüşümü anlamına gelir. Batlamyus'un bu konuyla ilgili metni olan "*Planisphaerium*" da Arapçaya çevrildi. İbnü'ş-Salâh'ın diğer kritik eserleri matematiksel ve felsefi problemlerle ilgilenir. Ancak yazılarının çoğu hala yazılmamış ve yayınlanmamıştır (Kunitzsch, 2007: 567). "*Sebebü'l-Hata*" adlı eserinde Batlamyus'un "*Almagest*" adlı eserinin VII. ve VIII. makalelerindeki cetvelleri düzeltmek amacıyla yıldızların koordinatlarını tayin ederken düşülen hataları incelenmiş ve bu eserin çeşitli nüshalarını karşılaştırılarak istinsahlar sırasında meydana gelen yanlışlıkları göstermeye çalışmıştır. Ayrıca "*Mâ zekerehû Batlamyus*" adlı eserinde ise Batlamyus'un astronomi konusunda dile getirdiği fikirleri ifade etmeye çalışmıştır (Daiber, 1999: 205).

Batlamyus'un, "*yıldız kataloğuna ilişkin yaptığı çalışmalarına*" Ömer Hayyâm ve İbnü'ş-Salâh'tan sonra eleştiri getiren son bilim insanı Hubeyş et-Tiflîsî olmuştur. Esasında Hubeyş et-Tiflîsî, II. Kılıç Arslan Dönemi'nde Türkiye Selçuklu Devleti sarayında bulunan önemli bir bilgindi. Bu konuda Malatya Süryani Patriği Mihail'in kaleme aldığı vakayinamesinde bazı bilgilere rastlanmak mümkündür. Mihail, Sultan II. Kılıç Arslan'ın, Malatya'ya gelirken "*Kemaleddin*" adıyla bilinen çok güvendiği ve fikirlerine danıştığı bir müneccimi de yanında getirdiğinden bahsetmektedir (Süryani Mihail, 1905: 391). Hubeyş et-

Tiflîsî'in II. Kılıç Arslan ve oğullarına ithaf ettiği eserlerinde “*Kemaleddin*” lakabını kullanması hususu dikkate alınırsa Süryani Mihal'in bahsettiği “*Kemaleddin'in*” “*Hubeyş et-Tiflîsî*” olması kuvvetle muhtemeldir (İzgi, 1998: 269; Bedirhan-Öztop, 2015: 110). Bu detayı verdikten sonra konumuz olması açısından “*Hubeyş et-Tiflîsî*”in Batlamyus astronomisine yaptığı eleştirileri ve düzeltmeleri ele almakta fayda vardır. Evren sistemi ile ilgili olarak daha önce de bahsedilen “*Yer merkezli (Jeosantrik) evren sistemini*” benimseyen *Hubeyş et-Tiflîsî*, Güneş ve Ay’la yer arasındaki münasebet hakkında bilgiler vermektedir. Ancak *Hubeyş et-Tiflîsî*’nin daha çok yıldızlar üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. On iki yıldız grubundan oluşan bu sistemin özellikle de Güneş ve Ay’a göre pozisyonları ve onların açısız değerleri hakkında bilgiler vermiştir (Kâhya, 2002: 833).

Batlamyus, “*Gökyüzünde bazı cisimlerin sıralanışının Ay, Merkür, Venüs, Güneş, Mars şeklinde olduğunu*” savunmuştur. *Abdurrahman el-Hâzîni*, İlk önce Batlamyus, daha sonra Bitrucî tarafından ele alınan görülebilen gezegenler (Merkür, Venüs, Güneş, Mars) ve Ay’ın durumu hakkında bilgiler yer verdi (eş-Şehrezûrî, 2015: 800).

Sonuç

Batlamyus’un astronomi anlayışı yüzyıllarca hem Batı dünyası hem de İslam dünyasında doğru olarak kabul edilmişti. Müslüman bilim insanları İslam dinin etkisiyle teorik astronomiden ziyade pratik astronomiye daha çok önem veriyorlardı. Ancak Ortaçağ’da Müslüman bilim insanları astronominin teorik yönünü de ihmal etmediler. Doğal olarak teorik astronomi ile uğraşan Müslümanlar bilim insanları, Batlamyus’un astronomi anlayışındaki eksiklikleri zamanla fark ettiler. Bu eksiklikler önce Arap-İslam dünyası, sonra Selçuklu bilim insanları tarafından ele alınarak irdelenmeye başlandı. Diğer taraftan şunu belirtmekte fayda var. İslam dünyasında Batlamyus’un astronomi anlayışındaki kusurların ortaya çıkmasında Ortaçağ’da inşa edilen gözlemlevlerinin ve bu gözlemlevlerinde Müslüman bilim insanları tarafından icat edilen rasat aletlerinin önemli bir rolü olmuştur. Alanında uzaman astronomi bilimcileri bu gözlemlevlerinde bir araya getirilerek gerçeğe yakın sonuçlar elde edilmiş ve bir takım karşıt tezler geliştirilmiştir.

Arap-İslam dünyasında Müslüman bilim insanları *Batlamyus*’un “*Almagest*” adlı eserinde dile getirdiği astronomi ile ilgili iddialarını eleştirmişlerdir. Bu eleştiriler İbn Heysem ile başlamıştır. Akabinde birçok Arap bilim insanı Batlamyus’un görüşlerini eleştirip düzeltmeler yapmaya çalışmıştır.

Bu durumun ortaya çıkmasında Arap-İslam dünyasındaki bilimin gelişmişliği kadar bu bilim insanların da desteklenmesi, bilimsel bir metotla olaylara yaklaşması ve çeviriler sonrasında Batı'dan alınan bilgilere şüphe ile yaklaşarak bu bilgileri teyit etmek için sağlamasını yapmaya çalışmaları önemli bir rol oynamıştır.

Selçuklular Dönemi'nde kurulan İsfahan Gözlemevi ve Moğol ülkesindeki Merâğa Rasathanesi'nin etkisiyle Batlamyus'un astronomi anlayışı irdelenmeye çalışılmıştır. Batlamyus'un iç içe geçmiş küreler sistemi *Kutbeddîn Şîrâzî*, *Cemâleddin el-Mardini* ve *Harakî*; Ekliptik eğimi sorunu *Ömer Hayyâm*; Merkür (Utârid) ve Venüs (Zühre) gezegenlerinin paralaksları *Abdurrahman el-Hâzîni*, yıldız kataloğu *İbnü'ş-Salâh* ve *Hubeş et-Tiflîsî* ve gök cisimlerinin sıralanışı *Abdurrahman el-Hâzîni* tarafından eleştiriye tabi tutmuştur. Batlamyus'un "*Almagest*" adı eserindeki hatalar önemli ölçüde düzeltilmiştir. Bu durum Selçukluların bilim sahasında ve astronomi alanında ne kadar ilerlemiş olduklarını bize göstermektedir. Özellikle "*Yer'in sabit olduğu, ancak evrenin Güneş ve diğer gök cisimleri ile beraber Yer'in etrafında döndüğü*" düşüncesini savunan Batlamyus'un aksine "*Evrenin sabit olduğu ve Yer'in kendi etrafında döndüğü*" düşüncesini ileri süren Ömer Hayyâm, yüzyıllarca devam edegelen Batlamyus astronomi anlayışına önemli bir eleştiri getirmiş ve evren modelinde yeni, özgün ve köklü bir değişik yapmıştır.

KAYNAKLAR

AABO, Asger (2001), *Episodes From The Early History Of Astronomy*, Newyork.

ABATTOUY, Mohammed (2007), "Khâzinî: Abû al-Fath Abd al-Rahmân al-Khâzinî", *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*, Editor: Thomas Hockey, Vol I, New York 2007, s. 629-630.

AHMED, Syed Akheel-KHUNDMİRÎ, Syed Sharief (2013), *İslam, Science and Renaissance: Their Impact on Universe and Society*, USA&Canada.

ALPER, Ömer Mahir (2000), "İbn Salâh", *DİA*, C. XXI, İstanbul, s. 197-198.

BAKKAL, Ali (2011), "Selçuklularda Astronomi", *II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu: Selçuklularda Bilim ve Düşünce-Bildiriler*, C. III, Konya, 19-21 Ekim, s. 29-49.

BAYRAKTAR, Mehmet (2012), *İslâm Bilim Adamları*, İstanbul.

- BEDİRHAN, Yaşar-ÖZTOP, Fatih (2015), “XI ve XIII. Yüzyılda Kafkasya ile Anadolu Arasında Kurulan Kültür Köprüsü ve Bunun Mimarları”, *Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırma Dergisi*, Yıl:2, Sayı-2, Mart, s.107-132.
- BEYHÂKÎ (1946), *Tetimetü Sıvan el-Hikme*, (Nşr Kurd Ali), Dımaşk.
- BROCKELMANN, Carl (1937), *GAL*, Supplement Band, Vol I, Leiden.
- DAIBER, Hans (1999), *Bibliografy of İslamic philosophy*, Vol II, Leiden.
- DİZER, Muammer (2000), “İbnü’ş-Şâtır”, *DİA*, C. XXI, İstanbul, s. 216-219.
- _____ (2000)“İbnü’z-Zerkâle”, *DİA*, C. XXI, İstanbul, 2000, s. 243-245.
- FAZLIOĞLU, İhsan (2003), “Cemaleddin Mardini”, *DİA*, C. XXVIII, İstanbul, s. 52.
- GRINGERICH, Owen (1986), “İslamic Astronomy”, *Scientific American*, April, Vol. 254, s. 74-80
- HALL, Robert E. (1981), “al-Khazini”, *Dictionary Of Scientific Biography*, Vol VII, Editor: Charles Coulston Gillispie, New York, s. 335-351.
- HARAKÎ (Miladi 1480), “*et-Tebşıra fi ‘il-mi’l-hey’e*” Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Koleksiyonu’nda nr. 2581.
- HASHEMIPOUR, Behnaz (2007), “Khayyâm”, *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*, Vol I, in Thomas Hockey: editor, New York, s. 627-628.
- İBNÜ’L ESİR (1987), *El Kamil Fi’t Tarih*, (Çev: Abdülkerim Ağırakça), C. XI, İstanbul.
- İZGİ, Cevat (1998), Hubeyş et-Tiflîsî, *DİA*, C. XVIII, İstanbul, s. 268-270.
- KÂHYA, Esin (2002), “Türkiye Selçuklularında Bilimsel Çalışmalar”, *Türkler Ansiklopedisi (TA)*, C. VII, Ankara, s. 820-851.
- KÂHYA, Esin-TOPDEMİR, Hüseyin Gazi (2002), “İlk Müslüman Türk Devletlerinde Bilim”, *Türkler Ansiklopedisi*, C. V, Ankara, s. 1106-1163.
- KAYA, Mahmut (1992), “Bitrûcî”, *DİA*, C. VI, İstanbul, s. 229-230.
- KING, David A. (1986), *İslamic Matematic Astronomy*, London.

- _____ (2008), "Al-Mârdînî, Jamâl al-Dân and Baha al-Dân", *Encyclopedia of the History of Science, Technology and Medicine in Non Western Cultures* (ed. H. Selin), Vol I, New York, s. 143-144.
- KUNITZCH, Paul (1981), "Al-Sufî Abu'l-Huseyn Abdu al-Rahman", *Dictionary Of Scientific Biography*, Vol. XIII, Charles Coulston Gillispie: Editor, Newyork, s. 149-150.
- _____ (2007), "Ibn al-Salâh: Najm al-Dîn Abû al-Futûh Ahmad ibn Muhammad ibn al-Sarî ibn al-Salâh", *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*, Volume-I, in Thomas Hockey: editor, New York, s. 567.
- KUTBEDDÎN ŞÎRÂZÎ (Miladi 1308), "*Kitâb fe'altave ve lâ Telum fi el-Hey'e*" Süleymaniye Kütüpkahesi, Fatih Koleksiyonu, nr. 3175.
- _____ (Miladi 1323), "*el-Tuhfetü'ş-Şehhiyye fi'l-hey'e*", Süleymaniye Kütüphanesi, Turhan Valide Sultan Koleksiyonu, nr. 220.
- _____ (Miladi 1393), "*Nihâyetü'l-idrâk fi dirâyeti'l-eflâk*", Fazıl Ahmed Paşa nr. 956.
- _____, "*İhtiyârât-ı Muzafferî*", Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Koleksiyonu, nr. 5302.
- _____, "*Risale müteallika bi-ba'zi itibasi nihayeti'l-idrak*" Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Koleksiyonu, nr. 5396-006.
- KÜYEL, Mubahat Türker (1971), "Kültürel Karşılaştırmasına Bir Misal Olarak İbn üş Şalah", "Kültür Karşılaşmasına Bir Misâl Olarak İbnu's-Salâh", *Araştırma Dergisi*, C. IX, Ankara, s. 9-15.
- LANGERMANN, Y. Tzvi (2007), "Kharâqî", *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*, Editor: Thomas Hockey, New York, s. 627.
- NASR, Seyyed Hossein (1081), "Qudb al-Din al-Shirazi", *Dictionary Of Scientific Biography*, Editor In Chief: Charles Coulston Gillispie, Vol XI, New York, s. 247-253.
- _____ (1991), *İslam'da Bilim ve Medeniyet*, Çev: Naci Avcı-Kasım Turhan-Ahmet Ünal, İstanbul.
- ÖMER HAYYAM, (1933), *Nevrûznâme*, (Çev: Mojtaba Minovi), Tehran.
- ÖZDEMİR, Mehmet (1997), *Endülüs Müslümanları-III*, Ankara.
- PTOLEMY (1984), *Ptolemy's Almagest*, Çev: G. J. Toomer, London.

- RAGEP, F. Jamil (2007), “Shîrâzî”, *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*, Vol II, Editor in Chief: Thomas Hockey New York, s. 1054-1055.
- RAŞİD, Rüşdü (2006), *İslâm Bilim Tarihi*, Çev: Habip Türker-Cemile İpar, İstanbul.
- RONAN, Colin A. (2003), *Bilim Tarihi: Dünya Kültüründe Bilimin Tarihi ve Gelişimi*, Çev: Ekmeleddin İhsanoğlu-Feza Günergün, Ankara.
- ROSENFELD, A. A. (2000), “Umar Khayyam” *The Encyclopedia Of İslam*, Vol X, Leiden, s. 832-833.
- SARTON, George (1931), *Introduction To The History of Science*, VOL II / 2, Baltimore.
- _____ (1927), *Introduction*, Vol I, Baltimore.
- SEYED-GOHRAB, A.A. (2012), *The Great ‘Umar Khayyam*, Leiden.
- SEZGİN, Fuat (2008), *İslam’da Bilim ve Teknik*, c. I, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, İstanbul.
- SUTER, Heinrich (1900), *Die Mathematiker und Astronomen Der Araber und Ihre Werke*, Leipzig.
- SÜRYANİ PATRİĞİ MİHAİL (1905), *Vakainame*, (*Chronique De Michel Le Syrien: Patriarche Jacobite D'antioche*), Vol: III, Fransızcaya Çeviren: J. B. Chabot, Paris.
- SWARTZ, Merlin L. (1981), *Studies On İslam*, Oxford.
- ŞEMSÜDDİN EŞ-ŞEHREZÛRÎ (2015), *Nüzhetü’l-Ervâh*, (Çev: Eşref Altaş), İstanbul.
- ŞERBETÇİ, Azmi (2002), “Kutbettin Şirazi”, *DİA*, C. XXVI, İstanbul, s. 48-489.
- TEKELİ, Sevim-KÂHYA, Esin...(1999), *Bilim Tarihine Giriş*, Ankara.
- TEZ, Zeki (2001), *Ortaçağ İslam Dünyasında Bilim ve Teknik*, İstanbul.
- UNAT, Unat (2007), “Ömer Hayyam”, *DİA*, C. XXXIV, İstanbul s. 66-68.
- _____ (2001), *İlkçağlardan Günümüze Astronomi Tarihi*, Nobel Yayınları, Ankara.
- _____ (2008a), “Battânî ve Zîc-i Sâbî Adlı Astronomi Eseri”, *Ortaçağ İslâm Dünyası’nda Bilim ve Teknik (Makaleler)*, Ankara, s. 219-246.

- _____ (2008b), “İslâm Dünyasında Astronomi Çalışmaları ve İslâm Astronomisinin Batı'ya Etkileri”, *Ortaçağ İslâm Dünyası'nda Bilim ve Teknik (Makaleler)*, Ankara, s. 181-198.
- _____ (2010)“İslam Astronomisi ve Batı'ya Etkileri,” *İslam Medeniyeti'nde Astronomi Bilginleri ve Dünya Bilim Tarihi'ne Katkıları Sempozyum Bildirileri*, Proje Yönetim: Cengiz Tomar, İstanbul, s. 11-46.
- WIEDEMANN, E. (1986), “Kudb al-Din Shirâzi”, *Encycloepedia Of İslam*, Vol V, s. Leiden, s. 547-548
- _____ (1987a), “Hâzinî”, *İA*, C. V/1, MEB Yayınları, İstanbul, s. 414
- _____ (1987b), “Hırâk'î”, *İA*, C. V/1, MEB Yayınları, İstanbul, s. 449.
- _____ (1997), “al-Kharakî”, *The Encyclopaedia Of İslam*, Vol IV, Leiden, s. 1059.
- YOUNG, Gregg De (1994), “Ibn Al-Sarı on Ex Aequali Ratios: His Critique of Ibn Al-Haytham and His Attempt to Improve the Parallelism Between Books V and VII of Euclid's Elements”, *Zeitschriftfür Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, IX, Frankfurt.
- YOUSCHKEVITCH, A. P. - ROSENFELD, B. A. (1981), “Al-Khayyami”, *Dictionary Of Scientific Biography*, Vol VII, Editor In Chief: Charles Coulston Gillispie, New York, s. 323-334.

FUAT SEZGİN'İN SANAT ESERLERİ ÜZERİNE YAPTIĞI ÇALIŞMALAR HAKKINDA BİR KRİTİK

Nebi BUTASIM¹

Geliş: 23.10.2019 / Kabul: 12.12.2019

DOI: 10.29029/busbed.637008

Öz

İslam bilim tarihi kısa bir özeti çıkarılması güç alanlardan biridir. Devasa bir medeniyetin mirası, birkaç ciltlik kitaplara sığamayacak genişlikte bir yelpazeye sahiptir. Bu durum alan üzerinde çalışma yapan araştırmacı ve bilim adamlarını örneklemeler üzerinde çalışma zorunluluğuna itmektedir. İslam bilim tarihinin önemli bir yerini teşkil eden sanat eserleri, alanda çalışanların bile katalog hazırlarken zorlandıkları alanlardan biridir. Bu nedenle dönemseller ve bölgesel ayrımlara gidilerek yapılan çalışmalar, doğal olarak bazı eksiklikleri beraberinde getirmektedir. Bu kapsamda Fuat Sezgin'in İslam bilim tarihi üzerine yaptığı çalışmada en eksik kalan alan doğal olarak sanat eserlerinden oluşmaktadır. Fuat Sezgin, bu durumu mimari bölümüne yazdığı kısa bir giriş ile belirtmiş ve hem konuya yeterli derecede hâkim olmadığını hem de var olan eserlere nazaran yaptığı maketlerin yeterli sayıda olmadığını bizzat kendisi de ifade etmiştir. Bu çalışmada Fuat Sezgin'in mimari başlığı altında incelediği ve modelini yaptığı eserlerin genel durumu ve Sezgin'in mimariye katkıları ile yapılan çalışmaların karşılaştırmaları yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Bilim tarihi, Fuat Sezgin, sanat, mimari, model

A CRITICAL ABOUT FUAT SEZGİN'S WORKS ON ARTWORKS

Abstract

The history of Islamic science is one of the hardest areas to summarize. The legacy of a gigantic civilization is wide enough to fit into a few volumes of books. This situation forces researchers and scientists working on the field to

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk İslam Sanat Tarihi Anabilim Dalı, butasimnebi@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8204-176X>.

work on samples. The works of art, which constitute an important place in the history of Islamic science, are one of the areas where even the employees in the field have difficulty in preparing catalogs. For this reason, studies conducted by periodic and regional distinctions naturally bring some deficiencies. In this context, Sezgin's work on the history of Islamic science is naturally the most incomplete field of art works. Fuat Sezgin stated this with a brief introduction to the architectural section and criticized both that he did not have any command over the subject and that the models he made were not sufficient in comparison to the existing works. In this study, the general status of the works examined by Fuat Sezgin under the title of architecture and the comparisons of Sezgin's contributions to the architectural work will be made.

Keywords: *History of science, Fuat Sezgin, art, architecture, model.*

Giriş

Sanat tarihi, bilimsel bir disiplin olarak insan elinden çıkmış sanat eserlerini incelemektedir. Alanın en önemli dayanağı kuşkusuz bilimsel somut verilerdir. Tarihlendirme ve tanımlama çalışmalarında özellikle soyut bilgilere ihtiyaç duyulsa bile söz konusu bir eserin çalışılması için mutlak surette somut veriye ihtiyaç duyulmaktadır. Somut verilere dayanma gerçeği ve gerekliliği bu alanda son dönemlerde tartışılan, bir “Ortaçağ Arkeolojisi” olması gerektiği konusuyla daha bir ivme kazanmıştır (Kuban, 2002: 1-2). Bu alanda çalışma yapan bilim adamları, Müslümanın yapıcı olması gerektiğini ve bu yapıcılığın somut verilerde, “mimari” olarak ortaya çıkması gerektiğini ileri sürmektedirler (Gök, 2018: 25-26). Bu kapsamda yapılan saha çalışmalarında elde edilen el sanatları veya mimari eserlerin kopyaları, planları, çizimleri yapılmakta ve bunlar üzerinden çalışmalar yürütülmektedir (Mülayim, 1994: 8-14).

Ancak tarihi kaynaklardan elde edilen veriler her zaman somut veriler olarak sahada bulunamamaktadır. Bu bağlamda eski eserlerde yer alan anlatımların dil problemleri ve bu eserlerin somut varlığının bulunmaması, eserlerin tam anlaşılmasına ve ait olduğu dönemin kültür-sanat dünyası hakkında eksik bilgiler aktarılmasına neden olmaktadır. Selçuk Mülayim, *Sanat Tarihi Metodolojisi*'ni anlatırken özellikle araştırma modelleri başlığında örnek verirken “maket” tabirini (Mülayim, 1994; 321) kullanarak araştırma metodunda modellemenin önemini vurgulamaktadır. Tarihi eserlerin zaman içindeki değişimleri, tamir ve restorasyon gibi müdahaleler, yapıların ilk hallerinin bilinmemesine ve bunlardan sanat değerlendirmesi yapılmasını

zorlaştırmaktadır. Bu nedenle yapıların ilk hallerinin arşiv ve kitaplardan çıkarılıp aslına uygun modellerinin ortaya konması sanat tarihi değerlendirmesi için büyük önem taşımaktadır.

Bu alanda çalışan kişi ve kuruluşlar eserlerde anlatı olarak var olan el yapımı eserlerin daha iyi anlaşılması ve yorumlanması için farklı çalışmalara gitmişlerdir. Bu alanda Fuat Sezgin'in ileri görüşlülüğü bu açığı nispeten kapatmakta ve Sanat Tarihi disiplinine büyük katkılar sunmaktadır.

İslam bilim tarihi kitaplarında bulunan el yapımı eserler salt anlatım yoluyla izleyiciye ulaştığında hayal dünyasında bir imge olarak kalmaktadır. Fuat Sezgin bu imgeyi elle tutulur hale getiren bir bilim adamıdır.

Fuat Sezgin'in Çalışmaları

Fuat Sezgin, 1982'de Johann Wolfgang Goethe Üniversitesi'ne bağlı Arap-İslam Bilimleri Tarihi Enstitüsü'nü (Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften) kurmuş, daha sonra bu enstitü bünyesinde mahtut eserlerde çizilen âletlerin modellerini sergilediği bir müze kurmuştur (Basuğuy, 2019: 109). Sezgin, Müslümanlar tarafından geliştirilen bilimlere dair bilgi eksikliklerinin ve önyargıların düzeltilmesi amacıyla bu müzede sergilenen nesnelerin tanıtılması için 2003 yılında *Wissenschaft und Technik im Islam (İslam'da Bilim ve Teknik)* isimli beş ciltlik katalog eserini yayınlamıştır. 2007'de *İslam'da Bilim ve Teknik* adıyla Türkçe'ye çevrilen bu eser İslam dünyasının bilim ve teknoloji alanlarında insanlığın gelişmesine yaptığı katkıları bilimler tarihinin bütünlüğü içerisinde incelemektedir. İnsanlığın ortak bilimsel mirasının değişken bir hızda da olsa sürekli olarak büyüdüğünü ifade eden Sezgin'in bu eseri İslam biliminin insanlığın ortak bilimsel mirasına sunduğu katkıları âletler, cihazlar ve muhtelif çizimlerle araştırmacıların ilgisine sunmaktadır (Sezgin, 2008: I, 15).

Eski eserlerde yer alan ve sadece iki boyutlu çizimleri bulunan eserler Fuat Sezgin'in çalışmaları sonucu elle tutulabilir somut veriler haline gelmiştir. Böylelikle soyut matematiksel oranlar ve çizimler için uzmanı olmayanlar tarafından da anlaşılabilir olmaktadır. Örneğin "*Hikmet Terazisi*" (Sezgin, 2008: 4, 5, 6) XIII. yüzyıl şaheserlerinden sayılmaktadır. Matematik dehanının somut ölçüm aletlerine uygulanmasını gösteren bu terazinin prototipinin yapılması elbette ki matematiksel problem ve çalışmaların da somutlaştırılmasını sağlamaktadır. Sezgin bu tür çalışmaları ile sanat tarihi bilim alanına önemli katkılarda bulunmuş kimi zaman sadece belgelerde eksik, yanlış olabilecek çizimleri üç boyutlu maketlerle daha anlaşılır kılmayı başarmıştır. Sezgin'in en

önemli çalışmalarından biri olan bu maket çalışmalarının benzerleri günümüz dünyasında da eğitim ve pazarlama alanında sıklıkla kullanılmaktadır.

Fuat Sezgin'in yaptığı çalışmalardan biri de mimari eserler üzerinedir. Ayrı bir bölüm halinde hazırladığı bu eserler nitelik açısından iyi olsa da nicel açıdan, kendisinin de özeleştiri yaptığı gibi, yetersiz kalmaktadır. Mimari eserlere sadece birkaç örnek vermekle yetinen Fuat Sezgin'in bu alandaki geniş perspektifi ve sanat tarihi alanına olan hâkimiyeti verdiği bilgiler ile görülmektedir.

Fuat Sezgin'in Mimari Alanındaki Çalışmaları

Fuat Sezgin *İslam'da Bilim ve Teknik* adlı eserinin beşinci cildinde mimari başlığı altında hastaneler, yüksekokullar ve camileri ele almıştır. Yüksekokullar alt başlığı altında sadece Mustansırıye Medresesi'nin maketi yapılmış ve bu medresenin resmi ve planları verilmiştir. Medresenin Arap-İslam dünyasındaki ilk medrese-yüksekokul olduğu savunulmuştur. Hastaneler başlığı altında; Şam Nureddin Bimarhanesi, Adil Melike Turhan Hastanesi (*Divriği Daruşşifası*), Kalavun Hastanesi, Sultan II. Beyazid Dâru's-şifâsı maketleri yapılmış ve planları verilmiştir. Camiler alt başlığında ise; Şehzade, Süleymaniye, Selimiye ve Sultan Ahmet camileri maketlerinin resimleri ve planları verilmiştir.

Camiler başlığı altında sadece klasik dönem Osmanlı camilerinin verilmesi dikkat çekici bir unsur olarak göze çarpmaktadır.

1. Yapılar

1.1. Yüksek Okullar

İslam dünyasında hatırı sayılır bir konumda olan medreseler Müslümanların ilk üniversiteleri olarak kabul edilmektedir. Sezgin, İslam dünyasındaki birçok medreseyi ele almayı sadece Mustansırıye medresesinin maketini yapması ve bilim dünyasında sunması çok da anlaşılır bir durum olarak görmemektedir. Mustansırıye medresesinden çok daha önce yapılmış medreselerin varlığı bilinmekle birlikte bu medresenin ele alınmasının sebebinin tipoloji ve plan açısından zengin bir veri sunması olarak değerlendirilebilir.

1.1.1. Mustansırıye Medresesi

Maketi yapılan Mustansırıye Medresesi kaynaklara göre Abbasi Halifesi Müstansır-Billah tarafından yaptırılmış olup 1225 yılında temeli atılmış ve 1233

yılında tamamlanmıştır (es-Sakkâr ve Bozkurt, 2006: 121; Acar, 2007: 356; Beken, 2016: 313-314; Güler, 2018: 44).

Sezgin, bu medresenin dört mezhep için; tıp, matematik eğitimi veren ilk medrese olduğunu kaynak vererek ileri sürmektedir. Bu bilgiyi farklı kaynaklardan da teyit etmek mümkündür. Mustansırıyye Medresesi'nde aynı zamanda tıp eğitiminin verildiği ve hastaların tedavi edilip çeşitli ilaçların da yapıldığı bir eczane olduğu aktarılmaktadır (es-Sakkâr ve Bozkurt, 2006: 122). Aslında sistematik olarak dört mezhep fikhının bir arada olduğu medrese olması bakımından ilk olması muhtemeldir (Beken, 2016: 311-312). Çünkü bu tarihten yani 1225 yılından önce kurulmuş birçok medrese bulunmaktadır. Örneğin Mısır'daki ilk medrese 1137-38 tarihinde kurulmuş olan Medrestü'l Avfiyye'dir (Dündar, 2012: 31). Aynı zamanda Diyarbakır Mesudiye Medresesi 1193-1224 tarihlerinde yapılmış olup portalinde 1200 tarihli Muhammed oğlu el-Melik el-Mesud Sökmen'in ismi yer almaktadır (İlter, 1969: 199). Bu durumda Mustansırıyeden önce iki mezhep fikhının verildiği medreseler olmakla birlikte (Beken, 2016: 311-312) dört mezhebin bir arada eğitim verdiği medrese kaynaklarda geçmemektedir. Mustansırıye Medresesi'nin "*Dicle'ye bakan duvarında, kuşaklar halinde yazılar, Sultan Abdülaziz zamanında yenilenmiştir*" (es-Sakkâr ve Bozkurt, 2006: 122) Fuat Sezgin yapının 1945-1962 yıllarındaki restorasyonlardan sonra *İslam Kültür ve Sanat Merkezi* olarak kullanıldığını belirtmektedir (Sezgin, 2008: 67). Medrese dört eyvanlı, iki katlı, açık avlulu medreseler grubuna girmektedir. Bu plan tipolojisi ile tipik bir Selçuklu medresesi planını tekrarlamaktadır.

Fuat Sezgin'in maket çalışması plastik ve ahşaptan yapılmış olup 1/50 ölçeğindedir. Yapının kaide kısmı makette 100x60 cm boyutlarındadır.

1.2. Hastaneler

Fuat Sezgin, medrese yapılarında tek bir örnek ile yetinirken, hastanelerin modellerinde daha cömert davranmış ve dört adet hastane/Bimarhane-dâru'ş-şifâyı çalışmıştır. Fuat Sezgin'in hastane çalışmalarına; Şam Nureddin Hastanesi, Sivas Divriği Şifahanesi (Adil Melike Turhan Hastanesi), Kahire Kalavun Hastanesi ve Edirne Sultan II. Beyazıt Dâru'ş-şifâsı konu olmuştur.

1.2.1. Şam Nureddin Hastanesi

Fuat Sezgin'in maket çalışmasına konu olan Şam Nureddin Hastanesi, el-Bimâristân en-Nûri olarak bilinmektedir (Sezgin, 2008: 68). Yapı 1154 yılında Nureddin Zengi tarafından yaptırılmış olup 1238'de Memlük Sultanı el-

Melikü'l-Mansûr Seyfeddin Kalavun tarafından tamir ettirilmiştir (Beksaç, 2007: 262).

Hastanenin 13-19. yüzyıllar arasında hizmet verdiğini söyleyen Sezgin, yapının oldukça ünlü olduğunu belirtmektedir (Sezgin, 2008: 69).

Plan açısından incelendiğinde, özellikle Mardin Artuklu medreselerini andıran hastanenin tam ortasında bir havuzun bulunması ve havuza bakar şekilde dört eyvandan müteşekkil olması açısından İslam dünyasındaki medrese tipolojisinin bir uzantısı olarak görülmektedir.

1.2.2. Adil Melike Turhan Hastanesi (Sivas Divriği Şifahanesi)

Sivas'ın Divriği ilçesinde bulunan bu eser, kompleks bir eserdir. Eserin maketi ahşap ve plastik malzemeden yapılmıştır. Fuat Sezgin, yapının günümüze ulaşmış, Anadolu'daki en eski hastane olduğunu aktarmaktadır (Sezgin, 2008: 70). 1228 tarihinde Fahreddin Behram Şah'ın kızı ve Mengücek Beyliğinin kurucusu Ahmet Şah'ın eşi olan Adil Melike Turhan tarafından inşa ettirilmiştir (Sezgin, 2008: 70). Farklı üniteler halinde inşa edilmiş külliyeinin bir kısmı cami bir kısmı da şifahanedir. Fuat Sezgin'in söz konusu hastaneyi neden Anadolu'nun günümüze ulaşmış en eski hastanesi olarak tanımladığı bilinmemektedir. Çünkü bu yapıdan daha önce bazı hastanelerin varlığı bilinmekte ve bu hastaneler günümüze ulaşmıştır. Örneğin Mardin'de Artuklulardan Necmeddin İlgazi'nin kardeşi Emüniddin tarafından 1108-1122 tarihlerinde yapılmış hastane bulunmaktadır (Altun, 1995: 191). Yine 1205-1206 tarihlerinde yapılmış olan Gevher Nesibe Hatun Şifahanesi tüm teşekkülatı ile ayaktaadır (Köker, 1996: 40; Büyükmihçi ve Kozlu, 2008: 88; Kutlu, 2017: 365).

1.2.3. Kalavun Hastanesi

Fuat Sezgin'in üzerinde çalışma yaptığı bir diğer hastane yapısı da Kalavun Hastanesi'dir. Ahşap ve plastik malzemeden yapılmış olan maketin kapladığı kaide alanı 94x119 cm'dir. Kalavun Hastanesi Kahire'de olup Fuat Sezgin'e göre Arap-İslam dünyasının en meşhur hastanesidir (Sezgin, 2008, 71). Kalavun Hastanesi'nin Memlük eseri olduğu düşünülürse (Buharalı 2006, 32) Fuat Sezgin'in neden Arap-İslam dünyasına mal ettiği anlaşılmamaktadır. el-Mâristân el-Kebir el-Mansûrî olarak bilinen hastane Memlük Sultanı el Melik el-Mansûr Seyfeddin Kalâvûn tarafından yaptırılmış olup (1279-1290) inşaatı, 1284 yılında başlamıştır (Buharalı, 2006: 32; Yalçın, 2018: 328).

Kalavun Hastanesi'nde 22 ayrı birim bulunmaktadır. Özellikle Artuklu'nun Mardin ve Diyarbakır'daki saray ve medreselerinde olduğu gibi eyvanlı ve avlulu birimler, havuzlu avlular dikkati çekmektedir. Tıp öğretiminin de verildiği medresede özellikle alanında uzman öğretim kadrosu bulunmaktaydı (Sezgin, 2008: 73). Kalavun Hastanesi'nin önemli yönlerinden biri de 1286 tarihli vakfiyesinin günümüze ulaşmış olmasıdır (Yalçın, 2018:327). Yapının orijinal planına sadık kalınarak yapılan üç boyutlu maketi, aslının oldukça karmaşık olan planını anlaşılır kılmaktadır.

1.2.4. Sultan II. Beyazıt Dâru's-şifâsı

Külliyeye şeklinde inşa edilen yapı Osmanlı Erken Dönem yapıları arasına girmektedir. Diğer yapılar gibi bunun da maketi ahşap ve plastik malzemeler kullanılarak yapılmıştır. Maketin taban ölçüleri 103x55 cm'dir. II. Beyazıt bu yapıyı 1464 yılında inşa etmiştir (Sezgin, 2008: 74). Ancak bazı kaynaklar yapının külliye'deki diğer yapılar ile birlikte yapıldığını ve bu nedenle caminin yapım tarihi olan 1487-88 olması gerektiğini belirtmektedir (Eyice, 1992: 42). Doğan Kuban ise yapım emrinin 1484 yılında verildiğini belirtmekte ve 15. yüzyılın son çeyreğini yapım tarihi olarak kabul etmektedir (Kuban, 2007: 197). II. Beyazıt'ın 1481 yılında tahta çıktığı (Turan, 1992: 234) düşünülürse, Fuat Sezgin'in tarih konusunda yanılığa düştüğü görülecektir. Asıl hastane üç bölümden meydana gelmektedir. Üç bölümden oluşan bu hastanenin en dikkat çekici tarafı altıgen planlı binadır. Bu altıgen planlı alan, asıl hastane olarak kabul edilmekte ve burada avlu etrafından odalar bulunmaktadır. Erken Osmanlı mimarisinin Klasik döneme geçiş sürecindeki mimari arayışların ve yeni uygulamaların anlayışı bu eserde izlenebilmektedir. Doğan Kuban, külliyenin oldukça ileri düzey bir anlayışla yapıldığını ve Erken dönem Osmanlı yapılarından düzen açısından ayrıldığını belirtmektedir (Kuban, 2007: 198).

1.3. Camiler

Fuat Sezgin camiler alt başlığı altında dört eserin maketini yapmıştır. Osmanlı klasik dönem yapılarından olan Şehzade, Süleymaniye, Selimiye ve Sultan Ahmet camilerinin maketlerini yapan Sezgin'in İslâm coğrafyasında bulunan ve farklı plan ve tipoloji sergileyen yapıları neden çalışmadığı bu bölümdeki giriş cümlelerinden de anlaşılacağı gibi bu alanda çok da iyi olmamasından kaynaklanmaktadır. Klasik Dönem merkezi plan şemasında yapılmış olan ve özellikle Mimar Sinan'ın üç önemli eseri ve Sultan Ahmet gibi Mimar Sinan'ın yapılarının bir tekrarı niteliğinde olan camilerin maketlerinin yapılması bu alanla ilgisi olmayanlar için çok da önemli bilgiler vermemekte ve

İslam cami sanatının aynı ekseninde seyrettiği şekilde bir kanı uyandırabilmektedir. Doğal olarak İslam dünyasındaki bu denli farklı planları maketlere aktarmak olanaksızdır ve Fuat Sezgin de bunu iyi bilmektedir.

1.3.1. Şehzade Cami

Mimar Sinan'ın ilk eserlerinden biri olan Sinan'ın "*çıraklık eserim*" dediği (Kuban, 2007: 272) Şehzade Cami, Osmanlı Klasik Dönem'in ilk yapılarından olup kimi araştırmacılar tarafından Klasik Dönemi başlatan yapıdır (Kuban, 2007: 271). Ahşap ve plastik malzemeden yapılmış maketin kubbe kısmı kurşun dökülmesi ile yapılmıştır. 117x94 cm taban ölçülerinden yapılmış olan cami maketi, tüm birimleriyle oldukça göz doyurucu bir görsellik sunmaktadır.

1548'de tamamlanan Şehzade Cami, Kanuni Sultan Süleyman'ın oğlu Şehzade Mehmet için yaptırmıştır (Orman, 2010: 483).

Şehzade Cami'nin estetik ve strüktürel sorunları olmasına rağmen Klasik Dönem için önemli bir yapıdır ve sonrasında gelecek olan Klasik dönem yapıları için örnek bir prototip oluşturmuştur.

1.3.2. Süleymaniye Cami

Fuat Sezgin'in cami çalışmalarından biri de Süleymaniye Camisi'dir. Caminin maketi 155x125 cm boyutlarında olup kubbeler kurşun dökümü geriye kalan alanlar ise ahşap ve plastikten imal edilmiştir.

Yapı 1550-1557 yılları arasında yapılmıştır (Sezgin, 2008: 80; Kuban, 2007: 279). İstanbul'un silüetine hâkim olan ve Osmanlı'nın taç yapısı kabul edilen (Kuban, 2007: 277) Süleymaniye Külliyesi'nin cami bölümü, merkezi plan şemasının en güzel örnekleri arasında sayılmaktadır. Fuat Sezgin bu yapıyı anlatırken doğal olarak muhteşem simetrisi ve akılcı eleman kullanımına değinmiş ve aynı dönem Batılı Rönesans sanatçıları ile karşılaştırma yapmıştır (Sezgin, 2008: 81).

1.3.3. Selimiye Cami

Ahşap ve plastik malzeme ile yapılmış ve kubbesi kurşun dökümdür. Maketin taban ölçüleri 100x100 cm boyutlarında yapılmıştır. 1575 yılında tamamlanan (Sezgin, 2008: 84) yapı Mimar Sinan'ın zirve yapısı olarak kabul edilmekte ve dünya mimarlık tarihi içinde bir baş yapıt olduğu ileri sürülmektedir (Kuban, 2007: 295). Tam bir simetrik düzenleme ile yapılan

yapının en dikkat çeken kısmı 31.50 metre çapındaki ana kubbesidir. İslâm mimarisindeki kubbe anlayışının anıtsal formdaki yansıması, Selimiye Cami kubbesinde görülmektedir. Ayasofya'nın kubbe çapı ile karşılaştırması sıklıkla yapılan bu caminin kubbesi Ayasofya kubbesini gölgede bırakmış ve yapıdaki oranlar, pencere açıklıkları ve süsleme düzenlemeleri, piramidal kurgunun geçiş unsurları ile yükselmesi bakımından tüm yapıları gölgede bırakmayı başarmıştır.

1.3.4. Sultan Ahmet Cami

Mimarının Sedefkâr Mehmed Ağa olduğu caminin yapımına, 1609 yılında başlanmış ve külliye ile birlikte cami, 1616-17 yılında tamamlanmıştır (Sezgin, 2008: 88; Kuban, 2007: 362; Çobanoğlu, 2009: 497). 130x100 cm taban genişliğinde yapılmış olan Sultan Ahmet Cami maketinde plastik ve ahşap malzemeler kullanılmıştır. Fuat Sezgin Batılı araştırmacıların aktarımıyla bu yapının Mimar Sinan'ın yapılarından daha zarif bir görünüm ve işçilik gösterdiğini iddia etmektedir. Cami'de İstanbul'daki diğer selatin camilerinden iki fazla olmak üzere altı adet minare yer almaktadır. Sultan Ahmet'in bu caminin yapımına bizzat katıldığı ve temelini atarken altın bir kazma kullandığı aktarılmaktadır (Sezgin, 2008: 89).

Sultan Ahmet Cami, Mimar Mehmed Ağa'nın yeniliklerle denediği yapıdır. Özellikle Mimar Sinan'ın taç yapısı kabul edilen Selimiye değil de Şehzade Cami planını taklit etmesi ve yine Mimar Davut Ağa'nın Yenikapı Cami plan ve özelliklerine benzetme bu yapıda görülmekte ve bunun aslında Ayasofya'ya bir nazire olduğu ileri sürülmektedir (Kuban, 2007: 363-364). Sultan Ahmet Cami'nin iç mekanındaki süslemeler çini, kalem işi süslemeleri ile yapılmış olup elliden fazla süsleme kompozisyonuna sahiptir (Çobanoğlu, 2009: 500).

Sonuç

Fuat Sezgin'in *Mimarlık* başlığı altında incelediği yapılar, sanat tarihi ve mimarlık bilim dalları tarafından birçok kez işlenmiş ve üzerinde araştırma yapılmış eserler arasındadır. Söz konusu bu yapıların çalışılması sadece bazı örneklerin göz önüne serilmesinden ibarettir. Oysaki bu eserlerin büyük çoğunluğu ve daha fazlası İstanbul Belediyesi tarafından "Miniatürk" bahçesinde sergilenmektedir. Miniatürk sergi alanında Antik Çağ'dan Osmanlıya değin Anadolu'da eser bırakmış birçok medeniyetin mirası görülebilmektedir. Miniatürk'te Türkiye ve Osmanlı coğrafyasından seçilen 62 eser İstanbul'dan, 60 eser Anadolu'dan ve 13 eser bugün Türkiye sınırlarında

olmayıp Osmanlı coğrafyasında olmak üzere toplam 135 mimari eser yer almaktadır. Fuat Sezgin'in maket çalışmalarına karşın Miniaturk'teki eserlerin minyatürleri 1/25 oranında küçültülmüş modellerdir.

Fuat Sezgin'in bilim tarihi alanındaki çalışmaları çok değerli olmasına karşın mimari alandaki eserler üzerindeki çalışmaları oldukça zayıf kalmaktadır. El sanatları ve bilim-teknik eserleri üzerindeki çalışmaları oldukça güçlü ve alanında ayrı bir yeri olmasına karşın mimari eserlerin az olması bu alandaki hâkimiyet eksikliğine bağlanmaktadır. İslâm coğrafyasındaki birçok cami ve yapının görmezden gelindiği çalışmanın kapsamı düşünüldüğünde işin zorluğu anlaşılmaktadır. Ancak farklı İslâm coğrafyasındaki farklı cami, medrese, darüşşifa yapılarının maketlerinin yapılmaması eksiklik olarak kalacaktır. Söz konusu maketleri yapılan camilerin sadece Klasik Dönem yapıları ile sınırlı kalması hem devasa boyutta ve çeşitlilikte denilebilecek İslâm mimari mirasının eksik kalmasına hem de tüm İslâm dünyasında en iyi cami plan ve formunun merkezi plan şemasına sahip camiler olduğu şeklinde bir kanı uyanmasına sebep olmuştur. Oysaki Roger Graudy, *İslam'ın Aynası Camiler*, kitabında İslâm dünyasındaki farklı coğrafyalarda bulunan farklı plan ve görünümlere sahip camileri ayrı ayrı ele alarak her caminin kendine özgü yanlarını ortaya koymuş ve bu zengin envanteri, temelde inanç dünyasındaki zenginliğe bağlamayı başarmıştır.

Fuat Sezgin'in İslâm mimarisine derinlemesine hâkim olmaması kimi zaman anlatımında da eksikliklere ve yanlışlıklara neden olmaktadır. Bu, kimi zaman bir yapının yapılış tarihinin kimi zaman da bir yapının ilk yapı olup olmadığı ile ilgili yanlışlıklara neden olmuştur.

Tüm bunlara rağmen Osmanlının Klasik Dönem'deki belli taç yapıların maketleştirilmesi oldukça cesur bir çalışma olup çalıştığı yapıların maketlerinin orijinalleri ile birebir uyumlu olduğu aşikârdır.

Sezgin'in mimari alana hâkim olmaması, medrese yapılarında kendini daha açık bir şekilde göstermektedir. Mustansırıyye Medresesi'nin çalışılması, geriye kalan Büyük Selçuklu, Anadolu Selçuklu ve Osmanlı medreselerinin çalışılmaması, anlaşılması güç noktalardan biridir. Mustansırıye Medresesi'nin İslâm tarihinde özel bir yere sahip olduğu tarihi bir gerçektir. Ancak İslâm eğitim kurumları denildiğinde akla ilk gelen, Nizamiye Medreseleri'nin, Selçuklunun geleneksel avlulu, eyvanlı iki katlı medreselerinin ve Osmanlının özellikle Klasik Dönem'de külliye ile birlikte inşâ ettiği medreselerin, Sezgin tarafından çalışılmaması bir eksiklik olarak görülebilmektedir.

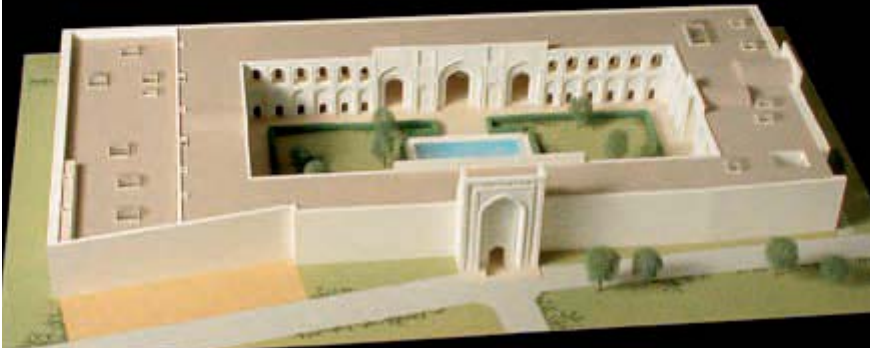
Tüm bu eksikliklere rağmen Fuat Sezgin, kendisinden sonra gelecek olanlara üstün bir miras bırakmayı başarmış ve Müslümanların, bilim, teknik ve sanata katkılarını somut bir şekilde özellikle Batı dünyası içinde ortaya koymayı başarmıştır.

KAYNAKLAR

- ALTUN, Ara (1995), “Eminüddin Külliyesi, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 11, ss. 119.
- ACAR, Abdurrahman (2007), Selçuklu Medreseleri ve İslâm Kültür ve Medeniyetine Kazandırdıkları, *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyet Katkıları Sempozyumu*, Isparta, ss. 351-364.
- BASUĞUY-DURGUN, Bedrettin-Esra (2019), “Fuat Sezgin’in İslam’da Bilim ve Teknik Adlı Eserine Göre Eyyûbiler Dönemindeki İlmî Faaliyetler”, *İlahiyat Alanında Yeni Ufuklar*, Ankara Gece Kitaplığı, ss. 108-134.
- BEKEN, Ahmet (2016), Müstansırıyye Medresesi’nde (631/1233-34) Eğitim Öğretim Faaliyetleri, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 2, sy. 16, ss. 309-337.
- BEKSAÇ, Engin. (2007), “Nûreddin Zengî Bimâristanı”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 33, ss. 262-263.
- BUHARALI, Eşref (2006), “Buharalı, Üç Türk Hükümdarının Yaptırdığı Üç Sağlık Kurumu: Tolunoğulları, Zengiler ve Memlüklerde Sağlık Hizmetleri”, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, C. 25, s. 40, ss. 29-39.
- BÜYÜKMIHÇI, Gonca-KOZLU, Hale, (2008), “Gevher Nesibe Tıp Medresesi ve Şifhanesi Restorasyon Çalışmaları”, *Yapı Dergisi*, Yem Yayınları, Sy. 314, ss. 88-96.
- ÇOBANOĞLU, Ahmet Vefa (2009), “Sultan Ahmed Camii ve Külliyesi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 37, ss. 497-503.
- Es- SAKKÂR, Sâmi-BOZKURT, Nebi (2006), “Müstansırıyye Medresesi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 32, ss. 121-123.
- EYİCE, Semavi (1992), Beyazıt II Cami ve Külliyesi, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 6, ss. 42-45.
- GÖK, Bilal (2018), Türk-İslâm Sanatları Tarihi, Fidan Basım Yayım, İstanbul.

- İLTER, Figen (1969), “Erken Devî Anadolu Türk Mimarisinde 12. Ve 13. Yüzyıl Artukoğulları Medreselerinin Yeri”, *Vakıflar Dergisi*, sy. 8, ss. 197-208.
- KÖKER, Ahmet Hulusi (1996), “Gevher Nesibe Dârüşşifâsı ve Tıp Medresesi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 14, ss. 39-42.
- KUBAN, Doğan (2002), *Selçuklu Çağında Anadolu Sanatı*, YKY, İstanbul.
- KUBAN, Doğan (2007), *Osmanlı Sanatı*, YEM, İstanbul.
- KUTLU, Mehmet (2017), “Kayseri Çifte Medrese’de Gevher Nesibe Darüşşifasının Konumu Üzerine Bir Değerlendirme”, *STD*, C. 2, sy. XXVI, ss. 363-377.
- MÜLAYİM, Selçuk (1994), *Sanat Tarihi Metodu*, Bilim Teknik Yayınevi, İstanbul.
- ORMAN, İsmail (2010), Şehzade Külliyesi, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 38, ss. 483-485.
- SEZGİN, F. (2008), *İslam'da Bilim ve Teknik*, 1-5. Cilt, 2. Baskı, İstanbul, İBB Kültür Aş. Yayınları.
- SEZGİN, Fuat (2016), *Tanınmayan Büyük Çağ*, 3. Baskı, İstanbul, Timaş Yayınları.
- SEZGİN, F. (2015), *Arap-İslam Bilimleri Tarihi*, İstanbul, Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı.
- SEZGİN, F. (2009), “Müslümanların İlimler Tarihindeki Yeri”, *Küllerden Diriliş*, Ankara Fecr Yayınları.
- TURAN, Şerafettin (1992), “Beyazid II”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 5, ss. 234-238.
- YALÇIN, Mehmet Fatih (2018), “Memlükler Döneminde Kalavun Hastanesi”, *Jass, The Journal of Academic Social Science Studies*, Sy. 70, ss. 325-337.

Ekler



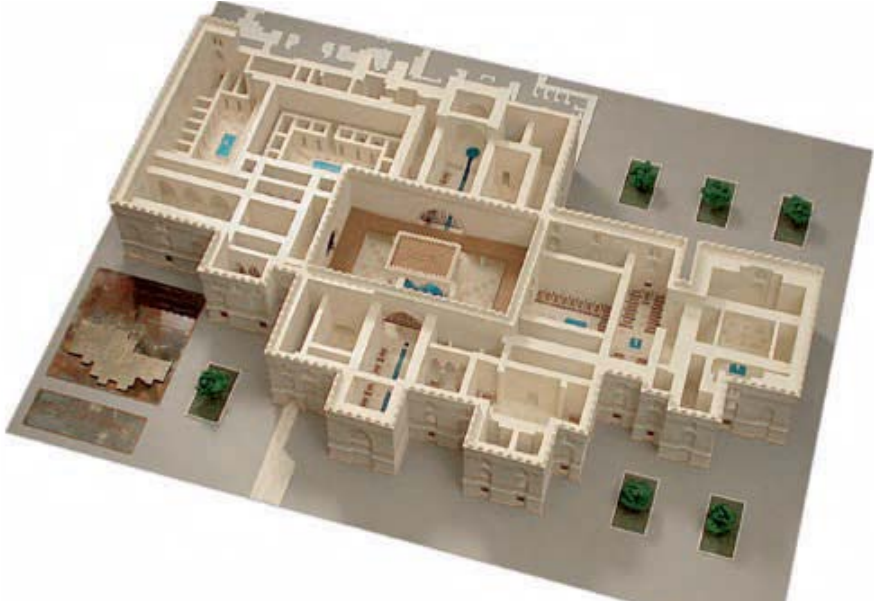
Resim 1. Mustansiriye Medresesi Maketi (Fuat Sezgin'den- İslâm'da Bilim ve Teknik V)



Resim 2. Nureddin Hastanesi Maketi (Fuat Sezgin'den- İslâm'da Bilim ve Teknik V)



Resim 3. Adil Melike Turhan Hastanesi-Sivas Divriği Maketi (Fuat Sezgin'den- İslâm'da Bilim ve Teknik V)



Resim 4. Kalavun Hastanesi Maketi (Fuat Sezgin'den- İslâm'da Bilim ve Teknik V)



Resim 5. Sultan II. Beyazid Hastanesi Maketi (Fuat Sezgin'den- İslâm'da Bilim ve Teknik V)



Resim 6. Şehzade Cami Maketi (Fuat Sezgin'den- İslâm'da Bilim ve Teknik V)



Resim 7. Süleymaniye Camii Maketi (Fuat Sezgin'den- İslâm'da Bilim ve Teknik V)



Resim 8. Selimiye Camii Maketi (Fuat Sezgin'den- İslâm'da Bilim ve Teknik V)



Resim 9. Sultan Ahmet Camii Maketi (Fuat Sezgin'den- İslâm'da Bilim ve Teknik V)

FUAT SEZGİN'İN ENDÜLÜS ARAP ŞİİRİYLE İLGİLİ MÜLAHAZALARI

Halil AKÇAY¹

Geliş: 05.07.2019 / Kabul: 12.12.2019

DOI: 10.29029/busbed.587531

Öz

*İslam medeniyetinin Avrupa'ya taşınmasında önemli bir köprü vazifesi gören Endülüs, kuruluşundan sonraki ilk asırlarda ilmî ve kültürel alanda Doğu'nun takipçisi olmuştur. Edebî çalışmalarda da durum böyledir. Ancak toprakları üzerinde bir arada yaşayan din, dil, ırk gibi farklı unsurların müşterek kültürü neticesinde zenginleşerek miladi XI. asrın başlarından itibaren edebiyat alanında özgün ürünler vermeye başlamıştır. Başta şiir olmak üzere Endülüs edebiyatı, sonraları yüksek bir entelektüel seviyeyi yakalarken kendisine has ürettiği müveşşah ve zecel türü şiirlerle başta İspanya ve Fransa olmak üzere Batı şiirini etkileyecek bir seviyeye ulaşmıştır. Bu özellikleriyle Endülüs şiiri, Arap edebiyatı tarihçilerini fazlasıyla celbeden bir konu olmuştur. Bu bağlamda önem arz etmesi münasebetiyle çalışmamızda bir bilim tarihçisi olarak Fuat Sezgin'in *Geschichte des arabischen Schrifttums (GAS)* adlı eseri özelinde Endülüs şiirini ele alışı ve konuya dair mülahazaları incelenmiştir. Çalışmamızda ayrıca Fuat Sezgin'in Endülüs Arap şiirini alma şekli, konu hakkındaki değerlendirmeleri, konuya çizdiği sınırlar ve konuya farklı yaklaşımları çerçevesinde Endülüs şiirinin özellikleri ortaya konulmuştur.*

Anahtar Kelimeler: Endülüs Arap Şiiri, Fuat Sezgin, GAS, Muvaşşah, Zecel.

FUAT SEZGİN'S THOUGHTS ON ENDULUS ARABIC POETRY

Abstract

Andalusia, which serves as an important bridge for the transportation of the Islamic civilization to Europe, was a follower of the East in the scientific and

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı. halilakcay@hotmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1671-5073>.

*cultural spheres in the first centuries after its foundation. This is the case in literary studies, too. However, the Andalusian literature has been enriched as a result of the common culture of different elements such as religion, language and race that live together on its lands and from the beginning of the 11th century AC it started to give original products. After capturing a high intellectual level, Andalusian literature reached a level that influenced Western literature, especially Spain and France, with its unique “muwashah” and “zajal” poems. With all these features, Andalusian poetry attracted the attention of Arabic literature historians. In this context, Fuat Sezgin's study on Andalusian poetry were examined as a historian of science and its considerations on the subject in order to be of importance in this context. The main source of our study is Fuat Sezgin's masterpiece *Geschichte des arabischen Schrifttums (GAS)* which covers Arabic poetry extensively. In this study, Fuat Sezgin's view of science and history of science and the importance he gave to Andalusia are discussed and brief information is given about GAS. In addition, Fuat Sezgin's way of taking Andalusian Arabic poetry and his evaluations on the subject and the boundaries he draws on the subject and the different approaches to the subject are explained.*

Keywords: *Andalusia Arabic Poetry, Fuat Sezgin, GAS, Muwashah, Zajal.*

Giriş

Bir bilim adamı olarak çalışmalarının amacını “İslam topluluğuna mensup insanlara İslam ilimlerinin gerçeğini tanıtmak, benlik duygularını olumsuz etkileyen yanlış yargılardan onları kurtarmak ve ferdin yaratıcılığına olan inancı onlara kazandırmaktır” şeklinde ifade eden Fuat Sezgin, eserleri, söyleşi ve görüşleriyle bilim tarihine yeni bir boyut kazandırmıştır. Çalışmalarından, özellikle günümüz İslam dünyasına, unutmış olduğu bilimsel geçmişini anımsatmak, kaybettiği belleğini yeniden kazandırarak, bilimsel araştırma şevkini uyandırmak ve İslam alemine özgüven aşılama misyon edindiği anlaşılmaktadır. Bunu ona aşılama en büyük unsur ise günümüzde Batının ulaştığı bilim, kültür, medeniyet ve teknolojinin temelini Orta Çağ İslam bilim ve medeniyeti olduğu hususudur. Aynı şekilde Endülüs'ün İslam bilim ve medeniyetinin ana yurtlarının biri ve İslam medeniyetinin Avrupa'ya ulaşmasını sağlayan önemli faktör olması, Sezgin'in Endülüs'e özel ilgi göstermesini sağlamıştır. Bu bağlamda Fuat Sezgin, gerek yazdığı eserlerde gerek sunum yaptığı her platformda Endülüs'ü sıklıkla dile getirmiştir. Endülüslü bilim adamlarının, matematik, astronomi, geometri, tıp, mimarlık, kimya, felsefe, coğrafya, tarih, dil ve edebiyat, temel İslam bilimleri ve daha birçok alanda

yaptıkları çalışmalarını, icatlarını, bilime katkılarını büyük bir hayranlıkla ortaya koymuştur. Ona göre Müslümanların hem kendileri, hem de dünya medeniyeti bakımından en büyük faydalarından birisi İspanya'ya ayak basmalarıdır (Fazlıoğlu, 2004: 355-370; Sezgin, 2008: I/13-18).

Fuat Sezgin, günümüz Avrupası'nın temelini, aradaki unsurlar göz ardı edilerek doğrudan eski Yunan uygarlığı olduğu şeklindeki yaklaşımı ise çalışmalarında özellikle çürütmeye çalışmıştır. Nitekim günümüz dünya bilim tarihi anlayışının öne çıkardığı görüş, Batının, karanlık bir Orta Çağ döneminden sonra eski Yunan uygarlığının köklerinden yeniden doğarak Rönesans, Aydınlanma ve Bilim Devrimini gerçekleştirdiğidir. Oysa Yunan uygarlığını günümüzetaşyan hususlar, bilerek ya da bilmeyerek göz ardı edilmekte veya yeterince araştırılmamaktadır. Bin yıllık bir aradan sonra Batı biliminin eski Yunan uygarlığının küllerinden yeniden doğmuş olmasını kabul etmek ise bu zaman diliminde geçen gerçek manadaki bilim ve kültür havzalarına büyük bir haksızlıktır. İşin daha vahim yönü ise yalnızca Batı dünyasının değil onun dışında kalan coğrafyada da bu görüşün yaygın biçimde benimsenmesidir (Sezgin, 2008: I/13-18).

Fuat Sezgin'e göre günümüz dünyasının ulaştığı bilim ve medeniyet düzeyinde özellikle bilim ve teknoloji alanında başarılanlar, belli bir coğrafya ya da bir millete mal edilemez. Farklı tarihsel dönemlerin, farklı uygarlıkların akla ve bilgiye verilen öneme paralel olarak gelişen bir düşünce yapısının birikimidir. Doğusuyla batısıyla İslam medeniyeti de bilim ve teknoloji alanlarında büyük atılımlar gerçekleştiren ve bugün insanlığın ortak hafızasında yer etmiş önemli bilim adamları yetiştirmiştir. Tarihte İslamiyet'in ulaştığı her coğrafya, eğitim-öğretimin, bilimin, medeniyetin ve yüksek seviyede kültürün ulaştığı bir yer olmuştur. Bu manada Fuat Sezgin, Endülüs'ü, Doğu İslam medeniyetinin Batıya aktarılmasında önemli bir köprü olarak görmüştür. Batının bilim ve medeniyette ulaştığı her merhalede Orta çağ Endülüs kültür ve medeniyetin büyük etkisinin olduğunu her defasında vurgulamıştır. Ona göre Endülüs, İslam coğrafyasının geliştirdiği Grek, Mısır, Mezopotamya, Çin, Hint ve Fars kültür ve medeniyetinin Avrupa'ya intikalini de sağlamıştır. Bu süreçte Tuleytula'daki (Toledo) tercüme merkezinde yapılan faaliyetler neticesinde Arapça eserlerin İspanyolca ve Latinceye çevrilmesi, Avrupa'da Rönesans'ın doğmasını ve aydınlanma döneminin başlamasının temelini oluşturmuştur (Sezgin, 2008: I/95, 100, 153, 178; Dereköy, 2013: 144-160).

Sonuç olarak Endülüs, ilim, kültür, bilim ve edebiyatıyla Orta Çağa yaşattığı aydınlık dönemiyile günümüz Avrupa medeniyetine önemli ölçüde tesir

etmiş, 800 yıl boyunca İslam medeniyetini Avrupa'yla tanıştıran coğrafya olmuştur. Bu manada Endülüs, modern dönemin ulaştığı medeniyet zirvesinde İslam medeniyetinin büyük rolünün unutulmamasını her defasında dile getiren ve bunu amaç edinen Fuat Sezgin için odak noktası teşkil etmektedir.

1. Endülüs Arap Şiirinin Genel Özellikleri

İslam medeniyetindeki ileri düzey bilimsel birikimin Avrupa'ya taşınmasında önemli bir köprü vazifesi gören Endülüs, kuruluşundan sonraki ilk asırlarda daha çok fetih ve iskân faaliyetleriyle meşgul olmuştur. Bundan dolayı kuruluşunun ilk dönemlerinde henüz ilmî ve kültürel alanda müstakil ürünler vermemiş, bu alanda Doğuda yapılan çalışmaları takip etmiştir. Aynı durum edebiyat alanında da kendini göstermiştir. Miladi XI. asrın başlarına geldiğinde ise toprakları üzerinde yaşayan farklı unsurların müşterek kültürü neticesinde Endülüs edebiyatı özgün ürünler vermeye başlamış ve Mulûku't-tavâif dönemine denk gelen dönemde yükselişinin zirvesine ulaşmıştır. Bu dönemde Endülüs için "Ediplerin Kâbesi" tabirinin kullanılması, bunu açıkça göstermiştir. (Râfi'î, t.y: II/250; Emîn, 2013: II/68-69, 80, 122; ez-Zeyyât, 1995: 228).

Endülüs'te şiir, sadece aristokrat bir tabakanın değil, yediden yetmişe, kadınıyla erkeğiyle herkesin ilgi duyduğu bir alan olmuştur. Çocukların eğitimlerinin ilk aşamasında şiirlerle tanışmaları, dolayısıyla şiirin Endülüs'te eğitim-öğretim müfredatında yer alması, şiirin Endülüs'te yaygın olduğunun hem sebebi hem sonucu olmuştur. Goldziher'inde ifadesiyle "şiirsel yetenek, Arapçanın geniş kullanım sahasının hiçbir bölümünde Endülüs'teki kadar çeşitli ve güçlü olmamıştır." (Goldziher, 1993: 149; Akçay, 2018: 31).

Endülüs şiiri 5/11. yüzyıl Mulûku't-tavâif dönemine gelene kadar şekil ve içerik açısından genel manada Doğu şiirinin uzantısıdır. Endülüslü şairlerin Doğu'daki meslektaşlarına benzetilmesi bunu göstermektedir. Nitekim Ebu'l-Ecreb Ca'vene, Endülüs'ün Ferezdak'ı (ö. 114/732); Ebu'l-Hattâr (ö. 130/747), Endülüs'ün 'Antere'si (ö. m. 614); İbn Gâlib er-Rusâfi (ö. 572/1177), Endülüs'ün İbnü'r-Rûmî'si (ö. 283/896) olarak meşhur olmuşlardır. Bu arada İbn Derrâc el-Kastallî (ö. 421/1030) ve İbn Hânî (ö. 362/973), Endülüs'ün Mutenebbî'leri (ö. 354/965); İbn Hafâce (ö. 533/1139), Endülüs'ün es-Sanevberî'si (ö. 334/945) ve İbn Zeydûn (ö. 463/1071) da Endülüs'ün el-Buhturî'si (ö. 284/897) kabul edilmiştir (Râfi'î, t.y: II/227-228; Şûndî ve Kurdî, 1970: 45; Akçay, 2018: 31).

Mulûku't-tavâif ise şiirde taklitten kurtulma çabalarının başlamış, Doğu şiirinden şekil ve tema yönünden tamamen bağımsız hale gelmeseler de özellikle temalarda yeni bir arayış içerisine girmişlerdir. Örneğin m. X. yy'dan sonra yerini ilmî meselelere bırakan kadın ve içki temaları bu dönemde yeniden işlenen temaların arasına dâhil edilmiş, siyasi tutumlardan dolayı özür ve bağışlanma temaları yaygınlık kazanmıştır. Taraflar arası çekişmeler, isyan hareketleri, kentsel rekabet ve son dönemlerde şehir mersiyeleri şiirin diğer temalardır. Endülüs'ün tabii güzelliklerini tasvir ise her dönemin değişmeyen teması olmuştur. "Muhdes (yenilikçi) ekol" olarak da adlandırılan taklitten kurtulma döneminin temsilcileri arasında İbnZeydûn (ö. 463/1071), İbn 'Ammâr (ö. 477/1085), Mutemid b. 'Abbâd (ö. 487/1094), İbnHamdîs (ö. 527/1133), İbn 'Abdûn (ö. 529/1134), İbnHafâce (ö. 533/1139), Lisânuddînİbnu'l-Hatîb (ö. 776/1374) ve Ebu'l-Bekâ er-Rundî (ö. 684/1285) gibi şairler vardır (Emîn, 2013: II/122-167; Şûndî ve Kurdî, 1970: 49-50; Özdemir, 2012: 271-277; Toprak, 1988: 158, 159; Akçay, 2018: 32).

Doğu'dan ve Batı'dan farklı din, dil, ırk, kültürlerin kesiştiği ve bunun neticesinde müşterek bir kültürün meydana geldiği bir toplumsal ortamın tesiri sonucu Endülüs şiirinin kendine has türleri de ortaya çıkmıştır. Nitekim Arapça hâkim dil olsa da bir arada yaşayan üç büyük din mensubu toplulukların konuştukları Arapça, Berberîce, İspanyolca, Portekizce, Lâtince, Fransızca, Katalanca gibi yedi dilin karışımından ortaya çıkan "Endülüs Acemiyyesi" (el-Lâtiniyye) adında yeni bir halk dili ortaya çıkmıştır. Bunun yanında Endülüs'e has şiir türleri de vardır. Bunlar muvaşşaha ve zecellerdir. Klasik Arap şiirinin vezin ve kafiyesinden farklı olan ancak konuları aynı olan muvaşşaha, "gusn" denilen beyitlerden ve "kuff" denilen mısralardan oluşur. Genellikle musiki aletleri eşliğinde şarkı olarak okunur. Tartışmalar olsa da muvaşşahayı ilk kullanan edebiyatçınınMukaddem b. Mu'âfâel-Kabrî (ö. III/IX. yy) olduğu kanaati yaygınlık kazanmıştır. Muvaşşaha şiirler, fasih Arapçayla yazılmakla birlikte içinde Endülüs acemiyyesinden alınan ve kasidenin sonunda bulunan "harce" ya da "kuff" denilen bir kelime ya da bir cümle bulunur ('Înânî, 1980: 11-15; Koçak, 2001: 112; Aydın, 2006: XXXII/229-231).

Zecel türü şiir ise muvaşşahadan geliştirilmiş fakat fasih Arapça yerine daha çok mahalli lehçe olan Endülüs acemiyyesi kullanılmıştır. Bundan dolayı dilbilgisi kuralları önemsenmemiştir. Zeceller eğlence amacıyla yazılır ve musiki araçları eşliğinde koro halinde söylenirdi. Zecelin ilk temsilcisiİbnKuzmân (ö. 564/1068) olarak bilinir. İbn'Abdirabbih (ö.356/967) ve er-Ramâdî (ö.412/1021) de zecelin önemli temsilcileridir (Yıldız, 2013: XLIV/176-177).

Bütün bu özellikleriyle Endülüs edebiyatı, Arap edebiyatı tarihçelerini fazlasıyla celbeden bir konu olmuştur. Bu bağlamda makalemizde Arap edebiyatını geniş bir şekilde ele alan Fuat Sezgin'in şaheser eseri *Geschichte des arabischen schrifttums* (GAS) adlı eserinde genel hatlarıyla Endülüs Arap edebiyatı ele alınacaktır. Müellifin konuyu ele alma şekli, değerlendirmeleri, konuya çizdiği sınırlar ve konuya farklı yaklaşımları çerçevesinde Endülüs Arap edebiyatının özellikleri ortaya konulacaktır. Söz konusu çalışmamızda verilen bilgiler, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (GAS)'ın Târîhu't-turâsi'l-'Arabiyye adıyla yapılan Arapça tercümesinden yararlanarak verilmiştir.

2. *Geschichte Des Arabischen Schrifttums* (GAS)'a Genel Bir Bakış

İslam bilim ve medeniyet tarih literatürünü kapsamlı bir şekilde ele alan *Geschichte des arabischen Schrifttums* (GAS), İslam bilim tarihi açısından önemli bir başvuru eseridir. Bu eser, Frankfurt'ta yürütülen geniş kapsamlı araştırma ve yayın projesinin ürünüdür. Fuat Sezgin, bu eserini oluştururken Avrupa, Güney Afrika, Ortadoğu ve Hindistana'a kadar yaklaşık altmış ülkenin kütüphanelerini gezdiği ve dört yüz binden fazla yazma eseri incelediğinden bahsetmiştir (Sezgin, 1991: I/14; Turan, 2015: 71; Yılmaz, 2009: 20). Bu da eserin büyük bir araştırmanın ürünü olduğunu göstermektedir. Almanca olarak yazılmış ve yazarı tarafından tamamlanmayan şekliyle toplam yedi cilt olup önce 430/1038 yılına kadar (V/XI. yüzyılına) kadarki dönemi içine alan ilk dokuz cildi Almanya Leiden'de 1967-1984 yıllarında yayımlanmıştır. Kalan ciltlerin tamamı da farklı tarihlerde yayınlanmıştır. *Geschichte des arabischen Schrifttums*'in ilk sekiz cildinin Arapça tercümesi ise "Târîhu't-turâsi'l-'Arabi" adıyla farklı mütercimler tarafından ve farklı zamanlarda yapılmış olmuş muhtelif yerlerde ve farklı tarihlerde (1977-1988) neşredilmiştir (Baliç, 1996:XIV/37).

Fuat Sezgin, başlangıçta Carl Brockelmann'ın *Geschichte der arabischen Litteratur* (GAL) adlı eserine bir ek olarak tasarlamış ancak daha sonra fikrini değiştirmiş ve ondan da faydalanmakla birlikte tamamen yeni ve müstakil bir eser hazırlamaya karar vermiştir. Kitabın konu kapsamı da genişleyerek Arapça yazmaların basit bir bibliyografik dökümü olmaktan çıkmış ve bir İslâmî ilimler tarihine dönüşmüştür (Baliç, 1996:XIV/37-38).

Orijinal dili Almanca olup ilk cildi 1967 yılında yayınlanan eser, yayınlandığı tarihle birlikte ciltlerine göre şu konuları içermektedir (Baliç, 1996:XIV/38):

1. Cilt: Kur'an bilimleri, hadis, tarih, fıkıh, tasavvuf (1967).

2. Cilt: Şiir (1975).
3. Cilt: Tıp, eczacılık, zooloji, veterinerlik (1970).
4. cilt: Simya, kimya, botanik, tarım (1971).
5. cilt: Matematik (1974).
6. cilt: Astronomi (1978).
7. cilt: Astroloji, meteoroloji ve ilgili alanlar (1979).
8. cilt: Lügatbilim (1982).
9. cilt: Gramer (1984).
10. cilt: Matematiksel coğrafya ve haritacılık-I.
11. cilt: Matematiksel coğrafya ve haritacılık-II.
12. cilt: Matematiksel coğrafya ve haritacılık-haritalar cildi.
13. cilt: Matematiksel coğrafya ve haritacılık-yazarlar cildi
14. cilt: Beşeri coğrafya-I.
15. cilt: Beşeri coğrafya-II.
16. cilt: Edebiyat-I: Şiir, hitabet, şiir kitapları.
17. Cilt: Edebiyat-II: “Edeb” ve “eğitim”.

3. Fuat Sezgin’e Göre Endülüs Arap Şiiri

Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums (GAS)* adlı eserinin ikincicildinbeşinci cüzünde yaklaşık 70 sayfayı Endülüs Arap şiirine ayırmıştır. Burada Endülüs Arap şiirinin tarihsel sürecine değindiği gibi şekil, üslup ve muhteva açısından bazı değerlendirmelerde bulunmuştur.

3.1. Konuyu Ele Alış Şekli

Fuat Sezgin, Endülüs şiirini, söz konusu eserinin ikinci cildinin beşinci cüzünde “Endülüs Şairleri” başlığında Endülüs şiirine dair bir mukaddime yazmıştır. Burada Endülüs şiirine dair genel malumatlar verilmiştir. Endülüs’e şiirin hangi dönemde girdiği, Endülüs şiirinin Doğu İslam coğrafyasıyla münasebeti ve Batı şiirine etkisi, Endülüs şiirinin etkisi üzerine yapılan tartışmalar ve müellifin bu tartışmalara yaklaşımı ve tespitleri gibi konular yer

almaktadır. Sekiz sayfalık mukaddimeden sonra Endülüs şairlerini ihtiva edenve aşağıda isimleri ve müellifleri verilen on dört tabakatkıtabı zikredilmiştir:

1. Kitâbun fî tabakâti'l-kuttâbbi'l-Endelus: Ebû 'Abdillâh b. Mûsâ el-Akûştî en-Nahvî (ö. 307/919).

2. Kitâbutabakâti'ş-şu'arâ' bi'l-Endelus: 'Usmân b. Rabî'a (ö. 310/922).

3. Kitâbun fî şu'arâ'i'l-Endelus: 'Usmân b. Sa'îdHurkûs el-Kinânî (ö. 320/932).

4. Kitâbu'ş-şu'arâ' mine'l-fukahâ' bi'l-Endelus:İbnEbi'l-FethEbû 'Âsım Muhammed Kâsım b. Nusayr (ö.338/950).

5. Kitâbun fî şu'arâ'i'l-Endelus: Ebû Muhammed Muhammed b. 'Abdirra'ûf el-Ezdî (ö. 343/954).

6. Ahbâru'ş-şu'arâ'bi'l-Endelus: Muhammed b. Hişâm b. Sa'îd el-Hayr (ö. 350/961).

7. Abbâsî şairlerini ihtiva eden es-Sûlî'nin eserine mukabil olsun diye II. Hakem'in isteğiyle Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Muhammed İbnu'-s-Saffâr (ö. 352/963) tarafından yazılan ve Endülüs Emevileri şairlerini ihtiva eden tek ciltlik bir mecmua.

8. Kitâbun fî şu'arâ'i'l-bîre: Ebu'l-KâsımMutarrif b. 'îsâ el-Gassânî (ö. 357/968).

9. Kitâbun fî tabakâti'l-kuttâbbi'l-Endelus: el-Ahbârî Seken b. Sa'îd.

10. Kitâbuahbârî (ya databakâti) şu'arâ'i'l-Endelus: Ebu'l-Velîd 'Abdullâh b. Muhammed b. el-Faradî el-Ezdî (ö. 403/1013).

11. Ahbâruşu'arâ'i'l-Endelus: 'Ubâde b. Mâi's-Semâ' (ö. 421/1030).

12. Yetîmetu'd-dehr fî mahâsini ehli'l-'asr: EbûMansûr 'Abdulmelik b. Muhammed es-Se'âlibî (ö. 429/1038).

13. el-Mutribmineş'âriehli'l-Magrib: Ebu'l-Hattâb 'Umer b. el-Hasan b. Dihye el-Kelbî el-Endelusî (ö. 633/1235).

14. Kitâb'l-hulleti's-siyerâ': Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Abdillâh b. el-Ebbâr (ö. 658/1260).

Fuat Sezgin, yukarıdakıtabakat kitaplarını, önce isimlerini vererek zikretmiştir. Sonra müelliflerini ve sonra eseri veren kaynak kitapları zikretmiştir. GAS'da verilen tabakat kitaplarının müelliflerine ait bir başlık açılmışsa geçtiği

yerin sadece sayfa numarası belirtilmiştir. Ayrıca esere ait varsa yazma nüshaların bulunduğu kütüphanenin ismi ve kayıt numarasının verildiği gibi bazı eserlerin tahkik bilgisine de yer verilmiştir. Tabakat kitaplarından sonra Endülüs'e taalluk eden edebiyat ve belagat kitaplarından seçme bir liste verilmiştir. Bunların sayısı da on üç tanedir:

1. el-Lafzu'l-muhtalamin belâgati kuttâbi'l-Endelus: Ebu'l-Kâsım 'Ubeyd el-Ceyyânî.

2. Kitâbu'l-hadâik: Ebû 'Umer Ahmed b. Muhammed b. Farac el-Ceyyânî (ö. 367/978).

3. Ebûîshâkİbrâhîm b. Muhammed eş-Şarkî'ye (ö. 392/1002) ait bir şiir mecmuası.

4. Dîvânunfi'l-vesâik: Ebû 'Amr Ahmed b. Sa 'îd el-Hemdânî (ö.399/1009).

5. Kitâbu'l-hamâm: Ziyâdetullâh b. 'Alî et-Tubnî (ö. 415/1024).

6. Kitâbu't-teşbihâtmineş'âriehli'l-Endelus: Ebû 'Abdillâh Muhammed b. el-Huseyn b. el-Kennânî et-Tabîb (ö. 420/1029).

7. Risâletu't-tevâbi' ve'z-zevâbi' ya da Şeceretu'l-fukâhe: Ebû 'Âmir Ahmed b. 'Abdilmelik b. Şuheyd (ö. 426/1035).

8. Hânûtun 'attâr: Ebû 'Âmir Ahmed b. 'Abdilmelik b. Şuheyd (ö. 426/1035).

9. Kitâbu'l-ferâidfi't-teşbihimine'l-eş'âriEndlesuiyye: Ebu'l-Hasan 'Alî b. Ebi'l-Huseyn el-Kurtubî (ö. 430/1039).

10. Kitâbu'l-bedî' fî fasli'r-rabî' (ya da vasfi'r-rabî'): 'Ubâde b. Mâi's-Semâ' (ö. 421/1030).

11. Matmahu'l-enfus ve mesrehu't-teennus fî mulehiehli'l-Endelus: EbûNasr el-Feth b. Muhammed b. Hâkân el-Kaysî (ö. 535/1140).

12. Kitâbu't-teşbihât: Ebû'Âmir Muhammed b. Ahmed es-Sâlimî (ö. 559/1164).

13. 'Unvânu'l-murkisâtve'l-mutribât: Ebu'l-Hasan 'Alî b. Mûsâ el-Endelusî(ö. 685/1286).

Tabakat kitapları listesi ve kitap seçkisinden sonra Endülüs'te Merîde ve Batalyevs'e yaklaşık 60 yıl hüküm süren Mervaniler döneminin şairlerinden

başlayıp beylikler dönemini ifade eden Mulûku't-tavâif döneminin başlarına kadar (430/1040'a kadar) yaklaşık yüz şair ele alınmıştır. Son olarak "Kadın Şairler" başlığı altında yine 430/1040'a kadarki dönemde meşhur olmuş 6 kadın şair ismi verilmiştir (Sezgin, 1991: II/34-88).

Sezgin, şairlerin hayatını verirken künye, lakap ve isimle birlikte, biliniyorsa doğum ve vefat tarihlerini, doğum yerini de vermiştir. Şairlik yönü dışında bilinen diğer yönleri de atf yapmaktadır. Örneğin İbnu'l-'Attâr'dan bahsedince onun Maliki fakihlerinden venahivci, matematikçi, edip olduğunu da belirtmiştir (Sezgin, 1991: II/85).

Sezgin'in, Endülüs muvaşşahlarını ifade ederken bazen "Endülüs Arap muvaşşahaları" tabirini bazen de "Arap ve İbermuvaşşahaları" (Sezgin, 1991: II/22-27) tabirini kullanması, muvaşşahaların oluşumunda Yarımada'nın farklı unsurlarının katkı ve etkisine dikkat çekmiş olması muhtemeldir.

3.2. Fuat Sezgin'in Konuya Yaklaşımı

Fuat Sezgin'in, Endülüs şiirini ele alırken temel yaklaşımı, Endülüs'te yaşayan Arap ve yerli unsurların şiir konusunda bir etkileşim içerisinde oldukları ve Endülüs şiirinin Batı şarkı tarzlarından "troubadour"ları² şekil yönünden etkilediği konusudur. Fuat Sezgin'in bu konuda yaklaşımı, MustafâSâdik er-Râfi'î, Ahmed Hasan ez-Zeyyât ve Ahmed Emîn gibi Arap edebiyatı tarihçilerinin verdiği bilgilerle örtüşmektedir (Râfi'î, t.y: II/294; Emîn, 2013: II/84-85, 122; ez-Zeyyât, 1995: 228-229).

Sezgin, Endülüs'e has olan muvaşşah ve zecel türlerinin kaynağı konusunda Batılı araştırmacıların ortaya attıkları tezleri ortaya koyduktan sonra çelişkili gördüğü yerlerde değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu konudaki tartışmalara geçmeden önce şiir ve gramerin Endülüs'e girişi ile ilgili kısa bir malumat verdikten sonra Endülüs emir ve halifelerinin de birer şair oldukları hususuna vurgu yapmıştır. Arap şiirinin Endülüs'e girişinin, İslamifetihten yaklaşık yarım asır sonra olduğunu ve ilk dönem hükümdar ve yöneticilerin aynı zamanda Endülüs'ün ilk şairleri olduklarını belirtmiştir. Bilinen en eski şairin, Ebu'l-EcrebCa'vene b. es-Samme el-Kilâbî (ö. 138/757) olduğunu belirttikten sonra İbn Hazm'ın onu Ceriz ve Ferezdak gibi şairlerin kategorisinde saydığını söylemiştir (Sezgin, 1991: II/19).

²Troubadour, özellikle 12. ve 13. yüzyılda Pireneler bölgesinde doğan ve daha çok Fransız ozanlarıyla meşhur olan şiirle müziğin iç içe kullanıldığı bir tarzdır. Geniş bilgi için bkz. Bayrav, 2008: 243-254.

Fuat Sezgin, Endülüs ilk dönem şairlerinin, Doğu'daki şair ve divanlarından haberdar olduklarını ve bu hususta İslam coğrafyasının Doğusuyla Batısının sürekli, etkili ve canlı bir irtibat ve etkileşim halinde olduklarını vurgulamıştır. Bu manada Fuat Sezgin deArap edebiyatı tarihçilerine katılarak ilk dönem Endülüs şiirinin Doğu'dan bağımsız olmadığı gibi bu durumun5/11. yy'a kadar devam ettiğini belirtmiştir(Sezgin, 1991: II/20).

Fuat Sezgin'in dikkatlere sunmak istediği bir husus da Endülüs şiirini ele alan kaynakların, Endülüs şiirini tam manasıyla ortaya koyamamalarıdır. Burada özellikle Müslüman Arapların yaptığı çalışmaları yetersiz kalmakla eleştirmiştir. Çalışmalarının yetersiz kalmalarını ise Mulûku't-tavâif dönemine ait şiir divanlarının kaybolması ve araştırmacıların bu dönemden çok az miktarda şiiri elde etmeleri gibi sebeplere dayandırmıştır. Ancak ona göre en önemli sebep, Endülüs şiirinin Batı müziğini (Troubadourları) şekilsel olarak etkilediği hususunun araştırmacıların dikkatini yeterince çekmemiş olmasıdır. Nitekim Arap şiirinin Batı şiirini etkilediği görüşü ile Endülüs Arap şiirinin Batı şiirinden etkilendiği görüşü günümüze kadar tartışılmalıdır(Sezgin, 1991: II/22). Burada Fuat Sezgin'in, Batı şiirinin kaynaklarından birinin Endülüs şiiri olduğunu kabul ettiği ve Arap araştırmacılarının bu görüşü dikkate almaları halinde daha ciddi çalışmaların ortaya çıkacağını savunduğu neticesi ortaya çıkmaktadır.

Fuat Sezgin'in üzerinde ehemmiyetle durduğu ve hakkında yapılan tartışmalara büyük yer verdiği konulardan biri de şiir türleri olarak Endülüs'e has kabul edilen Muvaşşaha ve zecel türü şiirlerdir. Onun verdiği bilgiler ışığında muvaşşaha ve zecellerin kökeni etrafında cereyan eden üç görüşü şu şekilde özetlemek mümkündür:

1. Muvaşşaha ve zecellerinsadece İspanyolca ya daFransızca, İtalyanca ve İspanyolca gibi Latin kökenli dillerden oluşan "Roman"diline borçlu olduğunu savunanlar.

Bunlar,M. S. Stern,bazı muvaşşahaların,özet durumdaki son beyitler olan "harce"lerinde³İspanyolca asıllı Arapça sözcükler bulunduğunu ortaya çıkarmasını delil olarak sunmuşlardır. Aynı şekilde 1948-1953 yılları arasında yayınlanan musta'ribe kafiyeli muvaşşahalar, tartışmanın seyrinde bir dönüm noktası olmuştur. AmericoCastro, WernerRoss, JulianRibera'nın da aralarında bulunduğu günümüz çoğu Batılı araştırmacılarEndülüs muvaşşaha ve zecellerinin, "Roman" kökenli olduğuiddiasına katılır olmuşlardır. Ancak

³Harce, muvaşşahın özeti durumundaki bölüm için kullanılan "kafle"nin son olanına verilen isimdir. Geniş bilgi için bkz. Aydın, 2006: XXXII/229.

“harce”ler arasında birçok konudaki uyumsuzluktan dolayı Roman şiiri ile Arap şiiri arasındaki irtibatı uzak görüp bu gruba katılmayan Margit Frenk Alatorre ve Pierre Le Gentil gibi bazı Batılı araştırmacılar da vardır (Sezgin, 1991: II/23-24).

2. Muvaşşaha ve zecel türü şiirlerin kökeninin Cahiliye Arap şiirine dayandığını savunanlar.

Fuat Sezgin'in de bir dereceye kadar katıldığı bu grubun görüşü, muvaşşaha ve zecellerin kökeninin, 2/8. yüzyıla ve hatta miladi 6. yüzyıla kadar da götürülebilir musammât şiir olabileceğidir. Bundan dolayı Fuat Sezgin'e göre muvaşşahanın mucidi, Mukaddem b. Mu'âfâ el-Kabrî olarak görünse de EbûNuvâs'ın divanının sonunda hezec ve remel bahirlerindeki bazı kasideler incelendiğinde Mukaddem'in, muvaşşahın mucidi olmadığı anlaşılacaktır (Sezgin, 1991: II/23).

3. Arap araştırmacıların büyük çoğunluğu ise kesin bir karar vermekten kaçındıkları gibi “harce”lerin İspanyolca olduğunu sadece bir iddia olarak kabul etmişlerdir. Bu konuda yapılan ihtilafları da kafa karıştırıcı olarak görmüşlerdir. Ancak Fuat Sezgin, musta'ribe (Arapçalaşmış) “harce”lerin ortaya çıkışından sonra Roman araştırmacılarının ortaya attıkları argüman ve varsayımları tartışacak Arap araştırmacılara ait kapsamlı ve yeterli bir araştırmanın henüz bulunmadığını da eklemektedir (Sezgin, 1991: II/24-25).

Fuat Sezgin, muvaşşaha ve zecellerin kökeni etrafında cereyan eden görüşleri serdettikten sonra onlar hakkında bazı tespit ve değerlendirmelerde bulunmuştur. Ona göre musta'ribe“harce”lerin ortaya çıkışı, Endülüs Arap şiirinin temelinde ve troubadour şiirine etkisi hususunda bir şey değiştirmiş değildir. Nitekim edvar⁴ sahip Arap kasidesi musammât şiirle birlikte büyük olasılıkla miladi 6. yüzyıla kadar gitmektedir. Muhammes, müzdevic gibi yine devirlere sahip olan kasidenin başka çeşitleri ise 6. yüzyıldan ileri bir zamanda görülmüştür. Ayrıca Farsçanın en azından müzdevic türü şiirin formülasyonu üzerinde bir etkisinin olması da muhtemeldir. Bunların yanı sıra devirlere sahip şiirlerin bir türü olan Hint Şlokası⁵ (الشُّلُوكُ الهِنْدِي) da Araplar nezdinde 2/8. asırlarda

⁴ Edvar: makam tabirinin henüz kullanılmadığı İslâm Ortaçağı'ndamûsikinin iki ana unsurunu teşkil eden bir çeşit ses ve usul yapısıdır. Geniş bilgi için bkz. Uygun, 2002: XVI/97.

⁵Genellikle sekizer hecelik dört dizeden oluşan Hint edebiyatına özgü şiir türleri için kullanılan bir kavramdır. Bkz. Korhan Kaya, “Yaratılış İlahisi (Rg Veda, X, 129)”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih – coğrafya Dergisi*, Cilt 35, Sayı 2 (1991), s. 171; <https://www.seslisozluk.net/%C5%9Floka-nedir-ne-demek/> (erişim tarihi: 14.10.2019).

bilinmekteydi. Muvaşşahın kökeninin bu edvar sahibi şiirlere borçlu olduğu ihtimal dâhilindedir (Sezgin, 1991: II/25).

Fuat Sezgin'e göre 2/8. yüzyılda ya da en erken 3/9. yüzyılda Irak'ta bilinen bir kalıp, muvaşşaha şiirine kaynaklık etmiş olması ise ihtimal ötesi kesin bilgidir. Yine ona göre muvaşşahın Doğu'da bu gibi erken bir dönemde halk şiiri karakterini alıp almadığı henüz bilinmese de halk şiirinin, "mevaliyyâ" dedikleri ve devirleri olan şiirde 2/8. yüzyılda kesin olmasa da 3/9. asırda mevcut olduğu kati bilgidir. Buna göre edvar sahibi diğer halk şiirleri "mevaliyyâ"dan sonra ortaya çıkmıştır. Muvaşşaha ve "mevaliyyâ"ların başka şiir ve şarkıların içinde Doğu'dan Endülüs'e geldikleri hususu, ihtimal ötesidir. Bu manada Fuat Sezgin, şimdiye kadar Endülüs şiiri ile Fransız halk şairleri "troubadour"ların şiiri arasındaki ilişkiyi çalışan Roman araştırmacılarının, Doğu'daki edvar sahibi şiir ve şarkıların gelişimi üzerinde durmadıklarını bir eksiklik olarak görmüştür (Sezgin, 1991: II/26).

Fuat Sezgin, muvaşşaha ve zecellerin kökeninin Batı şiiri olduğunu savunanlara, tartışmanın seyrini değiştirecek aşağıdaki soruyu cevaplandırmalarını istemiştir (Sezgin, 1991: II/27):

"Endülüs Arap muvaşşahlarında mustaribe "harce"lerin ortaya çıkışı, Arap muvaşşaha ve zecel şeklinde olup yazıya geçirilmemiş sözlü Roma şiirinin varlığına yeterli bir delil midir?"

Fuat Sezgin, bu sorunun cevaplandırılmasında bazı noktaların dikkate alınmasını da istemiştir. Ona göre Endülüs muvaşşahalarının izlerinin Doğu'da var olduğundan ve yine Doğu'da edvar sahibi başka şiir türlerinin de var olduğundan hareket edilmelidir. Yine Endülüs, Doğu İslam devletleriyle kültürel ve ilmî olarak tamamen iç içe ve Doğunun etkisindeydi. Öbür taraftan unutulmamalıdır ki muvaşşaha ve zeceller mustaribe lehçe içinde değildir. Sadece bazılarının son beyitlerinde mustaribe lehçe vardır. Ayrıca İspanya ve Arapça konuşan bazı şairlerin, bilinmeyen bir sebepten dolayı o ana kadar Arapça olarak nazmedilen son beyitleri mustaribe lehçeyle nazmetme alışkanlıklarını, Endülüs halk şiirinin gelişiminde değerlendirmek gerekir. Bu durum, son beyitlerin ("harce"lerin) başka halkların daha önce var olan şarkılarından alındığı uzak ihtimal olmasa da bunun, Roman şiirinin Arap muvaşşah ve zecellerinden önce var olduğu anlamına gelmemektedir. Yine "harce"lerin de Endülüs Arap geleneğine dayanan Araplaşmış (mustaribe) halkların şarkılarından alındığı da uzak ihtimal değildir. Fuat Sezgin, bütün bu değerlendirmelerden sonra Roman şiiri araştırmacılarının Arap şiirinin troubadour şiirine etkisi konusunda şiddetli muhalefetlerini hafifletmeleri temennisinde bulunmuştur (Sezgin, 1991: II/27).

Sonuç

Çalışmamızda Fuat Sezgin'in Endülüs Arap şiiriyle ilgili mülâhazaları ele alınmıştır. Bunun yanında Fuat Sezgin'in, hayatı boyunca yaptığı çalışmalarda bilimi ön plana çıkardığını vurguladık. Buna göre o, çalışmalarında Avrupa medeniyetinin, ilimler alanında İslam medeniyetinin bir devamı olduğu görüşlerini savunmuş ve bunu da eserlerinde yazılı kaynaklara dayandırmıştır. Oryantalistlerin Yunan medeniyeti ile Avrupa medeniyeti arasında bilimsel ve düşünsel alanda bir eksik halka olduğu iddialarını, Müslüman bilim adamlarının özellikle Orta Çağdaki birikimlerini ortaya koyarak çürütmüştür. Bu arada Endülüs'e, Doğu İslam medeniyetiyle Batı arasında köprü olması münasebetiyle daha fazla ehemmiyet vermiştir.

Fuat Sezgin, İslam bilim ve medeniyet tarihini literal anlamda ve kapsamlı bir şekilde ele alan *Geschichte des arabischen Schrifttums* (GAS), özellikle Orta Çağ İslam coğrafyasında bilim adına yapılan etkinlikleri ihtiva ederken Endülüslülerin bilim, medeniyet ve edebiyat alanlarındaki çabalarına da büyük yer ayırmıştır.

Fuat Sezgin'e göre Endülüs'e şiir, fetihten yaklaşık yarım asır sonra girmiştir. İlk dönem hükümdar ve yöneticileri aynı zamanda Endülüs'ün ilk şairleridir. Yine ona göre Endülüs'ün bilinen en eski şairi, Ebu'l-EcrebCa'vene b. es-Samme el-Kilâbî'dir (ö. 138/757). Endülüs ilk dönem şairlerinin, Doğudaki şiirden etkilendikleri ve Doğuyla sürekli, irtibat halinde oldukları, ilk dönem Endülüs şiirinin 5/11. yüzyıla kadar Doğu'dan bağımsız olmadığı, Fuat Sezgin'in vurguladığı hususlardır.

Fuat Sezgin'nin dikkat çektiği hususlardan biri de Endülüs'ten çok az miktarda şiirin bize ulaştığı, bunun Mulûku't-tavâif dönemine ait şiir divanlarının kaybolması ve araştırmacıların bu dönemden çok az miktarda şiiri elde etmeleri gibi sebeplerinin olduğu ancak en önemli sebebin Endülüs şiirinin Batı müziğini (Troubadorları) şekilsel olarak etkilediği hususunun araştırmacıların dikkatini yeterince çekmemiş olmasıdır.

Fuat Sezgin, Batılı araştırmacıların, İspanyol şiirinin Endülüs muvaşşaha ve zecellerinin kaynağı olduğunu savunurlarken göz ardı ettikleri hususun, Endülüs şiirinin Doğu şiiriyle iltisak halinde olduğunu belirtmiştir. Ona göre bazı muvaşşaha ve zecellerin son beyitlerinde İspanyol asıllı mustaribe sözcüklerin bulunması, Latin kökenli Roman şiirinin Arap muvaşşah ve zecellerinden önce var olduğu anlamına gelmediği gibi Endülüs Arap şiirinin temelinde ve Batının troubadour şiir tarzına etkisi hususunda bir şey değiştirmiş değildir.

KAYNAKLAR

- AKÇAY, Halil (2018), Endülüslü Edip ve Şair İbnZeydün ve Divanı, Diyarbakır, Seyda Yayınları.
- AYDIN, Mustafa (2006), “Muveşşah”, DİA, İstanbul, TDV Yayınları, XXXII/229-231.
- BALİÇ, İsmail (1996), “Geschichte des arabischen Schrifttums”, DİA, İstanbul, TDV Yayınları, XIV/37-38.
- BAYRAV, Süheyla (2008), “Courtois: Aşk Anlayışında Arap Etkisi”, Marife Dergisi, 8. Yıl, 1. Sayı, Bahar, ss. 243-254.
- DEREKÖY, Sefa (2013), “Rönesans Aslında Reendülüsans mı?”, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 6. Cilt, 26. Sayı, Bahar, ss. 144-160.
- EMİN, Ahmed (2013), Zuhru’l-İslâm, Beyrut, el-Mektebetu’l-‘Asriyye.
- FAZLIOĞLU, İhsan (2004), “Fuat Sezgin ile Bilim Tarihi Üzerine”, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, Cilt: 2, Sayı: 4, ss. 355-370.
- GOLDZİHER, Ignace (1993), Klasik Arap Literatürü, Azmi Yüksel, Rahmi Er (Çev.), Ankara, Vadi Yayınları.
- İNÂNÎ, Muhammed Zekeriyâ (1980), el-Muvaşşahâtu’l-Endelusiyye, Kuveyt, ‘Âlemu’l-ma’rife.
- KAYA, Korhan, “Yaratılış İlahisi (Rg Veda, X, 129)”, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih – coğrafya Dergisi, Cilt 22835, Sayı 2 (1991), ss. 167-181.
- KOÇAK, Yaşar (2001), “Endülüs Muvaşşahaları”, NüshaDergisi, 3. Sayı, 1. Yıl, Ankara, ss. 101-118.
- ÖZDEMİR, Mehmet (2012), Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet), Ankara, TDV Yayınları.
- RÂFÎ’Î, MustafâSâdık (t.y.), Târîhu âdâbi’l-‘Arab, Kahire, Mektebetu’l-İmân.
- SEZGİN, Fuat (2008), İslamda Bilim ve Teknik, 2. Baskı, İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları.
- (1991),Târîhu’t-turâsi’l-‘Arabî, Çev: ‘ArefeMustafâ, Riyad,İmam Muhammed b. Suudİslam Üniversitesi Yayınları.
- ŞÜNDÎ, Hasan, ‘AlîKurdî (1970), “et-Taklîdfi’ş-şi’ri’l-Endelusî”, Câmi’etuâzâdi’l-İslâmiyye, Kerec, 3. Yıl, 9. Sayı, ss. 43-57.

- TOPRAK, Mehmet Faruk (1988), “Endülüs Şiirine Genel Bakış”, Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, Cilt: 32, Sayı: 1-2, ss. 157-175.
- TURAN, Sefer (2015), Fuat Sezgin Bilim Tarihi Sohbetleri, İstanbul, Timaş Yayınları.
- UYGUN, Mehmet Nuri(2002), “Kitâbu'l-edvâr”, DİA, Ankara,TDV Yayınları, XVI/97-98.
- YILDIZ, Musa (2013), “Zecel”, DİA, İstanbul, TDV Yayınları, XLIV/176-177.
- YILMAZ, İrfan (2009), Yitik Hazinenin Kâşifi Fuat Sezgin, İstanbul, Yitik Hazine Yayınları.
- ez-ZEYYÂT, Ahmed Hasan (1995), Târîhu'l-edebi'l-'Arabî, Beyrut, Dâru'l-ma'rife.
- <https://www.seslisozluk.net/%C5%9Floka-nedir-ne-demek/> (erişim tarihi: 14.10.2019).

BÎRÛNÎ'NİN KULLANDIĞI BAZI İLGİ ÇEKİCİ KAVRAMLAR

Abdullah DUMAN¹

Geliş: 19.11.2019 / Kabul: 17.12.2019

DOI: 10.29029/busbed.648501

Öz

Araştırma ve düşüncenin konularını kavramlar üzerinden sonuçlandırmaya çalışmak büyük önem arz etmektedir. Kavramlar konusundaki çalışmaların ilk örnekleri Antik Yunan filozoflarına kadar gitmektedir. Bunlardan kendinden sonraki filozofları en çok etkileyen ise Aristoteles olmuştur. Bilim dalları ve düşüncenin konularını kavramlar üzerinden yorumlama ve tartışma geleneğinin Müslüman bilim adamları ve filozofları arasında da yaygın olduğu konusunda şüphe yoktur. Onlar, kendilerine problem ettikleri konuları, sadece önceki filozofların ürettikleri kavramlar üzerinden irdelememişler, yeni kavramlar da üretmişlerdir.

Bîrûnî, bilimin ve düşüncenin hemen hemen her dalında eser bırakmış Müslüman bilim adamlarından birisidir. O, eserlerinin muhtevaları yanında yazımında kullandığı metodoloji ve kavramlar açısından da hâlâ dikkatleri üzerinde toplamaktadır. Bu çalışmada onun eserlerinde kullanmış olduğu bazı ilginç kavramlar tanıtılmaya ve yorumlanmaya gayet edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Bîrûnî, Kavram, Kavramlaştırma, Aristoteles, Pozitif Bilimler, Sosyal Bilimler.*

SOME INTERESTING CONCEPTS USED BY BIRUNI

Abstract

It is a great importance to try to conclude the subjects of research and thought through concepts. The first examples of studies on concepts go back to

¹ Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, abduman@yyu.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9216-3100>.

Ancient Greek philosophers. From them, Aristotle became the most influential philosophers who came after him. There is no doubt that the tradition of interpreting and discussing the disciplines and subjects of thought through concepts is also common among Muslim scientists and philosophers. They did not examine the issues that they considered as a problem only on the concepts produced by previous philosophers. They also produced new concepts.

Biruni is one of the Muslim scientists who created works in almost every branch of science and thought. In addition to the contents of his works, he still draws attention with his methodology and concepts in writing. In our study, some interesting concepts used in his works have been tried to be introduced and interpreted.

Keywords: *Biruni, Concept, Conceptualization, Aristotle, Positive Sciences, Social Sciences.*

Giriş

Kavram, bir şeyin, bir nesnenin zihindeki ve zihne ait tasarımı; soyut düşünme faaliyetinde kullanılan ve belli bir somutluk ya da soyutluk derecesi sergileyen bir düşünce, fikir veya idedir. (Cevizci, 1999: 499)

Kavram, ilmî konuların irdelenmesi, tartışılması veya yeni araştırmaların doğru yorumlanmasında büyük bir önem arz etmektedir. İlmî konuları soyut kavramlar üzerinden irdeleme geleneğinin örnekleri Thales, Anaksimandros, Anaksimenes, Herakleitos, Ksenophanes, Parmenides, Anaksagoras ve Sokrat gibi Antik Çağ Yunan filozoflarında görülmektedir. Yunan felsefesinin sistematik dönemi filozoflarından kabul edilen Platon (M. Ö. 427-347) üzerinde durduğu konuları kavramlar üzerinden açıklamaya büyük bir önem vermiştir. Öğrencisi Aristoteles (M.Ö. 384-322) ise soyut kavramlar kurma yeteneğini, bilginin her alanında göstermiş bir filozof olarak kabul edilmektedir. Kurduğu kavramların sağlam, açık ve tutarlı olmaları sebebiyle iki bin yıldır felsefenin büyük ustası aynı zamanda bilim dilinin de yaratıcısı olarak kabul edilmektedir. Günümüzde kullanılan bilimsel kavramların birçoğunun onun formüllerinden çıktığı ifade edilmektedir. (Gökberk, 1985: 81)

Avrupa'da, kavram/kavramlaştırma çalışmaları ağırlıklı olarak Aydınlanma Dönemi'nde ortaya çıkmış görünmektedir. 19. yüzyılın birinci yarısında pozitif bilimlerin yöntemleri sosyal bilimlerin konularının aydınlatılmasında da uygulanmaya başladı. Bu durum, sosyal bilimlerin pozitif

bilimler çerçevesinde görülmeye başlamasına yol açtığı gibi pozitif bilimlerin metotları ile açıklanamayan tarih, edebiyat, hukuk ve ilâhiyât gibi alanların varlıklarının ve yokluklarının tartışılmasına sebep oldu. (Yalçın, 2017: 75, 76)

Avrupa’da aynı yüzyılın son yarısında pozitif bilimlerin amaç ve hedefleri ile sosyal bilimlerin amaç ve hedefleri arasında bir farklılık kabul edilir hale geldi. Bu farkın temelini, pozitif bilimlerin açıklayıcılık, sosyal bilimlerin ise anlayıcılık özelliği oluşturdu. Bu durumda bu iki bilimin yol ve yöntemi farklı olmalı idi. 20. yüzyılda, sosyal bilimlerin yönteminin ne olması gerektiği sorusu ağırlık kazandı. Sosyal bilimlerin konularının tamamen nesnel olmasa da nesnele yakın bir biçimde araştırılması ve sonuçlarının doğru bir şekilde elde edilmesi gerekiyordu. Bunun için de bir takım metotlar ortaya konulmalı idi. Bu metotların olmazsa olmaz ilk aşamasını kavramlar geliştirme, araştırmaların da bu kavramların çizdiği alan içinde yapılması anlayışı oluşturdu. (Yalçın, 2017: 76)

Bu makalenin teması kavram/kavramlaştırmanın tarihçesi değildir. Kavramın tarihçesini ele almak konuyu uzatmak anlamına gelecektir. Konumuzu, Bîrûnî’nin eserlerinde dikkatimizi çeken bazı kavramlar oluşturmaktadır. Çalışmamızda, Müslüman bilim adamlarının araştırma ve düşünceye ait konuları kavramlar üzerinden ele almaları ile ilgili anlayışlarına da bir fikir vereceği ümidiyle bu kavramlar üzerinde durulmaya gayret edilmiştir.

Bîrûnî’nin Kullandığı Bazı İlgi Çekici Kavramlar

Müslüman âlimlerin araştırma ve düşüncenin konularını kavramlar üzerinden açıkladıkları veya tartıştıkları bilinmektedir. Beytül-Hikme sürecinde yetmişmiş olan Bîrûnî, geride 180 civarında eser bırakmış bir bilim adamıdır. Bunlar, pozitif ve sosyal bilimlerin birçok alanında titiz çalışmalar sonucunda kayda alınmış yapıtlardır. Bu eserlerinde o, pozitif ve sosyal bilimlerin kendilerine problem ettikleri konuları zaman zaman kendinden önceki müelliflerin kullandıkları kavramları kullanarak zaman zaman da kendisi kavramlaştırarak irdelemekte veya yorumlamaktadır. Diğer taraftan başka toplumların eserlerinden aktarımda bulunurken bu medeniyetlerden tespit edebildiği kavramları kullanma konusunda da dikkatli davranmaktadır.

Bîrûnî, *Tâhkîku Mâ li’l-Hind* adlı kitabını Hindistan coğrafyası, halkı, âlimleri, eserleri, edebiyatı, tarihi, dini, kültürü, geleneği, âdeti ve bilimi üzerine kaleme almıştır. Hindistan’a seyahatinden önce bu ülkenin dili olan Sanskritçe’yi öğrenmiştir. Hindistan’a gittiğinde eserlerini tetkik etmenin yanında halk ve bilim adamları ile sohbet etmiş, onlarla ilmî tartışmalar yapmış daha sonra da bu müşahedelerini kitabına aktarmıştır. Eserinin önsözündeki şu cümleleri

medeniyetlerin kullanmış olduğu kavramlar konusunda ne kadar titiz davrandığını ortaya koymaktadır.

“Hintlilerden naklederek burada zikredeceklerimin çoğunda sırf bir aktarımcı olarak davranacağım. Zorunlu kalmadıkça onları eleştirmeyeceğim. Zikredilmesi gerekli Sanskritçe isimleri ve teknik kavramları gerektiği yerlerde açıklayacağım. Eğer bu kavramların Arapça karşılıkları varsa, onları kullanacağım. Sanskritçe kavramın telaffuzu kolay ise, mümkün olduğunca doğru şekilde aktarmaya çalışarak onu muhafaza edeceğim. Eğer söz konusu kelime türemiş ve yaygın olarak kullanılıyorsa, Arapçası olsa bile kullanmadan önce anlamını açıklayıp onu tercih edeceğim. Ancak bizde bu kelimenin meşhur bir karşılığı varsa o zaman iş daha kolaydır.” (Bîrûnî, 2015: 6; Bîrûnî, 1887: 13; Bîrûnî, 1910: I, 15, 16)

Avrupa’da 15. yüzyıldan itibaren araştırma, deney ve gözlemin sonuçlarından elde edilen yasa anlayışına geçildi. Süreç, pozitif bilimlerde kavramlaştırma düşüncesine de yeni bir boyut kazandırdı. Hristiyan inancına bir öğreti niteliği kazandırmak için yapılan çalışmalar ve denemeler şeklinde tarif edilen Patristik felsefeden Skolâstik felsefe dönemine geçiş, 9. asırda başladı. (Gökberk, 1985: 156, 157) Skolâstik felsefeye göre hakikatin tek ölçüsü dindi. Bu dönemde Hristiyanlığın kurduğu evrensel kültür yapısının kendi ide ve ilkeleri ile sıkı bir ilişkisi vardı. Kiliseye göre tek değişmez doğruyu kilise babalarının düşündükleri ve inandıkları oluşturuyordu. Bu sebeple felsefenin görevi bu doğruları akılla işleyip savunmaktan ibaretti. Her türlü gerçeklikte dinin tek söz sahibi olduğu Skolâstik felsefeden aklın, deney ve gözlemin ön plana çıktığı Rönesans felsefesine geçiş ise 14. yüzyıldan itibaren başladı. (Gökberk, 1985: 83, 184)

Orta Çağ Avrupası’nda modern bilimin temellerinin atılmaya başlanması 15. yüzyıla tekabül etmektedir. Bu yüzyıldan itibaren İslâm’ın entelektüel birikimi aracılığıyla geçmişi ile bağlarını tekrar kuran batı, Antik dönem düşünce dünyasını keşfetti. Rönesansla birlikte insan doğa, din ve topluma Skolâstik gelenek dışında bir gözle bakma imkânı buldu. Doğa ve insan araştırmanın konusu yapıldı. Orta Çağ’ın sonunda Avrupa’ya Nikolas Kopernik (1473-1543)’in çalışmaları damgasını vurdu. Kopernik kozmolojisi Rönesans’ın belli başlı itici güçlerinden birisi oldu. O, aynı zamanda bilim ve kilise iktidarı arasındaki mücadelenin kaynağı haline geldi. Kopernik’in çalışmaları daha sonra Giordano Bruno (1548-1600), Galileo Galilei (1564-1626), Rene Dekart (1596-1650, İsak Newton (1643-1727) ve Voltayr (1694-1778) gibi önemli simaların bilimsel ve felsefî görüşlerini etkiledi. Copernicus’un izinden giden Galileo’nun

çalışmaları hem Rönesans teknolojisine damgasını vurdu hem de modern bilimin başlangıcını oluşturdu. Galileo ile birlikte düşünce tarihinde üç önemli fikir ortaya çıktı. Buna göre, öncelikle doğanın kesin yasalarla işleyen olgularla dolu olduğu anlaşıldı. Devasa boyutlardaki mekanizmaların sıradan nesnelere hareketlerinden çıkarılan yasalarla yorumlanabileceği ortaya çıktı. Evrenin hakikatleri, matematiksel olarak ifade edilebildiğine göre geometri gibi matematiğin de aklın ideal modelini oluşturduğu fikri ön plana çıktı. (Köroğlu, 2016: 3-5; Duman, 2019, 223, 224)

Galileo'nun öldüğü yıl doğan Isaac Newton (1643-1727), bilimsel devrimi tamamlayan bilim adamı olarak kabul edilmektedir. 17. yüzyıl biliminin başarılarını taçlandıran Newtoncu fizik, 20. yüzyıla kadarki birçok bilimsel düşüncenin temelini oluşturan matematiksel dünya teorisine tutarlılık kazandırdı. Onun çalışmaları sayesinde evren ve matematik ilişkisinden hareketle, *mekanik tabiat* kavramına ulaşıldı. Bu kavram, *tabiatın belli yasalara göre işleyen mekanik bir mekanizma ya da makine olduğu* imgesine dayandı. Buna göre tabiat bütünüyle maddeden ibaretti ve maddenin zaman ve mekândaki hareketleri güç yasalarınca belirlenmekte idi. Bu hareket ve yasaların bilinmesi, tabiatın da bilinmesinin yanında gizlerinin çözülmesi anlamına geliyordu. (Köroğlu, 2016: 5; Duman, 2019: 224)

Avrupa'da mekanik evren tasarımı nedensellik ve objektiflik ilkelerini de beraberinde getirdi. Buna göre evren, kendi yasaları çerçevesinde saat gibi işleyen bir makine idi. İnsana düşen görev ise evrenin işleyişinde etkili olan yasaları bulmaktı. (Köroğlu, 2016: 7; Duman, 2019: 224)

Yukarıda Avrupa'da modern bilimin temellerinin 15. yüzyıldan itibaren atılmaya başladığını, 17-18. yüzyıllara gelindiğinde ise evrenin belirli yasalar çerçevesinde işlediği düşüncesinin yaygınlaştığını ifade ettik. Şimdi de Müslüman bilim adamlarından bu konuya yani evrenin genel geçer yasalar çerçevesinde işlediği konusunda görüş belirten olmuş muydu sorusuyla çalışmamıza yeni bir boyut kazandıralım.

Aşağıda ele almaya çalışacağımız gibi evrende genel geçer yasaların olduğu fikri İslâm dünyasında Avrupa'dan çok önce ortaya çıkmış görünmektedir. Bu konuda, Bîrûnî'nin, eserlerinde kaydettiği cümleler dikkat çekicidir. Bu cümleler incelendiğinde diğer vasıflarının yanında yasacı bir bilim adamı özelliği ile de karşımıza çıkan Bîrûnî, hem pozitif bilimlere hem de toplumu genel geçer yasalar çerçevesinde incelemekte dahası bu yasaları kavramlaştırmaktadır.

Bîrûnî, matematik, kimya, fizik, astronomi, jeodezi ve tıp gibi bilim dallarında eserler vermiş olan bir bilim adamıdır. O, evrendeki ve evrenin bir cüz'ü olan dünyadaki işleyişin belirli yasalar (*tedâbîr*) çerçevesinde meydana geldiğini ifade etmektedir. Dahası ona göre evren ve cüzlerindeki işleyişin üzerinden cereyan ettiği yasalara insan bîgâne kalmamalı aksine araştırmalı ve ortaya çıkarmalıdır. Bu konudaki cümleleri şöyledir:

“*İnsan, âlemin tamamının veya cüzlerinin nizamının/sisteminin üzerinden cereyan ettiği tedâbîri/yasaları dikkatli bir şekilde inceleme konusuna duyarsız/müstağni kalamaz.*” (Bîrûnî, 1962: 5; Al-Bîrûnî, 1967: 3)

Bîrûnî'nin cümlelerinde kaydetmiş olduğu *tedâbîr* kelimesi *tedbîr* kelimesinin çoğuludur ve *planlama, düzenleme, organize etme, yöneltme, çekip çevirme, nizam, düzen, tasarruf* anlamlarına gelmektedir. O, kelimeyi günümüzdeki *genel geçer yasalar* anlamında kavramlaştırarak kullanmaktadır. Bu durumda evrenin sırlarını keşfetmeyi kendine gaye olarak seçmiş olan Bîrûnî'nin evrenin *genel geçer yasalar/tedâbîr* tarafından işlediğini ifade ettiği de ortadadır. (Duman, 2019: 225)

Bîrûnî'nin eserlerinde evrenin sisteminin üzerinden cereyan ettiğini ifade ettiği yasa/yasalar konusunda örnekler de bulmak mümkündür. O, bazı konuları, İsaac Newton (1643-1727) tarafından bulunduğu iddia edilen evrensel yerçekimi kanunu ile izah etmektedir.

Âsârü'l-Bâkiye ani'l-Kurûni'l-Hâliye adlı eserinde şöyle demektedir: “*Cisimlerin hiç biri tabii yerinde mevcut değildir. Onların tamamı yerlerinde zorlayıcı bir güç (kasr) sebebiyle bulunmaktadır. Bu gücün (kasr) ise ezeli olması mümkün değildir.*” (Bîrûnî, 1923: 256, 257; Al-Bîrûnî, 1984: 246, 247)

Bîrûnî, deniz ve karaların oluşması konusunda Aristoteles'in *Âsârü'l-Ulviye* adlı eserinden bir alıntı yapmaktadır. Aristo'dan aktarmış olduğu cümlelerin bazılarının doğruluğunu kabul ederken bazılarını da doğru bulmamakta tenkit süzgecinden geçirmektedir. Konuyu ise üzerinde durmaya çalıştığımız evrensel yerçekimi yasası ile izah etmektedir. Aristoteles'den aktardığı cümle şöyledir: “*Aristoteles, Âsârü'l-Ulviye adlı eserinde anlattı. Eski kavimlerden birisine göre yeryüzü rutubetli/nemli/ıslak idi. Güneş ve Ay onun bazı bölgelerini kuruttu/buharlaştırdı. Buhardan rüzgârlar ve havada tasarruflar/değişimler meydana geldi. Buharlaştırmadan kalan sular ise denizleri oluşturdu. Denizler de gittikçe azalmakta ve eksilmektedir. Onlar da sonunda kuruyacaktır.*”

Bîrûnî'ye göre bu cümleler sistematik görünmekte ancak fizik/tabiat özellikleri/yasaları ile çelişmektedir. Ona göre Aristo'nun kaydettiği bilgiler, fizikî dünyanın gerçeklerini ancak bazı yorumlarla izah edebilirler. Yorumlanmadan bu cümlelerin doğru kabul edilmeleri mümkün değildir.

Bîrûnî'ye göre, Aristo'nun aktardığı bilgiler dünyanın yuvarlak olduğunu ileri süren astronomi ilmi kaidelerinin üzerine kurulmuştur. Sikâl (ağırlıklar) bütün yönlerden merkeze doğru hareket kabiliyetine sahiptir. Bu (kaide), su partikülleri (eczâihi) arasında *temâsük* (*çekim*) olmadığı için (dalgalardan dolayı) suyun yüzeyinin de dairesel olduğu gerçeğini açıklığa kavuşturmuştur.

Bîrûnî'ye göre toprakların doğal yeri suyun altıdır. Bu, sürekli gözlemediğimiz bir durumdur. Yine toprağın suyun içinde çökmesi de bu konuda delildir. Suyun toprağa veya yeryüzüne yukarıdan sızmasının (çökmesinin, dühül etmesinin) yani suyun toprağa veya yeryüzüne dikey olarak inmesinin sebebi, havanın yoğunluğunun azalması ve suyun toprağın birbirine yapışmış olan partikülleri (*türâbü 't-temâsüki*) arasındaki havanın altına yerleşme eğilimidir.

Bîrûnî konuya devam ederek şöyle demektedir: “*Sonra bilinmektedir ki temâsükü'l-kasrî olmasaydı yeryüzünün cüzleri merkezin etrafında dönerdi. (Yeryüzü tam bir küre şeklini alırdı). Böyle olsaydı o zaman su bütün yönlerden bu küreyi (yeryüzünü) eşit bir şekilde kuşatırdı/kaplardı. Bu durum yaratılışın başlangıcı ile ilgili Tevrat'da hikâyeye edilen haldir. Yani yeryüzünün şekli harap ve bozuk iken Allah'ın rüzgârının suyun üzerinde gezinmesini kastediyorum. Bunun bir misline de Kur'ân'da, “Allah'ın arşı su üzerinde idi” Hûd, 7) ayetinde şahit olunmaktadır. Allah Teâlâ insanı yaratmak irade ettiğinde önce yeryüzünü halk etti. Yeryüzüne, tabii şeklinin yani tam bir küre şeklinin dışında bir şeklin oluşması için temâsükü programladı (efâde/öğretti).” (Bîrûnî, 1962: 26, 27; Bîrûnî, 1967: 23, 24)²*

Yukarıda Bîrûnî'den aktarmaya çalıştığımız paragraflarda o, Aristoteles'den almış olduğu bir bilgiyi yorumlarken ilginç bilgiler vermektedir. Öncelikle o, bu paragraflarda dünyanın yuvarlak olduğunu ancak pürüzsüz tam bir daire olmadığını ifade etmektedir. Diğer taraftan sikâl yani ağır maddelerin

² Not: Dünya'nın şekli küreye benzemekle beraber tam bir küre değildir. Dünya kutuplardan basık, Ekvator'dan ise geniştir. Yani dünyanın şekli tam bir küre değil geoiddir. Dünya eksenini etrafında döndüğü için ekvator kısmının dışarı doğru merkezkaç kuvveti ile biraz fırlamasına neden olmuştur. Bu nedenle ekvatorun çapı, kutupların çapından daha uzundur.

arzın merkezine doğru hareket ettiğini bildirmektedir. Bu cümleler *evrensel yerçekimi yasasının* çok açık bir şekilde dile getirilmesidir. Bu yasayı kavramlaştırarak anlatması ise döneminin bilimsel çalışmalarda geldiği seviye konusunda da ilginç ipuçları vermektedir. Çünkü bir konunun kavramlar üzerinden konuşulması, yazılması veya tartışılması onun asrında bu bilimlere olan ilginin yanında derin vukûfiyeti de ortaya koymaktadır.

Bîrûnî, yukarıda geçtiği gibi *evrensel çekim yasası* ile ilgili üç kavram kullanmaktadır. Bunlardan birincisi, *Gasr/Kasr*'dir. Kelimenin kökeni Arapça *gasera* mastarıdır ve *zorlamak, bir şeyi zorla ele geçirmek* demektir. *Gasr/kasr* ise *zorlama, mecbur etme, icbar, zorla, zorlayarak* anlamlarına gelmektedir. (Mutçalı, 2015: 741)

İkinci kavram, *Temâsük*'tür. *Temâsük, kavramak, tutmak, yapışmak, bırakmamak* anlamlarına gelen *meseke* fiilinden türemektedir. *Temâsük* ise *kenetlenme, birbirine geçme, yapışma, tutunma, sebat, peşini bırakmama, vazgeçmeme* anlamlarına gelmektedir. (Mutçalı, 2015: 862)

Bîrûnî'nin konu ile ilgili kullandığı üçüncü kavram ise *Temâsükü'l-Kasrî*'dir. Birinci ve ikinci kavramların birleştirilmesi ile oluşturulan bu kavram, günümüzdeki *evrensel çekim yasasıdır*. (Duman, 2019: 225-228)

Yeri gelmişken Bîrûnî'nin kullandığı bir kavramdan daha söz edebiliriz. O, yukarıda açıklamaya çalıştığımız evrensel çekim yasasının dışında insan vücudundaki zıt elementleri bir arada tutan *zorlayıcı bir güçten* daha bahsetmektedir. *Kitâbü'l-Cemâhir fî Ma'rifeti'l-Cevâhir*'inde cümle şöyle geçmektedir. “*İnsan yapısı itibariyle ancak zorlayıcı bir gücün (gahrûn gâhirûn) tesiriyle harmanlanmış olan zıt unsurlardan meydana gelmiştir.*”

Cümlede geçen *gahrûn gâhirûn* kavramı *yenmek, galebe çalmak, zorlamak ve mecbur etmek* gibi anlamlara gelen *gahera* fiilinden türemektedir. Bu kavramı ise *zorlayıcı bir güç* şeklinde çevirmek mümkündür. İnsan vücudunda bulunan zıt unsurlarla Bîrûnî'nin elementlerden bahsettiğini söyleyebiliriz. Zıt unsurları bir araya getiren güçle neyi kastettiğini bilmemekle birlikte *ruhu* kastettiğini düşünebiliriz.

Avrupa'da bilimsel araştırmalarda deney ve gözlem metodlarının gerekliliği tartışmaları el-Hâzî'nin çalışmalarından etkilenen Roger Bacon (1214-1294)'la başlatılmaktadır. 16. yüzyıla gelindiğinde bilimsel çalışmalarda deney ve gözlemin gerekliliğini savunanlar artmaya başladı. Robert Norman (1560-1584) ve William Gilbert (1544-1603) gibi fizik ve tıp alanında çalışan İngiliz bilim adamları teorilerini genel kabullerin sonucuna göre değil deney ve

gözlemlerinin sonucunda oluşturuyorlardı. Modern bilim anlayışına deneysel, niteliksel ve tümevarımcı bir metoda sahip olan Francis Bacon (1561-1626)'ın çalışmaları yön verdi. Bununla birlikte 17. yüzyıldaki deney ve gözleme dayalı bilimsel gelişme asıl olarak Galileo (1564-1642'nun ortaya koyduğu ve Decartes (1596-1650)'ın geliştirdiği matematiksel tümdengelimci metotla olgunluğa erişti. (Mason, 2001: 101)

Bilgi kavramının şüphesiz çok sayıda tarifi yapılabilir. Bir tarifi de, *öznenin amaçlı yönelimi sonucunda, özneye nesne arasında kurulan ilişkinin ürünü olan şey* (Cevizci, 1999: 123) şeklindedir. Günümüzde bilimsel bilgi sadece olgu dünyası ile sınırlıdır. Yani objektif bilim adamının somut olgulardan hareketle, deney ve gözlem yoluyla elde ettiği bilgi dışında bilimsel bilgi yoktur. (Köroğlu, 2016: 8) Bu çerçeveden değerlendirdiğimizde Bîrûnî'nin bilimsel çalışmalarında deney ve gözlem sıkça başvurduğu metotların başında gelmektedir.

Maddelerin özgül ağırlıklarının hesaplanması ile ilgili ilk çalışmaların Bîrûnî tarafından yapıldığı bilinmektedir. O, maddelerin özgül ağırlıklarını hesaplayabilmek için modern *Piknometrenin*³ en eski örneği olarak değerlendirebileceğimiz bir alet icat etmiş ve *Mahrûti Âlet* ismini vermiş olduğu bu aletle bazı maddelerin özgül ağırlıklarını belirlemiştir. Bu maddelerin özgül ağırlıklarının hesaplanabilmesi için onun çok sayıda deneye başvurduğu, bulduğu sonuçları tekrar tekrar gözden geçirdiği de gözden kaçmamalıdır. Bu maddelerin Bîrûnî tarafından bulunan değerleri ile günümüz değerleri şöyledir.

Bîrûnî'nin Bulduğu Değerler		Modern Değerler	
Altın Esas Alınarak		Civa Esas Alınarak	
Altın	19.26	9.26	19.26
Civa	13.74	13.59	13.99
Bakır	8.92	8.85	8.85
Pirinç	8.67	8.58	8,4 –Yaklaşık değer
Demir	7.82	7.74	7.79
Kalay	7.22	7.15	7.29
Kurşun	11.40	1.35	11.35

³Özgül ağırlığı ölçmeye yarayan alettir. Sıvıların yoğunluğunu saptamada kullanılan termometreli veya termometresiz, özel camdan yapılmış bir alettir.

Zümrüt Esas Alınarak		Kuarts Esas Alınarak	
Safir	3.91	3.76	3.90
Yakut	3.75	3.60	3.52
Zümrüt	2.73	2.62	2.73
İnci	2.73	2.62	2.75
Kuarts	2.53	2.58	2.58

(Sayılı, 1949: 86, 87; Sayılı, 1974: 24, 27; Terzioğlu, 1974: 361: Bayraktar, 1983: 124; Togan, 1997, II, 641; Kahya- Topdemir, 2002: 604, 605; Duman, 2019: 198)

Bîrûnî'nin bilimsel çalışmalarında dahası toplumla ilgili değerlendirmelerinde başvurduğu metotlardan birisi de gözlemdir. Eserlerindeki cümlelerinden astronomi alanındaki çalışmalarına çok küçük yaşlarda başladığı anlaşılmaktadır. On sekiz yaşlarına geldiğinde bir taraftan bazı yerlerin enlem ve boylamlarını hesaplarken bir taraftan da astronomik gözlemlerle meşgul olmaktadır. (Duman, 2019: 198) O, astronomik gözlemlerini ifade etmek için *gözlemek*, *kontrol etmek*, *gözlem yapmak* anlamlarına gelen *rasade* masterından türeyen *rasd* kelimesinin çoğulu *ersâd* kavramını kullanmaktadır. Bir yerin boylamı için *uzun olmak*, *uzamak*, *uzun sürmek* gibi anlamlara gelen *tavale/tâle* masterının türevi *tûl* kavramına yer vermektedir. *Tûl* ise *uzunluk* anlamına gelmektedir. Enlem konusunda ise *en* ve *genişlik* anlamlarına gelen *arz* ve çoğulu *urûz* kavramlarını tercih etmektedir. *Arz* ve *urûz* kavramları ise *geniş olmak*, *enli olmak*, *genişlemek* manalarına da gelen *araza* masterından türemektedir.

Aşağıda *Tahdîd*'inden aktaracağımız cümleler, rasat çalışmalarının yanında bir yerin enlem ve boylam hesaplarını imkânsızlıklar içinde olduğu günlerde bile sürdürdüğünü ortaya koymaktadır.

“Ben bu bölümü yazarken 1 Cemaziyelâhir 409/15 Ekim 1018 Salı günü Kabil'in güneyinde bulunan Ceyfur köyünde idim. Buraların enlemlerini tespit etmek için gözlem yapma konusunda içimde şiddetli bir hırs vardı. Öyle zorluklarla sınıyordum ki sanırım Nuh ve Lût peygamberler (Allah'ın selamı onların üzerlerine olsun) böyle belalarla sınanmamışlardı. Allah'ın ihsanından, rahmetini ve yardımını elde etme konusunda onların üçüncüsü olmayı diliyordum. Yüksekliği ölçmek için herhangi bir aletim yoktu. Ben kendisinden bir şey yapabileceğim bir malzemeye bile muhtaçtım. Hesap tahtasının arkasına bir dairenin yayını çizdim ve her bir dereceyi altı eşit kısma böldüm. Bu kısımlardan her birisi 10 dakikalık aralıklar idi. Daha sonra onu dikey olarak askıya aldım.

Güney tarafından yükseklik 45; 0 derece bulundu. Ancak Battâni'nin zîcine göre güneşin pozisyonu terazi burcunun 26;36 derece olduğunda meyili güneye doğru 10; 19 derecedir. Bu yüzden bu buna müşahede edilmiş olan yüksekliği ilave ettim ve toplamda 55: 19 derece elde ettim. Bu Kabil'in enlemidir. Bu durumda enlem 34; 41 derecedir.” (Bîrûnî, 1962: 88, 89; Bîrûnî, 1967: 86, 87)

Eserlerinde, deney ve gözleme verdiği önem konusunda çok sayıda örnek bulmak mümkündür. Bunlardan birisi de *Âsâru'l-Bâkıyesi*'nde geçmektedir. Bu cümlelerinde o, senenin belli bir gününde suların tatlı hale dönüştüğü spekülasyonunu tenkit etmekte ve kesinlikle asılsız olduğunu ifade etmektedir. Hadiseyi kavramlaştırarak anlatması ise bu örneğe daha ilginç bir boyut katmaktadır. İfadeleri şöyledir:

“İnsanlar, 6 Ocak'ta dünyanın bütün tuzlu sularının tatlılaştığı bir saat olduğunu söylerler. Suyun içindeki tüm nitelikler/özellikler, tamamen, durduğunda veya aktığında suyu çevreleyen toprağın doğasına bağlıdır. Bu özellikler toprakta sabittir. Belli bir araç vasıtasıyla derece derece ortaya çıkan bir dönüşüm süreci dışında değiştirilemez. Bu nedenle, belli bir saatte tatlılaştıran suların ifadesi konusu tamamen yalandır. Sürekli ve acele etmeden yapılacak olan deneyler (bu deneyi yapan insanlara) bu iddianın yalan olduğunu gösterecektir. Çünkü su tatlı olsaydı, bir süre tatlı kalırdı. Hayır, eğer aynı saatte başka bir yerde bir miktar tuzlu suya bir miktar saf kuru bal mumu koyarsanız, muhtemelen suyun tuzluluk derecesi azalacaktır. Bu hadise, deneyciler (mücârib) tarafından sözü edilen hadisedir. Onların iddiaları şudur: Eğer balmumundan ince bir vazo yapar ve ağzının suyun üstüne çıkması için deniz suyunun içine yerleştirirseniz, vazonun içinden sıçrayan su damlaları tatlı hale gelir. Eğer bütün tuzlu sular, doğası gereği fazla miktarda tatlı su ile karıştırılırsa, bu durumda onların teorileri gerçekleşirdi (yani tüm tuzlu sular tatlı olurdu). Bu metodun bir örneği Tinnis Gölü'nde görülür. Bu gölün suyu, diğer mevsimlerde tuzludur. Bununla birlikte büyük miktarda Nil Nehri'nin sularının karışması sebebiyle sonbahar ve kış mevsimlerinde tatlı hale gelir.” (Bîrûnî, 1923: 250; Bîrûnî 1984: 240; Nasr, 1985: 146)

Sürekli ve acele etmeden yapılacak olan deneyler (bu deneyi yapan insanlara) bu iddianın yalan olduğunu gösterecektir cümlesinin Arapçası, *ettecribetü'l-mütevâliyetü fi ênêti'z-zamâni setüzhiru li'l-mücâribi kizbe zêlike* şeklindedir. Cümlede geçen tecrîbe/tecrûbe, *ceribe* fiilinden türemektedir. Ceribe, bir şeyi denemek, sınamak, test etmek anlamlarına gelmektedir. Tecrîbe/tecrûbe de deneme, test, prova yapma (bilimsel) deney anlamlarına gelmektedir. Mücârib de deney yapan kimse demektir. Bu durumda *ettecribetü'l-mütevâliye*, sürekli

yapılacak deney şeklinde çevrilebilir. Ênêt, *olgunlaşmak, olmak, ermek*, anlamlarına gelen *enâ* fiilinden türemektedir. Ennâ ve çoğulu *ênât süre zaman* demektir. Ênât, *telaşsızlık, acele etmeme, sabır, tahammül* anlamlarına gelmektedir. Bu durumda, *ettecribetü'l-mütevâliyetü fî ênêti'z-zamân, acele etmeden, sabırla yapılan deney* şeklinde çevrilebilir. (Mutçalı, 2015: 49, 145, 146)

Bîrûnî ilmî kazançlarını okuyarak, gözleyerek ve düşünerek elde etmiş bir bilim adamıdır. (Nasr, 1985: 130) Ona göre, *uyanık/dikkatli olmak, çalışmalarını sürekli gözden geçirmek, kibirlenmemek, çok çalışmak ve sabırlı olmak* bilim adamlarının olmazsa olmazlarındandır. (Bîrûnî, 1962: 80; Bîrûnî, 1967: 76, 77; Duman 2019: 205) İnsanların, akıl, mantık ve bilimsel verilere uymayan *Âdit/Âditya* putu hakkındaki cümleleri onun gözlem metodunu nasıl kullandığının cevabının yanında ilmî derinliğini ortaya koymaktadır. Diğer taraftan hadiseyi Hintlilerin kavramlaştırdıkları kozmik çağlardan *Kartâcûk/Kritayuga*⁴ bağlamında irdelemesi de kavramlara verdiği öneme iyi bir örnek teşkil etmektedir. O, *Tahkîk*'inde şöyle demektedir:

“Hintlilerin *Âdit/Âditya* ismini verdikleri *en ünlü putu Multân şehrindeki güneşe adanmış olan puttur. Bu put ağaçtan olup kırmızı sahtiyan deri ile kaplıdır. Gözlerinde iki tane yakut vardır. Âditya putunun son Kartâcûk/Kritayuga zamanında yapıldığı söylenmektedir. Düşün ki son Kartâcûk zamanından bize kadar 216,432 yıl geçti. Biz bu rakamın 432'sini çıkarsak bile 216 bin yıl kalır. Şimdi ağaçtan yapılan ve özellikle havanın ve yerin nemli olduğu bir ülkede bu put bu kadar uzun yıl nasıl kalmıştır. Allah en iyisini bilir.*” (Bîrûnî, 1887: 56; Bîrûnî, 1910: I, 116, 117)

Bîrûnî'nin evren ve dünyanın işleyişinin belirli yasalar çerçevesinde gerçekleştiğini söylediğini ifade etmiştik. O, toplumların (milletler/medeniyetler/devletler) da belirli yasalar çerçevesinde oluştuğuna ve işlediğine inanmaktadır. Bu konuda döngüsel bir anlayışa sahiptir. Bu anlayışa göre toplumlar birer canlı organizma gibidir. Bir canlı nasıl doğuyor, büyüyüp olgunlaşıyor ve ölüyorsa toplumlar da kaçınılmaz bir kader olarak doğar, büyür, gelişir ve ölür. (Özlem, 1996: 19-23)

Bîrûnî'ye göre, toplumlar sürekli değildir. Her kurulan medeniyetin belirli bir ömrü vardır. Medeniyetlerin kurulması ve yıkılarak tarih sahnesinden

⁴Kartâcûk/Kritayuga, Bir mâhayuga oluşturan dört kozmik çağın ilkinin adı. 1 728 000 insan yılı içerdiği düşünülen bu çevrim, insanın son derece uzun bir yaşam sürdüğü ve her şeyin yetkinleştiği altın çağ olarak görülmüştür. Ifrah, 1998: 100; Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, 1994: 112-117; Eliade, 1992: 51-67.

çekilmesi yasa gereğidir. O, medeniyetlerin yıkılmasını iki neden çerçevesinde değerlendirmektedir. Bunlardan birisi insanın dışında gelişen doğal felâketler, diğeri de bizzat insanların kendi iradeleriyle ortaya çıkan sebeplerdir. Bunlar da kıskançlık, öfke ve hırs gibi hasletlerdir ki bunların ortaya çıkması sonucunda toplumu oluşturan insanlar birbirlerine düşmekte ve kendi kendilerini yok etmektedir. Bu konuda şöyle demektedir:

“Dünyanın zaman zaman altından ve üstünden maruz kaldığı felâketler nitelik ve nicelik olarak farklıdır. Yeryüzü; tufan, deprem, sel baskınları, fırtınalar, toprak kaymaları, tayfunlar ve bulaşıcı hastalıklar gibi felâketlere maruz kalır. Bunların hepsi de yıkıcıdır. Bu tür felâketlere maruz kalan bölge insanlar tarafından terk edilir. Fakat bir süre sonra felâketler ve felaketlerin sonuçları kaybolduğunda aynı bölge, tekrar insanlarla dolmaya ve canlılık belirtileri göstermeye başlar. Dağların zirvelerinde ve mağaralarda yaşayan insanlar vahşi hayvanlar gibi bu bölgede toplanırlar. Onlar ortak düşmanlarına karşı birbirlerine yardım ederek, güvenli ve huzurlu bir hayat düşüncesi ile bir medeniyet kurarlar. Böylece dünyanın bu kesiminde gittikçe çoğalırlar. Bu gelişmelerden sonra toplumu kaplayan kıskançlık, öfke ve hırs gibi hasletler bu medeniyetin yıkılmasına sebep olur.” (Bîrûnî, 1992: 190; Bîrûnî, 1997: I, 378, 379)

Fihrist adlı eserinde Bîrûnî, toplumları tam bir döngüsel anlayış içerisinde ve kavramlaştırarak değerlendirmektedir. Buradaki cümlelerine göre toplumlar için insanların ölümü gibi yok oluşa benzeyen haller ortaya çıkmaktadır. Yeryüzü bu hallerin ortaya çıkmasından sonra harap olmakta ve imardan boş kalmaktadır. İnsanlar John Locke'nin de dediği gibi başa dönmekte ve bir doğa durumu yaşamaya başlamaktadır. (Cranston, 1997: 89-92) Bu dönem insanların ihtiyaçlarının en az olduğu dönemdir. Zamanla sayıları ve sosyalleşmeleri/uygarlaşmaları artan insanların ihtiyaçları da artmakta, toplumda sanatlar/zanaatlar ortaya çıkmaktadır. Günler geçtikçe bu sanatlar/zanaatlar gelişmekte ve zirveye çıkıncaya kadar kompleks hale dönüşmektedir. Zirve Bîrûnî'ye göre çöküşün de başlangıcıdır. Toplum bundan sonra yok olur. Bu toplumun kalıntılarından tekrar yeni bir toplum ortaya çıkar. Ona göre bu durum bütün toplumlar için döngüseldir. Bu konudaki cümleleri şöyledir:

Toplumlar (milletler/medeniyetler/devletler) “için tıpkı insanların ölümü gibi yok oluşa benzeyen çeşitli haller ortaya çıkar. Topyekûn yok olmasa da yeryüzü imardan boş kalır ve harap olur. Sonra onların kalıntılarından yeniden ortaya çıkar. Onların durumları kabaca düşünüldüğünde, en az ihtiyaç içinde oldukları başlangıç dönemine benzer. Sayıları ve sosyalleşmeleri

(uygarlaşmaları) arttıkça ihtiyaçları da artar. Onlar arasında sanatlar/zanaatlar belirmeye baslar. Günler geçtikçe gelişir ve zirveye ulaşınca kadar kompleks hale gelir. Zirveden sonra, düşüş (çöküş) başlar. Fiil halindeki durum, kuvveye dönüşüncüye kadar olaylar birbirini izler. Nasıl olursa olsun milletler (medeniyetler) için bu durum döngüselidir. Bütün çevrimleri değil de bir tek döngüyü al. Durumun, âlemin sonradan yaratıldığını söyleyenlerin görüşlerine aykırı olmadığını göreceksin. Hintlilerin, insanların uğrayacağı çeşitli döngülerle ilgili görüşleri bulunmaktadır. Sondan, başlangıç noktasına dönüşle ilgili çeşitli görüşler vardır. Ancak, burası onların anlatılacağı ve açıklanacağı yer değildir.” (Duman–Altınay, 2007: 210; Duman, 2010: 25-28)

Bîrûnî, bir bölgede kurulan toplumun ilerlemesi, devlet ve medeniyet kurması için de insana iki görev yüklemektedir. Bunlardan birisi bu bölgenin imar edilmesi yani mamur hale getirilmesi diğeri de toplumun idare edilmesidir. Bu konuları da yine kavramlar çerçevesinde irdelemektedir.

O, Bakara Suresi 30. ayette⁵ geçen *halife* kavramı bağlamında, insana dikkat çekmektedir. Görme, duyma koklama, tatma ve dokunma gibi duyularının fonksiyonlarından bahsettikten sonra konuyu, *insanı diğer hayvanlardan üstün kılan fazilet olarak* tarif ettiği akla getirmektedir. İnsan, halifelik makamına kendine bahşedilen akli sayesinde getirilmiştir. Bîrûnî, bu makamın (halifelik) sahibi olan insana iki görev yüklediğini ifade etmektedir. Bunlardan birincisi yeryüzünü imâr vazifesidir. (Bîrûnî, 1355. 4) İnsanın imâr vazifesinden bahsederken *mamur yapmak, bayındır yapmak, bir yerde yerleşmek, bina etmek, kurmak ve restorasyon yapmak* anlamlarına da gelen *amera* fiilinden türeyen *ta'mîr* kavramını kullanmaktadır. *Ta'mîr* de *bina-yapı dikme, kurma, bina etme onarım, tadilat, doldurma gibi* anlamlara gelmektedir. Bu durumda Bîrûnî, insana, yeryüzünü yaşanır hale getirmesi yani medeniyet kurması görevinin verildiğini ifade etmektedir. İnsana yüklediği ikinci görev ise yeryüzünde siyaseti yürütmektir. (Bîrûnî, 1355. 4) Bu görevi yeryüzünde yürütebilecek varlık sadece insandır. Bu sebeple mahlukât onun emrine verilmiştir. *Siyâset* kavramı *sêse* mastarından türemiştir ve *yönetmek, idare etmek, bir şeye hükmetmek* anlamlarına gelmektedir. *Siyâset* ise yönetim, idare, politika, siyaset anlamlarına gelmektedir. *En geniş anlamda ise insanların hayatlarını düzenleyen genel kuralları yapmak, korumak ve değiştirmek için gerçekleştirdikleri faaliyetler* (Heywood, 2006: 24)

⁵Rabbin meleklere ben yeryüzünde bir halife var edeceğim demişti; melekler, orada bozgunculuk yapacak, kanlar akıtacak birini mi var edeceksin? Oysa biz, Sen'i överek yüceltiyor ve seni devamlı takdis ediyoruz dediler. Allah, ben şüphesiz sizin bilmediklerinizi bilirim dedi. Bakara Suresi, 30.

şeklinde tarif edilmektedir. Tariften hareketle, hayatlarını düzenleyen genel kurallar (kanunlar-yasalar) yapılabilmesi için insanların toplum/devlet hayatına geçmeleri gerektiği açıktır. Bu durumda Bîrûnî'nin, insana yüklediği görevlerden birisi de toplumlaşması ve devlet kurması olarak belirlenebilir.

Bîrûnî, insanların toplum halinde yaşaması ve uygarlaşmasını da kavramlaştırarak anlatmaktadır. O, insanın toplumlaşması ve uygarlaşmasını ihtiyaç kavramı bağlamında irdelemektedir. Buna göre insan, kendi zatından veya çevresinden kaynaklı bir takım musibetlere maruz kalmaktadır. Bu musibetleri ise bazı aletlerle def edebilmektedir. Muhtaç olduğu aletleri elde edememesi ise kendisine acı vermektedir. İnsan, korunmanın yanında hayatını devam ettirebilmesi için de sürekli bir şeylere muhtaçtır. Diğer taraftan çeşitli istek ve ihtiyaçlar birbirlerinden bağımsızdır. Bunları bir kişinin kendi imkânları ile temin edebilmesi mümkün değildir. Bu sebeple ihtiyaçlarını elde edebilmesi için insan, toplum içinde yaşamak ve uygarlaşmak zorundadır. O, insanın toplumsallaşmasını ve uygarlaşmasını *temeddün* kavramı ile anlatmaktadır. (Bîrûnî, 1355. 7) *Temeddün*, *şehir kurmak* anlamına gelen *medene* masterından türemektedir. *Temeddene*, *medenileşmek*, *uygarlaşmak* anlamlarına gelmektedir. *Temeddün* ise şehirleşme, uygarlaşma demektir.

Bîrûnî, toplumların işleyişini de yasalar çerçevesinde değerlendirmektedir. Ona göre dünya işleri Allah'ın her devirde gönderdiği *âdil imamlar* vasıtasıyla yürütülmektedir ve bu Allah'ın yasasıdır. Bu konuda şöyle demektedir: “*Allah'ın her zaman dilimini bir âdil imamdan (adil yöneticiden/adil hükümdardan) boş bırakmaması onun insanların maslahatlarını teminde ve insanlar üzerindeki nimetlerini tamamlaması konusundaki tedbirinin güzelliklerindedir.*” (Bîrûnî, 1923: 2; Bîrûnî, 1984: 1)

Bîrûnî bir takım donanımları sebebiyle insanı üstün bir varlık olarak görmektedir. İnsanın bu özelliğini ise ilginç kavramlar çerçevesinde değerlendirmektedir. İnsanın, diğer varlıklardan üstün olmasının bir sebebini akıllı bir varlık olmasıyla açıklayan Bîrûnî, bir diğer sebebini de ilimle uğraşmasına bağlamaktadır. O, *ilmi*, *insanı diğer varlıklardan üstün kılan erdem* olarak ifade etmektedir. (Bîrûnî, 1962: 4; Bîrûnî, 1967: 2) Bilim adamına ise *hâdimü'l-ilim yani ilmin (bilginin) hizmetçisi* demektir. (Rosenthal, 1974: 159, 160) Bu kavramla, insana, toplumsal hiyerarşide alt tabakalarda yer alan hâdimlik (hizmetçilik) vazifesi vermektedir. Bununla birlikte ilmi, elde edilmesi gereken *fazilet/erdem* olarak tarif etmektedir. Bu durumda bu faziletin hâdimliğini yapmak büyük bir payeye sahip olmak anlamına gelmektedir. Bîrûnî, insanı, *hâdimül ilim* kavramı bağlamında yüceltmektedir.

Bîrûnî, tartışmaları kadîm medeniyetlere kadar uzanan *zaman*, *mekân* ve *tenâsüh* kavramlarına da ilginç yorumlar getirmekte, kendi dönemine kadar yapılan açıklama ve tartışmalardan daha farklı anlamlar yüklemektedir.

Zaman ve mekân, insanın düşünce ve araştırmaya konu yaptığı temel kavramlardandır. Varlığı, evrensel bir söylemle açıklamaya yönelik bütün felsefe sistemlerinin uğraştığı konuların başında zaman ve mekân kavramları gelmektedir. Zaman ve mekânla ilgili yorum ve tartışmalar Yunan filozoflarına kadar uzanmaktadır. Bu konuda filozof ve düşünürleri en fazla etkileyen ise Aristoteles'in düşünceleri olmuştur. İslâmî dönemde Kindî (öl.873), Fârâbî (öl. 950), İbn Sînâ (öl. 1037) ve Gazâlî (öl. 1111), ondan etkilenen Müslüman düşünürlerden bazılarıdır. Müslüman düşünürler Aristoteles'in fikirleri ile temasa geçerek bu konudaki düşüncelerini tartışmışlar, kabul veya tenkit etmişlerdir. İlk Çağlardan beri zaman meselesi, bu kavramla ilişkili olan birçok konunun da tartışılmasına zemin hazırlamıştır. *Zamanın var olup olmadığı, zaman hareket, zaman mekân ilişkisi, zamanın yaratılıp yaratılmadığı, ezeli ve sonlu olup olmadığı* veya *sabit olup olmadığı* gibi başlıklar bunlardan bazılarıdır. Pozitif bilimlerdeki baş döndürücü gelişmeler, bu konuya yeni boyutlar kazandırmış, *zamanın akışı, akış düzeni, ölçeği* veya *tersine çevrilmezliği* gibi problemlerin sorgulanmasına ve araştırılmasına sebep olmuştur. (Şulul, 2002: 75-88; Reichenbag, 1993: 102-109)

Zaman gibi tartışmaları eski Yunan filozoflarına kadar uzanan ve oluşun meydana geldiği yer anlamındaki *mekân*, sözlükte *olmak* anlamındaki *kevn* (*kiyân*, *keynûne*) mastarından türetilmiş bir kavramdır. Eflatun mekânı, oluş ve bozuluşun üzerinde gerçekleştiği yer olarak tanımlar. Aristoya göre ise kaplayan cismin hareketsiz ilk sınıridir. Ona göre kavram mantığı açısından yer yahut mekân bir konuya yüklem olan tümel kategorilerden biri olup nerede sorusuna teşkil etmektedir. (Kutluer, 2003: XXVIII, 550-552)

Mekân konusu İslâm filozofları tarafından da tartışılmıştır. Bunlardan Ebu Bekir er-Râzî atomcu-Eflatuncu bir mekân anlayışına sahiptir. Ona göre mekân mutlak, ezeli ve sonsuzdur. Fârâbî'ye göre kuşatan cismin iç yüzeyi ile kuşatılan cismin dış yüzeyine mekân denmektedir. İbn Sînâ kavramı, kuşatıcı cismin sınırı olan yüzey şeklinde, İbn Rüşd de cisimden farklı, onu kuşatan bir gerçeklik olarak tanımlamaktadır. Hareket kavramı açısından ise mekân içinde hareketin gerçekleştiği ve son bulduğu kuşatıcı sınır olarak tanımlanmaktadır. (Kutluer, 2003: XXVIII, 550-552)

Düşünce var olduğu sürece devam edecek olan zaman ve mekânla ilgili araştırmalar ve spekülasyonlar ayrı bir çalışmanın konusudur. Bizim konumuz ise

Bîrûnî'nin zaman ve mekânla ilgili düşünceleridir. *Fihrist*'indeki cümleleri yorumlandığında onun zaman ve mekân konusunda açık bir düşünceye sahip olduğu görülmektedir. Bîrûnî'ye göre zaman, *insanların ömürlerinin ortaya çıktığı ve eserlerinin bir nesilden diğerine intikal ettiği, böylece beşerî birikim açısından içinde gelişimin ve değişimin sağlandığı bir süreçtir.* (Duman–Altınay, 2007: 197) Mekân ise *her türlü ve çok sayıda olayın aynı anda ortaya çıktığı sahne/zemin ve her türlü bilginin biriktiği kaptır.* (Duman–Altınay, 2007: 197)

Tenâsüh, Arapça, *nesh* kökünden gelmektedir. *Nesh, gidermek, bir şeyi silip yok etmek* demektir. Aynı kökten türeyen tenâsüh ise *bir şeyi olduğu gibi başka bir yere nakletmek veya kopyalamak, bir şeyi iptal ederek başka bir şeyi onun yerine koymak* anlamlarına gelmektedir. (Yitik, 2014: XL, 241)

Günümüzde reenkarnasyon veya ruh göçü olarak da bilinen tenâsüh, terim olarak *insan şahsiyetinin bir bölümünü oluşturduğu kabul edilen ve gözle görünmeyen manevî unsurun (ruh, can, nefes, jiva, atman, purusa, pudgala) ölümden sonra bu âlemde başka bir bedene geçmesi fikri* olarak tarif edilmektedir. Hangi toplum arasında çıktığı konusunda tartışmalar olsa da Tenâsüh inancı eski Mısır, Hindistan, Yunan, İran, Roma ve Kelt toplumlarında görülmektedir. İslâm'ın bazı fırkalarında bu akide savunulmakla beraber aslı kaideleri İslâm esasları ile zıtlık arz etmektedir. Bu sebeple kelâm ilmi ile uğraşanlar başta olmak üzere İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu tenâsüh inancını bütün şekilleri ile reddetmiş, taraftarlarını da küfürle itham etmişlerdir. (Yitik, 2014: XL, 241, 243; Baloğlu, 2014: XL, 243))

Bîrûnî, *Tahkik*'inin başlarında birkaç bölümü Hindlilerin tenâsüh inancı konusuna ayırmaktadır. Tenâsühün Hindistan'dan İran'a Mani tarafından götürüldüğünü aynı akidenin Eski Yunan'da dahası bazı Sûfilerde görüldüğünü belirtmektedir. Yine o, bu akide hakkında ana kaynaklardan geniş bir bilgi aktarmaktadır. Bu malûmata göre kelime-i şehâdet Müslümanların, teslis Hristiyanların, sebt Yahudilerin, tenâsüh ise Hintlilerin şiarıdır. Bir insanın Hindû sayılabilmesi için bu akideye inanması gerekmektedir. Çünkü Hintliler tenâsühe inanmayan bir kimseyi Hindû olarak kabul etmemektedirler. (Bîrûnî, 2015:25 vd)

Bîrûnî'nin tenâsühle ilgili geniş bir bilgiye sahip olduğu, bu akideyi bizzat Hindistan'a giderek ana kaynaklarından incelediği açıktır. Bununla birlikte o, tenâsühü kendine kadar olan süreçte tarif edildiği gibi ruh göçü bağlamında değerlendirmemektedir. Ona göre gerçek tenâsüh, *geçmiş nesillerden geleceğe elenerek ve süzülerek, geliştirilerek ve değiştirilerek nakledilen kesintisiz bilgi mirasıdır.* (Duman–Altınay, 2007: 197)

Sonuç

Araştırma ve düşüncenin konularını kavramlar üzerinden yorumlama ve sonuçlandırma geleneğinin örnekleri eski Yunan filozoflarına kadar gitmektedir. Bunlardan kendinden sonrakileri en fazla etkileyen filozof Aristoteles olmuştur. Pozitif ve sosyal bilimlerin konularını kavramlar üzerinden yorumlama ve tartışma geleneği, Avrupa'da ise Aydınlanma döneminde ağırlık kazanmıştır. Bu anlayış, Beytû'l-Hikme sürecinde yetişen Müslüman bilim adamları ve filozofları arasında da yaygındır. Bunlardan birisi olan Bîrûnî, ilmin hemen her dalında yüz seksen civarında eser bırakmıştır. O, bu eserlerinin muhtevalarının yanında yazımda kullandığı metodoloji açısından da günümüz araştırmacılarını etkilemeye devam etmektedir.

Pozitif ve sosyal bilimlerde doğru sonuçlara ulaşmanın metotlarından birisi de konuları kavramlar üzerinden araştırma ve yorumlamadır. Eserlerinde, konuları kavramlar üzerinden irdelemenin örneklerini bulduğumuz Bîrûnî, kendinden önceki bilim adamlarının ve filozofların kullanmış oldukları kavramlar konusunda titiz davranmakta, bunları olduğu gibi veya Arapça karşılıkları ile kullanmaktadır. Diğer taraftan problem olarak seçtiği meseleleri oluşturmuş olduğu kavramlar üzerinden irdelemektedir.

KAYNAKLAR

- BAYRAKTAR, Mehmet (1983), *İslâm'da Bilim Ve Teknoloji Tarihi*, Ankara.
- BÎRÛNÎ, Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed (1355), *Kitâbü'l-Cemâhir fi Ma'rifeti'l-Cevâhir*, Matbaatü Cemîatü Dâirati'l-Maârifî'l-Osmâniye, İstanbul.
- BÎRÛNÎ, Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed (1887), *Tahkîku Mâ li'l-Hind min Makûletin Makbûletin fi Akli ev Merzûle*, Tahkîk, Eduârd Sachau, Edit. Fuat Sezgin, London.
- BÎRÛNÎ, Ebî Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Harizmî (1923), *Âsâru'l-Bâkiye ani'l-Kurûni'l-Hâliye*, Tah., Eduard Sachau, Neudruck In Helioplan Verfahren, Leipzig.
- BÎRÛNÎ, Ebî Reyhân Muhammed b. Ahmed (1962), *Tahdîd Nihâyâtü'l-Emâkin li Tashîh Mesâfât el-Mesâkin*, Tahkîk ve Takdîm, Muhammed TâvîT Tancî, Doğuş Ltd. Matbaası, Ankara.
- AL-BÎRÛNÎ (1967), *The Determination of the Coordinates of Positions for the Correction of Distances between Cities*, Çev., Jamîl Alı, National Lebanese Printing Press, Beirut.

- AL-BÎRÛNÎ, *The Chronology of Ancient Nations*, (1984), Translated and Edited, With Notes and Index, Edward Sachau, Minerva Verlag GMBH, Frankfurt.
- BÎRÛNÎ, Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed (1910), *Al-Beruni's India*, Çev., Edward C. Sachau, Edit., Fuat Sezgin, London.
- BÎRÛNÎ, Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed (2015), *Tahkîku Mâ Li'l-Hind*, Çev., Kıvameddin Burslan, Yay. Haz., Ali İhsan Yitik, TTK Yay., Ankara.
- BULĞEN, Mehmet -Adnan Bülent Baloğlu (2014), “Tenâsüh”, *İslâm Ansiklopedisi*, XL, TDV Yay., İstanbul.
- CEVİZCİ, Ahmet (1999), *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul.
- CRANSTON, Maurice (1997), “John Locke ve Rızaya Dayalı Hükümet”, *Siyasi Düşünce Tarihi, Der.*, David Thomson, Çev., Kurul, Şule Yay. İstanbul.
- DUMAN, Abdullah–Ramazan Altınay (2007), “Tarihçilik ve Döngüsel Tarih Felsefesi Bağlamında Bîrûnî'nin “Fihrist” Adlı Risalesi ve Çevirisi”, *EKEV Akademik Dergisi*, Yıl: 11, Sayı: 30, Erzurum.
- DUMAN, Abdullah (2010), “Bîrûnî: İlmî Kişiliği, Tarih Anlayışı ve Yöntemi” *TDİD Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* ISSN: 1301-204, Cilt/Volume: 10, Sayı/Issue: 2, Kış/Winter, İzmir.
- DUMAN, Abdullah (2019), “İslâm Dünyası'nda Bilim ve Bîrûnî”, *Uluslararası Prof.Dr. Fuat Sezgin Bilim Tarihi Sempozyumu*, Edit., Zeki Taştan, Van.
- DUMAN, Abdullah (2019), “Bîrûnî ve İlmî Heyecanı”, *Keşf-i Kadîm'den Vaz'-ı Cedîde İslâm Bilim Tarihi ve Felsefesi*, Edit., İsmail Özçoşar vd., Divan Kitap Yay., İstanbul.
- ELIADE, Mircea (1994), *Ebedi Dönüş Mitosu*, Çev., Ümit Altuğ, İmge Kitabevi, Ankara.
- ELIADE, Mircea (1992), *İmgeler Simgeler*, Çev., M. Ali Kılıçbay, Gece Yayınevi, Ankara.
- GÖKBERK, Macit (1985), *Tarih Felsefesi*, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- HEYWOOD, Andrew (2006), *Siyaset*, Çev., Bekir Berat Özipek vd., Adres Yay., Ankara.
- IFRAH, Georges (1998), *Hint Uygarlığının Sayısal Simgeler Sözlüğü*, Çev. Kurtuluş Dinçer, Tübitak Popüller Bilim Kitapları, Ankara.

- KAHYA, Esin, TOPDEMİR, Hüseyin Gazi (2002), “İlk Müslüman Türk Devletlerinde Bilim”, *Genel Türk Tarihi*, Edit. Hasan Celal Güzel-Ali Birinci, Yeni Türkiye Yay., Ankara.
- KÖROĞLU, Cemile Zehra-Muhammed Ali Köroğlu (2016), “Bilim Kavramının Gelişimi ve Günümüz Sosyal Bilimleri Üzerine”, *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı, 25.
- KUTLUER, İlhan, “Mekân”, (2003), *İslâm Ansiklopedisi*, XXVIII, TDV Yay., Ankara.
- MASON, Stephen F. (2001), *Bilimler Tarihi*, Çev., Umur Daybelge, KTB Yay., Ankara.
- MUTÇALI, Serdar (2015), *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yay., İstanbul.
- NASR, Seyyid Hüseyin (1985), *İslâm Kozmoloji öğretilerine Giriş*, Çev., Nazife Şişman, İnsan Yay., İstanbul.
- ÖZLEM, Doğan (1996), *Tarih Felsefesi*, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul.
- ROSENTHAL, Franz (1974), “Beyrûnî'nin Bilgi Kuramı ve Yöntemiyle İlgili Bazı Önvarsayımları Üzerine”, *Beyrûnî'ye Armağan*, Çev. Mübehat Türkel Küyel, TTK Basımevi, Ankara.
- REİCHENBACH, Hans (1993), *Bilimsel Felsefe'nin Doğuşu*, Çev. Cemal Yıldırım, Remzi Kitabevi Yay., İstanbul.
- SAYILI, Aydın (1949), “Bîrûnî”, *Belleten*, TTK Basımevi, XIII, Ankara.
- SAYILI, Aydın (1974), “Doğumunun 1000'inci Yılında Beyrûnî”, *Beyrûnî'ye Armağan*, Ankara.
- ŞULUL, Cevher (2002), “İslâm Düşüncesinde Zaman Tasavvuru”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi*, Sayı, 3, Urfa.
- TERZİOĞLU, Aslan (1974), “Gazneliler Devrinin Büyük Türk Âlimi Al-Biruni 973-1051”, *Haseki Tıp Bülteni* (Ayrı Baskı), Cilt, XII, Sayı, 3, İstanbul.
- TOGAN, A. Zekî Velidî (1997), “Bîrûnî”, *İslâm Ansiklopedisi*, MEB Yay., II, Eskişehir.
- YALÇIN, Alemdar (2017), “Bilimsel Çalışmalarda Kavram Oluşturma ve Sözsüz İletişim Kuramları Üzerine”, *Avrasya Terim Dergisi*, Eurascience Journals, 5 (2).
- YİTİK, Ali İhsan (2014), “Tenâsüh”, *İslâm Ansiklopedisi*, XL, TDV Yay., İstanbul.

İSLAM DÜNYASINDA GERİ KALMIŞLIK SORUNU VE FUAT SEZGİN'İN KONUYA İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ

Zahir KIZMAZ¹

Geliş: 31.10.2019 / Kabul: 17.12.2019

DOI: 10.29029/busbed.640930

Öz

Bu çalışmada Müslüman toplumların geri kalmışlık sorununa odaklanılacaktır. Burada, ilkin Müslüman toplumların geri kalmasında etkili olduğu varsayılan nedenler konusunda ileri sürülen bazı görüşler ve akabinde Fuat Sezgin'in konuya ilişkin düşünceleri ele alınacaktır. Çalışmanın amacı, Fuat Sezgin'in İslam dünyasının gerileme konusuna bakış açısını diğer görüşler ile birlikte analiz etmektir. Çok sayıda sosyal bilimci İslam dünyasının geri kalmışlık sorunsalını iç ve dış faktörlerin birlikteliği çerçevesinde ele alırken, Fuat Sezgin daha çok dış unsurların sonucu olarak görme eğilimindedir. İslam dünyasının geri kalmışlığı ağırlıklı olarak; batı dünyasındaki Rönesans, reform, coğrafi keşifler ve endüstriyel devrimin gelişimi, İslam dünyasının batıdaki gelişmeleri takip edememesi, batının sömürgecilik faaliyetleri, dinsel düşünce yapısında ve kurumlarında meydana gelen değişimler, Haçlı seferleri, Moğol istilasının etkileri, yeni ticaret yollarının bulunması ve İslam dünyasındaki siyasi istikrarsızlık gibi unsurlar üzerinden analiz edilmektedir. Fuat Sezgin de İslam dünyasındaki gerilemenin nedenleri olarak daha çok Haçlı seferleri, Moğol saldırısı, batıdaki bazı coğrafi keşifler ve İspanya'da Müslüman varlığının zayıflaması faktörlerini belirtmiştir. Sezgin'in diğer önemli bir saptaması da gerilemenin nedeninin din olgusu ile açıklanamayacağı gerçeğidir.

Anahtar Kelimeler: Fuat Sezgin, İslam Dünyası, Geri Kalmışlık.

¹ Prof. Dr., Fırat Üniversitesi, İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, zahirkizmaz@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/> ORCID: 0000-0001-7686-4751.

THE BACKWARDNESS PROBLEM OF ISLAMIC WORLD AND FUAT SEZGİN'S OPINION ON THE SUBJECT

Abstract

This study will focus on the problem of backwardness in Muslim societies. First of all, some approaches mentioned about the reasons of backwardness in Muslim societies and Fuat Sezgin's opinions on the subject will be discussed. The aim of the study is to analyze Fuat Sezgin's opinion about the backwardness in conjunction with other opinions. While many researchers have addressed the problem of backwardness in the Islamic world within the framework of the combination of internal and external factors, Fuat Sezgin tends to see it as the result of external factors. The backwardness of the Islamic world is generally attributed to the reasons such as renaissance in the western world, reform, geographical discoveries and industrial revolutions, the inability of the Islamic world to follow the developments in the west, colonial activities of the west, changes in religious thought and institutions, Crusades, effects of Mongolian invasion, new trade routes and political instability in the Islamic world. Fuat Sezgin stated that the reasons for the recession in the Islamic world were the Crusades, the Mongol attack, some geographical discoveries in the west and the weakening of the Muslim presence in Spain.

Keywords: *Fuat Sezgin, Islamic World, Backwardness.*

Giriş

Son bir buçuk yüzyıldır İslam dünyasında yanıtı aranan ve tartışılan konuların başında hiç kuşkusuz Müslüman toplumların geri kalmışlığı ve gelişmemişliği sorunu gelmektedir. Bu sorun neredeyse düşünce hayatımıza uzun bir zamandan beri yön vermektedir. Ne yazık ki bu husus, önemsiz görülecek veya görmezlikten gelinecek türden basit bir sorun da değildir. Çünkü İslam toplumlarının teknolojik, bilimsel, sosyal, siyasal ve ekonomik alanlarda gelişmemişliği veya az gelişmişliğine ilişkin sorun günümüzde de tartışılmaya devam etmektedir.

Segal (2015: 174) İslam dünyasının özellikle 10. ve 13. yüzyılda (900-1200 yılları arasında) bilimsel ve teknolojik alanlarda ciddi gelişmeler kaydettiğini ve bu nedenle ilgili dönemin İslam dünyası için altın çağ olarak tanımlandığını belirtmektedir. Bu yıllar arasında özellikle tıp, tarım, matematik, botanik, kimya ve astronomi gibi alanlarda ciddi gelişmeler kaydeden İslam medeniyetinin sonraki dönemlerde uzun sürecek büyük bir düşüş dönemine

girdiği bilinen bir gerçektir. Aynı şekilde 19. yüzyılda İslam dünyasının yeniden toparlanmak için çabaladığı ancak bu çabaların başarılı olmadığı ve dahası 20. ve 21. yüzyılın büyük bir hayal kırıklığı ile sonuçlandığı belirtilmektedir. Oysaki Hıristiyan dünyasındaki bilimsel ve teknolojik gelişmelerin, İslam dünyası ile mukayesesi kabul edilmeyecek düzeyde geri bir pozisyonda olduğu konunun uzmanları tarafından dile getirilmektedir. Bir anlamda, belli bir dönemde İslam dünyasının bilim ve teknoloji alanında zirve yaptığı belirgin bir şekilde ifade edilmektedir.

Günümüzde de genel olarak üçüncü dünya ülkeleri ve özelde de Müslüman toplumlar, gelişmiş batı ülkeleri ile karşılaştırıldıklarında ekonomik başta olmak üzere teknolojik, bilimsel ve endüstriyel alanlarda oldukça geri bir pozisyonda oldukları gözlemlenmektedir. Osmanlı Devletinin 16. yüzyıl ortalarında Viyana'daki yenilgisinin ardından batıdaki ilerleyişinin durması ile başlayan sürecin, 19. yüzyıla gelindiğinde Müslüman coğrafyanın önemli bir bölümünün batılı devletlerinin sömürmesine dönüşmesiyle sonuçlanmıştır. Özellikle 16. yüzyıldan sonra Marshall G.S. Hodgson'un belirttiği şekliyle batı dünyasında teknik rasyonelliğin gelişmesi ve burjuvazi olarak nitelendirilen sınıfın yükselmesi batıyı hegemonik bir güç haline getirmiştir. Batı ülkelerinde bu iki gelişme ile bağlantılı olarak gelişen endüstriyel kapitalizminin gerek hammadde ihtiyacının karşılanması gerek yeni pazarların yaratılması gerekse de işgücü talebinin karşılanması için 18. yüzyılda batı dışı coğrafyanın sömürgeleştirilmesi faaliyetine girişilmiştir (Anzavur, 2002: 285-286). Bu nedenle batı ülkelerinde endüstriyel gelişmenin temelinde itici güç olarak rasyonel bir kapitalist kültür ile burjuva sınıfının varlığı inkâr edilemez.

Batının İslam toplumları karşısında elde ettiği ekonomik ve teknolojik üstünlüğü ne zaman gerçekleştirdiği konusunda görüş farklılıkları bulunmaktadır. Kimi tarihçiler İslam dünyasında gerilemenin tarihi konusunda 13. yüzyılı, kimileri de 16. yüzyılın başlarını başlangıç noktası olarak almaktadır. Muhtemelen bu farklılığın, İslam dünyasının geniş bir coğrafyaya sahip olması ile ilişkili olduğu düşünülmektedir. Çünkü İslam coğrafyasında bazı bölgelerdeki gerilemeye karşın bazı bölgelerde de bilimsel ve teknolojik faaliyetler devam etmiştir. Ancak 18. yüzyıla gelindiğinde Hodgson'un ifadesi ile artık İslam dünyası bilimsel ilerleme alanında tam bir çöküşü yaşamıştır (Segal, 2015: 175).

Müslüman toplumlarının özellikle 10. ile 15. yüzyıl arasında batıdan daha ileri bir düzeyde olduğu (şehir kurma, ticaret yapma, tarım yapma, adil dağıtım, üretim, serbest piyasa v.b) batının, İslam toplumları karşısında teknolojik ve ekonomik üstünlüğü ele geçirmesinin, 17. yüzyıldan sonra gerçekleştiği belirtilmektedir. İslam dünyasının özellikle 13. yüzyılda bilim ve üretkenlikte

zirve dönemini yaşadığı ve özellikle Osmanlı toplumunda, en azından 16. yüzyılın sonlarına kadar yüksek oranda ticaret ve teşebbüs zihniyetinin egemen olduğu bir gerçektir. 16. yüzyılda yaşanan güç dönüşümleri sürecinde İslam dünyası durağanlaşmış ve bu coğrafyanın önemli bir kısmı, 19. yüzyıla gelindiğinde de batının sömürgesi haline gelmiştir (bkz. Kurt, 2008: 37- 39).

Batı ülkeleri gerçekleştirdikleri teknolojik, bilimsel ve endüstriyel gelişmeler sayesinde diğer ülkeler üzerinde egemen olmuş ve bu ülkeleri kendilerine bağımlı hale getirmiştir. Bu gelişme, aslında İslam toplumlarının geri kalmışlığını da önemli ölçüde açıklamaktadır. Bir anlamda batının yükselişi karşısında İslam dünyası bir varlık gösteremeyerek batı karşısında pasif ve bağımlı bir konuma düşmüştür. Batının emperyalist bir dünya sistemi olarak diğer ülkeleri sömürgeleştirmeye çalışması, yer altı ve yerüstü kaynaklarını talan etmesi, engelleyici politikalar sayesinde gelişmelerini önlemeye çalışması bu ülkelerin geri kalmışlıklarını daha da arttırmıştır.

İslam toplumlarında bilim ve teknolojinin gelişkin olduğu dönemlerde öne çıkan özelliklerin-başında; dini serbestlikle sağlanmış olan özgür fikir ortamının varlığı gelmektedir. Teknolojik ve düşünsel faaliyetlerin serpilip gelişmesinde bu ortamın son derece etkili olduğu belirtilmektedir. Aynı zamanda bu özgür ortamın, gayri Müslüm nüfusta/tebaanda da entelektüel bir gelişmenin sağlanmasına katkı sağladığı bir gerçektir. 13. yüzyıla gelindiğinde, İslam dünyasının bilim ve teknoloji alanında bir durgunluk dönemine girmeye başladığı, buna karşın Avrupa coğrafyasının da gelişme/ilerleme kaydetme sürecine girdiği ileri sürülmüştür (Segal, 2015: 175).

Bu çalışma, İslam dünyasının 16. yüzyıldan sonraki süreçte yaşadığı gerileme sorununa odaklanmaktadır. Çalışma kapsamında konuya ilişkin yaklaşımlar ele alınmıştır. Burada özellikle Fuat Sezgin'in görüşleri üzerinde daha ağırlıklı olarak durulmuştur. Çalışma günümüzdeki İslam dünyasının geri kalmışlığını ele almamaktadır. Fuat Sezgin'in çalışmaları ağırlıklı olarak İslam medeniyeti tarihi alanında olması nedeniyle kıyaslama yapabilmek açısından İslam toplumunun gerilemeye başladığı dönem çalışma kapsamına alınmıştır.

I. İslam Toplumlarının Geri Kalmışlık/Gerileme Sorununa İlişkin Görüşler

Segal (2015: 172-180), İslam dünyasının geri kalmışlığını (2. Dünya savaşına kadar olan dönem için) çok sayıda faktörle açıklamaktadır. Bu faktörler şu şekilde belirtilebilir:

1. İslam dünyasının, Avrupa'da meydana gelen değişim ve gelişmeleri takip etmedeki başarısızlığı,

2. İslam dünyasının batı emperyalizmine maruz kalması,
3. Batıdaki teknolojik gelişmelerin hazır bir şekilde alınması,
4. Moğol ve merkezi Asya'dan gelen baskıcı ve yağmacı unsurlar,
5. Politik durumun stabil olmaması,
6. Dini toleransın yerini dini taassuba bırakması,
7. Avrupalılar tarafından yeni ticaret rotalarının bulunması,
8. Avrupa'da girişimci yeni bir tüccar sınıfın doğuşu.

Segal'a göre Avrupa coğrafyasında bilimsel ve teknolojik gelişmeler büyük bir hızla gelişirken İslam dünyası bu gelişmelerden bihaber kalmıştır. Özellikle Batı dünyasında Rönesans, reform ve aydınlanma düşüncesinin gelişimi ve endüstriyel devrimin yarattığı değişim ile birlikte bilim ve teknoloji alanında yeni bir dönem başlarken, İslam dünyası bu gelişmelerden habersiz bir şekilde kendi iç sorunları ile cebelleştiği belirtilmektedir. Sadece Müslüman ülkelerde yaşayan gayri Müslim nüfus (Ermeni, Rum, Yahudi) bu gelişmelerden haberdar olmuş ve bu gelişmeleri izleyerek yaşadıkları ülkelerde ayrıcalıklı bir pozisyon (özellikle tıp, çeviri ve devlet görevlerinde) elde etmişlerdir Segal'ın batı dünyasındaki gelişmelere ilişkin belirttiği diğer bir husus da, İslam dünyasının batı emperyalizmine veya hegemonyasına maruz kalmasıdır. Modern Avrupa'da endüstriyel devriminin gelişimi batının yeni pazarlara, kolay ulaşılabilir hammaddeye ve ucuz işgücüne ihtiyaç duymasına yol açmış, bu da geniş bir coğrafyanın kolonileştirilmesi ile sonuçlanmıştır. İslam dünyasının batıda gelişen bilimsel ve teknolojik gelişmelerin hegemonyası altına girmesi de geri kalışın veya gerilemenin önemli bir nedeni olarak görülmektedir. Napolyon'un Mısır'ı işgali esnasında bazı bilim adamları ve entelektüelleri Mısır'a getirerek, batının üstünlüğünün temellerini atan bir dönemi başlatması buna örnek olarak verilebilir. Sonraki dönemlerde bu gelişmelerden etkilenen yöneticiler, örneğin Mehmet Ali paşa gibi, ülkenin gelişmesi için Avrupa ülkelerinden mühendisler getirmiş ve Avrupa'ya batının tahsilini almak için öğrenci göndermişlerdir. Ancak bu çabalar da, İslam dünyasının gelişmesini sağlayamamıştır. Batı teknolojisinin İslam dünyasında kök salması da konuya ilişkin belirtilen önemli bir husustur. Özellikle tıp (kolera, dizanteri ve malarya gibi bulaşıcı hastalıklarla mücadele etmek için kullanılan ilaç ve teknolojiler) ve ulaşım alanındaki gelişmelerin (tren, telgraf, otomobil, telefon vb.) İslam coğrafyasındaki kullanımının yaygınlaşmasının, batının İslam dünyasında teknolojik bir hegemonya kurmasına ve batı emperyalizminin gelişimine katkı sunduğu ileri

sürülmüştür. Aynı şekilde batı tarafından elde edilen bu hazır gelişmelere kolay yoldan sahip olmak İslam ülkelerinde bir rehavet yaratmış ve batının üstünlüğünün Müslüman toplumlarda daha da perçinleşmesine yol açmıştır. Bir anlamda İslam dünyasındaki yöneticiler, teknoloji üretmek yerine bu teknolojileri satın almak suretiyle modernleşebileceğini varsaymışlardır. Oysaki teknolojik gelişmelerin arka planında yatan temel faktör, batı dünyasında ortaya çıkan bilimsel düşünce ve bilime bakış açısındaki metodolojik yaklaşımdır. Teknolojik ürünlerin nasıl üretildiği ve nasıl bir süreç izlendiği hususu Müslüman dünya için bir muamma olarak kalmıştır. Yeni ticaret yollarının bulunması da, batı dünyasının İslam dünyası karşısında öne geçmesini sağlamıştır. Batı dünyasında endüstriyel bir sınıfın doğuşuna karşılık İslam toplumlarında böyle bir sınıfın ortaya çıkmaması da, geri kalma veya gelişememe nedeni olarak belirtilmektedir. Gerilemenin nedeni olarak belirtilen diğer bir unsur da, Moğol ve merkezi Asya'dan gelen baskıcı ve yağmacı unsurların varlığıdır. Kimi sosyal bilimciler, İslam dünyasının gelişkin pozisyondan gerileme pozisyona düşüşünü, haçlı seferleri ve Moğol saldırılarının etkisiyle açıklamaktadırlar. İslam dünyasında politik durumun giderek istikrarsız bir hal almaya başlaması ve dini taassubun gelişmesi de gerilemenin nedenleri olarak burada zikredilebilir (Segal, 2015: 174-179).

Kurt (2008: 47-68) ise, İslam dünyasında gerilemenin sebeplerini dış ve iç etmenler başlığı altında ele almaktadır:

A. Dış Etmenler

1. Batının Yükselişi: Batı medeniyetinin gelişiminde coğrafik keşiflerin, Rönesans ve reform hareketlerinin, demokrasi, çoğulculuk, hukuk devletinin gelişiminin, verimlilik ve etkinlik yaklaşımının önemsenmesi gibi gelişmelerin ve bu dönemde izlenen iktisat politikalarının (merkantilizm, müdahaleci kapitalizm batıda sermaye birikimine yol açması v.b.) etkili olduğu ileri sürülmektedir.

2. Sömürgecilik (Dünyanın Sömürgeleştirilmesi) Faaliyetleri: Modern Avrupa'da endüstriyel devriminin gelişimi batının yeni pazarlara, kolay ulaşılabilir hammaddeye ve ucuz işgücüne ihtiyaç duymasına yol açmıştır. Bu nedenlerle Avrupa dışında çok sayıda ülkenin kolonileştirilmesi sağlanmış ve bu ülkelerden batı ülkelerine mal ve işgücü akışı gerçekleştirilmiştir. Şirketler ve ordular; Uzak Doğu, Asya, Çin, Hint, Afrika ve İslam coğrafyasını sömürgeleştirmişlerdir. Bu sömürgeleştirme faaliyetlerinin sonucunda batıya ciddi bir sermaye akışı gerçekleşmiştir. Sonuç olarak İslam dünyası hızla batı

ülkelerinin kolonileri haline gelmiş, yer altı ve yer üstü zenginlikleri ve kaynakları talan edilmiş ve insanların zorla yerlerinden edilip köleleştirilmeleri sağlanmıştır. Bu husus, doğu medeniyetinin zenginliklerinden beslenen bir batının nasıl oluştuğunu göstermektedir (Kurt, 2008: 47).

3. Tüccar Sınıfının Ortaya Çıkışı: Maddi değerleri önemseyen, hırslı ve para kazanmak isteyen bir sınıfın doğuşunun da batı medeniyetinin gelişiminde etkili olduğu ileri sürülmektedir.

4. Haçlı ve Moğol Saldırılarının Etkisi: Haçlı seferlerinin ve Moğol istilasının yarattığı tahribat, travma, yıkılmış şehirler, kültürel tahribat, kütüphanelerin yıkılması ve gerçekleşen katliamlar, İslam dünyasındaki bilimsel ve teknolojik çalışmaları sekteye uğratmış ve İslam dünyasının gerilemesine yol açmıştır.

B. İç etmenler

1. İctihat Kapısının Kapanması: İctihat kapısının kapanmasının en önemli sonucu, İslam'ın kendisini güncellemesinin engellenmiş olmasıdır. Bu durum, özgür ve rasyonel arayışlar yerine dondurulmuş bir din anlayışını benimseme ve önceki yaklaşımların taklit edilmesi ile sonuçlanmıştır. Bu da zihinsel bir durgunluk yaratmış ve mezhep taassubuna yol açmıştır. İslam düşüncesinde taassubun gelişmesi ise İslam düşüncesinin skolastik anlayışa evrilmesi ile neticelenmiştir. Karen Armstrong'a göre 13. yüzyılın ilk yarısından sonra İslam dünyasına yönelik gerçekleşen saldırılar sonrasında içe kapanma eğilimi güçlenmiştir (bkz. Kurt, 2008: 56). Kurt, içtihat kapısının kapatılmasının Moğol saldırılarından daha önce başladığını dolayısıyla gerilemede Moğol istilasının temel faktör değil sadece tali bir etken olduğunu ileri sürmektedir.

2. Dini Zihniyet Problemi ve Medreselerin Bozulması: Bu başlık altında birden çok gelişmeyi vurgulamak mümkündür. İslam toplumlarında dünyaya önem vermeyen din anlayışının gelişimi, diğer bir ifade ile tevekkül ve kaderci anlayışın gelişimi, dinsel zihniyet alanında ciddi bir kırılma yaratmıştır. Diğer bir husus ise, daha önceden var olan dini toleransın yerini, dini taassuba bırakmasıdır. Üçüncü bir gelişme de dini içtihatların engellenmesidir.

İctihat kapısının kapatılması sonuç olarak taklitçi bir anlayışın gelişimini sağlamıştır. Mezhep taassubu ve devletlerin mezhep tercihleri de gelişmeyi engellemiştir. 16. yüzyıldan itibaren bozulma medreselere de sıçrayarak, özgür düşüncenin ve tartışmanın yerini skolastik anlayışa terk etmesine yol açmıştır. Akabinde bilgi üretim merkezleri kan kaybetmeye başlamış, analiz ve senteze

dayalı rasyonel yaklaşım ve bilimlere ilgi azaldıkça da medreseler üretkenliğini yitirmiştir. Özellikle 16. yüzyılın sonlarına doğru pozitif bilimlerin, medreselerin müfredatından çıkarılması ile bilimsel alandaki geri kalmışlık arasında bir ilişki kurulabilir.

3. İslam Dünyasında Burjuvazi Sınıfının Gelişmeyişi: Batı dünyasında yaratıcı ve yenilikçi bir sınıf olarak teşekkül eden endüstriyel sınıfın İslam dünyasında bu dönemlerde ortaya çıkmamış olması gelişmeyi engellediği varsayılmaktadır.

4. Siyasi İstikrarsızlık: İslam dünyasında yaşanan iç kargaşalar, çatışmalar, savaşların sonuçları ve siyasal iktidar sorunları, İslam toplumunun gerilemesinde iç politik unsurlar olarak etkili olmuştur (Kurt (2008: 47-68).

Sosyal bilimcilerin İslam toplumlarının gerilemesinde etkili olan temel nedenleri, iç ve dış nedenler başlıkları altında ele almaları yaygın karşılaşılan bir durumdur. Geri kalmışlık sorunsalını iç nedenler başlığı altında ele alanlar genelde toplumun geri kalmışlığını; toplumun sosyo-kültürel, dinsel ve zihinsel yapısı üzerinden çözümlenmektedirler. Dışsal faktörler kategorisinde ise, toplumların dışında ortaya çıkan ve toplumlarının gelişimini, düzenini ve istikrarını olumsuz olarak engelleyen dış unsurlar ele alınmaktadır.

İçsel yaklaşımı savunanlar genelde iki gruba ayrılmaktadır. Bu gruplardan ilki, iktisadi geri kalmışlığı İslam dini ile açıklamaya çalışmaktadırlar. Diğer bir ifade ile bu grupta yer alanlar gelişmemişlik sorununun kökeninde, İslam dinini görmektedirler. Ernest Renan, bu yaklaşımın öncü isimlerinden en dikkat çekenini oluşturmaktadır. Renan, diğer dinlerin yanı sıra İslam dininin de özgür araştırma yapmaya karşı olduğunu ileri sürmüştür.

Weber'e göre de, Çin ve Hindistan'da (dinsel yapılar nedeniyle) olduğu gibi İslam toplumlarında da kapitalizmin gelişimi mümkün olmamıştır. Ona göre İslam dininde kapitalizmin gelişimini engelleyen üç temel neden bulunmaktadır.

a. İslam dininin savaşı/cihatçı yapısı. Ona göre, İslam dini özellikle fetih ruhu ve savaş ahlakını içermesi nedeniyle kapitalizmin gelişimine olanak tanımamaktadır.

b. İslam dininin sufilik yapısı: İslam'ın diğer bir niteliği olan kaderci ve öte dünya yönelimli içeriği İslam'ın kapitalist ruhunun gelişimini engellemiştir.

c. İslam devletlerinin/imparatorluklarının despotik ve baskıcı yapısı: Bu faktör nedeniyle de İslam toplumlarında mülkiyet haklarının gelişimi engellenmiş ve dolayısıyla kapitalist birikiminin de ortaya çıkması mümkün olmamıştır (Kurt,

2008: 43-44). Bu, aynı zamanda İslam toplumlarının patrimonyal bir nitelik arz ettiğini belirtmiş olmaktadır. Patrimonyal yapı, tüm alanları denetim altında tutan yapısının özelliği nedeniyle özgür alanların oluşumunu engellemiş olmaktadır. Weber'in Müslümanlar hakkındaki yargısı genelde; ganimet, cinsel ve fetih arzularını tatmin etmek için disiplinli savaşçılardan oluşan bedevi bir dini topluluk şeklindedir. Ona göre İslam dini de, bir anlamda hazcı ve savaşçı bir ahlak biçimini (bkz. Kurt, 2008: 40) barındırmaktadır.

Geri kalmışlığın İslam dini ile ilişkisi olmadığını savunan kimi sosyal bilimciler de dikkatleri dinin dışındaki içsel faktörlere çekmektedirler. Örneğin Ülgener, İslam toplumları ve Türk toplumunun ekonomik gelişmemişliğini, içsel faktörlerden olan İslam dini ile değil, toplumun zihniyet kalıplarıyla açıklamıştır. Bir anlamda O, İslam toplumlarının tarihsel gelişimini etkileyen farklı din yorumlarının ortaya çıkmasında etkili olan sosyo-ekonomik ve kültürel değerlerin önemini vurgulamıştır. Ülgener İslam'ı, ticaret aktivitesini teşvik eden veya ticareti özendiren bir din olarak tanımlamaktadır. Ülgener'e göre Weber'in iddia ettiği gibi İslam dini, feodal bir yapı önermemektedir. İslam dini, şehirliler tarafından benimsenmiş şehirli bir din niteliği taşımaktadır. Bundan ayrı olarak Ülgener'e göre peygamberin Medine'de de uygulamaya çalıştığı ekonomik modelin; ticaret ve alışveriş üzerinde tüm sınırlamaları ve müdahaleleri yasaklayan serbest pazar ekonomisi niteliğini taşımaktadır. Bu nedenle Ülgener'e göre İslam'ın öngördüğü ekonomik model, serbest piyasa ekonomisidir. Bu çerçevede Ülgener İslam dininin; çöl, bedevi ve savaşçı içerikte sunulmasını ve tanımlanmasını doğru bulmamaktadır (Anzavur, 2002: 287-296).

Ülgener, İslam toplumlarının geri kalmasında etkili olduğunu düşündüğü "bir lokma bir hırka" şeklinde özetlenebilecek yaklaşımın sonraki dönemlerde gelişen dinin yanlış bir yorumu olduğunun altını özellikle çizmektedir. Ülgener, İslam dininde ve İslam tecrübesinin ilk dönemlerinde; çok çalışma ve disiplinli çalışma, dünya malı için çalışma ve servet biriktirme gibi ekonomik gelişmeyi teşvik eden unsurların oldukça fazla olduğu kanaatindedir. Bir anlamda Weberyen açıklama biçiminde olduğu gibi Protestanlığın batıda gelişimine katkıda bulunduğu ekonomik gelişmenin bir benzerinin, İslam dininin de kendi bünyesinde barındırdığı ve bu nedenle İslam dininin ekonomik gelişmeye yol açacak potansiyeli taşıdığı belirtilmektedir. Sonuç olarak Ülgener, İslam toplumlarının geri kalmalarının nedeni olarak gerçek İslam'ı değil, İslam dinin yanlış yorumunu görmektedir. Bu yanlış anlama veya yanlış uygulamaların nedeni olarak da sonradan gelişen yanlış dini anlayışlar olarak ortaya çıkan bazı tasavvufi yaklaşımları ve kişileri göstermektedir (Uyanık ve Akkaş, 2016: 55-56; Özkiraz, 2007). Gelner de, Weber'in batı kapitalizminin gelişiminde rolü

nedeniyle vurguladığı “püriten” değerlerin birçoğunun, İslam dininin de vazettiğini ileri sürer. Aynı şekilde Alataş, Weber’in Protestanlık ahlakının temelinde gördüğü; dürüst ve samimi çalışma, kendini doğrudan tanrıya karşı sorumlu görme, tutumlu olma ve akılcı edimde bulunma gibi değerlerin İslam dininde de güçlü bir şekilde temsil edildiğini savunur (Bkz. Anzavur, 2002: 289-290).

Weber’in, modernleşmenin temel dinamiği olarak gördüğü rasyonelleşme/akılcılaştırma faktörü de, içsel faktörler kategorisi içerisinde ele alınabilir. Weber, rasyonel düşünce biçiminin ve rasyonel hukukun varlığı ile kapitalist gelişme arasında bir ilişki öngörmektedir. Bu çerçevede batı toplumları dışındaki coğrafyada kapitalist modelin veya ekonomik gelişmenin gerçekleşmemesinin temel bir öncülü, bu ülkelerin bu içsel dinamikten yoksun olması ile ilişkilidir.

Fazlurrahman, Müslüman toplumlarda, ekonomik kazanç ve zenginliğin olumlu olarak görüldüğü ancak ortaçağda dünyevi olana karşı olumsuz bir tavır takınan öbür dünyacı ve zühtçülük anlayışının geliştiğini ileri sürmüştür. Geri kalmışlığın bu nedenle yeni gelişen bu durum ile ilişkili olduğunu vurgular. Ona göre mistik anlayışının gelişimi, çürümenin belirgin bir aracı olmuştur. Afgani, Abduh ve Reşid gibi İslam modernistleri de, İslam’ın rasyonel ve dünyacı bir özünün olduğunu ve bu nedenle geri kalmışlıktan kurtulabilmek için İslam’ın bu geleneksel yorumunun irrasyonel dünyasından kurtulmak gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Taklit ve tasavvuf anlayışları yerine Kuran’ın rasyonel ve akılcı yorumunun benimsenmesi gerektiği belirtilmiştir (Anzavur, 2002: 290-291).

Said Halim Paşa da, İslâm dünyasının geri kalmasını önemli ölçüde; Müslüman toplumların İslam öncesi kültüre olan bağlılıkları, batı dünyasında ortaya çıkan gelişmeleri zamanında izleyememeleri, yanlış batılılaşma çabaları veya batı taklitçiliğine indirgenen yanlış modernleşme eğilimleri, eğitim-öğretim alanındaki gerilik, dini-ahlaki alanda yaşanan yozlaşma ve çözümler ile açıklamaktadır. Ona göre Müslümanların İslam öncesi geleneklerin etkisinde kalmaları ve yanlış batılılaşma veya batı taklitçiliğine indirgenen yanlış modernleşme anlayışı, İslam dininin doğru anlaşılmasını engellemiş ve Müslümanların geri kalmasında etkili olmuştur. Said Halim Paşa’ya göre, İslam dini gelişmeye engel değildir. Dahası Ona göre İslam dini gelişmek için bütün unsurları bünyesinde barındırmaktadır. Sonuçta O, Müslümanların İslam dinini doğru anlayamadıkları için ilerleyemedikleri kanaatindedir (Alperen, 2019).

Avrupa ülkelerinde endüstriyel gelişmenin ortaya çıkmasında (ilerlemenin gelişimsel bir kümülatif süreci izlediği, burjuvazi ve orta sınıfın varlığı) kuvvetli

bir “burjuvazi sınıfın” diğer bir ifade ile müteşebbis bir sınıfın/ruhun teşekkül etmesinin etkili olduğunu belirten Tütengil de, az gelişmiş ülkelerin endüstriyel gelişme için gerekli olan tohumu almak yerine (fabrika kurmak v.b) meyveyi almayı seçen ülkelerin de gelişemediğini ileri sürmüştür. Ona göre her ne kadar batı ülkelerinde sanayi devriminin gelişiminde burjuvazi sınıfının teşekkülü etkili olmuşsa da, diğer ülkelerin gelişimi için bu sınıfın teşekkülü zorunluluk teşekkül etmez. Bu nedenle ona göre, az gelişmiş toplumların gelişimi için burjuvazinin ortaya çıkışı mutlak bir koşul değildir (Tütengil, 1962: 152-160). Tütengil, Müslümanlık-gelişme konusunda şunları ifade etmiştir:

“Az gelişme ile Müslümanlık arasındaki münasebet nedir? Başlangıçtan XI. Yüzyıla kadar Müslüman ülkelerdeki ilerlemeyi İktisadî ve İçtimaî durumla izah edebiliriz. Bundan sonra gelişmenin yavaşlaması- dahi, hattâ durmasındaki kabahati yalnız dine yüklemek doğru olmaz. Zira, tarihî gerçekler, İktisadî ve İçtimaî şartlar Müslümanlığın değişik biçimlerde yorumlanmasına sebep olmuştur. İktisadî yönden gelişmiş bir çevrede Müslümanlık ilerlemeye yardım eden bir biçimde yorumlanırken fakir ülke ve zamanlarda Müslümanlık, yanlış ve gelişmeyi engelleyici bir yorum bulmuştur. Bunun bir sonucu olarak da, engelleyici bir yoruma kavuştuğu ülkelerde ve zamanlarda cemiyetlerin ilerlemesine çeşitli yollardan engel teşkil eden bir din halini almıştır. Sözün kısası, Müslüman ülkelerin geri kalışı dine tesir etmiştir, yoksa bizatihi din bu ülkelerin geri kalışında âmil olmamıştır” (Tütengil, 1962: 156).

Görüldüğü gibi çok sayıda sosyal bilimci gelişmemişlik sorunsalının temelinde İslam faktörünü görmekten çok yanlış din anlayışlarının etkili olabileceği hususuna dikkat çekmişlerdir. Tütengil ise, İslam dininin toplumların geri kalmasında etkili olmaktan öte ülkelerin geri kalmasının din üzerinde olumsuz bir şekilde etkili olduğunu ileri sürmüştür.

Dışsal faktörler kategorisinde de toplumun dışında gelişen ve toplumun gelişimini olumsuz olarak etkileyen unsurlar ele alınmaktadır. Maxime Rodinson ve Samir Amin gibi bağımlılık okulunun veya dünya sistemi yaklaşımının temsilcileri dışsal yaklaşıma örnek olarak verilebilir. Özellikle Rodinson, İslam dünyasında rasyonel bir iktisadın ve modern bir kapitalist sistemin gelişmeyişinin nedeninin, ne İslam’ın vazettiği değerler ile ne de İslam dünyasındaki içsel gelişmelerle ilgili olduğu kanaatinde. Ona göre, geri kalmışlık dışsaldır ve bu nedenle dışsal faktörlerle açıklanmalıdır. İslam, ona göre ticari aktivitelere olumlu yaklaşmaktadır. Yasaklanan ticari etkinlikler ise dürüst ve güvenilir bulunmayanlardır. Ancak Kur’anı, bir ekonomi kitabı olarak görmemek gerektiğini belirtir. İslam dini, kapitalizme karşı olumlu ve olumsuz bir yargı

içermez. İslam kaderciliği de onaylamaz. İslam bireylerden dünya hayatına ilişkin eylemde bulunmasını salık verir. Hadislerde de ticaretten övgüyle bahsedildiği ve ticari aktiviteleri teşvik ettiği belirtilmektedir. Rodinson, İslam toplumunda Müslümanların ticaret ve üretimi rasyonel temelde yaptıklarını ileri sürer. Ona göre İslam dünyasında batı dünyasına benzer bir ekonomik gelişmişliğin/modern kapitalizmin ortaya çıkmamasının temel nedeni, İslam toplumunda var olan tecimen ve finansman sermayesinin "endüstriyel sermayeye" dönüşmemesidir. Ona göre bu sermaye biçiminin gelişmemesinin temel nedeni, Moğol istilasının ekonomik ve siyasal alanda yarattığı sonuçlar ve Avrupa'nın emperyalist tutumudur. Bir anlamda ona göre gelişmemişlik sorunu bir dışsal sorundur. İnalçık ve Labib de Rodinson gibi, İslam toplumlarında "ticaret yapan kapitalist bir tüccar sınıfın" varlığına rağmen batıdakine benzer bir ekonomik gelişmişliğin ortaya çıkmadığını, bunun nedeninin devletin ekonomik alanda yaptığı müdahalelerin etkisi olduğunu ileri sürmektedirler (Anzavur, 2002: 289-293). Rodinson'a göre Müslümanların yoksul olmalarının nedeni sahip oldukları dinleri nedeniyle değildir. Çünkü O, İslam'ın hiçbir zaman tembelleği öğütmediğini ve bu nedenle geri kalmışlığın temelinde siyasal engeller ve Avrupa emperyalizminin olduğunu ileri sürer (Kurt, 2008: 52).

II. Fuat Sezgin'in İslam Dünyasının Gerilemesine İlişkin Görüşleri

Sezgin, "İslam Medeniyetinin Donuklaşmasının Sebepleri Meselesi" (2002) başlıklı makalesinde, Müslümanların ilmin veya bilimsel düşüncenin gelişmesindeki rolü konusunda üniversitelerde verdiği konferanslarında en çok karşılaştığı sorunun, İslam medeniyetinin donuklaşması/gerilemesinin nedenleri alanında yoğunlaştığını belirtmektedir. Bu nedenle İslam dünyasının geri kalmışlığı veya donuklaşması sorunu, Sezgin'in de sıklıkla karşılaştığı ve aynı şekilde kendisinin de zihnini uzun bir süre meşgul ettiği bir sorun olmuştur.

Sezgin'in yaptığı çalışmalara bakıldığında, ağırlıklı olarak İslam dünyasındaki bilim ve teknoloji alanındaki gelişmelere odaklandığı görülmektedir. Diğer bir ifade ile Sezgin, aslında İslam toplumlarının duraklamasına yol açan nedenler üzerine odaklanmak yerine İslam dünyasında yapılmış çalışmaları gün yüzüne çıkarma ve bunları ortaya koyma mücadelesini verdiği gözlemlenmektedir. Oluşan bu külliyat sayesinde İslam dünyasındaki bilim ve teknoloji alanlardaki gelişmişlik düzeyi çok kolay bir şekilde anlaşılacaktır.

Sezgin, İslam dünyasında bilimsel faaliyetlerin 9. yüzyıl ile 15. yüzyıl arasında büyük bir gelişme kaydettiğini, 15. yüzyıldan sonra hızını kaybettiğini, 16. yüzyıldan sonra da duraklamaya başladığını ve 17. yüzyılda da bilimsel

üstünlüğünü batı medeniyetine kaptırdığını ileri sürmüştür. Sezgin, ağırlıklı olarak İslam dünyasının bilim ve teknoloji alanında kaydettiği başarıları ve bu alandaki çalışmaları ortaya koymak suretiyle İslam medeniyet tarihi disiplinine ciddi katkılar yapmıştır. Sezgin'in çalışmalarında İslam medeniyetinin özellikle matematik, astronomi, geometri, fizik, kimya, tıp, coğrafya, felsefe gibi pozitif bilim alanlarında kaydettiği gelişmeler ve bu gelişmelerin batı medeniyetinin doğuşu üzerindeki etkisi yoğunluklu olarak ele alınmıştır.

Sezgin'in çok farklı alanlarda çalışmalar yapması son derece önem arz etmektedir. İslam dünyasındaki gelişmelere odaklanması, başarının gelişiminde etkili olan nedenlerin/dinamiklerin bilinmesini gerekli kıldığı gibi duraklama döneminin de anlaşılmasına katkı sunabileceği düşünülmektedir. Çünkü belirli tarihsel dönemlerde bilim alanında gelişkin bir medeniyet yaratan bir toplumun sonraki dönemlerde duraklama dönemine girmesinin nedenlerinin belirlenmesi, başarılı olma dinamiklerinin de bilinmesini gerekli kılmaktadır. Burada önemli olan husus, geri kalmışlık veya duraklama sorununun, o döneme ilişkin yaşanan bazı iç ve dış tarihsel gelişmelerle (sosyal, siyasal, coğrafik, demografik, ekonomik v.b.) ilgili olduğudur. Konu ile ilgili yapılabilecek olan tespitlerin, duraklamanın nedenlerinin daha iyi anlaşılmasına katkı sunacağı bir gerçektir. Örneğin en azından, İslam dünyasının geri kalmışlığını İslam dini ile açıklamanın doğru bir yaklaşım olamayacağıdır. Çünkü İslam dünyasında, belirli tarihsel aralıklarda gelişkin bir medeniyet yaratılırken de insanların Müslüman mensubiyetleri söz konusu idi. Aynı şekilde duraklama dönemine girilince de İslam dini egemen bir din yapısını/konumunu devam ettirmekteydi. Bu nedenle geri kalmışlık veya duraklama sebepleri olarak asıl nedenin din dışındaki faktörlerde – ancak dinsel düşünce tarzındaki değişimin istisnai bir durum teşkil edebileceği- aranması gerektiği sonucuna varılmaktadır.

Sezgin de, İslam dünyasının duraklamasının nedeni olarak İslam dinini gösteren yaklaşımları doğru bulmamaktadır. Diğer bir ifade ile ona göre duraklama veya donuklaşmanın başat faktörü İslam dini değildir (Sezgin, 2008; 172; Sezgin, 2002). Sezgin kendisiyle yapılan bir röportajda konuya ilişkin olarak şunları ifade etmiştir: “İslam dünyasının gerileme nedeni olarak din gösteriliyor. Bu konuda ne dersiniz? Hayır, katiyen. Eğer öyle olsaydı kabul etmek zorunda kalırdım. Ama öyle değil. Din bilimi teşvik etti. Bugün Müslümanlara düşen görev tarihlerini çok iyi bir şekilde ortaya koymak. Gerileyişin nedeni din değildir. Başka tarihi sebepler var. Müslümanları yanlış düşünce ve kompleksten kurtarmak lazım” (bkz. Saygılı, 2019: 25).

Fuat Sezgin'e göre İslam toplumu, üst düzeyde bir medeniyet yaratacak tüm unsurları ve dinamikleri bünyesinde barındırmaktadır. Bu nedenle Sezgin'in çalışmaları, İslam medeniyetinin kaydettiği başarının veya İslam medeniyetinin bu alanda ulaştığı seviyenin bilinmesi açısından büyük bir önem arz etmektedir. Sezgin, çalışmalarında gelişkin bir İslam medeniyetinin gelişmesinde diğer medeniyetlerin etkilerinin (Hint, Yunan, İran gibi) önemine de dikkat çekmektedir. Ona göre İslam dünyası diğer medeniyetlerden aldıklarını geliştirerek batı dünyasına aktarmıştır. Bu nedenle Ona göre, batı medeniyeti gelişimini İslam dünyasındaki çalışmalara borçludur. İslam medeniyetinin batıya olan bu transfer rolü, 18. yüzyılın sonlarına kadar sürmüştür (Sezgin, 2011: 92-94).

Fuat Sezgin batıdaki bilimsel ve teknolojik gelişmelerin kökeninde İslam dünyasındaki çalışmaların olduğunu belirtmiş ve buna ilişkin görüşünü, "Batı medeniyeti, İslâm medeniyetinin çocuğudur. Bilimler Eski Mısır, Babil, Yunan, İslam ve Avrupa yolunu takip etmiştir. Batı bilimi olarak sunulanlar, İslam bilimlerinin devamıdır" (Saygılı, 2019: 2) şeklinde ifade etmiştir.

Sezgin'e göre bilim ve teknoloji insanlığın ortak mirasıdır. Bu nedenle bilimsel ve teknolojik gelişmelerin tek bir medeniyet parantezine alınması doğru bir yaklaşım değildir. Ona göre tarih boyunca her medeniyet uygarlığın gelişmesine katkı yapmış ve zamanı geldiğinde de bayrağı başka medeniyetlere teslim etmiştir. Bu nedenle ona göre her hangi bir medeniyet, tek bir kültüre veya topluluğa has kılınamaz. Sezgin bu yaklaşımı ile medeniyetler arasındaki etkileşime dikkat çekmiş olmaktadır. Ona göre, bir medeniyet sadece bir topluluğun/ulusun çabasıyla ileriye taşınan veya bir milletin tekelinde gerçekleşen bir gelişme olmaktan çok birden çok sayıda ulusun veya milletlerin müşterek çalışmaları, katkıları ve etkileşimleri ile ortaya çıkan ortak bir eserdir (Saygılı, 2019: 14). Sezgin'in konuya ilişkin bazı açıklamaları şu şekildedir:

"Ben medeniyet tarihini bir bütün olarak kabul ediyorum. Bizler, Yunanlılar ve bugünkü modern Avrupalılar modern teknolojiyi geliştirmişlerse başka bölgelerde yaşayan insanların da bu süreçte katkısı vardır. Ben, bilimler tarihine böyle bakıyorum. Bilimler tarihinin gelişmiş safhalarında, insanlığın büyük ve müşterek tarihinden öğrendiğimize göre Babillileri, Çinlileri, Hintlileri, Mısırlıları da buluyoruz. Yunanlıları da... Bu böyle geliyor (Turan, 2010: 41). Konuya ilişkin bir başka ifadesi de şu şekildedir: "Müslümanlar, öncüllerinden her şeyden önce Yunanlılardan, bir dereceye kadar Babilonyalılardan, Sasani İranlılarından ve Hintlilerden aldıkları bilimleri geliştirdiler. Yeni bilimler ortaya

koydular. Avrupalı ardılları tarafından geliştirilecek bilimlerin yollarını döşediler veya ilk kılavuzlarını hazırladılar” (Sezgin, 2012:121).

Sezgin sonuç olarak, İslam dünyasının duraklamasına büyük kültürlerin veya medeniyetlerin kaderleri olarak bakmak gerektiğini dile getirmektedir. Ona göre, medeniyetler zamanı geldiğinde, kendi konumlarını ve yükselişlerini, gelişiminde katkıda buldukları başka medeniyetlere devrederler. Konuya ilişkin olarak şunları söylemektedir.

“Bilimlerin, yaklaşık 800 yıl boyunca kalkınma halinde olduğu İslam dünyasında gücünü kaybetmiş olmaları ve yaklaşık 500 yıl önce ulaşma yolu buldukları Avrupa’da etkilerine devam edebilmeleri ve burada iklimsel ve ekonomik koşulların yaratıcılığın süregelen şekilde devam ettirilebilmesinde daha elverişli olduğu görüşü gerçeğe çok da ters değildir. Yarıçapı sürekli genişleyen bu en yeni kültür dairesinde, öncülerden alınan bilimsel miras büyük bir hızla gelişmeye devam ediyor” (Sezgin, 2008: 179). Medeniyet değişimini son derece normal veya olağan olarak tanımlayan Sezgin, bu durumu şöyle ifade etmiştir: “...Medeniyetler, zamanı geldiğinde buldukları konumu, yüklenişlerini kendilerinin hazırladığı ardılı olan medeniyete vermek zorundadır.” (Sezgin, 2010: 258).

Sezgin’e göre (2016: 14-15), İslam dünyasındaki bilimlerin Avrupa’ya ulaşması 3 şekilde gerçekleşmiştir.

1. Müslümanlar ve Hristiyanlar arasında gerçekleşen kültürel temas yoluyla taşınması: Ona göre özellikle 10. yüzyılın sonlarına doğru Barcelona civarında Pazar yerlerinde Müslümanlar ile Hristiyan din mensuplarının temasları bu süreçte etkili olmuştur. Arap rakamlarının, Papa Siver II sayesinde Avrupa’ya sokulması gibi.

2. Sicilya ve Güney İtalya üzerinden Avrupa’ya taşınması: Özellikle İslam dünyasında tıp alanındaki bazı çalışmalar Avrupa’ya bu yol üzerinden taşınmıştır. Costantinus Africanus adındaki bir Cezayirli (1015-1087) Arap dünyasında bulunan tıp alanındaki çalışmaları Salerno şehrine götürmesi ve oradan Avrupa ülkelerine yayılmasındaki öncü rolü gibi.

3. Bizans üzerinden Avrupa’ya taşınması: Bu güzergah üzerinden kitaplar, çeviriler, orijinal çalışmalar, aletler, haritalar gibi çalışmalar batıya taşınmıştır.

Sezgin’e göre Avrupalılar, İslam dünyasındaki gelişmeleri yaklaşık olarak 10. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ve özellikle İspanya üzerinden almışlardır. Bu bilgi ve teknoloji transferi de yaklaşık olarak 16. yüzyıla kadar devam etmiştir.

Batılılar da, 16. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar olan bu süreçte ortaya koydukları gelişmelerle hem üstünlüğü ele geçirmişler hem de büyük bir gelişme kaydetmişlerdir.

Sezgin, İslam dünyasının geri kalmışlık sorunsalını önyargılı yaklaşımlar içerdiği gerekçesiyle oryantalist bir bakış açısının dışında açıklamaya çalışmıştır. O, İslam toplumunun 16. yüzyıla kadar gelişmeye devam ettiğini, 16. yüzyıldan sonra duraklama aşamasına geçtiğini ileri sürerek, bu nedenle sorunu “geri kalmak” olarak değil “donuklaşma” veya “duraklama” şeklinde kavramsallaştırmıştır. Haklı olarak uzun bir dönem gelişmişlikte zirve yapmış İslam medeniyetinin “geri kalmış” şeklinde kategorize edilmiş olmasının bu medeniyetin kaydettiği tüm başarı ve kazanımların üstü örtülme kaygısı taşıyabileceği muhtemeldir. Bu nedenle sorunu, “İslam toplumu niçin gelişmedi” şeklinde formüle etmek ile “İslam toplumu niçin donuklaştı veya geriledi” şeklinde oluşturmak birbirinden oldukça farklıdır. Sonuç olarak 16. yüzyıla kadar önemli gelişimler kaydetmiş ve sonraki yüzyıllarda batı medeniyetinin gerisine düşmüş İslam medeniyeti için yanıtı aranılacak olan soru “ İslam toplumunun niçin duraklama çağına girdiğidir?”.

Sezgin’e göre İslam dünyasında bilimsel gelişmelerin bu denli yüksek olmasının nedeni; bilgiye verilen önem, eleştirel/tenkit yaklaşımının varlığı, olgular arasında nedensellik ilişkisi arayışı, tekâmül düşüncesinin varlığı, gözlem, deney ve tecrübeye verilen önemdir (Küçükparmak, 2019; Kenan, 2003).

Sezgin, akademik yaşamı boyunca İslam dünyasının duraklaması veya gerilemesi probleminin sürekli kendisini meşgul ettiğini belirtmiş ve bu sorunun yanıtının da çok kolay olmadığını ileri sürmüştür. Bu yöndeki bir soruya; “Bunu çok izah edemeyeceğim. Bu oldukça zor akademik bir problem. Ama şu kadarını söyleyeyim. Bütün medeniyetler muazzam, muayyen bir gelişmeden sonra ihtiyarlıyorlar. Muhtelif sebepler ortaya çıkıyor” demiştir (Korkmaz, 2009: 201). TÜBA’daki konuşmasında da duraklamanın ve gerilemenin nedenleri konusunda şunları ifade etmiştir. “Bütün geçmiş büyük uygarlıklarda olduğu gibi İslam uygarlığı da politik, jeopolitik ve iktisadi koşullarla 16. yüzyıldan itibaren bir yıpranma çağı içine girdi. Uygarlık bayrağını taşıyacak ardılı kendisi geliştirmişti: Şimdi o uygarlığın bugünkü ve yarınki kuşakları bu ardılın başarısı önünde aşağılık ve yabancılaşma duygusuna düşmeden ondan süratle öğrenmek, ona ulaşmak gerçeğiyle karşı karşıya bulunuyor” (Bkz. Korkmaz, 2009: 201)

8. yüzyıl ile 16. yüzyıl arasında gelişkin bir medeniyet yaratmış olan İslam dünyası o halde niçin durakladı? Sezgin, İslam dünyasının duraklamasının nedenlerini birden çok faktörle açıklama çabası içerisinde olmuştur. O,

Müslüman toplumların duraklamasının ve geri kalmasının nedenlerine ilişkin görüşlerini ağırlıklı olarak “İslam’da Bilim ve Teknik” adlı kitabında analiz etmektedir. Sezgin bu duraklama sürecine girmenin önde gelen nedenleri olarak; İslam dünyasına yönelik gerçekleşen Haçlı Seferlerini (1095-1291), Moğol istilalarını (613-1216), batı dünyasında gelişen coğrafi keşiflerin (Amerika’nın ve Ümit burnunun keşfedilmesi) İslam dünyasında yol açtığı ekonomik ve siyasal zaafiyetleri, İspanya ve Portekiz’in kaybedilmesini, kâğıt üretimindeki coğrafi değişiklik ve İslam dünyasında makine tasarımlarına karşı engelleyici yaklaşımların varlığını belirtmektedir (Sezgin, 2008: 178-179). Bu faktörlerin yol açtığı sonuçlar kısaca şu şekilde açıklanabilir:

1. Haçlı Seferleri

İslam dünyasına yönelik gerçekleşen haçlı seferlerinin, İslam toplumunun geri kalması veya duraklaması üzerinde etkili olduğu çok kişi tarafından kabul görmektedir. Braudel de, İslam dünyasının denizlerden uzaklaşıp karaya hapsedilmelerinde ve açık denizlere ulaşmalarının güçleşmesindeki etkileri sebebiyle haçlı seferlerinin İslam dünyasının gerilemesi üzerinde etkili olduğunu ileri sürmüştür (bkz. Kenan, 2003: 76).

Fuat Sezgin de, 1095 yılından 1291 yılına kadar süren haçlı seferlerinin bir yandan İslam dünyasının kentlerinin, merkezlerinin ve bilimsel gelişmelerinin tahrip edilmesine yol açtığı öte yandan da batılıların yerleştikleri veya yerli halk ile temas ettikleri bölgelerdeki gelişmelerin batıya transferinin sağlanmasına katkı sunduğunu ileri sürmüştür. Diğer bir ifade ile haçlı saldırıları nedeniyle İslam dünyası her yönüyle tahrip olurken aynı zamanda birçok bilim ve teknolojik gelişme batıya transfer edilerek batıdaki gelişmenin tohumları atılmıştır. Örneğin batıda ortaya çıkan üniversite kurumunun, haçlı seferleri esnasında İslam toplumundaki Medrese modelinden ilham alınarak geliştirildiği belirtilmektedir. Hiç kuşkusuz Avrupalıların haçlı seferleri esnasında İslam toplumlarından ele geçirip batıya taşıdıkları yapılar, çalışmalar, haritalar ve eserlerin batı medeniyetinin gelişiminde etkili olduğu bir gerçektir (Sezgin, 2008: 86; Kenan, 2003; 73).

2. Moğol İstilaları

Moğol saldırıları sonucunda birçok bilim/ilim merkezleri ve teknolojik merkezler tahrip olmuş, bu da İslam dünyasındaki gelişmelerin hızını kesmiştir. Tahrip edilen bu merkezlerin arasında Halife Me’mun’un sekizinci yüzyılın başlarında Bağdat’ta bilim faaliyetlerini organize etmek için Müslüman, Yahudi,

Hıristiyan ve Sabi dinine mensup bireylerin bir araya gelerek oluşturdukları “Beytül-Hikme” adında bir merkez de bulunmaktadır. O dönemin koşullarında bir bilim akademisi olarak görülen Beytül Hikme, Moğol istilası sırasında Hülagü Han tarafından 1258 yılında yakılmış ve bilim adamları bu durum karşısında şehri terk etmek zorunda kalmışlardır. O dönemde Beytül Hikme dışında başka bir bilim merkezi bulunmadığı için İslam medeniyeti o tarihten sonra bilgin ve filozof yetiştiren ortamdan yoksun kalmıştır. Sonuç olarak Moğolların, şehirleri ve kütüphaneleri yakmaları ve bunun yarattığı travmalar İslam dünyasının gelişimini ciddi anlamda sekteye uğratmıştır. Beytül Hikme'nin Yunan, Latin ve İran gibi medeniyetlerin eserlerinin Arapça çevirilerini bulunduran büyük bir kütüphane ve aynı zamanda bilim merkezi konumunda olduğu belirtilmektedir (Sezgin, 2008: 172; Sezgin, 2011: 91).

3. Coğrafi Keşifler

Sezgin'e göre, Osmanlı devleti zirvede iken coğrafi ve ekonomik alanda gerilemeye başlamıştır. Bu gerilemenin önemli bir nedeni, coğrafi keşiflerdir. Sezgin, İslam dünyası üzerinde olumsuz sonuçlar ortaya koyan coğrafi keşiflerden daha çok Amerika'nın ve Ümit Burnu'nun keşfi üzerinde durmaktadır. Sezgin İspanyolların, Müslümanlardan yüzlerce yıl önce aldıkları denizcilik, astronomi ve teknik bilgiler sayesinde Amerika'nın keşfini gerçekleştirdiklerini belirtmiştir. Ona göre Amerika'nın keşfi ve Portekizlerin Hint Okyanusu'nda etkili olmaları, İslam dünyasının merkezinin coğrafi konumunu yitirmesine neden olmuştur. Sezgin'e göre, coğrafi keşifler sayesinde yeni deniz yollarının keşfedilmesi, İslam dünyasında ekonomik ve politik zayıflığa yol açmış, bilimlerde duraklamanın ana sebebi olarak etkili olmuştur (Sezgin, 2008: 174-179).

Sezgin İslam dünyasındaki üstünlüğün batı toplumlarının eline geçişin nedenlerinden biri olarak, 15. yüzyılın sonlarına doğru Portekizlerin Afrika'yı dolanarak Hint Okyanusu'na yaptıkları seferleri göstermektedir. Sezgin'e göre Portekizliler geçmişte kullanılmış deniz rotaları konusunda sahip oldukları bazı bilgiler ile Arapça geliştirilmiş haritalar sayesinde Hindistan'a deniz yoluyla ulaşmışlar ve bu alanda sahip oldukları bilgiler sayesinde belli bir dönem denizcilik konusunda liderlik pozisyonunu elde etmişlerdir (Sezgin, 2008: 174). Sezgin, coğrafi keşiflerin İslam medeniyeti üzerinde yarattığı gerilemeye ilişkin şunları belirtmektedir: “16. yüzyılın ortalarından itibaren Portekizler, yüzlerce yıl İslam dünyasının sanki bir iç denizi olan Hint Okyanusu'nda egemen konuma gelmişlerdi. Hem Portekizlilerin hem de diğer Avrupalıların bu bölgedeki egemenliğiyle ve Amerika'nın keşfiyle dünyanın politik, ekonomik ve stratejik

manzarası Arap-İslam kültür çevresi aleyhine değişmiş, böylece ortaya çıkan yeni ekonomik ve askeri güç İspanya ve Portekiz’le sınırlı kalmayarak, diğer Avrupa ülkelerine de yaramış ve zamanla ağırlık merkezleri Avrupa içerisinde konumlanmış oluyordu” (Sezgin, 2008: 175).

4. İspanya ve Portekiz’in Kaybedilmesi

Sezgin, duraklamanın diğer bir nedeni olarak Müslümanların belli bir dönem hâkimiyeti altından bulunan, İspanya ve Portekiz’in kaybedilmesini göstermektedir. 11. Yüzyılın ikinci yarısında İspanya ve Portekiz’in önemli bir kısmının kaybedilmesi İslam dünyasında ciddi anlamda bir güç kaybı (özellikle siyasal, kültürel ve bilimsel olarak) olarak görülmüştür. Sezgin, İspanya ve Portekiz’in Müslümanlar tarafından kaybedilmesi sonrasında bu ülkelerdeki bilim merkezlerinin artık İslam dünyasına ait olmaktan çıkıp batı dünyasının kontrolüne girdiğini belirterek İspanya ve Portekiz’in hem politik hem de bilimsel bakımdan dünya sahnesinde ele geçirdikleri liderliğin de bu bilimsel güç kaymasıyla sağlandığını ileri sürmüştür (Sezgin, 2008: 173).

5. Kâğıt Üretim Merkezindeki Değişiklik

Sezgin, İslam medeniyetinin gelişim dönemlerinde kısmen üretilen kâğıt üretiminin İtalyanların eline geçerek yeni tekniklerle daha sofistike hale getirilip Arap pazarında hakim bir konuma yükselme sürecini anlatmaktadır. Ona göre kâğıt üretimi ilk olarak çok gelişkin olmamakla birlikte Sicilya bölgesinde, Arap egemenliğinde ortaya çıkmış ve daha sonraki dönemlerde de Ancona civarındaki Fabrona’da üretilmeye başlanmıştır. Daha sonra Haçlı seferleri dönemlerinde İtalya’ya götürülüp daha gelişkin hale getirilmiştir. (Sezgin, 2008: 177). Kâğıt üretimi ile eserlerin/yapıtların varlığı arasındaki ilişki dikkate alındığında kâğıt üretimi alanındaki gelişmelerin, bilimsel faaliyetlerle yakından ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Sonuç olarak ona göre Müslümanlar, kâğıdı diğer kültürlerden alarak geliştirmiş ve daha sonra da Avrupalılara aktarmışlardır. Akabinde de Müslümanlar kâğıdı onlardan ithal etmek durumunda kalmışlardır.

6. Makine Tasarımlarına Karşı Engelleyici Yaklaşımın Varlığı

Sezgin Müslüman toplumlarda var olan makine tasarımlarına ilişkin yaklaşımların engelleyici nitelikte olduğu hususuna dikkat çekmektedir. Burada Avrupalıların teknik alanda, İslam dünyasının teorik alanından daha önde olduklarına, teknik gelişmeleri benimseme, uyum sağlama, yaygınlaştırma ve daha sofistike hale getirme becerilerinin/kabiliyetlerinin daha yüksek olduğu hususuna dikkat çekilmektedir. Avrupalıların teknik içerimli çizimler yapma

açısından daha iyi bir düzeyde olduklarını belirten Sezgin, bu tekniksel beceri alandaki gelişkinlik sayesinde 15. yüzyılda kitap basımının daha çok geliştiğini ileri sürmüştür. Sezgin konuya ilişkin yaklaşımını; “Avrupalıların perspektif çizimden daha az ürktükleri ve bu konuda Müslümanlardan daha becerikli oldukları görünüyor” (Sezgin, 2008: 178) şeklinde belirtmektedir.

Sonuç

Pek çok sosyal bilimcinin İslam dünyasının geri kalmışlığının veya gerilemesinin nedenlerini çok sayıda değişkene bağlı olarak ele aldıkları görülmektedir. Bu kapsamda Avrupa’da gelişen Rönesans, reform, coğrafi keşifler ve endüstriyel devrimin sonuçları, batının sömürgecilik faaliyetleri, batıda yeni ticaret yollarının bulunması, İslam dünyasının batıdaki gelişmeleri takip edememesi, İslam dünyasına yönelik gerçekleşen haçlı seferleri, Moğol saldırıları, dinsel düşünce yapısında ve kurumlarda meydana gelen değişimler (medresedeki dönüşümler, tasavvufçu ve skolastik dini düşüncenin gelişimi, içtihat kapısının kapatılması v.b), İslam dünyasında endüstriyel girişimci bir sınıfın ortaya çıkmaması ve siyasi istikrarsızlık gibi unsurlar en çok vurgulanan faktörler olmaktadır. Fuat Sezgin de, Müslüman toplumların duraklamasının veya gerilemesinin nedenlerine ilişkin olarak daha çok; haçlı seferleri, Moğol istilası, İspanya ve Portekiz’in kaybedilmesi, coğrafi keşifler (Amerika ve Ümit Burnu’nun keşfi), kâğıt imalatı (kâğıt üretimindeki coğrafi değişiklik), İslam dünyasındaki makine tasarımlarına ilişkin engelleyici yaklaşımın varlığı gibi faktörleri belirtmiştir. Fuat Sezgin’in belirttiği bu faktörler daha çok gelişmenin dışsal kategorisine ilişkindir. Oysa İslam dünyasındaki gerileme nedenlerini açıklayan kapsayıcı bir modelin geliştirilmesi, gerilemenin iç ve dış faktörlerini birlikte içerecek nitelikte olmasını gerekli kılmaktadır.

Sezgin, akademik yaşamı boyunca İslam dünyasının duraklaması ve geri kalması sorunu hakkında sürekli zihnini meşgul ettiğini belirtmekle birlikte çalışmalarını daha çok İslam medeniyetindeki gelişmelere yoğunlaştırdığı bir gerçektir. O, İslam dünyasının başarısızlık veya gerileme dönemlerini değil, başarılı olduğu zirve dönemlerine odaklanmış ve bu dönemlerdeki bilimsel ve teknolojik çalışmaları ortaya koymak için çok yoğun bir çaba sergilemiştir. O, İslam dünyasının 9 ile 15. yüzyıl arasında büyük bir gelişme gösterdiğini, 15. yüzyıldan sonra da bu gelişmenin hızında bir azalmanın meydana geldiğini ve özellikle 16. yüzyıldan sonra da duraklamaya veya gerilemeye başladığını ve 17. yüzyılda bilimsel üstünlüğünü batı medeniyetine kaptırdığını ileri sürmüştür. Dolayısıyla Fuat Sezgin’in çalışmaları, İslam Medeniyetinin gelişkin olduğu dönemleri daha çok kapsamaktadır. Ona göre İslam dünyasında deney ve tecrübi

bilginin önemsenmiş olmasının, bilimsel bilgiye önem verilmesinin, olgular arasında nedensellik ilişkisinin aranmasının ve tenkit yaklaşımının benimsenmiş olmasının gelişmiş bir İslam medeniyetinin yaratılmasında etkili olmuştur.

Sezgin'in katkısı sadece İslam dünyasındaki bilim ve teknoloji alanındaki gelişmeleri ortaya koymakla sınırlı değildir. O aynı zamanda İslam medeniyetinin günümüz batı medeniyetinin gelişmesine önemli katkılar sağladığını ileri sürmüştür ve bunu çalışmalarıyla ortaya koymaya çalışmıştır. Bu çerçevede Sezgin, İslam dünyasındaki gelişmelerin çoğunun farklı yollardan batıya taşındığını ve batı medeniyetinin gelişiminde etkili olduğunu belirterek, Batı medeniyetinin gelişiminin, İslam dünyasındaki gelişmelere borçlu olduğunu ileri sürmüştür. Ancak Ona göre İslam medeniyetinin bilimler alanındaki başarıları batılılar tarafından gizlenmiş veya çarpıtılmıştır. Sezgin bu kapsamda Avrupalı bilim adamlarına atfedilen çok sayıda buluşun, İslam dünyasındaki Müslüman bilginlere ait olduğunu ileri sürmüştür. Dolayısıyla Ona göre Avrupa medeniyeti, İslam medeniyetine borçludur.

Fuat Sezgin'in amacı, İslam dünyasının niçin geri kaldığı sorunuyla doğrudan ilgilenmekten çok İslam dünyasının 16. yüzyıla kadar olan dönemde kaydettiği gelişmeleri (matematik, astronomi, kimya, tıp, coğrafya v.b) ortaya çıkarmak ve İslam dünyasının gelişmişliğini gözler önüne sermektir. Kısaca O, İslam dünyasının gelişmişliği ile ilgilenmiştir. Onun incelediği dönem açısından bir "geri kalmışlık" sorunsalı söz konusu değildir. Sezgin'in akademik yaşamı boyunca tüm çabası, Müslüman dünyasının gelişmediğini değil, batı dünyasında skolastik düşüncenin egemen olduğu ve geri kalmışlık sorununu yaşadığı dönemlerde İslam dünyasının gelişkin bir medeniyet yaratmış olduğunu ortaya koymaktır. Dahası ona göre, İslam dünyası belirli bir tarih periyodunda gelişmiş değil aynı zamanda batı dünyasındaki gelişmelere kaynaklık etmiştir. Diğer bir ifade ile 17. ve 18. yüzyılda batıdaki gelişmeler köken olarak İslam dünyasındaki çalışmalara borçludur.

Sezgin'in çalışmalarından hareketle şu iki saptamayı yapmak mümkündür:

1. İslam dünyası için kullanılan "geri kalmışlık" kavramsallaştırmasının doğru olmadığı tespittir. En azından 16. yüzyıla kadar olan dönem için böyle bir tanımın doğru olmadığını Sezgin yaptığı çalışmalarla ortaya koymaktadır. 16. yüzyıldan sonra gerçekleşen gerilemeyi de "azgelişmişlik" veya "geri kalmışlık" olarak değil "duraklama" veya "gerileme" olarak tanımlamaktadır.

2. İslam dünyasının duraklama sorunsalını, İslam dini ile açıklama çabasının geçersizliğine ilişkin olan saptamasıdır. Çünkü 16. yüzyıla kadar

birçok alanda gelişme kaydeden İslam dünyasında, din mensubiyetinde bir değişme yaşanmadığı halde, sonraki dönemlerde gerçekleşen duraklama sorununu İslam dini ile açıklamak doğru bir tutum olmayacaktır. Diğer bir ifade ile gelişkin medeniyetin ortaya çıkışında İslam dini temel bir rol oynamışken, sonraki dönemlerde gerçekleşen duraklama veya gerilemeyi İslam dini ile açıklama biçiminin tutarsız olduğu hususudur. Bu nedenle Ona göre İslam dünyasının duraklamasının nedeni İslam dini olamaz. Çünkü ona göre, yüzyıllarca İslam dünyasında bilim ve teknolojinin gelişmesinin ilham kaynağını oluşturan ve gelişkin bir İslam medeniyetinin oluşumuna katkı sunan din unsuru, gerilemenin nedeni olarak görülemez.

İslam medeniyeti tarihi alanında çok sayıda eser yazan, ömrünü bu alandaki çalışmalara ve araştırmalara adayan ve dolayısıyla İslam medeniyeti tarihine yaptığı katkılar nedeniyle dünyada saygın ve haklı bir üne sahip olan Sezgin bu alanın tartışılmaz isimlerinden biri olmuştur. Ancak Sezgin'in İslam medeniyetinin gerilemesi/duraklaması konusundaki görüşleri üç yönden kritik edilebilir:

1. İslam dünyasının gerilemesinin veya duraklamasının nedenlerini sadece dışsal faktörlerle (haçlı seferleri ve Moğol istilası, bazı coğrafi keşifler gibi) açıklamanın yeterli olmayacağı tespitidir. Burada bazı iç faktörlerden (örneğin, din ve kültür anlayışında meydana gelen değişimler gibi) söz etmek mümkündür. Çünkü bir toplumun gerilemesinin nedenlerinin sadece dışsal faktörlerle sınırlandırılması tek yanlı bir yaklaşımdır.

2. Fuat Sezgin'in gerilemenin nedenleri olarak gösterdiği etkenlerin çoğu İslam dünyasının duraklama veya gerileme dönemlerinden çok önceki dönemlerde gerçekleşen olaylardır. Örneğin, haçlı seferleri 1095-1291 yılları arasında (11. yüzyıl ile 13. yüzyıl arası), Moğol saldırısı veya istilaları 613-1216 yılları arasında ve İspanya'da Müslüman varlığının zayıflaması, 11. yüzyılın ikinci yarısında gerçekleşmiştir (Yaklaşık olarak 300-400 yıl sonra). Oysaki Sezgin'e göre duraklama 16. yüzyıldan sonra başlamıştır. Bu durum, gerileme sürecinde başka iç ve dış faktörlerin de sürece dâhil olduğunu göstermektedir. Burada gerilemenin nedeni olarak sadece coğrafi keşifler tek başına yeterli gözükmemektedir. Hiç kuşkusuz, Sezgin'in haçlı seferleri esnasında İslam dünyasındaki bazı gelişmelerin batıya götürülüp daha da geliştirildiği ve bunun batı medeniyetinin gelişiminde etkili olduğu yönündeki açıklamaları dikkate alınsa bile, bu durum İslam medeniyetinin gerilemesinden çok batı medeniyetinin gelişmesini açıklamaktadır.

3. Sezgin'e göre İslam dünyasının duraklaması, tüm medeniyetlerin başına gelen bir olaydır. Diğer bir ifade ile Sezgin, İslam dünyasının duraklama sürecine girmesini ve 17. yüzyıldan sonra batı medeniyetinin gelişimini, olağan bir medeniyet değişimi olarak tanımlamaktadır. Bu husus, İslam dünyasının gerilemesine veya durağanlaşmasına ilişkin sergilediği zaafın veya gelişmeyi sekteye uğratan sorunların görmezlikten gelinmesine yol açabilir. Bu da kaderci ve deterministik yaklaşımları akla getirmektedir.

KAYNAKLAR

- ALPEREN, Abdullah (2019), "Said Halim Paşa'da İslam Dünyasında Geri Kalmışlık ve Geri Kalmışlıktan Çıkış Yolları Üzerine Bir Değerlendirme", Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 14: 9-35.
- ANZAVUR, Demirpolat (2002), "Ülgener ve Geri Kalmışlık Sorunsalı", Marife 3: 285-297.
- KENAN, Seyfi (2003), "İslâm Dünyasının Duraklama Sebepleri Üzerine Ünlü Bilimler Tarihçisi Fuat Sezgin'i Dinlemek ", Değerler Eğitimi Dergisi, 1 (4): 73-98.
- KORKMAZ, Tayfur (2009), 20. Yy. İslam Bilim Tarihi Çalışmaları George Sarton Ve Fuat Sezgin Örneği, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi) Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalı İstanbul.
- KÜÇÜKPARMAK, Aykut (2019), "Fuat Sezgin'in Batı Merkezli Bilim Tarihi Eleştirisi", Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma Dergisi, 6 (42): 2576-2585.
- KURT, Abdurrahman (2008), İslam ve Geri Kalmışlık Sorunu, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi 17 (2): 35-72.
- ÖZKİRAZ, Ahmet (2007), "Sabri F. Ülgener'de Zihniyet Ve Geri Kalmışlık - Osmanlı' dan Günümüze Yapısal Bir Çözümleme-" İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, 36: 35-59.
- SAYGILI, Serdar (2019), "Doğu ve Batı Düalizminde İslam Medeniyet Tarihinin Oksidental Düşünürü Fuat Sezgin ve Bilim Tarihi Anlayışı", Temaşa dergisi, 10:10-31.
- SEGAL, Aron (2015), İslam Dünyası Bilim'de Neden Geri Kaldı (çev. Celal Öney), Journal of History and Future 1 (1): 172-203.

- SEZGİN, Fuat (2002), “İslâm Medeniyetinin Donuklaşmasının Sebepleri Meselesi”, (çev.: Dursun Hazer), Gazi Üniversitesi Çorum İFD, I (2), 295-303.
- SEZGİN, Fuat (2008). İslam'da Bilim Ve Teknik I, (2. Baskı), İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları.
- SEZGİN, Fuat (2010), Tanınmayan Büyük Çağ: İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi (ed. Resul Turan), İstanbul: Timaş Yayınları,
- SEZGİN, Fuat (2011), “İslam'ın Bilimler Tarihindeki Yaratıcı Yerine Bir Bakış”, Adam Akademi, 1: 92-94.
- SEZGİN, Fuat (2012) “İslam, Bilim ve Teknoloji Tarihine Bir Bakış”, İslam Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar içinde, ed. Zeynep Berktaş-Tuğçe İnceoğlu, İstanbul: Timaş Yayınları.
- SEZGİN, Fuat (2014) “İslam Bilim Tarihi Üzerine Tespitler ve Oryantalist Tezler”. Söyleşi: Sefer Turan, Bilim Tarihi Sohbetleri içinde, (ed. Cüneyt Dalkıran), İstanbul: Timaş Yayınları, s. 41-42,
- SEZGİN, Fuat (2016) “Prof. Dr. Fuat Sezgin'in Açılış Dersi”. Akademik Açılış Konferansı, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 3-26.
- SEZGİN, Fuat (2018), İslam Bilim Tarihi Üzerine Konferanslar, Timaş yay. (4. Baskı), İstanbul.
- TÜTENGİL, C. Orhan (1962), “Az Gelişmenin Sebepleri”, Yirmi dokuzuncu Konferans, int.erişim, https://arastirmax.com/en/system/files/dergiler/140014/makaleler/4/1/arastirmx_140014_4_pp_152-160.pdf, s. 152-160.
- UYANIK, Zeki ve AKKAŞ, İ. (2016) “Kenarda” Kalmış “Merkezi” Bir Düşünür Portresi: Sabri Ülgener”, Ardahan Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, 3: 49-59.

FUAT SEZGİN'İN TARİH YAZICILIĞINDA RASATHANELER: MERAGA RASATHANESİ ÖRNEĞİ

Mehmet Sami BAGA¹, Sadi YILMAZ²

Geliş: 30.10.2019 / Kabul: 17.12.2019

DOI: 10.29029/busbed.639969

Öz

Tarih yazıcılığı, diğer alanlarda olduğu gibi bilim tarihi sahasında da önem arz etmektedir. Tarih boyunca ortaya çıkan farklı medeniyetlerin farklı bilim dalları ortaya koyduklarını tespit etme gayesi güden bilim tarihi çalışmalarında kimi zaman tarihin belli bir perspektifle inşa edildiği ve bu sebeple bilim tarihine çok önemli katkıları olan medeniyetlerin birer kayıp halka olarak ihmal edildikleri görülür. Bunun en bariz örneği olarak İslam medeniyeti içerisinde ortaya konulan ilmî ve bilimsel başarıların yok sayılması gösterilebilir. Kendisini İslam medeniyetinin farklı bilim dallarındaki başarılarını gün yüzüne çıkarılmasına adayan Fuat Sezgin'in çalışmaları Müslümanların bu alandaki katkılarının tespit ve takdimi açısından büyük önem taşımaktadır. Bu çalışmada Sezgin'in "İslam'da Bilim ve Teknik" adıyla Türkçeye çevrilen çalışmasında astronomiye ayırdığı ikinci cildi çerçevesinde rasathaneleri özelde ise Meraga rasathanesini nasıl ele aldığı; başvuru kaynakları, temel kaygı ve vurguları ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Bilim tarihi, Astronomi, Meraga Rasathanesi, Fuat Sezgin.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, msbaga@bingol.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8621-4469>.

² Arş. Gör., Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, sadiyilmaz@bingol.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7276-6393>.

OBSERVATORIES IN THE HISTORYOGRAPHY OF FUAT SEZGİN: THE CASE OF MERAGA OBSERVATORY

Abstract

Historiography is important in the field of the history of science as in other fields. In the studies of history of science, which aims to determine that different civilizations that have emerged throughout history reveal different branches of science, it is seen that history is built with a certain perspective and therefore, civilizations that have very important contributions to the history of science are neglected as a missing link. The most obvious example of this is the ignorance of the scientific achievements put forward within the Islamic civilization. The works of Fuat Sezgin, who devotes himself to the unveiling of the achievements of Islamic civilization in different disciplines, are of great importance for the determination and presentation of the contributions of Muslims in this field. In this study, within scope of Sezgin's work translated into Turkish under the name of "İslam'da Bilim ve Teknik" (Science and Technique in Islam), especially in the second volume devoted to astronomy, with special references to meraga observatory, it will be described how he handled observatories. And it's also aimed to determine his reference resources, basic concerns and stresses.

Keywords: History of science, Astronomy, Meraga Observatory, Fuat Sezgin

Giriş: Bir "İnşâ" Faaliyeti Olarak "Bilim/ler Tarihi"

Sahip olduğu nazarı düşünce ile diğer varlıklardan ayrılan insan türü, sahip olduğu bu ayrım sayesinde bilimden sanata, ahlaktan kültüre farklı alanda ürünler ortaya koyabilmiştir. Söz konusu alanlarda insanların ortaya koydukları başarılarının sadece bir millete, inanç gurubuna veya coğrafyaya ait olduğunu iddia etmek haksız bir yaklaşım olacağı gibi tarihsel gerçekliklere de aykırı olacağı açıktır. Zira çeşitli iniş ve çıkışlar olmakla birlikte özellikle çeşitli bilim dalları ve felsefi düşüncenin insanlığın ortak mirası olarak görülmesi ve belli bir birikimle ilerleyen bu alanlara farklı zaman dilimlerinde ve coğrafyalarda farklı "grup"ların katkı yaptığını benimsemek daha doğru olacaktır. Çünkü bilim, tek bir toplumun veya kültürün sıfır noktasından başlayarak ileriye taşıdığı bilgi değildir (Ural, 2011: 13). Bu bağlamda Antik Çağdan itibaren Mezopotamya, Mısır, Yunan, Hint, Çin başta olmak üzere birçok uygarlığın farklı bilim dallarına

büyük katkılar yaptığı söylenebilir. Orta Çağda ise Orta Asya'dan Kuzey Afrika içlerine ve Endülüs'e, Arap yarımadasından Kırım, Kafkas ve Balkanlar'a kadar geniş bir coğrafyaya yayılan İslam medeniyetinin birkaç asır içinde birçok alanda kurumsallaşmayı başararak farklı bilim dallarına büyük katkılar yaptığı tarihsel bir gerçek olarak kabul edilmektedir.

Tarih sahnesine çıkan farklı medeniyetlerin binlerce yıl öncesinde başlayarak günümüze kadar farklı bilim dallarına yaptıkları katkıları ve kaydettikleri başarıları doğru bir şekilde anlamamız için nesnel şekilde yapılacak bilim tarihi çalışmaları çok büyük bir önem taşır. Ancak diğer insani faaliyetler gibi çeşitli bilimlerde tarih boyunca ortaya konulan şeylerin tespiti yapılırken bir tür "inşâ" işine girildiği ve bu inşânın kimi zaman farklı saiklerle ihmal edici ya da yok sayıcı bir tutuma dönüşebildiği de bir gerçektir. Nitekim 16. yüzyıldan itibaren Avrupa merkezci bir yaklaşımın siyaset, ekonomi, sanat, kültür vb. farklı alanlarda etkisini gösterdiği gibi bilimler tarihine dair çalışmalara da hâkim olmuştur. Bu çerçevede Orta Çağda İslam medeniyetinde farklı bilim dallarına yapılan katkılar farklı saiklerle göz ardı edilmiştir. Bu ihmal, tarih boyunca ortaya çıkan medeniyetleri tek bir medeniyet olarak kendi medeniyetine indirgeme, yine farklı bilme tarzlarından biri olan "bilim"i de sadece modern bilim ile özdeş görmenin bir neticesidir. Dolayısıyla bilim tarihi, "aydınlanma ile nihai formuna kavuşan *bilim* kavramının geriye doğru tarihini tespitiye yönelik" (Fazlıoğlu, 2004: 12) bir çaba olarak okunabilir.

Batı merkezli bu tarih okumasının bir başka yansıması ise Batı-dışı medeniyetlerin yine bu benmerkezli yaklaşımını adeta mutlak bir çerçeve olarak kabul ederek kendi tarihlerini bu mutlak duruma yaptıkları katkı ölçüsünde değerli kabul eden bir yaklaşım geliştirmeleridir. Böylesi bir yaklaşımın İslam dünyasında üretilen bilim ve felsefenin Batılıların düşüncesine kaynaklık etmek bakımından değerli kabul edilmesi manasında hala cari olduğu söylenebilir. Ancak özellikle 19. ve 20. yüzyılda başlayan oryantalist çalışmalarla birlikte bu yaklaşım yerini Müslüman dünyada yapılan çalışmaların ihmal edildiği kabulüne bırakmıştır. Böylece her medeniyetin kendi varlığı ve haiz olduğu bilme tarzları ile kendini ifade edebilme imkânı ortaya çıkmıştır.

İslam medeniyetine ve burada ortaya konulan düşüncenin yok sayılarak görmezden gelinmesinde olduğu kadar bu düşünceye dikkat çekilmesinde de oryantalistlerin katkılarında söz edilmektedir. Edward Said'in *Oryantalizm* adlı çalışması ile birlikte Batı medeniyetinin kendisi dışındaki toplumları sömürmesinin bir aracı olarak algılanan bu çalışmalara Fuat Sezgin'in bu derece olumsuz bakmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim onun çalışmalarını "oryantalizme

meydan okumak” şeklinde değerlendirmeye çalışan yaklaşımlara karşın İskenderoğlu, İslam bilim tarihi alanında yaptığı çalışmalarla adını tüm dünyaya duyuran Sezgin'in oryantalist çalışmalara kıymet verdiğini ve kendi çabasını da bu çalışmaların devamında anlamlandırdığını bizzat onun eserlerinden vererek ortaya koymaktadır (İskenderoğlu, t.y.).

Şimdi bu tespiti veri olarak kabul ederek Sezgin'in İslam bilim tarihi çalışmalarının önemli bir kısmını oluşturan astronomi tarih yazımını Meraga Rasathanesi örneği üzerinden değerlendirebiliriz.

I. Fuat Sezgin Çalışmalarında Astronomi İlimi

İslam bilim tarihi alanında yapılan çalışmalarda Batılı birçok araştırmacı ön plana çıkmaktadır. Bunun yanında ülkemizde yetişmesine rağmen ilmi çalışmalarını uzun yıllar Almanya'da devam ettiren ve çalışmalarıyla uluslararası düzeyde kabul görüp takdir edilen Fuat Sezgin'in mümtaz bir yere sahip olduğu tartışmasız bir husustur. Sezgin'in beş cilt olarak Almanca yazdığı ve Türkçe'ye tercüme edilen *İslam'da Bilim ve Teknik* adlı eserinin II. cildi bütünüyle astronomi ile ilgili olduğu için onun hakkında kısa bilgi vermek yerinde olacaktır. Yazar eserin girişinde İslam medeniyetinde astronomi ilmi hakkında genel bilgilere yer verirken bu alanında ön plana çıkan isim ve eserlere değinir. Astronomi alanında önemli bir yeri olan es-Sizci'nin planetaryum modeli ile birlikte birçok astronomi bilgininin ortaya koydukları gök küreleri hakkında açıklamalarla birlikte onların modellerine görsel olarak ortaya koyar. Akabinde Sezgin astronomi araştırmaları için başta İslam dünyasında yapılmış olan Rey, Hemedan, Meraga, İstanbul rasathaneleriyle birlikte Hven adasında yapılan Tycho Brahe rasathanesi hakkında bilgi verir. Söz konusu rasathanelerin yapıma süreci ve orada çalışan bilginlerin çalışmaları hakkında genel bilgiler ortaya koyan Sezgin, eserinde yer verdiği bütün rasathanelerde kullanılan aletler hakkında bilgi vermek yerine Meraga, İstanbul ve Uranienburg rasathanelerinde kullanılan aletlere dair bilgilerle birlikte onların modelleri hakkında görsel dokümanlar sunmayı tercih eder. Daha sonra Semerkand rasathanesinin yapıma süreci, orada kullanılan aletler ve yapılan çalışmalara dair kısa bilgiye yer veren Sezgin, Hindistan Moğol İmparatorluğunda Rasathaneler başlığı altında Jaipur ve Delhi Jantar Mantar rasathanelerine geçer. Bu rasathaneler pek fazla bilgi ortaya koymadan orada astronomi çalışmaları için kullanılan önemli bazı aletler hakkında kısa bilgilerle birlikte onların modellerine yer vermekle yetinir.

Sezgin'in bu astronomiye ayırdığı bu cildi genel olarak göz önüne aldığımızda eserin ikinci büyük başlığı olan astronomi aletlerine daha fazla yer

verdiğini fark ederiz. Nitekim yazarın astronomi alanında çalışan bilginler ve onların bu alandaki eserlerine yoğunlaşmak yerine astronomi alanındaki aletlere daha fazla yer ayırmasının bilinçli bir tercih sonucu olduğu açıktır. Zira Sezgin'in yaptığı araştırmalarla sadece astronomi alanında değil, daha birçok bilim alanında İslam dünyasında yapılan katkıları göz ardı eden yaklaşımı tashih etmeyi amaçlamaktadır. Ona göre söz konusu tashihi geniş kitlelere ulaşmasının yollarının bulunması önem taşımaktadır. Bu bakımdan Sezgin, İslam medeniyetinin evrensel ilim tarihine katkılarını göz önüne sermenin en önemli araçlardan biri olarak; kurmuş olduğu müzelerde sergilediği bilimsel ve teknik aletleri görür (Kaya, 2019: 105). Astronomi ilmine dair eserin büyük bölümünü astronomi aletlerine ayırarak onların modelleri hakkında görsel dokümanlara yer vermesi bu bağlamda değerlendirilebilir. Çalışmamızın ana konusuna temel teşkil edecek mahiyette olan bu genel bilgilere yer verdikten sonra Sezgin'in gözünden Meraga Rasathanesine geçebiliriz.

II. Fuat Sezgin'in Perspektifinden Meraga Rasathanesi

Fuat Sezgin'in *İslam'da Bilim ve Teknik* adlı eserinin II. cildini İslam bilim tarihinde astronomi alanında yapılan önemli çalışmaları, bu çalışmaların arka planı ve bu çalışmaların Avrupa'da astronomi alanındaki gelişmelere katkısını ortaya koyması bakımından büyük önem taşır. Bu bakımdan Meraga rasathanesinin İslam astronomi çalışmaları bakımından özel bir yeri olduğu söylenebilir. Nitekim Sezgin'e göre İslam bilim tarihinde birçok bilim dalında olduğu gibi, astronomi alanındaki çalışmaların yapıldığı kurum olarak ve bu çalışmaların yapılması amacıyla geliştirilen aletler bakımından rasathane 7./13. Yüzyılda göz kamaştırıcı bir gelişim göstermiştir. Meraga'da kurulan rasathane astronomi alanındaki çalışmalarıyla yüksek seviyede gelişme göstermekle birlikte kısmen yeniden tasarlanan aletlerle donatılması itibariyle de önemli bir konuma sahiptir. Sezgin Meraga Rasathanesinin astronomi alanındaki çalışmalar bakımından önemine vurgu yapmakla birlikte genel bilim tarihi açısından rasathanenin yeterli ölçüde değerlendirilmediğini savunur (Sezgin, 2009: II, 23). Onun bu düşüncesinden hareketle bu alandaki çalışmalarla Meraga rasathanesinin bilim tarihin araştırmaları açısından hak ettiği ilgi ve önemi görmeye katkıda bulunmayı amaçladığı söylenebilir.

13. yüzyılda kurulan Meraga rasathanesi Sezgin'e göre Semerkant ve İstanbul'da kurulan rasathanelerle birlikte Avrupa'da ilk düzenli rasathanelerin ortaya çıkmasına etki eden kurumlardır. Söz konusu rasathanelere dair bilgilerin Avrupa'ya intikal ettiği güzergâhtan, başka yeni icatlar, yeni bilimsel teoriler ve farklı bilimler arasında yazılan yazma eserler İslam dünyasının doğusundan

Avrupa'ya intikal etmiştir. Bu bakımdan Sezgin'e göre Meraga rasathanesinde var olan gökkürenin orijinalinin 1562 senesinden itibaren Dresden'de bulunmuş olması, İslam dünyasının doğusundan Avrupa'ya intikal eden bilgiler itibariyle yeterince değerlendirilmesi yapılmasını gerekli kılmaktadır (Sezgin, 2009: II, 23). Genel itibariyle ifade etmek gerekirse Sezgin'in düşüncesine göre Meraga rasathanesinin kendisinden sonra İslam dünyasında yapılan Semerkant ve İstanbul rasathanelerinin oluşumuna katkısı olduğu gibi, Avrupa'da yapılan rasathanelere de etkisi ve katkısı olduğunu anlıyoruz.

a. Rasathanenin Yeri ve Yapım Süreci

Moğol hükümdarı Hülagu'nun 1258'de Bağdat'ı fethetmesinden sonra Batı Moğol İmparatorluğunun başkenti olan Meraga şehrinde bir rasathane kurma vazifesini dönemin önemli bilgini Nasireddin et-Tûsî verir. Sezgin, Meraga'da rasathane kurma düşüncesinin Hülagu'ya değil de onun kardeşi Kaan Mönge'ye ait olduğuna dair bir rivayetin de olduğuna işaret etse de ona göre rasathane yapma düşüncesinin bizzat Tûsî'den çıkmış olma olasılığı daha güçlüdür. Nitekim yeni rasatlar yapılması gerekliliği ve bu konuda gerekli teşebbüslerin girişilmesi konusunu Tûsî'nin Hülagu'ya arz ettiğine belirten Fuad köprülü Tarih-i Vassaf'ı referans göstererek bu konuda ayrıntılı bilgilere yer vererek Tûsî'nin rasathanenin kurulması için ileri sürdüğü gerekçelerin bütünüyle astrolojik mahiyette olduğuna işaret eder. (Köprülü, 1942: 213-214) Bu bağlamda Tûsî'nin bir süre yaşadığı Alamut kalesindeki kütüphanede astronomik gözlemler için kullanılan bazı aletlerin var olduğuna dair bilgilerden hareketle Alamut'ta bir rasathanenin var olduğu şeklinde iddialar da mevcuttur. Ancak Aydın Sayılı söz konusu iddiaya dair yapmış olduğu ayrıntılı değerlendirme ile Alamut'ta bir rasathanenin varlığına savunmak için yeterli bilgi olmadığını vurgular (Sayılı, 1956: 2; 1988: 187-188). Nitekim rasathanenin yapımına 1259 yılında başlanmış, ancak ne zaman tamamlandığına dair net bir bilgi bulunmamaktadır. Sezgin, belirli bir tarih ortaya koymamakla birlikte dönemin hükümdarı Hülagu'nun 1265 yılında ölmesinden birkaç yıl sonra rasathanenin çalışmalarına başladığını görüşündedir (Sezgin, 2009: II, 28).

b. Rasathanenin Mimari Özellikleri

Meraga rasathanesinin kurulduğu yerle ilgili coğrafi verilere yer veren Sezgin; rasathanenin bir meridyene tamamen paralel olan bir tepenin üstüne inşa edildiğini belirterek rasathanenin sahip olduğu konumun Urumiye Gölü'nün 29 km doğusunda ve Tebriz şehrinin 80 km güneyinde yer aldığına değinir. Mimari bir yapı olarak rasathaneden günümüze bir şey kalmamıştır. Nitekim 22 Nisan

2019 tarihinde yerinde yaptığımız incelemede de bu durum bizzat tespit edilmiştir. Tarihi kaynaklardaki bilgilerden yola çıkarak harabenin planını çizen A. Houtum Schindler'in aktardığına göre 1880 yıllarında 1,5 metre kalınlığına sahip duvar temelleriyle birlikte birkaç dairesel kalıntı görülebilir haldedir (Sezgin, 2009: II, 28).

1972, 1973 ve 1976 yıllarında Parviz Vardjavand yönetiminde yapılan arkeolojik kazılar sayesinde elde edilen bilgilerden hareketle Sezgin, rasathanenin mimari yapısı ve ayrıntılı planı hakkında bilgiler ortaya koyar.³ Nitekim ona göre günümüzde rasathane yapısı hakkında sahip olduğumuz güncel bilgiler söz konusu kazı ekibi tarafından sağlanmıştır.⁴ Sezgin'in yer verdiği bilgilere göre rasathanenin inşa edildiği tepe Rasad Dağı olarak isimlendirilmekte olup Meraga kentinin yerleşim alanında yaklaşık olarak 500 m. Kuzeyinde yer almaktadır. Tepe 110 m. Yükseklik, 220 m. en ve 512 m. uzunluğa sahiptir. Vardjavand'ın ekibiyle yapmış olduğu kazılar sonucunda elde ettiği bilgilere dayanarak bu rasathanenin mimarı bakımdan 16 farklı bölümden oluştuğuna değinen Sezgin bölümlere şu başlıklar altına yer verir:

1. Rasathanenin merkez kulesi
2. Dörtgen şeklinde salon
3. Daire şeklinde beş bölüm
4. Eyvanlı merkezi yapı
5. Konferans salonu
6. Kütüphane
7. Atölye
8. Taş kaldırım
9. Kuzey-güney ve doğu-batı yönünde yer alan duvarlar
10. Rasathanenin viran hale gelmesinden sonraki devirden kalan taşra yerleşim yeri. (Sezgin, 2008: II, 29)

Rasathanenin mimari yapısı hakkında yukarıdaki maddelerde yer verilen başlıklar dışında Sezgin, ayrıca bilgilere de yer verir. Rasathanenin bulunduğu tepenin 139 m. uzunluğu ve 1.10 genişliği olan bir duvar tarafından ikiye bölündüğüne değinir. Bütün yapılarla birlikte rasat aletleri için olan mekânları kapsayan güney bölümünün 280x220 metrelik bir yüzeye sahip olduğuna yer

³ Meraga rasathanesi üzerine yapılan arkeolojik kazılarda elde edilen ayrıntılı bilgiler için bakınız: Parviz Vardjavand, *Kaveş-i Rasathaney-i Meraga*, Tahran 1987, Emir Kebir Yayınları.

⁴ Meraga Rasathanesi için yapılan güncel bir çalışma için bakınız: Golnaz Mohsenpoormobarak Abad, *Tarih ve Sosyo-Kültürel Yönleriyle Bir İlhanlı Başkenti: Meraga*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi 2015, s. 75-95.

veren Sezgin, kuzey bölümünün 220 m. dolaylarında bir uzunluğu olduğunu, genişliğinin kuzeye doğru azaldığını ve 220 m. ile 50 m. arasında değiştiğini belirtir. Merkezi kulenin ise 28 m. çapına sahip olduğu, kule içinde yer alan sekstanstan ile bir birine mukabil bina edilen merdivenlerden yalnız 5.55 m. uzunluğa sahip bir bölümün kaldığına işaret eder. Ayrıca Sezgin, bazı kalıntıları silindirik kulelerin kalıntıları olarak değerlendirmekle birlikte geriye kalan izlerden ve tarihsel kaynaklardan yola çıkarak bir kütüphanenin, çalışma odalarının ve barınma yerlerinin var olduğunu savunur (Sezgin, 2008: II, 29).

c. Rasathanede Çalışan Bilim İnsanları ve İlmî Faaliyetleri

Fuat Sezgin Meraga rasathanesinde çalışan bilim adamları olarak şu isimlere yer verir. Nasîrüddin Tûsî, Muhyiddin b. Ebi eş-Şükr el-Mağribî, Müeyyededdin el-Urdî, Esîruddin el-Ebherî, Necmeddin Debîrân ve Fahreddin Hilatî (Sezgin, 2008: II, 33) Sezgin sadece bu isimlere yer vermekle yetinirken, Köprülü daha ayrıntılı bilgiler ortaya koyarak Hülâgu'nun Tûsî'ye bir rasat cetveli düzenlemesi için verdiği emir üzerine dönemin en seçkin bilginleri olan Müeyyededdin el-Urdî'nin Şam'dan, Necmeddin Kâtibî'nin Kazvin'den, Fahrüddin Merâğî'nin Musul'dan ve Fahrüddin Ahlâtî'nin de Tiflis'ten getirildiğini belirterek bu bilginlerin rasatlarda bulunmak için Meraga şehrini seçtiklerini belirtir. Her taraftan gerekli aletlerin getirilerek rasathanenin yapına başlandığına işaret eden Köprülü, Horasan, Şam, Musul ve Bağdat şehirlerinden de rasathane için gerekli kitapların temin edildiğine değinir. (Köprülü, 1942: 216)

Sezgin'e göre Meraga rasathanesinde çalışan astronomi bilginlerinin en önemli faaliyetlerinden biri *Zic-i İlhânî* isimli yeni bir astronomik çizelge hazırlamış olmalarıdır. Matematiksel coğrafya tarihi itibarıyla özel bir yeri olan rasathane Meraga şehrinin etrafındaki yerlerin boylam ve enlem dereceleri düzeltilmiş şekilde kayıt altına alınmıştır. Sezgin'in konuyla ilgili olarak vurgu yaptığı noktalardan biri de İslam âleminin doğusundaki Nasîrüddin Tûsî ve İslam âleminin batısındaki Muhyiddin b. Ebi eş-Şükr el-Mağribî'nin sıkı bir dayanışma içinde çalışmış olmalarıdır. Diğer bir husus ise Meraga'daki rasathane için yapılan aletlerin sonraki dönemlerde astronomi alanındaki gelişmeleri sürekli ve derin şekilde etkilemiş olmasıdır. Her ne kadar rasathanede kullanılan aletlerden günümüze Müeyyededdin el-Urdî'nin oğlu Muhammed'in yapmış olduğu gök küre dışında günümüze bir kalıntı ulaşmasa da el-Urdî'ye ait eserlerin çok sayıda yazma nüshasının günümüze ulaşması sayesinde aletlerin detaylı tasvirleri hakkındaki bilgilerden yola çıkarak onların rekonstrüksiyonlarının yapımı gerçekleştirilmiştir. (Sezgin, 2008: II, 33)



Resim 1: Meraga Rasathanesinden geriye kalan bazı kalıntıları
(https://www.wikiwand.com/en/Maragheh_observatory, 13.11.2019)

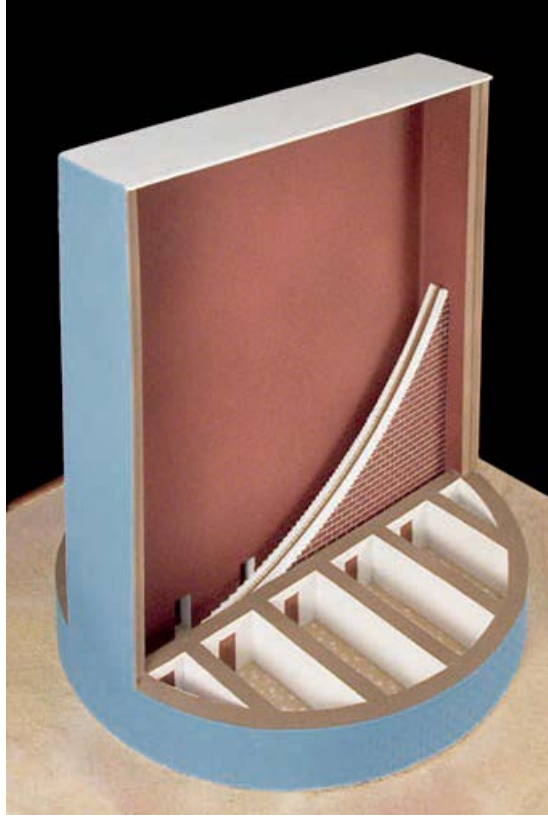


Resim 2: Meraga Rasathanesinin inşa edildiği tepe
(<https://busy.org/@mahasal/maragheh-observatory-iran>, 13.11.2019)

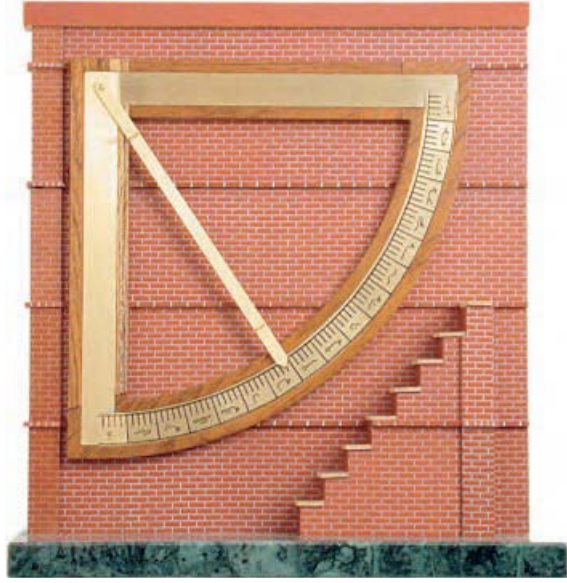
d. Meraga Rasathanesinde Kullanılan Bazı Aletler

Fuat Sezgin İslam'da Bilim ve Teknik adlı beş ciltlik eserinin astronomi ilmine ayırdığı ikinci cildinde astronomi aletlerine geniş bir yer verir. Meraga, İstanbul ve Hven rasathanelerinde kullanılan aletleri ise ayrı başlıklar altında ortaya koyarak onlar hakkında ayrıntılı bilgiler ortaya koyar. Sezgin'in bu üç

rasathanede kullanılan aletler için en geniş yeri Meraga rasathanesindeki aletlere ayırdığı açıktır. Nitekim Müeyyedüddin el-Urdî'nin Meraga rasathanesinde kullanılan aletler hakkında bilgilere yer verdiği *Risale fi keyfiyeti'r-rasad ve mâ yuhtacu ilâ ilmihî* adlı eserinden hareketle 11 tane alet hakkında bilgi verir. Bu aletler sırasıyla duvar kadranı, çemberli küre, gündönümü halkası, ekinoksal çember, hareket edebilir nişangâhlı alet, çift kadranlı alet, çift bacaklı alet, yükseklik ve azimut ölçme aleti, dikey ölçek üzerinden sinüs belirleme aleti, mükemmel alet ve gök küresidir (Sezgin, 2008: II, 38-52). Bu aletlerden birkaçının resmine yer vermekle yetineceğiz.



Şekil 1: Meraga Rasathanesi Merkez Kulesindeki Büyük Sekstant'ın Rekonstruksiyonu (Sezgin, 2008: 32)



Şekil 2: Duvar Kadranı (Sezgin, 2008: II, 38)



Şekil 3: Çemberli Küre (Sezgin, 2008: II, 39)



Şekil 4: Gündönümü Halkası (Sezgin, 2008: II, 41)



Şekil 5: Gök Küresi (Sezgin, 2008, II, 52)



Şekil 6: Mükemmel Alet (Sezgin, 2008: II, 50)

Sonuç

İslam bilim tarihi alanında yaptığı çalışmalarla dünyaca tanınan Fuat Sezgin, bu alana dair tarih yazıcılığında kendine has bir yöntem izleyerek bazı hususları ön plana çıkarmıştır. Her şeyden önce o, oryantalist çalışmaların İslam bilim tarihinin keşfi ve insanlığa yapmış olduğu katkıları ortaya çıkarması noktasında büyük bir önem taşıdığını düşünmektedir. Aynı zamanda o, Batı-merkezli bilim tarihi anlayışını eleştirerek başta İslam medeniyeti olmak üzere Batı-dışı medeniyetlerin katkılarının da göz ardı edilmediği bir bilim tarihi anlayışı önermiştir. Bu çerçevede onun temel çabası, kendini ait hissettiği medeniyetin ihmal edilmiş tarihini gün yüzüne çıkarmak ve insanlığa katkı yapmış bu medeniyet mensuplarının hak ettikleri değeri görmeleri için gayret göstermek şeklinde özetlenebilir.

Sezgin'in İslam bilim tarihini ele alırken öne çıkardığı bir husus da insanlığa katkıları ihmal edilmiş bu medeniyetin başarılarını somut örnekler üzerinden göstermek olmuştur. Onun astronomi tarihi ve bir örneklem olarak Meraga rasathanesi ile ilgili tarih yazımına bakıldığında, rasathanenin mimarisi, kullanılan aletlerin dökümü vb. maddi unsurları ön plana çıkararak bir anlatım takip ettiği söylenebilir. Eserinde rasathanelerde kullanılan aletlerin çizim ve

modellerine genişçe yer vermesi, bunun yanı sıra söz konusu aletlerin birebir kopyalarının yapılarak çeşitli müze ve sergilerde sergilenmesine önem vermesi, bu hususiyetin birer sonucu olarak değerlendirilebilir. Bu yolla o, çok daha geniş kitlelere İslam medeniyetinin ulaştığı başarılı seviyeyi müşahade etme fırsatı sunmuş olmaktadır. Ancak Sezgin'in çalışmalarının belki de en önemli semeresi, söz konusu müşahade ile birlikte İslam dünyasına unutmış olduğu olağanüstü tarihini hatırlatarak bu yolla bir özgüven sağlamak olacaktır.

KAYNAKLAR

- İSKENDEROĞLU, M. (t.y.), *Fuat Sezgin Oryantalizme Meydan Mı Okudu? İslam'da Bilim ve Teknik Üzerine Bir Değerlendirme*. Erişim adresi: https://www.academia.edu/38970713/%C4%B0SKENDERO%C4%9ELU_Muammer_FUAT_SEZG%C4%B0N_ORYANTAL%C4%B0ZME_MEYDAN_MI_OKUDU_%C4%B0SLAMDA_B%C4%B0L%C4%B0M_VE_TEKN%C4%B0K_%C3%9CZER%C4%B0NDEN_B%C4%B0R_DE%C4%9EERLEND%C4%B0RME. (Erişim tarihi: 01.08.2019).
- FAZLIOĞLU, İ. (2004), "İki Ucu Müphem Körü: 'Bilim' ile 'Tarih' ya da 'Bilim Tarihi'". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. Cilt: II, Sayı:4, 9-27.
- KAYA, M. C. (2019), "Bir Ömrün Hülasası: Fuat Sezgin'in İslam Bilim Tarihine Bakışı". *Üsküdar*. 2009/1, 103-109.
- KAYA, S. (2019), "İlhanlılar Döneminde Meraga ve Tebriz Gözlemleri". *II. Atlas Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Tam Metin Kitabı*. Gökhan Ofloğlu ve Atabek Movlyanov (ed.), 357-360.
- KÖPRÜLÜ, F. (1942), "XIII. Asırda Merâga Rasathanesi Hakkında Bazı Notlar". *Bellekten*. Cilt: VI, Sayı: 23-24, 207-227
- MOHSENPOORMOBARAK ABAD, G, (2015), *Tarihî ve Sosyo-Kültürel Yönleriyle Bir İlhanlı Başkenti: Meraga*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- SAYILI, A. (1956), "Nasîr-ud-Dîn-i-Tüsî ve Merâga Rasathanesi". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*. Cilt: XIV, Sayı: 1-2, Mart-Mayıs 1956.
- SAYILI, A. (1960), *The Observatory in Islam* (2. Baskı). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

SEZGİN, F. (2008), *İslam'da Bilim ve Teknik*, Çev. Abdurrahman Aliy, Eckhard Neubauer, Cilt: II, 2. Baskı, İstanbul, İBB Kültür A. Ş. Yayınları.

URAL. Ş. (2011), *Bilim Tarihi*. İstanbul: Çantay Kitabevi.

VARDJAVAND, P. (1987), *Kaveş-i Rasathaney-i Merağa*. Tahran: Emir Kebir Yayınları.

KLASİK DÖNEM SONRASI OSMANLIDA BİLİM¹

Hamza ALTIN²

Geliş: 14.12.2019 / Kabul: 17.12.2019

DOI: 10.29029/busbed.659400

Öz

Diğer İslam devletlerinde olduğu gibi Osmanlı Devleti'nde de, eğitim kurumlarının dışında, insanların ilim tahsil ettikleri yerler vardı. Mescit, cami, namazgâh, zaviye, tekke, dergâh vb. dini kurumlar bu iş için kullanılabilmekteydi. Bunlardan başka konaklar ve kütüphaneler gibi mekânlar da ilim öğrenmek isteyenlerin tercih ettiği yerler olabilmekteydi. Osmanlıda ilmî manada modern dönemin açılışı umumiyetle Mühendishane-i Bahrı-i Hümayun'un açılışı ile başlatılır.

Osmanlı ilmiye sınıfı bazı istisnalar haricinde genel olarak Osmanlı devletinde yapılan ıslahatlara karşı çıkmamıştır. Bilakis yapılacak yeniliklere dair sunulan bazı önemli layihaların sahipleri ilmiye sınıfına mensup kişilerdi. Örneğin ilmiye sınıfın için önemli bir makam olan kazaskerlik rütbesine sahip Tatarcık Abdullah'ın padişah III. Selim'e sunmuş olduğu layihanın yapılan reformlarda önemli bir etkisi oldu. Yine aynı şekilde 1839 tarihinde başlayan Tanzimat döneminde yapılan ıslahatlarda ilmiye sınıfına mensup bir isim olan Keçecizade İzzet Molla'nın II. Mahmut'a sunduğu raporların etkisi vardı. Bunların yanı sıra 18. yüzyıldan itibaren oluşturulmaya başlanan modern eğitim kurumlarına da ilmiye sınıfı destek olmuştur.

Gelenbevî İsmail genellikle, klasik dönem matematikçilerinin sonuncusu olarak kabul edilen bir bilim adamıdır. Manisa'nın Kırkağaç'a bağlı Gelenbe

¹ Bu çalışma, Osmanlı Tarihi-2, Ed. Selim Hilmi Özkan, İdeal Kültür Yayıncılık, İstanbul, 2019 isimli esere yazdığım bölümden faydalanarak üretilmiştir.

² Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, haltin@bingol.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0747-6904>.

köyünde doğan ve doğduğu köye nispetle daha çok Gelenbevî ismiyle anılan İsmail, bazı eserlerinde Şeyhzade müstear ismini de kullanmaktaydı. İlimiyeye mensup bir aileden gelmektedir. Babasının ve dedesinin medresede müderris oldukları bilinmektedir. Bulunduğu kasabada eğitim hayatına başlayan Gelenbevî bir süre sonra İstanbul'a gelerek Fatih Medresesi'ne girdi. Burada Yasincizade Osman Efendi, Müftizade Mehmet Emin Efendi gibi devrin ünlü âlimlerden ilim tahsil etti.

18. ve 19. yüzyılda tıp alanında Osmanlıda önemli gelişmeler meydana geldi. Tıp alanında yeni okullar açıldı. Bilimsel eserler basıldı ve Türkçe mecmualar yayınlanmaya başlandı. Bu devirde adı anılması gereken isimlerden biri de ülkemizde tıp eğitim tarihinde önemli emeği olan Mustafa Behçet Efendi'dir (ö.1834). Devrin diğer bir önemli ismi Fransa'ya tıp tahsili için gönderilen Mehmet Şakir'dir. Durus-u Hayat-ı Beşerîyye isimli eseri önemlidir. Osmanlı'da ilk röntgen ışını uygulaması Dr. Esad Feyzi'ye aittir (d. 1874). Bu uygulama 1897 Yunan Harbi'nde cerrah Cemil Paşa'nın yaptığı ameliyatlarda işe yaramıştır.

Anahtar Kelimeler: Klasik, Bilim, Osmanlı, Bilim adamı, Eser.

POST-CLASSICAL PERIOD OTTOMAN SCIENCE

Abstract

Similar to other Islamic states, in the Ottoman Empire, there were non-educational institutions where people were trained in science. Masjids, mosques, outdoor prayer spaces, zawiyas, lodges, and convents and other religious institutions were used for this purpose. Other spaces such as mansions and libraries could be preferred by those who wanted to be trained in sciences. With the introduction of the modern scientific age in the Ottoman Empire is generally associated with the establishment of the Imperial School of Naval Engineering (Mühendishane-i Bahri-i Hümayun).

With some exceptions, the Ottoman scholar community did not oppose the reforms in the Ottoman state. On the contrary, the authors of certain important project proposals were the members of the scientific community. For instance, the project presented by Tatarcik Abdullah, who had the rank of the judge of the army, which was an important office in the scientific community, to Sultan Selim III had a significant impact on the reforms. Similarly, the reports presented by Keçecizade İzzet Molla, a member of the scientific community, to Mahmud II had an impact on the reforms introduced during the Reformation (Tanzimat) period

that was initiated in 1839. Furthermore, the scientific community supported the modern educational institutions which were established during the 18th century.

Gelenbevi İsmail is generally regarded as the last classical mathematician. İsmail, who was born in the village of Gelenbe in Kırkağaç district in Manisa province and was known as Gelenbevi after the village he was born, used the pen name Şeyhzade in some of his works. He was from a family of scientists. It is known that his father and grandfather were professors in the madrasah. He started his education in the town he was born and moved to Istanbul and attended the Fatih Madrasa. There, his professors included important scholars of the time such as Yasincizade Osman Efendi and Müftizade Mehmet Emin Efendi.

*In the 18th and 19th centuries, significant advances were observed in the field of medicine in the Ottoman Empire. New schools were opened in the field of medicine. Scientific works and journals in Turkish were published. One of the names that should be mentioned in this period is Mustafa Behçet Efendi (d.1834) who had significant contributions to medical education in Turkey. Another significant name, who lived in the same period, was Mehmet Şakir, who was trained in France in medicine. His work *Durus-u Hayat-ı Beşeriyye* is a significant work. The X-ray was first applied in the Ottoman Empire by Assad Feyzi (b. 1874). This application was used during the operations conducted by surgeon Cemil Pasha during the Greek War of 1897.*

Keywords: *Classical, science, Ottoman, scientist, works.*

Giriş

Osmanlı Devleti'nin ilmî manada hızla gelişmesinin bir takım nedenleri vardır. Bu sebeplerin başında İslam dini ve Osmanlıların dini yorumu gelir. İslam dininin ilme ve âlime verdiği önem yöneticiler tarafından fevkalade önemsenmiştir. Bir diğer faktör ise Anadolu'da, Anadolu Selçuklular devrinden kalma birtakım kurum ve geleneklerin var olması ve özellikle Orhan Gazi ve Osman Gazi zamanlarında İslam ülkelerinin çeşitli bölgelerinden âlimlerin ülkeye davet edilmesi ve bu yolda ciddi mesai harcanarak var olan geleneğin devam ettirilmesidir. Bu şekilde Anadolu'ya gelen âlimler naklî ilimlerin yanı sıra aklî ilimlerin de gelişmesine yardımcı olmuşlardır. Bunların yanı sıra Osmanlı Devleti, bölgede üstün siyasi ve ekonomik bir güç haline gelmeye başladığında bunun ilim, düşünce ve kültür ayağını ihmal etmemiş ikisi arasındaki dengeyi önemsemiştir (Şanal, 2000: 315-317).

Klasik dönem sonrasında eğitim ve bilim alanında batı ile açılan mesafeyi kapatmak amacıyla bir takım uğraşlar verildi. Bunun için Lale devri sonrasında yenilikler hızlandı. II. Mahmut, Tanzimat Devri, II. Abdülhamid ve II. Meşrutiyet devirlerinde bu alanda önemli gayret sarf edildi.

II. Mahmut döneminde, ilköğretimi zorunlu hale getiren 1824 yılında çıkartılan *Talim-i Sıbyân Hakkında Ferman*'da öncelikle “zarûrât-ı dîniyye”nin öğretilmesi şartı mevcuttu ve çocuklara Kur'an, tecvit ve ilmihal okutulması istenmekteydi. Daha sonra II. Abdülhamit döneminde 1876 yılında hazırlanan Kanun-i Esasi'ye göre kız ve erkek çocuklarına ilköğretim mecburi hale getirildi. Bu şekilde kız ve erkek çocuklarının eğitim imkânlarından eşit şekilde faydalanması da sağlanmış oldu (Hızlı, 2008: 88).

Modernleşmenin gerçek başlangıcı sayılan Tanzimat Fermanı'nda bilim ve eğitim ile ilgili herhangi bir madde bulunmamaktaydı fakat Islahat Fermanı'nda özel öğretimle ilgili hükümlerin yanında Avrupa'nın eğitim ve bilim birikiminden yararlanılacağı vurgulanmaktaydı. Tanzimat Dönemi aydın ve yöneticileri eğitimin önemini kavramış kişilerdi (Karal, 1988:168). Abdülmecid de verdiği demeçlerde bilimin ve eğitimin önemine vurgu yapmakta memleketin her tarafına yeni bilim yuvaları yapılmasını istemekteydi. Babıâli'ye gelerek sadrazam ve diğer devlet yetkililerine hitaben eğitime verdiği önemi belirten şu konuşmayı yapmıştı:

“...Tebaanın refah ve sadet-i halini temin için lazım gelen tedbirleri ittihad-ı tam dairesinde teemmül ve müzakere etmenizi emrediyorum. Bu terakkinin gerçekleşmesi gerek din işlerinde gerek dünya işlerinde cahilliğin kaldırılmasına bağlı olduğundan ulüm ve fünûn ve sanayi öğretimine mahsus mekteplerin kurulmasını ön planda tutulacak işlerden sayıyorum” (Ayas, 1948: 375-376)

Hükümdarın istekleri doğrultusunda eğitim ve öğretimin kalitesini artırmak ve bu alanda bilimselliği yakalamak amacıyla bir komisyon kuruldu. Ayrıca bu konuda bir kanun çıkartıldı. Kanun uyarınca medresenin dışında devletin kontrolü altında bir darülfünun kurulması karara bağlandı. Fakat çeşitli sebeplerle kısa zamanda açılması düşünülen Dârülfünûn'un kurulması çok uzun zaman aldı ve ancak dönemin sonlarına doğru açılabilirdi (Gencer, Arslan:2004: 3-5). Yine kanuna göre kontrolü doğrudan devlette olan yeni ortaokullar açılacak ve bu okullardaki müfredat Avrupa'daki benzerleri gibi olacaktı (Hayta, Ünal: 2013: 141) Tanzimat'tan önce Osmanlı Devleti'nde eğitim denince sadece dinî eğitim kastedilirdi. Tanzimat'la birlikte din dışı eğitim alanında da çalışmalar başlatıldı.

Tanzimat Döneminde yayınlanan Maarif-İ Umumiye Nizamnamesi (1869) eğitim ve bilimsellik açısından önemliydi. Zira Osmanlı Devleti'nde batıya yöneliş ve batı türü okulların açılışı 1775 yılına kadar uzansa da batılı anlamda, modern genel eğitim kurumlarının oluşturulmasında 1869 Maarif-i Umumiye Nizamnamesi temel teşkil etmekteydi. (Altın, 2008: 271-283)

Tanzimat döneminde oluşturulan adı anılmaya değer ilmî bir kuruluş, Fransız Akademisi örnek alınarak 1851'da kurulan *Encümen-i Daniş'tir* (Cevad, 2002: 235). Açılması düşünülen Dârülfünûn'un kitaplarını telif ve tercüme etmek üzere kuruldu (Yıldırım, 1998, 46). Dâhili azası kırk kişi olan kurul, on beş günde bir toplanmaktaydı. İlk millî akademimiz sayılan Encümen-i Daniş'e ünlü tarihçi Hammer, Türkçe-İngilizce büyük lügatin sahibi J.W. Radhous, Bianchi gibi devrin ileri gelen bilim adamları üye idiler (Ülken, 1998: 50).

Tanzimat döneminde bazı mekteplerin ıslahı bazılarının ise yeniden açılması söz konusu oldu. Askerî Baytar Mektebi (1839), Kuleli, Işıklar ve Maltepe Askerî Liseleri (1845), rüştiyelere öğretmen yetiştirmek amacıyla Darümuallimin-i Rüşdî (1848), Mekteb-i Mülkiye (1859) Paris'te Mekteb-i Osmanî (1857), Lisân Mektebi (1864), Eczacılık Mektebi (1867), İlköğretime öğretmen yetiştirmek amacıyla Darümuallimin-i Sıbyan (1868), Mekteb-i Sultanî (1868), Sanayi Mektebi (1868), Kaptan Mektebi (1870), kadın öğretmen yetiştiren Darümuallimat (1870), Darü'l- Şafaka (1870) Telgrafçılık, Polis, Maadin Mektepleri (1874), askerî sanayi idadileri, askeri rüştiyeler vb. açılması bu dönemde gerçekleşti. (Hayta, Ünal, 2013: 141-144)

II. Abdülhamid Devri'nde bazı yüksek eğitim kurumları kısaca şu şekilde özetlenebilir:

Mekteb-i Mülkiye-i Şahane (1877): Mülkiye memurlarını yetiştirmek amacıyla II. Abdülhamit'in isteğiyle açıldı. Okul 1883 tarihinde leylîye çevrildi.

Hukuk Mektebi (1878): Tanzimat Dönemi'nde açılması düşünülen fakat başarısız olan okul, Ahmed Cevdet Paşa'nın Adliye Nazırlığı zamanında açıldı. Tahsil süresi önce üç yıldız fakat daha sonra dört yıla çıkartıldı.

Hendese-i Mülkiye (1883): Sonradan İstanbul Teknik Üniversitesi haline gelecek olan Hendese-i Mülkiye, Ermeni ve Rum gençlerin okulu ele geçirmemeleri için Topçu Mektebi içinde açıldı. Zira Hıristiyanlar askeri okullara giremiyorlardı. Öğrenim süresi 7 yıl olarak planlandı.

1895 yılında İstanbul'da bulunan sekiz yüksekokulda (Mekteb-i Mülkiye-i Şahane, Mekteb-i Hukuk-ı Şahane, Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane, Dârümuallimîn,

Sanayi Nefise Mektebi, Ticaret Mektebi, Mekteb-i Sultanî, Dârümuallimât) toplam 1901 öğrenci öğrenim görmekte idi (Altın, 2009: 46-47).

II. Meşrutiyet Devri'nde, Şükrü Bey'in Maarif zamanında Dârülfünûn'a sayıları yirmiye bulan Alman bilim adamı getirildi. I. Dünya Savaşı'nın sonuna kadar İstanbul'da kalan bu hocalar Mondros Ateşkes Antlaşmasının hükümlerinin gereği olarak ülke dışına çıkarıldılar. Fakat Türk-Alman ilişkilerine de katkı sağlanması amaçlanarak ülkeye getirilen Alman profesörler “*Teferruat ve zevâhirlere*” uğraştıkları için Dârülfünûn'a ciddi bir katkıları olmadı.

II. Meşrutiyet Devri'nde (1908-1914) kızların üniversite eğitimine yönelik olarak 12 Eylül 1914 yılında Dârümuallimât-ı Âliye'ye bağlı fakat derslerini ayrı bina ve ayrı eğitim öğretim kadrosu ile sürdürecektir olan bir İnas Dârülfünûnu kuruldu. Edebiyat, riyaziyat ve tabiiyat olmak üzere üç şubesi bulunan okulun eğitim süresi üç yıldır.

1883 yılında açılan Mülkiye Mühendis sınıfları II. Meşrutiyet Devri'nin başlangıcında bağımsız bir Mülkiye Mühendis Mektebi haline getirildi. Yine bu dönemde, 1914 yılında Mühendishane-i Berr-i Hümayun kapatıldı

II. Meşrutiyet devrinde Osmanlıda mevcut yükseköğretim kurumlarının bazıları şunlardır:

Mekteb-i Mülkiye, Posta ve Telgraf Mekteb-i Âlisi, Ticaret Mekteb-i Âlisi, Halkalı Ziraat Mekteb-i Âlisi, Sanayi Nefise Mektebi, Kadastro Mekteb-i Âlisi, Orman Mekteb-i Âlisi, Maliye Mekteb-i Âlisi, Mekteb-i Nüvvab (Ergün, 1996: 283-298).

1. Osmanlı'da Klasik Dönem Sonrası Bilim ve Düşüncenin Kurumsal Kaynakları Olarak Mektepler

Osmanlı Devleti'nde ilk medrese 1330 yılında dönemin hükümdarı Orhan Bey tarafından kurulmuştur. İznik'te kurulan ilk medreseye ilk müderris olarak Mısır'da tahsilini tamamlamış olan Davud Kayserî tayin edilmişti. Bursa alınıp devlet merkezi buraya taşınınca burada da Manastır Medresesi adıyla meşhur olan medrese inşa edilmiştir.

Medreselerde ilim ve eğitim ile iştigal eden insan yetiştirildiği gibi, yargı ve bürokrasi için lazım olan personel de medreselerde yetiştirilmekteydi. İlmiye sınıfı denince akla gelen ve birçok açıdan toplum üzerinde önemli etkisi olan Osmanlı ulemasının yetiştiği okullar medreseler idi (İhsanoğlu, 1999: 17-18).

II. Mahmut ve Tanzimat Devrinde birçok alanda ciddi yenilikler yapılırken medrese alanında bu söz konusu olmadı. 1867 yılında oluşturulan 15 kişilik bir komisyon medreselerdeki eğitim-öğretim sistemini düzenlemeye çalıştı fakat bunun ciddi sonuçları olmadı. II. Abdülhamit devrinde diğer eğitim kurumlarının aksine medreseler ile ilgili ciddi bir düzenleme yapılmadı. Medrese öğrencilerinin askerlikten muaf olmasına yol açan düzenleme ise buraların asker kaçağı ile dolmasından dolayı medreselere zararı oldu (Altın, 2009: 50).

II. Meşrutiyet Devri'nde medreseler ile ilgili olarak da ıslahat teşebbüslerinde bulunuldu. Bu konudaki çalışmalar hükümet adına meşihat tarafından ele alındı. Şeyhülislam Hüseyin Hüsnü Efendi zamanında, medreselerde bir takım yenilikler ön gören, Medaris-i İlmiye Nizamnamesi yayınlandı (Şubat 1910). Medreselerle ilgili bir diğer düzenleme 1913-1914 yıllarında yapıldı. Muallimhane-i Nüvvab ismiyle kadı yetiştirmek amacıyla 1854 yılında kurulan okul bu dönemde ıslah edilerek 1908 yılında ismi Mekteb-i Kuzzat, bir yıl sonra ise Medresetü'l-Kuzzat oldu. Bu kuruma alınacak öğrencinin yaşı yirmiden az ve otuz beşten yukarı olamayacaktı. Eğitim süresi ise dört yıldır (Altın, 2009: 200).

Diğer İslam devletlerinde olduğu gibi Osmanlı Devleti'nde de, eğitim kurumlarının dışında, insanların ilim tahsil ettikleri yerler vardı. Mescit, cami, namazgâh, zaviye, tekke, dergâh vb. dini kurumlar bu iş için kullanılabilirdi. Bunlardan başka konaklar ve kütüphaneler gibi mekânlar da ilim öğrenmek isteyenlerin tercih ettiği yerler olabiliyordu. Osmanlıda ilmî manada modern dönemin açılışı umumiyetle Mühendishane-i Bahrı-i Hümayun'un açılışı ile başlatılır.

1.1.Mühendishane-i Bahrı-i Hümayun

Osmanlı maarif tarihinde açılan ilk modern okul olarak kabul edilen mektebin açılmasında Osmanlı-Rus savaşı (1768) sonrasında ortaya çıkan tablonun etkisi olmuştur. Zira adı geçen savaşta Osmanlı ordusunun teknik yetersizliği ortaya çıkmıştı. Çeşme hadisesinden sonra da donanmanın ıslahında çekilen zorluklar eğitilmiş kadrolara duyulan gereksinimi tekrar gün yüzüne çıkardı. Bu nedenlerden dolayı bir deniz mühendishanesi açılması gündeme geldi. 1775 yılında açılışı gerçekleşen mektep tersanede hangar olarak kullanılan boş bir mekânda içlerinde ileri yaşlarda olan öğrencilerin de olduğu az bir öğrenci grubuyla faaliyete başladı (Beydilli, 2006: 514). Mektepte müfredat, mekân vb. açılarından zaman içerisinde bir takım değişiklikler oldu. 1838 yılında taşındığı dershaneler ve çalışma salonlarının olduğu binada dört yüz talebe rahat bir şekilde

barınacak kapasitedeydi. Tanzimat'ın ilanından sonra bu kurum Bahriye Mektebi veya Mekteb-i Bahrî ismiyle anılmaya başladı. Mektep 1845'de yapımı biten Heybeliada'daki yeni binasına taşındı. Bu kurumda ilk, orta ve yüksek seviyede denizcilik eğitimi verildi. Bahsi geçen bina cumhuriyet devrinde de Deniz Harp Okulu olarak faaliyetine devam etti (Kaçar, 2008: 73).

1.2.Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyün

III. Selim döneminde Nizam-ı Cedid ordusunun teşkil edilmesiyle ilgili olarak kurulmuştur. O tarihte تنها bir bölge olan Hasköy'de kurulmasının sebebi burasının yeniçerilerin ve yenilik karşıtlarının gözlerinden uzak bir yer olması sebebiyledir.

Mektebin nizamnamesinde mektebin kuruluş amacından şu şekilde bahsedilmiştir:

“Hendese, hesap, hikmet ve coğrafya fenlerinin yayılması ve devlet-i aliyeye çok gerekli olan sanayi-i harbiyenin tâlim ve taâlümü ile uygulamaya konması”

Mektebin öğretim süresi dört yıldır. Birinci sınıfta Hüsni Hat, İmlâ, Resim, Arabî, Mukaddimat-ı Hendese, Rakam, Fransızca; ikinci sınıfta İlm-i Hesap, Usûl-i Hendese, Coğrafya, Arabî ve Fransızca; üçüncü sınıfta Coğrafya, Müsellesat-ı Müsteviye, Cebir, Tahtit-i Arazi ve Tarih-i Harp; dördüncü sınıfta ise Fenn-i Mahrutiyat, Hesab-ı Tefazulî ve Tamamî, Cerr-i Eskal, İlm-i Heyet, Fenn-i Remi, Fenn-i Lağım, Talim Nazaiyatı ve İstihkâm (Akyüz, 2009: 144-145).

Mektebin yöneticileri ve hocaları lüzumu halinde ordugâh için yer belirlemek, harita çıkarmak, kale yapımı veya onarımı için vazifeler ifa ettiler. Mektebin 1796 yılında kurulan matbaasında çok sayıda telif ve tercüme eser yayımlandı. Mektebin eğitim-öğretiminde kullanılan aletlerin bir kısmı dışardan temin edilmekle birlikte bir kısmı da kurumun kendi atölyelerinde üretilmiştir.

Mektep 1806 yılında bağımsız bir hale getirilmek amacıyla Humbaracı ve lağımçı ocaklarından ayrıldı. Amaç kurumun bağımsız olmasıydı. Bu amaçla Eyüp'te ayrı bir binaya taşındı. Aynı yıl kurum için ayrı bir kanunname de hazırlandı. Fakat III. Selim tahtan indirilince mektepte istenilen değişim ve gelişim yapılamadı (Beydilli, 2006: 516-518).

Mektepte İshak, Kırımlı Hüseyin, Abdurrahman, Sakıp, Ömer, Yahya Efendi gibi devrinin en donanımlı hocaları vazife yapmıştır. Bunlar içerisinde mektepte “Başhoca” olarak görev yapan İshak Efendi (ö. 1834) yazdığı eserlerde

Avrupa'daki yüksek matematik ve fiziği ülkeye getiren isimlerin başındadır. için İstanbul Teknik Üniversitesi'nin ve Lağımçı ve Humbaracı ocaklarının eğitim kurumu olduğu için de Kara Harp okulunun ilk temelini oluşturmuştur (Akyüz, 145; Beydilli, 2006: 518). Mühendishane-i Bahrı-i Hümayun'da olduğu gibi Mühendishâne-i Berrî-i Hümayun'un da öğretmenleri medrese çıkışlı değildi. Asker kökenli yahut Prusya ve diğer Avrupa ülkelerinden getirilen hocalardı. (BOA, İMVL., 223/7541; Esat, 1316: 345) .

1.3.Dârülfünun

İlk Darülfünun fikri Tanzimat devrinde ortaya çıktı. 1845 yılında kurulan maarif meclisi "bilcümle levazimat ve teferruatı kâmilten tesviye kılınmak üzere Dersaadet'te bir darülfünun inşasına" karar verildi. Bu karar ile birlikte Ayasofya yakınlarında bir bina inşa edilmeye başlandı fakat bu bina 1865 yılında ancak tamamlanabildi ve darülfünun olarak kullanılmadı. 1863 yılında sadrazam Fuad Paşa'nın isteği doğrultusunda bahsedilen binanın inşaatının tamamlanması beklenilmeden bitmiş olan bazı kısımlarında halka açık konferans şeklinde derslerin verilmeye başlanmasıyla ilk darülfünun eğitimi başlamış oldu (Dölen, 2008:1). Bahsi geçen ilk ders Derviş Paşa'nın kimya ve fizik ile ilgili konferansiydı.

1869 Maarif-i Umumiye Nizamnamesi darülfünunla da ilgili maddeler içermektedir (Altın, 2008: 274-275) Bu nizamnameye göre darülfünuna *Darülfünun-ı Osmanî* ismi verilmekte, eğitim öğretim süresi 4 yıl olmakta ve üç ayrı şubeden oluşmaktaydı. Bu şubeler şunlar idi: 1. Hikmet ve Edebiyat, 2. Ulûm-i Tabîyye ve Riyâziyyât, 3. Hukuk.

Fakat *Dârülfünun-ı Osmanî* 20 Şubat 1870 tarihinde açıldıktan sonra ders programı yeniden düzenlendi ve imkânlar el vermediği için şubeler kaldırılmak zorunda kalındı ve tek şube olarak eğitime devam edildi.

Dârülfünun-ı Osmanî açıldıktan üç yıl sonra yeni Mekteb-i Sultani Müdürü Sava Paşa'ya yeni bir okul kurması için vazife verildi. 1874- 1875 öğretim yılında öğretime başlayan darülfünuna Sultânî adı verildi. Kurum hukuk, fen ve edebiyat şubelerinden oluşmakta ve resmi yazışmalarda üçüne birden "mekatib-i aliye" denilmekteydi. Bu dârülfünun da uzun ömürlü olmadı ve 5-6 yıl sonra faaliyetine ara verildi (Olgun, 2002: 186).

II. Abdülhamit devrinde (1876-1909) bir üniversitenin kurulması gündeme geldi. Esasen II. Abdülhamit de böyle bir okulun açılmasına sıcak bakmaktaydı. Zira Avrupa'ya giden öğrencilerin padişah aleyhtarlarıyla görüşmesi üzerine

gençlerin kendi ülkelerinde yükseköğrenim görmelerini sağlamak amacıyla adı geçen okulun açılmasına karar verildi. Nihayet II. Abdülhamit'in iktidarının 25. yıldönümünde başlarında Dârülfünun-ı Şahane ismiyle eğitim öğretime açıldı.

II. Meşrutiyet'in ilanından sonra adı İstanbul Dârülfünun'u oldu. Emrullah Efendi'nin maarif nazırlığı zamanında kurumda bazı ıslahatlar yapıldı. Yeni şubeler açıldı ve fakülte ismini aldı ve öğretmenlerine müderris adı verildi. Kurum I. Dünya Savaşı sırasında Avrupa'dan gelenler ile yabancı hoca ile birlikte önemli gelişmeler kaydetti (İhsanoğlu, 1993: 524).

2.Klasik Dönem Sonrası Osmanlıda Bilimsel Çalışmalar

2.1.Tarih Yazıcılığı

Osmanlı devrinde bilimsel anlamda bahsedilmesi gereken konulardan biri de tarih yazıcılığıdır. Osmanlı'da tarih yazıcılığı Mısır'da da eğitim görmüş olan Ahmedî (Germiyanlı) ile başladığı düşünülmektedir (1334-1413). Bununla birlikte ilk Osmanlı tarih yazıcısı olarak Yahşi Fakih'i kabul eden yazarlar da bulunmaktadır.

XVIII. yüzyıl ile birlikte vekayi'nüvislik tesis edilmiştir. Vekayi'nüvisler kendi dönemlerine kadar tarihi hadiseleri yazan ve kendi döneminde bizzat tanık oldukları olayları kaleme alan resmi tarihçiler idi. Bu şekilde kesintisiz bir tarih bilgisi sunmaktaydılar. Naima, Raşid, Vasıf, Şânizade, Ahmed Cevdet Paşa ünlü vekayi'nüvislerden bazılarıdır (İpşirli, 1999: 250).

2.3.Astronomi

Osmanlı Devleti astronomi ile daha çok namaz vaktinin tayini ile ilgili olarak ilgilenmiştir. Bazı camilerin avlularında muvakkithaneler ve burada çalışan muvakkitler vardı. Bu görevliler müneccimbaşı tarafından imtihanla seçimi yapılmış kişilerdi. Muvakkitlerin en bilinenlerinden biri olan muvakkit Ali Üsküdar'da Gülnuş Emetullah Sultan Yenicamii'nde vazife ifa etmekteydi.

18. yüzyılın önemli astronomi bilginlerinden Kalfazade İsmail 1772'de Cassini'nin zicini Türkçeye çevirdi. III. Selim döneminden itibaren takvimler bu zîce göre düzenlenmeye başlandı. Dönemin önemli bilginlerinden İshak Efendi (ö. 1836) önemli eseri olan *Mecmâa-i Ulum-i Riyaziye*'nin dördüncü cildini astronomiye ayırmış Kopernik'in düşüncesini tanıtmaya çalışmıştı. Osmanlı'nın son dönemde yetiştirdiği en büyük komutanlardan olan Gazi Ahmet Muhtar Paşa (ö.1919) aynı zamanda dönemin en önemli bilim ve düşünce insanlarından biriydi. *Riyâzü'l-Muhtar Mirâtü'l-Mikât ve'l-Edvâr maa Mecmuâtü'l-Eşkâl* ve

Islâhü't-Takvim eserleri müellifin astronomi ile ilgili eserleridir. (Unat, 1999: 415-417).

Osmanlıda Astronomi bilimi denince anılması gereken isimlerden biri de son dönem bilim adamlarından Arakel Garabed Sivaslıyan'dır. Ermeni kökenli Osmanlı vatandaşı olan bilim adamı 1858 yılında Kayseri'nin Mancusun köyünde dünyaya geldi. Kendisi Osmanlı'nın astronomi ve matematik doktoru ilk bilim insanıdır. ABD'de Prof. Dr. Herbert C. Wilson'un danışmanlığında lisansüstü çalışmalarını yürüten Sivaslıyan, 1893 yılında bilim doktoru unvanını aldı. Onun Güneş lekeleri, kuyruklu yıldızlar ve yörüngeleri ile ilgili çalışmaları vardır (Kökcü, 2015: 96-98).

2.4. Matematik

Müslüman âlimlerin matematik bilimine çok önemli katkıları olmuş, cebir ve analitik geometriyi onlar geliştirmiştir. Klasik mekaniğin gelişmesinde bundan dolayı da sanayi devrimin gerçekleşmesinde Müslüman bilim insanlarının katkıları inkâr edilemez (Kocabaş, (1996): 74).

Osmanlı bilim dünyasında matematikte 18. asrın en önemli bilgini Gelenbevî İsmail Efendi idi. Osmanlı matematik ekolünün son temsilcisi Salih Zeki Bey'dir (ö. 1921). Aslında Fransa'da öğrenim görmüş bir elektrik mühendisi olmasına rağmen matematik sevgisi ağır basmış ömrünü modern matematiğin öğretiminin yaygınlaşmasına adanmıştır.

2.5. Mantık

Diğer ilim şubelerinde olduğu gibi mantık alanında da Osmanlı Devleti daha önceki Türk- İslam Devletlerinin birikimlerini miras olarak almıştır. Söz konusu mirası Aristoteles'in mantık anlayışına dayalı Fârâbi ve İbn-i Sinâ geleneğine bağlı mantık anlayışı olarak tanımlayabiliriz (Bingöl, 1999): 14-15). Bu anlayış ve muhteva 19. yüzyılın son çeyreğine kadar özde ciddi bir değişiklik göstermeden hâkim anlayış olarak varlığını devam ettirmiş, Bursa'da *Kaplıca ve Yıldırım* medreselerinden, Edirne'nin *Üç Şerefeli*, Üsküp'ün İshak Paşa ve İstanbul'un *Medaris-i Seman'ıye*'sine kadar Osmanlı topraklarının her kösesindeki medrese eğitiminde önemli bir yer teşkil etmiştir (Bingöl, 1999b: 233).

18. yüzyılın en önemli ismi sadece mantık alanında değil birçok bilim dalında söz sahibi olan Gelenbevî İsmail'dir (ö. 1790). Bu yüzyılda Maraşlı Saçaklızâde Muhammed Efendi (ö. 1732), Üsküdarlı Muhammed Emin Efendi (ö. 1737), Veliyyi'd-din b. Mustafa Çarullah Efendi (ö. 1738), İspirli Ömer

Efendi (ö.1778) diğer önemli isimlerdir. Abdullah Zıyan'd-din Efendi (ö. 1813), Eskiçizâde Ali Efendi (1828), Filorinalı Mantıkî Mustafa Efendi (ö. 1829) mantık alanında 19. yüzyılda sayabileceğimiz isimlerden bazılarıdır (Bingöl, 1999b: 233). 234-238.

2.6.Coğrafya

İslam coğrafya âlimleri bu bilim dalının her alanıyla ilgilenmişlerdir. Osmanlı coğrafyacıları ekseri 15. yüzyılı bu mirası tanımakla geçirdiler. 16. yüzyıl da ise bir yandan eski eserleri Arapçadan Türkçeye tercüme etmiş diğer yandan da telif eserler vermeye başlamışlardır. Bu alanda Osmanlıda ilk eser denilebilecek çalışma Edirne'nin fethinden (1361) sonra Ali b. Abdurrahman tarafından kaleme alınan *Acâyibü'l-mahlûkat*'tır. Önceki eserlerden ve yazarın gözlemlerinden oluşan eser kozmoğrafik ve ansiklopedik bir mahiyet arz etmektedir. (Ak, 2004: 164).

18. asırdan itibaren sefaretnamelerin sayısı artmıştır. 19. Yüzyıla gelindiğinde coğrafya alanında yazılan eserlerin sayısı artmıştır. Bunda Fransızcadan çevrilen eserlerinde payı büyük olmuştur. Osmanlıda eski coğrafyanın terkedilmesi ve Avrupa'daki coğrafya çalışmalarının takip edilmesi bu yüzyılda olmuştur. 20. Yüzyılda da batı kaynaklı eserlerin çevrilmesine devam edilmiştir. (Unat, 2018: 574)

2.7.Tıp

Fatih vakfiyesinden, bazı arşiv belgelerinden ve konu ile ilgili bilgiler veren Evliya Çelebi'nin gözlemlerinden, Osmanlı Devleti'nde tıp talebelerinin bir kısmı ülkenin muhtelif yerlerinde darüşşifalarda, usta-çırak ilişkisi içinde, teorik ve pratik bilgiler öğrenerek yetiştiğini öğrenmekteyiz. Teorik ve pratik eğitim sonunda başarılı olanlara diploma (*icazetname*) verilirdi. Osmanlı devletinde darüşşifalardan bağımsız, hekim yetiştiren ilk tıp kurumu Kanûnî Sultan Süleyman'ın Süleymaniye külliyesindeki tıp medresesiydi. Bir ihtisas medresesi olan kurumda öğrencilerin buraya başlamadan evvel klasik medrese tahsili görmesi gerekmekteydi. (Bayat, 2016: 296-297).

Kahire'de tıp bilgisini iletten Emîr Çelebi 17. yüzyılın önemli tıp âlimlerindendi ve eseri Enmûzecü't-Tıb devrin en ünlü tıp kitaplarındandı. Bu tıp âlimlerinden başka Zeynelâbidîn bin Halîl (ö. 1647), Sakızlı İsa, (ö. 1649], Sâlih bin Nasrullah (İbn Sellum el-Halebî) (ö.1669), Hayâtizâde Mustafa Feyzî (ö. 1692), Nûh (ö. 1707), Gevrekzâde Hâfız Hasan (ö. 1801) Osmanlı Devleti'nin yetiştirdiği başlıca ünlü tıp bilginleriydi (Bayat, 2016: 300-312).

18. ve 19. yüzyılda tıp alanında Osmanlıda önemli gelişmeler meydana geldi. Tıp alanında yeni okullar açıldı. Bilimsel eserler basıldı ve Türkçe mecmualar yayınlanmaya başlandı. Bu devirde adı anılması gereken isimlerden biri de ülkemizde tıp eğitim tarihinde önemli emeği olan Mustafa Behçet Efendi'dir (ö.1834). Devrin diğer bir önemli ismi Fransa'ya tıp tahsili için gönderilen Mehmet Şakir'dir. Durus-u Hayat-ı Beşeriyye isimli eseri önemlidir. Osmanlı'da ilk röntgen ışını uygulaması Dr. Esad Feyzi'ye aittir (d. 1874). Bu uygulama 1897 Yunan Harbi'nde cerrah Cemil Paşa'nın yaptığı ameliyatlarda işe yaradıdır. (Unat, 2018:576-577)

3. Klasik Dönem Sonrası Osmanlıda Başlıca Bilim İnsanları

3.1.Gelenbevî İsmail Efendi (1730-1790)

Gelenbevî İsmail genellikle, klasik dönem matematikçilerinin sonuncusu olarak kabul edilen bir bilim adamıdır. Manisa'nın Kırkağaç'a bağlı Gelenbe köyünde doğan ve doğduğu köye nispetle daha çok Gelenbevî ismiyle anılan İsmail, bazı eserlerinde Şeyhzade müstear ismini de kullanmaktaydı. İlimiye mensup bir aileden gelmektedir. Babasının ve dedesinin medresede müderris oldukları bilinmektedir. Bulunduğu kasabada eğitim hayatına başlayan Gelenbevî bir süre sonra İstanbul'a gelerek Fatih Medresesi'ne girdi (Gölcük, Yurdağür,1996: 552). Burada Yasincizade Osman Efendi, Müftizade Mehmet Emin Efendi gibi devrin ünlü âlimlerden ilim tahsil etti (Tâhir, 1975: 262).

Gelenbevî İsmail ilmin birçok alanında söz sahibi olan bir bilim adamıydı fakat daha ziyade matematik ve mantık alanlarındaki çalışmalarıyla tanınmaktaydı. Yaşadığı 18. yüzyıl Osmanlı'nın gerileme dönemi olmasına rağmen, ilimi ülke sınırlarını aşmış, Avrupa tarafından da bilinen bir düşünce ve bilim insanıydı (Gölcük, Yurdağür,1996: 553).

Maddi sıkıntılar içerisinde bir yaşam sürdüren Gelenbevî Sadrazam Ispartalı Halil Paşa ve Cezayirli Haşan Paşa'nın himaye ve tavsiyeleri üzerine 1784 yıllarında Muhendishane-i Bahri-i Humayun'da altmış kuruş aylıkla matematik öğretmeni olarak vazife aldı (Tâhir, 1975: 262; Kâhya, 2010:179).

1790 yılına kadar bu göreve devam eden Gelenbevî, bu tarihte Mora'daki Yenişehir'e kadı olarak gönderilmiştir. Bu görevini sürdürürken, Şevval ayının guresinin, yani birinci gününün tespitinde şahitlerin değil hesapları ön planda tuttuğu için dönemin şeyhülislamı olan Hamidizâde Mustafa Efendi'nin çok sert eleştiriler içeren resmi bir yazısına muhatap oldu ve bundan çok etkilenerek 1791 yılında orada kederinden vefat etti (Demir, 1996:176-177).

Mantık, felsefe, matematik gibi muhtelif alanlarda eser veren Gelenbevi İsmail'in bazı eserleri şunlardır:

1. *El-Burhân fî İlmi'l-Mantık ve'l-Mîzân* 2. *Risâle fî Ma'nâ't-Taksîm* 3. *Risâle fî İlmi'l-Âdâb* 4. *Hâşiye alâ Şerhi'l-Celâl* 5. *Tahkîku Vahdeti'l-Vucud* 6. *Hisâbü'l-Küsûr* 7. *Şerh-i Cedâvil-i Ensâb* (veya Logaritma Şerhi) 8. *Uşûl-i Cedâvil-i Ensâb-ı Sittîni* 9. *Risâle f i Resmi'l-Mizvele ve'l-Münharife* 10. *Kitâbü'l-Merâşid* (Duran, 2016: 140-141).

3.2.Hoca Tahsin (1811-1881)

Asıl adı Hasan Tahsin olan müellif Arnavutluk'ta Yanya Vilayeti Çamlık bölgesi denilen yerde bulunan Ninat köyünde 7 Nisan 1811 tarihinde doğdu. İlk eğitimini müderris olan babası Osman Efendi'den aldı, bilahare İstanbul'a gelerek medreseye devam etti ve devrin ünlü hocalarından ders alarak icazet almayı hak etti. Sultan Abdülmecid döneminde yurtdışına Paris'e ünlü eğitimci Selim Sabit ile birlikte gönderilen iki öğrenciden biridir (Altın, 2013: 200). Birkaç kez Paris'e gidip gelmiştir en son 1868 yılında Nis'te vefat eden Fuad Paşa'nın cenazesiyle birlikte İstanbul'a döndü. Darülfünunda yönetici olarak vazife aldı. Burada akşamları verdiği konferanstan hoşlanmayan tutucu kişilerin tepkisi nedeniyle 1870 tarihinde görevden alındı (Algül, 2018: 112). Daha sonra Darülmualimîn'e muallim olarak tayin edildi (Altın, 2009: 98).

Cem'iyet-i İlmiyye'nin başta gelen kurucularından olan Hoca Tahsin, yöneticisi olduğu cemiyetin yayın organı olan *Mecmûa-i Ulûm*'da bilim üstüne imzalı ve imzasız çeşitli makaleler kaleme aldı. Hoca Tahsin modern ilmin muhtelif alanlarında söz sahibi bir isimdi. Fizik, kimya, mekanik, jeoloji bilimlerinin yanı sıra bilhassa astronomi ve kozmografya ile ilgilenmişti (Akün, 1998: 198, 199)

Hoca Tahsin, hiç evlenmemiş, ömrünü ilme adamıştı. Temmuz 1881'de Erenköy'de Münif Paşa'nın köşkünde vefat etti. Kabri Erenköy Kabristanı'nındadır.

3.3.Ahmet Cevdet Paşa (1823-1895)

Ahmet Cevdet Paşa, 1823 yılında Bulgaristan'ın Lofça kasabasında dünyaya geldi. O, Lofça'nın önde gelen ailelerinden birine mensup idi. Küçük yaşlardan itibaren ilme merak salmasında Lofça ayanlarının uzun süre muhasebe kâtipliği ve kâhyalığını yapan dedesinin etkisi oldu (Chambers, 1973:441; İhsanoğlu, 1997:665). Lofça bir kasaba olmasına rağmen küçük ama münevver bir muhit idi. Ahmet Cevdet Paşa'nın yansıra Mithat Paşa ve Derviş Paşa gibi

önemli isimler ilk ve ortaokul öğrenimlerini bu kasabada tamamlamışlardır (Aliye, 1995: 21-22).

Ahmet Cevdet Paşa 1839 yılında medrese öğrenimi için İstanbul'a gitti. O sadece medrese ile yetinmeyip devrin ünlü âlimlerinden de dersler aldı. Farklı kültür muhitleri ile temas sağlaması, zekâsı, disiplin ve çalışkanlığı onun kısa zamanda ilim çevrelerince tanınmasını sağladı (Oklay, 2014: 236).

Ahmet Cevdet Paşa medrese kökenliydi ve düşünce itibarı ile de bir medreseli olarak yetişmişti. Fakat o, isteği dışında da olsa sınıf değiştiren yani efendilikten paşalığa geçen insanlardan biriydi (Karaçavuş, 2006: 143). Buna rağmen Ahmet Cevdet Paşa, Tanzimat döneminin önde gelen simalarından biridir. Ahmet Cevdet Paşa, bilim adamlığı, Mecelleye katkısı, tarihçiliği ve Türk dili üzerine verdiği eserler yanında aynı zamanda devletin çeşitli kademelerinde yöneticilik yapan bir isimdi (Özkan, 2006: 219). Ali Fuad Türkgeldi gibi bir takım yazarlar Ahmet Cevdet Paşa'nın bu kadar ayrı alanlarda uğraşmak yerine bir yabancı dili hakkıyla öğrenmiş olsaydı memleket ve kendisi için daha farklı faydalı olabileceği düşüncesini savunmaktadırlar (Türkgeldi, 1995: 16).

Çalışkan ve çok yönlü bir bilim ve düşünce insanı olan Ahmet Cevdet Paşa'nın bazı eserleri şunlardır:

1. Türkçe İle ilgili Eserleri: *Kavâid-i Osmaniye, Medhal-i Kavâid, Kavâid-i Türkiyye, Belâgat-ı Osmaniyye*.

2. Tarih ile İlgili Eserleri:

Tarih-i Cevdet: 12 cilttir. 1774 ten 1853 e kadar olan olayları anlatır. *Tezâkir-i Cevdet*: Vak'a-nüvisliği zamanında tuttuğu notlardan oluşur. Bunlar 21 defter halindedir.

Maruzat: II. Abdülhamit'in emriyle yazdığı bu eser devrin siyasi olaylarını anlatır. Bunlar, *Tezâkir*'deki hadiselerin özetleri gibidir.

Kısas-ı Enbiya ve Tevârih-i Hulefâ: Sade ve anlaşılır bir dille, kaleme alınan eser Hz. Adem'den başlayarak bütün Peygamberlerin, İslam halifelerinin ve devletlerinin, II. Murat'a kadar olan Osmanlı padişahlarının tarihinden ibarettir.

Bunlardan başka tarihi değer taşıyan başka çalışmaları da vardır. İbn-i Haldun *Mukaddime*'sini I. Ahmed devri Şeyhul-İslamlarından Pîrî zâde Mehmet Sâip Efendi Türkçeye çevirmeye başlamış fakat yarım kalmıştı. O bu çalışmayı tamamlamıştır.

3.Hukuk ile İlgili Çalışmaları: “Metn-i Metin komisyonu”nda çalışmış ve *Kitâbü'l-Büyükü*'u kaleme almıştır. Devletin bütün nizamname ve kanunlarının *Düstur* adıyla bir araya toplayıp derlemek fikrini ortaya atan ve bunu ilk gerçekleştiren odur. Bu uygulama sonraki dönemlerde de devam etmiştir. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye* bir komisyon tarafından oluşturulmasına rağmen bu işte birinci derecede rol oynayan Ahmet Cevdet Paşa'dır.

4. Diğer Alanlardaki Çalışmaları:

Takvimü'l-Edvar: Takvim ıslahatı ile ilgilidir.

Mi'yâr-ı Sedât: Mantığa dairdir.

Âdâb-ı Sedât fi'l İlmi'il-Âdab: Münazara usulü ile ilgilidir.

Hülâsatü'l-Beyân fi Te'lifil-Kur'ân: Arapça olan bu eserde Kur'ân'ın tarihinden, tertip ve tasnifinden bahseder (Kesikoğlu, 1966: 225-226; Aliye, 1995: 11-12).

3.4.Osman Hamdi Bey (1842-1910)

Osman Hamdi 1842 yılında İstanbul'da doğdu. Babası o devirde tahsilini Avrupa'da yapan ender devlet adamlarından olan ve dürüstlüğü ve aydın kişiliği ile bilinen Ethem Paşa'dır. O birçok devlet kademesinde çalıştıktan sonra, ülkeyi büyükelçi olarak Berlin ve Viyana'da temsil etmiş, bilahare sadrazam olarak da devlete hizmet etmiştir. Ethem Paşa büyük oğlu Osman Hamdi'yi de kendisi gibi yetiştirmek istedi. Bu amaçla 1857'de hukuk tahsil etmek için Paris'e gönderdi. Osman Hamdi on iki sene Paris'te kalarak Paris Üniversitesinde hukuk derslerine devam etti. Sanata ilgisi olduğu için Güzel Sanatlar Ekolünde resim derslerine de devam etti. Geröme ve Boulanger gibi o devrin tanınmış ressamlarının atölyelerinde çalıştı ve adı geçen ressamların tarzlarından etkilendi.

Osman Hamdi Bey oluşturduğu batı tarzındaki kültür kurumları ile Türkiye'de öncü insanlardan biridir. Onun üstün çabaları sonucunda ülke büyük bir Arkeoloji Müzesi, zengin bir arkeoloji kütüphanesi, Sanayii Nefise Mektebi (Güzel Sanatlar Akademisi) kazandı. 24 Şubat 1910 tarihinde İstanbul'da Kuruçeşme'deki yalısında vefat etti (Mansel, 1960: 291-292).

3.5.Salih Zeki Bey (1864-1921)

Salih Zeki Bey İstanbul'da doğdu. 1873'de girdiği Darüşşafaka'dan 1882 yılında birincilikle mezun oldu. O dönemde Darüşşafaka'da dönemin revaçta mesleklerinden telgrafçılığa yönelik dersler de vardı ve mezunları Posta ve

Telgraf Nezâreti'nde memur olarak iş bulabilmekteydiler. Salih Zeki de mezun olduktan sonra 1882–1883 döneminde Posta ve Telgraf Nezâreti'nde memur olarak vazife yaptı. O bu alanda yüksek tahsil için 1883 yılında Paris'e gönderildi. Burada üç yıl elektrik öğrenimi gördükten sonra 1887'de Türkiye'ye döndü ve 1895 yılına kadar Posta ve Telgraf Nezâreti'nde mühendis olarak çalıştı (Dölen, 2005: 123). 1896 yılında başladığı Rasathane-i Amire Müdürlüğü vazifesine 1909 yılına kadar devam etti zira 31 Mart olaylarında tahrip edilen yerler arasında Beyoğlu'ndaki Rasathane de vardı. Dolayısı ile Salih Zeki Bey'in görevi fiilen sona erdi. 1910 yılında Mekteb-i Sultani müdürlüğüne atandı (Günergun, 2005: 102). 1912 yılında maarif müsteşarı, 1913 yılında Darü'ul-Fünun Umum Müdürü oldu. 1917 yılında Dârülfünun Umum Müdürlüğü'nden ayrıldı, fakat Fen Şubesi müderrisi olarak görevine devam etti. 1919'da Fen bölümünün dekanlığına getirilen Salih Zeki bir yıl sonra ruhî bir bunalım geçirdiğinden dolayı Fransız hastanesine kaldırıldı. Bu hastanede 1921 yılında 57 yaşında vefat etti (Güney, 2004: 682). Salih Zeki Bey'in başlıca eserleri şunlardır:

1.Mebhas-ı Savt 2.Mebhas-ı Eelektrik-i Mıknatısı, 3.Mebhas-ı Hararet-i Harekiyye, 4.Mebhas-ı Câzibe-i Umumiye, 5.Mebhas-ı Elektirikiyyet ve Şiariyyet, 6.Hesâb-ı İhtimali, 7.Mebhas-ı Hareket-i Seyyalât, 8.Hendese-i Tahliliyye, 9.Mebhas-ı Nazariyye-i Temevvücât) ve Hey'et-i Riyaziye (Tâhir, 1975: 288).

Sonuç

Devletin gerileme sürecine girdiği 18. yüzyılın başında Osmanlı Devleti Avrupa'daki bilimsel gelişmeleri gerektiği ölçüde takip edemedi. Daha çok pratik amaçlı teknoloji transferi şeklinde bir takip gerçekleştirdi ve bütün bu tekniğin ardındaki bilgiyi yeterince algılayamadı. Fakat yüzyılın ortalarına doğru, Hendesehane kurulduktan, daha sonra da deniz (1773) ve kara mühendishanelerinin (1793) açılmasıyla ciddi manada fen eğitimi başlamış ve böylece batıdaki bu alandaki gelişmeleri takip şansı doğmuştur.

Osmanlı ilmiye sınıfı bazı istisnalar haricinde genel olarak Osmanlı devletinde yapılan ıslahatlara karşı çıkmamıştır. Bilakis yapılacak yeniliklere dair sunulan bazı önemli layihaların sahipleri ilmiye sınıfına mensup kişilerdi. Örneğin ilmiye sınıfın için önemli bir makam olan kazaskerlik rütbesine sahip Tatarcık Abdullah'ın padişah III. Selim'e sunmuş olduğu layihanın yapılan reformlarda önemli bir etkisi oldu. Yine aynı şekilde 1839 tarihinde başlayan Tanzimat döneminde yapılan ıslahatlarda ilmiye sınıfına mensup bir isim olan Keçecizade İzzet Molla'nın II. Mahmut'a sunduğu raporların etkisi vardı.

Bunların yanı sıra 18. yüzyıldan itibaren oluşturulmaya başlanan modern eğitim kurumlarına da ilmiye sınıfı destek olmuştur. Yukarıda adı geçen padişahlar zamanında oluşturulmaya çalışılan modern orduları da ilmiye sınıfı desteklemiştir. 1826 yılında artık birçok yeniliğin önündeki engel haline gelen yeniçeri ocağının kaldırılmasında ilmiye sınıfı II. Mahmut'tan yana tavır almıştır.

KAYNAKLAR

- AK, Mahmut. "Osmanlı Coğrafya Çalışmaları" *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2/ 4 (2004): 163-212.
- AKÜN, Ömer Faruk (1998), "Hoca Tahsin" *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 18, İstanbul, s. 198-206.
- ALGÜL, Mesut (2018), "Hoca Tahsin Efendi'nin Hey'et İlmi Üzerine Bir Manzumesi", *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*, C. 2, S. 4, s. 110-120.
- ALTIN, Hamza (2008), "1869 Maarif-İ Umumiye Nizamnamesi ve Öğretmen Yetiştirme Tarihimizdeki Yeri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.13, S.1, s. 271-283.
- ALTIN, Hamza (2009), *II. Abdülhamid ve II. Meşrutiyet Devirlerinde Öğretmen Yetiştirme Meselesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi.
- ALTIN, Hamza (2013), "Kilisli Rıfat'ın Hocalarından Selim Sabit Efendi ve Meslektaşlarına Öğütleri" *I. Uluslar Arası Kilis Sempozyumu Bildiri Kitabı*, Haz., Hasan Şener. Kilis: KİYU Yayınları.
- AYAS, Nevzad (1948), *T.C. Milli Eğitim Kuruluş ve Tarihçeler*, Ankara: MEB.
- BAYAT, Ali Haydar (2016), *Tıp Tarihi*, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Yayınları.
- BERKES, Niyazi (2002), *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Haz., Ahmet Kuyaş, İstanbul: YKY.
- BEYDİLLİ, Kemal (2006), "Mühendishâne-i Bahri-i Hümayun", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 31, İstanbul, s. 514-516.
- BİNGÖL, Abdulkuddûs (1999), "Osmanlı Dünyası'nda Mantık Bilimi ve Eğitimi", *Felsefe Dünyası*, C. 29, S.1, s. 12-20.

- BİNGÖL, Abdulkuddûs (1999), “Osmanlılarda Mantık Bilimi İçeriği, Medrese Eğitimindeki Yeri ve Osmanlı Mantıkçıları”, *Osmanlı Ansiklopedisi*, C. 8, Haz., Güler Eren. Ankara: Yeni Türkiye yayınları.
- BOA, İMVL., Dosya No: 223, Gömlek No: 7541.
- Bursalı Mehmet Tâhir Bey (1975), *Osmanlı Müellifleri*, C. 3, Haz., İsmail Özen. İstanbul: Meral Yayınevi.
- CHAMBERS Richard I. (1973), “The Education of a nineteenth-century ottoman âlim, Ahmet Cevdet Paşa” *Middle East Stud.* 4, Cambridge, p.440-460.
- DEMİR, Remzi (1996), “İsmail Gelenbevî'nin Üçgenler in Kenarları Adlı Risalesi”, *Erdem*, C.9, S.25, s.175-222.
- DÖLEN, Emre (2005), “Salih Zeki ve Darülfünun”, *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, C. 7, S. 1 , s.123-135.
- DÖLEN, Emre (2008), “II. Meşrutiyet Döneminde Darülfünun”, *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, C. 10, S. 1, s. 1-46.
- DURAN, Recep (2016), “İslam Felsefesinde ‘Vucud-u Zihni’ (Zihinsel Varlık) Anlayışına Bir Geç Dönem Osmanlı Örneği: İsmail Gelenbevî” , *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, C.2, S.1, s. 139-159
- ERGÜN, Mustafa (1996), *II. Meşrutiyet Devrinde Eğitim Hareketleri (1908-1914)*, Ankara: Ocak Yayınları.
- Fatma Aliye (1995), *Ahmet Cevdet Paşa ve Zamanı*, İstanbul: Bedir Yayınevi.
- GENCER, Ali İhsan ve Ali Arslan (2004), *İstanbul Dârülfünûnu Edebiyat Fakültesi Tarihçesi ve İlk Meclis Zabıtları*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fak. Yay.
- GÜNERGUN, Feza (2005), “Salih Zeki ve Astronomi: Rasathane-i Amire Müdürlüğü'nden 1914 Tam Güneş Tutulması”a, *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* , C. 7, S. 1, s. 97-122.
- GÜNEY, Ahmet Faruk (2004), “İslâm-Türk Matematik Tarihinde İlk Eser: Salih Zeki'nin Âsâr-ı Bâkiye'si”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, C. 4, S. 2, s. 681-685.
- GÖLCÜK Şerafettin, YURDAGÜR Metin (1996), “Gelenbevî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 13, İstanbul, s. 552-555.

- HIZLI, Mefail (2008), “Osmanlılarda ilköğretimin Tarihi”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, C. 6, S. 12, s.85-105.
- HAYTA, Necdet ÜNAL, Uğur (2013), *Osmanlı Devletinde Yenileşme Hareketleri*, Ankara: Gazi Kitabevi Yayınları.
- İHSANOĞLU, Ekmeleddin (1999), “Osmanlı Bilimine Toplu Bakış”, *Osmanlı Ansiklopedisi*, C. 8, Haz. Güler Eren, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- İHSANOĞLU, Ekmeleddin (1993), “Dârülfünun” *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 8, İstanbul, s. 521-525.
- İHSANOĞLU, Ekmeleddin (1997), *Osmanlı Astronomi Litaratürü Tarihi*, İstanbul: IRCICA.
- İPŞİRLİ, Mehmet (1999), “Osmanlı Tarih Yazıcılığı”, *Osmanlı Ansiklopedisi*, C. 8, Haz. Güler Eren, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- KAÇAR, Mustafa (2008) Tersâne Hendesehânesi’nden Bahriye Mektebi’ne Mühendishâne-İ Bahri-İ Hümâyûn, *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, S. 1, C. 9, s. 51-77.
- KARAL, Enver Ziya (1988), *Osmanlı Tarihi*, C. VI, Ankara: TTK.
- KOCABAŞ, Şakir (1996), “İslam ve Bilim”, *DİVAN*, C. 1, S.1, s.67-83.
- KÖKCÜ, Ayşe (2015), “Osmanlı’da Astronomi ve Matematik Doktorası İlk Bilim Adamımız: Arakel Garabed Sivasliyan”, *OTAM*, Güz, S. 38, s. 95-105.
- Mahmud Cevad. *Maarif-i Umûmiye Nezâreti Tarihçe-i Teşkilât ve İcrââtı*, Ankara: MEB, 2002.
- KAHYA, Esin (2010), “Onsekiz ve Ondokuzuncu Yüzyıllarda Genel Çizgileriyle Osmanlılarda Bilim”, *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji*, Edit: Yavuz Unat. İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık.
- KARAÇAVUŞ, Ahmet (2006), *Tanzimat Dönemi Osmanlı Bilim Cemiyetleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi.
- KESİKOĞLU, Osman (1966), “Ahmed Cevdet Paşa (1822-1895) Hayatı ve Eserleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.14 S.1, s. 221-234.
- MANSEL, Arif Müfid (1960), “Osman Hamdi Bey”, *Belleten*, C.XXIV, S.94, s. 291-322.
- Mehmed Esat, *Mirat-ı Mühendishane-i Berri Hümayun*, İstanbul, 1316.

- OKLAY, Erdem (2014), “Ahmet Cevdet Paşa'nın Türk Eğitim Tarihi Açısından Önemi Üzerine Bir İnceleme”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, C. XXIX, S.1, s. 233-251.
- OLGUN, Kenan (2002), “II. Meşrutiyet Dönemi Osmanlı Basınında Bir Eğitim Kurumu Olarak Darülfünun (1908-1912)” *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları*, S. 2, s. 185-204.
- ÖZKAN, Nevzat (2006), “Ahmet Cevdet Paşa'nın Türk Dili Hakkındaki Görüşleri ve Eserleri”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C.20, S.1, s. 219-232.
- ŞANAL, Mustafa (2000), “Kuruluş Dönemi Osmanlı Bilim Politikasının Teşekkülü ve Gelişmesinde Rol Oynayan Etmenler”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 9, s. 314-323.
- TÜRKGELDİ, Ali Fuad (1995), “Ahmet Cevdet Paşa”, *Dergah*, C.VI, S. 65, s. 16-18.
- UNAT, Yavuz (2018), “Osmanlılarda Fen Bilimleri ve Teknoloji” , *İslam Medeniyeti-II, Osmanlı Dönemi*, C.15, Haz. Seyfettin Erşahin, İstanbul: Siyer Yayınları, s.559-586.
- UNAT, Yavuz (1999), “Osmanlı Astronomisine Genel Bir Bakış”, *Osmanlı Ansiklopedisi*, C. 8, Haz. Güler Eren, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Ülken, Hilmi Ziya (1998), *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yayınları, 1998.
- YILDIRIM, Ali (1998), *Türk Üniversite Tarihi*, Ankara: Öteki Yayınevi.
- ZENGİN, Zeki Salih (2008), “Medreseden Üniversiteye”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.8, S. 2, s. 211-221.

ORTAÇAĞ MÜSLÜMAN TOPLUMLARINDA TERCÜME TENKİD TERKİB TELİF AŞAMALARININ TOPLUMSAL İZDÜŞÜMLERİ VE BİLİMİN GELİŞMESİ

M. Yavuz ALPTEKİN¹

Geliş: 06.09.2019 / Kabul: 17.12.2019

DOI: 10.29029/busbed.616576

Öz

Bilgi insanlığın ortak birikimidir. Fakat her bilimsel süreç, içerisinde yükseldiği medeniyetin ve kendisinden beslendiği toplumsal çevrenin genel karakteristiğini yansıta gelmiştir. Bu makalede İslam medeniyetinin bilime akseden bir karakteristiği olarak 'pozitif bilim düşüncesinin bu medeniyet içerisindeki yükselişinin izleri sürülecektir. Bu iz sürümü sağlayabilmek için de, İslam medeniyetindeki bilimsel çalışmalar, bunlardan da özellikle tercüme, Batı ile mukayeseli bir şekilde ele alınacaktır. Tercüme ve telif faaliyetleri sonucunda ortaya çıkan tablo, her iki medeniyette pozitif bilim düşüncesinin gelişme boyutlarını anlamak için önemli fikirler verecektir. Nihayet, bu çalışmanın sunacağı mukayeseli bilgiler ışığında İslam medeniyetinin, Yunan ve diğer bilim havzalarından devraldığı bilginin pozitif bilim karakteriyle, Orta Çağ Avrupa'sının İslam'dan devraldığı bilimin pozitif bilim karakteri arasındaki farkın derecesi daha iyi idrak edilebilecektir. Pozitif bilimin gelişmesi sürecinde İslam toplumlarının Avrupa'ya devrettikleri, onlardan devraldıklarından çok daha fazladır. Özellikle eski Ortadoğu bilim birikimi ile Hint ve Çin bilim mirasının Avrupa'ya aktarılması başlı başına bir büyük katkıdır. Sekizinci yüzyıldan başlayarak on ikinci yüzyıla kadar beş yüzyıl süresince İslam toplumları bu üç merkezin bilim mirasını tercüme edip, terkip ve telif eserler üreterek Avrupa'ya ve dünyanın dört bir yanına aktarılmaya müsait bir hale getirmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Medeniyeti, Bilimin gelişmesi, Toplumsal Gelişme.

¹ Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, m.yavuzalptekin@ktu.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6221-7913>.

**PROJECTIONS OF PHASES OF TRANSLATION CRITISISM
COMPOUND COPYRIGHT IN MEDIEVAL MUSLIM SOCIETIES AND
DEVELOPMENT OF SCIENCE**

Abstract

Knowledge is the common accumulation of humanity. However, each scientific process reflects the local characteristics of civilization as well as social surroundings where the knowledge existed. This essay will follow tracks of the mentality of positive science as a characteristic of Islamic civilization as reflected on science; to do so, scientific studies, especially translations in the Islamic Civilization, will be compared with the Western civilization. The picture we have as a result of translations and composition studies will give us important ideas to understand the development of the positive science as a method in each civilization. Lastly, according to the information we get from this comparative study, it will be understood better that there is a big difference between positive characteristics of science that Islam has got from the Middle East, from Greece and from India, with positive characteristics of science in the middle ages that Europe got from Islam. In the process of development of positive sciences Islamic Societies contributed to Europe more than they transferred from them. Especially translation and transfer of Ancient Middle Eastern Knowledge accumulation and Indian and Chinese scientific heritage is a huge contribution itself. During five centuries (from 8th to 12th), Islamic Societies have translated scientific heritage from these three centers and produced writings making such knowledge available for Europe.

Keywords: *Islamic Civilization, Development of Science, Social Development.*

Giriş

Tarihte yeni doğmuş hiçbir medeniyet yoktur ki; çevresinden en ufak bir etki almaksızın, kendi kendine yerden biter gibi meydana gelmiş olsun. Ve hiçbir medeniyet de yoktur ki; yıkılıp tarihin derinliklerine gömüldüğünde çevresinde hiçbir tesir bırakmaksızın, buharlaşıp kaybolsun. Aksine yeni doğan her medeniyet, daha önceki medeniyetlerin ilmi, tekniği ve tecrübesi ile hayat bulup çiçek açabildiği gibi; inhitata geçip ve nihayet tümünden yıkılan medeniyetler de, mutlak surette bir bütün olarak medeniyetin tekâmülü sürecine değişen nispetlerde bir katkıda bulunurlar.

İşte bu ‘Medeniyetin yeşerip boy vermesi’nde ilk soluğu teşkil ve onun ruhunu temsil eden bilimsel bilgi ve tecrübelerin, bir medeniyetten diğerine geçişi tarihte sistemli bir şekilde ancak tercüme faaliyetleriyle mümkün olagelmıştır. Bir kültür içerisinde olgunlaşan bilgi ve birikimin kültürler arası dolaşımı, en önemli kültür kodu olan *dilin* çözülmesiyle gerçekleşir. Bu da kısaca yazılmış metinlerin tercümesidir. Dolayısıyla toplumsal yüksek kültürle ilgili bir birikim, bir tecrübe demek olan medeniyet sürecinin devamlılığı ancak tercüme faaliyetleriyle kesintiye uğramaksızın tekâmüle doğru yol alır. *Öyleyse medeniyetin intikalini bir cümle ile Beşerin kollektif tecrübelerinin, kültürler arası tercüme ve bunların geliştirilmesi anlamında kültürleştirilmesidir diye ifade etmek yanlış olmayacaktır.*

Medeniyetin intikali *tercüme* ile olurken; inkişafı ise, yapılan bu tercümelerin *tenkide* tabi tutulup, *terkip* ve nihayet *telif* eserlerin vücuda getirilmesine bağlıdır. Yani medeniyetin intikali ve gelişimi, önce yabancılaşılan beşeri birikimi anlama, sonra onu tenkide tabi tutma, ardından kendine adapte etme ve son olarak da kendinden olanla birleştirip bir sentez yapma, orijinal bir fikir ve esere ulaşma biçiminde, dört temel aşama halinde gerçekleşir. İşte yerel/bölgesel bir kültürün medeniyet olma yolunda geçireceği en önemli dört aşama bunlardır. Sırf tercüme yapmak suretiyle yeşertilmeye çalışılan bir medeniyet hamlesi, kuru bir taklitten öteye gitmeyip, kısa bir süre sonra da yok olmaya mahkûmdur.

Tarihin bilinen en eski medeniyetleri bile, dışarıdan aldıkları bilgi ve birikimin üzerine kendi yorumlarını eklemek suretiyle vücuda gelmişlerdir. Yani kendinden olmayana, kendinden bir şeyler katmak ve böylece kendi mizacına uygun, ahenkli bir bütün meydana getirmek medeniyetin kaçınılmaz şartıdır. Büyük Türk Bilgini Beyruni bu gerçeği veciz bir şekilde ifade etmiştir: “Ben her kişinin kendi çalışmasında yapması gerekeni yaptım: Öncellerinin başarılarını minnettarlıkla karşılamak, Onların yanlışlarını ürkmeden doğrultmak, Kendisine gerçek olarak görüneni gelecek kuşağa ve sonrakilere emanet etmek” (Sezgin, 2008: 1).

Öncelerine nispetle mahiyetine daha çok vakıf olunan eski Yunan medeniyetinden başlamak üzere, günümüze kadarki bütün medeniyetler istisnasız, diğerlerinden bir şeyler almak veya bir öncekinin mirasına konmak ve bunları geliştirmek suretiyle meydana gelmişlerdir.

Bütün medeniyetlerin gelişme çağları, aynı zamanda yoğun kültür ve medeniyet alış verişlerinin yaşandığı devirlerdir. Bu alış verişlerin en kalıcı ve sistemli olanları bilginin tercüme yoluyla aktarılması ile gerçekleşmiştir. Bu

anlamda bir medeni uyanışın en karakteristik özelliği hummalı tercüme hareketleri olmuştur. Sümerler, Eski Mısır medeniyeti ve Yunanlılar, Persler, Sasaniler, Asurlular, Uygurlar, Müslüman Milletler ve Rönesans Uyanışı, eğer yeni bir şey ürettiler ve medeniyetin sürekliliğine yeni bir soluk kattırlarsa; bu ancak, o sürece hazırlık olarak yaptıkları çok zengin tercüme faaliyetleri ve bu harici tesirlerle karşılaşan derin ve içten gelme yerli reaksiyonların senteziyle mümkün olmuştur.

Bununla birlikte bütün bu bilimsel ve entelektüel faaliyetlerin toplumsal bir karşılığı da olmalıdır. Hem bu faaliyetleri özendirecek bir toplumsal birikim ve gelişme bulunmalı ve hem de bu faaliyetlerden istifade ederek kendini geliştiren bir karşılıklı etkileşim söz konusu olmalıdır. Bu çalışma İslam medeniyetinde söz konusu bu karşılıklılığın da mevcut olduğu kanaatindedir. Bahsedilen tercüme faaliyetleri Müslüman toplumların askeri fetihlerine tekabül eder. İkinci aşamadaki tenkid aşaması ise Müslüman toplumların siyasi fetihlerine karşılık gelir. Üçüncü aşamadaki terkip aşaması Müslüman toplumların kültürel fetihlerine ve son aşamadaki telif eserler aşaması ise Müslüman toplumların medeni/bedii/sanatsal fetihlerine tekabül eder. Dolayısıyla bilimsel ve entelektüel dört gelişimi özendiren, dinamize eden ve sürükleyen mukabil dört toplumsal gelişim aşaması olarak *askeri fetihler*, *siyasi fetihler*, *kültürel fetihler* ve *medeniyet/bedii/sanatsal fetihler* söz konusudur.

Müslüman toplumlar hiçbir zaman topluca entelektüel bir toplum olmamışlar ama bu faaliyetleri tabir yerindeyse kutsama, kutsal olanla ilişkilendirme ve destekleme noktasında diğer medeniyetlerin toplumlarından görece daha yüksek bir enerjiye, adanmışlığa ve inanca sahip bulunmuşlardır. Bahsedilen bu entelektüel ve toplumsal rezonans sadece İslam Medeniyetinde bu şekilde tezahür etmemiş, bütün medeniyetlerde tekrar etmiştir. Bu mütakabiliyet gerçekleştiği ölçüde süreklilik sağlanmış ve bu mütakabiliyetin zayıf düştüğü ölçüde de medeniyet zayıflamış ve hatta yok olup gitmiştir. Medeniyetler tarihi bunun örnekleriyle doludur.

1.1. Eski Yunan Medeniyetinin Kaynakları

Bugünkü Modern Medeniyetin menşeyini Eski Yunanda bulmak ve onunla iktifa edip başka tesir kabullenmemek adet olmuştur. Fakat bu medeniyetin de kendi çapında başka bir membadan ilham aldığı muhakkaktır. İsmail Hami Danişmend (1989: 71) bu gerçeği şöyle ifade eder: “Bugün artık ilim âlemince reddedilen eski bir telakki vardır; Asırlarca bu yanlış telakkiye inanmış olanlar nazarında bugünkü Garp medeniyeti (Greco-Romein) denilen eski Yunan-Latin

kültürünün mahsulüdür! Hâlbuki İslam Medeniyetinden çok eski olan o kültürlerin daha eski devirlere ait olan Hitit, Fenike, Mısır ve Babil medeniyetlerinin mahsulü olduğu ve onlarında Sümer medeniyetinden olduğu Garp ilminin son tetkikleriyle artık sabit olmuş bir hakikattir”. Bu itibarla Yunan medeniyetine tesir eden en önemli üç medeniyet merkezi şöyle sıralanabilir:

A) Sümer Etkisi: Mazisi M.Ö. 3500-4000 yıllarına dayanan Sümerlerin ilmi, Hititler vasıtasıyla Anadolu’ya, oradan Lidya, Firikya ve İyonya’ya, oradan da M.Ö 5.yy’da Yunanlılara intikal etmiştir.

B) Fenike Tesiri: Fenike bugünkü Filistininde bir liman kenti ve Fenikeliler de denizci tüccar bir kavim olduklarından çevrelerindeki maddi üretim kadar, bilimsel üretime de müşteri olmuşlar ve bilimi yakın ve uzak çevrelerinden toplayarak onu kullanmış ve yakından başlayarak uzak çevreye doğru da yaymış ve taşımışlardır. Fenikelilerin ilmi gemiciler vasıtasıyla önce Kıbrıs ve Girit adalarına oradan Ege Medeniyetine ve daha sonra da Yunanlılara geçmiştir. Fenikeliler Mısır ve Sümer ilminin naklinde önemli rol oynamışlardır.

C) Mısır Etkisi: Yunan Medeniyetinin Hocası Mısır olarak bilinmesine rağmen, gerçek, üç tesirden birini teşkil ettiğiidir. Yunan filozoflarından Fisagor’un Mısır’a seyahati bilinmektedir. Yunanlılar umumi surette Mısır’dan geometri, Fenike’den hesap ve Sümer’lerden astronomiyi almışlardır.

Bütün bu etkileyici merkezler bir zamanlar bilimde o çağın en ileri noktasını temsil ederken; daha sonra neden gerilemiş ve yok olmuşlardır? Bunun temel sebebi tek tek bireylerden başlamak üzere, ailenin, toplumsal grupların, toplumsal örgütlenmenin ve bütün bir toplumun zayıflaması, donanımın düşmesi ve her bir kategorinin dinamizmini, üretkenliğini ve kalitesini yitirmesidir. Benzer durum hepsinde olduğu gibi Yunan medeniyeti için de geçerlidir. Yunan medeniyeti burada verilen temel üç etkileyici medeniyetin yok olması veya yetersizliği sebebiyle değil, bir yerden sonra kendi toplumsal dinamizmini kaybetmesi sebebiyle zayıflamış ve etkileyebilen bir medeniyet merkezi olmaktan çıkmıştır.

1.2. Uygur Türk Uyanışının Kaynakları

Uygur Türk Medeniyeti, özellikle dini, sanat ve teknik sahasında Yunan Medeniyetiyle boy ölçüşebilecek seviyelere ulaşmıştır. Uygurlar eski dünya karasının merkezinde ve bütün medeniyetlerin tesir sahalarının kesiştiği bir mevkide olmak hasebiyle, medeni terkibe müsait bir konumdaydılar.

Çin, İran, Hint ve Bizans Medeniyetleri arasında dolaşan kervanların uğrak yolu olması, Uygur memleketini asırlarca Budist, Maniheist, Nasturi ve İslami tesirlerle beslemiştir. M.Ö 2. asırdan itibaren zengin kaynaklarla beslenmeye başlayan Uygur Medeniyeti 15.yy'a kadar tekâmül etmek suretiyle devam etmiştir. Uygurların etkilendikleri medeniyet merkezlerini tarihi seyri itibariyle şöyle sıralamak mümkündür;

a) Hint ve Çin'den Gelen Budizm'in İki Ayrı Yorumu: Şamanizm ile uyuşarak yeni bir akide (itikad şekli) vücuda getiren Budizm, Hint lisanlarından birçok eseri de beraberinde getirmiştir. Bunların Uygurca'ya tercümesi kültürel hayata bir canlılık katmıştır. M.Ö 2.yy'da başlayan bu dalga M.S 5.yy'a kadar sürmüştür. Budizm'in gerek Hint gerek Çin akımı geniş tercüme faaliyetleriyle Uygur memleketlerinde birçok kütüphane vücuda getirmiştir. Uygurca'ya Çince'den tercüme edilen ve 12 kitaptan oluşan "Altun Yaruk" bu tercümelere sadece bir tanesidir.

b) Maniheizm'in Tesiri: "Uygur Hakanı Böğü Kağan, Çin'in idaresinde zayıf düşüp yıkılmak üzere olan T'ang sülalesine destek vermek üzere Çin'in önemli şehirlerinden Lo-yang'a sefer düzenlemiş ve burayı asilerin elinden kurtarmıştır. Burada uzun süre kalan Böğü Kağan 762 yılında geri dönerken beraberinde dört de Mani rahibi getirmiştir" (İzgi, 1989: 18). Bu olay Uygur medeniyeti için bir dönüm noktası teşkil eder. Çünkü bu gelişme Uygurlar'ın Mani dinini resmen kabul etmeleri manasını taşımaktadır. Bundan sonra Uygurlar Mani dininin kültürel birikiminden bolca istifade etmeye başlayacaklardır.

Mani dininin Uygur medeniyeti üzerinde etkili olmasının önemli iki sebebi vardır. Birincisi bu dinin kurucusu olan Mani'nin şahsında gizlidir. Zira Mani bir peygamber veya bir felsefeci değil fakat kuvvetli bir edebiyatçı idi. Edebi değeri yüksek eserlerini Süryanice ve Farsça yazmıştır. Özellikle İran Hükümdarı Şapur adına yazdığı *Şabuhrgan* adlı eseri Türkler arasında çok yayılmıştır. Mani; Hıristiyanlık, Mazdeizm ve Eflatunculuktan etkilenmiş olup, bütün bu etkileri eserlerinde yüksek bir senteze erdirmiştir.

İkinci önemli bir sebep ise; Uygurların Mani dinini daha çok devrin kültürce zengin bir kavmi olan Soğd'lar üzerinden öğrenmeleridir. "Çin Elçisi Wang Yen-Te'nin Uygur Seyahatnamesi" adlı kitabı yayıma hazırlayan Özkan İzgi söz konusu kitapta: "Orhun yazıtlarının bulunduğu bölgede Soğdça yazılmış küçük bir yazı parçası günümüze kadar gelebilmiştir. Bu yazıttan, Uygurlara Mani mezhebini öğretenlerin Soğd misyonerleri olduğu anlaşılmaktadır" demek suretiyle bu meseleye ışık tutan kuvvetli bir de kaynak göstermiştir.

“Mani dini ile birlikte Soğdların alfabesini de alan Uygurlar, bu yeni yazı sayesinde milli bir edebiyat geliştirmişlerdir. Önceleri bu yeni yazı çeşidiyle Farsça’dan birçok Mani metnini Uygurca’ya tercüme etmişler ve sonra Sanksritçe’den ve Çince’den Budist metinlerini çevirmişlerdir” (İzgi, 1989, s. 20). Bu şekilde Uygurlar diğer Türk ve Moğol kavimlerine nazaran çok büyük ilerlemeler kaydetmişler ve hatta Cengiz Han zamanına kadar bu kavimlerin hocalığını, danışmanlığını ve kâtipliğini yapmışlardır.

Uygurlar 9.asra doğru memleketlerinin değişik yerlerinde Mani mabetleri kuruyorlardı ki, her bir mabet aynı zamanda bir kütüphane idi. Bahaaddin Ögel’e göre, Mani mabetlerinden başka Budist mabetlerinde de kitaplık bulunurdu. Ögel (1997: 90) Zamanın Uygur başkenti Beş-Balıg’daki 50 kadar Budist mabedinin hepsinde kitaplıklar ve buralarda değerli kitaplar bulunduğunu kaydeder. Söz konusu mabetlerde bulunan eserlerin büyük bir kısmı Maniheizm dalgasıyla gelmiş tercüme eserlerdir. Bunların arasında, dini-mistik kitapların yanı sıra tıbbi dair eserler de mevcuttur.

c) Nasturi Tesiri: 431 yılında toplanan Esef Konsili Felsefe ve tabii bilimlerle iştigal eden Nasturileri aforoz etmiştir (Demirci, 1996: 211). Bunun sonucunda beşinci asrın sonlarında Ortodoks kilisesi tarafından da tardedilen Nasturiler, çareyi doğuya doğru yayılmakta ve daha insancıl bir yaklaşımla dini misyonerlik yapmakta buldular (Çelik, 1996). İran’a ve oradan da Türk memleketlerine kadar giden Nasturiler en son Uygur Türklerinde kabul gördüler. Bu din hiçbir zaman Uygur Türkleri arasında geniş bir kabul görmeyip çok sınırlı kalmıştır. Bununla beraber Ortodoks Hristiyanlığından çok farklı olan bu açık görüşlü mezhep bütün bu memleketlere eski Yunan ilmini tanıtmaya muvaffak olmuştur (Albayrak, 1997: 59-66). Nasturi eserleri Uygurlar tarafından tercüme edilmiş ve bir Nasturi edebiyatı teşekkül etmiştir (Ülken, 1997: 31). Nasturi Hristiyanlık Asya’da İslam’ın yayılışının tamamlanmasına kadar etkili olmuş bir misyonerlik hareketiydi. A. Pacini’nin verdiği bilgiye göre, Bizans zulmünden kaçan Nasturiler çareyi doğunun derinliklerine doğru misyonerlik faaliyeti yapmak üzere kendilerini adamak ve göç etmekte buldular. Nihayet Moğol saraylarında büyük saygı gören Nasturi misyoneler bu yüzyıllarda bütün Asya’da 250 piskoposluk ve bin manastırla neredeyse bütün Asya’da örgütlü bir ağa sahip oldular (Galetti, 2016: 70; Grant, 2015).

d) İslam Tesiri: Uygurlar arasında en son ve en kuvvetli yayılan din İslamiyet’tir. Diğer dinler gibi İslamiyet’in girişi de Uygur tercümeceliğinde yeni bir canlanmanın tetikleyicisi olmuştur. Uygurlar arasında İslamiyet’in etkisi en fazla siyaset bilimi üzerinde görülmüştür. Bu alandaki en tanınmış eser Yusuf Has

Hacip'in "Kutatgu Bilik" isimli günümüze de ulaşmış bulunan klasik eseridir. Günümüze ulaşmayan benzer çalışmaların yazılmış olması da muhtemeldir. Yine Uygur medeniyetinin telif eserlerinden Mahmut Kaşgari'nin "Divan-ı Lügat-it Türk" isimli şaheseri şüphesiz ki Arapça'dan Türkçe'ye tercümelemleri kolaylaştırmakta büyük rol oynamıştır. Bununla birlikte, Farabi başta olmak üzere, Türkistan kültür sahasında daha önce çeviri işleriyle yoğun olarak meşgul olan birçok entelektüel bulunduğundan hareketli, benzer sözlük çalışmalarının daha önce de yapıldığı ama günümüze ulaşmadığı düşünülebilir. Son olarak, Edip Ahmet Yükneki'nin tasavvufa dair yazdığı "Atabet-ül Hakayik" de zikre değer telif eserlerdendir. Türkistan coğrafyasının tasavvuf alanındaki zirve şahsiyeti Ahmed Yesevi ile aynı dönemde yaşamış olması, benzer çalışmaların daha fazla olması gerektiğine güçlü bir işaret olarak alınabilir. Zira böylesi bir atılım için asgari bir birikimin ve hazırlığın yapılmış olması gerekecektir.

13.yy'ın başından itibaren siyasete hâkim olan Moğollar devrinde de Uygur Medeniyeti yükselmeye devam etmiş, hatta Uygurca Moğolların resmi ve yazışma dili olmuştur. Bu devirde Farsça'dan Uygurca'ya tasavvuf, hikmet ve edebiyat kitapları tercüme edilmiştir. Nizami Gencevi ve Feridüddin Attar'dan yapılan tercümelemler en çok bilinenlerdir.

Bütün bu zengin tercüme faaliyetlerine rağmen, Uygur Türk Medeniyetinin umumi medeniyetler tarihinde devamlı ve derin bir iz bırakamamasının sebebini bilhassa onun tek taraflılığına, yani sadece doğunun mistik zihniyetiyle ilgilenmesine karşın, Batının ilmi ve akli tekâmülüne kapalı kalmasına bağlamak yanlış olmasa gerektir. Çin ve Hindistan kavşağı bir coğrafyada bulunması, mistisizm ağırlıklı toplumsal entelektüel gelişmede etkili olmuş görünmektedir. Özellikle Budizmin bu konudaki ağırlığı tartışma götürmez düzeydedir. Buna Maniheizm ve Konfüçyanizm de eklendiğinde, Uygur Türk uyanişının Yunan Felsefesi üzerinden batı rasyonalitesine ulaşamamış olması çok şaşırtmayacaktır.

2. İslam Medeniyetinin Kaynakları

İslam dini coğrafi konum itibariyle, yeryüzünün kadim kültür ve medeniyetlerinin tarih sahnesinde boy gösterdiği bir sahada doğmuş ve ilk yayılışını burada göstermiştir. Bundan dolayı Hint, Sümer, Babil, Mısır ve birkaç değişik koluyla beraber eski Yunan kültürleri İslam medeniyetinin bu coğrafyada etkilendiği ve istifade ettiği kültür ve medeniyetler olmuşlardır. Bununla birlikte, İslam medeniyetinin en temel kaynağının yakın ve uzak çevredeki medeniyet merkezlerinin etkileri değil, iman, itikad ve irade tazelemiş, yeni bir yaşama tarzı

benimsemiş ve yeni bir hedef belirlemiş bizzat kendi insanıdır. Çevredeki medeniyetler ancak bu dinamizmi yüksek insan profili sayesinde verimli, velut ve bereketli birer kaynağa dönüşebilmişlerdir.

Bunlardan Yunan medeniyetinin, nispeten daha uzak düştüğü ve istifadenin bu kadar kısa sürede nasıl gerçekleştiği sorusu akıllarda uyanabilir. Bu soruya Hilmi Ziya Ülken (1997: 57) *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü* adlı kitabında şöyle cevap verir: “Yunan İlimi, İslam medeniyetine girmezden epeyce zaman önce birçok yollardan yakın şarka girmiş ve yerleşmiş bulunuyordu. Abbasi Halifeliği zamanında İslam İmparatorluğunun Yunan İlimine gösterdiği ani alaka ancak bununla açıklanabilir. Suriye, Irak ve İran içlerine kadar sokulup yerleşecek kadar müsait zaman ve mekân bulmuş olan bu ilim dalgası olmamış olsaydı, Abbasiler zamanında, birdenbire gözlerin eski Yunan medeniyetine çevrilmesi ve İslam Medeni uyanışı en azından bir süre daha gecikebilirdi”.

İslam medeniyetinin, temasa geçip etkilendiği, bu coğrafyadaki söz konusu kültürlerden başka, bir diğer öncelikli ve derin kaynak daha vardır ki; O da bahsedildiği gibi İslam kültürünün bizzat kendi içinde barındırdığı yüksek ruh ve dinamizmidir. Bir din olarak ortaya çıktıktan kısa bir süre sonra Arabistan ve yakın çevresinin, kabile yapısıyla parçalanmış beşeri haritasını kendi bünyesinde kuvvetli bir birlikteliğe kavuşturup devletleşmesi, milletleşmesi ve ümmetleşmesi sayesinde, hemen ardından zamanının en büyük iki devletinden birini yıkıp, diğerini titretebilecek seviyeye ulaşması, ancak bu yüksek ruh, iman ve iç dinamizmiyle açıklanabilir. Maddi kaynaklar, işte bu derin kuvvet sayesinde ki, İslam medeniyetini kurmaya birer vesile olabilmişlerdir.

2.1. İslam Medeniyetinde Bilimsel Faaliyetlerinin Başlaması

İslam ordularının güçlü ve coşku dolu bir iman ve inançla Medine’den çıkarak 30-40 yıl gibi kısa bir sürede Bütün Hicaz yarımadasını fethetmesi ve bununla yetinmeyip, kuzeye doğru yayılarak önce Suriye ve Irak’ı ardından Sasanilerin memleketi İran’ı topraklarına katıp hakimiyeti altına almasının bütünlüklü bir yayılma için yeterli olmadığı çok geçmeden anlaşılmıştır. Bu hızlı askeri fütuhatin acilen sosyal, kültürel bilimsel ve sanatsal fetihlerle de tamamlanması ve olgunlaştırılması gerektiği idrak edilmiştir. Çünkü yaşanan her yeni hadise bunun bir ihtiyaç olduğunu çok açık bir şekilde göstermiştir. Dolayısıyla Müslümanların daha ilk asırda bilim ve fenne yönelmeleri bir dereceye kadar bilerek isteyerek gerçekleşmişse de, bir dereceden sonra da gündelik hayatın ve olayların sevgiyle bir zorunluluk olarak gerçekleşmiştir. Bireysel faaliyetler iradi ve içsel ise de, grup halinde ve kurumsal faaliyetler

biçimsel ve dışsaldır. Bununla birlikte, hepsinin fitilini ateşleyen yeni dinin toplumun bünyesine zerkettiği dinamizmdir.

İlk bilimsel faaliyetler bireysel düzeyde gerçekleşmiş olabilese de, günümüze ulaşan ve yekûn temsil edenler daha çok devlet desteğiyle yapılan çalışmalardır. Bireysel teşebbüsün ve sivil toplumun yeterince gelişemediği dönemler için bu durum son derece normaldir. İslam medeniyetinde devlet kademesinden tercüme faaliyetlerini ilk kez başlatan kişi “...Emevi prenslerinden Halid b. Yezid b. Muaviye’dir (öl. 85/704). Halid tıp, astronomi, kimya gibi ilimlere merak salmış ve bu konularda yazılmış Grekçe ve Koptça eserleri İskenderiyeli birer rahip olan Staphon ve Maraianos’a tercüme ettirmişti. Bu şekilde başlayan tercüme hareketi, Emevi halifelerinden Mervan b. Hakem (684-685) ve Ömer b. Abdulaziz (717-720) dönemlerinde toplumun ihtiyacı olan tıp...” (TDV Ansiklopedisi 1988, Beytülhikme Maddesi, s. 88-89; Nasr, 2011: 69-70) sahasına da el atmış ve daha sonra ilgi alanı genişleyerek devam etmiştir. Yapılan bu ilk tercümeelerde Yunan müelliflerin eserleri önemli bir yer tutmuştur.

Yunan ilminin İslam mütercimleriyle karşılaştığı ilk nokta İskenderiye Kütüphanesidir. Hz. Ömer zamanında İslam’ın eline geçmeden önce iki kez yanmış olmasına rağmen bu kütüphanede bulunan sınırlı sayıdaki kitap, İslam Medeniyetinin ilk tercüme dalgasını başlatmaya yetmiştir. Bu noktada bir anti parantez olarak; Batıda hâkim bir kanaat olan, “İskenderiye Kütüphanesini Müslümanların Mısır’ı fetihlerinde yaktıkları iddiası”nın bir dini taassup ürünü olduğunu belirtmekte fayda var (Ülken, 1997: 37). Zira biraz öncede belirtildiği üzere, İskenderiye kütüphanesi Müslümanların eline geçmeden önce iki kez yanmıştır. Bunlardan birincisi, Sezar’ın Mısır’a girmesinde çıkan bir ihtilalde, ikincisi de, “M.S. 389 sıralarında İskenderiye Piskoposu Theophilus önderliğinde çıkan bir Hıristiyan başkaldırmasında...” gerçekleşmiştir. (Yıldırım, 1994, s. 59; Ayrıca bak. Demirci, 1996: 29) meydana gelmişti. Adıvar (1994: 71) ise 390 yılında aynı Theophilus’un 400 bin ciltlik bu kütüphaneyi doğrudan yaktırdığını vurgular.

“Yunan İliminden İskenderiye Kütüphanesi vasıtasıyla İslam Medeniyetine geçen başlıca mütefekkirler Aristo ve bütün şarihleriyle, riyazi Öklides, tabip Hipokrates, Calinos, Plotinos ve Batlamyos’dur” (Ülken, 1997: 38). Bu mütefekkirlerin İskenderiye Kütüphanesinde bulunan hemen bütün eserleri Arapça’ya tercüme edilmiştir. İşte İslam Medeniyetindeki büyük tercüme faaliyetine kaynaklık vazifesi gören başlıca mütefekkirler bunlar ve temel eserler de bunların İskenderiye Kütüphanesindeki eserleridir.

İslam Medeniyetinin Yunan ilmi ile temas sağladığı ikinci saha "...Süryani ve İran dillerinin konuşulduğu merkezlerden, Nasturiler için; Urfa, Nusaybin, Selefke ve güney-doğu İran'daki Gonde-Şapur medresesi, Yakubiler için; Antakya ve Diyarbakırdır" (Ülken, 1997: 58). Bu merkezlerin hepsi de o gün için Ortadoğu'nun en mamur ve bilimde en ileri merkezleri konumundadır.

Beşinci asırda Ortodoks kilisesinin Bizans'tan kovduğu Nasturiler ve Yakubiler, İslamiyet'in zuhurundan bir buçuk asır evvelinden başlamak üzere, biraz yukarıda isimleri zikredilen Mezopotamya ve İran'ın çeşitli merkezlerinde, Yunan İlmini inkişaf ettirdiler.

Özellikle Gonde Şapur Medresesi 8.asrın ikinci yarısında en parlak devrine ulaşmıştı. İkinci Abbasi halifesi El Mansur (754-775), bu medresenin başhekimi olan Bahtışu'yu Bağdat'a davet ederek özel himayesine aldı. Üç asır Bağdat'ta kalan bu aileden kuvvetli âlimler yetişti ve özellikle tıp sahasına ait birçok Yunan eserini Arapça'ya tercüme ettiler (Sezgin, 2008: 8-10).

Emevilerin 70-80 yıllık etnosentrik, bölgeci ve görece bağnaz iktidarları sona erdikten sonra yönetimi ele alan Abbasi hanedanının daha evrensel düşündüğü ve açık görüşlü davrandığı ve bu yaklaşımın bilimin ve tekniğin gelişmesine de olumlu yansıdığı kesinlikle iddia edilebilir. Farklı kültürlere olumlu yaklaşım ve kendini önceki hanedana karşı ispat etme psikolojisi Abbasiler devrinde hemen her alanda bir atılım yapılmasına vesile olmuştur. Elbette bu alanların başında bilimsel faaliyetler gelmektedir. Bilimsel alanda daha ilk yıllardan itibaren önemli faaliyetler yapılmışsa da, bu faaliyetlerin kapsamlı bir boyuta ulaşması ve kurumsal bir hüviyete bürünmesi *Beytülhikme* ile olmuştur.

2.2. Müslüman Bilim Faaliyetlerinin Parlak Bir Dönemi Olarak El Memun Devri ve "Beytülhikme" Tercüme Okulu

El Mansur (813-833) devrinde Bağdat'a getirilen Gonde Şapur hastanesi başhekimi Bahtışu ve ailesinden sonra, 9. asrın başında 7. Abbasi halifesi El Memun devrinde yine aynı hastanede görevli âlimlerden biri olan Yohanna bin Masavîh Bağdat'a gelmiş ve bir hastane kurmuştur. İşte bu aynı kişi Halife Memun'un emriyle bir mütercimler mektebi kurdu ve ismine de *Beytülhikme* dendi (Demirci, 1996; Nasr, 2008: 69-70). *Beytülhikme* bir kurum olarak alanının ilk örneğidir. Daha önce tercüme faaliyetleri özel şahısların münferit çalışmaları veya bir kaçının bir araya gelip sivil çalışmalarından veya da tercüme ile uğraşan aileler ve medreselerdeki hocaların harici çalışmalarından ibaret idi. Oysa Memun'un kurmuş olduğu *Beytülhikme*'den sonra, İslam dünyasında ve belki

tarihte ilk kez tercüme faaliyetleri kurumsal bir kimliğe kavuşmuş ve devletin her türlü desteğini de arkasına almıştır.

Beytülhikme'yi bizzat görmüş ve kütüphaneden faydalanmış olan İbnü'n-Nedim'in tespit ettiği mütercimler listesine göre: Grekçe'den Süryanice'ye, oradan da Arapça'ya veya doğrudan Grekçe'den Arapça'ya tercüme yapan bilim adamı, entelektüel ve mütercimlerin sayısı kırk yediyi buluyordu. Farsça'dan tercüme yapanlar on altı, Sanksritçe'den tercüme yapanlar üç kişi idi. İbn Vahşiyye de birçok kitabı Nabati dilinden Arapça'ya çevirmişti. Rivayete göre Halife Memun sadece Grekçe'den yaptırdığı tercüme için 300 bin dinar vermişti. Hatta bazı tercüme terazinin bir kefesine konuyor ve altın tozuyla tartılarak mütercim ödüllendiriliyordu (TDV Ansiklopedisi, 1988, Beytülhikme Maddesi,: 89).

Burada Süryani ve Nebati dilinin o gün için Ortadoğu'nun hala çeviri yapılan dillerinden ikisi olması son derece dikkat çekicidir. Kaynaklar sekiz ve dokuzuncu yüzyıllarda bu toplulukların devletleri bulunmasa da, şehirlerde ve çoğunlukla liman şehirlerinde yaşayan ve ekseriyetle ticaretle meşgul olan birer kavim olarak bu insanların entelektüel düzeylerinin yüksek olduğuna işaret etmektedir (TDV Ansiklopedisi, 1988, Nabati Maddesi,: 257-8). Bu sebeple bu insanlar güçlü birer devletleri bulunmasa, başka devletlerin vasalı olarak yaşasalar da bilimsel faaliyetlerde hala ileri bir düzeyi temsil edebiliyorlardı. Özellikle kentli bir toplum ve ticaretle meşgul olmanın bilimsel faaliyetleri finanse edebilecek iki toplumsal özellik olduğunu somut olarak göstermesi bakımından bu iki topluluğun durumu kayda değerdir. Benzer bir duruma A. Adıvar Yunanlılar ve Roma arasındaki ilişki bağlamında: "Romalıları dünyayı fethetmişlerdi, fakat Yunan bilimi de Roma'yı fethetmişti" vurgusuyla dikkat çekmiştir (Adıvar, 1994: 61). Benzer durum ilkçağ Müslümanları için de geçerlidir. İlk Müslümanlar Mısır'ı, Mezopotamya'yı, İran'ı ve Anadolu'yu fethettiler ama bu ikinciler de adeta Müslümanları fethetmişti. İlk Müslümanların kullandığı dil yani Arapça dışında Müslüman biliminin Araplarla pek az ilişkisi vardır. Hepsini dinamize ve harmonize edebilen güç ise doğrudan İslam'ın kendisiydi.

Halife Memun devrini müşahade edip kaydeden Sismondi, bu Hükümdara işaretlerle "Hüküm altında bulundurduğu eyaletlerden Suriye'den, Ermenistan'dan, Mısır'dan bulabildiği en kıymetli kitapları himayesine getirtiyordu. Bunlar, Hükümdarın istediği en kıymetli hediyelerdi. Bütün eyalet valileri, idarenin bütün memurları fethedilmiş ülkelerde her şeyden evvel edebiyata ait zenginliklere el koyuyor ve bunları Halifeye takdim ediyorlardı. Sadece kâğıtlar ve kitaplarla

yüklü yüzlerce deve Bağdat'a geliyor, halkın bilgisini arttıracak bir şeye tesadüf olunca, bu herkesin okuyabilmesi için hemen Arapça'ya tercüme olunuyordu. Memun'un sarayı üstatlar, sansür memurları, mütercimler, ve tefsirciler kalabalığı içerisinde harpçi bir imparatorluğun sarayından daha çok, bir akademiye benziyordu” (Gürkan, ts.: 218) tasvirinde bulunur. Buna binaen olacak ki Hilmi Ziya Ülken bu dönem tercüme faaliyetlerinin boyutunu anlatabilmek için, Halife Memun (813-833) ve Mütevekkil (846-861) zamanında tercüme faaliyetleri *ihtiras* düzeyine ulaştığını vurgulamıştır.

Ahmet Gürkan (ts.: 218), *İslam Kültürünün Garbı Medenileştirmesi* adlı kitabında; Halife Memun'un siyasi gelişmeleri dahi bilimsel faaliyete bir katkı olacak şekilde değerlendirdiğini anlatabilmek için, bu halifenin galip sıfatı ile Yunan imparatoru Kekeme Michael'e sulh şartlarını dikte ederken, harp tazminatı olarak bir kitap koleksiyonu istediği tarihi vakayı dile getirir.

Özellikle Halife Memun devrindeki bu hummalı bilim ve tercüme faaliyetleri sayesinde ki; “8.asrın sonlarında Müslümanların elindeki ilim hazinesi bir tıp risalesinin tercümesi ile kimya hakkında birkaç risalenin tercümesinden ibaretken, 9. asrın son bulmasından önce Yunanlıların bütün bilgisi Müslümanlara geçmiş ve kendi aralarında birinci sınıf ilim adamları yetişmiş, bunlar müsbet ilimlere en yüksek değeri vermiş ve bu yüzden üstatlarını da geçmişlerdi.” (Gürkan, ts.: 378).

Müslümanlar tercümeyle büyük önem vererek diğer birçok Ortadoğu halkı karşısında fark oluştururken; bu çalışmaları mistisizm, edebiyat ve sanat ile sınırlandırmayıp, pozitif bilimlere de gereken önemi vererek Uygur Türklerinin yapamadığını yapmış ve uygulamalı bilimlerde de son derece ileri bir düzeyi yakalamışlardır. Müslümanlar bu entelektüel seviyeleriyle diğer ve gayrimüslim Ortadoğu halklarıyla aralarına büyük bir derece farkı koyarken; daha sonra Müslüman olacak olan Orta Asyalı Uygur Türklerinin gelişmesine de önemli bir mahiyet farkı koymuşlardır. Bu sonuçta muhtemelen Müslümanların denizel bir kültür coğrafyasına komşu bulunmalarının büyük önemi olmuştur. Bu komşuluk her türlüşünün yanında entelektüel alış-verişi de kolaylaştırmıştır. Daha önce bahsedildiği üzere, diğer önemli kaynak bizzat kendi toplumsal dinamizmi olmuştur. Bütün bunların sonucunda Ortaçağ zaman dilimi Batılıların aksine Müslümanlar için bir aydınlık dönem hatta altınçağ halini almıştır. İslam'ın bütün hayat alanlarında meydana koyduğu bu başarıya istinaden Mourice Lombart şöyle der: “Orta Çağ, her sahada ve her şekli ile tarihin doğuya ait bir dönemidir.” (Lombart, 2002: 13). Ülken ise aynı gerçeğe şöyle vurgu yapar: “Garp Orta Çağ'ı,

İslam Orta Çağı'na benzemediği gibi, Garp skolastiğinin karşılığı bir İslam skolastiği de yoktur” (Ülken, 1995: 13).

Halife Memun'un mamur ettiği Beytülhikme'nin ve onuncu yüzyıl İslam toplumlarının göz kamaştıran parlaklığını ve gelişme düzeyini çağdaş düşünürlerden R. Grody (1993: 50-51) şöyle resmetmektedir: “El-Me'mun'un “irfan yuvası”ndaki kitapların sayısı sonunda bir milyon cilde ulaştı. Üstelik Bağdat'taki tek kitaplık değildi. Dokuzuncu yüzyılda bir seyyah, şehirde yüzden fazla halk kitaplığı saymıştı. Bu kitap tutkusu, bütün İslam dünyasında böyleydi.

Avrupa'da okuma-yazma sadece manastırlarda bilinirken, Irak'ta Neced gibi küçük bir şehirde, kırk bin ciltlik bir halk kitaplığı vardı. İlimi konulara karşı duyulan ilgi işte bu kadar yaygındı.

İslam dünyasının ta öbür ucunda, kültür ve kitap bakımından Bağdat'la yarışabilecek bir şehir vardı: 10. yüzyıl Kurtuba'sı... Burada Halife El-Hakem 400 bin ciltlik bir kütüphane kurmuştu. Bu rakamların önemini insan biraz düşününce daha iyi anlıyor. Çünkü dört yüz yıl sonra, “bilge” diye anılan Fransa kralının kurduğu kitaplık topu topu 900 ciltlikti. El-Hakem, çeşitli sebeplerle sürülen bütün âlimleri himayesine aldı. Böylece Kurtuba'yı dünyanın en büyük ilim merkezi yaptı.

Yaygın görüşlerin tersine Rönesans, 16. yüzyılda İtalya'da değil, yüzyıllar önce Kurtuba'da başlamıştır. Deneye dayanan ilim ilkelerini Bacon burada öğrenmiştir. Hayatın anlam ve gaye taşıdığı uyumlu bir dünyada, nesnelerin anlamını ve Allah'la olan ilişkilerini yansıtan irfan gene buradan yayıldı”.

Müslümanların sergilediği bütün bu kapsamlı ve bu arada entellektüel atılımların arkasında en önemli faktör bireyden topluma zincirleme bir etki halesi oluşturan toplumsal yüksek ruh, inanç ve motivasyondur. Bu psikolojik temelin üstünde Müslüman toplumların askeri ve siyasi fetihleri sosyal, kültürel, sanatsal bir düzeye taşımaları bulunmaktadır. Bu ikinciler dahi göçebe ve kısal yerleşim tarzının şehrili yerleşikliğe evrilmesiyle desteklenmiştir. Benzer bir şekilde, bu yaşama tarzı dahi Müslüman toplumların takas ekonomisinden çek ve senet kullanan ticari ekonomiye yükselmeleriyle finanse edilebilmiştir. Bütün bu göz kamaştıran entellektüel faaliyetler, eğer arka plandaki bu toplumsal gelişme merhaleleri bulunmasa, muhtemelen hiçbir zaman tam ve somut olarak ortaya çıkamayacaktı.

2.3. Memun'u Takip Eden Devirlerde Bilimsel Atılımlar

Halife Mütevekkil (846-861) Beytülhikme'yi ıslah edip geliştirdi. Yuhanna idaresindeki Beytülhikme de gayretle çalışan genç mütercim Huneyn'i

bu mektebin başına getirdi. Huneyn vefatına kadar (877) ünlü Yunan âlimi Calinos'un eserlerinden takriben 100 kadarını Süryanice'ye ve bunun yarısı kadarını da Arapça'ya tercüme etmişti. Bunların yanı sıra, diğer Yunan âlimlerinden birçok tercüme ve şerhler yaptı. Talebeleri, bunlardan ayrı olarak, Hipokrat ve Calinos'un hemen bütün eserlerini Arapça'ya tercüme etmişlerdi. Huneyn'in oğlu İshak bilhassa Aristo'nun geriye kalan eserleriyle, onun şerhlerini, Öklid'in en mühim matematik ve fiziğe dair eserlerini tercüme etti. İshak'ın nezareti altında çalışan yüz kadar mütercimim müşterek faaliyetleri, bu baba-oğul'un yaptıkları muazzam çalışmayı tamamlamıştı. Onlar manastır mekteplerinde Yunanca tetkikat yapmışlar ve Huneyn'in maiyetinde yahut ondan müstakil olarak eski Yunan filozoflarının, tabiplerinin, matematik ve astronomi âlimlerinin eserlerini tercüme etmişlerdir (Demirci, 1996: 78-87; Ülken, 1997: 62-66).

Huneyn ve ekolünden müstakil çalışan daha birçok âlim ve bunların eserleri mevcuttur. Bunlardan Sabit bin Kurre, Kosta bin Luka ve El Kindi zikre sayandır. El Kindi Yunan ilimlerine geniş bir ihata ile bakabilen ilk İslam mütefekkeri olup, bütün Yunan felsefe ve ilmîni kuşatabilecek derecede geniş bir tercüme faaliyetine girişmiştir. El Kindi, eserlerinin sayısı tercüme ve telif olmak üzere yüz elli (150) yi bulan benzerine az rastlanır bir âlimdir. Fakat eserlerinin çoğu kaybolmuş ve günümüze ulaşmamıştır (Demirci, 1996: 122-124; Nasr, 2008: 41-42). Kaybolan eserlerinin çoğunun Moğollar tarafından yakılan Bağdat Kütüphanelerinde bulunduğu ve bu yolla yok olduğu düşünülebilir.

Dokuzuncu asrın mühim tabip ve mütercimlerinden, Süryani Yohanna bin Serabyan ve Sehl'üt-Taberiye zikretmek yerinde olur. Her ikisi de Yunan tıbbından tercüme edilmiş mühim eserler bırakmışlardır.

İslam medeniyetinin Yunanca'dan yaptığı tercümelere sonra, ikinci derecede önemli kaynak Hint'tir. Özellikle İbni Mukaffa'nın, Farsça'ya çevrilen birçok Hint eserini Arapça'ya tercüme ettiği ve bunlardan birinin de günümüzde hala okunmakta olan *Kelile ve Dimne* olduğunu biliyoruz. Diğer taraftan İslam medeniyetinin en büyük tabip ve filozoflarından biri olan Razi de Yunanca'dan olduğu kadar Hint'çeden de eserler tercüme etmiştir.

Hintçe den müspet ilimlere dair ilk çevirileri yapan ise Hintli alim Meniket-ül Hindi'dir. Astronomi ve tıbbı dair birçok kitabı Arapça'ya tercüme etmiştir. Hintçe'den yapılan tercüme faaliyeti, güney-doğu İran'daki *Gonde Şapur* medresesinin nakli üzerine yavaşlamış hatta durmuştur (Bayrakdar, 2000: 71-108).

Emeviler zamanında elle tutulur bir tercüme faaliyeti olmamasına rağmen, Abbasiler devrinde 8. asrın ikinci yarısından başlamak üzere, tercüme faaliyeti hız almış ve 9. asrın başlarında Memun ile birlikte zirveye ulaşmıştır. Abbasi halifelerinden sırasıyla Mansur, Memun ve Mütevekkil zamanlarında tercüme faaliyeti devlet denetimi ve desteğinde en parlak devrini yaşamıştır. Bu dönemde gerek felsefe gerek matematik, geometri, astronomi, tıp ve diğer müspet ilimlerde İran, Hint ve Yunan kaynaklarından çevrilmedik önemli eser kalmamıştır. Bunun diğer anlamı, Müslümanların medeniyet dili konumunda bulunan Arapçaya çevrilen bütün bu beşeri birikime Müslümanların kendi toplumsal dinamiklerini de ekleyerek çok daha ileri bir düzeye yükselebilecekleridir ki, tam da bu olmuş ve Müslümanlar bu asırda bugün bile batılıların gıpta ile baktığı yüksek bir düzeye ulaşmışlardır.

İslam dünyasında ilk tercüme hareketleri genellikle Süryani, Nasturi, İranlı, Hint ve diğer Müslüman olmayan âlimlerce yapılırken; iki yüzyıl sonra 9 ve 10. asırlara gelindiğinde, hem tercümeyi yapabilecek mütercimler hem bunları tenkide tabi tutabilecek münekkidler hem bu bilgileri kendinden olanla harmanlayarak terkibe ulaşabilecek araştırmacılar ve hem de toplanan bütün bu bilgileri büyük oranda kendine maledecek düzeyde özelleştirerek telif eserler verebilecek Müslüman âlimler yetişmiştir. Farabi, Harizmi, Ebubekir Razi, İbni Sina, El Kindi ve bu devirdeki diğer birçok âlim, o güne kadar yapılmış olan Yunan, Hint ve Nasturi tercümelerinin birçoğunu tekrar Arapça'ya çevirmiş hatta şerh etmiş, bundan da öte birçok telif eser vermişlerdir.

Bu âlimlerden Muhammed İbni Musa El Harizmi (780-850) batıda bile cebir ve matematiğin kurucusu olarak kabul edilir. Cebir üzerine yazdığı “Kitab-ül-Cebri ve-l-Mukaabele” 12. asırda Toledo tercüme okulundan Gerard de Cremona (öl.1187) tarafından Latince'ye tercüme edilmiş ve 16. yy'a kadar Avrupa üniversitelerinde temel kaynak olmuştur (Bayrakdar, 2000: 38-56; Danişmend, 1989: 44-45; Demirci, 1996: 124-126).

Diğer taraftan özellikle kimya ve tıp ilmine dair eserleriyle ününün zirvesine çıkan Ebubekir Razi (850-932) hakkında Amerikalı meşhur medeniyet tarihçisi Will Durant (ts.: 107-8; Danişmend, 1989: 33-34) şunları kaydeder: “...Yarısı tıbbı aî olmak üzere takriben 131 kitap yazmışsa da ekserisi kaybolmuştur. “Kitab-ül-havî” ismindeki yirmi ciltlik eseri tıbbın bütün şubelerine şâmil idi. “Liber Continens” ismiyle Latince'ye tercüme edilen bu eser asırlarca beyaz ırk âleminin belki en çok hürmet besleyip, en fazla istifade ettiği menba oldu. 1395 tarihinde Paris üniversitesi tıp fakültesi kütüphanesinin bütün mevcudunu teşkil eden dokuz kitaptan biri de işte bu eseri. Yaptığı tesirle

kazandığı şöhretin derecesini, 1498'den 1866'ya kadar yalnız İngilizce 40 tercümesi neşredilmiş olmasından anlayabiliriz.”

Yine tıp alanında büyük isim yapan diğer bir İslam âlimi İbni Sina (980-1037) birçok eserinin yanı sıra “Kanun” adlı tıp kitabıyla bu ilmi devrinin en ileri noktasına taşımıştır. Jacques Risler “İslam Medeniyeti” adlı kitabında “Kanun” hakkında şunları kaydeder: “12.asırda bu eserin Latince metni neşredilir edilmez Galien'in eserini bile itibardan düşürdü. 15.asrın son otuz senesi içinde, özellikle on beşi Latince ve biri İbranice olmak üzere mevcut dillerin ekserisine tercüme edilen “Kanun” altı yüz seneden fazla bir zaman Avrupa'da en esaslı ders kitabı vaziyetinde kaldı. Bu eser tıbbın hakiki bir Kitab-ı Mukaddesi oldu ve bazı kısımları daha son zamanlarda bile İngilizce'ye tercüme ve neşredildi” (Danişmend, 1989, ss. 34-35; Durant, ts.: 110-11). Tıp hususunda daha birçok eser vardır ki; Hint, İran ve Yunan tıbbını fersah fersah geride bırakmıştır. Diğer sahalardaki ilimlerde aynı şekildedir.

Bütün bu kayıtlar gösteriyor ki; Yunan, Hint ve İran kaynaklarından İslam Medeniyetine *tercüme* ile aktarılan ilimler, *terkip* eserlerle daha da ilerlemiş ve *telif* eserlerle böyle yüksek bir seviyeye ulaşmıştır. Adıvar (1994: 78) bu duruma “Artık çeviri ve yorum devrinden sonra inceleme ve sentez devri başlıyor” cümlesiyle işaret eder. Müslümanlar sadece bilimi devralmakla kalmamış, onu zamanın şartlarında en ileri seviyeye de taşımışlardır. Bu sayededir ki; Avrupalılar bu eserleri 12.yy'dan başlamak üzere, 19.yy'a kadar, sürekli ve tekrar tekrar kendi dillerine çevirmiş ve bugünkü medeniyetlerinin bilimsel alt yapısını bu temel üzerine inşa etmişlerdir.

8. asırda tercüme faaliyetleriyle başlayan İslam Medeniyeti ilim hamlesi bir süre sonra İslam Coğrafyasında iki önemli kola ayrılarak meyvelerini vermeye devam etmiştir. Birinci kol, Doğu Türkistan'dan başlamak üzere batıya doğru bütün İslam Coğrafyasını tarayarak Anadolu'ya kadar gelen Türk kültür çevresidir. İkinci kol ise, Mısırdan, Sicilya ve Mağrip vasıtasıyla Endülüs'e kadar uzanan Arap-Berberi medreseleri, ilim mahfilleridir. Bununla beraber her iki kolda da neredeyse tek geçerli bilim dilinin Arapça olduğunu belirtmek gerekir. Bu durum ulusların, ulusçuluğun ve ulus-devletlerin baş aktör olduğu günümüzde garipsenebilse de, o gün için İslam medeniyetinde eşgüdümü sağladığı, güç kuvvet verdiği ve Batı'daki Latinceye mukabil bir işlev gördüğü açıktır.

Atılım ve sıçrama devirlerinde Bağdat ve diğer tercüme merkezlerinde müderris ve teknisyen olarak çalışan Türk bilim adamları, daha sonra bizzat Türk devlet medreselerinde ilmi çalışmalarına devam etmişler ve Hint, Yunan ilmini

yüksek bir senteze eriştirerek, özellikle matematik, geometri, tıp, astronomi, cebir ve logaritmada dâhiyane eserler vücuda getirmişlerdir.

İslam dünyası, doğuda Türkistan'dan batıda Endülüs İspanya'sına kadar, toplumsal örgütlenmenin birinden diğerine ilişkilerini kopmadan sürdürdüğü bir şehirler dünyası idi. Böylece şehir toplum örgütlenmesi, İslam dünyasında boydan boya istikrarlı bir yapı arz ediyordu. Bu dünyada şehir, yerel veya bölgesel bir toplumsal yapılanma değil, bütün İslam dünyasının temel karakteristiği şeklindedir.

İslam Medeniyetinin Asya kıtasındaki bilimsel atılımlar ve devrimler bu yükselişi göğüsleyebilecek bir toplumsal ekonomik örgütlenme sayesinde olmuştur denebilir. Müslüman toplumların bu denli kısa bir sürede, bu denli parlak bir yükselişe erişmesinin altında, yayılma istidadı yüksek olan yeni bir dinin dinamizmine entegre olmalarının yanı sıra, daha önceki medeniyetlerin örgütleyemediği bir ilişkiyi başarıyla örgütleyebilmesi yatar. Bu ilişki, ne eski Doğu'nun ne Helen ve Roma ve ne de Bizans'ın örgütleyebildiği Akdeniz dünyası ticaretine, bütün bir Hint denizi ticaretini bağlaması olmuştur. Bu sayede daha önce, toplumu tarımsal üretimde örgütleyerek artı ürüne ve şehir toplum örgütlenmesine ulaşan Doğu'nun önüne Akdeniz ticaretini askeri bir disiplinle örgütleyerek Batı nasıl geçtiyse, bu seferde Doğu, tekrar bir inanç ve fetih ruhuyla Akdeniz ticaretini, Hint denizi ticaretine bağlayarak Batının önüne geçmiştir. Şüphesiz bu yükselişin en açık görüldüğü yerler İslam şehirleri ve bu ileri örgütlenmenin en iyi gözlemlendiği yapı da ticaretin bir tutku olduğu Müslüman şehir toplum örgütlenmesi olmuştur.

İslam şehir toplum örgütlenmesi kendinden önceki şehir örgütlenmelerinin bir araya getiremediği üç önemli faktörü bir araya toplamıştır. Bunlardan birincisi, klasik Doğu şehir örgütlenmesinin *tarıma* dayanan karakteridir. Kaynaklar İslam şehir örgütlenmelerinin tarıma elverişli su kenarları veya vahalarda kurulduğunu ortaya koymaktadır (Tuna, 1987: 161). İkinci faktör *ticaret*dir. İslam şehirleri o güne dek Batı'nın başarıyla örgütlediği Akdeniz deniz ticaretini ele geçirerek; bunu, geleneksel Arap kara ticaret yöntemi olan kervan sistemiyle Hint denizi dünyasına bağlamayı başarmıştır. Bu durumu Lombart şöyle tarif eder: "İslam dünyasının merkezi olan Basra Körfezi; Kızıl Deniz, Akdeniz, Karadeniz ve Hazar denizlerini birleştiren berzahların ortasında bulunuyordu. Böylece İslam iki büyük iktisadi alanın birleştiricisi ve kaynaştırıcısı durumundaydı: Hint Okyanusu ve Akdeniz" (Lombart, 2002: 25). Üçüncü unsur da *askeri disiplin ve fetih tutkusudur*. Roma'nın askeri disiplini ve

siyasi idare başarısı dönüştürülerek İslam şehir toplum örgütlenmesinde bir diğer temel dinamik olarak kullanılmıştır.

İslam şehir toplum örgütlenmesi, bu üç önemli faktörden birincisini sürdürmekle ‘gelenekselliği’, ikinci faktörü hayata geçirmekle, bölge aşırı düşünebilme anlamında, ‘evrenselliği’ ve üçüncü faktörü benimsemekle de Doğu’nun klasik, uyşuk ve yönetilen toplum imajını yıkarak toplumsal dönüşümü sağlayabilme anlamında ‘devrimciliği’ İslam şehir toplum örgütlenmesi ve nihayet İslam Medeniyeti bağlamında bir bütüne hizmet eden uyumlu unsurlar haline getirebilme başarısını göstermiştir. Aynı başarı, İslam şehir örgütlenmelerinin tarım, ticaret ve idare alanında zamanın en parlak örneklerini veren merkezler olmalarını sağlamıştır. Bu özellikleri bir şehrin misyonunda birleştiren yerleşim yerleri var olduğu gibi, yan yana bulunmak suretiyle birinde bir özelliğin ve ötekinde diğer özelliğin sivriildiği uygulamalar da mevcuttur. Birincisine verilebilecek en güzel iki örnek Bağdat ve Kahire’dir. Lombart (2002: 180)’ın belirttiği üzere ikincisine de Merv ile Belh ve Semerkand ile Buhara ikiz şehirleri misal verilebilir.

En doğuda Nişabur, Semerkand ve Tebriz gibi kara yollarının kesiştiği yerlerde bulunan parlak ticari merkezler vardır. Bunların hepside zamanın şartlarına göre orta büyüklükte ve en az 100 bin nüfus barındıran önemli şehirlerdir. Hatta Barthold, Samanoğulları (9-10.yy) devrinde Semerkand’da 500 bin nüfusun yaşamakta olduğuna işaret eder. Bu şehirler, zamanın Batılı ülkelerin her birinden daha fazla malî gelire sahip olan ticaret ve üretim merkezleridir. Diğerlerine emsal teşkil etmek üzere 11.yüzyılda bir Selçuklu şehri olan Tebriz örnek olarak verilebilir. Selçuklu tarihinin otorite ismi O. Turan durumu şöyle anlatır: “İmparatorluğun vergilerini tespit eden Risale-i Melikşahi’ye göre, devlet geliri 210 milyon dinar iken, Melikşah’ın saray bütçesi de 20 milyon dinara baliğ oluyordu ki bu da ziraat, sanayi ve ticaretin ne derece ileri olduğunu göstermeğe kâfidir. Bu münasebetle, İslam dünyası ile gelişen ticari ve kültürel münasebetler neticesinde, Avrupa’da nispi bir ilerleme mevcut olduğu 14. asır başlarında Fransa ve İngiltere krallıkları bütçelerinin ancak 4 milyon altına baliğ bulunduğunu belirtmeliyiz. Nitekim aynı sırada Tebriz şehrinin bütçesi de bu krallıklardan biri seviyesinde bulunuyordu” (Turan, 1993: 196).

Ortadoğu’ya gelindiğinde, buralarda Müslümanlar dünyanın o gün için en büyük şehirlerini kurmuşlardır. 638 yılında Basra ve Kufe, 695’te Vasi, 762’de ikinci Abbasi Halifesi El Mansur tarafından Bağdat ve 836’da Samarra gibi daha birçok şehir kurulmuştur. Basra ve Kufe kurulduktan sonra otuz yıl içinde 100 bin nüfusa ulaşmış büyük şehirlerdir. Diğerleri de bunlardan aşağı değildiler. Fakat

Bağdat'ın durumu özellikle anılmağa değerdir. Lombart, İslam dünyasının bu başşehri için şu ifadeyi kullanır: “Eğer Sao Paolo’ya ‘dünyanın en hızlı gelişen şehri’ (1888’de 60.000 ve 1950’de 2 milyon) deniyorsa Bağdad için ne demeli? Zira bu şehir fetihlerden önce bir Sasani kalesi ve birkaç Nasturi kilisesinin etrafında yaşayan birkaç yüz nüfuslu küçük bir yerleşim merkezi iken, 762 ile 800 arası gibi kısa bir süre içinde 2 milyon nüfuslu bir merkez haline gelmişti”. Yine aynı yazar o günkü Bağdad’ın boyutlarının bugünkü Parisle eşit olacak şekilde 10 km uzunluk ve 9 km de genişliğe sahip olduğunu belirtir. İslam dünyasında ilk kâğıt fabrikasının da, Batıdan çok daha erken bir devir olan 794-795 yıllarında Bağdad’da kurulduğu belirtilmektedir Lombart, 2002: 58, 167, 177).

Ortaçağda İslam Medeniyetinin diğer bir önemli bilim merkezi olan Endülüs’te ise Müslüman bilim adamları daha çok tabiat bilgisi, zooloji ve botanikle ilgili çalışmalar yapıyorlardı. Bu faaliyetlerden, diğerleri hakkında da fikir verebilecek olan önemli bir çalışma botanikle ilgili olanıdır. Bu sahadaki çalışmalar daha çok Dioscorides’in “Materia Medica”sına dayanılarak yapılıyordu. Mesela bir seferinde “...Bizans İmparatoru VII. Kostantin, Halife III. Abdurrahman (M.912-961)’a Dioscorides’in Yunanca yazdığı Materia Medica adlı botanikle dair resimleri de ihtiva eden yazma eserini göndermiş, halife de, Nicholas adlı Bizanslı rahibi 340/951 yılında davet etmiş ve bu eseri Arapça’ya tercüme etmesini istemiştir. Bu tercüme Müslüman İspanya’da Galen ve diğer âlimlerin kitaplarına ilaveten Yunan tıp bilimiyle ilgili çalışmalara ve meşhur İbn el-Baytar da dâhil olmak üzere diğer Endülüslü botanikçilerin eserlerine temel teşkil etmiştir. Mesela II. Hişam devrinin büyük botanikçisi Ebu Davud Süleyman İbn Culcul (öl.377/987) da “Makale fi Zikr el-Edviyet el-Nebatiyyet el-Müstedrake ‘ala Kitab Diyoskuridus” adlı eserini yazarken bu eserden faydalanmıştır” (İhsanoğlu, 1996, ss. 86-87). Diğer sahalardaki tercüme de aynı şekilde şerh ve telif eserlere temel teşkil ediyor, İslam Medeniyetinin önemli medreselerinin faaliyet gösterdiği bu coğrafyada bilimin gelişmesine katkıda bulunuyordu.

Endülüs (Müslüman İspanya) Müslümanlarının sergilediği bu dinamik bilim hamlesi hayatın diğer sahalardaki atılımlarıyla müsavi durumdaydı. Nitekim bu yüzyıllarda Müslüman İspanya’da bütün gelişmeleri taşıyabilecek çok dinamik bir kitleleşme yaşanmaktaydı. Müslümanlar burada birçok yeni şehir inşa etmişler ve eskileri de çok daha ileri götürmüşlerdir. Kaynaklar buradaki şehirleşmenin boyutlarını şöyle ifade ediyor: “Yarımadanın şehirleri İslami devirde çok büyük gelişmelere sahne oldular. Bu açıdan elde edilen sonucu Roma devirleri ile karşılaştırma imkânı yoktur. En fazla gelişen şehirler arasında Kurtuba ve Sevilla göze çarpıyordu.” ...Malaga, Gades, Toledo ve Saragosa ise

hemen bunlardan sonra gelen diğer büyük şehirlerdi. Bunlardan Kurtuba 9 ve 10. yüzyılda 500 bin nüfusa ulaşmış bir şehir iken, Paris ancak 14. yüzyılda 300 bin nüfusa ulaşabilmişti. Müslümanların burada yeni baştan kurdukları şehirlerden önemli bazıları ise şunlardır: El Meriye (756), Kasr Ebu Daniş (756), Merakeş (1077) ve Medinetu'z Zehra (936) (Lombart, 2002: 116-7, 198).

Görüldüğü üzere 7. yüzyıldan bir daha 11. yüzyıla kadar İslam şehirleşme faaliyetleri, dünyanın o güne kadar gördüğü en güzel ve en başarılı şehirleşme örneklerini vermiştir. Bu devirde İslam dünyası bir başından öbür başına şehir toplum örgütlenmesinin her özelliğiyle bir birine bağlanarak yayıldığı bir şehir yıldızları topluluğunu andırır (Alptekin, 2012: 39). Marc Bloch, İslam toplumlarının yükselişinden 12.yy.a kadarki dönemi İslam'ın "...Batı üzerinde gerçek bir ekonomik üstünlüğe sahip..." olduğu dönem olarak nitelmiş ve bu dönemde ne İtalya'nın ve ne de Galya'nın fakir şehirleriyle Bağdat ya da Kordoba'nın ihtişamına yaklaşacak kadar dahi olsun, herhangi bir şehirleşme tesis edemediğini önemle vurgulamıştır (Bloch, 1983: 14). Kısaca İslam dünyası bu yüzyıllarda bir şehirler topluluğu ve bir şehir yıldızları kümesi gibidir. İslam Medeniyetinin bu göz kamaştırıcı parlak şehirlerinde siyasi, iktisadi kurumlar kadar, kültürel, bilimsel ve sanatsal kurumlar da mevcuttu. Bilimsel faaliyet yapan bu kurumlar daha çok bugün medrese olarak bildiğimiz zamanın üniversiteleri ve araştırma enstitüleri idi.

Bütün bu medreselerde okutulan kitaplar ve İslam Medeniyetinin, bütün bir İslam coğrafyasında yakaladığı bu ilmi seviye, 8'inci asırda başlayan ve kaynağını Mısır, Hint, İran ve Yunan gibi eski medeniyet merkezlerinden alan ateşli ve azimli bir İslam tercüme dalgasının ürünüdür. Bu dönem İslam coğrafyası Avrupa'nın aksine, tercümenin ve bilimsel faaliyetlerin bir tutku olduğu aydınlık bir coğrafyadır.

Her bilimsel atılım onu koruyabilecek bir siyasal yapılanmaya, onu sürdürülebilir bir gelişmeye tabi tutabilecek bir ekonomik dinamizme ve onu yeniliklere açık tutabilecek bir kültürel ve sanatsal derinliğe sahip olmasını gerektirir. Dolayısıyla bir yanda bilimsel faaliyetler, diğer yanda toplumsal örgütlenme ve siyasi yapılanma konumlanmaktadır. Bunlar toplumsal gelişimin iki kanadı gibidirler. Eğer bu ikisinden birincisi eksik olursa siyasal ve ekonomik gelişme tatsız, tuzsuz, ruhsuz ve nihayet kuru bir gelişme olur. Eğer ikincisi eksik olursa bu bilimsel gelişim dış tehditlerden korunamaz ve yok olup gider. Bunlardan ilkinde en güzel örnek Moğol yayılması ve ikincisine örnek de Süryani bilim faaliyetleridir. Moğollar bilime, sanata, kültüre yeterince önem vermedikleri için, açıkçası kültürel arka planları buna çok da müsait olmadığı için

dünya tarihinde sadece bir “yayıma” olarak kalmışlar ve daha çok zulümleriyle anılmışlar; Süryani kültür çevresi ise, bütün göz kamaştırıcı bilimsel, sanatsal ve kültürel birikim ve potansiyeline rağmen onu koruyacak ve yeni hedeflere motive edecek siyasi yapılanmadan mahrum olduğu için ömrü uzun sürmemiş kısa süre sonra sadece bilim ve medeniyet tarihinin bir konusu olarak kala kalmışlardır.

Sekizinci asırda Hint ve Yunan müelliflerinin kitaplarını tercüme etmekle onların asistanlığını yapan Müslümanlar, iki yüzyıl sonra kendi telif eserlerini vermeye başlamışlar ve 13’üncü yüzyıla kadar bu faaliyetlerinde eski üstatlarını gölgede bırakmış ve hatta Avrupa’ya üstat olmuşlardır. Fakat 13 ve özellikle 14’üncü yüzyılda tercümede olduğu gibi telif eserlerde de görece bir durgunluk ve kısırlık yaşanmıştır. Bu durgunluğun içeride ve dışarıda birçok sebebi olmakla beraber, mevzuumuz dışındadır. On dört ve 15’inci yüzyılda artık Avrupa’da bir canlanma vardır. On ikinci yüzyılda başlayan İslam Medeniyeti mahsullerini Latince ve diğer Avrupa dillerine çevirme faaliyeti, bu tarihlerde meyvelerini vermeye başlamış ve bu ivme Rönesans ile daha da hız kazanmıştır.

3. Ortaçağ’da Avrupa

Avrupa Roma İmparatorluğunun ikiye bölünmesi ve nihayet Batı kanadının çökmesinden sonra Orta Çağ karanlık, taassup ve cehalet içerisinde geçirmiştir. Roma sonrası Avrupa’nın temel problemi üç gerilim çerçevesinde özetlenebilir ki; bu süreç en az 5 yüzyıl gibi uzun bir zaman dilimini kapsar. Birincisi, din kurumu ve özgür bilim arasındaki gerilimdir. İkincisi, din kurumu ile siyasi idare arasındaki gerilimdir. Üçüncüsü de, din kurumunun kendi içindeki gerilimidir.

Birinci yani, din kurumu ve özgür bilim arasındaki gerilim, üç gerilimden belki en önemlisidir. Zira diğerlerine de bir temel teşkil etmektedir. Özgür bilim ve din arasındaki büyük gerilimi anlatabilmek amacıyla, diğer sayısız olaya bir örnek teşkil etmek üzere, birkaç ibretlik vaka aktarmak faydalı olabilir. Mesela 1415 yılında Wycliffe (1320-1384, incili İngilizce’ye çevirip, Papa aleyhinde kampanya yürüten kişi) hakkında bir dizi konferans veren Çek bilgini Jan Huss Papalık tarafından güvenliği hususunda teminat verilerek çağrıldığı bir toplantıda yakalanıp, diri diri yakılmıştır. Bütün çalışma alanlarında devam eden bilim-din çekişmesi, Kopernik’in 1543’te “Dünya güneşin etrafında dönüyor” demesi ile tam bir savaşa dönüşmüştür. Galile’ye küçük işkenceler yapılır. Dominiken tarikatına girmesi Bruno’yu kurtaramaz, 1600’de diri diri yakılır. Avrupa, orta çağda her biri en az bunlar kadar ibretlik yüzlerce bilim-din gerilimini bütün dehşetiyle ortaya koyan olaylara tanık olmuştur.

Din kurumu ile siyasi idare arasındaki gerilime, temelde kilisenin hâkimiyetini siyasi iradenin aleyhine olarak geliştirmesi sebep olmuştur. 13. asırda kilise Avrupa'nın hemen hemen dörtte bir topraklarını elinde bulunduruyordu. Buraların tasarrufu, vergi ve diğer geliri tamamen onlara aitti. Kilise o denli kuvvet kazanmıştır ki bu devirde, imparatorlar Vatikan'a gelip, Papaların önünde diz çöküp ona biat ederek taç giyer olmuşlardır. Ve bunun imparatorların samimi dini duyguları ile hemen hiçbir ilgisi yoktu. Temel espri kilisenin kırılmayan gücü idi. 13. yüzyıl içinde imparator ve kralların, kilisenin gayrimenkullerine el koyma çabaları giderek yoğunlaştı. Papalık ile imparator arasında, toprak ve vergiler ve rahip tayini gibi konularda çekişmeler had safhaya ulaştı. Bu süreç birçok Avrupa devletinin sonunda gelip Martin Luther'i destekleyerek, kiliseye büyük bir darbe vurma sonucunu doğurdu.

Üçüncü ve son gerilimi temsil eden din kurumunun kendi içindeki çatışmaları ise su yüzüne ilk kez 1375-1417 yılları arasında, papalık seçimlerine hile karışması sebebiyle çıkan karışıklıklarda, Avrupa'yı bölen, iki papalı bir dönemin yaşanması ile çıktı. 14. yüzyılda yaşayan Wycliffe İncili İngilizce'ye çevirdi ve Papalık aleyhinde büyük bir kampanya yürüttü. Daha sonra Papalık, bu adamın kemiklerinin mezardan çıkartılıp yakılmasına karar verdi ise de, o yapacağını yapmıştı. Birinci gerilim çerçevesinde zikrettiğimiz Jun Huss'ın diri diri yakılması Bohemya halkını isyan ettirdi ve uzun bir savaş dönemi başlattı. Bu ülke üzerine yedi kez haçlı seferi düzenlendi. Fakat kilise her alanda kan kaybetmeye devam ediyordu. Kiliseye karşı kurulan cephe, Almanya'da Martin Luther'in (1483-1546) çevresinde toplandı. Luther halkın dilinden konuşuyordu. Kilise onu da yok etmek için uğraştıysa da, başaramadı. Krallar ve derebeyleri de, kiliseye karşı onu destekliyorlardı. Sonunda İngiltere, İskoçya, İsveç, Norveç, Danimarka, Kuzey Almanya ve Bohemya, Papalıktan ayrıldıklarını ilan ederek kendi kiliselerini kurdular (Köseoğlu, 2002, ss. 15-17).

Avrupa'daki bu din merkezli gerilim o kadar büyümüştü ki, sonuçta Avrupa sınırlarını da aşarak başka kıtalara kadar sirayet etti. Kendi içinde haçlı seferleri düzenlemekle tatmin olmadı, bu seferler Avrupa dışına taşıtı. Avrupa'nın içerdeki bu dini gerilimi, ülkeler, kıtalar arası savaşlara sebep oldu. Bu dini gerilim, Avrupa'nın o devirdeki iktisadi sıkıntıları ile de birleşince, önü alınmaz kontrolsüz bir çapul haline dönüştü. İslam dünyasına yönelen haçlı seferleri böyle bir gerilim ve görmemişliğin eseri idi. O kadar ki; ipek yolu vasıtasıyla Avrupa'ya gelen her bir ürün, onların doğuya karşı iştahını bir kat daha artırmaya yetiyordu. En son Haçlı Seferlerinde bütün bir Avrupa'yı İslam memleketlerine çeken güç, söylendiği gibi din için cihat değil, doğunun onlar için rüya olan zenginliklerini çapul ve yağma yapma sevdasıydı. Nitekim yaptılar da. Dini ideallerini ihya için

yola çıkan “samimi” Hıristiyan Haçlı orduları! ele geçirdikleri bir çok yerde yaptıkları gibi, Kudüs’ü ele geçirdiklerinde de çapul yapmışlar, değerli eşya içeren her yeri yağma etmişler ve bu görmemişlikten sadece camiler değil, kilise ve diğer dinlerin mabetleri de nasiplerini almışlardı.

İ. Hami Danişmend’in Gustave Le Bon’un “İslam Medeniyeti” adlı kitabından naklettiği bir cümle ile: “Avrupa uzun zaman o kadar müthiş bir barbarlık içinde yaşamıştır ki; sırf işte o yüzden, kendi barbarlığını dahi görememiştir” (Danişmend, 1989, s. 72). Avrupa’nın Orta Çağdaki bu halini itiraf edebilmesi için, üzerinden yüzlerce yıl geçmek suretiyle 19 hatta 20.yy’a gelmesi icap etmiştir.

3.1. Avrupa’nın İslam Medeniyetine Nüfuz Yolları

Orta Çağ Avrupa’sının İslam Medeniyetini tanıması gecikmiş bir tanımadır. İlim, siyaset ve adalet gibi birçok alanda tekâmül etmiş medeni meziyetleriyle birlikte ilerleyen İslam ordularının, Avrupa’nın doğu ucu olan Bizans ve güney-batı girişi olan Kuzey İspanya gibi kilit noktalarda tıkanması bu gecikmenin en büyük sebebidir.

Bu itibarla “Hıristiyan Garb’ın bazı meşhur müellifleri (mesela, Emmanuel Berl) Hicretin 114 ve Miladın 732 tarihinde Fransa’daki Poitiers muharebesinde İslam ordusunun başında bulunan Endülüs Valisi Abdurrahman il-Gafiki’ye karşı Hıristiyan ordusunun başında Charles Martel’in muzaffer olmasını, cehlin ilme karşı zaferi şeklinde tarif edip, Avrupa için bunun büyük bir felaket olduğunu, çünkü o felaket olmasaydı İslam fütuhatının o karanlık Garbı daha o zamandan itibaren muhteşem kültür ve medeniyetle aydınlatmış olacağını yana-yakıla anlatırlar. Tıpkı bunun gibi, ilk İslam ordularının Bizans’ı fethedip Avrupa’ya geçememiş olmalarından ilim ve medeniyet namına müteessir olan Garp müellifleri de vardır. Bunlar Hicretin 34-165 ve Miladın 655-782 tarihleri arasında, Emevilerle Abbasilerin İstanbul’a karşı giriştikleri beş seferin neticesiz kalmış olmasını, Garbın bir an evvel aydınlanmasına mani olmuş bir vaziyet şeklinde tasvir etmişlerdir” (Danişmend, 1989, s. 25).

Avrupa’nın İslam Medeniyetini ve bu coğrafyadaki ekonomik, sosyal ve kültürel sahalardaki yüksek hayat seviyesini görmesi ve tanıması birden fazla yolla gerçekleşmiştir. Bunların bir kısmı vardır ki; münferit bir kısım insanların bu medeniyeti müşahedesinden ibarettir. Birincisi İslam memleketlerinden Bağdat, Kudüs ve İran’a kadar gelip Müslümanlarla ticaret yapan Avrupalı tüccarlardır. İkincisi de Kudüs’e gelip dini vecibelerini yerine getirdikten sonra Avrupa’ya geri dönen rahip ve dindarlardır. Bu iki kesimin İslam coğrafyasını

müşahedeleri çok eskiye dayanmakla birlikte, Avrupa'nın genelini haberdar etmek bakımından sınırlı kalmışlardır.

Bir diğer tanıma ve müşahade şekli de, kitlesel boyutta ve akademik seviyede gerçekleşmiştir. Bu nedenle bütün Avrupa genelinde doğuya karşı büyük bir ilgi ve alakanın uyanmasını sağlamıştır. Bunlardan sırasıyla birincisi, Haçlı Seferleri, ikincisi Endülüs ve Sicilya'daki İslam medreseleri ve üçüncüsü ise, Yahudilerin tercümedeki aktif rolleridir.

1- Avrupalılar, Haçlı Seferleri sayesinde kendi karanlık dünyalarının dışında aydınlık bir âlemin varlığından haberdar olmuşlardır. Bizzat görmek suretiyle aldıkları birçok teknik yenilikler olduğu gibi, Kudüs'te kaldıkları 50 sene zarfında Arapça eserlerin birçoğunu da Latince'ye tercüme ettirmişlerdir. Buradaki kısa süreli ve sınırlı tercüme faaliyeti, Avrupa'daki geniş çaplı tercüme dalgasına bir başlangıç olması bakımından çok önemlidir. Orta Çağ boyunca Avrupa'nın karanlık talihi büyük oranda bu başlangıçla aydınlanmaya doğru bir yol ayrımına girmiştir.

2- Endülüs'teki Kurtuba, Toledo, Gırnata ve Eşbiliye medreselerinin yanı sıra Sicilya'daki medreseler, aydınlık İslam Medeniyetinin karanlık Avrupa sahasına en yakın ilim ve irfan ocakları idi. Avrupa'da bu medreselerin ünü oldukça yaygındı. Hıristiyan ve Yahudilerden çokları gelip buralarda ilim tahsili yapmakta idiler. İslam Medeniyeti'ndeki bu medreselerin mukabili üniversiteler ilk defa 13.asırda İtalya'da Salerno ve Fransa'da Boulegne ve Montpellier adı altında kurulmuştur.

3- Avrupa'nın İslam Medeniyetinden istifade etmesi ilk önce ve en fazla Yahudiler vasıtasıyla olmuştur. İspanya'da baskıya maruz kalan Yahudiler çeşitli İslam memleketlerinde kabul görmüşler ve ilmi çalışmalarına buralarda devam etmişlerdir. Yunanca'dan Arapça'ya yaptıkları tercümelemlerle İslam ilmine mühim faydalarda bulunmuşlardır. Fakat İslam dünyasında vuku bulan iki mühim hadiseden sonra bunlar eserlerini Arapça tercüme ve telif etmekten mecburen kaçınmış ve onun yerine ya İbranice ya da Latince eserler vermişlerdir. Bu önemli tarihi dönüşe iki olay sebep olmuştur. Birincisi; İslam memleketlerinde Eşariliğin kuvvetlenerek Sünni İslam'ı sapık bulduğu felsefenin zararlı etkilerinden korumak kaygısıyla, bu tercüme ve telif faaliyetlerine hoş bakmaması ve bazen baskıda bulunması, ikincisi ise; Kuzey Afrika'da ve Endülüs'te, Yahudilere ve itikadı sapık ve tehlikeli olduğu düşünülen Müslüman felsefeci ve âlimlere karşı yapılan tazyik ve tecrit furcasıdır. Bu tazyiklerden İbni Rüşd bile nasipenmiş ve Endülüs'ü bir süre için terke maruz kalmıştır.

Bu iki önemli gelişmeden sonra, Yahudi âlimleri çalışmalarını İbrance'ye ya da doğrudan Latince'ye yönelik yapmışlardır. Bu sırada Aristo'nun Arapça metin ve şerhleri Yahudi âlimleri tarafından ya da onların gözetiminde Latince'ye tercüme edilmiştir.

3.2. Avrupa'nın Müslümanları Takip ve Taklidi

Avrupa milletleri İslam medeniyeti ile temasa geçip tercüme faaliyetine başlamadan evvel çok küçük ve doğuya oranla minyatür mahiyette kalacak kütüphanelere sahip idiler. Bu temaslardan önce "Avrupa'nın en zengin kütüphanelerinden biri sayılan Saint-Gall Kütüphanesinde, 860'ta ancak dört yüz (400) kitap bulunmaktaydı. Fakat Müslümanlar ile temasa geçip tercüme faaliyetleri başladıktan sonra 12.yy'da bu sayı artmış ve Saint Vincent'de Laon Kütüphanesinde on bir bin (11000) kitaba ulaşmıştır" (Ülken, 1997: 220; Gürkan, ts.: 230). Kütüphanelerdeki kitapların sayıca artması aynı zamanda Avrupa'nın ilmi seviyesinin de yükselmesini temsil ediyordu. Fakat bu sayı zamanın İslam kütüphanelerine nicketle çok yetersiz ve onun çok gerisindeydi. "Hıristiyanlar sadece Gıratayı zaptettiklerinde şehrin meydanında 80 bin kitap yakmışlardı" (Gürkan, ts. s. 230). Bu tarihi vaka aynı devirde Hıristiyan batının; ilmi kaynaklara sahip olma bakımından olduğu kadar, onlara verilen kıymet bakımından da, Müslüman doğuya göre ne denli iptidai olduklarını göstermesi itibariyle son derece önemlidir. Diğer yandan "daha 10.asır başlarında, yalnız Kurtuba'da kataloğu 44 cilt tutan 600 bin el yazması eserlerle dolu kütüphaneler vardı" (Gürkan, ts.: 229, Danişmend, 1989: 18).

Bu zengin birikimin, bir müddet sonra çevreyi bu arada Avrupa'yı etkilemesi kaçınılmazdı. Nitekim 11-12.asırlarda İslam ilmi Salerno, Padoua, Napoli, Capoua, Toulouse ve Lyon medreseleri vasıtasıyla Latinceye tercüme edilmeye ve Garba tesir etmeye başlamıştı. On üçüncü asır başlarında Boulongne ve Montpellier üniversiteleri kuruldu. Kısa bir süre sonra Paris üniversitesi faaliyete geçti. Bu sırada aynı model üzerine Oxford, Cologne üniversiteleri teşekkül ederek, İslam tesiriyle doğan ilim, İngiltere ve Almanya içlerine kadar sokuldu (Ülken, 1995: 190).

Toledo (Tuleytula)'yu işgal eden Kastilya ve Leon Kralı VII. Alfonso zamanında tercüme büyük önem verilmiş ve 1130 yılında Toledo Piskoposu Raymond ile Segovi başpapazı Dominique Gondissalvi (öl. 1151) öncülüğünde Toledo'da meşhur Tercümanlar Okulu kurulmuştur. İslami ilimlerin çalışılması ve Müslüman müelliflerin eserlerinin tercümesi için kurulan bu mektebin bulunduğu şehir olan Toledo; sokakları, mimarisi ve bütün hayatı müesseseleriyle

İslam medeniyetinin Avrupa'daki zengin bir merkezi idi. Yüzyılların mahsulü olan çeşitli kütüphanelerdeki yüz binlerce cilt bilgi birikimi batının meraklı ilim adamlarını bekliyordu. Bu dönemde batının yapacağı iş, sadece Pirene dağlarını aşıp, Müslümanların ilim merkezlerine inmek, raflardaki kitapların tozlarını silkeleyip, Arapça öğrenmekten ibaretti. Öylede oldu. Kurulan bu tercümanlar mektebinde; İslam astronomi âlimlerinin, matematikçilerinin, filozoflarının, tabiplerinin, kimyagerlerinin, hukukçularının, ilahiyatçıların başlıca eserleri Latince'ye çevriliyor ve Avrupalı münevverlerin istifadesine sunuluyordu. Batının tam ihtiyaç duyduğu bu anda, dört asırlık müthiş bir bilgi okyanusunu yanında bulması, hakikaten insanlık tarihine kaderin bir lütfuydu (Yılmaz, 1998: 293).

E. Renan'a göre: "Bu mektebin kuruluşu, Orta Çağ'ın ilim tarihini ikiye ayırmıştır. Birincisi, Toledo tercümelerinden evvelki ve ikincisi de sonraki devirdir" (Gürkan, ts.: 278).

Diğer taraftan orta ve doğu Avrupa'da, Kutsal Roma İmparatoru II. Frederik (1194-1250) bilime ilgi duyan bir kişiliğe sahipti. Yahudi mütercimler vasıtasıyla Arapça'dan birçok kitabı Latince'ye tercüme ettirmişti (Yıldırım, 1994: 72).

Bilimin farklı kaynaklardan Avrupa'ya aktarılışında ve bu faaliyetinin kurumlaşmasında önemli bir başka aşama olarak; 1312 Viyana Konsili kararları çerçevesinde, Paris, Oxford, Bologne, Avignon ve Salamanque şehirlerinde Arab, Grek, İbrani ve Süryani dilerinde eğitim yapacak bir seri kürsü kurulması kararının alınması (Said, 1998: 79) hadisesini anmak son derece yerinde olacaktır.

Avrupa'nın tercüme faaliyetlerinde sivrilmiş bazı simaları şunlardır: Costantinus Africanus; (öl.1180-85) İslam memleketlerine uzun bir seyahate çıkmış, dönüşünde birçok Arapça ve Eski Yunan'ca eseri beraberinde getirmiş ve 76 kadarını Latince'ye tercüme etmiştir. Adelard; Garp uyanışında en çok payı olanlardandır. Felsefe, matematik ve astronomiye dair mühim eserler tercüme etmiştir. Yohannes; Daha çok felsefeye ait tercümeleriyle Yunan ve İslam ilmüne nüfuz etmiştir. Önemli tercümeleri 20'den fazladır. Cremoneli Gerardus; (1114-1187) hayatını Yunan ve Arap eserlerini Latinceye tercüme ile geçirmiş 70 küsür tercüme yapmıştır. Andreos Alpagus; Türk filozoflarının batıda tanınmasına en

çok hizmet eden mütercimdir. Birçoğu İbni Sina'dan olmak üzere 15'den fazla tercümesi vardır (Geniş bilgi için bak. Ülken, 1995: 240-268).

Bunlar gibi daha birçokları var ki, her biri 10 civarı tercüme yapmıştır. Sayısı elliyi aşan bu önemli mütercimler sayesinde hummalı bir tercüme hareketi başlatılmış ve Avrupa, İslam ilminin detaylarına sahip olduktan bir süre sonra da, onu yakalamış ve nihayet onu geride bırakmıştır. 14 ve 15. asırlarda Avrupa'daki üniversitelerde müthiş bir tekâmül gerçekleşmiştir. Öklid, Calinos, Aristo ve Batlamyos'un hemen bütün eserleri bu asırlarda tercüme edilmiştir.

11. asırda başlayan bu tercüme faaliyeti, 15 ve 16.yy'larda meyvesini vermeye başlamış, İtalya ve Fransa'dan başlamak üzere Rönesans bütün Avrupa'da dalga dalga yayılmış ve günümüz dünya medeniyetinin görünürdeki çekirdeğini teşkil etmiştir. Bu noktadan hareketle İ.H.Danişmend: "Bugünkü Garbın bütün ilimleri, eski kültürleri tetkik ettikten sonra, tecrübî usule ehemmiyet vermiş olan Müslüman-Şark medeniyetinin eserleridir" (Danişmend, 1989: 72) tespitinde bulunur ve ardından, bu hakikatin, bilhassa 19. asırdan itibaren Garp âlimleri tarafından dahi itiraf edildiğini ilave eder. Bu itirafı günümüzde ve külliyatlı bir şekilde İngilizce olarak George Sarton'ın *Intredocion to the History of Science* kitabında daha yüzeysel bir şekilde ve Türkçe olarak da John M. Hobson'ın *Batılı Medeniyetin Doğulu Kökenleri* isimli kitabında bulmak mümkündür.

Bu gerçeği gören ve takdir eden batılı bilim adamlarından biri olan E.F.Gautier: "İslam medeniyetinin tekâmül hareketi durduğu zaman, biz işte onun vardığı neticelerden istifade ederek yeni bir medeniyet kurmaya başladık; Bu hal, eski zaman koşucularının mukaddes meşaleyi elden ele vermelerini andırır" (Danişmend, 1989: 47) cümlesiyle, medeniyetin tarihi seyir içindeki gelişimini güzel bir tarzda tasvir etmiştir.

Sonuç

Toplumsal hayat bir bütündür ve bu hayatın bileşenleri bir diğerinden bağımsız olarak düşünülemez. Bilimsel faaliyetler bireysel gayretlerle ancak bir yere kadar yapılabilir ama belli düzeyde etki gösterebilmesi ve ortay çıkabilmesi için toplumsal düzeyde destek görmesi ve özendirilmesi gerekir. Toplumsal faaliyet alanlarının birinin çok ileri, diğerlerinin çok geri olması gibi bir durum

·Ülken, kitabının bu bölümünde Batının önemli bilim adamı/mütercimlerinden 46 tanesini zikredip, her birinin çevirdiği kitapları isim isim sıralamaktadır.

daha önce *Moğollar* ve *Süryaniler* örneğinde verildiği üzere istisnai durumlardır. Genellikle bir toplum ya her alanda ortalama bir kaliteye ulaşmış durumdadır veya her alanda görece geridir. Bir toplum içerisinde yapılan faaliyetlerden birisi olarak bilimsel faaliyetlerin kemiyetini ve keyfiyetini de bu şekilde toplumsal bağlamıyla birlikte düşünmek gerekir.

Ortaçağ İslam toplumlarının bilimsel faaliyetlerde ulaştıkları yüksek seviyeler de, onların diğer toplumsal alanlarda eriştikleri düzeylerle ilişkili olarak ele alınırsa anlamlı olacaktır. Ortaçağ İslam toplumları sadece bilimde gelişme kaydetmemişler, bu gelişme bir bakıma diğer alanlarda ulaşılan gelişmelerin doğal bir sonucu ve yansıması olarak ortaya çıkmıştır. Askeri ve siyasi teşebbüsler bireyden başlamak üzere toplumu tatmin eden bir kurumsal yapı anlamında Refah devletine dönüşmeseydi ekonomi bu denli gelişemezdi. Ekonomi ve ticaret gelişmeye şehirler mamur bir hale gelemezdi. Nihayet şehirler gelişmeye, bahsedilen bu kadar detaylı ve külliyatlı tercüme faaliyetleri finanse edilemezdi. Dolayısıyla İlkçağ (Miladi 7-8.yy) Müslüman toplumları için temel bir kısım toplumsal gelişme merhaleleri vardır ki, bunlar bilimsel faaliyet alanındaki sıralı gelişme merhalelerinin ortaya çıkması için gerek-şart konumundaydılar.

Öncelikle Araplar ve genel olarak Ortadoğu halkları İslam'ın teolojik, sosyolojik, kültürel ve siyasi olarak gelişimiyle birlikte düşünsel anlamda belirgin bir şekilde çağ atladıkları söylenmelidir. İlkçağ Müslümanları İslam'ın bütünlüklü ve toplumsal hayatın bütün alanlarını ihata eden mahiyeti sayesinde, G. Vico'nun formülasyonu ile sadece "Tanrı Çağı"na erişmekle kalmamışlar, aynı süreç içinde meczolmuş bir şekilde "Kahramanlar" ve "İnsanlar Çağı"na da idrak etmiş ve yaşamışlardır. İslam'ın kuşatıcı mahiyeti Müslümanların yüzyıllar içerisinde elde edebilecekleri toplumsal gelişme aşamalarını kısa sürede ve "devrimci" bir anlayışla elde etmelerini sağlamıştır. Benzer bir şekilde İlkçağ Müslümanları H. Spencer'in belirlediği iki toplumsal gelişme aşaması olan *Savaşçı* toplumlardan *Endüstri* toplumlarına geçişi, daha Peygamber hayattayken *Küçük cihattan Büyük cihada* geçerek sağlamışlardır. M. Weber ve daha birçok başka Batılı bilim adamının iddia ettiği aksine, Müslüman toplumlar savaşçı aşamada kalmayıp, onu gerektiğinde en verimli şekliyle kullanabilmek üzere bir kenara koyup, sivil, sanatsal, bedii ve medeni toplumsal faaliyetler aşamasına geçmesini pekâlâ bilmişlerdir. Bununla birlikte söz konusu bu *Endüstrinin* zamanın şartlarına uygun bir yeni tavır, tutum ve üretim tarzı olduğuna şüphe yoktur. Başka toplumlarda normal dönemlerde en az yüzyıllar gerektiren bu toplumsal gelişme aşamalarını İlkçağ Müslümanları İslam'ın üflediği ruh ve bahsettiği dinamizm sayesinde 15-20 yıl gibi kısa bir sürede elde edebilmişlerdir.

Nihayet bu sayede başka toplumlarda ve normal şartlar altında uzun vadeleri gerektiren tercümeden, tenkit, terkip ve telif aşamasına yüz yıl gibi kısa bir sürede gelebilmişlerdir.

Daha somut alandaki bir toplumsal gelişme boyutu olarak, gerek Araplar ve gerek Türkler İslam'ın ilk yüzyılında kahir ekseriyetle ya tümüyle göçebe veya kısmen konar-göçer bir yaşam tarzı takip etmekteydiler. Yerleşik hayata geçmiş olanları sınırlı, yerleşik olarak şehir kurmuş olanları ise çok daha azınlıktaydı. Böylesi bir toplumun savaşıklıkta marifet sahibi olmasının dışında bir başarı göstermesini beklemek yersiz olacaktır. Buna rağmen gerek Araplar gerek Türkler toplumsal dinamikleri sayesinde biri edebiyatta diğeri çeşitli sanatsal faaliyetlerde varlık gösterebilmişti. Bununla birlikte bütünlüklü bir medeniyet düzeyi için bunlar yetersizdi ve şehir hayatını geliştirip yaygınlaştırmadan da bu pek mümkün değildi. Müslümanlar tamda bunu başardılar. Sadece şehirleşmediler aynı zamanda yeni şehirler de kurdular. Sadece yerleştikleri eski ve kadim şehirleri *algılama* aşamasında kalmadılar, onu *tasarladılar* ve nihayet onun içinde *yaşadı* ve yaşattılar. Mekân karşısında bir topluluğun geçirmesi gereken bütün aşamaları geçirdiler. Bunların en meşhurlarından bazıları Bağdat, Kahire ve Fes'tir. Müslümanlar buraları yeni baştan kurmuşlardır. Tarih boyunca elde ettikleri mekânsal algı ve hafızaya, mekânla ilgili düşünsel tecrübelerini ekleyip nihayet onu inşa etmiş ve onun içinde yaşamışlardır. Müslümanlar mekânsal anlamda kentleşerek, yaşam tarzı ve toplumsal örgütlenme anlamında da F. Tönnies'in ifadesiyle cemaatten-cemiyete, topluluktan-toplumsal hayata geçiş yapmışlardır. Bütün bu aşamalar Müslüman toplumların zamanının ilerisinde gelişimine işaret eder. Bu gelişim kendini bilimsel faaliyetlere de aksettirmiş ve Müslümanlar tercüme ile sınırlı kalmamış, onu tenkide tabi tutmuş, terkibe ulaştırmış ve nihayet özümseyerek telif eserler de verebilmişlerdir.

Benzer bir şekilde ilk dönem Müslümanları dayanışma anlamında da İbn Haldun'un bahsettiği ve Durkheim'in Mekanik dayanışma diye revize ettiği kan bağı dayanışmasına işaret eden *Asabiye toplumu* halinde kalmamış, kendini geliştirmesini bilmiş ve Durkheim'in *Organik* dediği İbn Haldun'un mealen *Sebebe dayalı dayanışma* aşamasına ulaşabilmiştir. Toplumsal dayanışma boyutundaki bu gelişme, toplumsal ilişkilerin her aşamasına yansımış ve Müslüman toplumlar kendilerini tekrar etme kısırlığına düşmeden yeni hamleler yapabilmişlerdir. Bilimsel alandaki tercüme ve tenkid aşamasına terkip ve telif

· İbn Haldun anlam olarak bu dayanışma tipini bulmuş ve açıklamıştır ama kavram olarak onu ifade edememiştir. Bu kavram Mukaddime'nin Osmanlı'daki ilk mütercimlerinden Şeyhülislam Muhammed Sahib Efendiye ait olduğundan cümle içinde vurgulanmıştır.

eser aşamalarının eklenmesi tam da toplumsal dayanışma aşamasındaki sıçramanın farklı bir boyuttaki yansıması olarak değerlendirilmelidir. Bununla birlikte, daha önce de bahsedildiği üzere, Müslüman toplumların temelde elit bir faaliyet olan bilimsel faaliyetlere kitlesel desteği gündelik, somut ve mekanik bir destek gibi düşünölmek yerine, daha bir metafizik, ruhi ve metodolojik bir destek olarak görölmelidir.

Ekonomik alandaki gelişmeler ilk çağ Müslümanlarının ortaya koyduğu diğler bir gelişme alanıdır ve Batılı iktisat tarihçilerinden özellikle F. Braudel bu konuya ısrarla vurgu yapma gereği hisseder. Ona göre Müslüman toplumlar Ortaçağ'da rakiplerinin çok ilerisinde bir ticari ağı sahiptiler. Üstelik bu ticari ağ içerisinde hiç birisinin kullanmadığı çek, senet gibi ticari araçları da geliştirmiş kullanmaktaydılar. Müslüman tüccarlar Endonezya adalarından Avrupa'ya kadar uzanan geniş bir yelpazede ticaret yapıyorlar ve Müslüman devletlerin sikkeleri bu coğrafyada değişimi sağlayan araç konumundaydı. Mesela Samani sikkeleri Hindistan'dan ta İskandinav ölkelerine kadar yayılmış güçlü bir ticari araç durumundaydı. Bütün bu ekonomik ticari gelişmeler Müslümanların yaptığı ve yapacağı bilimsel faaliyetleri de güçlü bir şekilde destekleyebilecek ekonomik arka planı temsil ediyordu. Müslümanlar eğer takas durumunda kalsa, Ortadoğuda ticaret yapmakla yetinse veya başka devletlerin parasıyla ticaret yapacak olsa muhtemelen tercüme aşamasından en fazla tenkit aşamasına geçebilecek ama hiçbir zaman terkip ve telif eserler vücuda getiremeyeceklerdi. Bir bakıma ticarete Ortadoğunun dışına çıkılması, kendi para birimini geliştirmesi, yaygınlaştırması ve hükmi ticari ekipmanlar geliştirmesi Müslümanların sadece tercümeyle yetinmeyip, aynı zamanda telif eserler ortaya koyabilen bir medeniyet olmalarını da sağlamıştır.

Hâsılı ilkçağ Müslümanlarının bilimsel alanda sergiledikleri güçlü sıçrama tesadüfi olmadığı gibi büyük oranda dış faktörlerin etkisiyle de vücuda gelmiş değildir. Müslümanların entelektüel ve bilimsel atılımları temelde içsel bir devinim olarak İslam'ın kazandırdığı yeni ruh ve dinamizm ile mümkün olabildiği gibi, bu bağlamda aynı zamanda toplumsal bir devrimin de sonucudur.

KAYNAKLAR

ADIVAR, A. Adnan (1994), *Tarih Boyunca İlim ve Din (Bilim ve Din)*, İstanbul, Remzi Kitabevi.

ALBAYRAK, Kadir (1997), *Keldaniler ve Nasturiler*, Ankara, Vadi Yayınları.

ALPTEKİN, M. Yavuz (2012), *Şehir ve Toplum*, İstanbul, Beta Yayınevi.

- BAYRAKDAR, Mehmet (2000), *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, Ankara, TDV Yayınları.
- BLOCH, March (1983), *Feodal Toplum*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, Savaş Yayınları.
- ÇELİK, Mehmet (1996), *Süryani Tarihi (I)*, Ankara, Ayraç Yayınevi.
- DANIŞMEND, İsmail H (1989), *Batı Kaynaklarına Göre İslam Medeniyeti*, İstanbul, Yağmur Yayınevi.
- DEMİRÇİ, Mustafa (1996), *Beytü'l Hikme*, İstanbul, İnsan Yayınları.
- DURANT, W. (ts.), *İslam Medeniyeti*, Çev. Orhan Bahaeddin, İstanbul, Kervan Kitapçılık.
- GALETTI, Mirella (2016). *Kürdistan Hıristiyanları*, İstanbul, Avesta Yayınları.
- GARAUDY, Roger (1993), "İslam ve İlim", *İslam ve Bilim (içinde)*, Derleyen: Seha Neşriyat, İstanbul, Seha.
- GRANT, Asahel (2015). *Nasturiler ya da Kayıp Kabileler*, İstanbul, Avesta Yayınları.
- GÜRKAN, Ahmet (ts.). *İslam Kültürünün Garbı Medenileştirmesi*, Ankara, Nur Yayınları.
- İHSANOĞLU, Ekmeleddin (1996), *Büyük Cihaddan Frenk Fodulluğuna*, İstanbul, İletişim Yayınevi.
- İZGİ, Özkan (1989), *Çin Elçisi Wang Yen-Te'nin Uygur Seyahatnamesi*, Ankara, TTK Basımevi.
- KÖSOĞLU, Nevzat (2002), *Küreselleşme ve Milli Hayat*, İstanbul, Ötüken Yayınevi.
- LOMBART, Mourice (2002), *İslam'ın Altın Çağı*, Çev. Nezih Uzel, İstanbul, Pınar Yayınları.
- NASR, Seyyid Hüseyin (2008), *İslam'da Bilim ve Medeniyet*, Çev. Nabi Avcı ve diğ., İstanbul, İnsan Yayınları.
- ÖGEL, Bahaeddin (1997), *Türk Kültürünün Gelişme Çağları, (1.cilt)*, İstanbul, MEB Basımevi.
- SAİD, Edward (1998), *Oryantalizm*, İstanbul, İrfan Yayınevi.

- SEZGİN, Fuat (2008), *İslam'da Bilim ve Teknik (1. Cilt)*, İstanbul, Enetgre Matbaacılık.
- TDV İslam Ansiklopedisi, (6.cilt), “Beytülhikme” maddesi, İstanbul 1988.
- TDV İslam Ansiklopedisi, (32. Cilt), “Nabati” maddesi, İstanbul 2006.
- TUNA, Korkut (1987), *Şehirlerin Ortaya Çıkış ve Yaygınlaşması Üzerine Sosyolojik Bir Deneme*, İstanbul, Edebiyat Fakültesi Basımevi.
- TURAN, Osman (1993), *Selçuklular ve İslamiyet*, İstanbul, Boğaziçi Yayınları.
- TURAN, Osman (1993), *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, İstanbul, Boğaziçi Yayınları.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya (1995), *İslam Düşüncesi*, İstanbul, Ülken Yayınları.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya (1997), *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul, Ülken Yayınları.
- YILDIRIM, Cemal (1994), *Bilim Tarihi*, İstanbul, Remzi Kitabevi.
- YILMAZ, İrfan (1998), *Yeni Bir Bakış Açısıyla İlim ve Din, (1.cilt)*, İstanbul, TÖV Yayınevi.

FUAT SEZGİN'E GÖRE HAÇLI SEFERLERİ'NİN DOĞU'YA VE BATI'YA ETKİSİ: SİLAH TEKNOLOJİSİ ALANINDAKİ GELİŞMELER VE BİLİMLERİN AVRUPA'YA TRANSFERİ

Bedrettin BASUĞUY¹

Geliş: 14.10.2019 / Kabul: 17.12.2019

DOI: 10.29029/busbed.632891

Öz

1095 yılında başlayan Haçlı seferleri, 1291'de Latin Hristiyanların Doğu'daki son merkezleri olan Akkâ'dan çıkarılmasına kadar yaklaşık iki yüzyıl boyunca devam etmiştir. Seferlerin başlangıcında bilim ve teknoloji başta olmak üzere uygarlığın hemen her alanında Avrupa'dan önde olan Müslümanlar, Haçlılar karşısında nihai zaferi elde eden taraf olsa da, seferlerin sonunda kabuğuna çekilerek içine kapanmış ve savunma pozisyonu almıştır. Haçlı seferlerinin başlangıcında her açıdan Müslümanların gerisinde olan Avrupa ise seferlerin sonunda ekonomik ve kültürel alanlarda önemli gelişmeler yaşamış, uygarlığın çekirdek alanlarının yaratıcı seviyesine bu seferlerden sonra ulaşabilmiştir. Doğu'daki bilgi ve teknoloji transferini olumsuz yönde etkileyen Haçlı Seferleri'nin Batılı ilim çevreleri tarafından ihmal edilen veya görmezden gelinen en önemli sonuçlarından biri, İslam medeniyet havzasında geliştirilen bilimlerin ve teknolojinin Haçlılar vasıtasıyla Avrupa'ya transfer edilmesidir. Eski Dünya ile Batı arasındaki temel bağlantı noktasının Arap-İslam dünyası olduğunu savunan Fuat Sezgin, Haçlı Seferleri'ni bu bağlantının merkezi noktalarından biri olarak ele almaktadır. Sezgin'e göre Arap-İslam bilimlerinin üstünlüğünü öğrenen Haçlılar, 200 yıl boyunca İslam dünyasındaki en yeni bilimsel çalışmaları ve teknolojik gelişmeleri doğrudan tanıma ve Avrupa'ya aktarma imkanı elde etmişlerdir. "Fuat Sezgin'e göre Haçlı Seferlerinin

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı, bedricananan@hotmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7655-7559>.

Doğu'ya ve Batı'ya etkisini" irdelediğimiz bu makalede bilimlerin Batı'ya transferini sağlayan güzergâhlar ve vasıtalar tanıtıldıktan sonra Fuat Sezgin'e göre Haçlı Seferleri'nin İslam Dünyası'na ve Avrupa'ya etkileri incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Bilim Tarihi, Fuat Sezgin, Haçlı Seferleri, İslam Medeniyeti, Bilim, Teknoloji, Doğu, Batı.

THE EFFECT OF THE CRUSADES TO THE EAST AND THE WEST ACCORDING TO FUAT SEZGIN: THE DEVELOPMENTS IN THE WEAPON TECHNOLOGY AND THE TRANSMISSION OF SCIENCES TO EUROPE

Abstract

The Crusades, emerged in 1095, continued for almost two centuries until the expulsion of the Latin Christians from Akkâ, their last center in the East, in 1291. Although the Muslims, who were in front of Europe in almost all areas of civilization, especially science and technology at the beginning of the Crusades, were the side who achieved the final victory against the Crusaders, they withdrew into their shells and took a defensive position at the end of the Crusades. Europe, which lagged behind Muslims in every aspect at the beginning of the Crusades, experienced significant developments in economic and cultural fields at the end of the campaigns and reached the creative level of the core areas of civilization after these campaigns. One of the most important results of the Crusades neglected or ignored by the Western scientific circles is the transmission of sciences and technology developed in the Islamic civilization basin, to the West through the Crusaders. Fuat Sezgin, who defends that the main connection between the Old World and the West is the Arab-Islamic world, considers the Crusades as one of the central points of this connection. According to Sezgin, the Crusaders, who learned the superiority of the Arab-Islamic sciences, had the opportunity to directly recognize the latest scientific studies and technological developments in the Islamic world for 200 years and transfer them to Europe. In this article, we examine the effects of the Crusades to the East and West according to Fuat Sezgin. After the introduction of the routes and means of transferring the sciences to the West, the effects of the Crusades on the Islamic World and Europe will be examined.

Keywords: History of Science, Fuat Sezgin, the Crusades, Islamic Civilization, Science, Technology, East, West.

Giriş

Yakın Doğu, teknoloji sahasındaki ilerlemelerde ve gelişmelerde antik dönemlerden XVI. yüzyıla kadar dünyanın öncü bölgesi idi. Çin'in dünya uygarlığına katkısı göz ardı edilmeden denilebilir ki insanlığın ilerlemesine katkısı bakımından Yakın Doğu merkezi bir konumdaydı. Bu bölgede yapılan çalışmalar, bilim ve felsefe alanında kayda değer gelişmelerin önünü açtı. (Kaser, 2011: 113). Bu olgu, hem kadim Mısır ve Mezopotamya uygarlıkları hem de Hellenistik ve antik Roma dönemleri için geçerli idi. Greko-Romen mirası Yakın Doğu'da gelişen medeniyet üzerine inşa edilmişti. Daha da önemlisi Mısır, Suriye ve Mezopotamya menşeli bilim ve sanat adamlarının öncü katkılarından dolayı Hellenistik ve Romen döneme ait kabul edilen bilimsel ve teknolojik başarılar, esasen Yakın Doğu'ya ait idi (al-Hassan, 2001: 161-162). Bilim tarihçisi Charles Singer Yakın Doğu'nun bilim ve teknolojideki üstünlüğünü "Yakın Doğu, Batı'dan daha üstündü. Teknolojinin hemen her dalında Batı için en kullanışlı ürünler Yakın Doğu'ya ait olanlardı. Batı'nın teknolojik olarak Doğu'ya verebileceği çok az şey vardı." (Singer, 1956: 756) sözleriyle ifade etmektedir.

Yakın Doğu'da kendisinden önce kurulan uygarlıkların bilimsel ve teknolojik birikimini miras alan İslam medeniyeti bu mirası geliştirerek bilimsel faaliyetlere ivme kazandırdı (Nasr, 2006:). İslam medeniyetinin yükseliş dönemlerinde bilim ve teknolojide emekleme aşamasında bulunan Batı ise teknik ihtiyaçlarını büyük oranda İslam medeniyet coğrafyasından temin etmiştir. Bilim ve tekniğin Batı'ya transferini sağlayan, İslam medeniyeti ile Batı arasındaki başlıca temas bölgeleri ise İspanya, Sicilya ve Haçlı Seferleri boyunca Yakın Doğu olmuştur. Bu bölgelerde yoğun bir biçimde yaşanan transfer süreci aslında İslam medeniyetinin güçlü olduğu yüzyıllar boyunca Akdeniz havzasının tamamında görülmüştür. Bu bölgelerde bilim daha ziyade müslüman bilim adamlarının yazdığı eserlerin Batı dillerine tercüme edilmesiyle transfer edilirken teknoloji, Müslüman ve Batılı toplumların ticaret ve savaş gibi doğrudan kurduğu ilişkilerle transfer edilmiştir (el-Hassan, 2001: 133).

Bilimlerin Avrupa'ya transfer edildiği bu güzergâhlardan en eski olanı, 711'deki fethinden 20 yıl sonra büyük bir bölümü Arap egemenliğine giren İber yarımadasıdır. Müslümanlar tarafından burada 150 yıl boyunca yapılan bilimler İslam dünyasının merkezlerinde sürdürülen bilimlerle aynı olup yarım adanın kültürel ve ekonomik hayatını doğrudan etkilemiştir (Sezgin, 2008: I, 134).

Akdeniz ticaret yollarının kavşağında yer alan Sicilya, İslam ilimlerin(in) Batı'ya aktarımında önemli bir rol oynayan diğer bir üssü teşkil etmekteydi.

Müslüman hâkimiyeti (827-1091) ve Norman'lar döneminde (1091-1194) İslam medeniyeti ile Avrupa arasında bir köprü görevi gören Sicilya'da Müslümanların yaptığı ilmî ve kültürel faaliyetler Ortaçağ Avrupası'nı doğrudan etkilemiştir. Sicilya üzerindeki Arap egemenliğinin sona ermesiyle geçen iki buçuk asrın oluşturduğu düşünsel ve kültürel birikim, önemini hemen yitirmemiştir (Sezgin, 2008: I, 145). Normanlar ve halefleri, müslümanların saray teşkilâtı, divanları, resmî yazışmaları, ordu düzenleri ve para basma usullerini kendilerine uyarlayarak yeni kurumlar inşa ettiler (el-Hassan, 2006: 4; Şakiroğlu, 2009: 138).

Hristiyan Ortaçağ dünyası ile İslam medeniyeti arasındaki kültürel temasın diğer bir noktasını Bizans teşkil etmiştir. Bizans'ın İslam topraklarına yakınlığı ve aralarındaki ortak sınırlar aktif ticari ve kültürel temasları beraberinde getirmiş, Arapça ve Farsça'dan Yunanca'ya çevrilen çok sayıda bilimsel eser ve teknoloji Bizans üzerinden Avrupa'ya ulaşmıştır (Sezgin, 2008: I, 54; Abattouy, 2012: 172).

Bilimlerin İspanya, Sicilya ve Yakın Doğu üzerinden Batıya transferinde ticari ilişkiler, savaşlar, tercüme, diplomasi, bilim, düşünce, sanat ve meslek erbabının göçü gibi muhtelif vasıtalar etkili olmuştur. Savaşlar, bu vasıtaların etkili olanlarından biridir. Batı Avrupa'dan İspanya ve Yakın Doğu'daki Müslüman varlıklarına yönelik saldırılar ve yapılan savaşlar bilim ve teknolojinin transferinde önemli bir rol oynamıştır. İspanya'daki Müslümanlara karşı geliştirilen saldırılarda savaş teknolojisi alanında Batı'daki savaş tekniğini doğrudan etkileyen önemli gelişmeler yaşanmıştır. 1342-1344 yıllarında Cebelitarık Boğazı'nın yanında bulunan stratejik liman kenti el-Cezîre (al-Geciras) kuşatması esnasında top ve barutun yapım ve kullanım bilgisini öğrenen İngilizler, 1346'da Fransızlarla yaptıkları Crécy Savaşı'nda bu yeni silahları kullanmışlardır (Bradbury, 1992: 284; al-Hassan, 2003: 24). Diğer yandan Batı Avrupa'da örgütlenen Haçlı Seferleri Batı'yı ticari, ekonomik, sosyal, kültürel, bilimsel ve dînî olmak üzere birçok yönden etkilemiş, Haçlı Seferleri döneminde Avrupa ekonomik ve kültürel alanlarda büyük bir dönüşüm yaşamıştır (Maalouf, 2012: 242).

Bu makalede Haçlı Seferleri'nin Doğu'ya ve Batı'ya etkilerini, silah teknolojisi ve bilimlerin Batı'ya transferi bağlamında, Fuat Sezgin'in araştırmaları ışığında ele alacağız. Amacımız, Haçlı Seferleri'nin Bilim Tarihi açısından taşıdığı önemi Fuat Sezgin'in düşünceleri ekseninde değerlendirerek bu alandaki çalışmalara katkı sunmaktır.

1. Haçlı Seferlerinin İslam Dünyası'na Etkileri Ve Silah Teknolojisindeki Gelişmeler

1291'de Latin Hristiyanların Doğu'daki son merkezleri olan Akkâ'dan çıkarılmasına kadar, yaklaşık 200 yıl boyunca devam eden Haçlı Seferleri sonucunda Haçlılar İslam dünyasından sökülüp atılmış, Doğu'daki Frenk devletleri imha edilmişti. Batı ardı ardına yaptığı istilalarla İslâm'ın ilerleyişini durduramamış, siyasi ve kültürel bakımdan nihai zafer İslam'ın olmuştu. (Hillenbrand, 2015: 636) Ne var ki kazanılan zafere rağmen Haçlı seferlerinin İslam dünyasında travmatik etkileri olan ciddi bir tahribata sebep olduğu da belirtilmelidir. Haçlı seferlerinin başlangıcında her açıdan Müslümanların gerisinde olan Avrupa, seferlerin sonunda ekonomik ve kültürel alanlarda bir devrim yaşarken İslam dünyası kabuğuna çekilerek içine kapanmış ve savunma pozisyonu almıştır. Dahası Haçlı Seferleri'ni uzak geçmişe ait geride kalmış bir sayfa olarak göremeyen Müslümanların Batı'ya karşı geliştirdikleri tutumlarda da bu seferlerin kalıcı etkileri görülmektedir (Maalouf, 2012: 242). Müslüman bölgelerin XIX. ve XX. yüzyılda Avrupalı devletlerin müdahalelerine maruz kalması, Batı'nın yeni bir Haçlı saldırısına giriştiği yönündeki düşünceleri pekiştirmiştir.

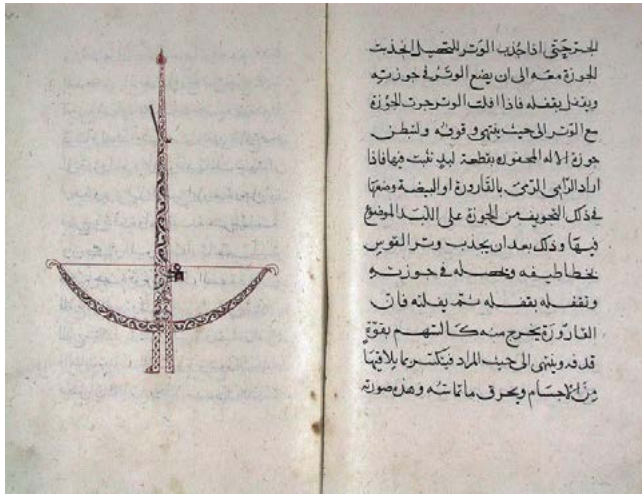
Fuat Sezgin, Haçlı seferlerinin İslam dünyasına etkilerini, bilimsel faaliyetlere etkisi bağlamında ele almaktadır. Haçlı Seferleri'nin halk arasındaki iletişimi ve İslam ülkeleri arasındaki bilgi alışverişini zorlaştırdığını belirten Sezgin, Haçlı Seferleri esnasında yapılan savaşların İslam dünyasını sadece ekonomik açıdan zayıflatmakla kalmadığını, yeni başarıların ve kitapların yayılmasını zorlaştırarak bilimsel ilerlemeyi zedelediğini ifade etmektedir (Can-Kınsün, 2019: 404). Buna göre Haçlıların stratejik noktalarda bulunan bazı kaleleri işgal ederek istila faaliyetlerine girişmeleri veya Müslüman ülkeleri birbirine bağlayan güzergâhları ele geçirmeleri gibi olumsuz etkenler Müslümanlar arasında bilim ve teknoloji transferini tehdit etmiştir (Sezgin, 2008: I, 37, 172).

Sezgin'in Haçlı Seferleri'nin İslam dünyasına etkisi bağlamında yoğunlaştığı diğer bir konu savunma sanayinde ortaya çıkan gelişmelerdir. Buna göre Müslümanlar Haçlı Seferleri'nin yıkıcı tahribatlarına karşı kendilerini korumak amacıyla etkili silahlar geliştirmiş, Haçlı Seferleri'nin iki stratejik hedefi olan Mısır ve Suriye'de silah teknolojisi alanında önemli başarılar elde etmişlerdir. XII. Yüzyılda savaş tekniği alanında başlayan gelişmeler XIII. ve XIV. yüzyıl boyunca devam etmiştir (Sezgin, 2008: I, 40). Çarklı büyük tatar oku, dengeli mancınık, ateşli el silahları, el bombaları ve çelik yay, Haçlı

seferleri esnasında Müslümanlar tarafından geliştirilen önemli silahların başında gelmektedir (Sezgin, 2008: I, 172; Turan, 2018: 132-133).

XII. yüzyılda Haçlı Seferleri'nin etkisiyle silah teknolojisi alanında önemli eserler telif edilmiştir. Bunlardan *Tabsıratu Erbâbi'l-Elbâb fi Keyfiyyeti'n-Necât fi'l-Hurûb* adlı eser Ortaçağ'daki silah teknolojisi ile ilgili araştırmalara önemli katkılar sunmuştur. 1189'da başlayan Akka Kuşatması'ndan önce Selâhaddin-i Eyyûbî'ye ithaf edilen eserin müellifi Alî bin Mardî (Murdâ), Mardî bin Alî el-Tarsûsî adıyla da tanınmaktadır. Hayatı hakkında fazla malumat bulunmayan Tarsûsî'nin XII. yüzyılda İskenderiye'de yaşadığı ve Tarsus asıllı olduğu bilinmektedir (Long, 2000: 307). İki bölümden meydana gelen eserin ilk bölümü muhtelif silahlara tahsis edilmiş, diğer bölümü ise taktik, strateji ve askerî organizasyon konularına ayrılmıştır (Göksu, 2010: 291-307).

Tabsıratu Erbâb, Ortaçağ silah teknolojisi alanındaki çalışmalarıyla tanınan Kalervo Huuri'nin Moğolların XIII. yüzyılda Çin tarzı büyük atış yayını İran'a getirdikleri ve Müslümanların bu yayı Moğollardan aldıkları iddiasını da çürütmektedir (Huuri, 1941: 123). Oysa vakıa bunun tersi olup Moğollar bu geliştirilmiş silahı Müslümanlardan almışlardır (Sezgin, 2008: V, 94-95)



Tabsıratu Erbâb'da Tasvir Edilen Yay ve Ok

(Tarsûsî, *Tabsıratu Erbâb*, Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Koleksiyonu, nr. 2848)

Haçlıların saldırılarına karşı kendilerini savunma refleksiyle hareket eden Müslümanlar XIII. yüzyılda da silah teknolojisi alanında önemli başarılar elde etmişlerdir. Barut kullanımıyla ateşli silahların ortaya çıkması bu alandaki önemli yeniliklerin başında gelmektedir. Barut bilgisinin Arap-İslam kültür dairesine Çin'den mi geldiği yoksa İslam dünyasında bağımsız bir şekilde mi bulunduğu ilişkin soru henüz yeterince cevaplandırılmamışsa bile barutun harekete geçirici gücünün (muharrik gücü) İslam dünyasında tanınmış olması ve askeri alanda kullanılmış olması kuvvetle muhtemeldir. Bilindiği kadarıyla Araplar VII./XIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren top kullanmışlardır. Keza el bombalarının ilk kullanımlarının bu yüzyıla uzanmış olması kuvvetle muhtemeldir (Sezgin, 2008: I, 53).

2. Haçlı Seferlerinin Batı'ya Etkisi Ve Bilimlerin Transferi

Bilim ve teknolojinin Batı'ya transferinde önemli bir rol oynayan Haçlı seferleri boyunca barış dönemleri savaş dönemlerinden daha uzun sürdüğü için müslümanlar ve hristiyanlar sosyal, ekonomik ve entelektüel düzeyde önemli ilişkiler geliştirdiler. Böylece Haçlı seferleri Doğu ile Batı arasında güçlü bir iletişim kanalına dönüştü. Ne var ki Haçlılar ile Müslümanlar arasındaki kültürel etkileşim nerdeyse tek yönlü olup, Haçlılar'ın lehine sonuçlar doğurdu. Zira Müslümanlar her açıdan kendilerinin gerisinde kalan Avrupa'dan dini, sosyal ve kültürel alanlardan öğrenilecek çok az şey olduğunu düşünüyorlardı. İşgal ettikleri topraklardaki halkın dilini öğrenmeyi bir hünere olarak gören çok sayıda Frenk Arapça öğrenirken istilaya uğrayan Müslümanlar işgalcilerin dilini öğrenmeyi bir taviz olarak değerlendirmiş, dahası onlardan gelecek fikirlere açılmayı reddetmiştir (Maalouf, 2012: 241). Benzer bir ilişki Arapça ile Batı dilleri arasındaki etkileşimde de görülmektedir. Batı dillerinden Arapça'ya inbirur (imperator), kastal (castellum), burj (burgus) gibi çok az sayıda kelime geçmişken, Arapça'dan İngilizce'ye ve Latince kökenli dillere yüzlerce sözcük geçmiştir (Barker, 1931: 57). Keza Frenkler, Yakındoğu'da yüzyıllardır yaşayan, iklime ve arazi yapısına uyum sağlayan Müslümanların hayat tarzından öğrenilecek çok şey olduğunu görmüş ve bundan yararlanmak için olağanüstü çaba sarf etmişlerdir. Frenkler gündelik yaşamda Müslümanların temizlik ve beslenme gibi âdetlerinden o kadar çok etkilenmişlerdi ki kuşaklar boyunca bu adetlerin etkisi devam etmiştir (Hillenbrand, 2015: 453).

Haçlılar müslümanların yalnızca hayat tarzından etkilenmemiş, ticari ürünlerinden, bilim ve teknolojisinden, hisbe, müdârebe, süftece gibi iktisadi kurumlarından da yararlanmışlardır. (Islahi, 2014: 78). Nitekim bu etkileşimin etkinliğini fark eden Pribram, Batı'da XIII. yüzyılda ekonomi alanında yaşanan

gelişmelerde Haçlıların Müslümanlardan öğrendiği endüstriyel ve ticari faaliyetleri düzenleyen metotları İtalya ve diğer bazı Avrupa ülkelerine getirmesinin önemli bir etkisi olduğunu belirtir (Pribram, 1983: 3-4).

Avrupa'da uygarlığın gelişmesinde hayati bir rol oynayan Haçlı Seferleri esnasında Müslümanlarla kurulan temas Rönesans'a önemli katkılarda bulundu (Asbridge, 2014: 667). Haçlı seferleri sonucunda Doğu'dan Batı'ya bilgi ve teknoloji transferi sadece kale yapımı, meydan savaşları ve muhtelif kuşatma teknikleri gibi askeri yenilikler ile sınırlı kalmayıp muazzam bir kültürel transfer de yaşandı. Aristo'nun eserleri, ondalık sistem, tıbbi tedavi yöntemleri, bitkisel ilaçların yapımı gibi bilimsel ve felsefi bilgi ve tekniğin yanı sıra, Avrupa'nın sanat, edebiyat, müzik ve mimari anlayışını etkileyen kültürel bir miras da transfer edildi (Ingesman, 2016: 12-13). Şeker, portakal, egzotik kokular, ipekli ve pamuklu kumaşlar, ipek halılar, porselen ve cam gibi ticari değeri yüksek olan mallar Haçlı seferleri esnasında Avrupa'ya transfer edildi (Koca, 2017: 55). Batı tarih literatürünün gelişmesine büyük bir katkı sağlayan Haçlı Seferleri sürecinde gerek yerel dillerde gerekse Latince çok sayıda manzum ve mensur kronik yazıldı. Doğu ve Batı arasındaki deniz ticaretinde uzmanlaşmış olan Venedik, Cenova ve Kuzey İtalya'daki diğer şehir devletlerinin büyümesini tetikleyen asıl unsur da Haçlı Seferleri idi. Bu devletler arasında sahip olduğu ticari pozisyonla olağanüstü bir zenginliğe kavuşan Venedik, Mısır ve Ortadoğu'ya olan yakınlığı sebebiyle rakibi Cenova'ya üstünlük sağlayarak Haçlı Seferleri'nden büyük bir kazanç elde etmiştir (Hobson, 2018: 127).

Haçlı Seferleri'nin Batı'ya etkilerini irdeleyen Fuat Sezgin de bu seferlerden asıl karlı çıkan kesimin Avrupa olduğunu vurgulamaktadır. Zira Haçlı seferlerinin yapıldığı dönemde Müslümanlar hem bilimde hem de teknolojiye işgalcilerden daha iyi seviyede bulunmaktaydı. İslam dünyasında karşılaştıkları seviyede bir bilim ve teknoloji birikiminden yoksun olan Haçlılar'ın ise Müslümanlara verebilecek herhangi bir şeyi bulunmamaktaydı. (Sezgin, 2008: I, 172) Sezgin'in bu düşüncesi Haçlı Seferleri döneminde Doğu ile Batı'yı mukayese eden Amerikalı şarkiyatçı Hodgson gibi bilim adamları tarafından da desteklenmektedir. Hodgson, Batı Avrupa'nın, uygarlığın çekirdek alanlarının yaratıcı seviyesine ancak Yüksek Ortaçağ'da ulaşabildiğini, Haçlı Seferleri'nin başlangıcında Tıp ve Kimya teknolojisi gibi alanlarda Araplar ya da Yunanlılarla mukayese edildiğinde hâlâ kaba ve cahil olduğunu belirtmektedir (Hodgson, 1993: 27). Doğu ile Batı arasında 200 yıl boyunca süren bağlantıyı Batı'da uygarlığın gelişiminin en güçlü âmillerinden biri olarak gösteren Fransız sosyolog Gustave Le Bon ise Doğu'nun Batı üzerindeki etkisini görmek isteyenlerin o dönemde her iki bölgedeki insanların uygarlık

seviyelerine bakmasının yeterli olacağını belirtmektedir. Le Bon'a göre Haçlı Seferleri döneminde Doğu, Araplar'ın öncülüğünde gelişen parlak medeniyetlerinin tadını çıkarırken Batı barbarlığın içinde debeleniyordu (Le Bon, 1974: 334).

Fuat Sezgin, Arap-İslam bilimlerinin üstünlüğünü öğrenen Haçlılar'ın, bilimsel resepsiyonun hayli ilerlemiş bir evresinde, İslam dünyasındaki şehirlerde gerçekleşen Arap-İslam bilimlerinin en yeni çalışmalarını, başarılarını ve ulaştığı bilgileri 200 yıl boyunca doğrudan doğruya tanıma ve Avrupa'ya aktarma imkânına kavuştuklarını belirtmektedir (Sezgin, 2016:201). Sezgin'e göre Avrupalılar Haçlı seferleri esnasında çok sayıda araç-gereç ve teknolojiyi Araplardan alarak ülkelerine götürmüşlerdir. Bilhassa İslam dünyasında bulunmuş veya geliştirilmiş olan silahlar, olabildiğince hızlı bir şekilde Haçlılar tarafından alınmış, benimsenmiş, kullanılmış ve aynı bağlantı yolu üzerinden kayda değer bir gecikme yaşanmadan Avrupa'ya ulaşmıştır. Müslümanların geliştirdiği çarklı büyük tatar oku, dengeli mancınık, ateşli el silahları, el bombaları ve çelik yay gibi silahlar mucitlerinden çok Avrupa'nın işine yararmış, bu silahlar yaklaşık 50 yıllık bir zaman diliminde Avrupa'da yeniden ortaya çıkmıştır. Bu silahların kullanım ve imal bilgilerinin Avrupa'ya öncelikle Haçlılar aracılığıyla ulaştırıldığı ise kuşkuyla yer bırakmayacak kadar kesindir (Sezgin, 2008: I, 172).

Doğu'da ele geçirdikleri kültür merkezlerinde Batı Avrupa kültür merkezlerine nispeten önemli bir avantaj elde eden Haçlılar hem X. yüzyılda daha ziyade tercüme vasıtasıyla İspanya'da başlayan bilimsel resepsiyonun sonuçlarından faydalanma imkânını; hem de Arap İslam kültür merkezlerinde geliştirilmiş ve henüz Avrupa'ya transfer edilememiş yeni bilgi ve teknolojiye yararlanma olanağını bulmuşlardır. (Sezgin, 2008: I, 146). Haçlılar ele geçirdikleri Antakya, Urfa, Lazkiye ve Kudüs gibi kültür merkezlerinde yerli halklar tarafından geliştirilmiş teknik araç-gereçleri, silahları veya kurumları doğrudan doğruya tanıma imkânı buldukları gibi İslam dünyasında telif edilen eserleri Arapça bilen Hristiyan hocalardan bizzat öğrenme imkanı elde ettiler. Böylece daha önce gelişigüzel ve daha çok tesadüfi olarak devam eden kitap çevirilerinin yerine doğrudan kazanılan bilgi ve tecrübenin katkısıyla bilimlerin Batı'ya transferi ve resepsiyonu yeni bir karakter kazanmıştır (Sezgin, 2008: I, 147).

Fuat Sezgin, Haçlılar'ın Arap-İslam kültür bölgesi bilimlerinin ve tekniğinin resepsiyonu sürecinde kayda değer bir rolü olmadığını savunan görüşün gerçeği yansıtmadığını belirterek son zamanlarda yapılan çalışmaların

bu rolün önemini ortaya koymaya başladığını, yakın bir gelecekte bilimler historiyoğrafyasının bu alanda önemli ilerlemeler kaydedeceğini vurgulamaktadır. Ona göre muhtelif aletlerin, el araç ve gereçlerinin, silahların veya ilaçların imalinde ve kullanımında Haçlılar, Doğu ile Batı arasında iletişimi sağlayan “araçılar” konumundaydılar. Onlar bu araç ve avadanları kitapları okumakla değil, Doğu'daki ikametleri esnasında kişisel olarak kurdukları ilişkilerle tanımışlardır. (Sezgin, 2008: I, 150).

Fuat Sezgin, Haçlılar aracılığıyla Avrupa'ya transfer edilen çok sayıda alet ve araç-gereçten bahsetmektedir. Bu aletlerin önemli bir bölümü silah teknolojisi ve astronomi alanındaki aletlerden meydana gelmektedir. Otomat, usturlap, saat ve diğer araç-gereçlere dair günümüze kadar ulaşan minyatürlü Arapça yazmalar ve bunların Latince, İbranice çevirileri bu eserlerin de Haçlı Seferleri esnasında Avrupa'ya gittiğini göstermektedir (Sezgin, 2008: I, 151). Keza Frenk-Gotik ay takviminin Batı Avrupa'ya transferi Haçlılar aracılığıyla mümkün olmuştur (Sezgin, 2008: I, 150). Sicilya'daki Arap egemenliğinde ortaya çıkan kâğıt kalitesini arttıran yeni teknikler de XIII. yüzyılda Haçlılar aracılığıyla İtalya'ya götürülmüştür (Sezgin, 2008: I, 177).



Haçlılar Tarafından Batı Avrupa'ya Transfer Edilen Frenk-Gotik Ay Takviminin Modeli

(Sezgin, 2008: II, 170)

Haçlılar vasıtasıyla Avrupa'ya taşınan, alt tarafında ekvator köprüsü taşıyan ve Fransız tarzı diye nitelenen usturlap tipi çok amaçlı astronomi

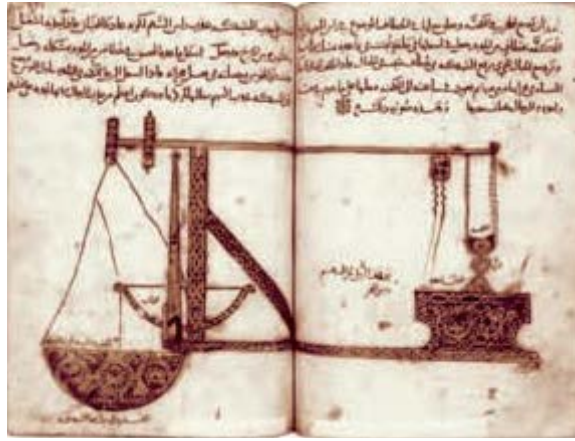
âletlerinin başında gelmektedir. Bu usturlabın en önemli niteliğini, ağın güney ekliptik içerisinde daha uzun ve kuzey ekliptiğin altında bulunan bir köprücük karşısında daha kısa bir ekvator köprücüğü taşıması olarak gösteren David King'in bu tasviri, usturlabın (King, 1996: 725) Haçlı Seferleri sırasında Eyyübî Devleti'ne getirilmiş olan bir âletten kopya edilmesi ihtimalini ortaya çıkarmışsa da Burkhard Stautz'un konuya ilişkin tespiti bunun aksini ortaya koymaktadır. Stautz'a göre yıldız göstergelerinin şekli ve alt tarafta bulunan ekvator köprücüğü ve α CMA yıldızı (Sirius/Akyıldız) için olan ibrenin yanında ağı döndürmeye yarayan topuz, erken dönem İslam usturlaplarının özelliklerini yansıtmaktadır. Dolayısıyla usturlabın bu modeli Suriyeli Arap usturlaplar kanalıyla ve Haçlılar aracılığıyla Fransa'ya ulaşmış ve Fransa'da taklit edilmiştir (Sezgin, 2008: II, 101).



Orjinali İstanbul Deniz Müzesi'nde Bulunan Fransız Tarzı Usturlab'ın Modeli

(Sezgin, 2008: II, 102)

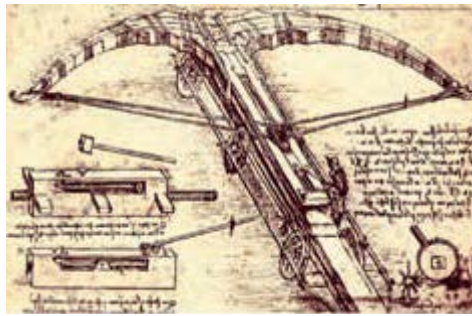
Yunanların ve İranlıların kullandığı taş atan basit mancınığın bir hayli geliştirilmiş türü olan denge ağırlıklı mancınık XIII. yüzyılda İslam medeniyet havzasında geliştirildikten kısa bir süre sonra Haçlılar tarafından Avrupa'ya transfer edilmiştir (Sezgin, 2008: I, 150). Bu mancınığın günümüze kadar gelen en eski modeli *Tabsıratu Erbâb*'da tasvir edilmiştir.



Ali b. Mardî Tarafından Tasvir Edilen Denge Ağırlıklı Mancınık

(Sezgin, 2008: V, 112)

Ortaçağ'ın en etkili silahlarından biri olan arbalet, (*kavsü'z-ziyâr'*) İslam dünyasında geliştirildikten bir asır sonra (XIII. yüzyıl) Avrupa'da kullanılmaya başlanmıştır. Yunanların ve Romalıların ilkel versiyonunu kullandıkları arbaletin (tataroku) çarklı tipi Eyyübîler döneminde gerçekleşen Yedinci Haçlı Seferi esnasında Haçlılara karşı kullanılmış, daha sonra Haçlılar tarafından Avrupa'ya götürülmüştür (Joinville, 2016: 120-123: Sezgin, 2008: I, 150). Sezgin'e göre Leonardo da Vinci bu tarz bir fırlatma âletinin büyük bir modelini çizme denemesini muhtemelen *Tabsıratu Erbâb'*daki bu silahın çizimine dayanarak yapmıştır (Sezgin, 2008: I, 15).



Leonardo da Vinci'nin Kavsü'z-Ziyâr'dan Esinlenerek Çizdiği Arbalet

(Sezgin, 2008: V, 95)

Kutsal Roma İmparatoru II. Frederick öncülüğünde gerçekleşen Altıncı Haçlı Seferi sırasında Eyyübî sultanı el-Melikü'l-Kâmil ile II. Frederick arasında gerçekleşen bir takım ilmî müzakereler, Sezgin'in Haçlı Seferleri

bağlamında üzerinde durduğu diğer bir konuyu teşkil etmektedir. Tarafların sıcak bir çatışmaya yanaşmamasından dolayı anlaşmayla sonuçlanan VI. Haçlı Seferi esnasında (Cahen, 2010: 262) II. Frederick, el-Melikü'l-Kâmil'e tıp, felsefe, matematik, geometri ve doğa bilimleriyle ilgili bazı sorular göndermiş, el-Kâmil bu soruların tamamını Mısır, Suriye ve Musul'daki alimlere çözdürerek yanıtlarını II. Frederick'e göndermiştir (Sezgin, 2008: I, 147-148). Eyyübî sultanı el-Melikü'l-Kâmil'e yöneltilen bu sorular, Haçlılar'ın İslam dünyasının kültür mirasıyla tanışma sürecine ve bu mirası almalarıyla yepyeni bir resepsiyon ortamının doğduğuna dair önemli bir kanıt teşkil etmektedir.(Sezgin, 2008: I, 149)

II.Frederick'in Eyyübî hükümdarları ile münasebetleri yukarıdaki ilmi müzakerelerle sınırlı kalmamıştır. II. Frederick'in tarihçeleri, Eyyübîlerin Dimaşk hükümdarı el-Melikü'l-Eşref'in 629/1232 yılında imparatora aralarında değerli astronomi âletlerinin de yer aldığı 20.000'i aşkın parça hediye ettiğinden uzun uzadıya bahsetmektedirler. Bu hediyeler büyük bir heyetin önünde sergilendikten sonra Venosa'daki Apulia hazinesine nakledilmiştir. (Lohrmann, 2012: 297). Bu hediyelerin içindeki en değerli âlet ise güneş, ay ve yıldızların gizemli bir harmoni içinde hareket ettiği mekanik bir planetaryumdu. II. Friedrich önemli ziyaretçilerine eşsiz bir değere sahip bu planetaryumunu gösterdiğinde, bunu Eyyübî sultanı dostunun hediyesi ve kendisi için oğlu ve varisi Kral Konrad'dan sonra dünyadaki en değerli varlık olarak takdim etmiştir (Sezgin, 2008: I, 149-150).

VI. Haçlı Seferleri esnasında tanıştığı Müslümanların entelektüel birikiminden etkilenen II.Frederick, İtalya'ya döndükten sonra da Eyyübî devlet adamlarıyla ilişkilerini devam ettirmiştir. 627/1229'da kendisiyle barış müzakerelerini yürüten el-Melikü'l-Kâmil'in veziri ve dönemin etkili alimlerinden Fahreddin b. Şeyhuşşuyûh'a elçileri vasıtasıyla gönderdiği mektuplardan ikisi günümüze kadar ulaşmıştır. Bu mektuplarda Papa'nın ordusuyla yaptığı savaş dâhil krallığındaki gelişmeler hakkında detaylı bilgiler veren Frederick, Fahredin'in kendisine sık sık mektup yazmasını istemiştir (Takayama, 2010: 176).

Sonuç

1095 yılında başlayan Haçlı seferleri, 1291'de Latin Hristiyanların Doğu'daki son merkezleri Akkâ'dan çıkarılmasına kadar yaklaşık iki yüzyıl boyunca devam etmiştir. Dokuz büyük seferin yapıldığı Haçlı seferleri boyunca Müslümanlarla Hristiyanlar arasında irili ufaklı çok sayıda savaş gerçekleşmiş,

Doğu'daki Frenk devletleri yıkılırken Haçlılar arzuladıkları siyasi ve askeri hedeflere ulaşmadan İslam dünyasını terk etmek zorunda kalmışlardır.

Haçlı Seferleri'nin Doğu'yu ve Batı'yı derinden etkileyen önemli sonuçları olmuştur. Seferlerin başlangıcında bilim ve teknoloji başta olmak üzere uygarlığın hemen her alanında Avrupa'dan önde olan Müslümanlar, Haçlılar karşısında nihai zaferi elde eden taraf olsa da, seferlerin sonunda kabuğuna çekilerek içine kapanmış ve savunma pozisyonu almıştır. Haçlı seferlerinin başlangıcında her açıdan Müslümanların gerisinde olan Avrupa ise seferlerin sonunda ekonomik ve kültürel alanlarda önemli gelişmeler yaşamış, uygarlığın çekirdek alanlarının yaratıcı seviyesine bu seferlerden sonra ulaşabilmiştir.

Fuat Sezgin, bilim tarihi alanında yaptığı araştırmalarda, İslam medeniyetinin uygarlığın gelişimine katkısını görmezden gelerek modern insanın bilim tarihine bakışını manipüle eden Batı merkezli bilim anlayışına ciddi eleştiriler yöneltmiştir. Eski Dünya ile Batı arasındaki temel bağlantı noktasının Arap-İslam dünyası olduğunu savunan Sezgin, eserlerinde Haçlı Seferleri'ni bu bağlantının dönüm noktalarından biri olarak ele almıştır.

Haçlı seferlerinin Müslümanlar arasındaki bilgi ve teknoloji transferini olumsuz etkilediğini söyleyen Sezgin, yapılan savaşların İslam dünyasını sadece ekonomik açıdan zayıflatmakla kalmadığını, yeni bilgilerin ve kitapların yayılmasını zorlaştırarak bilimsel ilerlemeyi zedelediğini ifade etmektedir. Haçlı seferlerinin İslâm dünyasında silah teknolojisi alanında önemli gelişmelere neden olduğunu belirten Sezgin, Müslümanların savunma sanayii alanında ürettikleri çarklı büyük tatar oku, dengeli mancınık, ateşli el silahları, el bombaları ve çelik yay gibi silahların mucitlerinden çok Avrupa'nın işine yaradığını, Haçlılar vasıtasıyla Avrupa'ya transfer edilen bu silahların kısa bir süre sonra Avrupalılar tarafından kullanıldığını ifade etmektedir.

İslam dünyasında karşılaştıkları düzeyde bir bilim ve teknoloji birikiminden yoksun olan Avrupa'nın seferlerden sonra ulaştığı seviyede, Haçlılar vasıtasıyla Doğu'dan Batı'ya transfer edilen bilim ve teknolojinin ciddi bir katkısı bulunmaktadır. Ne var ki bu katkı Haçlı Seferlerini ele alan Batılı araştırmacıların büyük bir kısmı tarafından görmezden gelinmiş veya önemsiz addedilmiştir. İslam medeniyet havzasında geliştirilen bilimlerin ve tekniğin Batı'daki bilimsel gelişmelere etkisini küçümseyen bilim anlayışını eleştiren Fuat Sezgin, Haçlılar'ın seferlerin devam ettiği 200 yıl boyunca Müslüman bilim adamlarının yaptığı bilimsel çalışmaları, ürettikleri teknolojiyi doğrudan tanıdıklarını ve Avrupa'ya transfer ettiklerini belirtmektedir. Sezgin'e göre

Antakya, Urfa, Lazkiye ve Kudüs gibi kültür merkezlerindeki halklar tarafından geliştirilen teknik araç-gereçleri Avrupa'ya götüren Haçlılar bir yandan da İslam dünyasında telif edilen eserleri, Arapça bilen Hristiyan hocalardan bizzat öğrenme imkanı elde etmişlerdir. Böylece daha önce gelişigüzel ve daha çok tesadüfi olarak devam eden tercümelerin yerine doğrudan kazanılan bilgi ve tecrübenin katkısıyla bilimlerin Batı'ya transferi ve resepsiyonu yeni bir karakter kazanmıştır. Haçlılar'ın Arap-İslam kültür bölgesinde geliştirilen bilimlerinin ve tekniğinin Batı'daki resepsiyonu sürecinde kayda değer bir rolü olmadığını savunan görüşün gerçeği yansıtmadığını söyleyen Sezgin, muhtelif aletlerin, el araç ve gereçlerinin, silahların veya ilaçların Batı'ya transferinde **vasıta/komprador** görevi gören Haçlılar'ın, bu araç ve avadanları kitapları okumakla değil, Doğu'daki ikametleri esnasında kişisel olarak kurdukları ilişkilerle elde ettiklerini belirtmektedir. Haçlılar aracılığıyla Avrupa'ya transfer edilen çok sayıda âletin modelini de yapan Fuat Sezgin'e göre bu aletlerin önemli bir bölümü silah teknolojisi ve astronomi alanındaki aletlerden meydana gelmektedir. Sezgin, otomat, usturlap, saat ve diğer araç-gereçlere dair günümüze kadar ulaşan minyatürlü Arapça yazmalar ve bunların Latince, İbranice çevirilerinin bu eserlerin de Haçlı Seferleri esnasında Avrupa'ya gittiğini gösterdiğini ifade etmektedir.

Haçlı seferlerinin İslam medeniyet havzasında geliştirilen bilim ve tekniğin resepsiyonu sürecinde oynadığı rolün yeterince araştırılmadığını düşünen Sezgin'e göre bu alanda yapılacak nitelikli araştırmalarla yakın bir gelecekte bilimler tarihyografyasında gerçeğe uygun bir tashihe ulaşılabilir.

KAYNAKLAR

- ABATTOUY, M. (2012), "The Arabic-Latin Intercultural Transmission of Scientific Knowledge in Pre-Modern Europe: Historical Context and Case Studies", *The Role of the Arab-Islamic World in the Rise of the West*, London, Palgrave Macmillan, ss. 167-219.
- al-HASSAN, A. (2003), "Gunpowder Composition For Rockets And Cannon İn Arabic Military Treatises İn The Thirteenth And Fourteenth Centuries", *International Committee for the History of Technology*, Vol. 9, pp. 1-30.
- al-HASSAN, A. Y. (2001), *Science and Technology in Islam: The Exact And Natural Sciences*, Beirut, Unesco.

- al-HASSAN, A. Y. (2006), "Transfer of Islamic Science to the West", *Foundation for Science Technology and Civilization*, United Kingdom, Manchester.
- ASBRIDGE, T. (2014), *Haçlı Seferleri*, İstanbul, Say Yayınları.
- al-RODHAN, N. R. (2012), *The Role of the Arab-Islamic World in the Rise of the West: Implications for Contemporary Trans-Cultural Relations*, United Kingdom, Springer.
- BARKER, E. (1931), "The Crusades", *The Legacy of Islam* (Ed. Thomas Arnold, Alfred Guillaume), United Kingdom, Oxford University Press.
- BRADBURY, J. (1992), *The Medieval Siege*, Woodbridge, The Boydell Press.
- CAN-KINSÜN, H.-A. (2019), "Fuat Sezgin'in İslam Medeniyeti'nin Gerileme Sebeplerine Yönelik Yaklaşımları Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım", *Fuat Sezgin ve Temel İslam Bilimleri* (Ed. İbrahim Özcoşar vd.), İstanbul, Divan Yayınları.
- CAHEN, C. (2010), *Haçlı Seferleri Zamanında Doğu ve Batı*, Çev. Mustafa Daş, İstanbul, Yeditepe Yayınları.
- de JOINVILLE, J. (2016), *Bir Haçlı'nın Hatıraları*. Çev. Cüneyt Kanat, İstanbul, Yeditepe Yayınları.
- DEMİRKENT, I. (1996), "Haçlılar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 14, İstanbul, TDV Yayınları, ss. 525-546.
- GÖKSU, E. (2010), "Mardî et-Tarsûsî'nin "Tabsıratu Erbâbi'l-Elbâb Fî Keyfiyyeti'n-Necât Fi'l-Hurûb" Adlı Eseri ve Ortaçağ İslâm Tarihçiliği Bakımından Önemi", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* C. 17, Sy. 43, ss. 291-307.
- HILLENBRAND, C. (2015), *Müslümanların gözünden Haçlı seferleri*, Çev. Nurettin Elhüseyni, İstanbul, Alfa Yayınları.
- HOBSON, J. M. (2018), *Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri*, Çev. Esra Ermert, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
- HODGSON, M. G. (1993), *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam and World History*, Cambridge, Cambridge University Press.

- HUURİ, K. (1941), “Zur Geschichte des Mittelalterlichen Geschützwesens aus Orientalischen Quellen”. *Studia Orientalia Electronica*, Vol. 9, pp. 1-260.
- INGESMAN, P. (2016), *Religion as an Agent of Change: Crusades–Reformation–Pietism*, Leiden, Brill.
- ISLAHİ, A. A. (2014), *History of Islamic Economic Thought: Contributions of Muslim Scholars to Economic Thought and Analysis*, United Kingdom, Edward Elgar Publishing.
- KASER, K. (2011), *The Balkans and the Near East: Introduction to a Shared History*, Münster, LIT Verlag.
- KİNG, D. (1996), "The Monumental Syrian Astrolabe in the Maritime Museum, İstanbul", *Erdem*, C. 9, Sy. 26, ss. 729-736.
- KOCA, S. (2017), “Haçlı Seferleri Sebep ve Sonuçları Bakımından Nasıl Değerlendirilebilir?” *Gazi Akademik Bakış*, C. 10, Sy. 20, ss. 15-35.
- LE BON, G. (1974), *The World of Islamic Civilization*, New York, Tudor Pub. Co..
- LOHRMANN, D. (2012), "Das „Himmelszelt“ des Sultans al-Kamil von 1232 für Kaiser Friedrich II.", *Historische Zeitschrift*, C. 294, Sy. 2, ss. 297-327.
- LONG, M. (2017), “Tarsusi, Ali ibn Mardi”, *War and Religion: An Encyclopedia of Faith and Conflict*, California, ABC-CLIO. Pp. 788-789.
- MAALOUF, A. (2012), *Arapların Gözünden Haçlı seferleri*, Çev. Ali Berktaç, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
- NASR, S. H. (2006), *İslâm ve Bilim*, Çev. İlhan Kutluer, İstanbul, İnsan Yayınları.
- PRİBRAM, K. (1989), *A History of Economic Reasoning*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- SAYGILI, S. (2019), “Doğu ve Batı Düalizminde İslam Medeniyet Tarihinin Oksidentalist Düşünürü Fuat Sezgin ve Bilim Tarihi Anlayışı”, *Temaşa Dergisi*, C. 10, ss. 10-31.
- SEZGİN, F. (2008), *İslam'da Bilim ve Teknik*, 1-5. Cilt, 2. Baskı, İstanbul, İBB Kültür Aş. Yayınları.

- SEZGİN, F. (2016), *Tanınmayan Büyük ağ*, 3. Baskı, İstanbul, Timaş Yayınları.
- SEZGİN, F. (2015), *Arap-İslam Bilimleri Tarihi*, İstanbul, Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı.
- SEZGİN, F. (2009), “Müslümanların İlimler Tarihindeki Yeri”, *Küllerden Diriliş*, Ankara Fecr Yayınları.
- SINGER, C. J.-Williams, T. I. (1956), *A History of Technology*, Gloucestershire, Clarendon Press.
- şAKİROğLU, M. H. (2009), “Sicilya”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 37, İstanbul, TDV Yayınları, ss. 138-139.
- TAKAYAMA, H. (2010), “Frederick II's Crusade: An Example of Christian–Muslim Diplomacy”, *Mediterranean Historical Review*, V. 25, N. 02, ss. 169-185.
- TARSSİ, *Tabsıratu Erbb*, Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Koleksiyonu, nr. 2848.
- TURAN, S. (2018), *Bilim Tarihi Sohbetleri: Fuat Sezgin*, İstanbul, Timaş Yayınları.

EFLATUN'UN DEVLET DİYALOĞU'NUN TARTIŞMA USÛLÜ AÇISINDAN İNCELENMESİ

İbrahim EMİROĞLU¹

Geliş: 18.07.2019 / Kabul: 12.12.2019

DOI: 10.29029/busbed.593547

Öz

Eflatun Devlet diyalogunda, tartışmalarda savunduğu fikri kabul ettirmek yahut karşı tarafın fikrini reddetmek için değişik usuller ve taktikler uygulamıştır. Bunlardan, sıkça sorular sorarak tartışmayı açması ve sürdürmesi, zengin kavram ve cümle tahlilleri yapması en başta zikredilecek hususlardandır. Adalet, iyilik, dostluk, erdem, ödev gibi kavramlar ve bunlarla ilgili sorgulamalar kitabın esasını oluşturmaktadır.

Eflatun, tartışmalarında çok etkili taktikler kullanmaktadır. Soru sorma, alternatifleri sıralama ve eleme, delil isteme, ihtimalleri düşündürme, karşılaştırma yapma bu etkili taktiklerden birkaçıdır.

Kitapta, mantık, bilim olarak kurulup sistemleşmiş olmamasına rağmen, akıl yürütmelerde bulunulmakta, birçok kavramın tanımı ve sınıflandırılması yapılmakta; hulf, ikilem ve kısaltılmış kıyas türünden deliller getirilmekte, ayrıca yer yer düşülen çelişkilere dikkat çekilmektedir.

Söz konusu yapıtta yer yer kategori, ilinti, mutlak-mukayyed, ignoratio elenchii, yanlış ikilem, popüler olana başvurma ve konudışılık gibi bazı mantık yanlışlarına da, ad belirtilmese de, muhteva olarak yer verilmektedir.

Anahtar kelimeler: Eflatun, Devlet, tartışma, taktik, delil, yanlış.

¹ Prof. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Mantık Anabilim Dalı, ibrahim.emiroglu@deu.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7772-8217>.

THE EXAMINATION OF PLATO'S REPUBLIC IN TERMS OF DISCUSSION METHOD

Abstract

Plato, in Republic, performs different methods and tactics in order to put across the ideas he argued or to reject the claims of others. To open and pursue the discussion by asking consecutive questions and to make productive concept and sentence analysis are among the methods and tactics that can be primarily stated. The book mainly based on the concepts such as justice, favor, friendship, virtue, duty and the queries upon the concepts.

Plato uses very effective tactics in his discussions. Questioning, proposing and eliminating the alternatives, asking proof, making people think of the possibilities and comparing are some of these effective tactics.

Although logic is not established and systematic as science, reasoning is made and many concepts are defined and classified.

Proofs such as sulf, dilemma and shortened comparative type are introduced. In addition, attention is drawn to the contradictions that are sometimes dropped.

Logical fallacies such as category, accident, secundum quid, ignoratio elenchii, false dilemma, argumentum ad populum, irrelevance take place as content in the study even if the fallacies conceptually are not stated.

Keywords: *Plato, Republic, discussion, tactic, proof, false.*

Giriş

Biz bu incelememizde, konuya geçiş sadedinde önce Eflatun/Platon'un düşünce tarihindeki yerine ve *Devlet* diyaloğunun önemine değineceğiz. Sonra filozofumuzun söz konusu kitapta izlemiş olduğu tartışma usulünü "planlı, düzenli konuşma", "kavram ve cümle tahlili yapma", "çeşitli taktikler uygulama", "mantıksal delilleri kullanma", "yanlışlara işaret" başlıkları altında işleyeceğiz. Çeşitli taktikler uygulama başlığı altında adlandırdığımız hususların orijinal ve dikkat çekici olduğunu düşünmekteyiz. İncelememizi, konumuzun bir genel değerlendirmesini içeren sonuç yazısı ile bitireceğiz.

1. Eflatun

M.Ö. 427-347 yılları arasında yaşayan Antik Yunanlı Platon², kuşkusuz, düşünce tarihinin en önemli ve etkili filozoflarından biri olarak tanınır. Hıristiyan Orta çağ felsefesine ve İslam düşüncesine etkisi bakımından da ayrıca önem taşıyan Platon, düşünce tarihi boyunca tartışılan tüm problemleri yüzlerce yıl öncesinden ele almış ve ilk büyük felsefi sistemi inşa etmiştir.

Güçlü bir bakış açısı, geniş düşünce ufku, zengin ve etkili anlatma ve tartışma tekniği, işlediği (metafizik, bilgi, dil, diyalektik, etik, estetik, siyaset gibi) konuların çeşitliliği ve genişliği ile dikkatimizi çeken Eflatun'un, bu etkileyici gücünden dolayı Whitehead tarafından "bütün felsefe tarihinin, Platon'un felsefesine atılan bir dipnottan ibaret" görüldüğüne şahit olmaktayız.

O, felsefenin kurumsallaşmasına ve felsefede yazılı geleneğin oluşmasına katkıda bulunmuş, iki dünyalı metafiziğiyle bütün bir Orta çağ düşüncesini belirleyecek olan idealist felsefe geleneğinin başlatıcısı olmuştur.

Sokrates ve Eflatun'a göre felsefenin ve hayatın ana amacı insanın mutluluğu elde edebilmesidir. Mutluluk ise ancak erdemli bir hayat sürmekle mümkün olabilecektir. Erdemin temeli bilgi, özü idealar kavramı, gerekçesi evrenbilim, güvencesi ölümsüzlük, sığınağı ve korunacağı yer ise devlettir.

Sokrates, insan merkezli bir eğitim anlayışı ortaya koyarken, bunun aksine Platon, iktidar ve otorite merkezli bir eğitim anlayışı koyar. Sokrates eğitimde bireylerin gelişimini, inkişafını esas alırken, Platon, mevcudu muhafaza etmeye çalışarak eğitimi kendi fikriyatını aşlamaya dönüştürür.

2. Devlet Diyalogu³

Devlet, Sokrates ve yanındakiler arasındaki diyalog⁴ lardan ve tartışmalarından ibaret bir eserdir.⁵ Bu kitap Antik Yunandan bu yana, felsefe ve

² **Platon** (MÖ. 427-348/347): Soylu bir ailenin oğluydu. Sokrates'in ölümüne kadar onun derslerini izledi. Ardından Mısır ve Güney İtalya'yı da kapsayan uzun bir yolculuğa çıktı. İÖ. 387'de Atina'ya dönerek Akademia adlı okulu kurdu. Kendisinin olduğu kabul edilen 29 diyalogda (beş eser kesin değildir), hocası Sokrates'in konuşmalarını bir araya getirdi. Devlet yapıtı bunların en önemlilerinden sayılır. Platon'un hayatı ve külliyâtı için bkz. Duman, M. Akif, *Platon'un Retorik Anlayışı*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2015, ss. 21-53.

³ Bu çalışmada metinler şu çeviriden aktarılmıştır: Platon (Eflatun), *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyuboğlu; M. Ali Cimcoz, Türkiye İş bankası Kültür yayınları, İstanbul, 2005 (Dokuzuncu basım)

siyaset teorisi üzerine yazılmış en etkili ve en kapsamlı kitaplardandır. Yaklaşık M.Ö. 380 yılında yazılan ve günümüze kadar halen okunan, okutulan ve üzerinde tartışılan bir eser olma özelliğini taşımaktadır.

Eflatun'un yaşadığı dönemde Yunanistan'daki demokrasi sona ermiş, bunun üzerine o, adaletli bir devletin nasıl olması gerektiği üzerinde düşünmeye başlamıştır. Diyaloglarının en zengini, en yüklüsü olan Devlet'te Eflatun, Sokrates'i öldürmeyecek bir devletin nasıl kurulabileceğinin yol ve gerekçelerini anlatır.

On kitaptan oluşan Devlet diyalogunda, Eflatun'un tasarladığı "ideal devlet" in doğuşu, gelişmesi ve nitelikleri anlatılır. Düzenli toplumun ortaya çıkışı, kimlerden oluşacağı, ne zaman kurulacağı ve nasıl korunacağı ele alınır. Söz konusu kitapta adalet, doğruluk, erdem ve mutluluk kavramlarının doğası incelenir; devletlerin doğuşu, en iyi devlet, en iyi insan, devletin bekçileri (koruyucuları) ve filozof, bilgi öğretisi, İdealar öğretisi, hayatın ahlakiliği; devletin çürüme, çökme biçimleri, öte dünyada mutluluk, ceza ve ödül gibi konular konuşulur, tartışılır.

İnsanlığın ortak düşünce birikimi olarak kabul edilen anarşizmden ortak mülkiyete, sansürden seçkinlerin yönetimine kadar birçok olgunun temelleri ile bu kitapta karşılaşırız. Kimi konulardaki görüşleri Devlet Adamı ve Yasalar diyaloglarında kısmen değişse de Platon'un siyaset felsefesini bir bütün olarak anlayabilmek için Devlet temel eser konumundadır.

Eserde, Eflatun, ideal bir toplumda adaletli ve iş bölümüne dayalı düzenli bir devletin nasıl olabileceği sorusuna cevap aramaktadır. Söz konusu bu eser, Dünya tarihindeki ilk ütöpik kitap olarak da kabul edilmektedir. Doğuda ve Batıda Hıristiyanlık ve Müslümanlıktan önce kutsal değilse bile, en önemli kitabın Devlet olduğu söylenir. Bugüne kadar ortaya atılmış bütün devlet

⁴ Diyaloglar, baştan itibaren gerçekten yazılı bir metin biçimi olarak sabitleşmiş, değiştirilmez bir "konuşma"yı temsil eder. Yazan ile okuyan birbirine ne kadar uzaksa, aynı şey, diyaloğu sürdürenler ile okur için de geçerlidir. Yazılı diyaloglarda, hakiki bir sözlü sohbetin kişisel yakınlığını görmek mümkün değildir.

⁵ Konuşmalar, oligarklar tarafından büyük servetini ele geçirmek için öldürülen Polemarkhos'un evinde geçmektedir. Böylece, haksız yere öldürülen Polemarkhos ile demokrasinin kurbanı Sokrates'in ölümü arasında bir benzerlik olduğu ortaya konulmuş olmaktadır. Eser birbiriyle ilişkiye giren üç grup insan arasında geçen diyalogları içermektedir. Birinci grubu Sokrates'le iki öğrencisi: Glaukon ve Adeimantos; ikinci grubu, ihtiyar Kephalos'la oğlu Polemarkhos; üçüncüsünü ise sofist Thrasymakhos'la onun peşinden gelen öğrenciler meydana getirmektedir.

kuramlarının, Komünizm ve Nazizm de dâhil bütün toplum düzenlerinin Devlet'te ipuçları, hatta kaynakları bulunabilir.⁶

3. Tartışma Usûlü

Eflatun'un bugün taşıdığı gerçek anlam ve önem, ileri sürdüğü görüşlerden çok, bu görüşlere varırken izlediği yol ve yöntemde yatmaktadır. O, düşüncelerini iletmenin aracı olarak söylemeyi değil, diyalogu yani karşılıklı konuşmayı seçer. İki kişinin karşılıklı konuşması demek olan diyalogda, diyalektik aracılığı ile üçüncü ve evrenselleşen, değişmeyen tümel bir gerçek yani **hakikat** ortaya çıkar.

Eflatun'da araştırma yalnızca kavram ile yapılır. Kavramdan kavrama geçilerek sonunda genel kavrama ulaşılır. Bu diyalektik yolla olur. Diyalektik, evrenseller ve kavramların elde edilmesi süreci ve yöntemi, haliyle Eflatun'un bir bütün olarak idealer kuramıdır. "Müzik, seslerin harmonisi hakkında nasıl bir takım yasalar verirse diyalektik de kavramların harmonisi hakkında yasalar veren bir sanattır.

Konular veya temel kavramlar tartışılırken Filozof, karşıdaki kişinin ileri sürdüğü düşünceleri ve verdiği tanımları sorgulayarak, bunların ne kadar yetersiz ve tutarsız olduğunu açığa çıkarır. Bu sayede kişi, Sokrates gibi hiçbir şey bilmediğinin farkına varır. Bu aşamadan sonra filozof, diyalog yöntemini sürdürerek karşısındakinin ruhunda uyur durumda bulunan doğruları düşünce (diyalektik) yoluyla ortaya çıkarıp bilinir kılar.

Eflatun'un tartışma usulüne geçerken, onda **tartışmanın hedefinin** ne olduğunu da belirtmek isteriz. Eflatun'da tartışma, doğruyu, makul olanı düşünmeyi, onu araştırıp bulmayı ve ona sadık kalmayı amaçlar. "Kafalı ve dost dinleyiciler önünde, insan doğru bulduğu, önemli gördüğü, candan bağlı olduğu şeyleri rahatça söylemelidir. Bunun aksine yanlışa karşı dikkatli olmalı; zira kendisi yanılmakla kalmaz, muhataplarını da yanlışa sevk etmiş olur." (Platon, 2005: 450 c-451 a)

Sokrates'in adı altında Eflatun'un diyaloglarda amacı, muhataplarını, sofistlerin yaptığı gibi söylediklerine inandırmış gibi görünmek değil, nerede olursa olsun doğruluğun, eğrilikten daha iyi olduğuna gerçekten inandırmak, böylece hakikatin ortaya çıkmasını sağlamaktır. (Platon, 2005: 357b)

⁶ Platon (Eflatun), *Devlet*, s. 8 (Çevirenlerin Önsözü).

3.1. Planlı, düzenli konuşma

Eflatun'un diyaloglarında tartışmaların bir plan, bir düzen ve bir taslak üzere seyrettiğine şahit oluruz. Hatta yer yer o tartışılan konuyu "İlkin.... Arkasından.... ondan sonra.... Dördüncü olarak da..." (Platon, 2005: 545 b) diyerek maddeleştirir, bir sıraya kor; böylece, bir sıra ve düzen üzere, sistematik biçimde tartışmayı sürdürür. Zaten konunun taslağı ve tartışmanın yol haritası onun zihninde önceden çizilmiştir: "Bu temizliğı yaptıktan sonra, kuracakları düzenin taslağını çizerler, değil mi?" (Platon, 2005: 501 a)

Filozofumuzun tartışmalarda doğruluk/dürüstlük, bütünlük ve tamlık üzerinde hassasiyetle durduğunu görürüz: "Zeus aşkına, yapma bunu! Bütün istediğim şu: Sözlerini değiştirme, değiştireceksen açıkça değiştir, aldatma bizi. Şimdi, ilk söylediğin sözler üzerinde duralım: Hekimi bize öz anlamıyla anlattın, oysaki çobanı öz anlamıyla anlatmaktan kaçındın..." (Platon, 2005: 345 c)

3.2. Kavram ve cümle tahlili yapma

Eflatun'un diyaloglarda kullandığı en önemli yöntem, tanıma başvurmak başlığı altında göreceğimiz gibi, adalet, iyilik, dostluk, erdem, ödev, iyilik, gibi kavramları ve bunlarla ilgili cümleleri tahlil ederek tartışmaktır.

"Doğru ama bu **doğruluk** da açıklanmak ister ki "ortaklık"ın ne demek olduğunu anlayalım. Türlü türlü ortaklıklar var çünkü." (Platon, 2005: 449 c) "Doğrunun ne olduğunu bilmedikçe, doğruluğun iyilik olup olmadığını nasıl kestirebiliriz?" (Platon, 2005: 354 a)

"-Sana şunu hatırlatayım: 'Bir adam bir şeyi seviyor' dedik mi, bu sözümüz doğruysa, o adam bu şeyin orasını sevip burasını sevmiyor değil, bütünü sevir demektir, değil mi?" (Platon, 2005: 474 c)

Sokrates: -Görüyorsun ya Glaukon, ne belalı bir yanı var **tartışma sanatının!**

-Niçin?

-Çünkü birçokları zorla giriyorlar tartışmaya. Tartıştıklarını sanıyorlar. Oysaki yaptıkları tartışma değil, çekişmedir (Nizaî). Neden dersen, bir meseleyi **ayrı ayrı yönleriyle alıp** inceleyemezler. Karşılarındakinin tersini söylemek

için **kelimelere takılırlar**. Tartışmak değil, hır çıkarmaktır bu.”⁷ (Platon, 2005: 454 a)

3.3. Çeşitli taktikler uygulama

Filozofumuzun Diyalog’unda savunduğu fikri kabul ettirmek için değişik taktikler uyguladığını görmekteyiz. Bu taktiklerin bir kısmını, her ne kadar şiddetli muarızları olsa da, Sofistlerden edindiğini düşünmekteyiz. Bu taktikleri şöyle sıralıyoruz:

- **Konuyu muhataba havale etme, onun onayına bırakma:** “Bunu söylemeyi sana bırakıyorum”. (Platon, 2005: 459 a)

- **Derinlere dalma, meseleyi daha derinden açıklama gereği duyma:** “Daha derine gidecek olursak, hekimlik sanatı bize” (Platon, 2005: 346 d)

- **Bazen tatlı bir şekilde itiraz:** “-ama senin sorduğun bu değildi galiba!” (Platon, 2005: 564 b)

- **Delil talep etme:** “-Gerçek düşüncem olsun olmasın, sana ne? Sen sözümü çürütmeye bak!” (Platon, 2005: 349 a)

- **Yer yer muhatabı onaylama:** “..... –Evet, ben candan katılıyorum bu yasalara. (Platon, 2005: 383 c) “- Çok doğru... -Evet, öyle.. -En doğrusu bu... -Diyebiliriz.. -Tabii... -Öyledir elbet... -Çok doğru. -Gösterir tabii... Tabii, diyoruz... Böyle olur ... Tabii bakalım... (Platon, 2005: 462 a-c) (Bir sayfada) “-Öyle ya. --Doğru.. -Şüphesiz –Evet. -Öyle olacak. (Platon, 2005: 465 a-b) “- Bunda anlaşlık. (Platon, 2005: 543 a) “- Evet -Öyle -Tam bu (Platon, 2005: 588 a-b)

- **Hatırlatarak/tekrarlayarak konuşma:** “O zaman söylediğim bir şeyi şimdi de tekrarlamam yerinde olur.” (Platon, 2005: 466 b) (Hafızayı yenileme; tekrar hatırlatma) . “Önce şunu unutmayalım ki, doğruyla eğrinin ne olduğunu ararken geldik bu konuya.” (Platon, 2005: 472 b) “-Hatırlarsan... -Bunu hatırlamazsam, söyleyeceklerini dinlemem anlamsız olurdu! –Ondan önce ne söylediğimizi de hatırlıyor musun?..-Demiştik ki...” (Platon, 2005: 504 b) “- ama senin sorduğun bu değildi galiba!” (Platon, 2005: 564 b)

⁷ Eflatun’un “tartışma” ile “çekişme (niza)”yi birbirinden ayırdığı; muhtevayı göz ardı edip sırf literal yani lafzi tartışmayı eleştirdiği dikkat çekmektedir.

- **Dinlemeye davet etme:** "Sokrates: -Anlaşılan kalın kafalının biriyim ben!

- Glaukon:- Haydi canım sen de! Beni de bir dinle bakalım..." (Platon, 2005: 358 b)

- **İhtimalleri düşündürme:** "Beni de bir dinle bakalım; belki değiştirirsin düşünceni." (Platon, 2005: 358 b)

- **Kesin ve keskin konuşmama:** "Doğrusu bu hiç de kolay iş değil!" (Platon, 2005: 453 d) "Olabilir, mümkündür, öyle galiba", (Platon, 2005: 456 b-c); "...ebiliriz." 434 a

- **Konuyu saptırmaya karşı uyarı:** "-Yaptığın şey iğrenç, Sokrates. Sözlerimi işine geldiği gibi anlayıp çürütmek istiyorsun." "-Hayır, sevgili dostum, asla. Sadece söylediğin şeyi daha açık ifade etmeni istiyorum." (Platon, 2005: 338 d) "-Ama senin sorduğın bu değildi galiba!" (Platon, 2005: 564 b)

- **Alaya/tiye alma:** "Sokrates: -Anlaşılan kalın kafalının biriyim ben! Glaukon:- Haydi canım sen de! Beni de bir dinle bakalım; belki değiştirirsin düşünceni. (Platon, 2005: 358 b)

- **Soru Sorma:** Thrasymakhos: "Ey Sokrates, dedi, nedir bu sizin deminden beri ettiğiniz boş sözler? Karşı karşıya geçmiş budalaca sorular, cevaplarla birbirinizin önünde yerlere yatıyorsunuz? Doğruluğun ne olduğunu gerçekten öğrenmek istiyorsan, (tartışmanın hedefi) yalnız sormakla kalma, başkalarının verdiği cevabı da alkış toplamak için çürütmeye kalkma. Sormak, cevap vermekten kolaydır, bilirsin; sen de cevap ver bakalım!" (Platon, 2005: 336 d)

- **Soruya soruyla ve kesin cevap talep etme:** "Söylesene neymiş sence doğruluk? Ama öyle tutup bana ... falanmış filanmış demek yok. Bir söyleyeceğın varsa, açıkça, dobra dobra söyle, böyle ıvır zıvır laflar kabul etmem." (Platon, 2005: 336 d)

"Sokrates: - Görüyorsun ya Glaukon, ne belalı bir yanı var tartışma sanatının!

"- Niçin?" "- Çünkü..." (Platon, 2005: 454 a)

- **Konuyu soruyla açma:** Diyalogda, ...mu?, ... değil mi?... neden? niçin? nasıl? neyle? ... ne diyorsun? ne gibi? hangi? hangisi? kaç? kim? kimlere? kimdi? miydik?... muyduk?musun? soru ekleriyle konunun açılması ve tartışmanın makul bir seyirde sürdürülmesi talep edilir. "Şimdilik

söylenecek sözleri bir yana bırakalım da, sözlerin nasıl söyleneceğini ele alalım.
-Ne demek istediğini anlamıyorum (dedi Adeimantos.)” (Platon, 2005: 392 c)

“Şimdi, sen yurttaşları bu masala inandırmanın bir yolunu bulabilir misin, onu söyle!” (Platon, 2005: 415 c, bkz. Platon, 2005: 379 b; 427-445; 436-439; 442-445)

“-Bir savaşçımız birliğinden kaçır, silahını bırakır veya böyle korkakça başka bir halt ederse, onu işçi ya da çiftçi yapmak doğru olmaz mı?” (Platon, 2005: 468 a)

“Peki, bir yerde doğruluk başa geçince, kötülükler korosunu takar mı ardına? (Takmaz).” (Platon, 2005: 490 c)

Filozofluk, bilmek merakından başka bir şey midir? (Platon, 2005: 376 b)

Müzik dediğimiz eğitime, söz sanatları da giriyor mu? (Platon, 2005: 377 a)

Nedir bu masallar? Ne kötülük görüyorsun onlarda? (Platon, 2005: 377 d)

En büyük haydut kimdi? Rüyasında yaptıklarını uyanırken de yapan adam, değil mi? (Platon, 2005: 576b)

- **Birlikte araştırma, soruşturma:** “Haydi öyleyse! Araştıralım birlikte.....” (Platon, 2005: 577 c)

- **Alternatifleri sıralama:** “İnsan doğru bir inanıştan ancak istemeyerek ayrılabilir: Ya aldatmalı, ya büyülemeli ya da zorlamalı ki ayrılınsın insan.” (Platon, 2005: 413 b)

“doğru olup/doğru görünme

doğru olup/doğru görünmeme

doğru olmayıp/doğru görünme

doğru olmayıp/doğru görünmeme” (Platon, 2005: 365 b)

- **Alternatifleri eleme:** Bozuk yönetimleri eleme, kötü idarecileri eleme, epistem bilgi dışındakileri eleme; bilgi, erdem, cesaret, iffet, doğruluk, iyilik, adalet, güzellik, dindarlık, dostluk vb. olumlu nitelikleri işlemek için bunların zıtlarını veya bunların gelişimine engel olacak olumsuzlukları eleştirme ve eleme... Örneğin bkz. Davranışlarda denge ve ölçüyü yakalamak için olumsuz düşünce ve davranışları eleme (Platon, 2005: 591 c-592 a-b)

- **Karşılaştırma:** Devlet'te, diğer diyaloglarda olduğu gibi, çoğunlukla karşılaştırmayı talep eden "... mi, ...mu? soru ekiyle fikirler veya nesnelere karşılaştırma talep edilir veya yapılır. Örnek: "Bunlar arasında en eğri, en haksız insanı bulunca, onu en doğru insanla karşılaştırırız. O zaman görürüz..." (Platon, 2005: 545 a)

"Bunlardan sıyrılan savaşçılarımızın hayatı Olimpiyat yarışlarını kazananlardan daha mutlu olacak." (Platon, 2005: 465 e)

Hesiodos ki: "yarım, bir bakıma, bütünden iyidir." demiştir. (Platon, 2005: 466 c)

"İnsan kafa eğitiminden, beden eğitiminden daha çok yarar. Çünkü bu çalışmada kafa yalnızdır; beden onun çalışmasına katılmaz." (Platon, 2005: 535 c)

"Bence kanun koyarken güzellik, iyilik, doğruluk üstünde aldanmak, bir adamı yanlışlıkla öldürmekten çok daha ağır bir suçtur." (Platon, 2005: 451 a)

"Kötünün iyiye zararı, iyi olmayana zararından daha çoktur." (Platon, 2005: 491 d)

"Görünen dünyada, göz ve görünen nesnelere için güneş neyse, kavranan dünyada da iyi (idesi) düşünce ve düşünülen şeyler için odur." (Platon, 2005: 508 c)

"Bir devlette başa geçenler, başa geçmeyi en az isteyenler oldu mu, dirliğin de düzenin de en iyisi olarak var demektir. Baştakilerin böyle olmadığı yerdeyse, tam tersine ne dirlik vardır ne düzen." (Platon, 2005: 520d)

Seçenekleri sıralama: Bu daha ziyade (ya , ya) formunda yapılır. (Bkz. Örnek: Platon, 2005: 502 a)

Varsayım üzerine konuşma: "Onları bizim düşüncemize getirdik diyelim..." (Platon, 2005: 502 a). "Sonra, bu varsayımlardan kalkıp basamak basamak yükselir, bir sonuçtan ötekine geçerek, önceden kafalarına koyduklarını ispat ederler." (Platon, 2005: 510 d) "Kadınların da aynı yaratılışta ve aynı eğitimi almış olduklarını varsayalım. Bakalım böylesi bize uygun düşüyor mu, düşmüyor mu?" (Platon, 2005: 451 d) "Çatışma olup bir gün devletin ikiye ayrıldığı yerde taraflardan her biri ötekinin tarlasını, evini yakacak olursa düşün felaketi... Böyle olunca da bir gün barışacaklarmış gibi kavga edecekler." (Platon, 2005: 470e, 471a)

- **İmkân üzerine konuşma** (... Mümkün olursa...) (Platon, 2005: 502 c)

- **İknada zorlamama:** "... Öyleyse aritmetiğe, geometriye ve dialektikadan önce gelen bütün bilimlere daha çocukken başlatmalı ve öğretim, zorla yapılan bir işe benzememeli.

-Neden?

-Çünkü hür insan hiçbir şeyi köle gibi öğrenmemeli. Bedene zorla yaptırılan şeyin ona bir kötülüğü olmasa bile, kafaya zorla sokulan şey akılda kalmaz." (Platon, 2005: 536 e-537 a)

"Peki, nasıl inandırırım seni? Deminden beri söylediklerime inanmıyorsan, ne yapabilirim? Zorla kafana sokamam ya sözlerimi!" (Platon, 2005: 345 c)

- **Zıddını ileri sürerek ikna:** "-Düşünceyi gerektirmeyen nesnelere, insanda aynı zamanda iki karşıt duyuş uyandırmayan nesnelere. Uyandırılırlarsa, düşünceyi gerektirir.." (Platon, 2005: 523 b)

" Önce katı olanı kestirecek duyuş, yumuşak olanı da kestirmek zorundadır. Katılığı ve yumuşaklığı bir arada duyurur bize... Hem katılık, hem yumuşaklık bildiren bu duyuşun ne olduğunu sormaz mı (insan) kendi kendine? Ağırılık-hafiflik için de öyle." ⁸ (Platon, 2005: 524 a)

"-Demek, eğri insan tanrıların da düşmanıdır, Thrasmakhos? Oysa ki doğru adam Tanrıların dostudur, değil mi? (Platon, 2005: 352 b)

"-Bu iş (doğruluk ile ilgili açıklama) bitti. Şimdi eğriliği incelemek kalıyor." (Platon, 2005: 444 a)

"- İçimizdeki doğrulukla eğrilik bedenimizdeki sağlık ve hastalığa benzer." (Platon, 2005: 444 c)

- **Somut örnekler sunma:** Hekimi bize öz anlamıyla anlattın, oysaki çobanı öz anlamıyla anlatmaktan kaçındın...(Platon, 2005: 345 c)

"-Peki bu evlenme nasıl yararlı olabilir? Bunu söylemeyi sana bırakıyorum. Glaukon; çünkü senin evinde en iyi cinsten av köpekleri ve kuşlar gördüm. Sen bunları çiftleştirip üretirken bir şeylere dikkat etmiyor musun? (Gözlem) (Platon, 2005: 459 a)

"-Doğrusu bu hiç de kolay iş değil!

⁸ Bu bize "her şey zıddıyla kâimdir (*Külle şeyin yekûmü bi ezâdâhi*)" kaidelerini hatırlatır.

-Yapacak bir şey yok. İnsan ister küçük bir havuza ister denize düşsün, boğulmamak için her iki durumda da yüzmek zorundadır, öyle değil mi?

-Öyle tabii.

-Öyleyse biz de yüzmeye başlayalım, belki bir yunus balığı sırtına alır bizi, beklenmedik bir şey olur da işin içinden çıkarız.” (Platon, 2005: 453 d-e)

- **Benzetme:** Eflatun'un, örneklerde de görüleceği gibi, tartışmada başvurduğu en sık ve etkili yollardan biri de benzetmedir. Tartışılan konunun daha rahat anlatılmasında ve kavranmasında, oturumun sıkıcı değil akıcı olmasını sağlamada, bazı tehlikeli ve riskli konuları anlatmada bu yöntemin etkisi ve faydası çoktur.⁹

“Korkunç bir mağaranın köşesinde, salkım salkım asılı duran yarasalardan biri, kayadan sıyrılıp düşünce hepsi birden nasıl acı bağrışlarla uçurlarsa, canlar da öyle gidiyordu Hades'in ülkesine” (Platon, 2005: 387 a)

“Bütün bu saydığımız yiyecek içeceği, bütün makamları, ritimleri içine alan karmakarışık bir müziğe benzetebiliriz.” (Platon, 2005: 404 e)

“Çocuklar oyunlarında kuralların dışına çıkarsa, büyüüp adam oldukları vakit, kanunlara saygı göstermeleri beklenir mi?” (Platon, 2005: 425 a)

“- İçimizdeki doğrulukla eğrilik bedenimizdeki sağlık ve hastalığa benzer.” (Platon, 2005: 444 c)

“(Devletler de insanlar gibidir) Kaç çeşit devlet şekli varsa, o kadar da insan hali vardır.” (Platon, 2005: 445 c)

“(Zaferden sonra savaş alanındaki ölüleri soyma eylemiyle) köpek yavrularının, kendilerine taş atanı bırakıp atılan taşa saldırmaları arasında ne fark var?” (Platon, 2005: 469 e)

⁹ Ancak benzetmede, benzetilen aslın yerini tutmayacaktır. Bunun için Eflatun, taklitçiyi, resim yapanın yaptığını gölge hatta gölgenin de gölgesi görür. “Şimdi şunu düşün: Resim her şeyin nesini vermek ister? Olduğu gibi mi yapar bir şeyi, görüldüğu gibi mi? Görünenin benzetmesi midir, gerçeğin kendinin mi?.. Bu yön gölgenin gölgesidir.” (Platon, 2005: 598 b) “...Bu şairlerin yarattığı birer gölgedir olsa olsa, gerçek varlıklar değil.” (Platon, 2005: 599 a)

“-Bu soruna ancak bir benzetme ile cevap verebilirim... Kendin de görürsün benzetmede ne zorluk¹⁰ çektiğimi (Gemi-devlet benzetmesi)” (Platon, 2005: 488 a)

“Dama oyununda ustalar nasıl acemileri faka bastır da bir taş süremeyecek hale getirir, senin dinleyicilerin de böylesine kımlıdayamaz oluyor, susuyorlar. Öyle bir oyun ki bu, taş sürmüyorsun da akıl yürütüyorsun.” (Platon, 2005: 487 b)

“Bildüğümüz bir şey var: Bitkilerde, bütün canlılarda, her tohumun, her fıdanın yaşama gücü ne kadar büyük olursa, kendisine uygun besini, mevsimi, yeri bulamayınca göreceği zarar da o ölçüde büyük olur; çünkü kötünün iyiye zararı, iyi olmayana zararından daha çoktur.” (Platon, 2005: 491 d)

“Kitle tarafından Sofistler diye adlandırılan ve kitlenin, rakibi olarak gördüğü şu ücretli özel hocaların her birinin öğrettiği şeyler, kitlelerin toplantılarında ortaya koyduğu kanaatlerden başka bir şey değildir. Bunların bilgelik dediği şey de bu ortak kanaatlerin öğretilmesidir. Bunların durumu kendisinin yetiştirdiği güçlü bir hayvanın isteklerini, dürtülerini dizginlemeye çalışan bir insanın durumuna ne kadar da benziyor.” (Platon, 2005: 493 a)

“(Felsefeye yatkın olmayan) Bunların durumu, bakırcılık işinde çalışıp da bir süre para biriktirdikten sonra, zincirlerinden kurtulur kurtulmaz, hamamda yıkanarak işinden kaynaklanan kirden pastan arınan ve üzerine yeni elbiseler giyip tıpkı bir damat gibi süslenerek efendisinin yoksul ve çaresiz düşmüş kızını istemeye giden kel ve ufak tefek bir adamın durumuna benzemiyor mu?” (Platon, 2005: 495 e)

“(Filozofun hali) Azgın hayvanlar arasına düşüp de onlarla iş birliği etmek istemeyen biri gibi... fırtınaya yakalanıp da rüzgarın savurduğu toz, yağmur sağanağından korunmak için bir duvarın arkasına sığınan yolcu gibidir. (Platon, 2005: 496 d) ... Yeni bir toprağa atılan yabancı bir tohum nasıl soysuzlaşır, o yeni toprağın özelliklerine uyarsa, bugünkü şartlar içinde de filozof tabiatı olduğu gibi kalmaz, bir başka tabiata çevrilir.” (Platon, 2005: 497 b)

“Hayran olduğu şeyler ortasında yaşayan bir insan, onlar (filozoflar)a benzemekten kendini alabilir mi? (Platon, 2005: 500 c) (Filozof) Devleti ve

¹⁰ Konuyu anlatırken bazen benzetme bulma veya benzetmeyi anlatmanın zor olduğu anlaşılmaktadır.

insanı üstüne resim yapılacak bir bez gibi ele alacaklar, önce bu bezi temizleyecekler; bu da kolay bir iş değildir.” (Platon, 2005: 501 a)

Mağara istiaresi (Yedinci Kitap başlı başına alegorik anlatım örneğidir.) (Platon, 2005: 514 a vd)

“(Oligarşinin) İlk kusuru tuttuğu yolda(dır), ilkesinde(dir). Gemileri yürütecek kaptanları bu yoldan seçersek ne olur, düşün? En zengin olan kaptanlık edecek, yoksul bu işi daha iyi de bilse, dümene geçemeyecek! Bütün yaptığı parasını harcamaktı... Peki böyle adama, peteğin içinde doğup da bütün kovani derde sokan yabanarısı gibi, kendi evinin de baş belası diyemez miyiz?” (Platon, 2005: 551 c, 552 c)

“Hanım neyse köpeği de odur. Demokraside atlar, eşekler öyle serbest, öyle mağrur yürümeye alışır ki, yollarından kaçmayana çarpar geçerler. Her yerde dolup taşan bir hürriyet kısacası.” (Platon, 2005: 563 d)

İnsanlar oburluğu neden kötölemiştir her zaman? Obur insan, içindeki çok başlı canavarın dizginlerini fazla gevşek bırakır da ondan, değil mi? (Platon, 2005: 590 a)

- **Derinliğine araştırarak konuşma:** “Bunun üzerine Glaukon ve ötekiler, ne yapıp yapıp konuşmamı kesmememi, eğrilikle doğruluğun **ne olduğunu**, her ikisinin gerçekten neye yaradıklarını araştırmamı istediler. Ben de düşündüklerimi söyledim.” (Platon, 2005: 368 c)

- **Tartışmayı kesme:** Dogmatik inkârla, önyargıyla kendisini muhataba kapatana karşı tartışmayı kesmek de bir taktiktir; hatta bazen sükût da cevap olabilmektedir:

“- Belki sizi sözle yola getiririz.

- Ya kulaklarımızı tıkar, dinlemezsek sözünüzü ne yaparsınız?

- O zaman yapacak şey yok.” (Platon, 2005: 327 c)

3.4. Mantıksal delilleri kullanma

Eflatun'un zamanında mantık bilim olarak henüz kurulmuş değildi. Aristo bu bilimi kurma şerefine nail olmadan önce hazırlık aşamasında bir hayli mantıksal işleyiş ve malzemenin varlığını görmezden gelemez. İşte aşağıda sıralayacağımız hususlar formel ve metodik bir mantık işleyişi gibi görünmese bile yine de bunların mantıksal düşüncede bir yerinin olduğunu kabul etmek gerekecektir.

- Tanıma başvurmak

Eflatun'un asıl hedefi, düşünceden yola çıkarak ruhta gizli halde bulunan idelerin bilgisini hatırlama (diyalektik) yoluyla açığa çıkartmaktır. Bunu yaparken Sokrates'in yaptığı, diyalog yoluyla sağlam tanımlara varmayı amaç edinen mantık sürecidir. Aşağıda birkaç örnekte göreceğimiz gibi, tartışmada güdülen amaç, dostluk, güzellik, cesaret, adalet, dindarlık, dua gibi daha ziyade soyut ve manevi değerlerin tanımını bulmaktır. Bu yapılırken ilk tanımların eksikliği bulunur, daha geniş bir tanıma geçilir, buradan da ele alınan değerlerin bütün örneklerini kapsayacak daha genel bir fikre, ideaya, kavrama yani "**tanım**"a ulaşılmaya çalışılır. Bu işlemde her zaman sağlam ve kesin bir sonuca varıldığı söylenemez. Ama burada önemli olan, kesin bir tanım ortaya koymaktan çok tartışmanın seyrini, fikrin yol almasını gösterme, bir şeyin aslına ve doğru fikrine ulaşmaya çabalama, haliyle diyalektik ilerleyiştir.

"**Doğru** ama, bu doğruluk da açıklanmak ister ki "ortaklık"ın ne demek olduğunu anlayalım. Türlü türlü ortaklıklar var çünkü. (Platon, 2005: 449 c)

"Doğrunun ne olduğunu bilmedikçe, doğruluğun iyilik olup olmadığını nasıl kestirebiliriz?" (Platon, 2005: 354a)

"Bunun üzerine Glaukon ve ötekiler, ne yapıp yapıp konuşmamı kesmememi, eğrilikle doğruluğun **ne olduğunu**, her ikisinin gerçekten neye yaradıklarını araştırmamı istediler. Ben de düşündüklerimi söyledim." (Platon, 2005: 368 c)

"**Yalan**, devlet gemisini batıracak bir fırtınadır. (Platon, 2005: 389 d)

"**Akıllı uslu olmak** demek, baştakilerin sözünü dinlemek, kendisi baştaysa içkide; sevgide, yemekte kendini dizginlemesini bilmek." (Platon, 2005: 389 e)

Sertlik-Yumuşaklık (Platon, 2005: bkz. 410 d-e)

"- Savaşma ve çatışma diye iki söz olduğuna göre, insanlar arasında iki çeşit kavga vardır: Biri yakınlarla soydaşlar arasındaki kavga, öteki soyca ve kanca ayrı insanlar arasındaki kavga. Yakınlarımızla olursa **çatışma**, yabancılarla olursa **savaş** olur." (Platon, 2005: 470 b) (Tanım ve ayırım)

"**Filozoflar**, bilime düşkündür. Varlığı bütünüyle severler. Özü sözü birdir. Bilimi gerçekten seven, ilk yıllarından itibaren var gücüyle gerçeğin ardına düşen, içinde hiçbir aşağılık taraf olmayan, sağlam bir bellek sahibi olandır." (Platon, 2005: 485 b-d, 486a, d)

“**Çıkarma bilgi** (geometri?), sanıyla kavrama bilgi arasında ortalama bir şeydir.” (Platon, 2005: 511d)

“**Geometri**, değişmeyenin bilgisidir.”(Hassa ile yapılan tam ilintisel tanım.) (Platon, 2005: 527 b) (Geometrinin fonksiyonel tanımı: bkz. Platon, 2005: 526d)

Diyalektika: (bkz. Platon, 2005: 532 a-e)

“Demek gemide gezmesinin, gemici olmasının önemi yok; sanatından, gemicilerin başı olmasından ötürü **kaptan** diyoruz ona.” (Platon, 2005: 341 d) (tanımda, arazi olanı değil özsel/zati olanı kullanma)

“**Neden** öyledir, neden, öyle değildir, düşünmüyor. İyiyi, güzeli tabiat zorunluklarıyla karıştırıyor. Çünkü iyi ile kötü arasındaki öz ayrılığını ne görmüştür ne de başkalarına gösterebilir” (Platon, 2005: 493 b-c)

- Bölme ve sınıflama

Dört bozuk devlet tanımı: Timokrasi, oligarşı, demokrasi, zorbalık (tiran) (Platon, 2005: 544 c-d)

Birbirinden ayrı iki yanımız vardır: Biri içimizdeki hesaplayan, düşünen yandır ki, buna akıl yanımız deriz. Ötekiyse, düşünmeyen, sade arzulayan yanımızdır. O sadece sever, acıkır, susar, çoşar, doymak, zevk almak ister. (Platon, 2005: 439 d)

Türlü türlü ortaklıklar var ... (Platon, 2005: 449 c)

İki çeşit kavga vardır: Savaşma ve çatışma. (Platon, 2005: 470 b)

Bilginin ilk bölümüne bilme diyelim, ikincisine çıkarma, üçüncüsüne inanma, dördüncüsüne varsayma, ilk iki bölümüne kavrama, son ikisine de sanma diyelim. (Platon, 2005: 534 a) (Bilginin bölümleri: Bilme, çıkarma, inanma, varsayma, kavrama, sanma)

İstekler ve kısımları: Zorunlu istekler, zorunsuz istekler. (Platon, 2005: 558 e-559 a) Bozuk istekler “Biz uyurken uyanan istekler.” (Platon, 2005: 558 d, 571 c)

Her şeye bağlı üç sanat vardır: Kullanma sanatı, yapma sanatı ve benzetme sanatı (taklit). (Platon, 2005: 601 d) İnsanın üç ayrı (Bilgi: Bilgisever, Öfke: Ünsever, İçgüdü: Parasever) yanı olduğuna göre, bunların her birine özgü üç ayrı zevk, üç ayrı istek, üç ayrı buyruk vardır... (Platon, 2005: 580 d)

İki çeşit zevk vardır: Gerçek zevkler, aldatıcı zevkler. (Platon, 2005: 583 a-b)

Üç türlü sedir vardır: Tanrı'nın (Yaratıcısı), dülgerin (işçici), ressamın (benzetmecisi) (Platon, 2005: 596b vd)

Demokrasiyi üç sınıfa ayırarak düşünelim: Serbestliğin doğurduğu oligarşideki kadar kalabalık sınıf, zenginler, küçük gelirli insanlar. (Platon, 2005: 564d-e)

- Akıl yürütme

Eflatun'un, diyaloglarında, teknik formüller içerisinde olmasa da üç tarz akıl yürütmeye bulunduğu ve yer yer formel düşüncüyü talep ettiği görülür:

“-Gerçek düşüncem olsun olmasın, sana ne? Sen sözümü çürütmeye bak!” (Platon, 2005: 349 a)

Akıl yürütmelerinde Eflatun'un bugünkü klasik mantık ifadesiyle cedel¹¹ ve hitabet¹²'in öncüllerini çokça kullandığını görürüz.

“Dama oyununda ustalar nasıl acemileri faka bastır da bir taş süremeyecek hale getirir, senin dinleyicilerin de böylesine kımıldayamaz oluyor, susuyorlar. Öyle bir oyun ki bu, taş sürmüyorsun da akıl yürütüyorsun.” (Platon, 2005: 487 b)

- Çelişkiye işaret

“-Ama iyiye zevk diyenler daha mı az aldanıyorlar? Kötü zevkler olduğunu kabul etmek zorunda değiller midir?

-Şüphesiz.

¹¹ Meşhurat için örnek: “Araç, bilen elinde işe yarar elbet (İş bilen, kılıç kuşananındır)” (Platon, 2005: 374 d); “Taklit edenler sonunda taklit ettikleri şeye alışırlar” (Platon, 2005: 395 d); “Kusursuz bir eğitim ve öğretimden değerli varlıklar çıkar.” (Platon, 2005: 424 a); “Hırs olan yerde kıskançlık ve kavga vardır.” (Platon, 2005: 521 b)

Müsellemat için örnek: “Kadının yaratılışının erkeğinkinden ayrı olduğunu da kabul ediyoruz.” (Platon, 2005: 453 e)

¹² Makbûlât için örnek: “Doğru adam mutlu, eğri adam mutsuzdur. (Hak doğruya, bak doğruya)” (354 a) “İnsan ne kadar zorbaysa o kadar da köledir.” (Platon, 2005: 579 e)

Zanniyât için örnek: “Yaşlı yaşlıdan hoşlanır.” (Platon, 2005: 329 a); “Doğruluk, gücünün işine gelendir.” (Platon, 2005: 338 c) “Bir doğruyla bir eğri ortaklık yapsa, bu ortaklığın sonunda doğru zararlı çıkar” (Platon, 2005: 343 d) “Doğru olamayan, doğru olandan daha iyi yaşamış.” (Platon, 2005: 347 e) “Suçlu gözden kaçmakla daha az mı kötülebilir?” (Platon, 2005: 591 a)

-Öyleyse aynı şeylerin hem iyi, hem kötü olabileceğini de kabul ediyorlar demektir, değil mi? (Platon, 2005: 505 c-d)

“Şu da var ki Sokrates, başkalarının görüşlerini açıklamayı becerip de, kendi görüşlerimizi ortaya koyamamak aklın alacağı bir şey değildir. Hele bu konu üstünde bunca zaman durduktan sonra... Biliyormuş gibi konuşmasın ama kendi düşüncesini söylüyor gibi konuşsun... Bu görüşlerin en iyileri bile körlere benzer. Sence bir körün doğru yolu bulmasıyla, doğru bir şeye anlamadan doğru diyen arasında bir fark var mıdır? (Platon, 2005: 506 b-c)

- Aksini çürüterek (hulf) mukabelede bulunma

-Biz doğruluğa iyilik, eğriliğe de kötülük dememiş miydik?

-Demiştik.

-Öyleyse doğru kafa, doğru insan iyi yaşar. Kötü kafa, eğri insan da kötü yaşar.

-Doğru

-Doğruysa, iyi yaşayan en büyük mutluluğa erer, yaşamayınca eremez.

-Eremez tabii.

-Doğru adam mutlu, eğri adam mutsuzdur.

-Öyle

-Peki, mutsuz olmak zararlı, mutlu olmak da yararlıdır, diyebiliriz, değil mi?

-Deriz.

-Öyleyse, mutlu Thrasmakhos, eğrilik hiçbir zaman, doğruluktan daha kârlı olamaz. (Platon, 2005: 353 e-354 a)

- Matvî kıyas (I. Şekilden)

“Bir kimsenin yiğit olmaları da istenirse, onlara, ölümden elden geldiği kadar az korkmalarını sağlayacak sözler de söylenmeli, değil mi? İçinde ölüm korkusu olan adam yiğit olabilir mi dersin?” (Platon, 2005: 386 a)

- İkilem

“Oligarşik düzenin başındakiler kolay kolay savaşa girişemezler. Zira halkı silahladırsalar düşmandan çok halktan korkarlar; silahlandırmazlar

devlette olduğu gibi savaşta da bir avuç kalırlar (Haliyle düşmandan korkarlar; her iki durumda da korku üzere yaşayacaklar!) (Platon, 2005: 551 e)

- **Döndürme** (E-E)

“Asklepios bir Tanrı oğluysa, paraya düşkün olamaz. Paraya düşkünse, Tanrı oğlu olamaz.” (Platon, 2005: 408 c)

e. Yanlışlara İşaret¹³

Devlet’te yanlışın doğası, epistemik ve ontik yönü ile ilgili şu örneklerde, eğriliğin, dolayısıyla yanlışla sürüklenmenin ahlâkî bir problem olmanın yanı sıra epistemolojik maksatların da gözetildiğini düşünmekteyiz:

“Demek eğriliğin öyle bir gücü var ki nerede olursa olsun bir şehirde, bir ailede, bir orduda ya da başka herhangi bir toplulukta kendini gösterir. İnsanları iş göremez hale sokar. Kendine de, karşıtına da, yani doğruya da düşman kesilir...”

-Evet, tek kişide olunca da yapacağını yapar. (Yanlışın aldatmanın) eğriliğin tabiatıdır bu. Onun etkisiyle insan, kendi kendisiyle anlaşılamaz, iş göremez duruma gelir, sonra da hem kendine hem de doğrulara düşman olur.” (Platon, 2005: 352 a)

İnsanın ayağı bir sürçüp de doğrudan uzaklaştı mı, dostlarını da yanlışla sürükleyebilir. Hem de yanlışın en tehlikeli olduğu bir konuda! Bence kanun koyarken güzellik, iyilik, doğruluk üstünde aldanmak, bir adamı yanlışlıkla öldürmekten çok daha ağır bir suçtur.” (Platon, 2005: 450 c - 451 a; bkz. 474 a-d)

- **Kategori yanlış:** “-Ama sen, eğriliği açıkça aklın ve üstün değerlerin sırasına koyuyorsun. Anlaşılan onu, güçlü olduğu kadar da güzel bir şey sayacaksın! (Platon, 2005: 349 a)

“Bizim doğrulukta gördüğümüz değerlerin topunu ona mal edeceksin, hangi işlerdir? Bunlar üzerinde hiç durmadık. Önceden hiç incelemedik bunları.” (Platon, 2005: 454b)

“Onların şimdiye kadar duydukları şey, kelimelerin yapay biçimde bir araya getirilmesiyle oluşturulan bir laf kalabalığından ibaret. Halbuki bizim yaptığımız şey, sözcükler arasında doğal bir bütünlük kurup bir sonuca ulaşmak.” (Platon, 2005: 498 e)

¹³ Bu yanlışlarla ilgili bilgi için bkz. Emiroğlu, İbrahim; Altunya Hülya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, Litera Yay., İstanbul 2018.

- **Non-sequeter**¹⁴

“-Birisi çıkıp: -Kötülük edip de günün birinde yakayı ele vermemek kolay değil, diyecek olursa biz de - Evet ama büyük işler hiçbir zaman kolay başarılmaz deriz.” (Platon, 2005: 364 b)

- **İlinti** (Araz):

“Demek gemide gezmesinin, gemici olmasının önemi yok; sanatından, gemicilerin başı olmasından ötürü kaptan diyoruz ona.” (Platon, 2005: 341 d)

- **Mutlak-mukayyed**

“Demek, her işte doğruluk, kullanma oldu mu faydasız, kullanma olmadı mı faydalıdır; öyle mi? (Platon, 2005: 333 d) “-Demek bir şeyin en iyi koruyucusu, en iyi bekçisi, o şeyin en usta hırsızdır da. -Evet. -Öyleyse, doğru adam, paraya bekçilik etmesini bildi mi, çalmasını da bilir. (Platon, 2005: 334 a)

- **Yanlış zan**

“Bir şeyin en iyi koruyucusu, en iyi bekçisi, o şeyin en usta hırsızdır da.” (Platon, 2005: 334 a)

- **İg. Elenchii**¹⁵

“Bak bak, Sokrates her zamanki gibi yan çiziyor gene! Ben biliyordum böyle olacağını, önceden de söyledim. Cevap vermek istemeyeceksin, *iş* *bilmezliğe döneceksin*. Sorulara cevap vermemek için elinden her geleni yapacaksın.” (Platon, 2005: 337 a)

“-Birisi çıkıp: -Kötülük edip de günün birinde yakayı ele vermemek kolay değil, diyecek olursa biz de -Evet ama büyük işler hiçbir zaman kolay başarılmaz deriz.” (Platon, 2005: 364 b)

- **Yanlış ikilem**

“Gerçi doğru olursak Tanrılardan bize zarar gelmez ama o zaman da eğriliğin getireceği nimetleri tepmiş oluruz. Eğri olursak (adaletten saparsak), hem nimetlere konar hem de dualarla günahlarımızı affettirir, cezadan kurtuluruz.” (Platon, 2005: 366 a)

¹⁴ Mantiğa sığmama, öncüllerin sonucu zorunlu olarak gerektirici olmaması.

¹⁵ İgnoratio elenchii: Tartışılan konuyu bilmeme veya bilmezden gelme yanlışı.

“Öyle ya, hem halkın hem aydınların önünde, eğriyken doğru görünmeyi başardık mı, hayatta da, öldükten sonra da, Tanrıların, insanların arasında işimiz iş. “ (Platon, 2005: 366 b)

- Popüler olana başvurma

“Yalnız bunlar arasında kendi kendilerini aldatanlar, *halk alkışladı* diye kendilerini büyük politikacı sananlar da vardır.” Platon, 2005: (426 b)

“Bütün bu öğrendiklerine bilim adını verip kitabını yazıyor, başlıyor bu kitaptan ders vermeye. Verdiği öğütler, anlattığı istekler güzel mi, çirkin mi, iyi mi, kötü mü, haklı mı, haksız mı orasına bakmıyor. Daha doğrusu bu yargıları koca hayvanın keyfine göre veriyor. Hayvanın hoşuna giden şeylere iyi, hayvanı huylandıran şeylere kötü diyor!” (Platon, 2005: 493 b-c)

“Halkla düşüp kalkan, onun hoşuna gitmek isteyenler de beğenmez filozofları!” (Platon, 2005: 494 a)

- Konudışılık

“Neyse, konumuzun dışına çıktık bununla. Şimdi...” (Platon, 2005: 568 d)

“-Ama senin sorduğun bu değildi galiba!” (Platon, 2005: 564 b)

Sonuç

Eflatun/Platon düşünce tarihinin en önemli ve etkili filozoflarından. Ona ait olan *Devlet* diyalogunun da, felsefe ve siyaset teorisi üzerine yazılmış oldukça meşhur ve kapsamlı kitap olduğu gayet iyi bilinmektedir. Onun bugün taşıdığı gerçek anlam ve önem, ileri sürdüğü görüşlerden çok, bu görüşlere varırken **izlediği yol** ve **yöntem**de yatmaktadır.

Eflatun’un tartışmalarında uyguladığı yöntem ve taktiklerde kendisinden önceki felsefi tartışmalardan müstağni olmadığı görülmektedir. Özellikle Phythagoras’ın matematik dehası, Parmenides ve Zenon’un paradoksal varlık ve oluş tartışmaları, Sofistlerin söz söyleme, ikna ve kandırma yöntemleri ve hocası Sokrates’in onlarla mücadelesi, yine hocasının yürüttüğü fikir doğurtma ve ironi yöntemi, ayrıca öğrencisi Aristo’nun ontolojik ve epistemolojik itirazları onun yöntemine şüphesiz etki etmiştir. Bu etkilerle beraber o, bu birikimi kendi dehasıyla birleştirerek bizlere felsefe tarihi boyunca dikkatle izlenecek ve incelenecek özgün etkili tartışma yöntemi bırakmıştır. Dolayısıyla Eflatun’un bu hakikati ortaya çıkarma hedef ve yöntemi onun her çağda canlı ve dikkat çekici bir düşünür olarak tanınmasını sağlamıştır.

Filozofumuzun *Devlet* diyalogunda tartışmayı planlı ve düzenli bir şekilde, kavram ve cümle tahlilleri yaparak, muhabata çeşitli zengin ve etkili taktikler uygulayarak sürdürmenin yollarını ve güzel örneklerini görürüz. Eflatun'un diyaloglarda kullandığı en önemli yöntem, adalet, iyilik, bilgelik, erdem, güzellik, dostluk, ödev gibi kavramları ve bunlarla ilgili cümleleri tahlil ederek tartışmaktır. Soru sorma, alternatifleri sıralama, alternatifleri eleme, delil isteme, ihtimalleri düşündürme, karşılaştırma yapma vs. bu etkili taktiklerden birkaçıdır. Soru sorma ve bunlara ekleyeceğimiz somut örnekler sunma ve benzetmede bulunma kitapta sık kullanılan en etkili taktik olarak görülmektedir.

Kitapta, mantık, bilim olarak kurulup sistemleşmiş olmamasına rağmen, akıl yürütmelerde bulunulmakta, birçok kavramın tanımı ve sınıflandırılması yapılmakta; hulf, ikilem ve kısaltılmış kıyas türünden deliller getirilmekte, ayrıca yer yer düşülen çelişkilere dikkat çekilmektedir.

İncelediğimiz bu yapıtta yer yer kategori, *ilinti*, mutlak-mukayyed, ignoratio elenchii, *yanlış ikilem*, popüler olana başvurma ve *konudışılık* gibi bazı mantık yanlışlarını da görmekteyiz. Bu yanlışlarla ilgili örneklerde aklımıza Eflatun'un mücadele ettiği (epistem yani kavranılanın bilgisini değil de zannı ve sözde iknayı esas alan ve bu sahte bilgiyi parayla satan) sofistlerin tahrik edici rollerinin olduğu gelmektedir.

Belirttiğimiz bu hususların bu günkü formel mantık ve metodoloji formatında olmasa da bunların mantıksal düşüncede bir yerinin bulunduğu hatta Aristo'nun mantığını hazırlaması için fikir verici ve katkı sağlayıcı olduğu yadsınamaz. Haliyle *Devlet* Diyalogunun yanısıra Eflatun'un diğer 18 diyalogu'nun da dil, mantık, diyalektik, belağat, retorik, hermenötik vb. açılardan tahlil edilerek incelenmesinin bu alanlara faydalı katkılar sağlayacağını düşünmekteyiz.

KAYNAKLAR

DUMAN, M. Akif (2015), *Platon'un Retorik Anlayışı*, İstanbul, Litera Yayıncılık.

EMİROĞLU, İbrahim; ALTUNYA, Hülya (2018), *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, İstanbul, Litera Yayıncılık.

PLATON (EFLATUN) (2005), *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyuboğlu; M. Ali Cimcoz, İstanbul, Türkiye İş bankası Kültür Yayınları (Dokuzuncu basım).

MISIR'DA MANTIK ÇALIŞMALARI VE MANTIK EĞİTİMİ ÜZERİNE: TÜRKİYE İLE KARŞILAŞTIRMALI BİR DEĞERLENDİRME

Ahmet KAYACIK¹

Geliş: 12.09.2019 / Kabul: 12.12.2019

DOI: 10.29029/busbed.619105

Öz

Kadim bir geçmiş ve kültüre sahip olan Mısır, birçok medeniyete ev sahipliği yapmış ve çok sayıda bilim insanını da içinde barındırmıştır. Bin yıldan fazla bir geçmişe sahip olan Ezher Üniversitesi, özellikle İslam dünyasında dinî eğitim alanında yüzyıllardır öncülük etmiştir. İslam bilim ve kültür dünyasının diğer bir merkezi de şimdiki Türkiye toprakları ve daha öncesinde de Osmanlılar ve Selçuklular olmuştur. Her iki kültür çevresi de çeşitli ilim dallarının gelişmesine katkıda bulunmuştur. Uzun süre Osmanlı hâkimiyetinde kalan Mısır, bu süre zarfında, Osmanlıdaki eğitim yöntem ve içeriklerinden tabii olarak etkilenmiştir. Ancak 20. Yüzyıla gelindiğinde her iki ülke de artık ayrı bir devlet olarak varlığını sürdürürken, kendi iç dinamikleriyle yollarına devam etmişlerdir.

Felsefe ve mantık çalışmaları bağlamında konuya yaklaştığımızda, tarihte yaşamış oldukları değişimler sebebiyle Mısır'ın bu alandaki çalışmalara daha önce başladığı görülür. Burada etkili olan unsur, Türkiye'de yeni bir devletin kurulmasının ardından, kurumların teşekkül devresinin zaman almasıdır. Örneğin her ne kadar geçmişi Fatih Medreselerine dayandırılrsa da, İstanbul Üniversitesi 1933'de kurulurken, Ankara Üniversitesi 1946 yılında kurulmuştur. Buna karşın Mısır'da modern anlamda ilk üniversite olan Kahire Üniversitesi 1908'de kurulmuştur. Akademik çalışmalar, daha çok üniversiteler bağlantılı olduğu için, çeşitli alandaki çalışmalar da buna göre şekillenmektedir. Bu bağlamda mantık çalışmaları Mısır'da Türkiye'den önce başlamış gözükmektedir.

¹ Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Mantık ABD, akayacik@erciyes.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3742-3301>.

Bu çalışma her iki ülkenin bu alandaki çalışmalarına genel hatlarıyla bakıp, nitel ve nicel bazı verileri değerlendirerek konunun sunulmasını amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mantık, eğitim, çalışmalar, Türkiye, Mısır.

**AN ESSAY ON THE EDUCATION AND STUDIES IN LOGIC IN EGYPT:
A COMPARATIVE STUDY WITH TO TURKEY**

Abstract

Egypt, which has an ancient history and culture, has been home to many civilizations and has also accommodated many scientists. With more than a thousand years of history, Azhar University has been a pioneer in the field of religious education, especially in the Islamic world for centuries. In yet another scientific and cultural center of the Islamic world it was also present territory of Turkey and earlier Ottoman and Seljuk. Both cultural environments contributed to the development of various branches of science. Egypt, which remained under Ottoman rule for a long time, was naturally influenced by the educational methods and contents of the Ottoman Empire during this period. However, by the 20th century, both countries continued to exist as a separate state and continued their path with their own internal dynamics. When we approach the subject in the context of philosophy and logic studies, it is seen that Egypt has started the studies in this field because of the changes they have experienced in history. Here influential factor, followed by the establishment of a new government in Turkey is taking time circuit consisting of the institutions. For example, although its history is based on Fatih Madrasah, Istanbul University was founded in 1933, while Ankara University was founded in 1946. However, the first modern university in Egypt, Cairo University was founded in 1908. Since academic studies are mostly related to universities, studies in various fields are shaped accordingly. In this context, the logic seems to have begun work in Egypt before Turkey. This study aims to present the subject by evaluating the qualitative and quantitative data of both countries in general terms.

Keywords: Logic, education, studies, Turkey, Egypt.

Giriş

Kadim bir geçmiş ve kültüre sahip olan Mısır, birçok medeniyete ev sahipliği yapmış ve çok sayıda bilim insanını da içinde barındırmıştır. Bin yıldan fazla bir geçmişe sahip olan Ezher Üniversitesi, özellikle İslam dünyasında dinî eğitim

alanında yüzyıllardır öncülük etmiştir. 20. Yüzyıl başlarında kurulan Kahire üniversitesi ve diğerleri mantıkla ilgili çalışmaların oluşumuna katkıda bulunmuşlardır. Yaşadığımız yüzyılda, mantıkla ilgili faaliyetlerin daha çok üniversitelerde ortaya çıktığını görürüz. Gerek Mısır ve gerekse de Türkiye’de mantıkla ilgili içerikler, bu ülkelerdeki üniversitelerde okutulan mantık dersleri ve bunları okutan hocalarla bağlantılıdır. Bu bağlamda konuyu ele aldığımızda, ülkemizde mantık dersleri felsefe bölümleri ve ilahiyat fakültelerinde okutulmaktadır. Bu konuda eser verenler ise tabii olarak, felsefeciler ve ilahiyatçı mantıkçılardır. Mısır’da da benzer durum söz konusudur. Okutulan derslerin farkları içerik detayı ve haftalık saat açısından olabilir.

I. Mısır’da Mantık Eğitimi ve Mantık Çalışmaları

Bu başlık altında öncelikle Mısır’daki mevcut mantık eğitimine dair bazı bilgiler vermek istiyoruz. Mısır’daki üniversitelerde, mantık dersleri Edebiyat Fakülteleri Felsefe bölümlerinde iki dönem halinde okutulmaktadır. İlk dönemde bizim klasik mantık dediğimiz içerikler, burada *el-mantıku’s-sûri* adı altında okutulmakta, daha sonra ise modern mantık denilen kısım *el-mantıku’r-remzî* adıyla okutulmaktadır. Bu dersler 4 saat/kredi olarak zorunlu ders statüsündedir.² Klasik mantık derslerinde, mantığın tanımı, konusu, önemi, diğer ilimlerle ilişkisi, tarihi gelişimi, tanımlar ve önerme ve çeşitleri ilk bölüm olarak ele alınır. Akıl yürütme kısmı altında, doğrudan (önermenin hükümleri) ve dolaylı akıl yürütmelerden bahsedilir. Yine burada kıyasla ilgili çeşitli içerikler ele alınır. Son olarak da kıyasın reddi konusuna değinilir.

Sembolik mantık dersinde ise, öncelikle amaç olarak, onun tanımı, kaynakları ve farklı yönelimler ve eski/klasik mantıkla yeni mantık arasındaki ihtilafın izahı ve ayrıca bu mantığın önemi ve diğer ilimlerle ilişkisinin ortaya konulması hedeflenir. İçerik olarak, tanımı, önemi ve özelliklerinin yanı sıra, sabitler ve değişkenler, önerme ve önermenin sembolü ve doğruluk ve doğruluk değeri gibi temel kavramlar da öncelikle belirtilir. Daha sonra iki ana başlık altında konular ele alınır: bunlar ilk olarak, önerme hesapları veya doğruluk sembolleri mantığı. Burada doğruluk sembolüyle ilgili çeşitli içerikler incelenir. Diğeri ise, doğruluk tablolarıdır. Bu konu bir öncekine göre daha geniş olarak işlenirken, ilişkiler mantığı da bunun alt başlıklarından biri olarak anlatılır.

² Bu bilgiler Ayn Şems Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünün ders içerikleri kısmından alınmıştır.

Ezher Üniversitesinde mantık derslerinde okutulan bir eseri(es-Sâfi, 1977) incelediğimizde, eserin klasik mantık konularını kapsadığı ve içeriğin sunumu açısından kipli önermelerin ayrı bir başlık altında ele alındığı görülür.(es-Sâfi, 1977, ss. 133-146)

Mısır'daki mantık çalışmalarına gelince; bu konudan bahsetmek aynı zamanda Mısır'daki modern zamanda üniversitelerin tarihinden bahsetmeyi gerektirir. Mısır'daki mantık çalışmalarına dair bir yazı yazan Mehran, Mısır'ın bu alandaki öneminden bahsederken Mısır'daki mantık çalışmalarının devamında Ezher'in varlığının çok büyük bir etkisi olduğunu vurgular. Çünkü burası kültür ve düşüncenin merkezi ve İslam dünyasının çeşitli yerlerinden gelen âlimler ve düşünürlerin dikkatini çekmekteydi ve bunların çoğu da Mısır'a araştırma ve eğitim için gelmekteydi.(Muhammed Mehran Reşvan, 2004, s. 224) Buradaki çalışmalar yirminci yüzyıla gelinceye kadar, hicri 3-4. Yüzyıllardaki mantıkçıların yazdığı eski kitaplara şerh ve haşiyelerden ibaretti. Araştırmalarda herhangi bir orijinallik yok idi. Eserler şerh veya haşiyeleri açıklayan özet eserlerdi ve mantık felsefi kültürel geleneğin canlı bir parçası olma özelliğini kaybetmişti.(Muhammed Mehran Reşvan, 2004, s. 226)

Ezher'in dışında modern anlamdaki ilk üniversite olan Kahire Üniversitesi 1908'de kurulmuştur. 20. Yüzyıldaki çalışmalar Mısır'daki üniversitelerin gelişimiyle bağlantılı olarak görülür ve üç dönem halinde incelenir. Önem vermenin başladığı dönem, altın çağ ve mevcut durum.(Muhammed Mehran Reşvan, 2004, s. 227)

İlk dönemde, üniversitenin kuruluşu ile ilgili problemlerin yanında, oradaki eğitim problemleri ve mezunların yurt dışına gidip dönmelerinden sonraki durumlar ve daha sonrasında Oryantalistlerin bu üniversitede görev yapmaları yer alır.(Muhammed Mehran Reşvan, 2004, ss. 228-229) Bu bağlamda ilk önce İtalyanlar, sonra Almanlar ve daha sonra da Fransızlar ders vermişlerdir. İtalyanlardan Carlo Alfonso Nallino (1872-1938), Michelangelo Guidi (1886-1946) ders verirken; Alman hocalardan Spitta'dan (1853-1883) Eş'ari'nin mantıkla ilgili tutumunu, Paul Kraus'tan (1904-1944) İbn Mukaffa, Ebu Bekir er-Razi ve Fahrurrazi'yi okuruz. Yine Bergstrasser'den (1886-1933) Huneyn b. İshak, Galen ve diğerlerini, Tkatsch'dan *Şiir* kitabının Arapça neşrini öğreniriz.(Muhammed Mehran Reşvan, 2004, s. 230) Devamında Mehran, J. Schaht, M. Meyerhof'tan bahseder. Fransızlardan ise Louis Massingnon'un (1883-1962) burada İslam Felsefesi ve Tasavvuf hocası olarak ders verdiği, ancak mantıkla ilgili bir iz bırakmadığı ifade edilir.(Muhammed Mehran Reşvan, 2004, s. 231)

Mısır'daki mantık çalışmalarının bu ilk döneminin, Araplarda mantık ve ilim tarihine önem verme özelliğiyle öne çıktığı ifade edilir. Bu önem vermenin neticesi, müsteşrikler tarafında değil, onlara tabi olan mısırlı nesilde kendisini göstermiş ve nitekim 40'larda mantık konularında Arapça olarak bazı kitaplar telif edilmiştir. Ancak bunlar bir sonraki dönemdeki eserlerde bulunan ilmi seviyede değildir. Bu arada tarihi süreçte felsefi içeriklerin okullarda 1925'te seçmeli olarak okullardaki eğitim programlarına alınırken, zorunlu olması 1935'te gerçekleşmiştir. (Muhammed Mehran Reşvan, 2004, s. 231)

İkinci dönem, keşif dönemi ve mantığın altın çağı olarak adlandırılır ve 40'lı ve 60'lı yılları kapsar. Bu dönemde mantığın bütün yönleri ve alt bölümleriyle gerçek manada bir ilgilenme söz konusudur. Bu dönemin başında Mısır'da mantık çalışmalarının öncüsü olan Ebu'l-Alâ Afifi'nin yazdığı *el-Mantuku't-Tevcihî* adlı mantık kitabı karşımıza çıkar. Bu eser 1946'da liselerde ders kitabı olmuştur. (Muhammed Mehran Reşvan, 2004, s. 232)

Yine bu dönemde Mısırlı hocaların ortaya koymuş oldukları tercüme, tahkik ve telif tarzındaki harika eserleri karşımıza çıkar. Bunlar;

Abdurrahman Bedevî (1917-2002): Bedevî, *Organon*'un Arapça tahkiki, Paul Kraus ve Max Meyerhof gibi bazı müsteşriklerin mantık eserlerinin tercümesi ve ayrıca Klasik ve Sembolik mantık kitaplarıyla öne çıkmıştır.³

Ali Sâmî en-Neşşâr (1917-1980): *Menâhicü'l-bağs 'inde müfekkiri'l-İslâm ve iktisâfü'l-menheci'l-ilmî fi'l-âlemi'l-İslâmî* (YLT, Kahire, 1947) ve *el-Mantûku's-şûri münzû Aristo hattâ 'aşrine'l-hâzir* (Kahire, 1965) adlı eserleriyle öne çıkmıştır.⁴ Yazar bu ikinci eserinde, Arap ya da Müslümanların Yunan mantığına katkılarının ne olduğunu ifade etmek istemiştir. (Muhammed Mehran Reşvan, 2004, s. 233)

Zeki Necîb Mahmud (1905-1993): Mehran'ın kendisini eserleri felsefi ve kültürel hayatımızda çok önemli bir yere sahip olan kişi olarak nitelediği yazar, *el-Mantûku'l-vaz'î* (I, Kahire, 1951; II, Kahire, 1961) adlı kitabıyla öne çıkmıştır. Yine onun *Nahve felsefetin ilmiyye* (Kahire, 1958) dikkat çekici diğer bir eseridir. (Muhammed Mehran Reşvan, 2004, s. 233)

³ (Muhammed Mehran Reşvan, 2004, s. 232) Ayrıca Abdurrahman Bedevî, hayatı ve eserleri için bkz. M. Cüneyt Kaya, TDVİA, *Bedevî, Abdurrahman* Mad., Ek-1, İstanbul, 2016, s.176-177.

⁴ Saîd Murâd, TDVİA, *Ali Sâmî Neşşâr* Mad., c.33, İst., 2007, s.22-24.

İbrahim Beyûmî Medkûr (1902-1995): Özellikle İbn Sina'nın *eş-Şifâ* kitabına yazdığı harika giriş ve aydınlatıcı araştırmalar öne çıkar. Bu çalışmalarda mantıkla ilgili önemli konuları ele almış ve Yunan mantığı ile bağlantısını ortaya koymuştur. Onun 1934 yılında Sorbonne'da yazdığı ve İslam Dünyasında Aristo'nun Organonu'nu ele aldığı doktora tezi (*L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, Paris 1934) henüz Arapçaya çevrilmemiştir.(Muhammed Mehran Reşvan, 2004, s. 233)

Mahmûd Kâsım (1913-1973): Bu yazarın önemi, yazmış olduğu *el-Mantuku'l-hadîs ve menâhicu'l-bahs* (Kahire, 1966) adlı eserden kaynaklanmaktadır. Mehran'a göre günümüz araştırmacıları dahi bu eserden müstağni kalamaz.(Muhammed Mehran Reşvan, 2004, s. 233)

Yahya Hüveydî (ö.2014) *Mantuku'l-bürhan* kitabının yazarıdır. Bu kitabın özelliği, başka kitaplarda olmayan çok derin bir üslup ve belirli bir felsefeye dayanıp kendi türünde yegâne bir eser olmasıdır. Bu dönemin özelliği ya çok derin çalışmalar olması, ya mantık ve tarihinde önemli konulara araştırmacılar için ışık tutmaları ya da belirli bir felsefî tutumu yansıtan çalışmalar olmasıdır.(Muhammed Mehran Reşvan, 2004, ss. 233-234)

Üçüncü dönem, mevcut durum: Bu dönem, bir önceki dönemin bir sonucu, gerçek bir mukaddemin gerçek bir talisi olarak görülür. Çünkü bu dönemin temsilcileri, altın çağ temsilcilerinin öğrencileridir.

60'lardan günümüze kadar uzanan bir dönemi kapsayan zamanla ilgili olarak bazı önemli noktalar dikkate verilir ki, bunlar:

a- Geleneksel Klasik Mantık çalışmalarına verilen önemin azalması. Bu dönemde ilgili alanla yazılan eserlerin sayısı bir elin parmaklarını geçmez. Mehran, kendi kitabı *Medhal ile'l-mantiki's-sûri* adlı eseri bu dönemin belirtilerinden biri olarak görür.(Muhammed Mehran Reşvan, 2004, s. 234)

b- Buna karşılık, ilim felsefesi ve araştırma yöntemlerine olan büyük ilgi. Bu önem verme, Mahmud Kasım, Zeki Necip Mahmud ve Yahya Hüveydî gibi altın çağ hocalarında apaçık görülen bir durumdu. Son dönemdeki bu yaklaşıma olan önemin dikkatleri çektiği ve Mısır'daki felsefe bölümlerinin bu alanda birçok tez yaptırdığı aktarılır. Bu alandaki önemli yazarlardan bazıları şunlardır: Salah Kansuh (*Felsefetü'l-ilm*, 2. bsk., Beyrut, 1983), Azmi İslam ve Mahmud Zeydan (*el-Mantuku'r-remzî neş'etuhu ve tetavüruhu*, Beyrut, 1979). Bu yönelimin, mısır akademik aklının sahip olmaya başladığı özel bir fikrî mizacı yansıttığı, bunun da bilim ve bilimsel düşünceye iman olduğu ifade edilir.(Muhammed Mehran Reşvan, 2004, ss. 234-235)

c- Sembolik mantığa verilen önem. Mantığın yeni bir dalı olan bu kısım, Sâbit el-Fennedî, Zeki Necib Mahmud ve Abdurrahman Bedevî gibi öncü hocalar neslinde ortaya çıkmıştır. Ancak gerçek anlamda mantığın bir dalı olarak ve onun çeşitli konularına verilen önem ve araştırmada müstakil bir yöntem olması özelliğini kazanması 60'ların sonu ve 70'lerin başında olmuştur. Bu alanda Azmi İslam'ın *Üsesü'l-mantiki'r-remzî*, Mahmud Zeydan'ın *el-Mantiku'r-remzî*, Mehran'ın *Mukaddime fi'l-mantiki'r-remzî* gibi eserler yayınlanmıştır. Ayrıca başka dillerden de kitaplar tercüme edilmiştir.(Muhammed Mehran Reşvan, 2004, s. 235)

d- Mantıkî açıdan dili ele alan felsefî araştırmalar. Bu alandaki çalışmalarda yine bir önceki kısımda olduğu gibi, öncü nesil denilen Zeki Necib Mahmud, Yahya Hüveydî ve Azmi İslam gibi yazarlar tarafından ele alınmıştır. Bu gelişmeler daha çok, analitik felsefenin öğrenilmesinden sonra ortaya çıkmış, Wittgenstein ve Russell ile ilgili özel çalışmalar yapılmıştır.(Muhammed Mehran Reşvan, 2004, s. 236)

e- Arapça mantık kültürüne dönüş. Yazar önceki eğilimlere dikkat çekerek, bunların hep batıya bakış olduğu, ilerleme ve gelişmeyi kaçırmamak için kendi geçmişlerine dönmenin zorunlu olduğuna dikkat çeker. Bu konuya dikkat çektikten sonra, *bu nesil* diye adlandırdığı kendi ve sonrası kuşağın Arapça mantık kültürüne dönüş yaptığı bildirilir. Bundan amaç ise, buradaki yeni boyutların ortaya çıkarılması, kendi kültürlerinin tanınması, yine mevcut kültürün bilinip geçmişle bağlantısının kesilmesini önlemektir. Bu bağlamdaki eser olarak da, yazarın N. Rescher'den çevirdiği *Tatavvuru'l-mantiki'l-arabî* (Kahire, 1985) gösterilir. Devamında bu tarzdaki çalışmalar lisansüstü çalışmalarda kendisini göstermiştir.(Muhammed Mehran Reşvan, 2004, s. 236) Bu son tarzdaki çalışmaların ciddiyetine rağmen, sadece eğitim ve ders kitapları konusunda itici bir güç olurken, herhangi bir felsefî yönelimin bulunmadığı ifade edilir.(Muhammed Mehran Reşvan, 2004, ss. 236-237)

Mısır'daki mantık çalışmalarının dünü ve bugünü Mehran tarafından bu şekilde özetlenmiştir. Bu çalışmanın hazırlanması sürecinde bazı teşebbüslere rağmen Mısır'a bir seyahat mümkün olmamıştır. Ancak bu bağlamda, özellikle Kahire Üniversitesi Felsefe bölümünde halen mantık hocalığı yapan İsmail Abdülaziz Afifî ve Helvan Üniversitesi Felsefe bölümü mantık hocalığı İkrâm Fehmi Hüseyin ile yaptığım yazışma ve görüşmeler sonunda ulaştığım kanaat şudur: Artık Mehran'ın son bölümünde belirttiği gibi Arapça mantık kültürü üzerine çalışmalar yapılmamaktadır. Bu tür çalışmalar daha çok Mehran'ın başlattığı çalışma-

lar olup 90'lardan sonra sona ermiştir. Mevcut çalışmalar daha çok diğer alanlardadır. Bu kısmın sonunda metinde geçenler dışında Mısır'da yayınlanan kitap veya çalışılan mantık tezlerinden birkaç örnek sunmak istiyorum.

a- *Kitaplar*

- 1- Azmi İslam, Risaletün mantıkiyye felsefiyye, Kahire, 1968. (Wittgenstein'den çeviri)
- 2- Abdurrahman Bedevî, el-Mantıku's-sûrî ve'r-riyazî, Kuveyt, 1977.
- 3- Muhammed es-Siryakûsî, et-Ta'rîf bi'l-mantıki's-sûrî, Kahire, 1980.
- 4- Muhammed Aziz Nazmi Salim, Tarihu'l-mantık inde'l-Arab, İskenderiye, 1983.
- 5- Muhammed Aziz Nazmi Salim, el-Mantık ve eşkâlühü, İskenderiye, 1990.
- 6- Muhammed Mehran Reşvan, el-Medhal ila'l-mantıki's-sûrî, Kahire, 2004.
- 7- Muhammed Mehran Reşvan, Mebadiü't-tefkîri'l-mantıkî, Kahire, 1994.
- 8- İsmail Abdülaziz, Dirasatun fî tarihi'l-mantıki'l-arabî, Kahire, 1992. (Rescher'den çeviri)
- 9- İsmail Abdülaziz, el-Mantıku's-sûrî el-kadîm, Kahire, 1996. (Bocchenski'den çeviri)
- 10- İsmail Abdülaziz, Tarihu'l-mantık, IV. C., Kahire, 1997. (Dumitriu'dan çeviri).
- 11- İsmail Abdülaziz, Nazariyyetü'l-müveccihati'l-mantıkiyye, Kahire, 1993.
- 12- Zarif Huseyn, Müşkiletü'l-külliyât fî'l-mantıki'l-muâsır, Kahire, 2006.

b- *Tezler*

1. Abdünnebî, Celâl Ahmed, *Nazariyyetü'l-Mantık beyne Şeyhulislâm İbni Teymiyye ve Felâsifeti'l-Garb*, Dan. Ebû Yezid el-Acemî, Seyyid Rızkulhacer, Câmîiatü'l-Kâhira, Külliyyetü Dâru'l-ulûm, Kahire-1989, 11+221 s., Y.L.T., K.M.Nu. 5278; K.D.Nu. 472.

2. Abdüsselam Seyyid, *Risâle fî İlmi'l-Mantık fî't-Tasdikât*, Câmîiatü'l-Ezher, Külliyyetü Usûliddîn, Kahire, 196 s., Dr.T., U.K.Nu. 104.

3. Afîfî, İsmail Abdülaziz, *el-Egâlitü'l-Mantıkiyye*, Dan. Yahya Hâmid Hüveydî, Kahire- 1985, Câmîiatü'l-Kâhira, Külliyyetü'l-Âdâb, Y.L.T., 375 s., K.M.Nu. 4323.

4. Afifî, İsmail Abdülaziz, *Medresetü Bağdad ve Eserühâ fî Tatavvuri'l-Mantık el-Arabî*, Dan. Muhammed Mehrân Reşvân, Kahire-1989, Câmîatü'l-Kâhira, Külliyyetü'l-Âdâb, Dr.T., 312 s., K.M.Nu. 5250; K.A.Nu. 222.

5. Ahmed, Lutfi Münîb, *Nazariyyetü'l-Kiyem el-Hulkiyye inde Etbâ'i'l-Vad'iyyet el-Mantıkıyye ve Tatbikatühâ et-Terbeviyye*, Câmî'atü Ayn Şems, Külliyyetü't-Terbeviyye, Kahire-1963, 165 s., Y.L.T., A.Ş.M.Nu. 211.

6. Ali, Mâhir Abdülkâdir M., *ez-Zerriyyetü'l-Mantıkıyye beyne Rasıl (Bertrand Russell) ve Fitcenştayn (Ludvig Wittgenstein)*, Câmîatü'l-İskenderiyye, Külliyyetü'l-Âdâb, İskenderiye-1974, 252 s., Y.L.T., A.Ş.M.Nu. 1648.

7. Batâtî, Mübârek Kâsım el-, *Eserü'l-Fikr er-Revâkî el-Mantıkî ve'l-Ahlâkî fî'l-Fikri'l-İslâmî*, Dan. Tevfik et-Tavîl, Emire Hilmi Matar, Câmîatü'l-Kâhira, Külliyyetü'l-Âdâb, Kahire-1988, 348 s., Dr.T., K.M.Nu. 4960; K.A.: 219.

8. Câdd, Ahmed Fuad K., *Leibnits (Gottfried W. Leibniz) ve'l-Mantıkü't-Tahlîlî*, Câmîatü'l-Kâhira, Külliyyetü'l-Âdâb, Kahire-1959, 154 s., Y.L.T., K.M.Nu. 58.

9. Fecr, Hâmid İbrahim, *el-Vad'iyyetü'l-Mantıkıyye fî Mısr, Câmîatü'l-Ezher*, Külliyyetü Usûliddîn, Kahire, 338 s., Y.L.T., K.Nu. 192.

10. Gamrî, Afaf Abdülaziz el-, *el-Mantık inde İbni Teymiyye*, Dan. Ebu'l-Vefâ et-Taftâzânî, Câmîatü'l-Kâhira, Külliyyetü'l-Âdâb, Kahire-1984, 7+313 s., Y.L.T., K.M.Nu. 4226.

11. Halil, Hâmid Kâmil, *el-Ûsüsü'l-Mantıkıyye li Felsefeti Pirs Sanders (Pierce Charles Santiago Sanders) (1839-1914)*, Kahire-1977, Câmîatü'l-Kâhira, Külliyyetü'l-Âdâb, 314 s., Y.L.T., K.M.Nu. 2179-2180.

12. Huseyn, İkrâm Fehmî, *et-Taklîdû't-Tıbbî el-Mantıkî fî Medresetü'l-İskenderiyye*, Dan. Muhammed Mehrân, Câmîatü'l-Kahira, Külliyyetü'l-Âdâb, Kahire-1991, Y.L.T., K.A.Nu. 408.

13. İbrahim, Abdülaziz Mecdi, *Mevkıfû's-Sühreverdî mine'l-Mantık el-Aristî (Aristoteles)*, Câmîatü'l-Ezher, Külliyyetü Usûliddîn, Kahire, 322 s., U.K.Nu. 667.

14. İslâm, Azmî Musa, *Risâletün Mantıkıyye Telif Ludvig Fitcenştayn (Ludwig Wittgenstein), Tercemetün İlmiyyetün ma'a Ta'likâtin Mukârenetin*, Câmîatü'l-Kâhira, Külliyyetü'l-Âdâb, Kahire-1966, c.1-2, Dr.T., K.M.Nu. 443.

15. Muhammed, Nâsır Hâşim, *el-Mantık inde İbni Hazm*, Dan. Fevkiye Hüseyin Mahmud, Câmi'atü Ayn Şems, Külliyyetü'l-Benât, Kahire-1990, 262 s., Y.L.T., A.Ş.M.Nu. 7070; Ü.M.Nu. Re.Cim, 160, Nas.

16. Neşşâr, Ali Sâmî en-, *Müşkiletü'l-Kiyâs fi'l-Âlemi'l-İslâmî (Nakdü'l-Müslimîn li'l-Mantık)*, Dan. Mustafa Abdürrâzık, Câmîatü'l-Kâhira, Külliyyetü'l-Âdâb, Kahire- 1942, Y.L.T., K.M.Nu. 94.

17. Nüveyhî, Sühâm Mahmud , *el-Mantık ve Menâhicü'l-Bahs fi Felsefeti Con Sutart Mil (John Stuart Mill)*, Câmi'atü Ayn Şems, Külliyyetü'l-Âdâb, Kahire-1977, 351 s., Y.L.T., A.Ş.B.Nu. 20859.

18. Reşvân, Muhammed Mehrân, *Fikretü'd-Darüreti'l-Mantıkıyye*, Câmîatü'l-Kâhira, Külliyyetü'l-Âdâb, Kahire-1967, 7+215 s., Y.L.T., K.M.Nu. 598.

19. Riydî (Reydî?), Abdülfettâh Muhammed er-, *el-Mantık fi Mezhebi Bradli (Francis H. Bradley), Bahsün fi Nazariyyeti'l-Mantiki'l-Misâli*, Dan. Yahya Hâmid Hüveydî, Câmîatü'l-Kâhira, Külliyyetü'l-Âdâb, Kahire-1971, 611 s., Dr.T., K.M.Nu. 925; K.A.Nu. 422.

20. Rîydî (Reydî?), Abdülfettâh Muhammed er-, *en-Nefsâniyyetü'l-Mantıkıyye inde Con Sutart Mil (John Stuart Mill), Bahsün fi Nazariyyeti'l-Mantık*, Câmîatü'l-Kâhira, Külliyyetü'l-Âdâb, Kahire-ts., 249 s., Y.L.T., K.M.Nu. 542.

21. Sâlih, Sa'deddîn es-Seyyid, *Cühüdü'l-Müfekkîrîn fi'r-Reddi alâ Mantiki'l-Yûnan*, Câmîatü'l-Ezher, Külliyyetü Usûliddîn, Kahire-1980, 460 s., Dr.T., U.K.Nu. 1249.

22. Seyyid, Emin Bedevî es-, *Ahkâmü'l-Kadâyâ fi Fenni'l-Mantık*, Câmîatü'l-Ezher, Külliyyetü Usûliddîn, Kahire, 62 s., Dr.T., U.K.Nu. 81.⁵

Gerek kitap ve gerekse de tez listelerine göz atıldığında daha önce belirtilen açıklama kısmındaki içeriklere uygun tarzda bir çeşitlilik taşıdığını görürüz. Burada, hem klasik hem de sembolik tarzda çalışmalar mevcuttur. Sembolik mantık alanındaki çalışmaların Ezher ve Daru'l-ulûm'da yapılmadığı göze çarpar.

Bunların dışında bizzat kendimin kütüphane ziyaretlerimde karşılaştığım içerikler, yukarıda verilen listeye benzerlik taşımakta, hatta bazı tekrarlar içermektedir. Yukarıdaki listeden sonraki zamanda yapılan kütüphane taramalarında klasik mantık içerikli çalışmaların daha da azaldığı görülmektedir. Klasik mantık

⁵ (2001) Bu yazıda geçen tezler incelenmiş ve sadece bazıları buraya eklenmiştir. Zira ilgili makale Mısır dışındaki bazı ülkeleri de kapsamaktadır.

dışındaki diğer mantık sistemlerine dair yapılan çalışmalar daha çok 2000’li yıllardan sonrasını kapsamaktadır. Bunlardan bazıları şunlardır:

- 1- Ahmed Reşvan, Mantıku’l-alâkât ve eseruhu fi tetavvuri’l-mantıki’l-muâsır, 2006.
- 2- Abeer Abdulgaffar, el-Medresetü’l-bolondiyetü ve tetavvuru’l-mantıki’l-muâsır, 2005.
- 3- Salah Osman, el-Kıyasu ve’l-burhan fî mantıki Ebi’l-Berakât el-Bağdâdî, 2002.
- 4- Ahmed Mahmud, Nakdü’l-Eşâire li’l-mantıki’l-Aristî, 2001.

Bu bağlamda son olarak kendisi de bir felsefeci olan Kahire Üniversitesi rektörünün aldığı bir karardan bahsetmek isterim. O da, üniversitenin bütün bölümlerinde birinci sınıflarda *Eleştirel Düşünce* (et-tefikirü’n-nakdî) dersinin zorunlu kılınmasıdır. Yine Mısır Felsefe Cemiyeti’ne ait dergide de çalışmalar yayınlanmaktadır.

II. Türkiye’de Mantık Eğitimi ve Mantık Çalışmaları

Ülkemizdeki mantık eğitiminden kasıt, lisans seviyesindeki eğitimidir. Bilindiği gibi, mantık dersleri ülkemizde temelde iki fakültede okutulmaktadır: İlahiyat Fakültesi ve Edebiyat Fakültesi. İlahiyat Fakülteleri ya da benzer içerikte eğitim yapan okullarda mantık dersi, tıpkı eski medrese sistemlerinde olduğu gibi, bir usul ya da alt yapı dersi olarak müfredatta yer alır. Öğretim dönemleri farklı olmakla beraber mevcut durumda haftada 2 saat/kredi üzerinden ders verilmekte olup, yalnızca bir dönemdir. Bu da toplamda 28 saat/kredi yapar ki, vize sınavları çıkartıldığında en fazla 26 saat bu içeriklerden bahsetme imkanı vardır. İçerik olarak, bazı ilaveler olsa da, I. Kısımda Mısır’la ilgili bahiste belirtilen konular öğrenciye sunulmaktadır. Yani Klasik Mantık dediğimiz içerikler anlatılır.

Edebiyat fakültelerinde ise, başta Felsefe bölümü olmak üzere Sosyoloji ve Psikoloji bölümlerinde mantık dersleri yer alır. Felsefe bölümlerinde klasik mantık içerikleri tek dönem 3 saat/kredi veya çift dönem 2+2 şeklinde okutulurken, diğer bölümlerde bazen zorunlu bazen de seçmeli tarzda 3 veya 4 saat/kredi olarak okutulmaktadır. Yine bu bölümlerde modern mantık içerikleri de benzer tarzda müfredatta yer almaktadır. Bunların dışında son yıllarda rağbet gören ve mantıkla ilgili içeriklerin verildiği, Eleştirel Düşünce dersleri de yer almaktadır. Hatta bazı hocalar, klasik mantık yerine bu içerikleri öne çıkarmaktadır. Bunların dışında, yani Klasik ve Modern mantık içerikleri, İnfornel mantık içeriklerinin verildiği bilgisine de sahibiz.

Türkiye'deki Mantık Çalışmalarına gelince, bu konuyu inceleyen birkaç müstakil çalışma karşımıza çıkar. Bunlardan biri Necati Öner'e aittir.⁶ Öner verdiği detayda, ülkemizdeki mantık çalışmalarının geçmişine gider ve Tanzimat dönemine dikkat çeker. Bu dönemde eğitim dili değişmiş, dolayısıyla kitapların dili de değişmiştir. Bu dönemde çeviri, şerh ve telif eserler listesi verilir ki, bunların çoğu klasik mantık içerikli eserlerdir.(t.y., s. 6) Öner yazının devamında klasik içerikli mantık çalışmalarından çeşitli örnekler verir.(t.y., s. 8) Avrupa'daki bazı gelişmeler sonucunda *bilimlerde metot* muhtevaları da mantık konularına dahil edilmiş ve buna uygun olarak ülkemizde bu tarza uygun eserler ortaya konulmuştur.(t.y., ss. 6-8)

Yeni mantık, ya da matematiksel mantık çalışmaları ise ülkemizde 30'lu yılların sonlarına doğru kendisini gösterir. Burada öne çıkan figür Hans Reichenbach'tır. Bizdeki taraftarı ise Nusret Hızır'dır. Onun ardından 60'lı yıllarda Teo Grünberg karşımıza çıkar.(t.y., ss. 9-11)

Öner'in bu izahları ülkemizdeki çalışmaların genel bir haritasını çizerken, benzer tarzdaki diğer bir çalışma da bu alandaki çalışmaları yorumlar.⁷ Öner'in çalışmasının bir devamı diyebileceğimiz bu çalışma, Yeni mantık alanındaki çalışmalar daha detaylı ele alırken, özellikle son yıllardaki çalışmaları iki boyutta ele alınır. 1. Klasik mantık çalışmaları: Necati Öner ve öğrencileri. 2. Modern mantık çalışmaları: Teo Grünberg ve arkadaşları. Yazar bu tasniften sonra detayları da verir.(1999, ss. 47-49) Çüçen, o tarihe göre, son on yılın mantık çalışmalarına bakıldığında, adı geçen iki önemli yazarın eserlerinin etkisinin hala devam ettiğini ve onların çalışmaları üzerine bir katkının yapılamadığından muzdariptir.(1999, s. 49) İsmail Köz'e ait benzer içerikli diğer bir çalışma ise, bu alandaki gelişmelerin geçmişi ve oluşumuna değinir. Bu çalışma önceki çalışmalarla benzer yönleri içermekle beraber okuyucuya daha güncel ve sistematik bir eserler listesi sunar.(2002) Köz yaptığı değerlendirmede, bu alandaki çalışmaların yeterli düzeyde olmasa da hatırı sayılır çalışmaların olduğunu ve gerek akademik ve gerekse de üniversite dışında araştırma yapanların dikkatlerini mantık bilimine çevirdiklerini belirtir.(2002, ss. 158-159)

⁶ Necati Öner, "Türkiye'de Mantık Çalışmaları", *Felsefe Dünyası*, 6 (1992): 2-10.

⁷ A.Kadir Çüçen, "Modern Türkiye'de Mantık Çalışmaları", *Felsefe Dünyası*, 30 (Şubat 1999): 45-59.

Değerlendirme

Yukarıda verilen bilgiler çerçevesinde şunları söyleyebiliriz. Öncelikle mantık eğitimi konusuna baktığımızda, geçmişte aynı bilim ve kültür geleneğinden beslenen iki ülkede özellikle klasik mantıkla ilgili öğretim içeriklerinde bir benzerlik, aynılık söz konusudur. Daha sonra gelişen Modern mantık için de aynı şeyi söylemek mümkündür.

Her iki ülkedeki mantık çalışmalarına gelince; iki ülkenin 20. Yüzyılın başlarındaki durumları bu alandaki çalışmaların seyriyle doğru orantılı olduğu söylenebilir. Çünkü ülkelerin bağımsızlığı, istikrarı bilimsel çalışmaları doğrudan etkiler. Bu açıdan bakıldığında modern anlamda ilk üniversite olan Kahire üniversitesi 1908’de kurulmakla beraber, gerçek anlamda 1925’ten sonra verimli olmaya başlamıştır. Bu noktadan yola çıkıldığında Mısır’da mantık çalışmalarının daha önce başladığını söyleyebiliriz. Buradan mezun olan öğrenciler 30’lu yıllarda Avrupa ülkelerinde doktora yaparak mantıkla ilgili ilk çalışmalarını ortaya koymuşlardır. (İbrahim Medkur, doktora, 1934). Yine 30’lu yıllar batılı oryantalistlerin Kahire’de hocalık yaptığı ve burada yeni mantık çalışmalarını tanıttıkları yıllardır. Oryantalistlerin yetiştirdiği öğrencilerin çalışmaları kendisini 60’larda göstermiş ve bu yıllar altın çağ olarak nitelenmiştir. Bu yıllarda daha çok Modern mantık çalışılırken, Klasik mantıkla ilgili metin neşirleri yapılmıştır. 80’ler ve 90’larda Muhammed Mehran sayesinde Arapça mantık (el-mantiku’l-Arabî) rüzgârı esmiş ama daha sonra bu akımda yerini yeni mantık çalışmalarına bırakmıştır.

Ülkemizde ise, 1933’de İstanbul üniversitesi, 1946’da Ankara üniversitesi açılmıştır. Tarihî olarak geç başlayan yükseköğretim, çalışmaları da geciktirmiştir. Her ne kadar önceden gelen miras devam etmiş olsa da, Klasik mantık alanında ilk doktoranın 1957’de (Necati Öner) olması çalışmaları geciktirmiştir.

30’lu yıllardaki Avrupa’nın siyasi ortamından kaçarak ülkemize gelen bazı bilim adamları özellikle İstanbul üniversitesinde Modern mantıkla ilgili çalışmaların ortaya çıkması ve gelişmesinde büyük öneme sahiptirler. Bu olgu, Mısır’a benzerlik taşımaktadır. Ancak orada öğreticilik yapan kişilerin sayısı ve etkisi daha fazladır.

İkinci kısımda değinildiği gibi, gerek klasik ve gerekse de yeni mantık çalışmaları çeşitli nedenlerden dolayı yavaş ilerlemiş olsa da, özellikle 80’ler ve 90’lardan sonra çalışmalar hızlanmış ve önemli eserler ortaya konmuştur. Her iki alandaki akademisyenler son on yıldır bilimsel toplantılar düzenlemekte ve bu alandaki problemlere dair çözümler üretmeye çalışmaktadırlar.

Ayrıca son yıllarda devlet (TYEKB) ve özel yayın evleri (Litera ve Klasik) tarafından mantıkla ilgili (özellikle klasik mantık) çalışmaların yayını artmış ve bu alandaki okuyuculara sunulmuştur. Yine belki de bu alandaki en büyük boşluklardan birisi olan müstakil bir mantık dergisi de “Mantık Araştırmaları Dergisi” adı altında 2019 yılında yayın hayatına çıkmayı beklemektedir.

Son olarak, her iki ülkedeki çalışmalar nicelik ve nitelik açısından değerlendirildiğinde, özellikle nicelik açısından Mısır'ın öne çıktığını söylemek mümkündür. Bunun sebebini de o ülkede çalışan araştırmacıların ortaya koydukları çalışmalarda, Türkiye’de olduğu gibi, bir dil problemi (Arapça) yaşamamalarına bağlayabiliriz. Zira gerek tahkik, gerek telif türü eserlerde yararlanılan klasik kaynaklarda dil Arapça’dır.

KAYNAKLAR

- ÇÜÇEN, A. Kadir (1999). Modern Türkiye’de Mantık Çalışmaları. *Felsefe Dünyası*, (30), 45-59.
- ES-SÂFÎ, M. (1977). *Tavdîhu ’l-Mantki ’l-Kadîm*. Mektebetü’l-Ezher.
- ANAY, Harun (2001). İslam düşüncesi ve Batı felsefesiyle ilgili Arapça yüksek lisans ve doktora tezleri. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2001/1(10), 239-305.
- KÖZ, İsmail (2002). Modern Türk Düşüncesinde Mantık Çalışmaları. *AÜİFD*, XLIII(1), 135-169.
- REŞVAN, Muhammed Mehran. (2004). *Dirâsâtun fi ’l-Mantık Inde ’l-Arab*. Kahire: Daru Kuba.
- ÖNER, Necati (t.y.). Türkiye’de Mantık Çalışmaları. *Felsefe Dünyası*, (6), 2-10.

RETORİK VE MANTIK İLİŞKİSİ

Coşkun BABA¹

Geliş: 30.10.2019 / Kabul: 12.12.2019

DOI: 10.29029/busbed.639740

Öz

Aristoteles, retoriği, "Belli bir durumda elde var olan inandırma yollarını kullanma yetisi" şeklinde tanımlamaktadır. Retoriğin amacı, muhatabını ikna etmektir. Mantık ise düşünme yasalarının bir bilimidir. Mantık, doğru ve düzgün düşünme ya da tutarlı düşünme yani mantıklı düşünme kurallarının ve biçimlerinin bilgisidir. Bu makalede retorik mantık ilişkisi üzerine durulacaktır. Bunu yaparken de esas vurgulamak istediğimiz noktalar şunlardır: Retoriğin, mantığın konuları içerisinde değerlendirilmemesi gerektiğidir. Aristoteles'in, mantık (logos) ilmini merkeze alarak retoriği bunun üzerine inşa etmekle retoriğin değeri açısından yeni bir şey yapmış olduğunu ortaya koymaktır. Ayrıca retorik ile mantık ayrı alanlar olmasına rağmen birbirleriyle her zaman sıkı ilişki içerisinde olmaları gerektiğini göstermektedir.

Retorik, mantık sayesinde değerini bulmaktadır. Günlük hayatta retorik, mantık ile ayrılmaz ikili gibidir. Retorik ve mantık birbirlerine her zaman muhtaçtırlar. Mantıksal temellere dayalı olarak ele alınan retoriğin değeri her zaman yüksek olacaktır. Mantık kurallarına uygun yapılan retorik, insanların hayatında oynadığı rol ile geçerliliğini her zaman devam ettirecektir.

Anahtar Kelimeler: Retorik, İkna Etmek, Mantık, Logos, Aristoteles.

THE RELATIONSHIP BETWEEN RETORIC AND LOGIC

Abstract

Aristotle defines rhetoric as yet the ability to use the means of persuasion available in a given situation. The aim of rhetoric is to convince the interlocutor. Logic is a science of the laws of thinking. Logic is the knowledge of the rules and forms of logical and correct thinking or consistent thinking. This article will focus

¹Dr. Öğr. Üyesi, Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, cbaba@bartin.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4056-085X>.

on the relationship between rhetoric logic. In doing so, the main points that we want to emphasize are that rhetoric should not be considered within the subjects of logic. Aristotle's logic (logos) by placing the center of the rhetoric on the science of the value of rhetoric by doing something new is to show. Moreover, although rhetoric and logic are separate fields, they show that they should always be in close relationship with each other. Rhetoric finds its value through logic. In daily life, rhetoric is like an integral pair with logic. Rhetoric and logic always need each other. The value of the rhetoric considered on a logical basis will always be high. The rhetoric, which is made in accordance with the rules of logic, will always be valid with the role that people play in their lives.

Keywords: Rhetoric, Persuade, Logic, Logos, Aristotle.

Giriş

Bu makalede amacı ikna olan retorik ile zihni hataya düşmekten kurtaran mantık arasındaki ilişki üzerinde durulmaya çalışılacaktır. Retorik ve mantık arasındaki ilişkiyi ortaya koyarken esas vurgulanmak istenen hususlar şu şekilde sıralanabilir: Retoriğin, mantığın konuları içerisinde değerlendirilmemesi gerektiğidir. Aristoteles'in, mantık (logos) ilmini merkeze alarak retoriği bunun üzerine inşa etmekle retoriğin değeri açısından yeni bir şey yapmış olduğunu ortaya koymaktır. Ayrıca retorik ile mantık ayrı alanlar olmasına rağmen birbirleriyle her zaman sıkı ilişki içerisinde olmaları gerektiğini göstermektedir.

Retorik, mantık sayesinde değerini bulmaktadır. Günlük hayatta retorik, mantık ile ayrılmaz ikili gibidir. Retorik ve mantık birbirlerine her zaman muhtaçtırlar. Mantıksal temellere dayalı olarak ele alınan retoriğin (epistemik) değeri her zaman yüksek olacaktır. Mantık kurallarına uygun yapılan retorik, insanların hayatında “oynadığı rol ile ve ‘kelimelere hayat vermek’ suretiyle geçerliliğini her zaman sürdürmüştür” (Duman, 2015: 59).

Retorik ve mantık ilişkisini ortaya koyabilmemiz için öncelikle retoriğin ve mantığın ne olduğunu kısaca belirtmek gerekecektir. Retoriğin ve mantığın ne olduğu belirtildikten sonra bunların arasındaki ilişki ortaya konmaya çalışılacaktır.

1. Retorik Nedir?

Antik Yunan'da, Sokrates'in (MÖ 469-399), öğrencileri ve arkadaşları tarafından kullanılan retorik, bir problem olarak yazılı metinde ilk defa Platon'un (427-347) Gorgias adlı eserinde ele alınmıştır (Porter, 2010: 128). Bu eserinde Platon, Sofistler tarafından insanları aldatmak üzere kullanılan retorik sanatına

eleştiriler getirmiştir. Çünkü ona göre hakikati tahrif eden ve insanların menfaatlerini veya hırslarını tatmin için kullanılan bu sanat, güzel olmadığı halde makyaj yapıp sahte güzellik oluşturan ve insanları kandıran kişilerin yaptığı işe benzemektedir (Platon, 2006: ss. 21-22). Retoriği sahtekârlık olarak nitelendiren Platon, bu sanatı Sofistlerin görelî ve şüpheli felsefelerinin aracı olduğu için tenkit etmektedir.

Platon'un yaptığı eleştiriler, retoriğin Aristoteles'e kadar hâlâ tam bir bilim olarak yerleşmediğini göstermektedir. Ancak onunla birlikte retoriğin terimleri belirlenip tanımı, tasnifi yapılır ve retorikte kanıtlanma/ikna etme/inandırma yolları gösterilir. Böylece retorik, değerli bir sanat haline getirilir. Dahası Aristoteles'in retorik üzerindeki çalışmaları günümüzdeki pek çok edebiyatçı, dil bilimci, siyaset bilimci, ilahiyatçı, felsefeci ve bilim adamına, kendi alanlarındaki çalışmalarda kaynaklık etmektedir.

Aslında retorik sanatında Platon'un tenkitlerinden sonra, onun öğrencisi olan Aristoteles'in retoriği biçimsel hale getirmeye çalışması daha fazla kendinden söz ettirir. Platon'un aksine Aristoteles retoriğe mantıklı, gerçekçi ve rasyonel bir bakış açısıyla yaklaşır. Aristoteles, o dönemin insanlarını anlamak için retoriği inceler. Çünkü retorik ona göre, muhatap (insanları ve toplumları) "ikna için araç"tır (Berger, 2000: 53). Aristoteles, retoriği: "Belli bir durumda elde var olan inandırma yollarını kullanma yetisi" (Aristoteles, 1995a: 37) şeklinde tanımlarken bunun yalnızca bu sanata ait bir işlev olduğunu belirtmektedir. Her sanat ve bilim dalının, kendi konusuna dair öğretim, inandırma ve ikna etme işlevleri vardır. Ancak retorik, özellikle kesin veya özel bir konu sınıfıyla sınırlı olmadan, tüm konular, alanlar ve bilimler hakkında kanıtlanma/ikna etme/inandırma yollarını kullanma gücüyle ilgilidir (Aristoteles, 1995a: 37).

Retorik, Yunanca "söylüyorum" manasına gelen eiro köküne dayalı (Corbett - Connors, 1999: 15) "söylenen söz" anlamındaki rhéma ile "sözcükleri söyleyen ya da hikâyeyi anlatan" kişiye gönderme yapan rhétér'in birleşiminden meydana gelmektedir. Bir başka ifadeyle retorik Yunanca, konuşmaya ait, konuşmacı demek olan rhetorikos sıfatından türetilmiştir (Üstünel Keyinci, 2014: 138). Rhetorikos ise esas mana olarak insana hitap etmeyi içerir (Duman, 2015: 59).

Retoriğin amacı, dinleyen kişide ya da muhatapta yeni bir tutumun gelişmesini sağlamak, muhatapın var olan tutumunu değiştirmek, dinleyicilere belli konularda bilgi vermektir. Karşısındakini yazılı ya da sözlü olarak ikna

etmeye çalışmak, retorikğin temel gayesidir. Önerme ve hükümlerden oluşan retorikğin karar vermeyi etkilemek için var olduğu söylenebilir. Kısaca retorikğin amacı; retorikten istenilen sonucun muhatap üzerinde görülmesidir.

2. Mantık Nedir?

“Yunanca “Logike” kelimesinin Arapça tercümesi olan “Mantık” kelimesi ise “konuşmak/düşünmek” anlamına gelen ‘nutk’ (nutuk) kelimesinden türetilmiştir. ‘Nutk’ kelimesi Grekçede akıl, akıl yürütme, düşünme ve konuşma anlamlarına gelen “logos” kelimesinin karşılığıdır” (Baba, 2018b: 35. Ayrıca bkz. Öner, 1986: 1; Taylan, 1996: 9; Çüçen, 2004: 15; Emiroğlu, 2009: 11; Çapak, 2011: 11; Çapak, 2015: 13;). Retorik, mantık ilişkisi bağlamında mantığın bazı tanımlarını burada belirtmek gerekirse şu tanımları sıralamak mümkündür (Öner, 1986: 4; Taylan, 1996: 10; Çüçen, 2004: 16-17; Emiroğlu, 2009: 12-13; Çapak, 2015: 14-15):

- Mantık, doğru ve düzgün düşünme ya da tutarlı düşünme yani mantıklı düşünme kurallarının ve biçimlerinin bilgisidir.
- Mantık, düşünme yasalarının bir bilimidir,
- Mantık, dil ile ifade edilen düşüncelerin formal yasa ve şartlarının bilgisidir.
- Mantık, bilinenden bilinmeyene ulaştırın bir bilimdir.
- Mantık, kurallarına uyulduğu takdirde zihni hatadan koruyan bir fen, bir bilim ya da düşüncenin/fikrin doğru ve geçerli olanını bozuk ve geçersiz olanından ayırma konusunda insana kurallar sunan bir alet ilmidir.

3. Retorik ile Mantık Arasındaki Münasebet

Aristoteles, Sofistik yaklaşımları özellikle Metafizik (Aristoteles, 1996) isimli eserinde felsefi olarak eleştirmiş, Retorik isimli eserinde ise özünde ikna edici konuşmalarda mantığın ve doğruluğun yani logosun, muhatabın psikolojik ve sosyolojik yönünün yani pathosun ve retorun karakterinin yani ethosun önemine dikkat çekmiştir. (Ethos, Pathos ve Logos retorikğin inandırma yollarındandır.) Zira o, Sofistlerin retorikği aldatma sanatı olarak ele almasına karşı çıkarak kendi düşüncesinde retorikği inşa etmiştir. Buna göre retorik, mantık ile birlikte sağlam, zorunlu bilgiye giden ve o ‘bilginin insanlar arasında aktarılmasına’ (Fırıncı, 2011: 32) ya da taşınmasına vesile olan bir sanat olmuştur. Sofistlere yönelik eleştirileriyle Aristoteles, yüzlerce yıldır alanında etkisini kaybetmeyen ve çağlar boyunca yazarlar tarafından defalarca alıntı yapılan (West, Lynn, 2010: 312) ve yapılmaya devam edecek bir eser bırakmıştır.

Retorikte kanıtlama/inandırma ya da diğer bir ifade ile ikna etme yolları (Baba, 2018a: ss. 99-172) olan ethos, pathos ve logosu şu şekilde açıklayabiliriz: “Aristoteles’e göre ikna sanatı olan retorik üç unsurdan oluşmaktadır: (1) Mantık: Mesajın içsel tutarlılığı (iddianın netliği, gerekçelerin mantığı ve destekleyici kanıtların etkililiği); (2) Duygu: Sempati ve duygudaşlığı ortaya çıkartacak şekilde kitlenin duyguları, inançları, değerleri, bilgisi ve hayal gücünü teşvik etme gücü; (3) Ahlak: Retorun, iddianın ya da mesajın içerisine ya da gelişim çizgisine yerleştiği güvenilirlik, meşruiyet” (Barnes, 1995: ss. 259-287; Keskin, Büyük, Koç, 2013: 31)

İşte retorîği gerçek anlamda günümüze taşıyan düşünürlerin başında Aristoteles’in geliyor olmasının ve onun retorîğin gerçek anlamda öncüsü olarak bilinmesinin nedeni ve kanıtı, onun yazılarını Retorik ismi altında toplayıp kitap haline getirmesidir. Retorîğin kuralları, ayrıntıları ile sözlü ve yazılı dil özellikleri bu kitabın içinde yer alır (Barokas, 2011: ss. 10-11).

Retorîğin üç inandırma yollarından biri olan logos, mantığın (logic) kendisidir. Konuyla ilgili açıklayıcı olması bakımından mantığın kavramsal çerçevesine kısaca bakacak olursak: “Mantık kelimesi, Yunanca Logike kelimesinin arapça tercümesidir. Logikos, logos’a yani söz (parol)e, akıl (raison)a veya akıl yürütme (raisonnement)ye ait demektir.” (Öner, 1986: 1) “Grekçe’delogike Mantık’ı, logiko aklı ve sebebi ve nihayet logikos mantıksallığı ifade etmek için aynı kelimeden türeyen isimlerdir. Hatta yine logios da bilgin demektir” (Toprak, 2015: 247). Ayrıca “Retorik, konuşan ve mantığı olan (Yunanca’da bu iki özellik de logos diye adlandırılır) bir hayvan olarak insanın, sözü nasıl ve neden etkili bir biçimde politik yaşamda doğasını kusursuzlaştırmak için kullandığını açıklar” (Bourse, Yücel, 2012: 45) Buradaki üç alıntıda da görüldüğü üzere denebilir ki; logos, retor tarafından retorikte kullanılan mantıksal argümanların tümüdür.

Antik Dönem itibariyle retorik, mantık ilmi içinde düşünülmediği görülmektedir. Başka bir ifade ile retorik mantık ilişkisi bağlamında retorîğin, mantığın konuları içerisinde olmadığı görülmektedir. Aksine mantığın, retorikte ikna etme/inandırma yöntemleri içerisinde bulunan ‘ethos, pathos ve logos’danlogos kısmıyla örtüştüğü düşünülmemektedir. Zaten Aristoteles de retorîğe, mantığın konuları içerisinde yer vermemiştir. MS III. yüzyılda Organon yorumcularından Ammonios Saccas, Aristoteles’in mantık kitaplarına (Organon) ilave olarak yine onun yazdığı Retorika ve Poetika (şiiir) isimli eserlerini dâhil etmiştir.

Aristoteles, mantığı ilim olarak kurmazdan evvel mantık ile alakalı bir hazırlık dönemi olmuştur. Bu dönem Aristoteles'ten yaklaşık olarak iki asır evvel başlamış olduğu bilinen Antikçağ Grek fikir (Aristoteles de bu fikir çevresinde yetişmiştir) dönemidir (Boynukalın, 2013: 4). “Sokrates, belağat ve ikna sanatı içinde mantıki tefekkürü tespit etmeye çalıştı ve böylece mantığın kurucusu Aristoteles’e bir yönden zemin hazırlamış oldu. Çünkü Sokrates, çeşitli durumlar karşısındaki dağınık dikkatleri bir noktada toplamaya çalışmış ve belki ilk defa formal bir genele yönelmişti. Onun için Yunan mantığının çıkış noktasını Sokratik diyalektikte bulmuş olduğu söylenebilir” (Taylan, 1996: 26). O halde, burada Aristoteles’in retorikteki logos üzerinde dururken mantığın bilim olarak ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Burada ifade edilmeye çalışılan düşüncenin bu yönde derinleşmesi ve kanaatin de bu savı destekler mahiyette temellendirilmesinde belli başlı unsurlar etkin rol üstlenmiştir. Şöyle ki:

Aristoteles’ten önce var olan düşünürler/sofistler (filozoflar), mantığı değil retoriği dillendirmişlerdir. Yani retoriğin mantıktan önce var olduğu rahatlıkla söylenebilir. Hatta Aristoteles’in hocası Platon, retoriğin doğru düşünme değil de onun tersi şeklinde ve dinleyici/muhatapların yönlendirilmesi, kandırılması olduğu şeklinde düşünür. Yani Platon, retoriğe olumsuz bakmaktadır. Çünkü o dönemde retorik anlayışında ‘logos’ yani mantık yer almıyordu. Dolayısıyla o dönemdeki retorik algısının olumsuz olması, retoriğin eleştirel yaklaşımlarla ele alınması tabii karşılanmalıdır. Fakat Aristoteles, hocasının aksine retoriğe önem vermektedir. Çünkü retorik mantık kurallarına göre ele alındığında epistemik açıdan değerli olacaktır. Retorik, sırtını mantığa dayadığında burhani boyut kazanırken sırtını mantığa dayamadığında diğer bir ifade ile retorik, mantıktan uzaklaştığında safsata boyutunun ortaya çıkması kuvvetle muhtemeldir. Yani, retoriğin önemini ortaya koyarken mantık ilmi ortaya çıkmıştır denebilir. Aristoteles kendi geliştirdiği mantık kuramını Retorik kitabında retoriğe uygulamıştır.

Ayrıca şu bilgilere de yer vermek konunun açıklığa kavuşması açısından önemli olacaktır. H.R. Atademir, Organon I (Kategoryalar) kitabının önsözünde şu ifadeye yer vermektedir: “...mantığın kuruluş ve gelişmesini gerektiren sebep ve şartları göz önünde tutacak olursak görürüz ki o günkü sosyal müesseselerin ve demokrasinin çözülüşü ile beraber yürüten münakaşa ve retoriğin kötü kullanılması ve kötüye kullanılması...” (Aristoteles, 1995a: VIII). Ayrıca tekrarlamak gerekirse retoriğin inandırma yollarından biri olan “Logos’tan türeyen ‘mantık (İngilizce: logic)’ın kelime anlamı da; hem söz hem de akılla ilgilidir. (...) Macit Fahri Arapça ‘nutk’ kelimesinin, Grekçe ‘logos’a tekabül ettiğini ve onun gibi ikili mana taşıdığını söylemektedir. Mantık sözcüğü de bu

sözcükten türemiştir” (Özel, 2008: 153) Buradaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere, retorikğin önemini, değerini ortaya koymak üzere yola çıkan Aristoteles, retorik üzerine kafa yorarken mantık ilmi ortaya çıkmıştır denebilir. Retorikğin Aristoteles’ten önceki durumuna bakılacak olursa, daha sonra mantık diye adlandırılacak olan ilme çok fazla ihtiyaç duyulduğu söylenebilir. Bu ihtiyaç doğrultusunda yapılan inceleme ve araştırmalar sonucunda mantık diye bir ilim ortaya çıktığını söylemek yanlış olmaz.

Diğer yandan, retorikğin özellikle Sofistler tarafından farklı amaçlarla kullanılmış olması, insanlarda retorikğe karşı olumsuz bir algının gelişmesine neden olmuştur. Çünkü Platon gibi önemli isimler retorikğe karşı eleştirel bir yaklaşım sergilemişlerdir. Aristoteles ise bir aracın kötü amaçlar için kullanılmasının o aracı kötü kılmayacağını söyleyerek retorikği savunmuştur. Yani retorikği savunmak, retorikğin önemli ve faydalı olduğunu belirtmeye çalışmak, doğru ve tutarlı düşünen (daha sonradan mantık dediği alet ilmi) bir hatibin konuşmasının değerli olduğunu göstermek amacıyla yola çıkan Aristoteles’in, mantık ilminin kaide ve kurallarını da bu esnada ortaya çıkarmış olması muhtemeldir. Buradan hareketle; var olan (retorik), sonradan olanın (mantık ilminin) konusu olabilir mi? Başka bir ifadeyle; sonradan var olan (mantık), önceden var olanı (retorikği) kuşatır mı? Bu sorulara verilecek cevap ‘hayır!’ olmalıdır. Dolayısıyla burada ele alınan gerekçeler, retorikğin mantıkğa konu olmayacağını açıkça gözler önüne sermektedir. Çünkü retorik ile mantık sıkı ilişki içerisinde olduklarından ayrılmaz ikilidir. Retorik, özellikle logos (mantık) vasıtasıyla (epistemik) değer kazanmaktadır. Retorikğin, mantıkğin konusu olmadığına dair örnek olarak yine H.R. Atademir’in, Organon I (Kategoriyalar) kitabının önsözünde söylediği şu ifadeye yer verilebilir: “Aristoteles’in, mantıkğı ne fizik, matematik ve ilk felsefe gibi teoretik; ne ahlak, iktisat ve siyaset gibi pratik; ne de retorik, şiir ve diyalektik gibi poetik ilimlerden saymamakla onu bir ilim olarak almadığı görülüyor” (Aristoteles, 1995b: VIII). Buradaki söylemden yola çıkarak retorikğin, mantıkğin konularından biri olmadığı söylenebilir.

Konuyla ilgili verilebilecek başka dayanaklar da şunlardır: “Bilgelikğin (Sophia) işi ise isbat etmek değil, ikna etmek (persuader) dir. Bu da mantıkla değil, hitabetle (Rhetorique) olur” (Ülken, 1972: 3), “Geleneksel mantıkçılar, mantıkğin metafizik, ontoloji, retorik vb. disiplinlerden arındırılması konusundaki lojistikçi taleplere gittikçe artan oranda hak vermektedirler” (Özel, 2008: 153). Buradaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere mantık ve retorik farklı alanlardır. Bundan dolayı retorik, mantıkğin konusu kapsamında değerlendirilmemelidir.

Kanaatin oluşmasına neden olan başka bir düşünce de şudur: Şöyle bir

varsayımda bulunup retorik (söz-yazı yani sözlü-yazılı metin) diye bir sanatın olmadığı söylenirse, retorik (söz-yazı) ya da retorikteki konuşmanın olmadığı bir yerde mantığın değeri ya da varlığı olur mu? Oluşan kaniya göre retorik olmadığı yerde mantıktan söz etmek anlamsız olacaktır. Şimdi yukarıdaki tezin tam aksi düşünülürse, retorik (sözlü/yazılı metin) ya da sadece konuşma var ve insanlar birbirleriyle iletişim kuruyorlar. İletişim kurarken de retorik kullanıyorlar. Fakat mantık ilmi diye bir ilim olmadığına, mantıkta yer alan kurallar olmadığına, yine de retorikten söz edilebilir mi? “Evet, elbette söz edebilir” şeklinde bu soru yanıtlanabilir. Çünkü mantık olmazsa bile tutarsız da olsa retorikten bahsedilebilir. Ancak, retorik olmazsa mantığın bir değeri ve önemi olmayacaktır. Hatta düşüncenin elbisesi/evi olma konumunda olan dil/retorik olamazsa “mantık” diye bir alandan da bahsetmenin bir anlamı olmayacaktır. Lakin mantık olmazsa bile retorik bir şekilde varlığına devam edecektir. Mantıksız (mantığın olmadığını düşünürsek) retorik, tutarlı olmama riskine rağmen varlığını devam ettirdiğine göre; bu durumda mantık, yine de retorik konusu olarak ele alıp inceleyebilir mi? Bu soruya verilecek yanıt açıktır: “Hayır, mantık retorik konusu olarak ele alıp inceleyemez. Zaten oluşan kanaate göre mantık olsa da olmasa da retorik, mantığın konusu konumunda değildir. Bu çalışmada savunulan görüşe göre: Retorik ve mantık birbirini tamamlayan iki farklı alandır. Retorik, mantık (logos) sayesinde (epistemik) değer ve önem kazanacaktır. Yani retorik mantığa diğer bir ifadeyle logosa sırtını dayadığında retorik epistemik değeri ortaya çıkacaktır.

Yukarıda ifade edilen görüşleri destekler mahiyette şunlar da söylenebilir (Üstünel Keyinci,2014. ss. 138-140):

“Cicero, De Inventione yapıtında retorikte mantıktan neden yararlanılması gerektiğinden ve hitabet üzerine yazarların bu disipline gösterdikleri ilgisizlikten şu sözlerle bahseder:

Ve aslında her türden kanıt, bu konu başlıklarından yola çıkılarak bulunabilecektir: Bulunanları [kanıtları] güzelleştirmek ve onlara belli kısımlar içinde bir düzen vermek [mantık] hem son derece hoş ve gereklidir hem de bu sanat [retorik] üzerine yazarlarca fazlaca ihmal edilmektedir. Bu yüzden bizce bunun [mantığın] ilkesi hakkında bu noktada konuşmalıyız ki, akıl yürütme yöntemi buluş aşamasıyla birleştirilebilsin. Bu, sadece konumuza büyük bir yararı olduğundan değil, aynı zamanda kural koymanın da oldukça zor olmasından dolayı baştan sona büyük bir dikkat ve özenle incelenmelidir. (I. XXX. 50)

Cicero'ya Retorikte kişiyi doğru gibi görüne yönlendiren ve onun üzerinde bir tür inanç oluşturmaya yarayan (...) kanıtların Cicero'ya göre mantık kurallarıyla işlenmesi önemlidir. Bu yüzden düşünür "ideal hatip"ın retorikle yakın bağı olduğuna inandığı bu disiplini (mantığı) bilmesi gerektiğini şu şekilde vurgular:

Bence hatibin mükemmeli sadece akıcı verimli konuşma sanatı olan kendi alanında, bu kadar bir ustalığa sahip olan değil, aynı zamanda konuşma sanatının komşusu olan mantıkçıların bilimini de bilen kişidir.(Orat, XXXII. 113)

(...) O (mantık) olmadan tam anlamıyla düzgün bir konuşma (ki konuşma sanatının, mantığın genişletilmiş hali olduğu varsayılır.) yapamayacağın sonucuna vardın. (Brut., XC. 309.)

Yukarıdaki pasajlar, Çıçero'nun retorığı mantıkla ne kadar yakından ilişkilendirdiğinin önemli kanıtı durumundadır. Çıçero'ya göre mantık bilmeden "düzgün" bir konuşma yapılamaz ki bizce de kabul gören görüş budur. Yine o, mantığı ve retorığı komşu olarak gösterip birbirlerine olan yakınlığı ortaya koymuştur. Çıçero ayrıca Zenon'un ve Aristoteles'in retorik ile mantık birlikteliği üzerine savundukları görüşleri de şöyle aktarmaktadır (Üstünel Keyinci, 2014. ss. 138-140):

Stoacıların kurucusu Zenon bu sanatlar (retorik ve mantık) arasındaki farkı eliyle gösterdi. Zira parmaklarını kapatarak yumruk yapıp, mantığın bu tarzdan olduğunu söyledi; elini serbest bırakıp açarak da, konuşma sanatının avuç içinin aynısı olduğunu dile getirirdi. Ondan önce Aristoteles Peri Rhetorikes adlı yapıtının başlangıcında bu sanatın (retorığın) mantığın diğer yarısına karşılık geldiğini, açıkçası aralarındaki farkın retorığın daha geniş, mantığın ise daha sınırlı olduğunu söyledi. (Orat, XXXII. 113-4)

Çıçero açısından da "retorik, mantığın daha geniş ortaya koyulmuş halidir." (Brut. XC. 309)

Görüldüğü üzere retorik ve mantık birbirini tamamlayan durumundadır. Birbirlerine ihtiyacı olan bu iki alanın güçlü ve değerli olması da yine kendilerine bağlıdır. Bunlardan birisini diğerinden ayrı düşünmek olamayacağı gibi birbirleriyle ne kadar sıkı ilişki içerisinde olurlarsa o derece değerli olacaklardır.

Burada kısaca, mantık, retorik için ne kadar önemliyse, retorik de mantık için o kadar önemlidir denebilir. Aynı düşünce bu çalışmada da kabul

edilmektedir. Yani bu iki alanın (Retorik-Mantık) varlığı birbiri için son derece önemlidir. Özetle; hiçbir ifade/iddia/kabul/tasdik (bunlar söylendiği andan itibaren retorik oluyor) yoktur ki, mantıkla ilişkisi olmasın, hiçbir mantıklı ifade yoktur ki retorikle bağlantısı olmasın. Zihinde var olan ifadelerin sözlü ya da görsel olarak dışa çıkmasıyla retorik ortaya çıkar. Ortaya çıkan bu retorik, mantık sayesinde tutarlı, neden ve sonuca bağlı, doğru ve değerli gibi özelliklere ulaşmış olacaktır. Bundan dolayı retorik ile mantık birlikteliği evrenseldir.

Aristoteles ve Çiçero'nun, retorığın temelini mantığı (logosu) yerleştirdiği görülmektedir. O halde, bu veriler ışığında retorığın temelinde mantık yani logosun olduğu savunulabilir. Retorik, mantık (logos) ile beraber değer (epistemik açıdan) kazanacaktır. Kısaca retorikteki kanıtlama/ikna/inandırma yöntemleri adı altında ele alınan ethos, pathosve logos ifadeleri içerisindeki logosun, mantığın bizzat kendisi olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Ayrıca şu bilgi de bu metindeki düşünceyi onaylar mahiyettedir: “Gramer ve mantık ile birlikte retorik, üç eski söylem sanatından biridir. Tartışma Kuramında bu üçlü; mantık, diyalektik ve retorik olarak sıralanmıştır. Hem diyalektik hem de retorikte mantık kullanılmaktadır (Mayda, 2013: ss. 23-24). Bu bilgiye dayanarak mantık ve retorik birbirini tamamlayan, ayrılmayan, sıkı ilişki içerisinde olan iki alandır denebilir. Yine bu bilgiye göre retorikte mantığın kullanıldığını görülmektedir. Retorikte mantığın kullanılması ile mantık, retorığe epistemik bağlamda değer katmaktadır.

Retorikle Mantığın esasında farklı alanlar olduğuna işaret eden bir başka argümanı da şu şekilde belirtebiliriz: Aristoteles'ten sonra Stoalılarda ve Ortaçağ'da retorik özellikle adli, siyasi ve dini alanlarda kullanılmaktadır. Trivium (Üçlü) olarak adlandırılan, ‘gramer, retorik ve mantık (diyalektik)’ ile Quadrivium (Dörtlü) olarak adlandırılan ‘aritmetik, astronomi (gökbilim), geometri ve müzik’ derslerinden oluşan, Yedi Özgür Sanat (Mcglinn, 2002: ss. 17-22; Jeaneau, 1998: 34;Crompton-Mcalea, 2000: ss. 32-42) diğer bir ifade ile Yedi Liberal Sanat'tan biri olarak kabul edilen retorik, belli bir dinleyiciye ya da izleyiciye hitap eden ikna edici bir söylemdir. Bu dönemde retorik, diğer dil ve düşünce alanındaki dersler gibi bir ders olarak üniversitelerde okutulmuştur.

Özetle Retoriğin, Mantığın konuları içerisinde olmadığı düşünülmektedir. Başka bir ifade ile Retorik, bu durumda Mantığın içerisinde değil Mantık, Retoriğin tamamlayıcısıdır denebilir. Çünkü Retorik, mantığa göre daha kapsayıcıdır. Bu anlamda Aristoteles şöyle demektedir: “Gerçek şu ki, daha önce de belirttiğimiz gibi, retorik, mantık bilimi ile politikanın etik dalının bir bileşimidir” (Aristoteles, 1995: 37). Görüldüğü üzere mantık, retorik için

vazgeçilmez bir bileşimidir. Retorikte mantık kullanılmadığında Platon'un eleştirdiği retorik, diğer bir ifade ile kandırma sanatı şeklinde bir retorik ortaya çıkacaktır. Retoriğin değerini ortaya koyan mantık, retoriğin tamamlayıcısıdır. Bundan dolayı da mantık, bir retorun düzgün retorik yapabilmesi için öğrenmesi şarttır.

Aristoteles'in "Retorik" adlı eserine bakıldığında, retoriği mantıkla temellendirerek yapısına yenilik getirmiştir. Bunu Aristoteles, özellikle ikna etme/inandırma yollarından olan logos ile gerçekleştirmiştir. Logos, retorikte bilginin kaynağı olan akıl/mantık konumundadır. Doğru bilgi akla/mantığa uygun düşen bilgidir. Dolayısıyla sağlam bir mantık bizlere doğru düşünmek ve konuşmak alışkanlığı sağlayacaktır. Mantıktan uzak olmak insanı doğru bilgiye ulaştırmaz. Bu bağlamda sağlam bir mantıkla ilişkisi olmayan dil-retorik, kişiyi inanılır kılmayacaktır. Bu durumun aksine, retorik ve mantığın sıkı ilişki kurdukları durumda var olan tüm değerlerin daha iyi anlaşılıp anlatılmalarında önemli bir yere sahip olacaktır ki bu durum da kişinin inanılabilirliğini arttıracaktır. Bunun sebebi ise, sağlam bir mantıkla yapılan retoriğin epistemik değeri yüksek olacaktır. Bu bağlamda retorik, mantığın da katkısıyla insanların hayatında "oynadığı rol ile ve 'kelimelere hayat vermek' suretiyle geçerliliğini her zaman sürdürmüştür" (Duman, 2015: 59).

Sonuç

Aristoteles dönemine kadar retorik, ya ahlaki (ethos) ya da politik (pathos) bir temel üzerine dayandırılmaktaydı. Aristoteles ise mantık (logos) ilmini merkeze alarak retoriği bunun üzerine inşa etmekle retoriğin değeri açısından yeni bir şey yapmıştır. Böylece Aristoteles, kendisinden önceki bazı yaklaşımları eleştirmiş, özünde ikna edici sunumlarda retorların, mantığın önemini unutmamaları gerektiğini belirtmiştir. Retor, mantığı önemsemelidir. Çünkü mantık retoriğin değerini ortaya koymaktadır.

Kesin, sağlam ve doğru bilginin ispatlı şekilde elde edilebilmesi, mantığın belirlediği kuralların uygulanmasıyla mümkün olmaktadır. Retorikte kesin, doğru bilgiye mantığın/logosun belirlediği kurallar sayesinde ulaşılabilecektir. Dolayısıyla logos (mantık), retorik için çok fazla önem arz ettiği ortadadır.

Retorik, Aristoteles ile birlikte kıyas sanatı olarak değerlendirilmiştir. Retorikte artık Aristoteles'in Organon diye adlandırdığı mantığı görmek mümkündür. Retorikte başarılı olabilmek ve neyi, kime, nasıl söylendiğinin bilincinde olunması için mantığı bilmek önemlidir.

Netice itibariyle biz de oluşan kanaate göre; retorik, mantığın konuları içerisinde değil, aksine mantık, retorikte ikna etme/inandırma yolları içerisinde bulunan ‘ethos, pathos ve logos içerisinde logos kısmıyla örtüşmektedir. Zaten Aristoteles de, mantık ilminin konuları içerisinde retoriğe yer vermemiştir. Aristoteles kendi geliştirdiği mantık kuramını Retorik kitabında retoriğe uygulamıştır. Retorik, mantıkla ayrılmaz ikili olduğu gibi retorik ve mantık birbirini tamamlamaktadır.

Retorikte tasımın kullanılması demek retorikte mantığın kullanılması demektir. Retorik, mantık sayesinde anlam, değer (epistemik açıdan) ve önem kazanmaktadır. Bu durum, bu iki alanı (Retorik ve Mantık) birbirinden ayrılmaz hale sokar. Bu durumda retorik için, “mantığın konusudur” demek yanlış olacaktır.

Kısacası retorik, mantık sayesinde günlük hayatta değerini bulmaktadır. Sırtını mantığa dayadığında retorik, insanların hayatında oynadığı rol ile ve kelimelere hayat vermek suretiyle geçerliliğini her zaman sürdürmüştür ve sürdürecektir. Mantık, matvi kıyas şekliyle de hayatın her zaman içerisinde yer almaktadır. Dolayısıyla günlük hayatta retorik, mantık ile ayrılmaz ikili gibidir. Retorik ve mantık birbirlerine her zaman muhtaçtırlar. Mantıksal temellere dayalı olarak ele alınan retoriğin değeri her zaman yüksek olacaktır. Bundan dolayı da mantıksız retorik, retoriksiz mantık düşünmek tasavvur edilemez.

KAYNAKLAR

- ARİSTOTELES (1995a), Retorik, Çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
- ARİSTOTELES (1995b), Kategoriyalar, Çev. H. Ragıp Atademir, M.E.B. Yayınları, İstanbul.
- ARİSTOTELES (1996), Metafizik, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul.
- BABA Coşkun (2018a), Retoriğin İkna Gücü, Çizgi Kitabevi, Konya.
- BABA Coşkun (2018b), Bilgi Bağlamında Doğruluk ve Mantık İlişkisi, Murat Kelikli (Ed.) Doğru Üzerine içinde (s.35-75), Elis Yayınları, Ankara.
- BARNES Jonathan (1995), Rhetoric and Poetics, The Cambridge Companion to Aristotle, Cambridge University Press. Cambridge, ss. 259-287.
- BAROKAS Safiye Kırlar (2011), Reklam ve Retorik, Derin Yayınları, İstanbul.

- BERGER Arthur Asa (2000), *Media and Communication Research Methods*, Sage, London.
- BOURSE Michel, Yücel Halime (2012), *İletişim Bilimlerinin Serüveni*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- BOYNUKALIN Neva (2013), “Argümantasyon Yoluyla Fikir İklimi Oluşturma: Nazım Hikmet Ran ve Necip Fazıl Kısakürek Örneği”, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara.
- CORBETT Edward P.J - Connors Robert J. (1999), *Classical Rhetoric for the Modern Student*, Oxford University Press, New York.
- CROMPTON P.M. - Mclea R. (2000), “Rhetorical Devices in Television Advertising”, Jackie Cannon, Robin Warner, Patricia Odber de Baubeta (ed.), *Advertising and Identity in Europe*, Intellect Books, Bristol, ss. 32-42.
- ÇAPAK İbrahim (2011), *Gazali'nin Mantık Anlayışı*, Elis Yayınları, Ankara.
- ÇAPAK İbrahim Çapak (2015), *Ana Hatlarıyla Mantık*, Ensar Neşriyat, İstanbul.
- ÇOLAK Burçin, Doğan Yıldırım B. (2011), “Ruh Hekimleri “Bilim Topluluğu” Tanımını Karşılar mı?” *Kriz Dergisi*, c. 19, Ankara, ss. 13-28.
- ÇÜÇEN Abdülkadir (2004), *Klasik Mantık*, Asa Kitabevi, Bursa.
- DUMAN, M. Akif, (2015), *Platon'un Retorik Anlayışı*, Litera Yayıncılık, İstanbul.
- EMİROĞLU İbrahim (2009), *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, Ankara.
- FIRINCI Türkan (Temmuz/ July 2011), Platon'da “Retorik” Kavramı, *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 4 (2), ss. 31-46.
- GÖKBERK Macit (2007), *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2007.
- JEAUNEAU Edouard (1998), *Ortaçağ Felsefesi*, Çev. Betül Çotuksöken, İletişim, İstanbul.
- KESKİN Uğur, Büyük Köksal, Koç Umut (2013) “Yönetimsel ve Örgütsel Açından Retorik”, *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, ss. 27-39. (Erişim) www.anadolu.edu.tr/sites/default/files/files/2013-01-03.pdf.
- MAYDA Oğuz (2013), *Mayda, Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne Katılım Sürecinin Retoriksel Eylem Perspektifinden Analizi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara.

- MCGLİNNMarguerite (2002), *The Trivium (The Liberal Arts of Logic, Grammar and Rhetoric)*, Paul Dry Books, Philadelphia.
- ÖNER Necati (1986), *Klasik Mantık*, Ayyıldız Matbaası, Ankara.
- ÖZEL Aytekin (2008) “Organon ve Mantık”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 7, S. 14.
- PLATON (2006), *Gorgias*, Çev. Mehmet Rifat-Sema Rifat, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- PORTER Lance (2010), “Communication For The Good of The State: A Post-Symmetrical Polemic on Persuasion In Ethical Public Relations”, *Public Relations Review* 36.
- TAYLAN Necip (1996), *Mantık Tarihçesi Problemleri*, M.Ü.İ.F. Vakfı Yayınları, İstanbul.
- TOPRAK Mehmet Sait (2015), “Vahiy ve Dil Anatomisi: Miqra ve Kur’an Özelinde Vahiy-Dil Antinomisi Sorunsalı”, *Din Dili (Çalıştay & Sempozyum Kitaplığı)*, Kur’an Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul, ss. 245-263.
- ÜLKEN Hilmi Ziya (1972), *Genel Felsefe Dersleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.
- ÜSTÜNEL KEYİNCİ Ceyda (2014), “Çiçero’nun Retoriğinde Mantığın Yeri ve Önemi”, *In Memoriam Filiz Öktem*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Eskiçağ Dilleri ve Kültürleri Bölümü Latin Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yayınları No: 440, ss. 137-146, Ankara.
- WEST Richard and Lynn H. Turner (2010), *Introducing Communication Theory: Analysis and Application*, Singapore: McGraw-Hill.
- YILDIRIMER Şeniz (2012), “İbn Rüşd Felsefesinin Latin Dünyasında Tanınması Ve Latin İbn Rüşdçülüğü”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 14, S. 25, Sakarya, ss. 93-24.

FÂRÂBÎ'DE BEŞ TÜMEL KAVRAM

Kâmil KÖMÜRCÜ¹

Geliş:17.07.2019 / Kabul: 12.12.2019

DOI: 10.29029/busbed.593179

Öz

Büyük İslam filozofu Fârâbî, mantıktan felsefeye, fizikten metafiziğe felsefi düşünce alanında dikkat çekici görüşler ortaya koymuştur. Onun özellikle mantık alanına yaptığı katkılar her zaman dikkate değer olmuştur. Bu ilimle ilgili yapmış olduğu çalışmalar nedeniyle Fârâbî'ye, "birinci öğretmen" olan Aristoteles'ten sonra "ikinci öğretmen" anlamında "muallim-i sâni" denilmiştir. Çünkü Fârâbî, mantığı Arap dilinde kuran isimdir. O, bunu Yunanca mantık terimlerinin Arapça karşılıklarını bularak yapmıştır. Bu karşılık bulma işi basit bir tercüme faaliyeti değil; mantığın Arap dilinde yeniden kavramsallaştırılmasıdır. Bu açıdan bir ilmi başka bir dilde kurmak, o ilmi neredeyse başlı başına yeniden tesis etmek anlamına gelir. Bu kavramsallaştırma işlemi Fârâbî, bir bütün olarak mantığın her konusu için başarı ile uygulamıştır.

Doğru düşünmenin aracı ve yöntemi olan mantık sistemli bir ilimdir. Bu ilim Aristoteles'e atfedilen Organon külliyatına dayanır. Bir tanesi başka bir müellife ait olan Organon külliyatı dokuz kitaptan müteşekkildir ve bunlar aynı zamanda mantığın ana konularını oluşturur. Bu külliyat birtakım küçük adlandırma ve tertip farklılıklarıyla klasik mantıkla uğraşan herkes tarafından kabul edilmiştir. Fârâbî de Organon külliyatını esas almıştır. Bu kitaplarda kesin ispatın yapısı incelenir. Buna göre kavramlardan başlanarak bir yapı inşa edilir. Kavramlardan önermelere; önermelerden de çıkarımlara ulaşılır. Bu sistemde kavramlar binanın en küçük yapı taşlarını oluşturur. Bu açıdan mantıkta kavramlar konusu oldukça önemlidir. Kavramlar içerisinde en büyük işleve sahip olanlar ise beş tümel kavramdır. Bu çalışmada Fârâbî'nin mantıktaki beş tümel kavramı nasıl ele aldığını ortaya koymaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Mantık, Aristoteles, Fârâbî, İsağoci, Beş tümel.

¹ Doç.Dr., Cumhuriyet Üniversitesi Mantık Bilim Dalı, kkomurcu@cumhuriyet.edu.tr, ORCID: 0000-0002-1271-4575.

FIVE UNIVERSAL CONCEPTS IN ALFARABI

Abstract

Great Islamic philosopher Alfarabi has put forward remarkable views on philosophical thought from logic to philosophy, from physics to metaphysics. His contributions to the field of logic have always had a great impact. Fârâbî because of his studies about logic was called “al-mu‘allim al-thâni” in the sense of “second teacher” after Aristotle, who was the “first teacher”. Because Alfarabi established logic science into the Arabic language. He did this by finding the Arabic equivalents of Greek logic terms. This is not a simple translation activity; but re-conceptualization of logic in Arabic language. In that respect, establishing a science in another language means reestablishing that science in itself. Alfarabi successfully applied this conceptualization process for every subject of logic as a whole.

Logic, the instrument and method of correct thinking, is a systematic science. Logic is based on the Organon corpus attributed to Aristotle. The Organon corpus one of which belongs to someone else, consists of nine books. The contents of those books also constitute the main topics of logic. That corpus has been accepted by all those who deal with classical logic except for some minor naming and order differences. Alfarabi is also based on Organon corpus in logic. In that books, the certain of definitive proof is examined. Accordingly, a structure is built starting from concepts. It can be reached from concepts to propositions, from propositions to inferences. In that system, the concepts form the smallest building blocks of the building. In this sense, concepts are very important in logic. The concepts that have the greatest function are the five universal concepts. In this study we will try to show how Alfarabi, treats the five universal concepts in logic.

Keywords: *Logic, Aristotle, Alfarabi, Eisagoge, Five Universal.*

Giriş

Dil ile mantık arasında kuvvetli bir ilişki vardır. İslam düşüncesinde bu ilişkiyi en güzel şekilde işlemiş isimlerin başında Fârâbî gelir. Çünkü o, Yunanca mantık terimlerinin Arapça karşılıklarını bularak mantığı Arap dilinin içine yerleştirmiştir. Düşünceyi ifade etmede en önemli araç olması sebebiyle Fârâbî mantıkla ilgili yazılarına lafızlar, yani dil bahsini ele alarak başlar. Dil en küçük parçasından başlanarak incelenir. Dilin yapıtaşlarını oluşturan kelimelerin

(lafızlar) iki temel sınıfı vardır. Bunlar basit (müfret) ve bileşik (mürekkep) lafızlardır. Parçalarına ayrıldığında bu parçaların, anlamın bir bölümünü ifade etmeyenlerine basit lafızlar denir. Basit kavramlar genel olarak, ayrı ayrı ele alındıklarında parçaları bir anlam ifade etmeyen kavramlar olarak tanımlanmışlardır. (Cürcânî, 1265: 151; Kazvînî, 1301: 5).

Fârâbî, bir anlamı tek sözcükle anlatan kavrama, basit kavram demiştir. Örneğin, insan, hayvan, konuşan, beyaz, siyah gibi kavramlar Fârâbî'ye göre basit kavramlardır. (Fârâbî, 1990: 24; Fârâbî, 2002: 127; Fârâbî, 1976: 7). İslam mantıkçılarına göre basit kavramların aksine parçası anlamının parçasını gösteren kavram, bileşiktir. (Ebherî, 1998: 17; Kazvînî, 1301: 5). Fârâbî'ye göre bileşik kavramlar, kendilerine, “muhakkak, şüphesiz ki” edatı bitleştirilen bütün terkiplerdir; zira bu durumda söz tam olarak anlaşılmış olur. (Fârâbî, 2002: 136).

Basit kavramlar tümel olabilecekleri gibi tikel olabilirler. Kendisine birçok şeyin ortak olmasına engel olanlar tikel; olmayanlar ise tümel kavramdır. Mantıkta ve felsefede asıl olan tümel kavramlardır. Çünkü Aristotelesçi anlayışa göre bilgi tümelin bilgidir; tikellerle bir yere varamayız. Basit olup da tümel olan birçok lafız vardır. Bunlar içerisinde beş tanesi kavramları ve varlığı sınıflandırmada ayrı bir yere sahiptir. İşte bunlara beş tümel denir. Beş tümel bütün mantıkçıların kabul ettiği üzere cins, tür (nev'), ayırım (faslı), hassa ve ilinti (araz) olarak sıralanır. Aristoteles geleneğine mensup düşünürlerin tamamının yaptığı gibi Fârâbî de sistemini kurmaya buradan başlamıştır. Fârâbî beş tümel konusunu başta *İsagoci* adlı eseri olmak üzere mantığa giriş mahiyetinde kaleme almış olduğu çeşitli eserlerinde ortaya koymuştur. Biz burada meseleyi söz konusu kitaplar çerçevesinde ortaya koymaya çalışacağız.

1. Fârâbî'de Beş Tümel Kavram

Dil düşüncenin ifadesidir. Düşünme ise kavramlarla olur. Kavram bir nesnenin zihindeki tasavvurudur. Bunun dil ile ifadesine lafız denir. Lafızlar zihindeki düşüncüyü dışarıdakine aktarmaya yarar. Dolayısıyla lafızlar aracı sembollerdir. İnsan lafızlarla değil manalarla yani kavramlarla düşünür ve bilgi üretir. Kavramlar tikel olabilecekleri gibi tümel de olabilirler. Tikel kavramlar kendisine başka bir şeyin ortak olmasına engel olan kavramlardır. Bu anlamda bu insan, bu at, Ali, Ayşe kavramları tikeldir. Tikel kavramlar genel ilkeleri göstermez. Bu sebeple bir şey hakkında, onlar aracılığıyla tümel hükümler elde edilmez. Bundan dolayı İslam mantıkçıları tikel kavramlarla ilgilenmeyi gereksiz görmüşlerdir. Bunun yerine dikkatlerini tümel kavramlara çevirmişlerdir.

İlk olarak tümel kavramın tanımıyla başlayalım. Basit bir kavramın ifade ettiği anlam, başka bir şeyle ortaklığa engel değilse, birden fazla konuya yüklenebilme özelliğine sahipse bu, tümel (külli)'dir. (İbn Sînâ, 2005:6; Fenârî, 1309:6). Tümel kavram, parçaları birbirine benzeyen ve benzemeyenleri ifade eden ortak lafız, olarak da tanımlanmıştır. (Kindî, 1994: 63). Tümel kavramlara birden çok şey ortak alabilir. Örneğin insan, at kavramları tümeldir. Çünkü insan kavramına düşünen canlı olma özelliğine sahip olan bütün fertler ortaktır. Hakeza kişneyen canlı olma vasfına sahip her şeyin at kavramına ortak olması da böyledir.

“Fârâbî’ye göre tümel, iki veya daha fazla şeyin kendisi vasıtasıyla benzeştiği; birden çok şeye yüklenebilme özelliği olan anlamdır. (Fârâbî, 2017: 76). Yine onun nazarında mantık sanatıyla uğraşanlar, niteliklere yüklem, nitelenenlere ise konu adını verirler. Yüklem olan niteliklerin basit olanları vardır, bileşik olanları vardır. Basit olan sözelimi “insan”, “hayvan”, “konuşan”, “beyaz”, “siyah” gibi müfret bir terimle; bileşik olan ise mesela “konuşan-hayvan”, “beyaz-insan” gibi mürekkep bir terimle gösterilendir. (Fârâbî, 2017: 44). Her basit yüklem, kendisi bakımından ya bir şeyin bir şeye benzemesi veya bir şeyin bir şeyden ayrılmasıdır. Kendisi bakımından bir şeyin bir şeye benzediği yüklem ya şeyin cevheri bakımından veya cevheri bakımından değil de durumlarından herhangi bir durum bakımından benzemesi şeklinde olur. Buna göre mesela “insan” ve “hayvan” gibi kendisi bakımından iki veya daha fazla şeyin benzeştiği yükleme tümel yüklem denir. “Zeyd” ve “Amr” örneğinde olduğu gibi kendisi bakımından asla iki şeyin benzeşmediği şeye de şahıs adı verilir. “Bu görülen veya algılanan nedir?” sorusunun cevabında sözelimi kısaca “insan” ve “hayvan” kullanılması kabilinden, kendisi ile iki şeyin cevherinde benzeştiği şeye ise mahiyet olarak yüklemdir.” (Fârâbî, 2017: 44).

Tümel kavramlar genel ilkeleri gösterdikleri için insanı ayrıntıya boğulmaktan kurtarır. “Bütün insanlar ölümlüdür.” şeklindeki tümel bir yargıya sahip bir kimse insan olan herkesin öleceğini bilir. Felsefi anlamda bütün insanların ölümlü olduğu yargısına tikel olarak ulaşma imkânı yoktur. Çünkü bunun için tek tek bütün insanların öldüğünün gözlemlenmelidir. Bu ise mümkün değildir. Dolayısıyla tümel bilgi ve bununla bağlantılı olarak tümel kavramlar oldukça önemlidir.

Sayırsız tümel kavramdan bahsedilebilir. Bunlar içerisinde varlığı ve bilgiyi sınıflandırmada yaygın olarak kullanılan beş kavram vardır. Bunlara beş tümel denir. Beş tümel, mantıkçıların üzerinde durdukları en mühim konulardan biridir. Çünkü mantığın temel taşları olarak nitelendirilen kavramlar, beş tümele göre sınıflandırılır. Bu kavramlar ilk olarak Aristoteles tarafından ortaya konulmuştur.

Ancak beş tümeli Porphyrios, Aristoteles'in *Kategoriler*'ine giriş olarak yazdığı *İsagoci*'sinde sistematik hale getirmiştir. (Öner, 2019: 37). Çünkü Porphyrios'a göre, Aristoteles'in kategoriler öğretisini öğrenmek için beş tümeli bilmek gerekir.

Tümel kavramlar, zâtî (özsel) ve arazî (ilineksel) olarak ikiye ayrılır. Bu ayırım kavramın bir şeyin mahiyetine dahil olup olmamasına göre ortaya çıkmıştır. Mantık geleneğinde olduğu gibi Fârâbî'ye göre de bir tümelin cüzlerinin kendi mahiyeti içerisinde yer alan kavramlar zâtîdir. (Bolay, 1990: 25). Zâtî ve arazî kavramları bilmek beş tümeli öğrenmeyi kolaylaştırır. Çünkü beş tümelden bazıları arazî bazıları da zâtîdir. Bunlardan cins, tür ve ayırım, zâtî kavramlardır. Geri kalan hassa ve ilinti ise arazidir.

1.1. Cins

Cins, kendisinin altında türün sıralandığı şeydir. Bu anlamıyla cins, kendisiyle ilişik bütün türler için bir çeşit ilkedir. Cins altında sıralanmış şeylerin toplamını da ihtiva eder. (Porphyrios, 1986: 32-33). Fârâbî'nin nazarında cins, bir şey için "o nedir?" sorusuna verilecek cevapta söylenen iki tümelden daha genel olan kavramdır. (Fârâbî, 2002: 142; Fârâbî, 1990: 26; Abed, 1991: 11). Diğer bir ifadeyle; "iki şeyin, kendisi vasıtasıyla cevherinde benzeştiği iki basit yüklem daha genel olanına cins denir. Sözelimi kendileri vasıtasıyla Zeyd ve Amr'ın cevherinde benzeştiği "hayvan" olma onların cinsidir." Nitekim biz uzaktan herhangi bir şahıs görüp "Bu görülen nedir?" dediğimizde cevap veren kimse "O bir hayvandır" dediğinde bu onun cinsi olur." (Fârâbî, 2017: 44). "Cins, "Bu gördüğümüz veya algıladığımız şey nedir?" sorusuna karşılık uygun cevap olabilen iki basit yüklemden daha genel olanıdır." (Fârâbî, 2017: 46).

Fârâbî *İsagûci*'sinde birbiriyle ilişkili olmaları sebebiyle cins ve türü birlikte ele almıştır. Ona göre "bir tek şahsa yüklem olan küllîler, "Zeyd"e yüklenen "insan" ve "hayvan" gibi, genel ve özel olma konusunda farklılaşırlar. Nitekim "insan", "hayvan"dan daha özeldir. Müfret küllîler genel ve özel olma bakımından farklılaştıklarında "Bu nesne nedir?" sorusuna karşı cevap olmaya her biri elverişli hale gelir. Bu hususta ondan daha geneli olmayan genel ve kendisinden daha özeli olmayan özel ile bu ikisi arasındakiler bir sıradüzeni içinde en özelden en genele doğru, en genel ise daha geneline doğru sonlanacak şekilde yükselir. Nitekim bu şekildeki her ikili küllî anlamdan daha genel olanı "cins", daha özel olanı ise "tür" olup kendisinden daha geneli olmayan en genel "yüksek cins", kendisinden daha özeli olmayan en özel "son tür", bu ikisinin arasında bulunanlardan her biri de kendi altında yer alan özele kıyasla "cins" ve kendi üstündeki genele kıyasla da "tür"dür. (Fârâbî, 2017: 80).

Bunların hepsinin “bazısı diğer bazısının altında bulunan (kaplamı olan) cinsler” olduğu söylenir. Sözelimi hurma olarak gözüken bir nesne hakkında, onun hurma olduğunu bilmeden, “Bu gördüğümüz nedir?” diye sordüğümüzde, buna “O hurmadır.”, “O ağaçtır.”, “O bitkidir.” ve “O cisimdir.” denilerek cevap verilebilir. Bu, genel ve özel olmada bir farklılaşma olup bunlardan hangi ikisini alırsan, “bitki” ve “cisim” gibi, o ikisinden daha genel olanı cins, daha özel olanı türdür. Demek oluyor ki bitki tür, cisim ise cinstir; ağaç ve bitki de öyledir, zira ağaç tür, bitki cinstir. Ağaç ve hurma da aynı şekilde olup hurma tür, ağaç cinstir. Onların hepsinin en genel olanı cisim olup cisim “yüksek cins”, hepsinin en özeli hurma olup hurma “son tür” olmaktadır. Ağaç ve bitki, hurma ile cisim arasında orta konumda olup bunlardan her biri hem tür hem cinstir. Nitekim ağaç hurmanın cinsi, bitkinin türü; bitki ise ağacın cinsi, cismin türüdür. Dolayısıyla ağaç, bitki ve cisim daha genelden özele ve nihayet en özele doğru giden bir sıra düzeni içinde yüksek cinsten aşağıya doğru alt alta sıralanan cinslerdir. Yüksek cins, kendisi tür olmayan cins, yani altında yer alan cinslerin cinsi, son tür ise cins olmayıp üstünde bulunan türlerin türüdür. Kısacası, cins, “Bu nesne nedir?” sorusuna cevap olmaya elverişli iki külliden daha genel olanı, tür ise daha özel olanıdır.” (Fârâbî, 2017: 80).

“O nedir?” sorusuna karşı cevap olmaya elverişli her küllî yüklem, “mahiyet” yoluyla yüklemidir. Çünkü her cins kendi altındaki türden daha genel olup birden fazla türe yüklenebilir. Aynı şekilde her son tür de birden fazla nesneye yüklenebilir. Son türü aynıyla bir olan şahıslar, Zeyd, Amr ve Halit gibi sayı bakımından da farklıdır. Her cins, eğer birden fazla türe ve bunların her birinin şahıslarına yükleniyorsa, bu durumda mahiyet yoluyla tür bakımından farklı şahıslara da yüklenir. Son tür ise daima “mahiyet” yoluyla ancak sayı bakımından farklı şahıslara yüklenir. Çok sayıda şahısların bulunması da imkânsız değildir. Bir son türün altında yer alan her şahıs onun altındaki diğerlerinden, kendisinden daha genel bir cins altında yer alan her cins de onun altındaki diğerlerinden başka olup bu durum, bu sıradüzeni içinde başka cinslerin kendisine yükseldiği en yüksek cinsin dışındaki bir diğer yüksek cinse kadar yükselerek onda son bulur. Demek oluyor ki bu yüksek cinsler çok sayıdadır. (Fârâbî, 2017: 82).

“Arada başka bir cins olmaksızın altında birçok türün yer aldığı cins, söz konusu türlerin yakın cinsi; bu türler de ortak türlerdir. Bu yakın cinsin üstündeki her cins bu türlerin uzak cinsidir. Farklı farklı cinslerin altında yer alan türler ise ortak olmayan türlerdir. Birbirlerinin altında bulunmayan cinsler dört tanedir. Bunlardan (ilki) “yüksek cinsler”, (ikincisi), her biri diğerinin altında bulunduğu yüksek cinsin dışındaki bir yüksek cinsin altında yer alan “ara cinsler”, üçüncüsü

“ortak tür durumundaki cinsler” ve dördüncüsü de her biri altında ondan başka ara cinsin yer almadığı bir ara cins altında tür olan ara cinslerdir. Bunların hepsi bir tek yüksek cinse doğru yükselirler.” (Fârâbî, 2017: 82).

Büyük İslam mantıkçısı İbn Sînâ'nın “o nedir?” sorusuna verilen cevaptan hareketle cinsi tanımladığını görürüz. (İbn Sînâ, 2006: 41; İbn Sînâ 2005: 15). Onun sergilemiş olduğu böyle bir tutum cinsin tanımı konusunda İbn Sînâ'nın, Porphyrios'un etkisinden daha ziyade Fârâbî'nin bakış açısının tesiri altında kaldığını göstermektedir.

1.2. Tür (Nev')

Tür, cinse bağlı olan kavramdır. O, cinsin altında sıralanmış olan ve cinsin özsel olarak kendisine yüklenmiş olduğu şeydir. (Porphyrios, 1986: 35). Fârâbî'nin tür hakkındaki açıklamalarına bakacak olursak ona göre cinsin altında yer alan her şey bir tümelin altında bulunması sebebiyle türdür. (Fârâbî, 2002: 145-146). “İki şeyin, kendisi vasıtasıyla cevherinde benzeştiği iki basit yüklem daha özel olanına tür denir. Sözelimi kendileri vasıtasıyla Zeyd ve Amr'ın cevherinde benzeştiği “insan” olma onların türüdür.” Nitekim biz uzaktan herhangi bir şahıs görüp “Bu görülen nedir?” dediğimizde cevap veren kimse “O bir insandır” dediğinde bu onun türü olur. (Fârâbî, 2017: 44). “Tür, ‘Bu gördüğümüz veya algıladığımız şey nedir?’ sorusuna karşılık uygun cevap olabilen iki basit yüklemden daha özel olanıdır.” (Fârâbî, 2017: 46).

“O nedir?” sorusuna ilişkin mesele sadece nesne ile ilgili değil; aksine son tür ve orta tür ile de ilgilidir. Bu yüzden de o, “Hurma nedir?” sorusuna karşılık “O bir ağaçtır.” ve “O bir bitkidir.” veya “Ağaç nedir?” sözümüze cevaben “O bir bitkidir.” veya “O bir cisimdir.” dememiz de olduğu gibi, yakın veya uzak cins ile cevaplandırılır. Diğer türler için de durum aynıdır. (Fârâbî, 2017: 84). İslam mantık geleneğinde Fârâbî'nin yaklaşımına uygun olarak türün, cinsten hareketle ele alındığını görürüz. Genel olarak bütün mantıkçılar bu şekilde bir yol takip etmişlerdir. (Bkz. İbn Sînâ, 2006: 55; Ebherî, 1998: 36; Kazvînî, 1301: 8; Fenârî, 1309: 8).

1.3. Ayrım (Fasıl)

Porphyrios'a göre bir şey ister kendine göre ister bir başka şeye göre herhangi bir başkalık ile ayrı olduğu zaman, bir başka şeyden ayrıdır, denilir. (Porphyrios, 1986: 40). “Fârâbî'ye göre ayrım, bir şeyin diğer bir şeyden cevheri bakımından ayrılmasını sağlayan şeydir.” (Fârâbî, 2017: 46). “Ayrım, bir türün cinsten ortağı olan bir diğer türden cevheri bakımından ayrılmasını sağlayan

yüklemidir. Sözelimi, insanın, hayvan olma konusunda kendisine ortak olan öteki hayvanlardan ayrılmasını sağlayan “düşünen” gibi.” (Fârâbî, 2017: 46).

“Fasıl (ayrım), paydaş olan türlerin her birinin cinste ortak olduğu öteki türlerden cevheri bakımından ayrılmasını sağlayan müfret küllidir. Nitekim bir şey bir başka şeyden bazen cevheri bakımından değil de biri beyaz diğeri kırmızı olan iki giysinin birbirinden ayrılmasında olduğu gibi, birtakım nitelikleri bakımından, bazen de bir şey diğeri bir şeyden, yünün kılıçtan ve biri keten diğeri pamuklu veya yünlü olan giysilerin birbirinden ayrılmasında olduğu gibi, cevheri bakımından ayrılır. O halde bir türün yakın cinsinde kendisine ortak olan öteki türlerden ayrılmasını sağlayan müfret külli, fasıldır. Bir türün yakın cinste ortağı olan türden cevheri itibariyle ayrıldığında, bunun dışındaki bütün türlerden de ayrılmış olacağı açıktır. Bir türün diğeri bir türden cevheri dışındaki bir başka yönden ayrılmasını sağlayan şeylere başka isimler verilmesi gerekir.” (Fârâbî, 2017: 84).

“Hangi...?” sorusuyla bitişik cins, bilmek istediğimiz türün yakın cinsi olduğunda, tam da buna cevap olmaya elverişli olan, bu türü cevheri bakımından ortağından ayıran fasıldır. Çoğu şey hakkında bu soruya en uygun cevabın tek başına fasıl değil de aksine bu türün faslı ile sınırlandırılmış bir cins olması adet haline gelmiştir. Hurma hakkında “O nedir?” diye sorup “O ağaçtır.” şeklinde cevapladıktan sonra “O hangi ağaçtır?” sorusu sormamız üzerine “O, ham veya olgun hurma meyvesi veren ağaçtır.” denilmesi yahut “Aba hangi giysidir?” dediğimizde bize “yünlü giysidir.” denilmesi gibi ki “giysi” onun cinsi, “yünlü” de faslı olup cinsi onunla sınırlandırılmıştır. Demek oluyor ki “hangi?” sorusunun cevabını bu türün faslı ile sınırlandırılmış cinsi kılıyor ve böylece bu türün özünü yeterince ve tam olarak tanımladığımızı görüyoruz.” (Fârâbî, 2017: 88).

Ayrım bütün mantıkçılar nazarında genel olarak, bir şeyin diğeri bir şeyden özü bakımından ayrıldığı şey biçiminde tanımlanmıştır. (Bkz. İbn Sînâ, 2006: 70; Sühreverdî, 1955: 11; Ebherî 1998: 37). Bu yaklaşım biçimi bize Fârâbî'nin ayrım konusundaki izahlarını hatırlatmaktadır. Çünkü o da ayrı bir önem verip derinlemesine üzerinde durduğu ayrım kavramının, şeyleri birbirinden ayırmada temel ayırıcı vasıf olmasına vurgu yapmıştır.

1.4. Hassa

Türkçe'de kimi zaman özgülük olarak adlandırılan hassa tek bir türe ait olan ilineksel (arazî) özelliğe denir. Fârâbî'ye göre “hassa bir şeyin diğeri bir şeyden cevheri dışındaki farklılığını sağlayan özelliktir.” (Fârâbî, 2017: 46). “Hassa tek başına insan türüne nispetle “gülücü” örneğindeki gibi sadece bir tek

türde bulunan yüklemidir. Yine yalnızca insan türüyle ilgili olarak “dik-duran”, “öğrenebilen”, “alış-veriş yapabilen” dememiz gibi. Nitekim bunların hepsi sadece insanda bulunur.” (Fârâbî, 2017: 46).

“Hassa, at için “kişneyen” ve köpek için “havlayan” gibi, hiçbir zaman özünü ve cevherini bildirmeksizin, tek başına herhangi bir türe ve onun toplamına özgü olan müfret küllüdür. O, bir türü bir türden cevherinde olmaksızın ayırt etmede kullanılır. Hassa bir türü bir türden ayırt etme konusunda fasıl ile ortak olup türü cevherinde ayırmaması bakımından ondan farklıdır. Hassanın, “Her at kişner.” ve “Her kişneyen attır.” dememiz gibi, hassası olduğu türe eşit bulunduğu ve yüklem bakımından döndürülebileceği açıktır.” (Fârâbî, 2017: 88).

Genel olarak Müslüman mantıkçılar hassaya, sadece bir hakikat için geçerli olan arazî özellikler olarak bakmışlardır. Söz konusu özellikler bir şeyin bütünü için doğru olabileceği gibi bir kısmı için de geçerli olabilir. Bunun yanında bir şeye has olan her mana ve sadece tek bir türe ait olan şeye hassa diyenler de olmuştur. (İbn Sînâ, 2006: 75; Ebherî, 1998: 41; Kazvîni, 1301: 10; Cürcânî, 1265: 65; Fenârî, 1309: 10).

1.5. İlinti (Araz-ı Âmm)

Birden çok türe ait olabilen ilineksel özelliğe ilinti denir. Fârâbî’ye göre; iki veya daha fazla şeyin, cevherleri dışında benzeşmesini sağlayan yükleme ilinti (araz) denir. İlinti ait olduğu şeyin mahiyeti içerisinde yer almaz. İlinti bitiştiği özden genel ya da özel olabilir. (Fârâbî, 2017: 46; Fârâbî, 1990: 30; Bolay, 1990: 31). “İlinti “siyah” ve “beyaz” gibi mahiyete ilişkin olmamak üzere birçok türe yüklenebilen şeydir. Nitekim biz “İnsan beyazdır.”, “At beyazdır.”, “Boğa beyazdır.” deriz. “Siyah” için de durum aynıdır.” (Fârâbî, 2017: 46). Özetleyecek olursak Fârâbî’nin yaklaşım biçimine göre ilinti cins ya da tür için geçerli olabilen bir kavramdır.

“Araz, sözgelimi “beyaz”, “siyah”, “ayakta durun”, “oturan”, “hareketli”, “hareketsiz”, “sıcak” ve “soğuk” gibi özüne ve cevherine ilişkin hiçbir şey bildirmeksizin, ya ondan daha genel ya daha özel olarak cins veya türe ait bulunan müfret küllî olup iki kısımdır: (i) “Katrandan ayrılmayan siyah” ve “ateşten ayrılmayan sıcaklık” gibi bulunduğu şeyden veya onun bir kısmından ayrılmayan “sürekli araz”; (ii) her ikisi de insana ait olan “ayakta duran” ve “oturan” gibi konusu kalıcı olduğu halde kendisi bazen bulunup bazen kaybolan “ayrık araz”. (Fârâbî, 2017: 96). Fârâbî’nin bakış açısına paralel olarak İslam mantıkçıları ilintiyi genel itibarıyla bir tek ya da birden çok gerçeklik üzerine söylenmiş arazî söz olarak tanımlamışlardır. (Ebherî, 1998: 42; Kazvîni, 1301: 10; Cürcânî, 1265:

99; Fenârî, 1309: 10) Mesela, İbn Sînâ'ya göre ilinti, “o nedir?” sorusuna cevap olarak birden çok tür için ilineksel olarak söylenmiş sözdür. (İbn Sînâ, 1953: 3).

Mantıkçılar ilintinin iki çeşidinden bahsetmişlerdir. Birincisi mahiyetten ayrı düşünülemeyen ve bu sebeple de ondan ayrılması mümkün olmayan “ayrılmayan ilinti”dir (araz-ı lâzım). İkincisi ise bir şeyin mahiyetinden ayrı düşünülebilir ve bu gerekçeyle de “ayrılabilen ilinti” (araz-ı mufârık) olarak isimlendirilir. Bunlardan birincisinin misali dört sayısı için “çift olma” iken ikincisinininki ise insan için “siyah” olmaktır. (Ebherî, 1998: 33; Kazvînî, 1301: 9; Fenârî, 1309: 10).

Ayrılabilen ilinti ya Habeşlinin siyahlığında olduğu gibi birden çok şahsa uygundur. Ya da mesela yaşlı olma, genç olma, ayakta durma ve oturmada olduğu gibi belirli şahıslar içindir. İkinci tür ayrımlar, ayakta duran Ahmet'i, oturan Mehmet'ten ayırır. İbn Sînâ'ya göre yürümek ve yemek yemek canlı kavramının hassadır. Ancak bu kavramlar insanın ilintisi olur. (İbn Sînâ, 2005: 15). İlinti, farklı gerçeklikler altında bulunan şeyleri ifade etmek için uygun olan küllî arazî sözdür. İlintinin ait olduğu şeyin varlığı ilintiye bağlı değildir.

1.6. Beş Tümel Arasındaki İlişkiler

Buraya kadar izah ettiğimiz tümel kavramların birbirine benzeyen ve benzemeyen tarafları vardır. Bu konu, mantık geleneğinde bahsi geçen kavramlar arasındaki ilişkiler başlığı altında ele alınır. (Porphyrios, 1986: 46; Fârâbî, 1986: 89-93; İbn Sîna, 2006: 81-103; Ebherî, 1998: 42). Fârâbî de aynı yaklaşımı benimsemiştir. Ona göre “cins ile fasıl, cinsin, türü başkasının kendisine ortak olduğu cevher bakımından veya onun cevherini başkasının kendisine ortak olduğu şey açısından tarif etmesi dışında, her birinin özü (zât) ve cevheri bakımından tarif etmesi bakımından ortaktırlar. Fasıl, bir şeyin kendisiyle başkasından farklılaştığı cevherini veya bir şeyin başkalarından ayrılmasını ve bireyleşmesini sağlaması bakımından cevherini bildirir. Çünkü cins, kendi altında yer alan türlerden her birini ona özgü olmayan bir şeyle tarif eder. Halbuki fasıl onların her birini ona özgü olanla tarif eder. Bundan dolayı herhangi bir türün “ne olduğu”nu (mahiyetini) sordüğümüzde onu cinsiyle tarif etmiş oluruz. Fakat bu türün cinsi ile ilgili olarak “hangi” sorusunu sorup onu cinsten ortak olduğu öteki türlerden cevheri bakımından ayıran şeyi bilmeden de tatmin olmayız. Zira biz, onu ve başkalarını kaplamasına alan cinsi bilmekle türü yeterince tanımladığımızı düşünmeyiz. Aksine bunun yanı sıra bir de tek başına ona özgü olan (fasıl) ile tanımlarız.” (Fârâbî, 2017: 86).

“Arazlardan bir kısmı cinsin cinsten, türün türden, şahısın şahıstan ayırt edilmesinde kullanılırsa da arazi olduğu şeyi özü ve cevheri bakımından ayırmaz. Araz, türü türden ayırma bakımından fasılla ortak, cevheri bakımından ayırmaması yönüyle de ondan farklıdır. Araz, cevheri bakımından olmaksızın türü türden ayırma hususunda hassa ile ortak, hassanın, bir türü daima kendisi dışındakilerin hepsinden bütünüyle ayırması bakımından da ondan farklı olabilir.” (Fârâbî, 2017: 96). Fârâbî’nin yaklaşım biçiminin sonraki mantıkçılarda da mevcut olduğunu söyleyebiliriz. (Bkz. İbn Sînâ, 2006: 81-87).

Beş tümel kavram çeşitli yönlerden birbirleriyle ortaktır. Cins ve ayırım şu açılardan birbirine benzer. İkisi de mahiyetin parçasıdır. Hem cins hem de ayırım aynı sorunun yani “o nedir?” sorusunun cevabında söylenir ve bu soru aracılığıyla türe yüklem olurlar. Cins ve tür “o nedir?” şeklindeki suale karşılık olarak dile getirilmeleri sebebiyle birbirine benzerler. Cins ve hassa tam resm yaparken kullanılmalarından dolayı benzerler. Cins ve ilinti hakikatleri farklı birden çok şey için söylenmeleri sebebiyle müşterektir.

Ayırım ile türün ortak olduğu nokta ilineksel olmamaları şartıyla karşılıklı döndürülebilirlerdir. Hassanın ve ilintinin benzeyen özelliği bunların ikisinin de mahiyete dahil olmamasıdır. Cins, tür ve ayırımın her üçü de zatidir ve arazi değildir. Bu onların temel ortak noktasıdır. Cins, ayırım ve hassa ise tam tanım yaparken kullanılmaları sebebiyle müşterektirler. Tümel oldukları için bu beş kavram, ortaktır. Bunlar kendi tabiatları gereği zorunlu olarak yüklemidirler. Beş tümel kavram altlarında yer alan kavramların nasıl isimlendirileceğini ile tanımlanacağını da beliler. Bunlara ancak tümel bir yükleme yapılabilir. Aynı zamanda kendi altlarında yer alanların da yüklemidirler. (Porphyrios, 1986: 46-58; İbn Sînâ, 2006: 81-103; Ebherî, 1998: 43-45).

Sonuç

Beş tümelin mantıkta ve felsefede ayrı bir yeri vardır. Çünkü şeylerin kesin bilgisini elde etmek için onları tümelleştirmek gerekir. Aristotelesçi felsefeye göre bilgi tümelin bilgisidir. Tümeleştirme ise soyutlaştırmaktır. Soyutlama da gerçekliğe ilişkin birtakım ayrıntıların ve inceliklerin göz ardı edilmesidir. Bu da ya kesinlik için hakikati feda etme ya da hakikat aşkına kesinlik iddiasından vazgeçme ikilemine neden olur.

Meselenin spekülâtif tarafı bir yana geçerli bilginin temelini oluşturan tanımlar beş tümel ile yapılır. Fârâbî de buna işaret etmiştir. O, mürekkep yüklem dediği tanım ve tasvirin beş tümelden oluştuğunu vurgulamıştır. Fârâbî’ye göre örneğin, “Zeyd düşünen hayvandır.” sözü cins ile fasıldan

oluşmuştur. Bir cins ile bir ayırım veya bir cins ile iki ya da daha fazla ayırımdan oluşan, ayrıca herhangi bir türe yüklenmek bakımından denk olan her mürekkep yüklem, bu türün tanımıdır (hadd). Sözelimi, “düşünen hayvan” veya “düşünen ölümlü hayvan” gibi. İnsanı bu tanım ile tanımlayan kimse tarafından iki fasıl da kullanılabilir; diğer tanımlar da böyledir.” (Fârâbî, 2017: 46-48).

Müslüman mantıkçılar ‘o nedir?’ sorusunun cevabında söylenen söze göre beş tümel kavramı açıklama yoluna gitmişlerdir. Buna göre bir şeyin ne olduğunu tam olarak açıklamak amacıyla olan birinin söz konusu soruya verdiği cevapta hakkında soru yöneltilen nesnenin bütün unsurlarını sayması icap eder. Bu durumda mahiyetin parçaları, eğer içerdiği şeyler esas kabul edilerek açıklanmak gerekirse, o unsurlardan her biri ‘o nedir?’ şeklindeki soruya sunulan yanıtta dahildir. (Fârâbî, 2002: 142; İbn Sînâ, 2006: 18).

Porphyrios’tan Fârâbî’ye ve oradan da İslam mantıkçılarına intikal etmiş haliyle beş tümel ilk olarak “o nedir?” sorusuna verilen cevabın içlem ve kapsamına; genel ve özel oluşuna göre alt alta sıralanır. Buna göre tümel bir kavram “o nedir” sorusunun cevabında, gerçeklikleri farklı şeyler için söylenmiş bir söz ise “cins”, böyle değil ise “tür” olur. “O nedir?” sorusunun cevabında söylenmeyip bir şeyin mahiyetine dahil olan bir söz ise “ayırım”; mahiyetin dışında olup tek bir şeyin hakikati üzere söylenmiş bir söz ise bu da “hassa” olur. Eğer böyle değilse “ilinti” olur.

KAYNAKLAR

- ABED, Shukri A. (1991), *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfârâbî*, University of New York Press, New York.
- BOLAY, M. Naci (1990), *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Kavram Anlayışı*, MEB. Yay., İstanbul.
- CÜRCÂNÎ (1265), *Târîfât*, Matbaatü'l-Amire, İstanbul.
- EBHERÎ, Esîrüddin (1998), *Keşfü'l-Hakâik fi-Tahriri'd-Dakâik*, (thk., ve nşr., H. Sarioğlu) Çantay Yay., İstanbul.
- FÂRÂBÎ, (2017), *Mantığa Başlangıç Risâleleri*; içinde, İnceleme-Çeviri: H. Sarioğlu, TÜBA Yay., Ankara.
- FÂRÂBÎ, (2002), “Mantıkta Kullanılan Lafızlar”, (*Kitabu'l-Elfâz'l-Müsta'mele fi'l-Mantık*, çev., Sadık Türker), *Kutadgu Bilig*, S., 2, İstanbul.

- FÂRÂBÎ, (1990), *et-Tavti'atu fi'l-Mantık*, (*Mantığa Başlangıç, Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*, içinde, nşr., Mübahat Türker-Küyel), DTK. Yay., Ankara.
- FÂRÂBÎ, (1976), *Kitâb fi'l-Mantık el-İbâre*, (thk., M. Selim Salim), Darü'l-Kütüp, Mısır.
- FÂRÂBÎ, (1986), *Kitâbu'l-Cedel*, (*el-Mantık inde'l-Fârâbî*, içinde; thk., Refik el-Acem), Dâru'l-Meşrik, Beyrut.
- FENARÎ, (1309), *Şerh-u İsağûci*, Dersaadet, İstanbul.
- İBN SÎNÂ, (2005), *İşaretler ve Tembihler (el- İşârât ve't-Tenbihât*, çev., A. Durusoy, M. Macit, E. Demirli) Litera yay., İstanbul.
- İBN SÎNÂ, (2006), *Mantığa Giriş*, (*Kitâbu's-Şifa: el-Medhal*, çev., Ömer Türker) Litera Yay., İstanbul.
- İBN SÎNÂ, (1953), *Uyûnu'l-Hikme*, (*Resâil-u İbn Sina*, içinde; thk. H. Z. Ülken), İ.Ü. E. F., Yay., İstanbul.
- KAZVÎNÎ, (1301), *Risaletü's-Şemsiyye fi-Kavâidi'l-Mantıkıyye*, İstanbul.
- KİNDÎ, (1994), *Felsefi Risaleler*, (çev., M. Kaya), İz Yay., İstanbul.
- ÖNER, Necati (2009), *Klasik Mantık*, Vadi Yay., Ankara.
- PORPHYRIOS, (1986), *Isagoge*, (çev., B. Çotuksöken), Remzi Kitabevi, İstanbul.
- SÜHREVERDÎ, (1955), *Telvîhât, Mantuku't-Telvîhat*, (thk., Ali Ekber Feyyaz) Tahran Üni., yay., Tahran.

CUMHURİYET DÖNEMİNDE SÛRÎ VE TATBİKÎ MANTIK ÇALIŞMALARI: HASAN ALİ YÜCEL VE TEZER AĞAOĞLU'NDA FORMEL VE UYGULAMALI MANTIK

Hacı KAYA¹

Geliş: 23.07.2019 / Kabul: 12.12.2019

DOI: 10.29029/busbed.595596

Öz

Mantık bilimi şüphesiz soyut bir bilimdir, fakat onun maddeden soyutlanan kavramlar üzerine akıl tarafından yargı ve çıkarım formlarıyla inşa edilen bir bilim olduğu da açıktır. Akıl yasalarıyla kurulan formel kalıpların içeriğini olgular doldurduğu için mantık, aklın yasalarına bakan yönüyle formel, maddeye/olgusal dünyaya bakan yönüyle de içeriksel mantık bölümlerine ayrılmaktadır. Bu bağlamda Yücel ve Ağaoğlu da mantık bilimini sūrî mantık ve tatbikî mantık şeklinde iki kısma ayırmaktadırlar. Sūrî mantık bölümünde büyük ölçüde klasik mantığın gerek sistematik gerekse içerik yönüne bağlı kalarak formel mantık konularını analiz etmekte, ancak Tatbikî mantık bölümünde daha çok modern metodoloji, bilim felsefesi ve bilim tarihi disiplinlerinden edindikleri geniş birikimle bir uygulamalı mantık yazımı çabasına girişmektedirler. Bu çaba, yüzyıllar boyunca hem doğu ve hem de batı düşüncesinde derinlemesine işlenen klasik mantığın, sonraki yüzyıllarda daha çok formel tarafına ağırlık verildiği dikkate alındığında bize göre son derece önemli ve büyük bir çabadır. Çünkü Yücel ve Ağaoğlu'nun Sūrî ve Tatbikî Mantık başlığı altında kaleme aldıkları mantık metinleri, dipte yatmakta olan “Mantık modern bilimlerin nasıl metodu olabilir?” sorusu ve sorununa ilişkin bir arayışın neticesi olarak şekillenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mantık, Bilim, Yasa, Metot, Olgü.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe, hacikaya5@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2547-8380>.

**FORMAL AND APPLIED LOGIC STUDIES IN THE REPUBLICAN
PERIOD: FORMAL AND APPLIED LOGIC IN THE STUDIES OF HASAN
ALİ YÜCEL AND TEZER AĞAOĞLU**

Abstract

The science of logic is undoubtedly an abstract science, but it is clear that it is a science built on the concepts abstracted from matter by the forms of judgment and inference by reason. As the facts fill the content of formal patterns established by the laws of reason, logic is divided into formal logic with regard to the laws of reason, and contextual logic with regard to the matter/phenomenal world. In this context, Yücel and Ağaoğlu divide the science of logic into two parts as formal and applied logic. In the section of formal logic, they analyze the formal logic issues in terms of both systematic and content aspects of classical logic while in the section of applied logic, they attempt to write an applied logic with a large accumulation of knowledge from the disciplines of modern methodology, philosophy of science and history of science. This effort is a very important and great effort for us, considering that the classical logic, which has been studied in depth in both eastern and western thought for centuries, has been given more emphasis on the formal side in the following centuries. Because the texts logic written by Yücel and Ağaoğlu under the title of Formal and Applied Logic has been shaped as a result of a search for the question and problem of how logic can be the method of modern sciences.

Keywords: Logic, Science, Law, Method, Phenomenon.

Giriş

Çalışmamızın konusunu, Cumhuriyet döneminde yetişmiş iki önemli düşünür Hasan Ali Yücel (1897-1961) ve Tezer Ağaoğlu'nda (1907-1979) formel ve uygulamalı mantık oluşturmaktadır. Her iki düşünür de *Sûrî ve Tatbîkî Mantık* başlığını taşıyan mantık metinlerinde *Sûrî Mantık* bölümünde klasik mantığın gerek sistematik gerekse içerik yönüne bağlı kalarak formel mantık konularını ele almış, ancak *Tatbîkî Mantık* bölümünde daha çok modern metodoloji, bilim felsefesi ve bilim tarihi disiplinlerinden edindikleri geniş birikimle bir uygulamalı mantık yazımı çabasına girişmişlerdir. Bu çaba, “Eğer klasik anlamda mantık bilimlerin âleti ise o modern dünyada da nasıl bilimlerin âleti (metodu) kılınacaktır?” sorusuna, klasik mantığın sınırlarında kalarak ve fakat modern metodolojiyle birlikte bilim felsefesi ve bilim tarihi birikimini de işin içine katarak onun sınırlarını mümkün oldukça genişletmek suretiyle cevap verme gayretini ifade etmektedir. Dolayısıyla Yücel ve Ağaoğlu'nun *Sûrî ve Tatbîkî*

Mantık başlığı altında kaleme aldıkları mantık metinlerinin, pedagojik metinler olmanın ötesinde dipte yatmakta olan bu soru ve soruna ilişkin bir arayışın neticesi olarak şekillendiğini belirtmemiz gerekir (Köz, 2002: 136, 144, 148).

Sûrî ve Tatbîkî Mantık çalışmaları, her iki düşünürün de, mantık, metodoloji, bilim felsefesi, sosyal bilimler felsefesi, felsefe tarihi ve bilim tarihi sahalarını kuşatan çok geniş bir entelektüel ve felsefi birikime sahip olduğunu gösteren metinlerdir. Metinler analitik bir biçimde takip edildiğinde görülecektir ki, Yücel ve Ağaoğlu hem klasik felsefeye hem de modern felsefeye ve aynı zamanda modern bilimdeki gelişmelere vakıf, okuma sahaları son derece geniş düşünürlerdir. Her iki ismin de ele aldıkları konular bağlamında yer verdikleri çeşitli felsefi görüşlere eleştirel- analitik bir perspektifle eğilmeleri ve bütün bu görüşler arasında kendi düşüncelerini sentezlemeleri, onların aynı zamanda özgür ve özgün bilim insanı olduklarına işaret etmektedir. Doğrusu bu iki önemli ismin sözü edilen mantık çalışmalarının şimdiye kadar sistematik bir çalışmaya konu edilmemesinin, hem Cumhuriyet döneminde mantık çalışmalarının izini sürme hem de sınırları klasik mantıktan modern metodolojiye uzanan geniş ve güncel bir mantık perspektifi edinme noktasında bir eksiklik olduğu kanaatindeyiz. Bununla birlikte mantık tarihi yazımı bağlamında iki esere değinen şu çalışmaları anmamız gerekir: Necati Öner *Tanzimattan Sonra Türkiye’de İlim ve Mantık Anlayışı*, (Ankara, Divan Kitap, 2012); Abdulkadir Çüçen, “Modern Türkiye’de Mantık Çalışmaları” (*Felsefe Dünyası*, 1999/2, Sayı 30, ss. 45-49); İsmail Köz, “Modern Türk Düşüncesinde Mantık Çalışmaları” (*AÜİFD*, 2002/43, Sayı 1, ss. 135-169); Remziye Selçuk, *Türkiye’de Mantık Çalışmaları ve Mantık Bilimine Katkıları*, (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009).

Çalışmamızda iki eserin, Türkiye Yama Eserler Kurumu Başkanlığı tarafından tasnif edilmiş (Hasan Ali Yücel, *Sûrî ve Tatbîkî Mantık*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Kitap no: 974, Tasnif no: 160; Ağaoğlu Tezer, *Sûrî ve Tatbîkî Mantık*, Yusuf Ağa Kütüphanesi, Kitap no: 4129, Tasnif no:) Osmanlıca matbu nüshalarını esas aldık. Her iki metin de yazıldıkları dönemin Osmanlıca üslup ve bilim terminolojisine sahiptir. Öyle ki en temel bilimsel terimler bile Arapça, Farsça ve Türkçe’nin bir terkibi olan Osmanlı Türkçesi’nin imkânları içerisinde üretilen karşılıklarıyla verilmektedir. Bu sebeple çalışmamızda gerek yazarların kavram örgüsünü ortaya koyma adına gerekse metinlerin bu yönüne de dikkat çekme adına bazı terimlerin metindeki orijinal karşılıklarını parantez içerisinde ifade etme gereği duyduk. Metinlerin sistematığına bağlı kalarak çalışmamızı iki ana başlıkta sürdürdük. Birinci

başlığımızı *Bilgi Türleri: Yaygın Bilgi, Bilimsel Bilgi ve Felsefi bilgi*, ikinci başlığımızı ise *Mantık Bilimi: Mantık Biliminin Tanıtımı ve Kısımları*, oluşturmaktadır. Birinci başlığımızda düşünürlerin bilimsel bilgi ve felsefi bilgiyi temellendirmek ve tanımlamak için epistemolojik analizlerine yer verdik. İkinci alt başlığımızda ise çalışmamızın esas konusunu *Formel Mantık (Sûrî Mantık) ve Uygulamalı Mantık (Tatbîkî Mantık): Metodoloji (Usûliyyât)* alt başlıklarıyla işlemeye çalıştık.

Mantığın *sûrî mantık* ve *tatbîkî mantık* şeklindeki ayrımının, Cumhuriyet dönemi Türk felsefesindeki daha önce sözünü ettiğimiz arayışla ilişkili olduğu ve modern felsefedeki metodoloji tartışmalarının etkilerini taşıdığı çok açıktır (Öner, 2012: 103). Şüphesiz her iki düşünürün de yaptığı bu mantık taksiminin klasik mantıkta dayanaklarını bulmak mümkündür. Örneğin, Fârâbî (872-950) mantığın iki kısmına işaret etmek için açık bir şekilde mantık biliminin kuralları ve kanunlarını, biri bütün bilimler ve sanatlar için ortak genel mantıksal kurallar/kanunlar anlamında *el-kavânin tuştereku es-sanâ'iu'l-hamse*, diğeri klasik mantıkta belki uygulamalı mantığa tekabül eden beş sanatın her birine özgü özel kurallar/kanunlar anlamında *el-kavâninu'l-hâssa* olmak üzere ikiye ayırmaktadır (Fârâbî, 1986: 58; Fârâbî, 2015: 71). Ancak klasik mantık geleneğinde genel kanunları ele alan formel mantığın içeriği ile Yücel ve Ağaoğlu'ndaki formel mantığın içeriği aynı olmakla birlikte, klasik mantıktaki özel kanunları ve kuralları ele alan uygulamalı mantığın içeriği ile Yücel ve Ağaoğlu'nun işlediği uygulamalı mantığın içeriği birbirinden oldukça farklıdır. Klasik mantıkta uygulamalı mantık diyebileceğimiz beş sanat, beş tür düşünme biçimine karşılık gelen apodeiktik (*burhânî*), diyalektik (*cedelî*), sofistlik (*sufestâî*), retorik (*hatabî*) ve poetik (*ş'ri*) düşünme biçimini, bunların esaslarını ve kurallarını ele almaktadır (Fârâbî, 1986: 55-58). Oysa Yücel ve Ağaoğlu, *sûrî mantık* başlığı altında, özellikle Tanzimat sonrası mantık eseri yazım tarzını yansıtır şekilde, klasik mantığın formel kısmından sadece önemli gördükleri konuları işlemekte, fakat *tatbîkî mantık* başlığı altında modern felsefede gerek pozitif bilimler gerekse sosyal bilimler için teklif edilen ve tartışılan yöntemleri ve bunların her bir pozitif bilimde uygulanma tarzlarını ele almaktadırlar (Öner, 2012: 103; Çüçen, 1999: 45-46; Çelik, 2009: 2).

Yazarlar, metinlerinde bazı filozof ve bilim adamına çoğunlukla eser adı zikretmeden atıfta bulunmakta, yer yer onlardan alıntılar yapmaktadırlar. Çalışmamızda bu atıf ve alıntıların ulaşabildiğimiz kaynaklardan izini sürmeye çalıştık. Bu anlamda gerek atıf yapılan filozof ve bilim adamlarının doğrudan kendi eserlerine gerekse bilim tarihi, bilim felsefi ve sosyal bilimler felsefesi

alanında kaleme alınmış kimi eserlere müracaat etmeyi ihmal etmedik. Bu çalışmayı kaleme alırken asıl amacımız, Yücel ve Ağaoğlu'nun mantık çalışmalarında serimlenen üretken ve güncel mantık perspektifini ortaya koymak olmuştur. Zira biz mantık çalışanlar bile bugün hala klasik mantığı modern bilimler dolayımında güncelleme ve üretme noktasında kimi güçlükler yaşıyoruz. Yanı sıra mantık ne işe yarar, sorusu eğitim öğretim süreçlerinde hala dillendirilen bir soru ve sorun olmaya devam etmektedir. Şüphesiz gerek Yücel'in gerekse Ağaoğlu'nun gördüğü ve keşfettiği gibi klasik mantık bugün bilimin *Organonu* olma adına büyük imkânlar barındırmaktadır. *Sûrî ve Tatbîkî Mantık* başlığı altında kaleme alınmış iki metni araştırma konusu edinen çalışmamızın, bu doğrultuda yapılacak mantık çalışmalarına katkı sunacağını umuyoruz.

1. Bilgi Türleri: Yaygın Bilgi, Bilimsel Bilgi ve Felsefi Bilgi

Gerek Yücel gerekse Ağaoğlu bilgi felsefesinden yola koyularak öncelikle bilgi ve bilgi türlerini ele almaktadır. Bilimsel bilgi ve felsefi bilginin neliğini ortaya koymak için yaygın bilginin (*âmiyâne bilgi*) ne türden bir bilgi olduğunu analiz etmektedirler. Dış çevreyle yüzleşen insanın, yapısı gereği duyularla onu tanımaya başladığını, ardından bu duyuları kavrayışlara (*idrâk*) dönüştürdüğünü ve hâfıza yardımıyla onların imgelerini (*hayâl*) depolayıp sakladığını ifade eden Yücel, insanın bilgi edinme süreçlerini antropolojik ve psikolojik temelde izah etmektedir. Yağmur yağdığı esnada su damlalarına maruz kalan bir çocuk ya da ilkel bir insan veyahut da eğitim öğretim sürecinden geçmemiş biri bu olgu/fenomen (*hâdise*) hakkında ancak duyulara ve kavrayışlara ve daha önce bu olguya ilişkin elde etmiş olduğu imge ve hatıralara sahiptir. Onun yağmur olgusu hakkındaki bilgisi sadece bu kavrayış ve hatıralarla sınırlıdır. Yücel, bu tespitten hareketle yaygın bilgiyi, olgular hakkında tekil, parça parça edinilmiş bilgi (Yücel, 1926: 3), Ağaoğlu da ispat ve çıkarım yoluyla ulaşılmamış ve muhakeme etmeden öylece kabul edilmiş bilgi diye tanımlamaktadır (Ağaoğlu, 1928: 3). Örneğin, bilgisiz bir insan, herhangi bir şeye isabet edip onu parça parça eden yıldırımı bilir; odasının tavanında asılı duran elektrik lambasını da görür. Fakat onun bu bilişleri birbirinden kopuktur ve onda bu bilişlerin ilişkili oldukları olgular tek tektir yani tekildir, bunlar arasındaki ilişki henüz keşfedilmiş ve kavranmış, dolayısıyla konuları tümelleştirilip biri diğerine bağlanmış değildir. Bu yönüyle yaygın tekil bilgilerin en bariz niteliği, onların henüz tümelleştirilerek birleştirilmemiş parça parça bilgiler olmasıdır (Yücel, 1926: 3; Ağaoğlu, 1928: 5). Bununla birlikte Yücel yaygın bilgide de zaman zaman genellemelerin bulunduğunu, fakat bunların gerçek ve ontolojik nedene dayanmadığını belirtmektedir. Yaygın bilgilerdeki genellemeler,

çoğunlukla aralarında gerçek ve tam bir ilişkinin bulunmadığı ve mahiyetleri birbirinden farklı olgulara dair yapılmaktadır. (Yücel, 1926: 5).

Yaygın tekil bilgiyle sahih ve kavrayıcı bilgi elde edemeyen insan, olgular hakkındaki tecessüsünü daha ileri taşıyarak bunların nasıl ve niçin meydana geldiğini aramaya başlamıştır. Bir olgunun sebebini araştırmak, Yücel'e göre ondan önce gerçekleşen başka bir olguya gitmeyi gerektirir. Önceki olgunun sebebini ortaya koymak da yine ondan önceki bir olguya gitmeyi gerektirir ve bu sonsuza dek zincirleme (*müselalen*) böyle devam eder. Sonsuza gitmek imkânsız olduğu için bu şekilde bir neden araştırması bizi son noktada hiçbir bilimsel bilgiye ulaştıramaz. Bu bakımdan neden araştırması, her bir olgunun geriye doğru nedenlerini tek tek keşfederek ortaya koymakla değil olgular arasındaki ortak nedeni, bilimsel yasayı keşfetmekle ancak mümkün olabilir (Yücel, 1926: 4). Yücel'in işaret ettiği ve Aristoteles'in (M.Ö. 384-322) bilimsel-nedensel bilginin imkânını kendisinden hareketle temellendirdiği, ontolojik olarak ortak doğaya (*tabî'atu'l-müştereke*) ve epistemolojik olarak tümel ilkeye karşılık gelen bu onto-epistemolojik dayanakla birlikte (Aristoteles, 2005: 16-18; İbn Rüşd, 2015: 46, 62-63) sonsuza uzanmayı gerektirmeyen bu türden bir neden ve yasa araştırmasının bilimsel araştırmalara yön verdiğini daha baştan belirtmemiz gerekir. İşte olgular arasındaki bağın, ortak birliğin, nedensel yasanın keşfiyle bir olguya dair elde edilen bilgi tümel bilgidir ve gerçek bilgi demeye değer bilgi de budur (Yücel, 1926: 4; Ağaoğlu, 1928: 5).

Bilimler her ne kadar yasa niteliğinde nedensel bilgiye ulaşmayı hedeflese de bu bilgi sadece kendi araştırma konularıyla sınırlı tümel bilgi verir. O nedenle Yücel, bilimlerin, genel olarak evrenin yapısına ilişkin ve bütün bir varlığı kuşatıcı bilgiler sunmaktan uzak olduklarının altını çizer. Yücel, buradan hareketle felsefenin neliğini irdelemeye adım atmaktadır. Ona göre felsefe, hem yaygın bilgiden hem de bilimsel bilgiden ayrımlı bir bilgidir. Nasıl ki, insanoğlu yapısı gereği ve düşünen bir varlık olarak yaygın bilgi ile yetinmiyorsa aynı şekilde evrene dair daha tümel soru ve sorunlara cevap veremeyen bilimsel bilgiyle de yetinmeyip başka türden bilgi arayışına girmektedir. Tam da bu noktada felsefe insanın imdadına yetişmektedir. Felsefe bilimin cevaplayamadığı daha tümel ve daha genel sorulara cevap arayışıyla bilimin bıraktığı boşluğu doldurabilmektedir. Fizik ve kimya gibi pozitif bilimler maddenin zamanla kayıtlı değişimlerini inceler. Maddenin bizzat kendisiyle ilgilenmez yani onun neliğini araştırmazlar. Canlıbilim (*hayâtiyyât*), psikoloji (*rûhiyyât*), toplumbilim (*ictimâiyyât*) de aynı şekilde canlılığın, ruhun ve toplumun neliğini incelemeyiz. Oysa insan zihninin bunlara dair de bir tecessüsü, ilgisi ve merakı söz konusudur.

Fizik sıcaklık, ışık, elektrik gibi olguları inceleyip ulaştığı son bulguları deneylenmemiş bir varlığa, *esîre (ether)* irca edebilmektedir (Yücel, 1926: 6-7). Örneğin, Isaac Newton (1643-1727) bütün olguların tüm evrene yayılan seyrek akışkanlar veya *ether* yoluyla açıklanabileceğini varsaymıştı (Henry, 2016: 241). Yücel'e göre bu, bilimin tam olarak izah edemese de en azından maddenin kaynağını maddi olmayan bir şey olarak tasavvur ettiğini göstermektedir. Maddenin bu kısmı deney alanına girmediği için bilimsel metotlar burada yetersiz kalmakta ve maddenin kaynağı problemi bilimin hudutlarını aşmaktadır. Dolayısıyla insan zekâsı bilimin sınırlarını aşıp maddenin kaynağı meselesine eğilme ihtiyacı duymaktadır. Bu yönüyle insan adım adım evrenin bütünü hakkında düşünmeye başlamakta, onun nereden geldiğini ve nereye doğru bir akış içinde olduğunu, varlığının hikmet ve gayesini öğrenme gereksinimi duymaktadır. Yücel, işte insan zihninin, bilimlerin sınırlarını aşan bu tümel sorun ve soruları araştırması ve tecessüsünü doyurma çabasının felsefe yapmak olduğunu belirtmektedir (Yücel, 1926: 7; Ağaoğlu, 1928: 8). Ağaoğlu'nun değerlendirmesiyle, bilimler doğayı kendi konusunun sınırları dâhilinde parça parça irdeler. Bilimlerin parça parça irdelediği hakikatler arasında birtakım boşluklar vardır ki bilim bu boşlukları doldurmakta yetersiz kalmaktadır. Oysa insanın bunun ötesinde birlikli ve bütünlüklü bir anlam arayışı da vardır. Zira insan evren hakkında tümel fikirlere ulaşma yeteneğine de sahiptir (Ağaoğlu, 1928: 8).

Dikkat edilirse Yücel ve Ağaoğlu'nun bilim ve felsefe tanımı doğrudan modern dönemlerdeki bilim ve felsefe tanımına denk düşmektedir. Özellikle 17. yüzyılın başlarında şekillenen modern batı felsefesinde, bilimlerin giderek felsefenin bağrından kopmasıyla birlikte felsefeden anlaşılan, daha çok varlık felsefesi/ontoloji/metafizik, bilgi felsefesi/epistemoloji, ahlâk felsefesi/etik, sanat felsefesi/estetik, siyaset felsefesi, zihin felsefesi, dil felsefesi, din felsefesi, bilim felsefesi ve metodoloji gibi felsefî disiplinlerle sınırlıdır (Yücel, 1926: 57-58; Ağaoğlu, 1928: 40-41; Kenny, 2011). Oysa Yunan felsefesi ve ortaçağ felsefesi de dâhil olmak üzere en geniş anlamıyla klasik felsefede, başta ilk felsefe (*prote philosophiha/el-felsefetu'l-ûlâ*) diye nitelendirilen metafizik (*meta ta physika/mâb'ade et-tabî'a*) olmak üzere bütün teorik ve pratik felsefî disiplinler/bilimler felsefenin kapsamında bulunmaktadır. Bu bağlamda klasik felsefe geleneğinde felsefe en kuşatıcı bir kavram olarak insan zihninin bütün entelektüel çabalarını ihtiva eden bir kavram olarak vazedilmiştir (Yücel, 1926: 56; Ağaoğlu, 1928: 40; Aristoteles, 2010: 291-297; Fârâbî, 2015). Fakat Yücel'in yukarıda sınırlarını çizdiği ve tanımladığı felsefenin, insanın evrene ilişkin sorduğu en tümel soruları ve tümel ilkeleri, onun ifadesiyle *mebde'leri* araştırmayla sınırlı metafizik bilimi

olduğunu tespit etmemiz gerekir (Yücel, 1926: 7). Ağaoğlu'nun tarifiyle felsefe bilimlerin ilkelerini, hayatta nasıl hareket etmemiz gerektiğini, insanın ruh âlemini ve nihayet teolojik (*mebde- me'âd*) meseleleri tetkik etmekle sınırları çizilmiş bir disiplin olarak belirlenmiş olmaktadır (Ağaoğlu, 1928: 8-9). Fakat Yücel'e göre felsefe bilimlere nazaran şahsî olmakla birlikte indî yani göreceli ve bütünüyle subjektif bir uğraş da değildir. Tam aksine onun ifadesiyle "Felsefe yapmak en mutenâ ve hakiki anâsırla en mükemmel ve en küllî bir marifet binası tesis etmektir." O nedenle felsefeci onun gözünde bilgin (*âlim*) olduğu kadar sanatkâr ve sanatkâr olduğu kadar da bilgin olmak durumundadır (Yücel, 1926: 8). Dolayısıyla Ağaoğlu'nun da çok yerinde tespit ettiği gibi bilimlerin felsefeden kopup bağımsızlaşması felsefenin bittiği ve yıkıldığı anlamına gelmez (Ağaoğlu, 1928: 9). Felsefe ve bilimleri birbirinden ayıran bu modern perspektif içerisinde mantığın yeri neresidir, sorusuna gelince şüphesiz bu soru klasik dönemlerde de sorulmuş ve kimileri onu felsefeye dâhil ederken kimileri felsefeden bağımsız bir disiplin olarak değerlendirmiştir (İbn Sina, 2006: 8-9; Kaya, 2013: 19). Yücel bu soruyu, mantığı felsefeden ayrı bağımsız bir disiplin olarak değerlendirmek, Ağaoğlu ise onu felsefenin kapsamına dâhil etmek suretiyle cevaplandırmaktadır (Yücel, 1926: 8; Ağaoğlu, 1928: 8).

2. Mantık Bilimi: Mantık Biliminin Tarifi ve Kısımları

Yücel insan zihninin işleme tarzından yola çıkarak mantık teriminin tarifine ulaşmaktadır. Zihnimiz doğası itibariyle birtakım ilkelere hareketle düşünsel faaliyetlerde bulunmaktadır. Hareket ettiği ilkelere bağlı kalması insan zihni için bir zorunluluktur. Zira zihnin bir şeye ikna olması doğrudan doğruya o şeye dair doğru ve yanlış hükümlerini vermesiyle ilintilidir. Doğru ve yanlış hükmünü verdiği yargılar ise kendisinden hareket ettikleri ilkelerin varlığını zorunlu kılmaktadır (Yücel, 1926: 9). İlkenin olmadığı yerde doğru veya yanlış çıkarımlara ulaşmak imkânsızdır ve burada insan zihninin varacağı son nokta Gorgias'ın dile getirdiği üzere sofistlik zihnin tavır alışında olduğu gibi yargısızlık olacaktır: *Varlık yoktur, olsa da bilemeyiz bilsek de başkasına aktaramayız* (Kenny, 2017: 54). Yücel, insan zihninin ilkelere hareketle doğru veya yanlış hükümlere ulaşma yönündeki doğal eğilimini esas alarak mantık bilimini şöyle tarif etmektedir:

Doğruyu ilmî tabirle hakikati bulmak hususunda hükümlerle istidlâllerimizin bizzât zihnimize ve onun mahiyeti icabı olan mebdelere ne şerâit altında tevâfuk edeceğini mantık bize öğretir. Şu halde mantık, nasıl düşünürsek

doğru düşünmüş olacağımızı bize öğrettiği için *hakikat ilmi* şeklinde tarif olunabilir (Yücel, 1926: 9).

Yücel bu tarife göre mantığın iki yönlü vazifesinden söz etmektedir. Birincisi düşünmekle düşünce arasındaki uygunluğu, ikincisi zihni ameliyelerin durumlar (*şe'niyyet*) ve olgulara (*vak'a*) uygun olup olmadığını incelemekten ibarettir. Örneğin, matematikte, kimyada ve tarihte hakikat aynı tarzda aranmaz. Birincisinde aksiyomlar (*müte'ârefe*) ve tariflerden başlayarak, ikincisinde deney yaparak, üçüncüsünde ise vesikalar toplayarak inceleme yapılır. Dolayısıyla bu bilimlerde düşüncenin konusunu teşkil eden nicelik, madde, tarihsel vakaya göre hakikati arama tarzı ve yöntemi değişiklik göstermektedir. Bu bağlamda mantık bilimi, bilimlerin farklı konularına göre değişen araştırma yol ve yöntemlerini de gösterir ve Yücel'e göre bu yönüyle mantık bilimi, *bilimlerin bilimi* olmaktadır (Yücel, 1926: 9-10). Bilimin gayesi hakikate ulaşmak olunca bilimin bu yolda başarılı olabilmesi için bir taraftan onun zihnin kanunlarına (nedensellik, özdeşlik gibi) uyması, diğer taraftan keşfettiği hakikatin incelediği konuya uygun olması gerekir. Buradan hareketle Ağaoğlu mantığı eşya ile zihin arasındaki "ahengi temin etmek ve hatadan masun kalmak için nasıl bir yol takip edilmesi lazım geldiğini gösteren ilim" diye tarif etmektedir (Ağaoğlu, 1928: 11).

Yücel, yukarıda işaret edilen mantığın tarifi ve vazifelerini esas alarak mantık bilimini formel mantık (*sûrî mantık*) ve uygulamalı mantık (*tatbikî mantık*) olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Konusu her ne olursa olsun mantığın, yargı ve çıkarımlarımızda tabi olmaya mecbur olduğumuz kanunları inceleyen, hakikati elde etmek için gerekli olan şartları öğreten kısmı formel mantıktır. Bu anlamda genel mantık (*mantık-ı umûmî*) olarak formel mantığın, hakikati bulmak için gösterdiği kurallar (*kavâid*) bütün bilimler için ortak kuralları oluşturmaktadır. Formel mantığın tümdengelsel (*ta'lîlî*) ve tümevarımsal (*istikrâî*) çıkarımlarımızda sonuçların doğru olması için gösterdiği esaslar, çıkarımlarımız ister nicelikle ister maddeyle isterse manevi olgularla ilişkili olsunlar hepsi için geçerli esaslardır. Formel mantıktaki bütün bu esasların ve kuralların kendisine dayandığı en temel ilke ise çelişmezlik (*adem-i tenâkuz*) ilkesidir (Yücel, 1926: 10-11). Ağaoğlu da tıpkı Yücel gibi mantık bilimini formel mantık ve uygulamalı mantık olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Ancak Ağaoğlu, Yücel'den farklı olarak çelişmezlik ilkesini değil de özdeşlik ilkesini (*ayniyyet prensibi*) esas alarak formel mantığı tesis etmektedir. Ona göre formel mantığı kuran zihnin en temel ilkesi özdeşlik ilkesidir. Ağaoğlu'nda özdeşlik ilkesine dayanan formel mantık "Zihnin kendi kendisiyle ahenk ve tavâfukunu

temin eden ilim”, başka bir ifadeyle de “Zihnin kendi kanunlarıyla mutâbık olmasını temin eden ilim” şeklinde tarif kazanmaktadır (Ağaoğlu, 1928: 11-12).

Düşüncenin konularının tamamı için geçerli olan ortak genel kuralların yanı sıra bir de her bir konuya özgü birtakım özel kurallar ve yollar da bulunmaktadır. Örneğin, formel mantığın tarif hakkında vazettiği, bilimlerin kendisine tabi olmasını istediği kurallar matematikte (*riyâziyye*) başka, fizikte (*tabîiyyât*) başka şekildedir. Yine örneğin, bir geometrik teoremi ispat ederken kullanılan tümdengelim yöntemiyle, nesnelere yere düşmesi olgusunu (*sukût hâdisesi*) izah ederken kullanılan tümevarım yöntemi birbirinden farklı yöntemlerdir. Bu örnekte kullanılan yöntemlerin farklılığı, konuların yani geometrik bir teoreme fiziksel bir olgu olarak nesnelere yere düşmesinin birbirinden farklı oluşundan kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda mantığın, düşüncenin konularına bağlı olarak değişen bu kısmı da uygulamalı mantığa (*tatbikî mantık*) diğer bir adlandırmayla metodolojiye (*usûliyyât*) karşılık gelmektedir (Yücel, 1926: 10; Ağaoğlu, 1928: 12-13). Ağaoğlu'nun tarifleriyle uygulamalı mantık bu bağlamda “Zihnin mevzularıyla tavâfukunu temin eden” bilim olmaktadır (Ağaoğlu, 1928: 12).

2.1. Formel Mantık (Sûrî Mantık)

Her iki yazar da düşünmenin üç aşamasından söz ederek formel mantığın konularını işlemeye çalışmaktadır. Önce düşüncede *fikirler* yani yargı bildirmeyen kavramlar teşekkül eder. Ardından bu fikirler arasındaki bağlantıları kuran yargılar ve son olarak bilinen yargılardan bilinmeyenlerin çıkarılmasını sağlayan çıkarımlar gelir. Dolayısıyla zihinde birbirini tamamlayan üç tür faaliyet bulunmaktadır. 1. Kavramlar (*fikir*). 2. Yargılar (*hüküm*). 3. Çıkarımlar (*istidlâl*). Mantık terminolojisiyle kavramlar terimlere (*hadd*), yargılar önermeye (*kaziyye*), çıkarımlar ise delillere karşılık gelmektedir (Yücel, 1926: 14; Ağaoğlu, 1928: 17). Formel mantığın birinci ve ikinci faaliyetiyle asıl gayesi üçüncüsü yani çıkarım mantığı ve bunun üzerinden tesis edilen kıyastır. Formel mantığın, bu üç tür zihinsel faaliyette dayandığı temel prensipler özdeşlik (*ayniyyet*) ve çelişmezlik (*adem-i tenâkuz*) ilkeleridir. Yücel'e göre bu iki ilkedeki çelişmezlik ilkesi zihnimizin esaslı ilkesini oluşturmaktadır. Bu sebeple Yücel, formel mantığın *çelişmezlik ilkesi bilimi* diye de tarif edilmesinin yerinde olduğu düşüncesindedir (Yücel, 1926: 14-15). Yücel'in mantığın merkezine yerleştirdiği çelişmezlik ilkesinin başta ontolojik olmak üzere varlığın, epistemolojik olarak da bilginin en esaslı ilkesi olduğunu mantığın kurucusu İlk Öğretmen Artistoteles'le birlikte kavramış bulunmaktayız (Aristoteles, 2010: 456; Macit, 2012, 23-28).

Yücel, zihnin birinci faaliyetinin ürünü olan terimi, zihinde oluşan bir soyut mefhumun lafzen ifadesi olarak tarif etmektedir (Yücel, 1926: 16). Aynı tarifi Ağaoğlu'nda de görüyoruz (Ağaoğlu, 1928: 18). Bunun imgeden (*hayâl*) farklı bir şey olduğu açıktır, çünkü nesnelerin zihnimizde yarattığı imgeler duyularımızın mahsulü olup somutturlar. Fakat fikirler bu imgelerin tekrarıyla birlikte oluşup genel ve soyutturlar. Örneğin, daha önce tanık olduğumuz yuvarlak bir masa hâlihazırda önümüzde durmasa bile biz onu zihnimizde canlandırırız. İmgeler bu manada nesnelerin zihnimizdeki fotoğrafları olup somutturlar (Yücel, 1926: 16). Ağaoğlu'nun ifadesiyle fikirlerde genellik (*umûmiyyet*), imgede ise özgülük (*husûsiyyet*) vardır (Ağaoğlu, 1928: 18). Fakat yuvarlak masa gibi birden çok yuvarlak nesneyi duyumsamanın ardından onlara dair zihnimizde oluşan imgeleri *daire* fikrine irca ettiğimiz zaman sadece yuvarlak masa değil, bu fikrin ihtiva ettiği niteliğe sahip diğer bütün şekiller bu fikrin/mefhumun kapsamına girer. Geometrik olarak “Merkez noktadan çevreye çıkan çizgilerin birbirine eşit olduğu şekil” (Yücel, 1926: 16; Öklid, 2019: 90) diye tanımlanan *daire* bu anlamda genel bir fikir olup soyuttur. Bu soyut fikirler ve mefhumlar mantık biliminde *terim* adını almaktadır. Zihnimizde kendilerini tekrarlı imgelerin öncelediği soyut fikirler ve mefhumlar bulunmakla birlikte hiçbir duyumsal veriye ve bu duyumsal verilerin yarattığı imgelere dayanmayan mutlak soyut fikir ve mefhumlar, terimler de bulunmaktadır. Tanrı, adalet terimleri gibi (Yücel, 1926: 16). Her iki düşünür de işlem (*tazammun*) ve kaplam (*şümûl*) bakımından terimler meselesine değindikten sonra beş tümel, ardından yine formel mantığın konularından bir diğeri tarif ve bölme konusunu analiz etmektedirler. Önermenin tarifi, taksimi ve önermeler arası ilişkileri ele alan düşünürler, buradan çıkarım ve kıyas bahsine geçmektedirler. Çıkarım ve kıyas başlığı altında dolaysız çıkarım, karşıolun ve döndürmeyi, kıyasın değeri hakkındaki tartışmaları ele almaktadırlar (Yücel, 1926: 16-39; Ağaoğlu, 1928: 18-32).

Yücel kıyas teorisine getirilen iki temel itiraza yer vermektedir. Birincisi, kıyasın yeni bir bilgi vermediği ve sadece lafızların tekrarından başka bir şey olmadığı yönündeki itirazdır. Bilindiği üzere bu itiraz René Descartes (1596-1650) tarafından Aristoteles'in kıyas teorisine getirilen itirazdır (Descartes, 2013: 61). Benzer bir itiraz Francis Bacon (1561-1626) tarafından ileri sürülmüştür (Bacon, 2012: 121-122). Yücel, Descartes'ın bu itirazının, deneyci filozoflardan John Stuart Mill (1806-1873) tarafından tümdengelim (*ta'lil*) de kapsayacak şekilde genel bir itiraz olarak ileri sürüldüğünü belirtmektedir. Bu itirazı teknik olarak şöyle ifade etmektedir: Kıyasta tümdengelim, öncelikle orta terimi ve ardından küçük terimi elde etmek için büyük terimin kaplamasını analiz etmek,

diğer taraftan orta terimi ve küçük terimi ihtiva eden büyük terimi ortaya çıkarmak için küçük temin işlemi analiz etmekten başka bir şey değildir. Örneğin, insan düşünen/ben insanım/ben de düşünenim. Bu kıyasta “insan”, “düşünen” teriminin kaplamından olup orta terimi; “düşünen” büyük terimi, “ben” ise küçük terimi oluşturmaktadır. Kıyas “düşünen” teriminin kapsamından “insan” orta terimiyle “ben” küçük terimi, “ben” teriminin işleminden de “insan” orta terimiyle büyük terimi çıkarmak suretiyle kurulmuştur. Dolayısıyla kıyas burada zaten yeni bir şey öğretmemektedir. Zira “düşünen” teriminin kaplamını bilmekle “ben” teriminin işlemi bilmek “Ben düşünenim” önermesini bilmek için yeterlidir. Ayrıca tümdengelim yapmaya ve ona bir çıkarım formu vermeye gerek yoktur (Yücel, 1926: 39).

Yücel'e göre iyice analiz edildiğinde görülecektir ki, yukarıda ifade edilen aksine büyük terimin kaplamında orta terim ve küçük terimin, küçük terimin işlemi de orta terim ve büyük terimin bulunmasından dolayı biz bir bilgiye ulaşmış olmamaktayız. Zira zihnimizin, büyük terimle küçük terim arasındaki sonuç önermesinde ortaya çıkan bağı (*râbıta*) temin etmesi için küçük terimin ve büyük terimin orta terimle ilişkili olduğunu bilmesi gerekir. Oysa bu bilgiden önce küçük terimle büyük terim arasında ilişkili olma durumu tarafımızdan bilinmemekteydi. O nedenle öncüllerde küçük ve büyük terim arasındaki bağı sağlayan orta terim sayesinde aslında o ana kadar bilmediğimiz bir hakikati elde etmiş oluyoruz. Bu bakımdan ona göre bütün kıyasları, öncülleri analitik olan kıyaslara indirgemek ve önermelerdeki her bir terimi diğerinin işlemi ve kaplamına dâhil ederek yorumlamak doğru değildir (Yücel, 1926: 39-40).

Kıyas teorisine getirilen ikinci itiraz, kıyasın herhangi bir şeyi ispat etmediği, totolojiden (*musâdere 'ale'l-matlûb*) öte bir şey olmadığı yönündedir. Yücel bu itirazın da Mill tarafından ileri sürüldüğünü belirtir. Bu itiraza göre sonuç büyük öncül vasıtasıyla ispat edilmektedir. Oysa sonucu ihtiva eden büyük öncül onun gibi kesin değildir. Benim düşünen olduğumu, her insanın düşünen oluşundan hareketle kesin olarak ispat edemem. Çünkü benim düşünen olduğumdan ne kadar şüphe ediyorsam, her insanın düşünen olmasından da o kadar şüphe ederim. Buna dayalı olarak Mill tümdengelimim aldatici bir çıkarım olduğunu ve hiçbir tümelden tekil bir yargının çıkarılamayacağını, ya tekilden tekile ya da tekilden tümele gidilebileceğini ileri sürmektedir. Ona göre yeni bilgi veren ve bizi yeni sonuçlara götüren verimli çıkarım türü tümevarımdır (Yücel, 1926: 40-41; Kenny, 2011: 21-22). Yücel, Mill tarafından ileri sürülen bu itirazın cevabının, doğrudan Aristoteles'in *Analitikler (II. Analitikler)*'inde verildiği

tespitinde bulunmaktadır. Yücel, Aristoteles'in aynı metninde geçen şu örnekle analizini sürdürmektedir: Her üçgenin iç açılar toplamı iki dik açığa eşittir/Bu bir üçgendir/Bunun da iç açılar toplamı iki dik açığa eşittir. Yazar "Sonucu önceden bilmeden büyük öncülü iddiaya hakkımız yoktur" biçimindeki tümdengelimsel çıkarıma yönelik Mill tarafından ileri sürülen itirazın sofistler tarafından da ileri sürülmüş olduğunu (Platon, 2015: 162; Platon, 1963, 38-41; Aristoteles, 2005: 10; İbn Rüşd, 2015: 31-31) ve Aristoteles'in bunu şöyle cevaplandığını aktarmaktadır: Tekil ve özel durum, – ki bu örnekteki küçük öncülde ifade edilen belirli şu üçgendir- elde edilmeden yahut kıyas tamamlanmadan önce bir yönden bilinirken bir yönden bilinmeyendir. Zira kişi varlığını tam olarak bilmediği belirli bir üçgenin iç açıları toplamının iki dik açığa eşit olduğunu nasıl bilecektir?! Bununla birlikte her üçgenin iç açılar toplamının iki dik açığa eşit olduğunu ifade eden tümel bilgiyi önceden bildiği için kişi kıyas yapmadan önce belirli bir üçgenin de iç açılarının öyle olduğuna bu tümel bilgi sebebiyle vakıftır fakat bu bilgi tam ve mükemmel değildir (Yücel, 1926: 41; Aristoteles, 2005: 9-10; İbn Rüşd, 1984: 176-177). Dolayısıyla Aristoteles'in bu analizi dikkatle izlendiğinde görülecektir ki, sonuç büyük öncülde sadece bilkuvve bulunmaktadır ve fakat henüz tezahür edip açığa çıkmış değildir. Her üçgen kavramına gösterilebilecek bütün tekil üçgenler dâhildir. Bununla birlikte gösterilen belirli ve tekil bir üçgenin iç açılar toplamının iki dik açığa eşit olduğu bilgisi ancak bir orta terim yardımıyla açıkça ortaya konulabilir (Yücel, 1926: 41-42). Aynı şekilde Mill'in eleştirisine yer veren Ağaoğlu ise kıyasın bir totoloji olmadığını anlamak için şu soruyu sormak gerektiğini söyler: Sonuç büyük öncülde bizzat ve şeklen (*aynen ve sûreten*) içerilmekte midir? Ağaoğlu'na göre öyle olmadığı açıktır. Çünkü sonuç büyük öncülde bilfiil değil bilkuvve içerilmektedir. Örneğin, altının ısı iletliğini bilmeden önce bütün madenlerin ısı iletliklerini bilirim. Bana altının da bir maden olduğu söylendiği vakit onun da ısı iletliği sonucunu çıkarırım. Ağaoğlu'na göre burada kıyasın boş ve faydasız olduğu asla söylenemez. Çünkü kıyas olmadan altının ısı iletliği bilgisi sadece tekil bilgi olarak kalırdı (Ağaoğlu, 1928: 35). Yücel, elbette ki tümel bir önermenin bir veya birden fazla önermeyi ihtiva ettiğinden söz edilebileceğini, bu bağlamda kıyasta büyük öncülün sonuç önermesini ihtiva ettiğinin açık olduğunu, ancak bir önermenin bir başka önermeyi ihtiva etmesinin başka, kişinin bundan haberdar olmasının ve bunu bilmesinin ise başka bir şey olduğunu belirtir. Bir önermenin kapsamında birden fazla önerme bulunabilir, ancak onlar çıkarım yapılmaksızın kişi için hala bilfiil bilinen önermeler değildir. İşte bir tümel önermede içerilen önermeleri bize açılma ve bilme imkânı sunan kıyas teorisidir. Örneğin, geometri bilimi aksiyomlardan ve bu aksiyomlardan çıkarılan sonuçlardan ibarettir. Bu

aksiyomlardan, onların içerdiği sonuçları çıkarmadan geometri bilimi yapmak mümkün değildir. Bir bakıma geometri, kıyas teorisini kullanarak aksiyomlardan henüz bilinmeyen ve fakat aksiyomlarda üstü örük bir şekilde bulunan bilinmeyen problemler hakkında çıkarımlar yapan bilimdir (Yücel, 1926: 42).

Yanı sıra Yücel'e göre bir tümel önermenin, duyularımız vasıtasıyla zihnimize hâsıl olduğundan yani bir aksiyomatik tümel önermenin duyuma ve duyumsal verilere dayalı olarak zihnimize oluştuğundan da söz edilebilir. Bu anlamda tümel bir önermeyi tekil duyular ve bilgiler oluşturmaktadır. Fakat buradan yola çıkarak "Bir tekil problem hakkında çıkarımda bulunurken tümel bir önermeye gerek yoktur, çünkü o da tekil bilgilerden oluşmaktadır, bu anlamda zaten kendisi ispata muhtaç bir önermeden tekil önermeyi çıkarmak totolojidir" denilemez. Çünkü totoloji olması için büyük öncülün sonuç önermesini açık bir biçimde ihtiva etmesi, ayrıca sonuç önermesinin de büyük öncül gibi kişi tarafından biliniyor olması gerekir. Fakat kıyasta büyük öncül sonuç önermesini ya da birden fazla önermeyi ihtiva etmekle birlikte belirli bir önermeyi açık bir biçimde ihtiva etmemekte ve sonuç önermesi de kıyas yapmadan önce kişi tarafından bilfiil ve açık bir biçimde bilinmemektedir. Buradan anlaşılmalıdır ki, formel mantığın özünü teşkil eden kıyas, deney yoluyla elde edilen tümel hükümlerden henüz bilfiil ve tam olarak bilinmeyen tekillere dair çıkarımda bulunmayı temin eden önemli bir formel araçtır. Bununla birlikte bütün bilgilerimizin temelinde tümel mefhumlar değil onları önceleyen deneyler vardır. Yücel'e göre artık günümüz bilim dünyasında deneye müracaat etmeksizin yalnızca kıyasla hakikatleri keşfedeceğini iddia eden bir formel mantık var olamaz (Yücel, 1926: 43).

Ağaoğlu, kıyas teorisine getirilen eleştirilerin kaynağında özellikle kıyas teorisinin ortaçağlar boyunca esas alınmasını ve bunun çok önemsenmesini görmektedir. Ortaçağda bilgide hatadan korunmak ve hakikate ulaşmak için kullanılan en mükemmel yöntem kıyas teorisiydi ve mantık bütünüyle formel bir mahiyet arz etmekteydi. Ağaoğlu ortaçağda mantığın formel tarafına çok fazlaca önem atfedilmesinin bir tesadüf olmadığına, bunun birtakım tarihsel sebeplerinin bulunduğuna işaret etmektedir. Ortaçağ felsefesinin en bariz niteliği, onun tespitiyle felsefeyle metafiziğin birlikte olmasıdır. Ortaçağlar özellikle dinsel dönemlere tekabül ettiği ve her türlü hakikatin dayanağının dini itikatlar olduğu kabul gördüğü için felsefi teoriler de devamlı dine tabi olmak zorunda kalmıştır. Konuları itibariyle ilahi ve uhrevî olan dine tâbi felsefe bu türden problemlerle meşgul olduğu için olguya, içinde yaşadığımız doğaya ve evrene önem vermemiştir. Formel mantık, tabiatı itibariyle fikir ve düşüncelerin olgulara

uygunluğunu konu edinmediği ve bütünüyle zihnin temel yasalarını ve soyut çıkarım biçimlerini ele aldığı için dinsel ve metafiziksel çıkarımların bir aleti olarak alınmış ve önemsenmiştir (Ağaoğlu, 1928: 33-34).² Ağaoğlu kıyasa getirilen eleştirilere verdiği cevapta kıyasın boş ve faydasız olduğunu söylemenin imkânsız olduğunu savunmakla birlikte ortaçağlarda olduğu gibi onun gereğinden fazla da abartılmaması gerektiği kanaatinde dir:

Tenâkuza düşmemek için muhâkeme ve istidlâl bize en iyi yardımcılarıdır. Fakat kıyasın rolünü lüzumundan fazla büyütüp kıyasta mütemâdiyen yeni yeni kâideler çıkarır, lüzumsuz teferruatı saplanırsak faaliyetimiz kurûn-u vustâ âlimlerinin faaliyetine benzer. Hafızamız boş yere dolar, zihin yorulur. (Ağaoğlu, 1928: 36).

2.2. Uygulamalı Mantık (Tatbîkî Mantık)

Her iki düşünür de mantığın bu kısmında pozitif bilim (*müspet ilim*), bilimin menşei, bilimin konusu ve doğa kanunları, bilimin pratik ve teorik gayesi, bilimler tasnifi gibi konular üzerinde durduktan sonra pozitif bilimlerde kullanılan yöntemleri ele almaktadır. Biz Yücel ve Ağaoğlu'nun ele aldığı bu konulardan pozitif bilim, bilimin konusu ve bilimler tasnifine yer verdikten sonra pozitif bilimlerde kullanılan yöntemleri irdelemeye çalışacağız. Çalışmamızın başında da yer verdiğimiz gibi onlar yaygın bilgiyle, bilimsel bilgi ve felsefi bilginin ne olduğu üzerinde durmuşlardı. Bu epistemolojik analiz üzerinden kıymetlendirdikleri pozitif bilim, bilimsel bilgiyi esas alan ve bilimsel bilgileri keşfetme amacı güden bilimlere ifade etmektedir. Bu anlamda öncelikle bilim tarihinden hareketle pozitif bilimin ne olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadırlar.

Yücel, Rönesans'ta, orta çağların fikri ve manevi esaretinden kurutulmak için kadim Yunan felsefesine ve bu eski tefekkür kaynaklarına geri dönme hususunda güçlü bir eğilimin varlığına işaret etmektedir. Rönesans'ta güçlü zekâlar yönlerini ilk ışığın geldiği tarafa doğru çevirmişlerdir. Ancak bu Yücel'e göre basit bir geriye gidiş değildir. Onlar ortaçağların perspektifinden ayrılp her düşüneyi Platon (M.Ö. 427-347), Aristoteles, Batlamyus (85-165) ve Galen

² Örneğin İznikli Eustrade (1050- 1120) hakkında 1082'de imzalanan bir aforozda Mesih'in bütün kutsal ve ilahî söylemlerinde Aristocu kıyasla akıl yürüttüğü suçlaması getirilmiştir. Yine 14. yüzyılda Thomasçılarla karşıtları arasındaki tartışmalarda Palamaşçılar "İncil'den ziyade kıyaslara tapmalarından" dolayı ve "İlâhî nur yerine Aristoteles'in kıyaslarını nur olarak adlandırmalarından" dolayı muhaliflerini eleştirirken Demetrios Kydones "Tanrı bizlere diyalektik tartışmayı verdi ki görüşümüzü bir taş a çarpıp tersine çarpıp bu ikili gözlemden hakikatin nurunu ortaya çıkartalım" diyerek, Prochors da "Her hakikat bir kıyastır ya da bir kıyasın öncülüdür" diyerek onlara cevap verecektir (Alain de Libera, 2016: 62, 81-82).

(130-210) gibi otoritelere dayandırmadan doğrudan kendi zihinlerini kullanarak Yunan felsefesindeki hakikati arama tecessüsünden feyz almak istemişlerdir. Dolayısıyla onların Yunan felsefesine geri dönüşü, Yücel'in ifadesiyle "Fikrî hayatın en feyyâz mâzîsinden kuvvet almak içindi." (Yücel, 1926: 45). Yücel'e göre deney yöntemi (*tecrübî usûl*) örneğin bir Leonardo da Davinci'ye (1452-1519) daha sonraki dönemlerde sebepleri açıkça ortaya konulacak olan birçok doğal olguyu daha önce keşfetme imkânı sunmuştu. Nikolas Kopernik (1473-1543) ise eski Batlamyus evren kuramını yıkmıştı. Güneş'in merkezde ve sabit olduğunu, Dünya da dâhil olmak üzere diğer gökssel cisimlerin hareket ettiğini ve onun etrafında döndüğünü ileri sürdü. Johannes Kepler (1571-1630), Tycho Brahe'nin (1546-1601) gözlemlerine dayanarak Merih hakkındaki mütalaalarını ve değerlendirmelerini neşretti. Kopernik'in baktığı noktadan yola çıkarak yıldızların hareketine ilişkin üç meşhur kanun ileri sürdü. Daha sonra Galileo Galilei (1564-1642) yerçekimine ilişkin bazı fizikî hakikatleri keşfetti. Geliştirdiği gözlem aletleri sayesinde Güneş lekelerini, Ay üzerindeki dağları, Zühre yıldızının safhalarını keşfetmişti. Bütün bu keşifler deneysel yöntem sayesinde gerçekleşiyordu. Tıp alanında William Harvey'in (1578-1657) kan dolaşımını keşfi de bu doğrultuda zikredilmelidir. 16. Yüzyılda başlayan önemli bilimsel keşiflerle birlikte en nihayet Descartes ve Bacon'da deneysel yöntem 17. yüzyıla gelindiğinde bütün gücüyle yerleşmiş bulunmaktaydı (Yücel, 1926: 46; Ağaoğlu, 1928: 34-35; Gordon, 2015: 35-40). Böylece bir zamanlar dinî, gökssel veya metafizik güçlerle izah edilen doğal olgular artık oldukları gibi ve tabiatın sınırları içerisinde, onun dışına çıkılmadan izah edilmeye başlandı. Aklın yalnızca kendi sınırlarında kalarak doğanın sırlarından hiçbirini keşfedemeyeceği teslim edilen gerçeklerden biri oldu. Teorik aklın, ancak deneyin verdiği bilgileri bir şekilde çıkarıma yarayan bir araçtan ibaret olduğu kabul edildi. Dolayısıyla Yücel'e göre modern bilimin (*muâsır ilim*) yöntemi, kendilerine dayandığı ilk bilgiler itibarıyla deneysel (*tecrübî*), onları doğru bir şekilde çıkarmak itibarıyla de rasyonel (*aklî*) bir mahiyet arz etmektedir (Yücel, 1926: 46-47; Benton, 2013: 33-34). Modern dönemlerin bilimsel ruhuna ilişkin bu kısa değerlendirmeden hareketle Yücel pozitif bilimi (*müşpet ilim*) "Tecrübeye ve tecrübeyi sevk ve idare eden akla müstenid serbest usûl-ü taharrîyi kabul etmiş ve hâdisât-ı tabiiyyeyi tabiatıta olduğu gibi görmeyi kendisine şîâr ittihaz eylemiş bulunan şu'be-i marifet" diye tanımlamaktadır (Yücel, 1926: 47).

Yücel'e göre doğa olgularını sadece gözlemlemek yetmez, doğayı kendimize faydalı olacak şekilde değiştirmek için süreçlerin düzenli ve bir takım araçlara dayalı olarak sistematik bir şekilde işletilmesi gerekir. İnsanı doğaya karşı öngörülü yapacak yegâne araç, olguları belli bir düzen çerçevesinde idrak

etmeye çalışmaktır. Bu şekilde olguları idrak etmek ise ancak onları tek tek bilmekle değil onlar arasındaki sabit, değişmez münasebetleri kavramakla mümkündür. Yazar bu tespitten yola çıkarak bilimin konusunu da tayin etmektedir: “Şu halde ilmin mevzûu, şe’niyyetlerde meydana gelen hâdiseler ve o hâdiseler arasındaki sabit nispetlerdir ki bunlara tabiat kanunları derler.” (Yücel, 1926: 47-48). Bütün bilimlerin hedefi olgular silsilesini aralarındaki münasebete göre tanzim etmek ve bu sayede onların sebeplerini izah etmekten baredir. Olguların birbirini kovalayan dalgalar gibi akışı, aralarında bir olgusal nispetin (*nispet-i tabîyye*) bulunduğunu bize ilham eder ki düşünürümüz bu nispetin nedensellik (*illiyet/causalite*) olduğunu belirtmektedir. Bilimler kendi araştırma konuları çerçevesinde olgular arasındaki bu belirlenmiş (*muayyen/determine*) münasebeti keşfederek olguları birbirine bağlar. Dolayısıyla nedensellik prensibi olmadan bir bilimin var olmasına imkân yoktur. Yücel, Bacon’a referansla “Hakikî şekilde bilmek illetleri bilmektir.” değerlendirmesinde bulunur (Yücel, 1926: 48; Bacon, 2012: 203). Gerçek bilginin nedensel bilgi olduğu tespiti şüphesiz modern bilimin bilim tasavvurunun sınırını tayin eden güçlü bir tanımlamadır, ancak kabul edelim ki, Yücel’in işaret ettiği gerçek bilgiye getirilen bu tanım modern bilime ve Bacon’a özgü değildir. Bacon tarafından kıyasıya eleştirilen Aristoteles gerçek bilginin nedensel bilgi olduğunu açıkça ifade etmektedir (Aristoteles, 2005: 43; İbn Rüşd, 2015: 31, 51).

Bilimler tasnifine etraflı bir yer ayıran her iki yazar da Aristoteles’in bilim tasnifi, ortaçağda bilimler tasnifi, Bacon’un bilimler tasnifi, Amperé’in (1775-1836) bilim tasnifi, Comte’un bilim tasnifi ve son olarak Herbert Spencer’in (1820-1903) bilim tasnifine yer verdikten (Yücel, 1926: 58-66; Ağaoğlu, 1928: 42-45) sonra Comte’un ve Spencer’in bilim tasniflerini esas alarak kendi kabul ettikleri bilimler tasnifini ortaya koymaktadırlar. Ağaoğlu’na göre bilim hakkında tam bir fikir edinmek, çeşitli bilimlerin konuları olan olguları birbirine karıştırmamak için bilimlerin iyi bir tasnifine ihtiyaç vardır. Ayrıca beşeri bilimlerin ilerlemesini görmek için iyi bir bilimler tasnifi en iyi rehberdir. Pedagojik açıdan da konuları birbirinden ayırmak, çeşitli bölümler oluşturmak ancak bununla mümkündür (Ağaoğlu, 1928: 41). Yücel, kendi esas aldığı bilim tasnifini şöyle ortaya koymaktadır:

1. Matematiksel bilimler (Riyâzî ilimler)
2. Matematiksel- fiziksel bilimler (Riyâzî- fizikî ilimler: Mekanik ve Astronomi)
3. Fizik ve Kimya
4. Canlıbilim (Hayâtîyyât)

5. Psikolji (Ruhiyyât)
6. Toplumbilim (İctimâiyyât) ve Tarih (Yücel, 1926: 66).

Ağaoğlu ise Comte'un bilimler tasnifinin (Comte, 2015: 76-156) daha isabetli olduğunu açıkça ifade etmekle ve bu bilimler tasnifini kabul etmekle birlikte onun psikolojiye (*rûhiyyât*) yer vermemesini bir eksiklik olarak görmektedir (Ağaoğlu, 1928: 46). Ağaoğlu, Yücel'in yukarıda sıraladığı bilimleri ihtiva edecek şekilde en genel tasnifle bilimleri matematiksel (*riyâzî*) bilimler, doğa (*tabii*) bilimleri ve manevi bilimler olmak üzere üç başlık altında toplamaktadır (Ağaoğlu, 1928: 55).

Bu bilimlerin her birinin kendine özgü bir metodu (*usûl*) vardır. Matematikte tümdengelim (*ta'lil*) metodu; mekanik ve astronomide matematik ve deneysel bilimlerden alınan tümdengelimle birlikte gözlem ve deney metotları; fizik ve kimyada gözlem, deney, varsayım (*faraziyye*) ve tümevarım metotları; canlıbilimde, fizik ve kimya gibi bilimlerde kullanılan metotlarla birlikte ilaveten tasnif ve tarif metotları; psikolojide içgözlem (*bâtinî tekâk*); toplumbilim ve tarihte ise gözlem, vesikaların incelenmesi ve eleştirilmesi metodu kullanılmaktadır (Yücel, 1926: 66-67). Zira Yücel ve Ağaoğlu'na göre bütün bilimleri tek bir bilime irca etmek imkânsızdır. Ne astronomiyi matematikten ne canlıbilimi kimyadan türetmek ve çıkarmak mümkün değildir. Matematikten başlayıp toplumbilime gelinceye kadar her bir bilim merhalesinde yeni bir unsura rastlanmaktadır. Örneğin, cebirin esas mefhumu olan miktar fikrine geometri şekil ve mekânı; mekanik bilimi hareket, kuvvet ve zamanı; astronomi, fizik ve kimya maddeyi; biyoloji canlılığı; psikoloji içsel hayatı ve bilinci; toplumbilim toplumu ilave etmektedir. Bilimler arasındaki sıralama, ilave edilen bu mefhumlardan doğmaktadır ve hepsi için ortak kanunlar bulunmakla birlikte her birinin tabii olduğu kendine has bir konusu ve metodu bulunmaktadır (Yücel, 1926: 69; Ağaoğlu, 1928: 40, 111).

2.2.1. Metodoloji (Usûliyyât) ve Genel Kurallar

İnsanın ömrünün kısalığını rağmen öğreneceklerinin o nispette fazla olduğu, insanın bilmediklerinin çokluğu fakat zamanın kısalığı dikkate alındığında henüz bilinmeyen hakikatleri hızlı fakat güvenilir bir şekilde öğrenmek zorunda olduğu tespitinden hareketle Yücel metodu (*usûl*) olguları hızlı fakat güvenilir bir şekilde bize öğretecek olan kural ve kaideler toplamı olarak tarif etmektedir. Kendi ifadesiyle metot “Zihn-i beşerin hakikati keşf ve ispattan ibaret olan gayesine vâsıl olmak için müracaat ettiği yolların heyet-i umûmiyesinden ibarettir.” (Yücel, 1926: 71). Metotsuz bilimsel çalışmada

bulunmak fırtınalı bir denizde kaptansız gemiyle yol almak demektir. Yücel'e göre yeterli metot fikrinden yoksun doğu dünyası asırlardan beri kaptansız gemide yol almaya devam etmektedir. Doğru dünyası yüzyıllardır zekâya ve malumata önem vermiş, fakat metot fikrini layıkıyla takdir edememiştir. O nedenlerdir ki özellikle son yüzyıllarda sarf edilen onca mesaiye rağmen ne bir Descartes, ne bir Harvey, ne bir Louis Pasteur (1822-1895) yetişmemiştir. Doğru dünyasındaki metot fikrinin olmayışı birçok aydın (*feyyâz*) yeteneklerin heba olmasına sebep olmuştur. Yücel'in tespitiyle "İltihâka gayret ettiğimiz Batı medeniyetinin ser muvaffakiyeti usûl çalışmasında" saklıdır. Zira "Bir manivelaya sahip bir çocuk elinde gürz bulunan Herkül'den daha kuvvetlidir." Şimdiye kadar doğu derin bir metafizik zekâsıyla insanoglunun ruhunun bir Herkülü konumundaydı. Fakat elindeki manivelayı iyi kullanan Batı bu Herkülü elindeki gürzüyle beraber mevcut kuvvetinden istifade edemeyecek hale getirmiştir. Bu noktada Yücel, Batı düşüncesinde metot fikrini canlandıran Descartes'tan şu anlamlı aktarımı yapmaktadır:

Ağır yürüyen fakat doğru bir yol takip edenler koşan fakat doğru yoldan uzaklaşanlardan daha fazla ilerler. Onun içindir ki hakikati keşfedecek yeni bir usûl bulmak yeni bir hakikat keşfetmekten daha mühimdir. Çünkü o usûl sayesinde birçok hakikatin keşfi mümkün olur.(Yücel, 1926: 72; Descartes, 2013: 25).

Yücel, güçlü bir zekâya doğru bir metot eşlik ederse en kesif karanlıklar içindeki hakikatlerin bize yüzünü göstermekte bir an bile gecikmeyeceğini ifade etmektedir. O, altını çizdiği zekâ- doğru metot ortaklığının, Denis Diderot'ya (1713-1784) atfettiği şu anlamlı ifadeyle altını çizmektedir: "Bir kıvılcım bir ispiroto fiçisini tutuşturduğu halde bir damla suda sönüp gider." Bu anlamda zekâ kıvılcım gibidir, yeter ki tutuşturabilecek bir maddeye isabet etsin. İşte zekânın tutuşturmak için temas edeceği madde, metottan başka bir şey değildir (Yücel, 1926: 72; Ağaoğlu, 1928: 49). Ağaoğlu batı bilim tarihinin seyrini dikkate alarak bilimlerinin ilerlemesinin metotların ilerlemesiyle eşzamanlı olduğu tespitinde bulunmaktadır. Örneğin, fizyoloji Claude Bernard'a (1813-1878) gelinceye kadar müstakil bir bilim olamamıştır. Çünkü ona gelinceye kadar fizyolojide hakikate ulaşmak için kullanılan yöntemler farklıydı. Fakat onun geliştirdiği yöntem ve sistem sayesinde fizyoloji daha da gelişmiş ve bağımsız bir disiplin haline gelmiştir. Ağaoğlu da tıpkı Yücel gibi ilk çağlarda ve ortaçağlarda özellikle doğa bilimlerinin yeterince gelişmemesini metotsuzluğa ya da yanlış metotlara bağlamaktadır. Descartes gibi büyük bir filozofun *Metod Üzerine Konuşma* adlı eseriyle kaleme aldığı yeni metot sayesinde ki bilimler inkişâf etmeye

başlamıştır. Onun üzerinde durduğu apaçıklık (*bedâhet*) ilkesi, analiz ve sentez yöntemleri bilimin ilerlemesinde büyük rol oynamıştır. Aynı şekilde Bacon gözlem, deney ve tümevarım vurgusuyla ve metodolojinin merkezine bu yöntemleri koymakla bilim tarihi bakımından aynı rolü oynamıştır. (Ağaoğlu, 1928: 48-50).

Her bir bilimin kendine mahsus metodu bulunmakla birlikte bilimlerin ortak oldukları metotlar ve kurallar da vardır. Bunların başında *apaçıklık* (*bedâhet*) prensibi gelmektedir. Yücel, Bacon'la birlikte modern felsefenin kurucusu olan Descartes'in *Metod Üzerine Konuşma (Usûl Hakkında Nutuk)* adlı eserinde bütün bilimler için beş genel prensipten bahsettiğini ve bunlardan birincisinin apaçıklık prensibi olduğunu belirtmektedir (Yücel, 1926, 73; Descartes, 2013: 63-64). Bu prensip bize şunu öğretmektedir: Bir problem tam olarak kavranılmaksızın ve açık bir şekilde kabul edilebilecek bir ilkeye dayandırılmaksızın çözülmüş sayılamaz. Yücel, ortaçağlarda bunun aksi bir düşüncenin hâkim olduğundan söz etmektedir. Çünkü ortaçağlarda bir fikrin açıklığından ziyade Aristoteles, Hipokrat, Galen, Batlamyus gibi referans otoriteler tarafından kabul edilmiş olması esas alınmaktaydı. Bu otoritelerin kabullerinin dışına çıkmak bu çağlarda bilimsel küfür (*küfr-i ilmî*) sayılmıştır. (Yücel, 1926: 73). Örneğin, asırlar süren bir inancı yıkmakla suçlanmaktan korkan Harvey *Kalp ve Kan Hareketleri (De motu cordis)* adlı çalışmasını yayımlamak için otuz yıl kadar beklemek durumunda kalmıştır (Fara, 2015: 170). Bu durum Yücel'e göre özgür araştırmaya engel olmuş deneysel bilimler uzun bir fetret dönemi yaşamıştır. Bugün artık her bilim müntesibi "Arayan benim, bulduğum şeyin doğruluğunu anlayacak olan benim zihnimdir" demek durumundadır (Yücel, 1926: 73; Ağaoğlu, 1928: 51). Descartes'in temel prensipleri içerisinde apaçıklık ilkesini zikretmekle birlikte Ağaoğlu, Yücel'den farklı olarak bilimlerin ortak olduğu kuralların ya da yöntemlerin temelde iki esaslı yöntemden; analiz ve sentezden ibaret olduğunu ifade etmektedir. Çünkü ona göre Descartes'ın birinci ilkesi olan apaçıklık ilkesi zaten bütün bilimlerin gayesini oluşturmaktadır (Ağaoğlu, 1928: 51).

Descartes'ın ikinci ve üçüncü prensibi yine bütün bilimlerde ortaklaşa kullanılan *analiz ve sentez*'dir. Analiz, incelenen konuyu mümkün oldukça küçük unsurlara ayırmak böylece her birini ayrı ayrı çözmeye çalışmaktır. Sentez ise bu basit ve bilinmesi en kolay olan şeylerden hareket edip derece derece en bileşik olanlara yükselebilmek için zihni belli bir düzen içerisinde yönlendirmektir. Dolayısıyla analiz ister ruhsal ister maddî olsun bir tümeli unsurlarına ayırma işlemidir. Analiz basit bir parçalama değil unsurlarına ayrılan tümelin varlığını

benzerlik ve farklılıklarıyla birlikte toplanıp bir araya gelerek oluşturan unsurlara ayırmaktır. Örneğin, anatomide bir uzuv unsurlarına ayrılırken onu oluşturucu et, kemik, kıkırdak vb. gibi unsurlara ayrılır. Yoksa anatomide analiz kasabın yaptığı gibi onu üç, beş, on parçaya ayırmak değildir (Yücel, 1926: 73-74; Ağaoğlu, 1928: 51). Bu anlamda Ağaoğlu da teknik anlamda analizle (*tahlil*) bölmenin (*taksim*) birbirine karıştırılmaması uyarısında bulunmaktadır. Çünkü bölme bir bütünü unsurlarına değil parçalarına ayırmaktır (Ağaoğlu, 1928: 52-53).³ Analiz ve sentez maddi bir nesneye ya da araştırma konusuna uygulanabilirken aynı zamanda zihinsel varlığı olan bir tümel kavrama ve araştırma konusuna da uygulanabilir. Birinci uygulamada analiz ve sentez bilfiil analiz ve bilfiil sentez olurken ikincisinde ideal/hayalî analiz ve sentez olmaktadır. (Yücel, 1926: 74).

Bilimlerde analize başvurulmasının sebebi insan zihninin belirli fakat şeylerin belirsiz, karmaşık ve bileşik olmasıyla ilintilidir. Karmaşık ve belirsiz araştırmaya konu şeyler unsurlarına ayrılmak suretiyle zihin tarafından kolayca anlaşılabilir duruma getirilir. Analizin gayesi eşyanın hangi basit ilkelerden meydana geldiğini, sentez gayesi ise bir tümelin, kendisini oluşturan unsurlar arasındaki hangi bağlantılardan ve ne şekilde meydana geldiğini kavramaktır. Bu bağlamda analiz ve sentez bilimin, bir yönden sonuçlardan hareketle sebepleri, diğer bir yönden sebeplerden hareketle sonuçları izah etmek şeklindeki iki yönlü ihtiyacına cevap verecek yöntemleri ifade etmektedir. Bilim analizle bilinen olgu ve durumlardan hareketle sebepleri, sentezle de bilinen sebeplerden hareketle olgu ve durumları izah etmektedir. Bu anlamda analiz ve sentez birbirini tamamlayan yöntemlerdir. Sentez unsurlar arasındaki bağlantıları ve onların durumlarını göstererek analizi tamamlar. Yanı sıra sentez analizin ölçütü ve kriteri görevini de görmektedir. Analiz ile keşfedilmiş olan unsurları alarak sentezleyip tümeli tekrar tesis ettiğimiz vakit bundan önce yapılan analizin doğruluğu ve sıhhatini de test etmiş oluruz. Eğer tekrar tesis edilen tümel, öncekine uygun düşmüyorsa burada analizde bir hata yaptığımızı fark ederiz. (Yücel, 1926: 75-76; Ağaoğlu, 1928: 52-53).

2.2.2. Matematiksel Bilimlerde Metot

Bilimlerin genel ilkelerinin yanı sıra her bir bilimin kendine özgü yöntemleri ve kuralları da bulunmaktadır. Yücel ve Ağaoğlu matematiksel

³ Klasik mantıkta bölme bir tümün kendisini oluşturan eczasına yani unsurlarına ayrılması veya bir tümelin tikellerine ayrılması şeklinde iki türlü yapılan bir ayırma işlemidir. (Öner, 2014: 59; Emiroğlu, 2005: 94-95). Ağaoğlu burada analizi birinci tür bölme anlamında kullanmakta, bölmeyi sadece ikinci tür bölmeyle sınırlandırmaktadır.

bilimlerden başlamak suretiyle sırayla bilimler tasnifinde yer verdikleri her bir bilimin kullandığı yöntemleri ele almaktadırlar. Bilimler tasnifinde ilk sırada gelen matematiğin konusu niceliktir ve bununla ölçülebilen her şey kast edilmektedir. Eşyanın mahiyetinden bağımsız olan niceliğin zihinsel bir mefhum olduğu açıktır. Oysa niceliğin karşıtı olan nitelik ise eşyanın var olma tarzıyla ilişkilidir. İster bitişik (*muttasıl*) ister ayrık (*munfasıl*) olsun nicelik matematiğin konusudur ve nicelikler arasındaki bilinen nispetlerden bilinmeyenleri keşfetmek bu bilimin gayesini oluşturmaktadır (Yücel, 1926: 80-81; Ağaoğlu, 1928: 57-58). Asıl matematiksel bilimler geometri, aritmetik ve cebirdir. Analitik geometri ise cebir ve geometrinin sentezinden oluşan matematiksel bir bilimdir (Yücel, 1926: 84-85; Ağaoğlu, 1928: 59). Aritmetik ayrık nicelikleri (*sayı/aded*) geometri ise bitişik nicelikleri (*şekil*) konu edinir. Mekanik ve astronomi ise matematiksel bilimler olmakla birlikte mutlak manada matematiksel değildirler. Onlar aynı zamanda fiziksel bilimlerdir. Bu sebeple her iki düşünür de mekanik ve astronomiyi matematik- fiziksel bilimler başlığı altında toplamıştır (Yücel, 1926: 87-90; Ağaoğlu, 1928: 58-59).

Matematiksel bilimlerin ilkeleri aksiyomlar, postulatlar ve tarifler olmak üzere üç ilkedен oluşmaktadır (Yücel, 1926: 89; Ağaoğlu, 1928: 60). Aksiyomlar Ağaoğlu'nun daha öz ve kısa tarifıyla “Kendiliğinden bedihî olup gayr-i muayyen kıymetler arasındaki münasebeti beyan eden zarûrî kaziiyelerdir.” Bütün parçadan büyüktür, bir şeye eşit olan iki şey birbirine eşittir, gibi (Ağaoğlu, 1928: 65). Bunlar birden çok ispatta kullanılan ortak ilkelerdir. Örneğin, $4 = 2+2$, $3+1 = 4$, $3+1 = 2+2$, gibi işlemlerde ortak aksiyomatik ilke şudur: Bir üçüncü niceliğe eşit olan iki değer birbirine eşittir (Ağaoğlu, 1928: 74). Aksiyomların (*müte'ârefe*) ispatı mümkün değildir çünkü zaten kendileri ispatlayıcı ilkelerdir. Yücel Aristoteles'e referansla aksiyomların ispatının zihnin boşuna bir çabası olduğuna dikkat çekmektedir (Yücel, 1926: 89-90; Aristoteles, 2005: 22; İbn Rüşd, 2015, 59-61). Postulatlar (*mevzû'a*) ise delilsiz alınıp kabul edilen ve aksiyomlar kadar zorunlu ve apaçık olmayan ilkelerdir. Aralarındaki fark, aksiyomların apriori (*kabli*) hipotezlerin ise aposteriori (*ba'di*) olmasıdır. Yücel burada aprioriyi doğuştan bilgi anlamında değil, aksiyomların, deney yapmadan doğruluklarının zihnen bilinmesi ve kabul edilmesi anlamında kullanmaktadır. Postulatlar kesin olmadıkları için yine de tartışmaya açıktır (Yücel, 1926: 91). Zira postulatlar, Ağaoğlu'nun vurguladığı gibi aksiyomlar gibi mantıksal zorunluluk arz etmezler (Ağaoğlu, 1928: 66). Nitekim Nikolay Lobaçevskiy (1792-1856), Öklid'in postulatlarından “Bir düz çizginin dışında kalan bir noktadan yalnızca bir paralel çizgi çizilebilir.” (Yücel, 1928: 91; Öklid, 2019: 33) şeklindeki postulatını eleştirerek “Bir noktadan bilinen bir düz çizgiye bir paralel

çizgi değil sonsuz paralel çizgiler çizilebileceğini” ileri sürmüştür. Yine Öklid geometrisinde bir üçgenin iç açıları toplamı iki dik açiya eşit iken Lobaçevskiy’in esas aldığı postulata göre iki dik açıdan küçük olabilmektedir. Bernhard Riemann (1826-1866) ise Öklid ve Lobaçevskiy’in geometri postulatlarını kabul etmeyip örneğin, Öklid’in “Herhangi bir noktadan başka herhangi bir noktaya bir doğru çizilebilir” (Öklid, 2019: 3) postulatını reddederek doğruyu/düz çizgiyi bir daire üzerindeki iki nokta arasındaki çizgi olarak telakki etmektedir. Böyle bir geometri anlayışında paralelliğin bulunmadığı kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Zira bu geometride yüzeyler ve uzunluklar sonsuz olduğu için düz/eşit/denk (*müstevî*) bir dairenin yüzeyine, düz çizgi ise dairenin çevresine benzetilmiştir. Burada düz çizgilerin tamamı kutup denilen iki nokta arasında kesişeceğinden dolayı paralel çizgileri tasavvur etmek imkânsızdır. Bu da bir üçgenin iç açılarının iki dik açıdan büyük olmasını gerektirmektedir (Yücel, 1926: 91-93; Ağaoğlu, 1928: 66-69; Frank, 2017: 106-109). Matematiğin ilkelerinden üçüncüsü ise tariflerdir. Bunlar matematiği tesis eden tanımlardır. Örneğin, geometriyi inşa etmek için nokta, çizgi, yüzey gibi terimleri tarif etmek gerekir (Yücel, 1926: 95; Ağaoğlu, 1928, 60-61). Örneğin, Öklid *Elemanlar* adlı eserinin I. kitabında öncelikle bu geometrik terimlerin tanımlarını yapmaktadır (Öklid, 2019: 1-2). Ağaoğlu’nun ifadesiyle tarif bir şeyin temel niteliklerini ve doğasını bildirir ve matematikte tarif sayıların ve şekillerin esasını ifade eden önermeye karşılık gelmektedir (Ağaoğlu, 1928: 61).

Matematik tesis edildikten sonra soyut bir bilim olarak artık diğer deneysel bilimler gibi deney yöntemini değil tümdengelimini kendisine bir yöntem olarak tayin etmiştir. Çünkü matematiğin bir problemi çözmeye hareket noktası tekil değil tümel ve soyut ilkelere dayanır. Soyut ilkelere tekil problemler hakkında çıkarım yapmanın formu ise tümdengelimdir (*ta’lil*). Deneyciler matematikte tümdengelimsel çıkarım yönteminin yanı sıra tümevarımsal çıkarım yönteminin de kullanılabilirliğini iddia etmektedirler. Örneğin, belirli bir tekil üçgenin iç açıları toplamının iki dik açiya eşit olduğu tümgelimsel olarak ispat edildikten sonra artık bu sonucu tümevarımsal bir çıkarımla bütün tekil üçgenlere genelleyebiliriz. Yine örneğin, bir matematiksel teorem “n” kadar nicelik için doğrulandığı ispat edilmişse onu tümevarımsal olarak n+1, n+2, n+3 gibi nicelikler için de doğrulayabiliriz. Yücel, deneycilerin matematikte de tümevarım yönteminin kullanılabilirliğini iddialarını çok yerinde bulmaz. Çünkü verilen örneklerde her ne kadar görünüşte tümevarım kullanılmış gibi görünse de en nihayetinde yine tümel bir ilke dayanak alınmaktadır. Üçgenin iç açıları toplamının iki dik açiya eşit olduğunu ifade eden tümel ilke bilinmeseydi, bundan hareketle ulaştığımız tekil üçgene ilişkin aynı yargıyı tümevarımsal çıkarımla

bütün tekil üçgenlere genelleyemezdik. O nedenle matematiğin kullandığı esaslı yöntem tümdengelimsel çıkarım (*ta 'lil*) ve onun en mükemmel şekli olan kıyastır (Yücel, 1926: 100-102).

Yücel burhan ve ispat kavramını, matematikte bir takım yeni önermeler elde etmek için bizzat bilinen temel önermelere dayanarak fikir yürütme olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla ona göre matematikte burhan kıyastan başka bir şey değildir. Kıyas ise tümdengelimsel (*ta 'lili*) bir çıkarımdır. Matematiksel kıyasta devamlı büyük öncüller aksiyom, postulat ve tariflerden oluşan tümel önermelerdir. Matematiksel kıyasta büyük öncülün sonuç önermesini, küçük öncülün ise sonuç önermesi ile büyük öncül arasındaki bağıntıyı tesis eden orta terimi kapsaması gerekir. Bu da matematikte sonuçların, daha önce vazedilmiş olan ilkelerden ve onların mantıksal mahiyetlerinden çıkarıldıkları anlamına gelmektedir (Yücel, 1926: 102). Ağaoğlu bu noktada Yücel'den farklı düşünmektedir. Ona göre matematiksel ispat ile tümdengelimli kıyas birbirinin aynı değildir. Deneyden bağımsız olma ve terimler arasındaki zorunlu bağıntıları tespit etme noktasında ortak olsalar da Ağaoğlu'na göre ikisi arasında birtakım farklar vardır. Tümdengelimlin tümelden tekile doğru çıkarım şeklindeki tanımı ona göre matematiksel ispata uygun düşmemektedir. Kıyasta sonucun tümelde bilkuvve içerilmiş olması bakımından tümelden tekile doğru bir gidiş söz konusudur. Fakat İngiliz okulunun iddia ettiği gibi de kıyas tamamen boş ve kısır bir tekrar da değildir. Çünkü kıyas bilgilerimizi kesinleştirir ve açıklığa kavuşturur. Kıyas öncüllerde zımnen içerilmiş bulunan sonuçları açıklığa kavuştururken matematiksel ispat daha yaratıcı bir rol oynamaktadır. Matematiksel ispatta fikirler birbirinin içinde içerilmiş değildir. Nicelikleri ifade eden öncüllerden başlayarak mantıksal olarak tamamen zorunlu olan önermelere geçilir. Matematiksel öncüllerin birleştirdiği terimler birbirinin tekrarı değildir. “ $3+3=6$ ” önermesinde her ne kadar özne ve yüklem terimleri aynı değeri ifade etse de altı niceliği bir tarafta tek bir sayıda diğer tarafta iki sayıda toplanmıştır. Önermenin iki ucundaki nicelik her ne kadar eşit olsa da bunlar birbirlerinin yerine geçemezler. Ağaoğlu açısından matematiksel ispat, birbirinin tekrarı olmayan terimlerden oluşan kesin ve zorunlu ilkelerden sonuçlara gitmek biçiminde tanımlanmalıdır (Ağaoğlu, 1928: 69-70).

Matematikte bir çıkarımda bulunmak için ilkelerin yanı sıra bir de problem (*mesele*) ve teoremin (*da 'va/iddi 'â*) bulunması gerekir. Problem henüz bilinmeyen ve keşfedilmeyi bekleyen bir hakikattir. Örneğin “Sabit bir noktadan sabit bir doğruya/düz çizgiye doğru son bulan sınırlı çizgilerin yarı noktalarının geometrik yeri” araştırılmak istenirse bu bir problem olur. Teorem ise ispat

edilmesi ve apaçık ortaya konulması gerekli olan önermedir. Örneğin, “Bir üçgenin iki komşu kenarının yarı noktalarını birbirine bağlayan çizgi üçüncü kenara paralel ve onun yarısına eşittir” önermesi. Bu ispat edilmesi gerekli olan bir önermedir dolayısıyla teoremdir. Problem henüz bilinmeyen bir hakikati ifade ettiği için keşfedilir, fakat teorem ispat edilir (Yücel, 1926: 103).

Yücel matematikte burhanın biri analize diğeri ise senteze dayalı olarak iki şekildedir söz etmektedir. Analize dayalı burhan ispatı istenen önermeden başlayıp bilinen ve apaçık olan önermede son bulan bir önermeler silsilesi vücuda getirmektedir. Yeter ki aradaki önermelerin her biri kendinden önceki önermenin zorunlu sonucu olsun. Yücel bu tarife göre analitik burhanın, henüz doğruluğu tam olarak bilinmeyen bir teorem veya problemi, doğruluğu bizce bilinen ve tasdik edilen bir esasa irca etmek anlamına geldiğini ifade etmektedir. Şu halde analitik burhanda problem veya teorem daha baştan bilinen ve doğru kabul edilir ve ondan birtakım sonuçlar türetilir. Eğer sonuç önermeleri doğru ise kendisinden türetildikleri teorem ya da problemin de doğru olduğu ortaya konulmuş olur. Bu analiz, pozitif (*müspet*) analizdir. Negatif (*menfi*) analiz ise bir teoremin çelişği doğru kabul edilmek suretiyle apaçık yanlış olan bir önermeye ulaşıncaya dek yürütülen analizdir. Çelişğinden türetilen bu önermenin yanlışlığından hareketle teoremin doğru olduğuna hükmederiz. Yücel negatif analizin ters/ olanaksıza ergi burhan (*burhân-ı hulfî*) olduğunu ifade etmektedir (Yücel, 1926: 106-107).

Görüldüğü üzere Yücel’in matematikte analiz ve sentezin kullanımına ilişkin yorumu burhan diye ifade ettiği kıyasın sınırları dâhilindedir. Ağaoğlu’nun yaklaşımının ise biraz daha farklı olduğunu görüyoruz. Ağaoğlu da Yücel’le matematikte analiz ve sentez olmak üzere iki yöntemin kullanıldığında hemfikiridir. Analiz bir tümelin unsurlarına çözümlenmesi, sentez ise bunun tersidir. Yani unsurlardan bütüne gitmektir. Bu anlamda Ağaoğlu örneğin önerme kavramının bile bir tümel sayılabileceğini ve bunun unsurlarının tarifler, aksiyomlar ve hipotezler olduğunu ifade etmektedir. Yine örneğin, bir üçgenin iç açıları toplamı iki dik açıya eşittir, sonuç önermesini ortaya koyan ispatın unsurları üçgen, dik açı, iki, eşit terimlerinin tarifleri ve birbirine eşit olan iki nicelik üçüncüye eşittir, aksiyomudur. Burada daha önce bilinen parçalardan bütüne yani sonuç olan bir üçgenin iç açıları toplamının iki dik açıya eşit olması sonucuna gidilmektedir ve burada takip edilen yöntem sentez yöntemidir (Ağaoğlu, 1928: 70-71). Matematikte çoğunlukla sentez yöntemi kullanılmakla birlikte özellikle deneysel bilimlerin esaslı yöntemi olan analiz yönteminin matematikte nasıl kullanılacağı sorusunu Ağaoğlu şöyle cevaplandırmaktadır: Probleme çözülmüş nazarıyla bakılır ve burada öncelikle iddia doğru diye kabul

edilir. İspat edilmesi gerekli olan bu iddiadan başlanmak suretiyle tariflere ve daha önce ispat edilmiş önermelere kadar gidilir (Ağaoğlu, 1928: 72). Bu analiz tanımı Yücel'in pozitif analizine ilk bakışta benzemekle birlikte ondan şu noktada ayrılmaktadır: Yücel'de baştan doğru kabul edilen ve ispat edilmek istenen teorem ya da keşfedilmek istenen problemden bir önermeler silsilesine doğru yol alınır ve bu önermeler doğru çıkarsa teorem veya problem de doğru kabul edilir. Fakat Ağaoğlu'nun matematiksel analiz tanımında teoremden veya problemden aksiyomlara ve tariflere ulaşmak hedeflenmektedir (Ağaoğlu, 1928: 72-73).

Mekanik ve astronomi ise daha önce yer verildiği üzere bir yönüyle matematiksel bir yönüyle de fiziksel bilimlere dâhildir. Gerek mekanik gerekse astronomi matematiğe bakan taraflarıyla, buraya kadar üzerinde durulan matematiksel yöntemleri, yani analiz ve sentez yöntemlerini kullanır. Ağaoğlu bu bilimlerin bilim tarihinde ilk zamanlarda birer deneysel bilim olarak ortaya çıktıkları ve daha sonraki süreçlerde matematikten de istifade ederek aynı zamanda birer matematiksel bilim haline geldiklerini aktarır. Örneğin, Newton'ın genel çekim yasası deneysel bir yasa olmakla birlikte matematiksel terimlerle ifade edilmiştir (Ağaoğlu, 1928: 76-77).

2.2.3. Fizik, Kimya ve Canlıbilimde Metot

Yücel tıpkı klasik bilim geleneğinde olduğu gibi modern fizik ve kimya gibi deneysel bilimleri doğa bilimleri kapsamında ele almakta ve dış dünyaya dair olguları gözlem ve deney yardımıyla araştıran bilimlerin toplamını doğa bilimleri kapsamında değerlendirmektedir.⁴ Bu bağlamda fizik ve kimya da dâhil olmak üzere mekanik, astronomi, canlıbilim gibi bilimler doğa bilimleri adını almaktadır. Çünkü bu bilimlerin tamamı tümevarımsal (*istikrâî*) bilimlerdir. Bununla birlikte her ne kadar tümevarım yöntemini kullanmak ve deneysel bilimler olmak bakımından ortak olsalar da yine de konularının farklılığı bu bilimlerin kendilerine özgü yöntemlerinin varlığını gerekli kılmaktadır. Örneğin, doğa bilimlerinden mekanik ve astronomi bir taraftan matematiksel yöntemi bir taraftan da fiziksel yöntemleri kullandığı için fizik, kimya ve canlıbilimden her

⁴ Aristoteles üç teorik bilimden biri olarak fiziği (*phûsis/φύσις*), kendisinde hareket ve sükûnetin bulunduğu tözü yani maddi tözü araştıran bilim olarak tanımlamaktadır (Aristoteles, 2010: 293-294). Bu tanım fizik kelimesinin Yunanca'da geldiği doğa anlamının geniş içeriğiyle örtüşen bir tanımdır. (Peters, 2004: 298). Fizik, İslâm felsefesinde de örneğin, İbn Sina'da en geniş manasıyla doğa felsefesine karşılık gelmektedir. *Phûsis/φύσις* kavramı İslâm felsefesinde de doğrudan doğa anlamına gelen *tab'* ve *tabi'at* kavramlarıyla karşılanmış ve bir bilim olarak da *el-'ilmu't- tabi'i* diye ifade edilmiştir. (İbn Sina, 2004: 1, 3). Bu çerçevede en geniş manasıyla klasik felsefede doğa bilimi doğanın ilk nedenlerini, cisimleri, göksel cisimleri, canlıları ve bitkileri araştıran bilim olarak tanımlanmaktadır (Ross, 2011: 109-110).

birini ayrı ve tek başına değerlendirmek gerekir (Yücel, 1926: 115; Ağaoğlu, 1928: 81). Ağaoğlu yukarıda ifade ettiğimiz gibi “Fizik kudemâ nezdinde umûm tabiat ildir” tespitinde bulunarak fiziğin Descartes’e gelinceye kadar klasik bilim geleneğindeki genel kullanımına işaretle bugünkü anlamıyla fiziği doğa bilimleri adı altında değerlendirmeden yana bir tutum sergilemese de (Ağaoğlu, 1928: 83) her iki düşünürün de fizik bilimi ile modern fiziği kast ettiği açıktır. Yücel çoğunlukla kozmoloji (*kevnîyyât*) diye adlandırılan astronomi, fizik ve kimya gibi bilimlerin yeni bir mefhum olarak maddeyi araştırdıklarını belirtir. Burada maddeden kast edilen duyularımıza konu olan cisimlerdir. Astronomi maddi varlıklardan biri olan göksel cisimleri (*ecrâm*), fizik ve kimya ise bu göksel cisimlerden biri olan Dünya üzerinde meydana gelen maddi olguları inceler. Bununla birlikte fizik ve kimya arasında şu farklar bulunmaktadır: Her ikisi de maddi olguları araştırmakla birlikte fizik kimyadan daha genel bir bilim olarak maddi olguların ağırlık, kuvvet gibi genel özelliklerini, kimya ise daha özel bir bilim olarak maddi olguların, örneğin kükürdün, fosforun özel özelliklerini inceler. İkinci fark ise araştırdıkları olguların mahiyetinden ortaya çıkmaktadır. Fizik maddi olguların ve cisimlerin yapılış ve ortaya çıkışını derinden etkilemeyen değişimlerini araştırma konusu edinirken, kimya bunun aksine cisimlerin yapılışını ve yapısal derin değişimlerini de araştırma konusu edinir (Yücel, 1926: 115-116). Ağaoğlu’nun betimiyle fizik, cisimlerin genel özelliklerini ve esas bünyesini değiştirmeyen durumlarını incelerken, kimya cisimlerin asıl bünyelerini esasından kopararak değiştirebilen daimi durumlarını inceler. Örneğin, bir demir parçasının ısı tesiriyle erimesi fiziksel bir olgudur. Bu olguda demir her ne kadar bir değişim geçirse de asıl niteliklerini ve özelliklerini kaybetmez. Fakat örneğin, kimyasal bir karışım (*imtizâc*) sonucunda oksijenle (*müvellidu’l-mâ*) hidrojenin (*müvellidu’l-hemûza*) bileşiminden su meydana gelir ve bu bileşim kendisini meydana getiren gazlardan çok farklıdır (Ağaoğlu, 1928: 83). Bununla birlikte fizik ve kimya arasında güçlü bağdan dolayı her iki tarz araştırmayı birlikte yürütmek de mümkündür. Nitekim bunun imkânından dolayı Yücel, fizik ve kimya araştırmalarının bir sentezinden ortaya çıkan termokimya (*harûrî kimya*) ve fotokimya (*zıyâî kimya*) gibi disiplinleri örnek vermektedir (Yücel, 1926: 116-117).

Doğa bilimlerinden gerek fizik gerekse kimya her şeyden önce bir hipotezle/varsayımla (*faraziyye*) başlar. Varsayım herhangi bir araştırma olgusuna ilişkin kayıtlı bir izah içerir. Bilim tarihinde büyük küçük her türlü bilimsel keşfin başında deneysel çalışmaları ve testleri önceleyen bir takım varsayımlar vardır. Pasteur’un hastalıkların mikroskopik canlılar yani mikroplar aracılığıyla bulaştığına ilişkin varsayımı, Benjamin Franklin’in (1706-1790)

şimşeğin elektrikten meydana geldiğine ilişkin varsayımı gibi (Yücel, 1926: 149-150; Ağaoğlu, 1928: 91; Fara, 2015: 353; Henry, 2016: 324). Özel bir takım kanunları ifade eden varsayım terimi aynı zamanda genel teoriler (*umûmî nazariyye*) için de kullanılmaktadır. Örneğin evrenin temel yapıtaşının (*esâs*) atomlar olduğunu ileri süren atomculuk teorisi. Birinci ve özel manasıyla varsayım deneyi ve deneysel araştırmayı öncelese de bütünüyle deneyden bağımsız da değildir. Çünkü en nihayetinde bu türden varsayımlar deneyle test edilmek için ve gerçekleşip gerçekleşmeyeceği yine deneyle ortaya konulmak için ileri sürülür. Fakat genel teori anlamındaki varsayım her zaman için deneyle araştırılmak üzere geliştirilmeyebilir (Yücel, 1926: 149-150; Ağaoğlu, 1928: 104-105). Ağaoğlu, genel teoriler daha özel olan birçok kanundan oluşan tümel birer teori olmakla birlikte, Karl Popper'ın (1902-1994) bilim tarihi okuma perspektifini hatırlatır biçimde (Popper, 2017: 63-65) bunların hiçbir zaman kesinlik ifade etmediklerine ve daima yanlışlanmaya müsait olduklarına işaret etmektedir. Bilim tarihinde bunun örneklerine rastlamak mümkündür. Ağaoğlu bunun için Alexandre Dumas (1802-1870) ve Claude Bernard'ın teorilerini örnek göstermektedir. Dumas bitkilerin kimyasal bileşimler hâsıl etmesi, hayvanların ise kimyasal bileşimleri tahrip etmesiyle bitkilerin canlılardan tamamen farklı oldukları teorisini ortaya atmıştır. Fakat Bernard bazı canlıların uzuvlarının bitkilerde görüldüğü şekilde kimyasal bileşimleri hâsıl ettiğini ispat ederek Dumas'nın teorisini yıkmıştır (Ağaoğlu, 1928: 105).

Ağaoğlu buna ilaveten bilim tarihinde çarpıcı birkaç önemli teori örneklerine de yer vermektedir. Bunlar maddenin oluşumuna ilişkin teoriler, genel çekim teorisi ve izafiyet teorisi, evrenin oluşumu ve tarihine ilişkin teorilerdir. Maddenin oluşumuna ilişkin teorilerden biri klasik Demokritos atomculuğudur. Modern bilim maddenin parçalanamayan son derece küçük (*cüz lâ yetecazzâ*) ve sonsuz sayıdaki atomlardan meydana geldiğini savunan klasik atomculuğu eleştiriye tabi tutarak ondan çok farklı bir yaklaşımla atom fikrini ele almıştır. Fizikçiler atomu da analiz etmek suretiyle atomda pozitif ve negatif olmak üzere iki türlü elektrik keşfetmişlerdir. Pozitif elektrik pozitif iyon teşkil ederken negatif elektrik elektron adını almıştır. Pozitif iyonu teşkil eden pozitif elektrik son derece küçük olup atomun merkezini oluşturur. Negatif elektronlar ise bu merkezin etrafında gezegenlerin Güneş'in etrafında döndüğü gibi dönerler. Atom üzerine yapılan modern araştırmaların neticesinde kuvvet elektrik enerjisine indirgenmiş ve gerek fiziksel gerek kimyasal olguların tamamı bu teori içerisinde kalınarak izah edilmeye başlanmıştır. Dolayısıyla artık klasik atomculuk teorisinin en azından yetersiz olduğu bu teoriyle birlikte ortaya konulmuştur (Ağaoğlu, 1928: 105-107; Kenny, 2017: 49-50).

Ağaoğlu, Newton'ın "Neden elma düşüyordu da Ay düşmüyor?" sorusundan yola çıkarak elmayı düşüren kuvvetle Ay'ın bir yörünge üzerindeki hareketini düzenleyen çekim gücü arasında bir özdeşlik (*ayniyyet*) gördüğünü ve bu sezgisel kavrayışla yola koyulduğunu ifade etmektedir. Bu sezgisel kavrayışla yola koyulan Newton artık Ay'ın hareketi ve ağırlığının bir kanunla izah edilebileceğini iddia ediyordu. Bu kanunu Newton matematiksel olarak şöyle ileri sürdü: "Maddenin maddeyi çekmesi kütleleriyle doğru orantılı (*mabsûden*), aralarındaki mesafenin karesiyle (*mürabb'a*) ters orantılı (*m'akûsen*) olarak eşittir." (Ağaoğlu, 1928: 107; Newton, 2016: 65; Fara, 2015: 192-200; Henry, 2011: 27-28). Ağaoğlu, Urbain Le Verrier'in (1811-1877) Neptün gezegenini keşfi gibi daha sonra birçok gözlem ve deneyin bu kanunu teyit ettiğini belirtir. 18 ve 19. Yüzyıl fizik ve astronomisi bütünüyle Newtoncu bu kurama dayanıyordu. Fakat 20. yüzyıla gelince fizik araştırmalarında bazı olguları bu kuram izah etmekte yetersiz kalmıştı. Örneğin, bu kuram elektromanyetik olguları, Utarit yıldızının hareketini izah edemiyordu. Bu türden olguları 20. yüzyılın dâhisi Einstein (1879-1955) inceleyerek yeni bir teori, izafiyet teorisini geliştirdi. Einstein'a göre Newton'un kabul ettiğinin aksine maddenin her parçası için ortak mutlak bir zaman yoktur. Zaman en azından fiziksel zaman ancak ölçüldüğü zaman vardır. Mekân ise içinde bulunana tabidir ve mekânı tayin eden maddedir, bu anlamda mutlak mekândan da söz edilemez. Mutlak kütle de yoktur, kütle maddenin içsel değişimleridir. Dünyanın Güneş etrafında dönmesi çekim yasası sonucu değildir. Mekânın meyline ve bükülmesine bağlıdır. Uzayın meyli yıldızların hareketini ve güneşe yakın yıldızlar tarafından kırılan ışık yansımalarının bükülmesini izah eder. Bu teoriyle birlikte Utarit'in hareketi izah edilebilmiştir. İzafiyet teorisi, Güneşin tam bir tutulma esnasında yıldızlı bir semada alınan fotoğrafında Güneşe yakın yıldızlar tarafından kırılan ışık yansımalarının (*şu'aât-ı ziyâiyye*) sapması/bükülmesi/eğimi (*inhirâf*) görüldükten sonra deneysel bir esasa da dayandığından daha fazla önem kazanmaya başlamıştır (Ağaoğlu, 1928: 107-109; Henry, 2016: 406-425). Ağaoğlu, *Sûrî ve Tatbikî Mantık*'ı yazdığı yıllar (1920'li yıllar) itibariyle şu tespiti yapmaktadır: "Bugüne kadar hâkim olan Newton fiziğini Einstein nazariyesinin takip edeceği ümit edilebilir." (Ağaoğlu, 1928: 109). Nitekim öyle de olmuştur!

20. Yüzyılın ilk yarısında evrenin oluşumuna ilişkin en yaygın teori Kant (1724-1804) ve Pierre-Simon Laplace'a (1749-1827) aittir. Bu teori Kant tarafından vazedildikten sonra John Herschel (1792-1871) ve Laplace tarafından daha da geliştirilmiştir. Bu teoriye göre Güneş sisteminin (*manzûme-i şemsiyye*) işgal ettiği saha akkor (*nâr-ı beyzâ*) halinde bir gazla doluydu ve gaz olağanüstü büyük bir sıcaklığa sahip olduğundan olağanüstü bir yayılmaya/patlamaya

(*inbisâd*) sahipti ve kendi ekseni etrafından sürekli hareket halindeydi. Zamanla gaz kütesini oluşturan cisimler merkez yoğunluklarına göre yoğunlaşmaya (*tekâsüf*) başladılar ve Güneş etrafında dögüsel (*dairevî*) ve yörüngesel (*mihverî*) hareketlerine devam ettiler. Güneş etrafında dönen bu halkalar merkezden kaynaklanan güçle uzaya fırlatılarak gezegenleri/yıldızları oluşturdular. Dünya da bunlardan birisiydi. Dünya da diğer yıldızlar gibi yavaş yavaş yoğunlaşıyordu. Fakat dünyanın merkez yoğunluğuyla dış tabakasının yoğunluğu aynı olmadığından henüz gaz halinde bulunan merkez kısmı olağanüstü bir yayılmayla/patlamayla (*inbisâd*) dış tabakayı fırlattı ve bundan Ay meydana geldi. Laplace tarafından tasavvur edilen bu gaz kütesi bazı bilim adamlarına göre oksijen (*müvellidu'l-mâ*) ve hafif gazların bileşiminden oluşmaktaydı (Ağaoğlu, 1926: 109; Kant, 2007: 75-153; Henry, 2016: 294-295).

Ağaoğlu'nun verdiği örneklerde de görüldüğü üzere Yücel, bilimsel keşiflerin ilk kıvılcımı olan varsayımlar her ne kadar deney ve gözlem testlerini öncelese de bunların en nihayetinde bir bilim adamının olgular üzerine öteden beri çalışması neticesinde ortaya çıktığını belirtmektedir. Bununla birlikte varsayım için olgular üzerine yoğunlaşmak yetmez buna aynı zamanda hayal dünyasının zenginliği eşlik eder. Bu bağlamda varsayımlarda hayal dünyasının ufuklarında dolaşan bir tür bilimsel kâhinlik söz konusudur. Bu anlamda varsayımlar esasen birer bilimsel kehanettirler. Varsayımlarda bulunurken bilim adamına bir yöntem bir prosedürden daha çok işte bu hayal dünyası temelindeki bilimsel öngörü ve kehanet, Ağaoğlu'nun ifadesiyle de yaratıcı muhayyile rehberlik eder (Yücel, 1926: 151; Ağaoğlu, 1928: 91-92). Deneyden önce vazedilen varsayım, gözlem ve deney yollarıyla elde edilen olguların tümevarımsal yöntemle düzenlenmesi ve aralarındaki bağlantıların saptanması suretiyle gözden geçilir. Eğer varsayım deneyin sunduğu sonuçlara uygun olursa doğrulanır, değilse yanlışlanıp reddedilir (Yücel, 1928: 153; Ağaoğlu, 1926: 82).

Fizik ve kimyanın araştırma usulleri temelde iki adımdan oluşmaktadır. Birincisi maddi olguyu bilimsel olarak tasvir etmek, ikincisi ise bilimsel ve doğru bir tasvirin ardından o olguyu bir deney kanununa dayandırarak izah etmektir. Deney kanunundan (*tecrübî kanun*) kasıt, deneye konu olan olgular arasındaki sabit bağlantıların ifadesi olmasıdır. Örneğin, nesnelerin yere düşmesi (*sukût*) yasası. “Her cisim yerin merkezine doğru düşer.” Bu deney kanunu yer ile cisimler arasında var olan ve deneyin bize kesin olarak ispat ettiği sabit bir bağı ve bağlantıyı gösterir. Bir kanunda esas kriter onun genel oluşudur. Yani tekil bir olguyu ya da nesnenin durumunu değil bütün nesnelerin durumunu ifade edebilmesidir. Bir deney kanununa dayandırılmayan tekil olgular önce olası

olarak değerlendirilir. Fakat deney kanunu keşfedilip ona dayandırılınca zorunlu oldukları kavranır. Deneysel bilimlerdeki zorunluluk mantıksal bir zorunluluk değil deneysel zorunluluktur. Mantıksal zorunluluk matematikteki zorunluluktur. Matematiğin ilkeleri çelişmezlik, özdeşlik ilkelerine aykırı düşmedikçe onların zorunlu olduklarına ikna oluruz. Oysa deneysel bilimlerdeki zorunluluğu bize doğrudan tecrübe edilen deneysel bir yasa ve kanun göstermektedir (Yücel, 1928: 127-129; Aġaođlu, 1926: 84-85). Deneysel kanundaki bir diğer önemli esas nedensel (*illî*) kanunlardan ibaret olmasıdır. Deney kanunu neden denilen ve önce gelen bir olgu ile onu takip eden ve sonuç olan bir olgu arasındaki bağı ortaya koyan kanundur. Örneğin, ısıtılan bir demirin genleşmesini izah eden deney kanunu şudur: Her ne zaman bir maden ısıtılırsa genleşir. Bu kanunda sıcaklık neden, madenin genleşmesi ise sonuçtur (Yücel, 1928: 129; Aġaođlu, 1926: 85-86). Yücel bilimin, bu neden ve sonuç arasındaki belirlenmişliği (*muayyeniyet/determinizm*) kabule mecbur olduğu kanısındadır. Zira olguların bir takım kanunlara ve nedenlere bağlı olarak gerçekteştiği inkâr edilemez bir gerçektir. Determinizmde iki ilke bulunmaktadır. Birincisi doğada olguların yeknesak bir düzen içerisinde ortaya çıkması, ikincisi ise her olgunun mutlaka bir nedeninin bulunduğu ve aynı nedenlerin her zaman için aynı sonuçları doğurduğu ilkesidir (Yücel, 1928: 130). Bilimin bu temel kabulünden dolayıdır ki Aġaođlu'na göre tesadüflere, mucizelere ve olasılıklara yer yoktur. Falanca olgunun ortaya çıkması ne mucize sonucu ne de bir tesadüf eseridir (Aġaođlu, 1928: 86).

Deneyin biri dış dünyadan duyular yoluyla alınan bilgiler anlamında duyusal/dışsal deney (*hâssî ve haricî tecrübe*) diğeri de kişinin içsel deneyimi anlamında içsel deney (*bâtînî tecrübe*) olmak üzere iki kısma ayrıldığına işaret eden her iki düşünür de, deneysel bilimlerde kast edilen deneyin birincisi olduğunu ifade etmektedir. Bu manadaki deney bilimlerde iki şekilde tezahür etmektedir. Birincisi bir olgunun dikkatle görülmesi ve kavranmasından ibaret olan gözlem (*müşâhede*), diğeri bir bilim adamının kendi oluşturduğu bir ortamda, örneğin bir laboratuvar ortamında bir olguyu incelemesinden ibaret olan özel anlamı itibariyle deneydir. Gözlem bir olguyu değiştirmeden ve ona müdahale etmeden yapılan inceleme iken deney düzenlenmiş bir olguyu incelemektir. Gözlem edilgin olabilmekle birlikte bazen de etkin olabilir. Örneğin, göksel bir gözlemde bulunan bir astronomun gözlem yaptığı sırada bir başka göksel cisimi tesadüfen görmesi edilgin bir gözlem iken, daha önce düşünülmüş bir varsayımı tahkik etmek gayesiyle göksel gözlemde bulunması da etkin gözlemdir. Deney ise bütünüyle etkindir ve bilim adamının olguyu araştırırken belli bir prosedürü vardır (Yücel, 1928: 130-131; Aġaođlu, 1926: 87-

88, 93). Ağaoğlu insanın olgular ve onların bizde meydana getirdikleri duyular karşısında üç türden zihinsel faaliyet içerisinde bulunduğuna ve bunların gözlem yapmak, varsayımda bulunmak ve deney yapmaktan ibaret olduğuna işaret ederek deneyin bir bakıma gözlem ve varsayımın bileşimi olduğunu ifade etmektedir. Zira deney de bir nevi gözlemdir, fakat varsayımın doğrulanması amacına yönelik düzenlenmiş bir gözlemdir. Bilimsel bir deney yapmak için de daima onu önceleyen bir varsayımın bulunması gerekir (Ağaoğlu, 1928: 81-82, 93).

Fizik ve kimya gibi bilimlerin kullandığı metotlardan biri de tümevarımdır (*istikrâ*). Burada tümevarımın rolü, gerek gözlem gerekse deney verilerinden deney kanunlarını çıkarmaktır. Dolayısıyla tümevarım deneysel bilimlerde deneyden elde edilen tekil verilerden tümel yargılara ve olgusal kanunlara gitmek için yapılan bir akıl yürütme, bir çıkarımdır. Yücel, bu anlamda tümevarımı “Mümkün tecrübelerden zarûrî neticelere intikâl”, Ağaoğlu da benzer bir tarifile “Cüzden külle, husûsiden umûmîye intikâl” diye tanımlamaktadır. Örneğin, tek tek nesnelerin yere düştüğünü gözlemledikten sonra buradan tümevarımsal çıkarımla boşlukta her bir nesnenin yer çekimine bağlı olarak yere düştüğünü ifade eden genel bir deney kanununun çıkarılması (Yücel, 1926: 136; Ağaoğlu, 1928: 100). Tümevarımı iki adımla ilerleyen bir akıl yürütme süreci olarak betimleyen Yücel, bunlardan birinin olgular arasında görülen bağlantıların ötesindeki zorunlu bağlantıları keşfetmek, ikinci adımın ise bu zorunlu bağlantılardan bir takım kanunlar türetmek olduğunu ifade etmektedir (Yücel, 1926: 136-137).

Tümevarım yöntemi hakkında Bacon'un tümevarımın üç kuralını ve bunun Mill tarafından daha da geliştirilmiş dört tümevarım kuralını (Yücel, 1926: 137-140; Ağaoğlu, 1928: 94-99; Bacon, 2012: 213, 215-216, 226-227) analiz eden her iki düşünür de deneyci filozoflarla rasyonalistler arasındaki tümevarım tartışmasına yer vermektedir. “Nasıl oluyor da sınırlı ve kısıtlı bir deneysel ve gözlemsel veriden yola çıkarak tümevarımsal bir çıkarımla genel bir kanuna ulaşabiliyoruz?” sorusu etrafındaki tartışmalara değinen düşünürler, önce deneyci filozoflardan Mill'in görüşünü özet olarak aktardıktan sonra rasyonalistlerden Kant'ın görüşüne geçmektedirler. Mill'e göre bizim gözlem ve deney verilerinden yola koyularak gözlem ve deneyimize konu olan aynı cins olgulara dair tümevarımsal çıkarımda bulunmamıza olanak tanıyan duyum kanunlarıdır (*ihsâsât kanunları*). Yücel ve Ağaoğlu bu görüşü yeterli bulmaz. Onlara göre tekilerin incelenmesinden hareketle doğa kanunlarını elde etme imkânını bize sunan tümevarımı sadece deneye ve duyuma dayandırmak doğru değildir (Yücel, 1926: 142-143; Ağaoğlu, 1928: 102-103). Zira bu kabulde evrende görülen

yeknesaklık ve düzenin de deneyden elde edildiğine dair bir düşünce vardır. Oysaki Yücel'e göre deney ve duyularımız ilk bakışta bize evreni düzensiz ve kaos halinde gösterebilmektedir. Yalnızca duyumsal verilere göre evrene bakan bir bilgisiz kişi için evren düzensiz ve kurlsız olarak kendini gösterebilir. Hatta evrende gördüğümüz düzen, deney ve alışkanlık (*itiyâd*) bize göstermeden önce belki de zihnimizin bulup olgulara izafe ettiği bir fikir de olabilir. Yücel tartışmasını daha da ileri taşıyarak Mill'in deneyden geldiğini iddia ettiği⁵ nedensellik ve evrenin yeknesaklığı prensipleri de zihnimizin üretimleri olabilir mi, sorusunu sormaktadır (Yücel, 1926: 144). Ağaoglu'na göre bu sorunun cevabı açıktır: “Zihnî hâdisâtın tefsir ve izahına sevk eden âmil, insanda âlemde bir nizam ve ahenk olduğuna ait histir.” (Ağaoglu, 1926: 103).

Tümevarım tartışmasında deneyci görüşü tartıştıktan sonra özellikle rasyonalist filozoflardan Kant'ın görüşüne özel bir yer ayıran Yücel, rasyonalist filozoflar arasında onun tümevarım hakkındaki görüşünün daha kuvvetli olduğu düşüncesindedir. Yücel, Kant'ın tümevarımı en genel bir prensip olarak nedensellik prensibine dayandırdığını belirtir. Buna göre her olgunun bir nedeni vardır. Neden var olduğunda zorunlu olarak sonuç da meydana gelir. A olgusu B'nin nedeni olduğu takdirde A olgusunu gördüğümüzde B gerçekleşmeden onu kestirebileceğiz. Yücel'e göre bu görüş de kuvvetli olmakla birlikte bazı sorunlar barındırmaktadır. Çünkü bazı fizik kanunlarını nedensellik prensibi ile izah etmekte zorlanabiliyoruz. Örneğin, yerçekimi yasasındaki düşen cismin yere olan mesafesi düşme başlangıcından geçen zamanla ters orantılı olmak üzere değişebilecek şekilde gösterilmektedir ki burada nedensellik zamanla mesafe arasındaki ilişkiyi izah etmekte yetersiz kalmaktadır (Yücel, 1926: 145-146).⁶

Gerek Mill gerekse Kant'ın görüşünden tatmin olmayan Yücel'e göre, tümevarımın esasını daha iyi izah edebilmek için nedensellik prensibini biraz daha genişletmek gerekir. Ki bu da Leibniz'deki (1646-1716) yeter sebep ilkesidir (*illet-i kâfiye*) (Yücel, 1926: 146). Bu ilkeye göre “Yeterli bir neden olmadıkça hiçbir olgunun gerçek ya da var olarak, hiçbir bildirim doğru olarak görülemeyeceğini, niçin başka türlü değil de böyle olmasını gerektiğini düşünürüz.” (Leibniz, 2014: 110). Yücel'e göre yeter sebep ilkesi bir şeyin hem varlığını hem de neliğini gerektiren bütün şartları kapsamaktadır. Başta yeter sebep ilkesi sayesinde biz olguların nedensiz meydana geldiğine inanamayız. Bu

⁵ Mill'e göre “Olguların kavranması olgular tarafından akla sağlanmadan önce akıl tarafından sağlanmaz.” (Frank, 2017: s. 408).

⁶ Nedenselliğin de ötesinde Kant, B'yi A'ya bağlayan şeyin apriori olduğunu belirtmektedir (Kant, 2017: 39, 44-46).

anlamda zihnimizle olgular arasındaki ardışıklık (*tâbiyyet*) arasında bir uygunluk vardır. Ne zihnimizi doğadan ne de doğayı zihnimizden türetemiyorsak zihnimizin doğa hakkında önceden deneyle elde ettiği verilere dayanarak ileri sürdüğü tahminler aynı şekilde doğada gerçekleşebilmektedir. Burada tahminlerin doğru çıkmasını sağlayan doğanın yeknesaklığı kanunu sadece kendi bireysel tecrübelerimizle elde ettiğimiz bir şey değil, bütün bir insanlığın ve tarihin insanlık düşüncesine miras bıraktığı sonsuz tecrübelerdir. Bu doğrultuda fizik ve kimyada deney yaparken bizden önce icra edilen ve yanlışlanmamış deneylere dayanarak doğada değişmeyen bir belirlenmişlik fikrine ulaşırız. Özel deneylerden olguların kanunlarına sıçrarken gerçekleştirdiğimiz tümevarımsal çıkarımlar her ne kadar mutlak ve matematiksel kesinlik arz etmeseler de doğadaki yeknesaklığa dayanmaları hasebiyle onların doğru olduğuna ikna oluruz. Tümevarım deneysel bilimlerde bize izafi bir kesinlik de sunsa Yücel açısından bu bize gerek düşünce gerekse fiil sahasında yeterlidir ve nitekim fizik ve kimya kanunlarıyla doğa üzerinde kurduğumuz hâkimiyet bu yeterliliğin en canlı delilidir. Dolayısıyla ona göre bilimin kendisine dayandığı en temel bir prensip olarak nedensellik hakkındaki kuşkular sadece metafizik tartışmaların konusu olarak kalmaya devam edecektir (Yücel, 1926: 146-148).

Fiziksel bilimlerde yukarıda yer verilen gözlem, deney ve tümevarımın yanı sıra tümdengelim yöntemi de yardımcı bir yöntem olarak kullanılmaktadır. Fizik bilimlerde tümdengelim yöntemi başta varsayımların gerekçelendirilmesi ve sağlaması için ve onlara matematiksel bir sağlamlık kazandırmak için kullanılan bir yöntemdir. Henüz sebebi tespit edilmemiş olan bir olguya ilişkin öncelikle bir varsayım yani geçici bir izah, başka bir ifadeyle söz konusu olgunun kendisine dayandırıldığı varsayımsal bir kanun geliştirilir. Ardından tümdengelimsel çıkarımla bu varsayımdan birtakım sonuçlar çıkarılır. Eğer bu sonuçlar varsayılan kanuna uygunluk arz ederse varsayım doğrulanmış olur. Fizik bilimlerde tümdengelim kullanılması bir diğer amacı deneysel kanunları iyice pekiştirmektir. Zira tümdengelimle iyice sağlaştılmamış kanunlar sadece deneysel düzeyde kalır. Tümdengelimle iyice kesinleştirilmiş deneysel kanunlardan yeni kanunlar türetmek mümkün olur. Örneğin, Kepler kanunları, onlardan daha genel çekim yasasından türetilmektedir. Yine Kepler'in daha sonraki süreçlerde gözlemsel verilerle doğrulanan, yeryüzünün tam bir daire biçiminde değil de eliptik biçimde olduğuna ilişkin çıkarımları matematiksel-tümdengelimsel çıkarımlardır (Yücel, 1926: 155-157; Ağaoğlu, 1928: 110-112; Komisyon, 2010: 245-246, 249).

Canlı varlıkları konu edinen canlıbilim de doğa bilimlerinin kapsamında yer alan bir diğer deneysel bilimdir. Canlıbilimin konusu daha özel belirlemeyle canlılığa ait olgulardır. Canlılığa ait olguları Yücel temelde gıdalanma, üreme ve gelişme/büyüme (*tekâmül*) olarak sıralamaktadır. Diğerleri bu temel olgular etrafında şekillenen olgular olup bunlar da canlıbilimin araştırma alanına dâhildir (Yücel, 1926: 166-167). Ağaoğlu daha önce de fizik ve kimya bilimleri bağlamında işaret ettiğimiz üzere canlıbilimin doğa bilimleri kapsamında ele alınmasını isabetli bulmaz. Ona göre doğa bilimleri kapsamında değerlendirilen jeoloji (*erdiyyât*), madenbilim (*madeniyyât*) ve canlıbilim (*hayatiyyât*) ayrı ayrı ele alınmalıdır. Bazen de doğa bilimiyle canlıbilim kast edilmektedir ki Ağaoğlu bunu da doğru bulmaz. Çünkü doğal olguları araştıran sadece canlıbilim değildir. Ona göre canlıbilim tek başına ve genel bir bilimsel adlandırmadan bağımsız ele alınmalıdır. Ağaoğlu da Yücel gibi canlıbilimin konusunun canlılara ait olgular olduğunu belirtir. Her canlı varlıkta iki türden olguya rastlanır. Fizyokimyasal ve canlılık olguları. Canlıbilimin konu edindiği olgular işte bu ikinci türden olgulardır. Diğer bir ifadeyle canlılık ve canlılardır. Canlılığa ait temel olgular ise yukarıda da ifade edildiği gibi gıdalanma, üreme ve tekâmüldür. Canlılığın kimyasal esas unsuru protoplazmadır. Ağaoğlu protoplazmanın analizinin yapılabildiğini fakat henüz sentezinin yapılamadığını bildirmektedir. Bu da protoplazmanın sadece bir kimyasal madde olmadığını, özel bir dokuya sahip olduğunu ve hayat sahibi olduğunu göstermektedir. Buradan hareketle de Ağaoğlu canlılık olgularının her ne kadar fiziksel ve kimyasal olgular olsa da maddeye indirgenemeyecek bir yapıya sahip oldukları sonucunu çıkarmaktadır. O nedenle aralarında bir yakınlık ve irtibat bulunsa da onun açısından özel ve disiplinler anlamıyla canlıbilim bu noktada fizyolojiden ayrılmaktadır (Ağaoğlu, 1928: 115-117).

Bununla birlikte her iki düşünür de en geniş anlamıyla canlıbilimin uzuvların yapısını inceleyen anatomi (*teşrih*), uzuvların fiillerini inceleyen fizyoloji (*garîziyyât*), embriyonunu geçirdiği merhaleleri inceleyen embriyoloji (*rüşeymiyyât*), bitki ve hayvanlarda değişimleri inceleyen morfoloji (*şekliyyât*), mikropları inceleyen mikrobiyoloji, uzuvlardaki hastalıkları inceleyen patoloji (*maradiyyât*) gibi disiplinler alanlardan meydana geldiğini, özel anlamda canlıbilimin ise bitkileri inceleyen botanik (*nebâtât*), canlıların niteliklerini ve cinslerini inceleyen zooloji (*hayvâniyyât*) disiplinlerinden meydana geldiğini

ifade etmektedir (Yücel, 1926: 169; Ağaoğlu, 1928: 118-119).⁷ Canlılığa ait olguların diğer doğal olgularla sıkı sıkıya bir bağı vardır. Hatta biyologlar bu bağı uyum (*intibâk/adaptasyon*) yasasına dayandırmaktadırlar. Uyum yasası doğada canlı yapılarla cansız yapılar arasında bir uyumun bulunduğunu ve canlı organizmaların devamlı surette etrafını çevreleyen fiziksel olgusal dünyaya adaptasyon süreçleriyle yüz yüze geldiğini savlar. Canlı organizmalar hayatiyetlerini devam ettirmek için gerçekleştirdikleri biyolojik faaliyetlerde diğer çevresel doğal olguların da yardımını alırlar. Bu bağlamda canlı organizmaların faaliyetlerine çevresel olguların pozitif katkısı iki olgusal yapı arasındaki uyumun göstergesidir. Örneğin, kalbin vücudun azalarına temiz kan pompalaması fizyolojik bir olgudur. Ancak bunun gerçekleşebilmesi için oksijene ihtiyaç vardır (Yücel, 1926: 167-168; Ağaoğlu, 1928: 118).⁸

Canlıbilim deneysel bilimlerden olduğu için haliyle onun de kullandığı yöntem varsayım geliştirme, gözlem, deney ve tümevarımdır (Yücel, 1926: 174; Ağaoğlu, 1928: 120). Her bilimde olduğu gibi canlıbilimde de ilk adımlardan biri varsayım geliştirmedir. Daha özel varsayımlar ileri sürülebildiği gibi genel teorileri oluşturan varsayımlar da ileri sürülebilmektedir. Ağaoğlu, tıpkı diğer bilim sahalarında olduğu gibi canlıbilimde de genel teoriler bulunduğunu ve bunların temelde iki teoriden meydana geldiğini belirtmektedir. Biri türlerin ayrı ayrı yaratıldığını kabul eden teori (*bekây-ı nev' nazariyesi*), diğer de Lamarck ve Darwin tarafından ileri sürülen türlerin bir değişim ve evrimle birbirlerine bağlı olduklarını kabul eden transformizm (*istihâle*) ve evrim (*tekâmül*) teorileridir (Ağaoğlu, 1928: 134; Darwin, 2017: 43).

Canlıbilimlerde kullanılan bir diğer araştırma yöntemi deney yöntemidir. Yücel canlıbilimlerde deneysel araştırma için Harvey'in büyük kan dolaşımını keşfederken yaptığı deneyi örnek vermektedir (Yücel, 1926: 179; Fara, 2015: 170). Canlıbilim araştırmalarında kullanılan bir başka yöntem sınıflandırma (*tasnif/taksonomi*) yöntemidir. Sınıflandırma canlıların sahip olduğu benzer ve farklı niteliklerinden hareketle onları gruplara ayırma ameliyesidir. Sınıflandırma iki şekilde icra edilir. Bunlardan biri canlılara dair bildiklerimizi kolayca hatırlamak ve anlatmak için yaptığımız kişisel ve sübjektif (*indi*) tasniftir. İkincisi

⁷ Lamarck'a kadar modern canlıbilim temelde botanik ve zoolojiden meydana gelmekteydi. Ancak Lamarck canlıbilime biyoloji adını vererek onu doğa felsefesinin kapsamında değerlendirmiştir (Henry, 2016: 322).

⁸ Darwin canlılardaki uyum yasasını ilk dile getiren kişinin Lamarck olduğunu söyler. Ona göre Lamarck'ın organik dünyada olduğu kadar inorganik dünyada da her değişikliğin bir mucizenin değil bir yasanın sonucu olduğu yönündeki açıklaması bilime yaptığı en büyük katkı olmuştur (Darwin, 2017: 44).

ise varlıklar arasında var olduğunu kabul ettiğimiz sabit bağlara göre yapılan doğal sınıflandırmadır. Birincisi yapay sınıflandırma (*sun'î tasnif*) ikincisi ise doğal sınıflandırma (*tabii tasnif*) adını alır. Yapay sınıflandırma bazen bütünüyle pratik gayeye yönelik yapılır. Örneğin, bir eczacının tıbbi bitkileri zehirli ve zehirsiz diye tasnif etmesi. Bazen de bilimsel gayeye yönelik yapılır (Yücel, 1926: 186; Ağaoğlu, 1928: 123-124; Darwin, 2017: 569-583). Doğal tasnifteki gaye ise doğanın yeknesaklığı ilkesine dayanarak bir varlığın neliğini, niteliklerini ve özelliklerini ve diğer varlıklarla olan münasebetini ortaya koymak suretiyle onun doğa içindeki yerini tayin etmektir. Doğal tasnifte bir canlıbilimcinin takip etmesi gereken üç ilke bulunmaktadır. Bunlar canlılar arasındaki genel ilişki ve bağlantılar (*alâka-i umûmiyye*), canlıların niteliklerinin birbirleriyle bağlantısı (*tâbiyyet-i evsâf*) ve doğal düzen ve silsile (*silsile- tabiiyye*) (Yücel, 1926: 187-190; Ağaoğlu, 125-129). Yücel, canlıbilimlerde bu ilkelerden yola çıkılarak gerçekleştirilen sınıflandırmanın, kesin bir mahiyet arz etmemekle birlikte canlının türlerini kolaylıkla incelemek için zorunlu olarak bilim adamının başvurduğu bir yöntem olduğunu belirtmektedir (Yücel, 1926: 193).

Sınıflandırmanın yanı sıra yine canlıbilimlerde kullanılan ve sınıflandırmayla doğrudan ilintili yöntem tanımlamadır (*tarif*). Tanımlama bir mefhumun sahip olduğu nitelikleri, sınıflandırma ise o mefhumun ilişkili olduğu fertleri gösterir. Tarif bir terimin içlemine (*tazammun*), sınıflandırma ise onun kapsamını (*şümûl*) ihtiva etmektedir. Tanımlama ile ortaya konulan esaslı nitelikleri bilmeksizin sınıflandırma yapmak, sınıflandırma ile ortaya konulan ve söz konusu niteliklere sahip olan fertleri bilmeksizin de tanım yapmak imkânsızdır. Canlıbilimde yapılan tanımlama matematiksel bilimlerde olduğu gibi zihinsel değil deneyseldir. Canlıbilimde bir tanımlama ancak deney sonrasında yapılabilir ve matematiksel tanımlar kadar zorunlu, kesin ve tartışmasız olmayabilir. Zira deneysel tanımlar her zaman için değişebilir (Yücel, 1926: 194-195; Ağaoğlu, 1928: 130-131).⁹ Tanımlamada bir canlının bütün niteliklerini saymak yerine yakın cinsi ile yakın ayrımsal özelliği bulunur ve ardından ona ilişkin bilimsel tarif yapılır. Örneğin, kuşun tanımını yapmak için öncelikle keşfedilen nitelikleri arasında onun yakın cinsi ve yakın ayrımını oluşturan niteliklerini tespit ederiz. Bunlar omurgalı olma ve yumurtlama ve uçabilme nitelikleridir. Omurgalı kuşun yakın cinsini, yumurtlama ve uçuşma ise yakın ayrımını teşkil eder. Buradan hareketle kuşu “Uçabilen ve yumurtlayan

⁹ Çünkü canlıbilimde tanım yapmak doğrudan gözlem ve deneyle keşfedilen canlılara ait karakterlerin ve özelliklerin tespitiyle mümkün olmaktadır. Bu karakterlerin bir çırpıda belirlenmesi ise son derece güç bir olaydır (Darwin, 2017: 572-583).

omurgalı bir canlıdır” diye tanımlarız. Bu tanım sayesinde tanımdaki niteliklere sahip yeni keşfedilen bir canlıyı kuşlar sınıfına dâhil ederiz (Yücel, 1926: 195; Ağaoğlu, 1928: 130).

Tıpkı diğer deneysel bilimlerde olduğu gibi canlıbilimde de analogi yeri geldiği zaman başvuru yöntemlerinden biridir. Analogi iki şey arasındaki bir benzerlikten yola çıkarak birinde bulunan niteliği diğerine de vermek şeklinde yürütülen bir çıkarım (*mümâselet tarikiyele istidlâl*) biçimidir. Deneysel bilimlerden gerek fizik gerekse kimyada analogi yönteminden yola çıkılarak önemli tespitler yapılabilmektedir. Canlıbilimde analogi özellikle arkeolojik kazılarda milyonlarca yıl önce yaşadığı tespit edilen ve türü tükenmiş canlı iskeletlerinin hangi türden bir canlıya ait olduğuna dair bir öngöründe bulunmak için kullanılmaktadır. Örneğin kemik yapılarındaki benzerlikten yola çıkılarak sözü edilen bulgunun bir balığa ya da bir kuşa ya da bir sürüngen türüne ait olduğu öngörüsünde bulunulur (Yücel, 1926: 196-198; Ağaoğlu, 1928: 132). Yine canlıbilimde analogi örneği olarak Yücel, Claude Bernard’ın ada tavşanlarına ilişkin yaptığı analogik çıkarımını vermektedir. Gıdasız bırakılan ada tavşanlarının idrarlarının, tıpkı etçil hayvanların idrarı gibi beyaz olduğunu ve ait oldukları otçul hayvanların idrarı gibi olmadığını görünce buradan yola çıkarak otçul hayvanların aç bırakıldıkları zaman tıpkı etçiller gibi kendi vücutlarıyla gıdalanarak etçil hayvan özelliği kazandıkları sonucunu çıkarmıştır (Yücel, 1926: 198).¹⁰ Ağaoğlu analoginin fizik, kimya da dâhil olmak üzere canlıbilimde kullanılmaya elverişli bir yöntem olmakla birlikte özellikle edebiyat, ahlak gibi alanlarda daha fazla kullanılmaya elverişli olduğuna, çünkü bu alanlarda benzerliklerin sonsuz sayıda olduğuna dikkat çekmektedir (Ağaoğlu, 1928: 132). Analogi gerek deney gerekse tümevarım yöntemlerine göre daha zayıf bir yöntem ve çıkarımdır. Sonuçlar daha çok farazidir. Bununla birlikte canlıbilimde birçok varsayımın ileri sürülmesinde önemi küçümsenmeyecek bir yere sahiptir. Çünkü bazen analogi yoluyla ileri sürülen bir varsayım doğru çıkabilmektedir. Eğer analogi yoluyla ileri sürülen bir varsayım ispat edilirse doğrulanmış olur (Yücel, 1926: 199; Ağaoğlu, 1928: 133). Yücel bunun için Georges Cuvier’in (1769-1832) analogik yöntemle ortaya koyduğu *organik bağlantılılık (uzvî terâbut)* kanununun yardımıyla tek bir kemik parçasıyla, kemik parçasının ait olduğu canlının bütün uzuvlarını şekillendirmesini örnek vermektedir. Cuvier’in kemik

¹⁰ Darwin morfolojinin araştırma yöntemi olan bu türden benzerlikleri *analog benzerlik* diye adlandırmaktadır (Darwin, 2017: 583, 594-601).

parçasının ait olduğu canlıya ilişkin kurduğu varsayım daha sonra tufandan önce¹¹ yaşayan ve paléotherium denilen canlının keşfedilmesi üzerine doğrulanmıştır (Yücel, 1926: 199-200).¹²

2.2.4. Manevi Bilimlerde Metot

Her iki düşünür de konusu insan olan bilimleri genel adlandırmayla *manevi bilimler* diye adlandırmaktadırlar. Yücel, Kant'ın bu bilimleri *beşeri (antropologie)* diye adlandırdığını (Kant, 2018: 4; 2015: 117) fakat bu adlandırmanın kast edilen kapsamı tam olarak ifade etmediği için yetersiz olduğu kanaatinde. Zira bugün antropolojiden, farklı coğrafyalarda yaşayan çeşitli ırkların geçirdikleri fiziksel değişimleri araştıran bilim anlaşılmaktadır. Oysa manevi bilimlerle, konusu mutlak manada insanın manevi tarafı ve bu tarafıyla meydana gelen olgular olan bilimler anlaşılmaktadır. Bu çerçevede en basit duyuştan en yüksek bilim ve sanat alanındaki yaratımlara varıncaya kadar insanın bilinç (*şuur*) tarafıyla ilişkili bütün olgular manevi bilimlerin araştırma alanına dâhildir (Yücel, 1926: 209-210). Ağaoğlu'na atıfla ifade edersek kısaca manevi bilimlerle, insanı gerek içsel hayatı gerekse hemcinsleriyle ilişkileri bakımından inceleyen bilimler kast edilmektedir (Ağaoğlu, 1928: 136).

Nasıl ki, doğrudan maddeyi ve maddenin özelliklerini araştıran bilimlerin kendilerine özgü metotları varsa Yücel, manevi bilimlerin de kendilerine özgü metotları olması gerektiğini söyler. Zira maddi olgularla manevi olgular arasında açık bir takım farklılıklar vardır. İki tür olgu arasındaki en bariz farklardan birisi maddi olguların bir zaman ve mekânda gerçekleşmesi, bir şekil ve yere sahip olması, hareket etmesi, manevi olguların ise mekânsal değil sadece zamansal olarak gerçekleşmesidir; belirgin mekânları ve belirgin şekilleri yoktur. Herhangi bir fikrin veya bir duyusun, işgal ettiği bir mekânından, daire gibi bir şekilden ve hareketinden söz edilemez. Örneğin, nöronların hareketlerini görebilsek de buradan nöronların hareketiyle gerçekleşen acı, yaratım, hayal gibi ruhsal olgulara intikal edemeyiz. Zira hareketler niceliksel, bu tür manevi olgular ise niteliksel. İkincisi maddi olgular duyularla idrak edilebilir, fakat manevi olgular öyle değildir. Bir insanın duyduğu acının görünüşteki belirtilerini değil de bizzat acının kendisini görmek ya da işitmek mümkün değildir. Doğrudan

¹¹ Nuh tufanının, canlıların oluşumu ve yaşam tarihiyle ilgili olarak milat kabul edilmesinin dini dayanakları bulunmakla birlikte bu kabul modern dönemlerde Darwin'e gelinceye kadar bilim çevrelerinde de tutulmuştur (Stiling, 2016: 595-613; Rubke, 2016: 601-613).

¹² Cuvier "Bir organizmanın bütününün, uyumlu biçimde etkileşen parçalardan oluşmuş incelikli bir denge olduğu düşüncesine" sahipti. Bu daha sonra doğanın *girift dengesi* olarak adlandırılacak ve takipçileri tarafından iyice geliştirilecektir (Henry, 2016: 326-327).

doğruya bilinen manevi olgular sadece bireyin kendi bilinç ve vicdanındakilerdir. Bir diğer fark da manevi olguların maddi olgulara nazaran daha muğlak daha anlaşılması güç olmasıdır (Yücel, 1926: 210-212).

Manevi bilimlerin konusu ya doğrudan doğruya insan ya hemcinsleriyle ilişkileri bakımından insan ya da takip ettiği genel tarihsel tekâmül seyri bakımından insandır. Birincisini konu edinen manevi bilim psikoloji (*nefsî veya rûhî ilimler*), ikincisini konu edinen manevi bilim toplumbilim (*ictimâî ilimler*), üçüncüsünü konu edinen ise tarihtir (Yücel, 1926: 213; Ağaoğlu, 1928: 136). Ağaoğlu bu bilimlerin *ahlâk bilimleri* adı altında toplanmasını doğru bulmamaktadır. Çünkü ister toplumbilimci ister tarihçi olsun bir bilim adamı olgusal durumları olduğu gibi görmekle ve tarafsız olmakla mükelleftir. Hakikati görmekle mükellef olduğu için de o, hakikat zamanın ahlâk anlayışlarıyla uyuşmasa bile tarafsız olmaya mecburdur. Ağaoğlu bazen de manevi bilimlerle sadece psikolojinin kast edildiğini, tarih ve toplumbilimin ise aynı başlık altında ele alındığını, ancak bunun da çok isabetli olmadığını ifade etmektedir. Çünkü her ne kadar doğrudan ya da dolaylı olarak insan ruhuyla ilgili olsalar da gerek konuları gerekse metotları itibarıyla psikolojiden farklı olan tarih ve toplumbilimi aynı ad altında toplamak doğru değildir (Ağaoğlu, 1928: 136-137).

Psikoloji kullandığı metotlara bağlı olarak sübjektif psikoloji (*enfûsî rûhiyyât*) ve objektif psikoloji (*âfâkî rûhiyyât*) olmak üzere ikiye ayrılır. Birincisi yalnızca kendi bilincimizde meydana gelen psikolojik olguları, ikincisi ise buna başka insanların ruhsal hayatından elde edilen bilgileri de ilave etmek suretiyle psikolojik olguları araştırmaya çalışır (Yücel, 1926: 216; Ağaoğlu, 1928: 144). Objektif psikolojinin bir kaç disipliner alanı bulunmaktadır. Bunlardan birisi, bilinç halleriyle bu hallerin duyu organları üzerinde etki bırakan fiziksel sebepler arasındaki bağlantıyı konu edinen psikofiziktir. Bir diğeri ruhsal hallerle beyin arasındaki bağlantıyı araştıran psikofizyolojidir. Bir üçüncüsü de farklı özelliklere örneğin, değişik yaş gruplarına ve değişik ırklara sahip insanların ruhsal hayatını karşılaştırmalı bir şekilde araştıran karşılaştırmalı psikolojidir. Objektif psikolojinin en önemli bölümlerinden birisi genetik (*tekevviî*) psikolojidir. Patolojik (*marazî*) psikoloji ise sadece ruhsal bozukluğu olan insanların ruhsal değişimlerini konu edinen bir başka objektif psikoloji alanlarından biridir. Patolojik psikoloji sayesinde çocukların ve gençlerin eğitim açısından gelişimlerini düzenlemeye çalışan pedagoji ve ruhsal hastalıkları iyileştirmeye ve düzenlemeye çalışan psikiyatri ortaya çıkmıştır (Yücel, 1926: 216-218; Ağaoğlu, 1928: 148-150).

Psikolojide kullanılan yöntemlerin başında gözlem gelir. Kendi bilinç durumumuzu ve ruhumuzda meydana gelen olguların bizzat kendimiz tarafından gözlenmesi içgözlem (*müteemmil şuûr/refleksiyon*)¹³ diye adlandırılmaktadır. Ruhsal olgular hakkında bireyin bizzat kendisi tarafından gerçekleştirilen bu türden gözlemler elde edilen bilgiler ilk elden bilgilerdir. Dışsal bir gözlem hiçbir zaman ruhsal olgulara ilişkin yeterli bilgi veremez (Yücel, 1926: 223; Ağaoğlu, 1928: 144, 146). Yücel'e göre, beynin anatomik gözlemi ve fizyoloji yöntemleriyle ruhsal olgular hakkında veri elde etmeye çalışan Comte¹⁴ bu hususta başarısız olmuştur. Beyin üzerinde yapılan dışsal gözlemler sadece sinir hücrelerinin hareketi hakkında bize bilgi verebilir yoksa bu hareketle vuku bulan acı duyma, haz alma vs. gibi ruhsal olguların bizatihi kendisi hakkında bilgi veremez. Biz ancak derin içgözlem (*teemmül*) yoluyla kendi manevi dünyamıza katlanıp ondaki değişimleri, dönüşümleri ve olguları anlayabiliriz. Dolayısıyla psikolojik araştırmalarda gözlem sözü edilen içgözlem ve araştırmayla başlar (Yücel, 1926: 223-224). Bununla birlikte sadece içgözlem ruhsal olguları anlamak için yeterli değildir. Zira bireysel-sübjektif içgözlemlerle ruhsal olgulara dair genel geçer hakikatlere ulaşamayabilir. Bu türden hakikatlere ulaşmak için başka insanların da bilinç hallerini ve tezahürlerini incelemek gerekir ki bu da objektif gözleme işaret etmektedir. Ruhsal olgulara ilişkin objektif gözlem, jest ve mimikler, fizyolojik tepkiler ve bedensel değişimler, insanın normal ve anormal zamanlarda sergilediği hareketler ve verdiği tepkiler üzerinden ruhsal olgulara ve değişimlere, bilinç hallerine doğru ilerlemek şeklindeki gözlemi ifade etmektedir. Objektif gözlem türlerinden biri de bir veya bir kaç şahsa sözel olarak veya belli bir prosedüre bağlı olarak sorular sormak ve alınan cevapları tasnif edip birleştirerek bunlardan ruhsal olgular hakkında çıkarımlarda bulunmak şeklinde yürütülür (Yücel, 1926: 225-226; Ağaoğlu, 1928: 146-147).

Psikolojide kullanılan ikinci yöntem ruhsal olgular arasındaki bağlantıları iyice tespit edebilmek için onları çeşitli usul ve şartlar altında incelemek şeklinde yürütülen deneydir (Yücel, 1926: 227; Ağaoğlu, 1928: 150). Yücel psikofizyolojinin ruhla organların çalışması arasındaki bağlantılar üzerine yaptığı deneysel araştırmaları, yine ruhsal hastalıklar hakkında bulgular elde etmek için ruhsal hastaların müşahade altına alınarak onlar üzerine yapılan deneyleri, hipnoz ve telkin yöntemlerini psikolojide kullanılan deney türleri olarak zikretmektedir

¹³ İçgözlem özellikle yapısalcılığın kurucusu kabul edilen psikolog Wilhelm Wundt (1832-1920) ve Titchener (1867-1827) tarafından kullanılmıştır. (Schultz, 2002: 166, 624).

¹⁴ Comte psikolojide kullanılan içgözlemin, onu kullananların sayısı kadar farklı görüşler ürettiğini ve bu yöntemin doğru bir yöntem olmadığını savunur (Comte, 2015: s. 61-62; Benton, 2013: 45).

(Yücel, 1926: 227-229). İlâveten canlıbilimde olduğu gibi psikolojide de sınıflandırma yöntemine başvurulabilmektedir. Örneğin, ruhsal olgular psikologlar tarafından *fakülte (meleke)* denilen güçlere bölünmüştür. (Yücel, 1926: 230).

Ruhsal olguların sınıflandırılmasından hareketle ruhsal kanunların keşfedilmesi sırasında tümevarım yöntemi devreye girmektedir. Ruhsal olgular arasındaki bağlantılar ve bu olguların birbirini izlemesi, onlar arasında bir nedensellik bağının bulunduğuna işaret edebilir. Gözlemlerimizi daha da ilerletip bu bağı keşfedince buradan tümevarımsal bir yöntemle genel bir psikolojik yasa çıkarırız. Bununla birlikte Yücel şimdiye kadar psikolojide bu türden keşfedilen ruhsal yasaların pek nadir olduğunu, keşfedilenlerin de kesinlik bildirmediğini ifade etmektedir. Örneğin, psikolojide tümevarımsal çıkarımla keşfedilen kanunlardan biri *fikirlerin çağrışımıdır (tedâ'i-i efkâr)* (Yücel, 1926: 231-232; Schultz, 2002: 213). Yücel, her ne kadar psikolojik kanun diye nitelendirilen tümevarımsal çıkarımlar kesinlik arz etmese de tümevarım sayesinde çok sağlam psikolojik kanunların tespit edildiğine işaret etmektedir. Örneğin, bilinç hayatımızı çoğunlukla gayr-i bilinç hayatımız idare eder, ruh ile toplum arasında sıkı bir bağ vardır, toplumun yapısı dikkate alınmadan ruhsal olguları anlamak imkânsızdır, eylem-zekâ- duygu arasında sıkı bir bağ vardır, gibi hakikatler modern psikolojinin çıkardığı sonuçlardır ve her biri bir prensip mahiyetindedir (Yücel, 1926: 235-236).

Manevi bilimlerden, en geniş manasıyla tarihsel süreç içerisinde tekâmül eden insanı konu edinen tarihin belirgin olarak konusu insan eylemlerinin ürünü olan tarihsel olaylardır. Modern tarihçilikte tarihin gayesi tarihte olup bitenleri olduğu gibi aktarmaktır. Tarihsel olaylardan bir anlam çıkarmaya ve insanın tekâmül seyrini okuyup buradan bir takım kanunlara ulaşmaya çalışmak tarihin gayesi ve vazifesi değildir. Yücel bu vazifenin toplumbilime ait olduğunu hatırlatmaktadır (Yücel, 1926: 245-246; Ağaoğlu, 1928: 152). Tarihin araştırma konusu olan olaylar geçmişe ait olduğu için tarih bilminde iki tür yöntemle araştırma yapılır. 1. Geçmişe ait belgeleri ve vesikaları toplamak ve bunları incelemek. Onların kaynağını, işaret ettikleri manaları ve kapsadıkları alanları gözden geçirmek. 2. Ardından bu vesikaların ve belgelerin aktardığı tarihsel olayları yeniden bir araya getirmek, sentezlemek ve canlandırmak. Birincisi analitik bir çabadır ki bu yöntem tarihsel kayıt/kritik (*tarihî intikâd*), ikincisi ise senteze dayalı bir çabadır ki bu da tarihsel inşâ (*tarihî inşâ*) diye adlandırılmaktadır. Tarihsel kayıt yöntemiyle tarihsel olaylar öncelikle kaydedilir. Bunun için de tarihçinin başvuracağı üç kaynak vardır. 1. Rivayetler

ki burada güvenilir kişilerin tanıklığına başvurulur. 2. Abideler: Geçmişe ait bütün maddi yapıdaki şeyler. 3. Vesikalar/yazıtlar (*mektûbeler*): Zabıtnameler, raporlar, gazete, mecmua, yazmalar, layihalar, tarihsel kitabeler vs. (Yücel, 1926: 248-253; Ağaoğlu, 1928: 156-159). Ağaoğlu diğer bilimlerde olduğu gibi tarihte gözlem ve deneyin kullanılamamasının sebebini tarihte bir çıkarımı yeniden yapma, bir gözlemi tekrarlama ve deneye yeniden başlama imkânının bulunmamasına bağlamaktadır. Çünkü tarihte doğrudan doğruya gözlem ve özellikle deney yapma imkânı yoktur. Zira tarihçi tarihsel olayları öğrenmek ve araştırmak için olayları kendi isteğine göre oluşturamaz (Yücel, 1926: 152).

Manevi bilimlerden toplumsal bir varlık olarak insanı konu edinen toplumbilim, bireysel varlığımızın dışında olup üzerimizde son derece etkili olan dini, ahlâki, hukuki, iktisadi toplumsal müesseseleri ve bunlardaki değişimleri araştıran bilimdir. Bu müesseseler bireysel şuurumuzdan daha ziyade toplumsal vicdanla (*maşerî vicdan*) yaratılan müesseselerdir (Yücel, 1926: 274). Dolayısıyla Ağaoğlu'nun genel tarifıyla toplumbilim, beşeri toplumların genel özelliklerini ve toplumsal olayları idare eden kanunları araştıran bilimdir. Bu araştırmada toplumsal olaylar ya olduğu gibi ya da olması gerektiği gibi araştırılır. Birincisi özel anlamı itibarıyla toplumbilimi/sosyolojiyi, ikincisi ise siyaset bilimini teşkil eder (Ağaoğlu, 1928: 167).

Toplumbilimin sosyolojik olguları araştırırken başta gözlem ve deney yöntemlerine başvurusu gerektiği kendiliğinden açıktır. Zira sosyolojik olgulara dair daha baştan normatif kurullarla birtakım çıkarımlarda bulunmak onlara ilişkin doğru ve tarafsız bilgiler sunamaz. Bununla birlikte toplumbilimde, bir doğa biliminde ya da canlıbilimde olduğu gibi doğrudan gözlem ve deney yapılması son derece sınırlıdır. Doğrudan gözlem ve deneyin konusu olabilecek toplumsal olgular (*ictimâî hadiseler*) yaşamakta olan toplumlar ve medeniyetlerle sınırlıdır. Geçmiş medeniyetlere dair yapılacak sosyolojik araştırmalarda doğrudan gözlem ve deneyi kullanmak imkânsız olduğu için burada başka enstrümanlara ihtiyaç duyulmaktadır ki bunların başında tarih biliminin sunduğu veriler gelmektedir. Bu bağlamda tarih, toplumbilim için en kıymetli bir deney vasıtasıdır fakat buradaki deney şüphesiz doğrudan değil dolaylıdır. Toplumbilimde bir başka başvurulacak yöntem istatistiksel (*ihsâî*) yöntemdir (Yücel, 1926: 279-281; Ağaoğlu, 1928: 181-183; Gordon, 2015: 73-76). Örneğin bir toplumun morfolojik durumunu tespit etmek için nüfusunu, nüfus dağılımını, hayat tarzını, iktisadi durumunu tespit etmek amacıyla ihracat ve ithalat miktarlarını bilmek gerekir ki bütün bu sayısal değerleri bir sosyoloğa sunacak olan istatistiksel yöntemdir (Yücel, 1926: 281). Yine örneğin, Emile Durkheim

(1858-1917) *İntihar* adlı çalışmasında intihar olaylarını araştırırken bu yöntemi kullanmıştır. Bu yöntemle intiharın şehirlerde, bekârlarda, çocuksuz ailelerde, inançsız olanlarda, Protestan ailelerde daha yaygın olduğunu istatistiksel verilerle tespit etmektedir. Ağaoğlu, Durkheim'dan verdiği bu örnek üzerinden daha sağlam ve sağlıklı sonuçlara götürdüğüne kani olduğu istatistiksel yöntemi sosyolojinin gerçek ve esaslı yöntemi saymak gerektiğini düşünmektedir (Ağaoğlu, 1928: 183; Durkheim, 2018: 154, 186, 189, 201). Gerek tarihin verileri gerek dolaylı gözlem ve deneyler, gerekse istatistiksel yöntemlerle elde edilen bilgiler bir araya getirilip bütün bu tekil bilgiler arasındaki bağlantılar keşfedilerek ve buradan hareketle tümevarım yöntemi kullanılarak bir takım tümel sosyolojik çıkarımlar yapılır. Bu çıkarımlarla toplumbilimciler de tıpkı diğer bilim adamları gibi topluma ait kanunlara ve yasalara ulaşmayı hedefler. Toplumbilimde her zaman böyle bir hedef bulunmakla birlikte Yücel'e göre bugüne kadar tam olarak kesin bir toplumsal yasaya ulaşılabilmiş değildir. Bunlar sadece birer teoriden ibarettir. Ancak öyle olsa bile bu teori seviyesindeki tümel görüşler bazı toplumsal olguları izah edebilmektedir. Örneğin Comte'un üç hal yasası (Yücel, 1926: 282-284; Comte, 2015: 16-20; Benton, 2013: 65-66). Yine Ferdinand Tönnies'in (1855-1936) sosyolojik birlikteliklerin, kapalı birlikteliklerden açık birlikteliklere doğru seyrettiğine ilişkin ileri sürdüğü yasa. Bunlar kesin yasalar değildir şüphesiz ancak bazı toplumsal olguları ve gelişmeleri izah edebilmektedirler (Yücel, 1926: 284).¹⁵

Sonuç

Mantık bilimi şüphesiz soyut bir bilimdir, fakat onun maddeden soyutlanan kavramlar üzerine akıl tarafından yargı ve çıkarım formlarıyla inşa edilen bir bilim olduğu da açıktır. Akıl yasalarıyla kurulan formel kalıpların içeriğini olgular doldurduğu için mantık aklın yasalarına bakan yönüyle formel, maddeye/olgusal dünyaya bakan yönüyle de içeriksel mantık olarak taksim edilmek durumundadır. Kurucusu Aristoteles'ten bu yana klasik mantık bilimi bu iki taksim üzerinden yürümüştür. Dolayısıyla mantık bilimini modern sembolik

¹⁵ Tönnies topluluk ve toplum arasındaki ilişkiyi hücre- organik canlı arasındaki ilişkiye benzetir. Bu analogiden hareketle dışı kapalı birlikte yaşayışlar olarak tanımladığı ve doğal iradenin oluşturduğu topluluktan, akılcı iradenin oluşturduğu açık birliktelikler olan topluma doğru bir seyir ve oluşumu varsayar. Tönnies'in şu ifadesi toplumsal kuramını özetler mahiyettedir: "...genel organik yaşam belli koşullar altında gelişimini gerçekleştirbildiği kaynak olan sonsuz enerji veya evrensel iradenin bir biçimi olarak görülebilir sadece. Çünkü ileri bilimsel araştırmalar tüm organik canlıların hücre diye bilinen ve hem kalıtımla ve hem de birbirleriyle olan ilişki biçimleriyle belirlenen daha basit organizmaların bir araya gelmesiyle oluştuğunu ortaya koymuştur." (Tönnies, 2019: 325, 34, 74, 314).

mantıkçıların yaptığı gibi sadece matematik sembolik dille sınırlamak, ya da emristlerin yaptığı gibi mantığın sembolik, formel tarafını boş, verimsiz ve gereksiz uğraş olarak görüp onun yerine tümevarım temelli bir metot ikame etmeye çalışmak bize göre indirgemeci birer yaklaşım olacaktır. Bu indirgemeci yaklaşımlardan birincisi mantık biliminin, özellikle deneysel bilimlerdeki gelişmelerle at başı gitme ve bilimsel araştırmalardan istifade ederek sınırlarını genişletme, ikincisi ise onun bilimsel araştırmalara rasyonel ve kanıtlayıcı formel dil sunma imkanını ötelemektedir. Yücel ve Ağaoglu, *Sûrî ve Tatbîkî Mantık* adını taşıyan metinleri bu farkındalıkla kaleme almışlar, hem formel hem de içeriksel tarafla mantık biliminin bütüncül bir bilim olduğunu yineleyerek yeniden dikkatimize sunmuşlardır. Yeniden diyoruz, çünkü klasik mantığın formel tarafına aşırı yoğunlaşmadan özellikle onun modern bilimlerin *Organonu* olma imkanını taşıyan kimi formel yönlerine ağırlık vermişlerdir. Yineleyerek diyoruz, çünkü ifade ettiğimiz gibi klasik mantığın formel ve içeriksel yönüyle bütünlüklü bir bilim olduğuna ilişkin perspektifin farkında olarak klasik mantığı boş, gereksiz ve verimsiz bir çaba olarak da görmemişlerdir. Bu çalışmamızda da ortaya koyduğumuz üzere sözü edilen metinlerin, mantık biliminin yenileyerek yinelenmesine katkı sunacak bilimsel araştırmalar için önemli birer rehber olduğu kanısındayız.

KAYNAKLAR

- AĞAOĞLU, Tezer (1928), *Sûrî ve Tatbîkî Mantık*, İstanbul, Maârif Vekâleti, Devlet Matbaası, (Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Kitap no: 4129, Tasnif no:).
- ALAIN de LIBERA (2016), *Ortaçağ Felsefesi*, Çev. Ayşe Meral, 2. Baskı, İstanbul, Litera Yayıncılık.
- ARİSTOTELES (2005), *İkinci Çözümlemeler*, Çev. Ali Houshiary, 1. Baskı, İstanbul, YKY.
- ARİSTOTELES (2010), *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, 3. Baskı, İstanbul, Sosyal Yayınlar.
- BACON, Francis (2012), *Novum Organum*, Çev. Sema Önal, 1. Baskı, İstanbul, Say Yayınları.
- BENTON, Ted (2013), *Sosyolojinin Felsefi Kökenleri*, Çev. Ümit Tatlıcan, 1. Baskı, İstanbul, Küre Yayınları.
- COMTE, Auguste (2015), *Pozitif Felsefe Dersleri ve Pozitif Anlayış Üzerine Konuşma*, Çev. Erkan Ataçay, 1. Baskı, Ankara, Bilgesu Yayıncılık.
- ÇÜÇEN, Abdulkadir (1999), “Modern Türkiye’de Mantık Çalışmaları”, *Felsefe Dünyası*, Cilt 2, Sayı 30, ss. 45- 49.

- DARWIN, Charles (2017), *Türlerin Kökeni*, Çev. Sevim Belli, 9. Baskı, Ankara, Onur Yayınları.
- DESCARTES, René (2013), *Yöntem Üzerine Konuşma*, Çev. Çiğdem Dürüşken, 1. Baskı, İstanbul, Kabalıcı Yayıncılık.
- DURKHEIM, Emile (2018), *İntihar*, Çev. Zühre İlkelen, İstanbul, Pozitif.
- EMİROĞLU, İbrahim (2005), *Klasik Mantığa Giriş*, 3. Baskı, Ankara, Elis Yayınları.
- FARA, Patricia (2015), *Bilim Dört Bin Yıllık Bir Tarih*, Çev. Aysun Babacan, 2. Baskı, İstanbul, Metis Yayınları.
- FÂRÂBÎ (1986), “et-Tavtie”, *el- Mantık inde Fârâbî* içinde, thk. Refik el- Acem, Beyrut, Dâru'l-Meşrik,
- FÂRÂBÎ (2015), *İlimlerin Sayımı, İhsâu'l- Ulûm*, Çev. Ahmet Arslan, 5. Baskı, Ankara, Divan Kitap.
- FRANK, Philipp (2017), *Bilim Felsefesi*, Çev. Dilek Kadioğlu, 1. Baskı, İstanbul, Say Yayınları.
- GORDON, Scott (2015), *Sosyal Bilimler Tarihi ve Felsefesi*, Çev. Ümit Tatlıca ve Hasan Kösebalaban, 1. Baskı, İstanbul, Küre Yayınları.
- HENRY (2016), *Bilimsel Düşüncenin Kısa Tarihi*, Çev. Ayşe Mine Şengel, 1. Baskı, Ankara, Akılçelen Kitaplar.
- HENRY, John (2011), *Bilim Devrimi ve Modern Bilimin Kökenleri*, Çev. Selim Değirmenci, 2. Baskı, İstanbul, Küre Yayınları.
- İBN RÜŞD (1984), “Tefsîru'l- Burhân”, *Şerhu'l- Burhân ve Tefsîru'l- Burhân li-Aristo* içinde, nşr. Abdurrahman Bedevi, Kuveyt.
- İBN RÜŞD (2015), *II. Analitiklerin Orta Şerhi*, Çev. Hacı Kaya, 1. Baskı, İstanbul, KlasikYayınları.
- İBN SÎNA (2004), *Kitâbu'ş- Şifâ, Fizik I*, Çev. Muhittin Macit ve Ferruh Özpilavcı, İstanbul, 1. Baskı, Litera Yayıncılık.
- İBN SÎNA (2006), *Kitâbu'ş- Şifâ, Mantığa Giriş (Medhal)*, Çev. Ömer Türker, 1. Baskı, İstanbul, Litera Yayıncılık.
- KANT, Immanuel (2015), *Prolegomena*, Çev. İoanna Kuçuradi ve Yusuf Örnek, 5. Baskı, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu.
- KANT, Immanuel (2007), *Evensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*, Toplu Eserleri-2-, Çev. Seçkin Selvi, 2. Baskı, İstanbul, Say Yayınları.
- KANT, Immanuel (2017), *Arı Usun Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı, 5. Baskı, İstanbul, İdea Yayınevi.
- KANT, Immanuel (2018), *Ahlâk Metafizığının Temellendirilmesi*, Çev. İoanna Kuçuradi, 7. Baskı, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu.

- KAYA, Hacı (2013), *İbn Sina'da Bilimsel Kanıtlama Teorisi*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KENNY, Anthony (2011), *Modern Dünyada Felsefe, Batı Felsefesinin Yeni Tarihi IV*, çev. Burcu Doğan, 1. Baskı, İstanbul, Küre Yayınları.
- KENNY, Anthony (2017), *Antik Felsefe, Batı Felsefesinin Yeni Tarihi I*, Çev. Serdar Uslu, 1. Baskı, İstanbul, Küre Yayınları.
- KOMİSYON (2012), *Bilim Tarihine Giriş*, 8. Baskı, Ankara, Nobel.
- KÖZ, İsmail (2002), "Modern Türk Düşüncesinde Mantık Çalışmaları", *AÜİFD*, Cilt 43, Sayı 1, ss. 135- 169.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (2014), "Monadoloji", *Söylem, İnceleme, Monadoloji* içinde, Çev. Aziz Yardımlı, 3. Baskı, İstanbul, İdea Yayınevi.
- MACİT, Muhittin (2012), *İbn Sina'da Metafizik ve Meşşâî Gelenek*, 1. Baskı, İstanbul, Litera Yayıncılık.
- NEWTON, Isaac (2016), *Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri (Seçmeler)*, Çev. Aziz Yardımlı, 4. Baskı, İstanbul, İdea Yayınevi.
- ÖKLİD (2019), *Öklid'in Elemanları*, Çev. Ali Sinan Sertöz, 2. Baskı, Ankara, Tübitak Popüler Bilim Kitapları.
- ÖNER, Necati (2012), *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, 2. Baskı, Ankara, Divan Kitap.
- ÖNER, Necati (2014), *Klasik Mantık*, 13. Baskı, Ankara, Divan Kitap.
- PETERS, Francis E. (2004), *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, Çev. Hakkı Hünler, 1. Baskı, İstanbul, Paradigma Yayıncılık.
- PLATON (1963), *Phaidon*, Çev. Suat K. Yetkin ve Hamdi Rağıp Atademir, 3. Baskı, Ankara, MEB Yayınları.
- PLATON (2015), "Menon", *Diyaloglar* içinde, Çev. Adnan Cemgil, 12. Baskı, İstanbul, Remzi Kitabevi.
- POPPER, Karl R. (2017), *Bilimsel Araştırmaların Mantığı*, Çev. İlknur Aka ve İbrahim Turan, 7. Baskı, İstanbul, YKY.
- ROSS, David (2011), *Aristoteles*, Çev. Ahmet Arslan, 1. Baskı, İstanbul, Kabalıcı Yayınevi.
- RUBKE, Nicolaas A. (2016), "1700- 1900 Yılları Arası Jeoloji ve Paleontoloji", Çev. Yasmina Peker, *Batı Geleneğinde Bilim ve Din Tarihi* içinde, ed. Gary B. Ferngren, 1. Baskı, İstanbul, Say Yayınları.
- SELÇUK, Remziye (2009), *Türkiye'de Mantık Çalışmaları ve Mantık Bilimine Katkıları*, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- SCHULTZ, Duane P.; Schultz, Sydney Ellen (2002), *Modern Psikoloji Tarihi*, Çev. Yasemin Aslay, 2. Baskı, İstanbul, Kaknüs Yayınları.
- STILING, Rodney L. L. (2016), “Nuh Tufanı”, Çev. Yasmina Peker, *Batı Geleneğinde Bilim ve Din Tarihi* içinde, ed. Gary B. Ferngren, 1. Baskı, İstanbul, Say Yayınları.
- TONNIES, Ferdinand (2019), *Cemaat ve Cemiyet*, Çev. Emre Güler, 1. Baskı, İstanbul, Vakıf Bank Kültür Yayınları.
- YÜCEL, Hasan Ali (1926), *Sûrî ve Tatbîkî Mantık*, İstanbul, Maârif Vekâleti, Milli Matbaa, (Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Kitap no: 974, Tasnif no: 160).

NECATİ ÖNER'İN DİL HASSASİYETİ

Şerefettin ADSOY¹

Geliş: 20.07.2019 / Kabul: 12.12.2019

DOI: 10.29029/busbed.594663

Öz

Kendi başına yaşama imkânına sahip olmayan insan toplum içerisinde yaşamak durumundadır. Bu yüzden insan için sosyal bir varlıktır ifadesi kullanılmaktadır. Toplum içerisinde toplumla beraber sosyalleşen birey, bu sosyalleşme süreci içerisinde gerek kendisine gerekse topluma yönelik birçok önemli etken işlevsel durumdadır. Bu önemli etkenlerden biri de dildir. Oluşan toplumun birlik ve beraberliğiyle beraber devamının sağlanmasında önemli bir fonksiyona sahip olan iletişimin gerçekleşmesi dille sağlandığı gibi topluma dâhil olan bireyin kendi varlığını ortaya koyup ifade etmesi de dil vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Ayrıca gerek toplumun gerekse bireyin sahip olduğu imkânların sağlıklı bir şekilde geliştirilerek değerlendirilmesi de büyük oranda dile dayanmaktadır. Zira düşünsel, bilimsel ve kültürel gibi konularda yapılacak her türlü etkinlik bir şekilde dile dokunmak durumundadır. Dolayısıyla tarafların herhangi birinde meydana gelen değişiklik diğerini de bir şekilde etkilediğinden gerçekleşecek bu farklılıkta aralarında bir paralellik söz konusudur. Bu yüzden dil, düşünce, kültür ve bilimsel gelişmeleri tam anlamıyla birbirinden ayırmak ya da birbirinden bağımsız bir şekilde ele alarak değerlendirmek sağlıklı bir durum arz etmeyecektir. Dil, zihnin aynası olarak kabul edildiği gibi dil ile düşünce adeta bir kâğıdın iki yüzü gibidir. Biri diğerinden ayrılmadığı gibi ikisini birbirinden ayrı ele almak da mümkün değildir. Dil ve düşünceye bağlı olarak ortaya çıkan kültürü de bunlar olmaksızın temellendirmek mümkün değildir.

Anahtar Kelimeler: Necati Öner, Dil, Düşünce, Kültür, Öğretim, Eğitim.

* Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimler/Mantık Bilim Dalı, sadvan885@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0947-0458>.

NECATİ ÖNER'S LANGUAGE SENSITIVITY

Abstract

Human, who is a creature that does not have the opportunity to live on their own, have to live in society. For this reason, it is defined as a social being. Being socialized in the society, many important factors are functional for it and the society. One of these important factors is language. The realization of communication, which has an important function in ensuring the continuity of the formed society together with unity and solidarity, is ensured through the language as well as the expression of the individual involved in the society by expressing its own existence. In addition, the healthily evaluation both the society and the individual's opportunities is largely based on language. Because all kinds of activities such as intellectual, scientific and cultural issues have to touch the language in some way. Therefore, since the change in one of the parties affects the other in some way, there is a parallelism between the differences. Therefore, it will not be healthy to separate the language, thought, culture and scientific developments completely or to evaluate them independently. Language is considered as the mirror of the mind, and thought with language is like two sides of a paper. One cannot be separated from the other, nor is it possible to treat the two separately. It is not possible to justify the culture that emerges based on language and thought.

Keywords: *Necati Öner, Language, Thought, Culture, Teaching, Education.*

Giriş

Aristoteles'in *zoon-politikos* dediği ve İslâm düşüncesinde de *el-medeni bi't-tab* olarak tabir edilen insan, sosyal bir canlıdır. Yani insan toplum içerisinde yaşamak durumunda olduğundan sosyal bir varlık olarak kabul edilmektedir. Toplum içerisinde sosyalleşme sürecine dâhil olan birey, bu sürecin sağlıklı gerçekleşmesi adına, toplumla bir bütünlük içerisine girmesi gerektiği gibi aynı zamanda kendi varlığını da ortaya koyması gerekmektedir. Bunun gerçekleşmesi de ancak dille mümkündür. Dolayısıyla dil, toplumun bir arada bulunup varlığını devam ettirmede hayati önem arz ettiği gibi bireyin kendi varlığını ortaya koyup ifade etmesinde de önemlidir. Ayrıca gerek toplumun gerekse bireyin sahip olduğu imkânları sağlıklı bir şekilde geliştirerek değerlendirmesi de büyük oranda dile dayanmaktadır.

Toplumun sağlam ve güçlü olması sahip olduğu güçle paralellik arz ettiği bilinen bir gerçektir. Toplumun, özellikle, manevi yönden güçlü olması, kendisini kendisi yapan değerlerin kendi bünyesinde barındırdığı fertlerde yaşanmasıyla gerçekleşmektedir. Söz konusu değerlerin nesilden nesile geliştirilerek yaşanması ancak, bir milleti özgün kılan unsurların canlılığıyla mümkün olur ki bunların başında gelenlerden biri de dildir. Zira dil bir taraftan, milleti oluşturan fertleri bir arada tutan değerlerin ifade aracı olurken diğer taraftan da düşüncenin gelişip somuta dönüşmesinde etkin rol oynamaktadır. Dolayısıyla bir milletin sahip olduğu öz diliyle bilinç ve zihniyeti arasında güçlü bir ilişki söz konusu olduğu gibi her türlü bilim ve teknolojik gelişme düşünceye dayalı olarak gerçekleştiğinden, milletin refah seviyesinin gelişerek ilerlemesinde de dil ciddi bir rol üstlenmektedir.

İnsanın, yoğun çabalar sonucunda ulaştığı varlığı tanıyıp anlama, bilim ve tefekkür, ihtiyaçlarını karşılama gibi hususlar bir dille ifade edildiğinde ancak varlık kazanabildiği gibi değer kazanması da yine ancak dille mümkün olabilmektedir. Dolayısıyla dille ifade edilmeyen hiçbir düşünce etkili bir değere sahip değildir. Ayrıca dil herhangi bir düşüncenin ifade edilmesinde etkili olduğu gibi onun oluşum ve gelişiminde de etkindir.

Kısaca toplumun, varlığını sürdürmesi, gerektiği gibi güçlü, sağlıklı bir millet olabilmesi ancak milli dilin zengin, gelişmiş ve her türlü zihinsel faaliyetlere açık ve elverişli olmasıyla mümkün olmaktadır. Bu bağlamda biz de bu çalışmada Necati ÖNER'in dile dair ortaya koyduğu hassasiyetini ele alacağız.

1. Dil

İnsan ilk defa karşılaştığı durum veya nesneyi ilkin anlamlandırmaya çalışır. Ardından da o anlamı çağrıştırmaya için adlandırır. Dolayısıyla bu durumda dili, insanoğlu tarafından bilinçli olarak meydana getirilmiş, toplum-sallaşmış bir semboller sistemi olarak tanımlamak mümkündür (Öner, 2013: 59).

İnsan, varlığından haberdar olduğu şeyi tek tek adlandırmakla kalmayıp, ortak özelliklerinden yola çıkarak söz konusu tikelleri içine alacak şekilde tümel kavramlar oluşturur. Bireyleri hayal etmek, yani zihinde bir izlenim oluşturmak mümkündür, ancak izlenimler arasında bağ kurabilmek veya izlenimleri ele alıp değerlendirebilmek için onları mutlaka bir üst kavramla ilişkilendirmek durumundadır. Ali'nin izlenimi zihinde canlandırılabilir, ama insanın izlenimini meydana getirmek mümkün değildir. Bu yüzden tümel bir kavramın izlenimini oluşturmak imkânsızdır. Fertler tümel kavram bağlamında bir araya gelerek bir sınıf oluşturur. İnsan düşünme eylemini de bu sınıfları temsil eden kelimeler

aracılığıyla gerçekleştirir. İşte bu yüzden dil düşünme için zorunlu bir şarttır (Öner, 2013: 64).

Anlamlandırmadan sonra gerçekleşen adlandırma, adeta, bir şeyi hiçten çıkarıp var oluşa çağırarak olduğundan henüz adlandırılmamış herhangi bir şeyin varlığı, insan açısından tamamlanmış değildir. Adlandırılması tamamlanmış bir varlık artık, taşıdığı anlamla topluma mal olup kolektif bilincin etkisi ile toplumun bireylerine kendisini kabul ettirir. Dolayısıyla dil, kendisini konuşan toplumun dünya görüşünü içerdiğinden söz konusu toplumun fertleri sahip oldukları dilin penceresinden varlığa bakarlar. Bu yüzden dil bir milleti millet kılan öğelerin başında gelir.

Georges Gusdorf, kelime ve varlık ilişkisini, “Adlandırmak hiçten çıkarıp varoluşa (*existence*) çağırmaaktır. Adlandırılmamış olan hangi tarzda olursa olsun mevcut (*exister*) olamaz” (Uygur, 2013: 46) şeklinde değerlendirir. Adlandırma varoluşta bir hakkı beyan etmektedir. Varlıkların var olduğunu gösteren kelimeler aynı zamanda ilişkileri de tanımlayarak dünya düzeni hakkında veri sunmaktadırlar.

Var olanların içinde bulunduğu düzen ve sistem gibi, onları temsil eden kelimeler de bir dil sistemi içerisinde bulunur. Bu sistem var olanlarla uyumluluk arz etmektedir. Kelime aileleri karşıladıkları anlamları itibarıyla varolanların cins-tür ilişkilerinin anlaşılır kılınmasına yardımcı olur. Aynı kökten gelen kelimeler, birbirine yakınlıklarından dolayı bir aile oluşturduğu gibi var olanların yakınlığı ile de uyumlu olmalıdır. Bu düzene uygun kelimeler doğru çağrışım yaptırır, düzene göre uygun olmayan kelimeler ise, yanlış kelimelerdir ve yanlış çağrışım yaptırır ve yanlış düşünmeye sebep olabilir.

Bilinmeyeni bilinen alana taşımaya sağlayan düşünmenin yönü, varlığın düzeni içerisinde gerçekleşmektedir. Bilinmeyeni kavrama, varolanların sistemi içinde yakınlık sırasına göredir. Bu süreçte zihnin fonksiyonlarından çağrışım en önemli rolü oynar. Kelimelerin yaptırdığı çağrışım düşünmenin ufkunu açar. Çağrışım da kelime ailesi içinde olur. Bu bağlamda dilin temelini kelimeler oluşturduğundan kelimeler ne kadar kullanışlı ve açık olursa zihin de o kadar iyi işler. Dolayısıyla bir dilin kelimeleri ne kadar açık ve anlaşılır olursa o dille düşünce yaratmaları da o kadar sağlıklı olur (Akarsu, 1998: 31).

Bir dilin yeni düşünceler elde etmeye elverişli olması, kelimelerin doğru çağrışım yaptırabilmesine bağlıdır. Bir kelimenin doğru çağrışım yaptırabilmesi de o dile ait olması ile mümkün olur. Bir toplumda oluşan dil artık o toplumun malı olduğundan sözcüklerin delalet ettiği kavramların içeriğini oluşturan

bilgilerin kaynağı da anonim olmaktadır. Buna bağlı olarak, her milletin kendisine ait farklı bir dünya görüşü vardır (Öner, 2013: 49) sözü, milletin dilinin ifade ettiği kavramların içeriğinin o topluma hâkim olan değerlerin hâkim olduğu tutuma göre oluştuğu anlamına gelmektedir. Düşünce ve duygular dille ifade edildiğinden ortak olarak kullanılan dil birlikte yaşayanların adeta harcı gibi olmaktadır. Bir diğer ifade ile dil, onları bir arada tutan en önemli bağ olmaktadır. Fransız düşünür J. Chevalier, “Bir milletin dili o milletin ruhudur. O milleti yıkmak için önce onun ruhunu yıkmak lazımdır.” der (Öner, 2013: 79). Bu anlamda millî dil bir milletin olmazsa olmaz varlık şartı olmaktadır. Dolayısıyla bir toplumda dilin, fertler arasında iletişimi sağlamak ve derin düşünce (*tefekkür*)’nin gerçekleşmesine imkân sunması gibi iki işlevinin var olduğu ortaya çıkmaktadır.

Sosyal bir varlık olan insan mutluluğu ve arzu edilen yaşamı ancak toplum içerisinde edinebilir. Bu da toplumun kendi varlığını sağlıklı bir şekilde devam ettirmesine dayanmaktadır. Toplumun varlığını devam ettirmesi de sahip olduğu imkânları elverişli şekilde kullanarak kendisini geliştirmesiyle mümkün olur. Bu türden bir gelişimde de en önemli fonksiyonu bilim ve tefekkür üstlenmektedir. Bilim ve tefekkür de işlevini gereği gibi gerçekleştirebilmek için zengin ve gelişmiş bir dile ihtiyaç duymaktadırlar. Bu alanlarda yaratıcı düşünme ise ancak anadille mümkün olur. Bu zorunluluğu Alman dil bilimcisi Wilhelm von Humboldt, “Bir milletin, ancak kendi dilinin gelişmesi gerekli bir dereceye ulaştığı zaman büyük ve dâhiyane bir düşünce etkinliği meydana gelebilir” (Öner, 2013: 79) şeklinde dile getirmektedir.

Anadili gelişmemiş olan bir ülkede yaratıcı düşünmenin ürünü olan bilim ve tefekkürün gelişip yayılmasında büyük güçlükler çıkar. Böyle bir ülkede ancak yabancı bir dil vasıtasıyla fikir nakilleri yapılır, o dilde elde edilen ürünlerden faydalanılır, fakat dünyadaki fikir seviyesine katkıda bulunulamaz. Bu da medeniyet alanında daima arka planda kalmaya mahkûm olmayı kaçınılmaz kılar (Öner, 2013: 81). Bir diğer ifade ile bilim ve tefekkürün varlığı ve gelişmesi ile o toplumun dili arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Gelişmiş bir bilim ve tefekkür ancak zengin ve gelişmiş bir dille imkân bulur. Diğer taraftan bilim ve tefekkürün gelişmesine paralel olarak da yeni kavramlar elde edilir ve bunları ifade için yeni kelimelere ihtiyaç duyulur. Dil bilim ve tefekkürün aktarılmasında aracılık yaparken, bilim ve tefekkür de dilin zenginleşmesine imkân vermektedir.

2. Dil-Düşünce İlişkisi

Yukarıda da belirtildiği gibi dil, bilinçli olarak meydana getirilmiş, toplum-sallaşmış bir semboller sistemidir. İnsan ancak bu vasıta ile duygu ve

düşüncelerini muhataplarına aktarabilir (Öner, 2013: 59). Bir diğer ifade ile dil, düşünceyi taşıyan bir taşıt olmakla beraber içinde düşünceyi barındıran bir kaptır aynı zamanda.

Düşünme, insanın hüküm verme, akıl yürütme, seçme, açıklama yapma, mukayese etme gibi fiilleri gerçekleştirmekle zihnin bütün faaliyetlerini kapsar (Öner, 2013: 59). Bu bağlamda düşünmenin temeli, soyutlama, temsil, zihni işlemleri yapabilme ve semboller oluşturabilme gibi becerilere dayanmaktadır.

Dil bilimcisi Ed. Sapir'in "Diller düşüncemizi kuşatan elbise gibidir" ifadesinde dile getirdiği gibi düşünme ile dil adeta birbirinden ayrılmaz ikilidir. Necati Öner, dil ve düşünce arasındaki bu yakın ilişkinin yoğun tartışmalara yol açtığını ve bu tartışmaların da genel itibariyle şu sorular etrafında gerçekleştiğini ifade etmektedir:

- Dil mi önce düşünme mi?
- Biri diğerinin sebebi mi?
- Her ikisi birlikte ortaya çıkan bir olgu mu?
- Dil yalnız bir aktarma aracı mıdır, yoksa düşünmenin oluşmasında da rol oynar mı?
- Dilsiz düşünme olur mu?

Bu sorular çerçevesinde gerçekleşen tartışmaları Öner üç grupta toplamaktadır:

- a- Düşünceyi yaratanın dil olduğunu kabul edip dil olmadan düşünmenin olamayacağını ileri sürenler,
- b- Dil olmadan da düşünmenin gerçekleşebileceğini kabul edenler,
- c- Dil ile düşüncenin aynı şeyler olduğunu söyleyenler,

Ortaya çıkan bu farklı yaklaşımları ayrı ayrı ele almak gerekirse:

- a- *Dil olmadan düşüncenin olamayacağını ileri süren düşünürler düşünce dil aracılığıyla hayatiyet bularak varlık sahasında kendisine yer edinebildiğini ileri sürmektedirler.*

Humboldt dili düşüncenin bir âleti olarak görmeyip düşünceyi yaratan şey olarak değerlendirmektedir. Bir diğer ifade ile ona göre dil, sadece bilinen hakikatleri tasvir eden bir araç olmayıp, bilinmeyeni keşfeden anlamında düşünce yaratan bir alet olduğuna işaret etmektedir.

Nermi Uygur'a göre, İnsan düşünme eylemini gerçekleştirmek için dile ihtiyaç duyar, dil olmayınca düşünme de olmaz. İnsan düşünmesi hiçbir zaman

dil dışında gerçekleşme olanağı bulamaz. Düşünme dilde dil aracılığıyla olup biter (Uygur, 2013: 45).

b- Dil olmadan düşünmenin olabileceğini ifade eden düşünürler ise kelimesiz veya imajsız düşünmenin mümkün olduğunu iddia ederler.

Psikolog Norman L. Munn, “Lisan olmadan akıl yürütme mümkündür. Hayvanlar üzerinde yapılan deneyimlerden bunu belirten misaller vardır. Lisan varken dahi düşünmenin bir kısmı lisansal değildir. Örneğin ismi bulunmayan şeyler hakkında düşünebiliriz. Bu durumda düşündüğümüz şeyin bizde görsel veya başka neviden bir imajı bulunur (Öner, 2013: 60-61).

Rus psikolog L.S. Vygotski, insanın ontogenes ve philogenes olgusu yani dilin ve zihnin doğuşu dikkate alındığında, düşünmenin gelişmesi sözün gelişmesinden önce olduğu gibi başlangıçta düşünme ve dilin yolları da birbirinden farklıdır. Fakat bunlar belli bir noktada rastlaşarak bir birlik oluştururlar (Öner, 2013: 62).

c- Dil ve düşüncenin aynı şey olduğunu ileri süren düşünürler ise bu ayrıyetten dolayı ikisini birbirinden ayırmanın mümkün olmadığını dile getirmektedirler.

Hamann, dil ile düşünceyi aynılaştırır. Ona göre akıl kendi içinde kapalı, soyut bir şey değildir. Akıl anlama süreçlerinin bütününden ibaret bir şeydir, ama anlama dediğimiz şey de ancak dille gerçekleşebilir. Dolayısıyla Hamann’a göre dil olmasaydı akıl da olmazdı.

Ferdinand de Saussure, dil ve düşünme bir kâğıt yaprağının iki yüzü gibidir. Aynı zamanda, arka yüzünü kesmeden ön yüzü kesilemez. Bu yüzden insanın düşünmesi hiçbir zaman dil dışında gerçekleşme olanağı bulmaz. Bir diğer ifade ile dil ve düşünme bir kâğıt yaprağının iki yüzü gibi olup arka yüzü kesilmeden ön yüzü kesilemez. Dil ve düşünmenin birbirine olan öncelik ve sonralığı noktasında her ne kadar farklı yaklaşımlar sergilense de bu iki sürecin sıkı bir ilişki içerisinde olduğu tartışılmazdır.

Bütün bu farklı yaklaşımlar ışığında Necati Öner, “Dili aklî bir semboller sistemi olarak kuran akıldır. Bu açıdan bakınca düşünmenin önceliğini kabullenmek en mantıkî olandır. Dil oluşunca düşünme ile öyle bir işbirliği içine girmiş olmaktadır ki, âdeta bir birlik oluşturmuş gibidirler” (Öner, 2013: 60) açıklamasında bulunmaktadır.

Düşünme var olanlar arasında bağ/bağlar kurmadır. Bu eylem bizzat var olanların kendileriyle değil zihinde onları temsil eden kavramlar ile

gerçekleştirilir. Dolayısıyla var olanın kavramı elde edildiğinde ancak tanınmış olmaktadır. İnsan var olanlardan tanıyıp anlamlandırıldığına ad kor. Böylece adlar, yeni kelimeler var olanların yerini alır. İşte bu adlar dili oluşturur. O halde dil zihindeki kavramları dolayısıyla var olanları temsil eder (Öner, 2013: 63).

Yeni şeyler ortaya koymak ancak yaratıcı düşünmeyle mümkün olmaktadır. Bir diğer ifade ile yaratıcı düşünme, bilinmeyen dünyasına girerek bilinenler alanını genişletmektir. Yaratıcı düşünmenin gerçekleşmesi de sezgi gücü, bilgi birikimi, uygun yöntem ve dil gibi öğelerin varlığı ile mümkün olmaktadır. Bu eylemde dilin rolü şudur:

Düşünme bir zihin fonksiyonu olup zihne çağrılan kavramlar ve bu kavramlar aracılığıyla oluşturulan yargılar arasında bağlar kurularak sonuçlar elde edilir. Ulaşılan bu sonuç yeni bir bilgi olmakla beraber bu işlem aynı zamanda bir akıl yürütmedir. Bu çerçevede, gerçekleştirilen her araştırma bir akıl yürütmeler zincirini teşkil etmektedir. Bu yüzden düşüncenin temelinde kavram yer almaktadır. Her bir kavram bir varolanı temsil ettiği gibi anlamı da o varolanın ne olduğu anlamına gelmektedir. Ulaşılan yargının anlamını ise süreçte kullanılan kavramlar belirlemektedir. Bu yüzden, ulaşılan düşüncenin nitelik ve boyutunu akıl yürütmelerde dikkate alınan kavramların taşıdıkları anlamlar belirlemektedir. Bir kavramı, şayet, kendisinden farklı bir kavramı da çağrıştıran bir kelime karşılıyorsa düşünme sürecinde savrulma ve sapmalar olur. Bu durumda düşünme sonucunda ulaşılabilecek sonuç sağlıklı olmaz. Zira isteneni vermeyebilir. Bir mesele üzerinde mülahazada bulunurken, söz konusu mesele ile ilgili kavramı ifade eden kelime, bunun dışında farklı bir kavramı da karşılıyorsa veya çağrışıyorsa düşünme seyrinde sapmaların meydana gelmesine sebep olmakla beraber asıl amaca ulaşmada da sorun oluşturur. Bu, yaratıcı düşünme veya yeni bilgiye ulaşma sürecinde hayati önem arz etmektedir (Öner, 2009: 3).

Dil, düşünmenin ortaya çıkmasını sağlar, onu açıklar ve düşünme alanının genişlemesini yani var olanlara daha fazla nüfuz etmesinde en büyük etken olur. Bir diğer ifade ile dil, düşüncenin yalın bir aracı olmanın ötesinde düşüncüyü yaratan bir şeydir. Öyle ki dilin yapısıyla diğer bütün entelektüel etkinliklerin başarısı arasında açık bir ilişki söz konusudur. Dil filozofu Humboldt, “Bir milletin, ancak kendi dilinin gelişmesi gerekli bir dereceye ulaştığı zaman büyük ve dâhiyane bir düşünce etkinliği meydana gelebilir” (Akarsu, 1998: 33) der. Bu bağlamda, yaratıcı düşünmenin yabancı dilden ziyade anadille gerçekleştiğine düşünce tarihi şahitlik etmektedir (Öner, 2013: 25). Çağrışım yaptırmayan kelimelerle dolu bir dille yaratıcı düşünme yapmak imkânsız gibidir.

Diller birbirlerinden sadece dil işaretleri, yani sesler, kelimeler ile ayrılmazlar; kazandırdıkları dünya görüşleri bakımından da farklılıklar gösterirler. Humboldt ve Porzag gibi dil filozofları, dillerin fertlere farklı dünya görüşleri kazandırdıklarını ve farklı düşünce tarzları verdiklerini ifade etmektedirler (Akarsu, 1998: 56-57). Dolayısıyla dilin sağladığı imkânlarla sınırlandırılmış olmalarından dolayı farklı iki dili konuşanlar tabiatı algılama yönünden de birbirlerinden farklıdır (Şahin, 2001: 188). Bu durumda insana hâkim olan görüş anadilinin verdiği dünya görüşüdür.

Bir millet ancak kendi dilinin gelişmesi gerekli bir dereceye ulaştığı zaman büyük bir fikrî ilerleme yapar (Akarsu, 1998: 43). Bir dil öğretim dili, bilimsel araştırma dili olduğu zaman gelişir ve zenginleşir ve yalnız günlük dil olma tehlikesinden kurtulur. Eğer bir milletin anadili öğretim ve bilim faaliyetleri ile gelişmiyorsa o toplumda yaratıcı düşünme sahibi kimseler çıkmayacağı gibi bilime katkıda bulunacak kimselerin çıkması da beklenemez (Öner, 2013: 54).

Anadilin önemi bağlamında Humboldt der ki, “Diller öyle karakter kazanırlar ki, her milletin karakteri, onlarda, törelerde, âdetlerde olduğundan daha iyi anlaşılır. Hiçbir insan yabancı bir dilin dünya görüşü içine tamamen giremez. Çünkü kendi dilinin dünya görüşünün baskısı altındadır. Kendi dilinin dünya görüşü ona hâkimdir ve ona belli bir yön vermiştir (Akarsu, 1998: 52).

Aydın Sayılı, “En önemli düşünce ve çağrışım faaliyetlerinde bir yabancı dil aracılığına başvurma; bir memleketin bir millet olarak yükselmekten umudunu yitirmesi, yüksek uygarlık düzeyinde bulunmak ve yürümek amacından vazgeçmesi ve tarihin akışında olsa olsa geri saflarda kalmaya peşinen razı olmaya rıza göstermesi demek olur.” (Sayılı, 2001: 541) değerlendirmesinde bulunmaktadır.

Dille varlık sahasına çıkabilen düşünce için dilin önemi oldukça büyüktür. Bir diğer ifade ile düşünce dile gelmeden önce buğulu ve belirsiz bir durumda olup onunla hayatıyet bulur. Düşünce dille düzene girip yaşamına devam eder. Buna karşın düşünceden yoksun bir dil de ruhsuz ve boş bir kalıptır. İkisi arasında zorunlu bir ilişkinin var olduğu aşikârdır. Dil düşünce aracılığıyla yeni kavramlar bünyesine dâhil etmek suretiyle zenginleşirken düşünce de dil aracılığıyla daha derin ve kapsamlı olarak var olana nüfuz edebilmektedir. Bir diğer ifade ile dil zenginleştikçe düşünce varlığa nüfuz etmede güç kazandığı gibi düşünce de yeni nüfuz ettiği durumlara dair yeni kavramların oluşumunda etkin olmakla dili zenginleştirmektedir (Öner, 2013: 39-41).

Kısaca dil ile düşünce arasında öyle sıkı bir ilişki vardır ki, biri olmadan diğeri temellendirilemeyecek türden aralarında karşılıklı bir etkileşim söz konusudur. Bu yüzden gelişmelerinde bir paralellik görünür. Biri geliştikçe diğeri de ona bağlı olarak gelişir. Zengin bir dil derin düşünmeye imkân sunduğu gibi dilin gelişmesi de derin düşünmenin varlığına dayanmaktadır.

3. Dil-Kültür İlişkisi

Kültür kelimesi, *cultura*'den türemiş olup Latince *colere*, sürmek ve ekip-biçmek anlamında kullanılırken *cultura* kelimesi Türkçede “ekin” karşılığı olarak kullanılmaktadır. *Culture* sözcüğü, insan zekâsının oluşumu, gelişimi, geliştirilmesi ve yüceltilmesi anlamında ilk kez Voltaire tarafında kullanıldığı bilinmektedir. Buradan Almancaya geçen sözcük 1793 tarihli bir Alman Dili Sözlüğünde *kultur* olarak kullanılmıştır (Haçerlioğlu, 1977: III, 362; Gökberk, 2011: 65-66; Korlaelçi, 1993: VIII, 38-39). Alman filozof Erich Rothacker “*kültür*” sözcüğünü, “Kültür, bakım demektir. *Cultura agri*, tarla bakımı (veya toprağı işleme); *cultura animae* ise ruh bakımı” anlamında kullanırken “geniş anlamıyla da, yapma, farklılaşma olduğu kadar bütünlenme, biçim verme, mükemmelleştirme, geliştirme ve derinleştirme” gibi anlamlarda kullanılmaktadır (Rothacker, 1954: 52).

Felsefi bir terim olarak ilk kez Herder tarafından kullanılan “kültür” terimi, “toplumların doğal durumdan çıkıp kendileri için yararlı, kendilerine göre iyi ve geçerli olan amaçlara ulaşma ve bunları gerçekleştirme yolunda gösterdikleri tüm etkinlik ve bu etkinlikler sırasında meydana getirdikleri tüm ürün ve yaratımlar” anlamında kullanır. Bu durumda, toplum halinde yaşayan insanın kendi düşünce ve emeği ile ortaya koyduğu dil, felsefe, teknik, sanat, ekonomi, mitos, bilim, devlet, hukuk, siyaset vb. “kültür”ün unsur ve bileşenleri olarak değerlendirmek mümkündür (Özlem, 1996: 165). Bir diğere deyişle insanın var olanlara dair edindiğı bilgi ve bu bilgi ışığında ortaya koyduğu eser ve davranışlar kültür denen şeyi oluşturur. Dolayısıyla “kültür”, insanlığın tüm üretim ve yaratımlarını içermektedir. Bu durumda kültürde esas olan bilgidir. Eser ve davranışlar da bu bilgilerin somutlaşmış hali olarak dışa yansımaları, belirtisi olmaktadır. Bir diğere ifade ile insanın var olanlar hakkında elde ettiği bilgilerle, bu bilgilere dayalı olarak ortaya koyduğu eser ve davranışlar kültür denen şeyi oluşturmaktadır. Kısaca kültür, bilginin dışa aksettirilmesidir (Öner, 2013: 73).

“Kültür”, bir kavram olup somut, kendine ait bir varlığı yoktur. Kültür, doğrudan algılanan bir varlık olmayıp algılanabilir bir düzlemde birbirinden ayrı ayrı olan olaylar ve cisimler, belli bir bakış açısına göre, zihinde bir araya getirilir.

Hariçte olmayan, sadece zihinde inşa edilmekte olan bir kavram, algıların zihindeki içeriğini seçer, düzenler ve yeni bir ilişkiler ağı ile algıları yapılandırır. Kavram, olanın olduğu gibi algılanması değil, bir ölçüte, bir bakış açısına ve bir anlam doğrultusuna göre, algı içeriklerinin düşünceyle kavranmasıdır. Kavram, duyu planında pasif bir algı değil, zihin planında düşünce ile yapılan bir inşadır. Dolayısıyla “kültür”, bir varlığın değil, bir kavrayış tarzının adıdır (Öner, 1999a: 91 vd.). Bu durumda kültürü, bizim haricimiz ve kavrayışımızdan bağımsız bir şekilde tanımlamak mümkün değildir.

Anlaşıldığı üzere, kültür kavramı, insanın zihninde oluşturduğu bir durumdur. Ancak kültür kavramına ulaşmamıza imkân veren kültür unsurları, gözlenebilir olgular olarak hariçte ve algı planında yer almaktadırlar (Öner, 1999b: 190). Kültür unsurlarından kasıt ise insanın edimleri ve o edimlerinin ürünleridir (Gökberk, 2011: 65; İzzetbegoviç, 1992:76). Kültür unsurları, insan zihninin sahip olduğu temel bir yeti sayesinde, dış dünyayı zihinde sembolik olarak temsil edebilmektedir. Kendini tasarlayabilme ve kendi düşünce ve duygularını inceleyebilme açısından kendinin farkındalığında olan insan, kendi zihninin başlı başına bir imkân kaynağı olduğunu da fark eder. Bu şekilde kendi zihninin bilincine varma, kültürün sistemli biçimde üretilerek zenginleşmesine ve yükselmesine yol verir.

Sembolik tasarım ve hayal gücü açısından zihin, büyük bir imkân kaynağıdır. İnsanın keşettiği edimlerle, bu kaynağın imkânlarını sembolik düzlemden dış dünyadaki gerçeklik düzlemine taşır. Bununla birlikte, kültür unsuru olarak dış dünyadaki cisimlerin her zaman edimsel olarak oluşturulması da gerekmemektedir. Zihnin sembolleştirmesi ve hayal gücü, doğada var olan herhangi bir cisme bir işlev yükleyerek onu bir kültür unsuru haline getirebilir. Bu durumda, kültürün oluşması açısından önemli olan o şeyin cismi değil, onun, belli bir amaca hizmet edecek şekilde sembolleştirilmesidir (Özakupınar, 1999: 14).

Bütün bunlar bir bütün halinde değerlendirildiğinde kültürün anlama, öğretim, bilme, eğitim, oluşma (*derin bilgi*) gibi bir takım “ön koşulları”nın var olduğu ortaya çıkmaktadır (Öner, 2013: 73). Bunları aynı zamanda “hazırlayıcı kültür” olarak da isimlendirmek mümkündür. Bunlar, kültürün zorunlu şartları olsalar bile kültürün meydana gelmesi için yeterli değildirler. Kültürün gelişmesi için bütün bunlara ilave olarak bir de ortama ihtiyaç vardır. Bu şu anlama gelmektedir ki her gerçek kültür, özellikle modern kültür, kendini ortamdaki soyutlayamaz. Söz konusu ortam, hürriyet ve kullanılabilirlik, sosyal kalıtım ve

çevre gibi üç evreyi içermektedir. Bu evrelerin üçü de, günlük hayatta birbirlerine sıkı sıkıya bağlıdır (Korlaelçi, 1993: VIII, 42).

İnsanın varoluşunun oluşması ve onu hissetmesi kültür sayesinde (Öner, 1991: I, 10) gerçekleştiği gerçeği dikkate alındığında sosyal kalıtım olarak adlandırılan insanın içinde doğduğu çevrenin kültür gelişimi üzerinde önemli bir yere sahip olduğu aşikârdır. Kültür bir düşünme ürünü olduğundan dolayı kültürün oluşup gelişmesi dile bağlıdır. Dil her ne kadar kültürden etkilenme özelliğine sahip olsa da kültürün ön şartıdır. Buna bağlı olarak dile kültür arasında sıkı bir irtibatın var olduğu yadsınamaz.

Dilbilimci ve düşünür Hulmboldt, kısaca, “Ulusun dili ruhudur, ruhu da dili”dir demek suretiyle dilin, bir ulusun ruhunun dış görünüşü olduğunu ifade etmektedir. Ona göre diller, uluslarla birlikte gelişirler ve onların tinsel özelliklerinden kurulurlar. Dolayısıyla bir ulusun dilinden, o ulusun kültürüne ve dünya görüşüne inilebileceğini savunan Humboldt, ulusların tinsel özellikleri çeşitli olduğundan, dillerin yapısı da birbirinden farklıdır (Akarsu, 1998: 52).

K. Vossler dili, kültürün aynası olarak değerlendirirken Glinz ise dili toplumsal-tarihsel bir bileşim ve kurum olarak nitelendirip toplumun yaşayışı içinde belirlenmiş kurallar ve geleneklerle karşılaştırılabilecek bir kurum olarak görmektedir (Aksan, 2000:65).

Kültür ise, söz konusu toplumun tarihi sürecinde oluşan somut ve soyut bütün değerleridir (Öner, 2013: 73). Bu durumu ifade etmek söz konusu olduğunda da ilk akla gelen şey dildir. Dil, millet denilen sosyal varlığın meydana gelmesinde etkin olan bireyler arasında duygu ve düşünce akımını meydana getirmek suretiyle onları birleştirir (Öner, 2013: 65). Bu yüzden bir millete mensup olan her fert, o milletin kültürünü, dilini, dinini, zevkini, inançlarını, gelenek ve göreneklerini beraberinde taşır. Dolayısıyla kültür fertleri aşan, fertlere biçim, yön ve kişilik verme özelliğine sahip bir varlıktır.

Dil ile kültür arasında sıkı bir ilişkinin var olduğu aşikâr olmakla beraber dikkat edilmesi gereken nokta, bu sıkı ilişkinin ne tür bir ilişki olduğudur. Dile kültür açısından bakıldığında dilin, kültürü hem kurduğu hem de geliştirdiği görülmektedir. Dil, toplumsallaşma ve toplumsallaşmayla birlikte tarihsel sürekliliği sağlayarak insan varlığını eksiksiz bir şekilde olanaklı kılmaktadır. Kendine özgü bir dile sahip bir toplumun üyesi olan fert, belli bir kültürün de üyesi durumundadır (Öner, 2013: 76). Kullandığı her sözcüğün, dile ilişkisi olan kültür ortamını da canlı tutmada katkısı vardır. Fakat dilin başarısı, sadece kültürü

taşıyıp korumakla kalmayıp aynı zamanda onun zaman ve uzay doğrultularında genişleyip yayılmasını da sağlar (Uygur, 2013: 19-20; Eliot, 1981: 55).

Kültüre de dil açısından bakınca, kültüre götürüp de dilden geçmeyen hiçbir doğal yol yoktur. Zira en küçük konuşma edimi bile düpedüz bir kültür edimi olmaktadır. Bu bağlamda kültüre özgü bütünlüğü sağlayan başlıca kaynağın anadilde bulunduğunu gözden kaçırmamak gerekir. Çünkü kültürün sınırı genellikle dile bağlıdır ve dilce belirlenir (Uygur, 2013: 21).

O halde, dil ile kültür birbirlerine özce bağlı olup bu ikilinin ilişkisi, içerik ve biçimce son derece zengin bir iç içe örülmedir. Dilin güçlü ve yaygın etkisi kültürün her unsurunda kendisini gösterdiği gibi kültürün belirgin damgasını taşımayan hiçbir dilsel kuruluş ve sözcük de yaşam süremez.

Kültür, kendini geleceğe kalıtım yoluyla değil, tamamıyla tinsel olan bir yol ile ulaştırır. Burada sürekliliği sağlayan gelenektir (*tradition*). *Tradition* sözü, Latince *tradere* kökünden gelir; *tradere* devretmek ve aktarmak demektir. Gerçekten de kültür kendini aktarır (Gökberk, 2011: 67). Kültür değerleri, bireyin yeteneklerinin erişebildikleri yere kadar yayılabilir.

Düşünme ve değerleri taşıma özelliğiyle ile dil, kültürün diğer alanlarıyla yoğun bir ilişki içerisinde ve onlara sıkı sıkıya bağlıdır. Aynı zamanda onlarla birlikte ayakta durduğu gibi onlarla birlikte değişim geçirmektedir. Etkin ve etkili olan kültür, içinde yaşam sürdürdüğü durumu söz hazinesi halinde biçimlendirir. Bu yüzden bugün için artık yitirilmiş bir dil bile taliplisine bir dönemin bir kültürünün içeriğini bildirebilir (Öner, 2013: 75). Dolayısıyla herhangi bir dilde, bağlı bulunduğu kültürün bütününe bir andaki durumuna dair izlere ulaşmak mümkündür.

Kültür, edimlerin ve onların ürünlerinin toplamı olan bir yapı olması bakımından bir toplumun bütün hayatıdır. Zira kültürü oluşturan edimler ve ürünler, bir esasa göre yapıda yer alır ve aynı esasa göre birbirleriyle ilişkiye girerler (Öner, 1999b: 190). İnsanın sembolik düşünme becerisinin bir ürünü ve aynı zamanda bir iletişim aracı olarak dil kültürün en önemli unsurudur. Zira dil, insanın manevi varlığını algılanabilir bir sembolik sistemle muhafaza eder (Öner, 2013: 59). Bu yüzden bir milletin var olmasına vesile olan bireyler duygu, düşünce ve hayallerini dil ile ifade ederler. Bu bakımdan, insan zihninin nitelikleri dili doğurduğu gibi dilin sembolik sistemi de taşıdığı kültür birikimi ile insan zihninin gelişmesinde en büyük etken olur. İnsan zihninin eriştiği muhâkeme tekniklerini, duygu inceliklerini ve hayal ufuklarını dil temsil eder (Özakpınar, 1999: 121).

Sonuç

Yukarıda verilen bilgiler bir bütün olarak değerlendirildiğinde Necati ÖNER'in dil hassasiyetine dair önemle vurguladığı hususları kısaca şu şekilde sıralamak mümkündür:

- 1- Dil, toplumun malı olduğu gibi sözcüklerin delalet ettiği kavramların içeriğini oluşturan bilgilerin kaynağı da anonim olmaktadır. Buna bağlı olarak, dilin ifade ettiği kavramların içeriği o topluma hâkim olan değerlerin hâkim olduğu tutuma bağlı olarak oluştuğuna göre kendine özgü bir dili olan her milletin de kendisine ait bir dünya görüşü vardır. Düşünce ve duygular dille ifade edildiğinden ortak olarak kullanılan dil birlikte yaşayanların adeta harcı gibi olmaktadır. Bir diğer ifade ile anadil, onları bir arada tutan en önemli bağ olmaktadır. Bu yüzden bir toplumu oluşturan fertlere, anadilleri küçük yaştan itibaren sağlıklı bir şekilde öğretilmesi gerektiği gibi süreç içerisinde de anadilin önemi de erken yaşlarda kazandırılmalıdır.
- 2- Yabancı dil öğretimi adına eğitim-öğretimin anadil yerine yabancı dilden yapılması telafisi zor hatta bazı noktalarda imkânsız olan sonuçları doğurabilmektedir. Bu yüzden yabancı dil öğretimi ile yabancı dilde eğitim-öğretimi birbirinden ayıran Öner, yabancı dil öğrenimini önemsemekle beraber toplumun sağlıklı bir gelişme gösterebilmesi için eğitim-öğretimin anadilden yapılması gerektiğini vurgulamaktadır.
- 3- Dilde sadeleştirme veya düzenleme yapmak amacıyla söz konusu dilde kendine yer bulmuş kimi kelimelerin yabancı bir dilden olduğu iddiasıyla kullanımdan çıkarılması ya da yeni bir takım kelimelerin üretilmesi gelişmiş güzel bir tutum ve yaklaşımla yapılmaması gerekir. Zira keyfi uygulamaların zihinlerde ve dolayısıyla toplumda sonucu kestirilmesi zor bir takım olumsuzlukların yaşanmasına yol açacağına yakın tarihimiz şahitlik etmektedir.
- 4- Kültür ve dil, kimliğin en önemli belirleyicilerindedir. Bireyler, kültür ve dil ile ete kemiğe bürünür, şahsiyet kazanırlar. Onların kültürü etkilemesinden çok, kültür onları etkiler. Her birey bir kültür ortamında vücuda gelir ve dillenir. Büyüyüp olgunlaştıkça kendisi de içinde doğduğu kültür ve dil ortamına katkıda bulunabilir; fakat ilk etkilenen ve daha çok etkilenen kendisidir. Geniş anlamıyla dili de içeren kültür, bireylere kültürel bir kimlik giydirir ve onları diğerlerinden ayırır. Dolayısıyla kültür çok önemli bir farklılaş(tır)ma aracıdır.

- 5- Kültür, inşa ve icad edilmez, gelenekler yoluyla nesilden nesile, bozulmamasına dikkat edilerek aktarılır. Dolayısıyla kültür bireyleri aşan, onlara biçim, yön ve kişilik veren özelliğe sahip bir yapıdır.
- 6- Dil de kültür de bireyüstüdür. Birey, toplumda mevcut dil ve kültür dokusunun içinde vücut bulur. Dil, asırlar boyunca kendiliğinden oluşur ve gelişir; birey de dili, aile ve toplum yoluyla edinir.
- 7- Düşünce, kültür ve eğitim dil aracılığıyla gerçekleştirilmektedir. Dile aktarılmayan düşünce bilgiye dönüşemediği gibi dil kullanılmadan da bilgi öğretilemez. Buna bağlı olarak kültürel düzlemde kullanılmayan bir dil, kültür dili; bilimsel düzlemde de kullanılmayan bir dil, bilim dili haline gelemmez. Dolayısıyla kültür dili gelişmeden kültür; bilim dili gelişmeden de bilim gelişemez. Bu yüzden dil, düşünce, kültür üçlüsü birbiriyle sıkı bir ilişki içerisinde olup sürekli olarak birbirini beslemekte ve aynı zamanda birinin gerilediği durumda diğeri de doğal olarak gerilemektedir.

KAYNAKLAR

- AKSAN, Doğan (2000), *Her Yönüyle Dil*, 6. Baskı, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları.
- SAYILI, Aydın (2001), “Bilim ve Öğretim Dili Olarak Türkçe”, *Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe* içinde, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- AKARSU, Bedia (1998), *Wilhelm V. Humboldt’da Dil-Kültür Bağlantısı*, İstanbul, İnkılâp Kitabevi.
- ELİOT, Thomas Stearn (1981), *Kültür Üzerine Düşünceler*, Çev. Sevim Kantarcıoğlu, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları
- GÖKBERK, Macit (2011), *Değişen Dünya Değişen Dil*, 7. Baskı, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan (1977), *Felsefe Ansiklopedisi (Kavramlar ve Akımlar)*, İstanbul, Remzi Kitabevi.
- İZZETBEGOVIÇ, Ali (1992), *Doğu ve Batı Arasında İslam*, Çev. Salih Şaban, İstanbul, Nehir Yayınları.
- KORLAELÇİ, Murtaza (1993), “Din-Kültür İlişkisi”, *Felsefe Dünyası Dergisi* (Temmuz), S. 8, ss. 35-47.

- ŞAHİN, Nail (2001), “Dil ile Zihin İşleyişinin Etkileşimi”, *Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe* içinde, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- ÖNER, Necati (2013), *Dil Üzerine*, 2. Baskı, Ankara, Divan Kitap
- ÖNER, Necati (1991), “İnsanda Öz ve Varoluş”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, (Temmuz), S.I, ss.2-11.
- ÖNER, Necati (1999a), “Kavram”, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, Ankara, Akçağ Yayınları
- ÖNER, Necati (1999b), “Kültür”, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, Ankara, Akçağ Yayınları..
- ÖNER, Necati (2009) “Eğitimin Amacı”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, s.49, ss. 1-3.
- ÖZAKPINAR (1997), Yılmaz, *İslam Medeniyeti ve Türk Kültürü*, 7. Baskı, İstanbul, Ötüken Neşriyat.
- ÖZLEM, Doğan (1996), *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, İstanbul, İnkılâp Kitabevi.
- ROTHACKER, Erich (1954), *Tarihte Gelişme ve Krizler*, Çev. Hüseyin Batuhan ve Nermi Uygur İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Konferansları, İstanbul.
- UYGUR, Nermi (2013), *Kültür Kavramı*, 4. Baskı, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.

MEŞŞÂÎ MANTIKTA ÖRNEKLEMENİN (ANALOJİ) FARKLI CİHETLERDEN İNCELENMESİ ÜZERİNE BİR SORUŞTURMA¹

Ali TEKİN²

Geliş: 05.09.2019 / Kabul: 12.12.2019

DOI: 10.29029/busbed.615985

Öz

Bu makalenin amacı akıl yürütme türlerinden biri olan örnekleme Meşşâî mantık sistemi içerisinde farklı yönlerden incelemek ve örnekleme ile ilgili bazı meseleleri tartışmaya açmaktır. İslâm mantık tarihi içerisinde farklı mantıksal yapılar ve perspektifler mevcuttur. Mantıksal perspektifler, mantık biliminin nasıl bir yapısal bütünlüğe sahip olduğu ve temel gayesinin ne olduğu soruları çerçevesinde anlaşılabilir. Farklı mantıksal yapılar sadece mantığın genel yapısına dair bakış açıları ile ayrışmamakta, mantık biliminin alt konu ve meselelerinin incelenme tarzlarında mantıksal yapılara göre değişebilmektedir. Kanaatimizce örnekleme alt konusu da farklı mantıksal yapılarca böylesi farklı inceleme tarzlarına dayalı olarak ortaya konulmuştur. Örnekleme, mantık tarihindeki alışıldık kısa anlatılar yanında, Meşşâî mantık yapısı içerisinde yapının farklı bölümleri de göz önünde bulundurularak farklı cihetlerden soruşturulabilme imkânına sahiptir. Örnekleme üzerinden açılacak tartışma mantık biliminin diğer alt konuları hakkında açılması muhtemel tartışmalara ilişkin bir örnek sunma şeklinde ikincil bir amacı da taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mantıksal Yapılar, Meşşâî Mantık, Örnekleme, Akıl Yürütme, Beş Sanat.

¹ Bu çalışma 26-27 Nisan 2019 tarihleri arasında Bingöl'de gerçekleşen "Geçmişten Günümüze İslâm Dünyasında Mantık Çalışmaları Sempozyumu"nda "Meşşâî Mantıkta Analojinin Farklı Cihetlerden İncelenmesi Üzerine Bir Soruşturma" başlığıyla sunulmuş olan bildiri metninin gözden geçirilmiş halidir.

² Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Mantık Anabilim Dalı, aliutekin@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6454-4072>.

AN INQUIRY INTO STUDYING ON EXEMPLIFICATION (ANALOGY) FROM DIFFERENT ASPECTS IN THE PERIPATETIC LOGIC

Abstract

The aim of this article is studying exemplification which is one of the kinds of reasoning in Peripatetic logic system from different aspects and coming up a discussion about some problems relating to exemplification. There are different logical structures and perspectives in Arabic-Islamic history of logic. The logical perspectives may have been understood in the frame of the questions of how logic has a structural integrity and what the main object of logic is. Different logical structures are not only differentiated with their points of view on general structure of logic, but also the research ways of the subtopics and problems of logic may have been changing according to the logical structures. In our opinion, exemplification subsubject has also been put forward on the basis of such different ways of investigation by the different logical structures. Exemplification, in addition to the usual short narratives in the history of logic, has the opportunity to be investigated from different aspects by considering different parts of the structure in Peripatetic logical structure. The discussion through exemplification has also a secondary purpose as providing an example relating to possible discussions about other subtopics of logic.

Keywords: Logical Structures, Peripatetic Logic, Exemplification, Reasoning, Five Arts.

Giriş

Klasik mantıkta bilimsel olan-bilimsel olmayan düşünme biçimleri yüzlerce yıl boyunca bilim ve felsefe çevrelerinde temel konular üzerinden incelenmiş olmakla birlikte mantık bilimi dönem dönem yapısal değişikliklere uğramış, bu süreçlerde farklı mantıksal perspektifler ortaya çıkmıştır. Mantık bilimini, varlığı akılla felsefeye anlamaya çalışan filozoflar yanında, farklı ilkeler üzerinden okumaya çalışanlar da olmuştur. Mantık biliminin üst düzey felsefî çalışmalara konu edildiği kitaplar yanında bilimlere yeni başlayanlar için yazılan ders kitaplarında da benzer durumların gözlemlenebildiğini söyleyebiliriz. Temelde hepsi de Aristoteles'in (ö. MÖ 322) ortaya koyduğu kitaplardan yararlanarak kendilerini var kılsalar da farklı hareket noktaları merkezinde farklı yapısal bütünlükler halini alan bu mantıksal yapılardan kimisi mantığı dokuz kitaplık³ ya da sekiz kitaplık bütüncül bir sistem olarak yeniden inşa etmekte,⁴

³ Mantık bilimini, burhan teorisini konu edinen *İkinci Çözümlemeler (Kitâbu'l-Burhân)* merkezinde ve dokuz kitaplık bütünlüklü bir yapı olarak gören İslâm mantıkçısının Fârâbî

kimisi sekiz kitabı bilfiil yeniden inşa etmekle birlikte ilk kitap olan *Kategoriler*'i mantığın dışında tutmakta,⁵ kimisi Aristoteles'in sekiz değil altı kitabının bu bilimi teşekkül ettirdiğini düşünmekte,⁶ kimisi kitapların belirli şekillerde sıralanabileceğini ve bu sıranın değişmeyeceğini düşünmekte iken (Fârâbî, 1404: 106) kimisi kitapların sıralarının değiştirilmesini olanaklı görmekte,⁷ kimisi *İkinci Çözümlemeler*'i ve devamındakileri yasaklamakta (Durusoy, 2010: 13) kimisi bu bilimi kitaplardan müteşekkil görürken kimisi tek bir kitaplık inşayı yeterli görmekte⁸ ve farklı seviyelerdeki ders kitapları niteliğindeki metinlerle iktifa etmekte,⁹ kimisi ise belirli bir süre bu bilim üzerine çalışırken

olduğunu söyleyebiliriz. Fârâbî *İhsâu'l-'Ulûm*'da açık bir şekilde bu bilimin sekiz kitaptan oluştuğunu söylemiştir (Fârâbî, 1931: 21). Ancak bu, Fârâbî'nin beş tümeli konu edinen *İsâgûcî* kitabını mantığın dışında tuttuğu anlamına gelmemektedir. Zira *İsâgûcî* sekiz bölümlük bir yapının bir parçası değil, bunun bir girişidir. Şayet giriş konumunda olan bu kitabı da sayarsak dokuz kitaplık bir mantıksal yapıdan söz etmemiz pekala mümkündür. Bununla birlikte Fârâbî müstakil olarak bir *İsâgûcî* risalesi de kaleme almış ve bu metni İbn Rüşd'ün yaptığı gibi sistemin dışında tutmamıştır (Fârâbî, 1986a: 75-87).

⁴ İslâm dünyasında mantık bilimini Aristoteles'in yazdığı sekiz kitaplık bir sistem temelinde inşa eden en önemli filozof İbn Rüşd'dür (ö. 1198). İbn Rüşd'ün kendisi de bir *İsâgûcî* risalesi, daha açık bir ifadeyle Porphyrius'un (ö. 305) *Isagoge* adlı eserine bir telhîs, yani orta şerh kaleme almış, ancak Arapçası günümüze ulaşmamış olan bu metninde *İsâgûcî*'nin mantık biliminin bir bölümü olarak görülemeyeceğini, yazdığı orta şerhin ise sadece Porphyrius'un metnini anlaşılır kılmak amacıyla telif edildiğini ifade etmiştir (Averroes, 1969: 27).

⁵ Bu perspektifin İslâm dünyasındaki meşhur örneği İbn Sînâ'dır. İbn Sînâ Aristoteles'in mantık biliminin ilk kitabı olarak kaleme aldığı *Kategoriler*'in mantık biliminden çıkarılması gerektiğini düşünmüş ve ilginç bir şekilde bu iddialarını, kaleme aldığı hacimli *Kategoriler* kitabında dile getirmiştir (İbn Sînâ, 2010a: 5-7).

⁶ Özellikle modern dönemde Aristoteles'in mantık külliyatı sekiz değil, altı kitap olarak görülmüş, *Retorik* ve *Poetika* mantık biliminin dışında tutulmuştur. Immanuelis Bekkeri, Aristoteles külliyatını yayınlarken mantık kitaplarını altı kitap olarak birinci ciltte (Aristotelis, 1837a), *Retorik* ve *Poetika*'yı ise on birinci ciltte yayınlamıştır (Aristotelis, 1837b).

⁷ Kitapların sıralarının değişmesini mümkün görenler hakkında Fârâbî bazı değerlendirmelerde bulunmuştur (Fârâbî, 1409: 4-8).

⁸ İslâm dünyasında tek kitaplık mantık inşası için Gazzâlî'nin (ö. 1111) çalışmaları örnek verilebilir. Bu eserler hakkında kısa bilgiler edinmek bile bu açıdan önemlidir (Durusoy, 2010: 17).

⁹ İslâm dünyasında işlevselliği açısından mantık bilimine ilişkin müktesebâtan, ders kitaplarında ele alındığı kadarıyla yararlanan perspektiflerin olduğu bilinmektedir. Bu ders kitaplarının hazırlanmasında zemini oluşturan en meşhur ve en önemli iki kısa metin Ebherî'nin (ö. 1265) *İsâgûcî*'si (Ebherî, 2017) ve Kâtübî'nin (ö. 1277) *Şemsîyye*'sidir (Kâtübî, 2018).

sonrasında yolları ayırmaktadır.¹⁰ Batıda 17. yüzyıl sonrasında, İslâm dünyasında ise 12. yüzyıl sonrasında süreç değişmiş; mantıksal yapı “Meşşâî mantık”¹¹ diye isimlendirdiğimiz yapı dışında kalan ve genel bir isimlendirmeye *müteah-hirûn* yani sonrakiler ya da daha özel isimlendirmelerle İşrâkî mantık, beyânî mantık, Eş‘arî mantık ve benzeri şekilde isimlendirilmeleri mümkün olan mantıksal yapılar halini almaya başlamış; mantık bilimi ekseriyetle farklı düzeylere göre yazılan ders kitapları şeklinde telif edilmeye devam etmiş (El-Rouayheb, 2019: 16-17); sonrasında ise sadece tarihsel okumalara konu olmuştur (Durusoy, 2010: 18-20). Bu anlamda bahsettiğimiz yapıların neredeyse tamamı artık tarihsel araştırmaların konusu haline gelmiştir.

Mantık biliminin iki bin üç yüz yılı aşkın bir süredir muhatap olduğu bu farklı mantıksal yapılar, mantığın özel bazı alt konularını da kendi bütünlükleri içerisinde bu bütünlüğün yapısına uygun düşecek şekilde inşa etmiştir. Buna ilişkin birçok örnek verilebilir. Bunlardan biri de “örnekleme” (*temsîl*) ya da meşhur ismi ile “analoji”dir.¹² Örnekleme alt konusu, bahsettiğimiz mantıksal yapıların perspektifine göre farklı cihetlerden ele alınmış ancak özellikle de son asırlarda daha ziyade standart kısa anlatılara konu olmuştur.¹³ Farklı alt konularda da karşımıza çıkma olasılığının yüksek olduğunu tahmin ettiğimiz bu anlatı örneklerinin daha büyük genel bütünlüklerden oluşan mantıksal yapılar cihetinden ele alınması, ilgili alt konuların daha farklı anlaşılma imkanlarını karşımıza çıkarabilme olanağına sahip gözükmektedir. Örnekleme alt konusunun böylesi bir perspektifle ele alınarak tartışmaya açılması da onun farklı bir şekilde yeniden anlaşılmasına yardımcı olabilecektir.

Bu makalede klasik mantığın alt konularından biri olan ve temelde akıl yürütme başlığı altında ele alınan örneklemenin bahsettiğimiz mantıksal yapı ve

¹⁰ Mantıkla ilgilenip bu bilime karşı çıkanlara örnek olarak İbn Teymiyye (ö. 1328) ve Suyûtî (ö. 1505) verilebilir (Durusoy, 2010: 18).

¹¹ “Meşşâî mantık” isimlendirmesini Jonathan Barnes’ın kullandığı görülmektedir; bkz. Jonathan Barnes, “Peripatetic Logic: 100BC-200AD”, *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement*, No: 94, Greek & Roman Philosophy 100 BC-200 AD, v. II (2007), s. 531-546.

¹² Makalenin başlığında her iki isim de zikredilmiştir. Kanıtlamanın ismi hakkındaki durum, ilgili başlıkta tartışmaya açılacaktır.

¹³ Metin içerisinde de denildiği gibi bu anlatılar ilgili eserlerin amacına uygundur. Ancak burada dikkat çekmek istenen husus bu anlatıların daha hacimli mantık sistemlerinde farklı cihetlerden ele alınma ve soruşturulma imkanını taşımasıdır. Bunlara örnek olarak Magnîsî (Magnîsî, 2009: 187) ve Mehmed Hâlis (Mehmed Hâlis, t.y.: 161) ifade edilebilir.

bütünlüklerden biri olan “Meşşâî mantık yapısı” içerisinde “farklı cihetlerden” anlaşılabilmesine ilişkin bir araştırma yapılmaya çalışılacaktır. Söz konusu edilen bu “farklı cihetler” makalenin alt başlıklarında ortaya konulacaktır. Örnekleme, Aristoteles, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd’ün ilgili mantık eserlerinden hareketle Meşşâî mantık perspektifi çerçevesinde; ilk alt başlıkta “adı cihetinden”, ikinci alt başlıkta “akıl yürütme teorisindeki yeri cihetinden”, üçüncü alt başlıkta “tanımı cihetinden”, dördüncü alt başlıkta “yapısı cihetinden”, beşinci alt başlıkta “türleri ve örnekleri cihetinden”, altıncı alt başlıkta “tümel kıyasî sanatlardaki yeri cihetinden”, yedinci ve son alt başlıkta ise “tikel kıyasî sanatlardaki yeri cihetinden” incelenmeye, bu inceleme üzerinden tartışmaya açılmaya çalışılacaktır. Makalenin sonuç kısmı ise genel bir değerlendirme ve öngöründen oluşacaktır.

1. Adı Cihetinden Örnekleme

“Örnekleme” diye ifade ettiğimiz kanıtlama biçiminin bugün Türkçede daha meşhur olan ismi “analoji”dir. Kanaatimizce bu kanıtlama biçiminin en başta adının Türkçede nasıl ifade edilmesi gerektiğine ilişkin bir soruşturma ortaya konulabilir. Zira Meşşâî filozofların tercih etmiş oldukları terimler böylece bir soruşturmayı da gerekli kılmaktadır. Şimdi öncelikle “analoji” teriminin kullanımına değinebilir, sonrasında Aristoteles’in kullandığı terime, devamında Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd’ün kullandıkları terimlere yer verilebilir.¹⁴

“Analoji” şeklinde Türkçede ifade ettiğimiz terim dilimize modern Batı dillerinden, İngilizce ya da Fransızcadan geçmiştir. Terimin İngilizcesi olan *analogynin* İngilizceye 15. yüzyılda Fransızcadaki *analogieden* ya da doğrudan Latincedeki *analogiadan* geçmiş olduğu düşünülmektedir. Latincedeki kullanımın da kaynağı ve kelimenin orijinali Yunancadır.¹⁵ Yunancadaki *analogianın* İngilizcedeki karşılığı “oran” ve “orantı” anlamına gelen *proportion* (Liddell and Scott, t.y.: 51) ya da *proportinality*dir (Edward, 2016: 46, Dipnot: 90). Yunancadaki *analogos* ise “orantılı” (*proportionate*) anlamına gelmektedir (Brewer, 1996: 949). Kelime *ana-* ön eki ile *logos* kelimesinin bileşiminden oluşmakta ve *-ia* bitışı ile terimleşmektedir. *Ana-* öneki, “yukarıya”, “-e göre”

¹⁴ Terimin kökeni ve karşılıkları ile ilgili analizler yapan Abdulkadir Coşkun analoji yerine “örneklem”i tercih etmektedir (Abdulkadir Coşkun, 2014, 196).

¹⁵ Kelimenin anlamları ve etimolojisi için bkz. <https://www.etymonline.com/word/analogy> (28.03.2019). Kelimenin etimolojik tarihinin şemalı bir anlatımı için bkz. <https://etymologeek.com/eng/analogy> (28.03.2019)

(Liddell and Scott, 46); *logos* ise “oran” (*ratio*), “söz”, “konuşma”, “hesap etme” (Liddell and Scott, 416-417) gibi anlamlara gelmektedir. Kısacası *analogia* kelimesi, günlük dil açısından düşünüldüğünde Türkçedeki “orantı” ve “benzeşim” gibi kelimelerle ifade edilen anlamlara delalet etmektedir denebilir.

Analogia kelimesini Platon (ö. MÖ 347/348) *Timaios* adlı eserinde “matematiksel oran” anlamında kullanmış (Brewer, 1996: 949) ve Aristoteles kelimeyi hocası Platon’dan tevarüs etmiştir (Sandstad, 2012: 33). Aristoteles *analogia* kelimesini farklı eserlerinde -burada bahsedilen üçüncü tarz akıl yürütme anlamına delalet etmek için olmasa da- kullanmıştır (Sandstad, 2012: 33-37). Bunlardan bazılarını örnek verilebilir. Mesela Aristoteles’in *İkinci Çözümlemeler*’indeki şu üç pasaja bakılabilir:

“*Burhânî bilimlerde kullanılan ilkelerden kimisi bir bilimin kendisine özgü, kimisi de ortak -bunların ortaklığı benzerliğe dayalı (κοινὰ δὲ κατ’ τὸ ἀναλογίαν: koina de kat’ to analogian; Arapçası: ve’l-’âmîyye hiye ‘alâ tarîki’t-tenâsüb) (...)*” (Aristotle, 1997: I, 10, 76 a 38-9, s. 68; Aristoteles, 2005: 22; Aristû, 1999b: 462).

“*Öte yandan bunun başka bir yolu benzeşime göre (κατὰ τὸ ἀνάλογον: kata to analogon; Arapçası: ‘alâ tarîki’t-tenâsüb) seçmektir. Nitekim kıkırdak, kılıç ve kemik denilen nesneye bir ve aynı ad verilemez; ne ki böyle olanların bir doğası varmış gibi bunlara yüklenenler de bir ve aynı olacak*” (Aristotle, 1997: II, 14, 98 a 20, s. 242; Aristoteles, 2005: 72; Aristû, 1999b: 605).

“*(...) Sözelgişi “orantılı olanlar niçin çapraz yer değiştirir? (οἷον διὰ τί καὶ ἐναλλάξ ἀνάλογον: hoion dia ti kai enallaks analogon; Arapçası: misâli zâlik lime sâret izâ beddelet hiye eydan mütenasibe)” Çizgilerde ve sayılarda bunun nedeni hem ayrı hem aynı: Çizginin çizgi olması bakımından ayrı, çizginin belirli bir büyümeye iye olması bakımından aynı. Bu her durumda böyle. Rengin renge benzer olması ile betinin (şeklin) betiye (şekle) benzer (τοῦ δ’ ὁμοιον: tou d’ homoion; Arapçası: mütenasibe, müsâviye) olmasının nedeni de başka başka. Bunlarda “benzerlik” eşadlı: Ola ki berikide kenarların orantılılığı (τὸ ἀνάλογον: to analogon; Arapçası: mütenâsibe) ve açuların eşitliği demek, renklerde ise onlara ait duyumun bir olması veya bu türden bir başka şey demek. Ayrıca benzeşime göre aynı olanların orta terimi de benzeşime göre aynı olacak (τὰ δὲ κατ’ ἀναλογίαν τὰ αὐτὰ καὶ τὸ μέσον ἔξει κατὰ ἀναλογίαν: ta de kat’ analogian ta auta kai to meson heksei kata analogian; Arapçası: ve’l-eşyâu’llefî hiye bi’t-tenâsüb vâhide bi-a’yânihâ fe’l-evsat mevcûd lehâ eydan ‘alâ tarîki’t-tenâsüb)” (Aristotle, 1997: II, 17, 99 a 1-17, s. 248-250; Aristoteles, 2005: 74; Aristû, 1999b: 611-612).*

Kelime *Nikomakhos’a Etik*’te de sıkça geçmektedir. Kelimenin çokça geçtiği bir paragraftan bir bölüm şöyledir:

“(…) O halde hak bir tür orantıdır (ἔστιν ἄρα τὸ δίκαιον ἀνάλογόν: *estin ara to dikaion analogon*). Çünkü orantı yalnızca birimlerden oluşan sayıların bir özelliği değil, genel olarak sayının özelliğidir; nitekim anlamada oranların eşitliği ve en az dört şey söz konusudur. Çünkü bölünmüş ortalama dört şeyin söz konusu olduğu açık, ama sürekli olanında da dört şey vardır, çünkü bir terimi ikiymiş gibi kullanır, yani onu iki kez ifade eder. Örneğin “a”nın “b” ile ilişkisi nasılsa, “b”nin de “c” ile ilişkisi öyledir. Demek ki “b”den iki kez söz edilmiştir. Öyleyse “b” iki kez alınmışsa, orantılı olanlar (τὰ ἀνάλογα: *ta analoga*) dört tane olacaktır. Hatta en az dört şey söz konusudur ve oran aynıdır; çünkü aynı şekilde iki kişiye ve iki şeye bölünür (...). Matematikçiler de bu anlamaya geometrik orantı adını verirler. Nitekim geometrik orantıda teklardan birinin diğeri ile ilişkisi ne ise, bütün ile bütünün ilişkisi de odur (...). O halde bu hak orantılı olanlar; haksızlık da orantılı olana aykırı olanlar (τὸ μὲν οὖν δίκαιον τοῦτο, τὸ ἀνάλογον, τὸ δ' ἄδικον τὸ παρὰ τὸ ἀνάλογον: *to men oun dikaion touto, to analogon to d' adikon to para to analogon*)” (Aristoteles, 1998: V, 3, 1131 a 29-1131 b 5, s. 94-95).

Örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ancak çevirilerde de görüldüğü üzere Aristoteles bu eserlerinde *analogia* kelimesini “oran”, “orantı”, “benzer”, “benzeşim” ve “benzerlik” gibi anlamlarda kullanmakta ve ilgili yerlerde, “örnekleme” dediğimiz kanıtlama biçimini anlatmamaktadır.

Aristoteles, “matematiksel orantı” anlamında kullanılan *analogia* kelimesini matematiksel ilişkiler dışındaki ilişkileri de içerecek şekilde anlamını genişleterek kullanmıştır. Oranları (*ratios*) birbirine eşit dört sayının orantılı (*proportionate*) yani *analogos* olduğu söylenir. Mesela 8, 4, 2, 1 sayılarına orantılı yani *analogos* denir. Zira 8 ve 2'nin oranı (*ratio*) ile 4 ve 1'in oranı birbirine eşittir ve bu oran 4'tür. Yukarıda *Nikomakhos'a Etik*'ten alıntıladığımız yerde de hakkın yani adaletin *analogon*'un bir türü olduğu ifade edilmişti (Brewer, 1996: 949; Sandstad, 2012: 33).

Kanıtlama tarzlarından biri olan örneklemeyi anlattığı ana metni olan *Birinci Çözümlemeler*'de ise Aristoteles'in kullandığı terimin *analogia* değil *paradeigma* olduğu görülmektedir. Yunancadaki *paradeigma* kelimesi “yan yana”, “-in yanında” anlamına gelen *para-* öneki (Liddell and Scott, 519) ile “göstermek” anlamına gelen *deiknūmi* fiilinin (Liddell and Scott, 152) bileşiminden oluşan *paradeiknūmiden* gelmektedir (Liddell and Scott, 521) ve *paradeigma* ismi “örnek”, “model”, “kalıp” anlamına gelmektedir (Liddell and Scott, 521). Kelime Yunancadan Latinceye *paradigma* şeklinde ve oradan da 15. yüzyılda

İngilizceye *paradigm* şeklinde geçmiştir.¹⁶ Görüldüğü üzere *paradeigmanın* Türkçedeki tam karşılığı “örnek”tir. Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*’de örneği anlattığı yerde şöyle demektedir:

“Uç terimin orta terimde bulunduğu üçüncü terime benzer bir şeyle tanıtıldığında beriki bir “örnek”tir (Παράδειγμα δ' ἐστὶν ὅταν τῷ μέσῳ τὸ ἄκρον ὑπάρχον δειχθῆ διὰ τοῦ ὁμοίου τῷ τρίτῳ: *Paradeigma d' estin hotan tō mesō to akron hüparkhon deikhthē dia homoion tō tritō*; Arapçası: ve emme'l-*misâl*, fe-innehü yekûnu izâ kâne vücüdü't-tarafî'l-ekber fi'l-vâsita yütebeyyenü bi-vücüdi 'ş-şebih fi't-tarafî'l-asgar)” (Aristoteles, 1998: II, 24, 68 b 38-9, s. 220-221; Aristü, 1999a: 401).

Aristoteles *Retorik*'te de farklı vesilelerle *paradeigma* terimini aynı anlama delalet eder tarzda birçok defa kullanmaktadır. Örneğin *Retorik*, I, 2'de Aristoteles şöyle demektedir:

“Örnek bir tümevarımdır, örtük kıyas bir kıyastır (ἐστὶ γὰρ τὸ μὲν παράδειγμα ἐπαγωγῆ, τὸ δ' ἐνθύμημα συλλογισμὸς: *esti gar to men paradeigma epagōgē, to d' enthümēma syllogismos*)” (Aristotle, 1982: I, 2, 1356 b 2-3, s. 18; Aristoteles, 2004: 39).

Yakın anlamdaki kullanımlarla *İkinci Çözümlemeler*'de de karşılaşılabiliyor. Filozof şöyle demektedir:

“Retorik usamlamaların ikna etme tarzı da aynı: ya bir çeşit tümevarım olan örneği (διὰ παραδειγμάτων: *dia paradeigmatōn*; Arapçası: bi'l-emstile) ya da bir çeşit kıyas olan örtük kıyası kullanırlar” (Aristotle, 1997: I, 1, 71 a 10-1, s. 24; Aristoteles, 2005: 9; Aristü, 1999b: 426).

Görüldüğü üzere Aristoteles'in kullandığı *analogia* kelimesi klasik dönem Arapça çevirilerde *tenâsüb* ile karşılanmıştır. Dolayısıyla ilişkili olmakla birlikte örneksel akıl yürütme (*exemplary reasoning*) (Brewer, 1996: 950), örnekle kanıtlama (*argument by example*) için (Sandstad, 2012: 44) Aristoteles'in tercih ettiği terim *analogia* değil *paradeigma*dır. Ancak Batıda örneklemeyi ifade için daha sonraları *analogia* kelimesi alınmış, kelime “ilişkili benzerlik” (*relevant similarity*) anlamını ifade edecek şekilde genişletilmiş ve bugünkü anlamında kullanılmaya başlanmıştır (Brewer, 1996: 950-951, Dipnot: 81).

Bilebildiğimiz kadarıyla, İslâm dünyasındaki Meşşâî mantıkçılar bu kanıtlama tarzı için *analogianın* Arapçası olan *tenâsüb* kelimesini kullanmamış-

¹⁶ Kelimenin etimolojisi için ayrıca bkz. <https://www.etymonline.com/word/paradigm> (28.03.2019).

lardır. Onların kullandıkları en yaygın kelimeler *misâl* ve *temsîl*dir. Örneğin Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sagîr*'de *misâli* (Fârâbî, 1990b: 93), *Kitâbu'l-Kıyâs*'ta ve yine *Kitâbu'l-Hatâbe*'de *temsîli* (Fârâbî, 2019, p. 38) kullandığı görülmektedir. İbn Sînâ örneğin *eş-Şifâ: el-Kıyâs*'ta (İbn Sînâ, 1954: 38-167) ve *eş-Şifâ: el-Hatâbe*'de (İbn Sînâ, 1964: 568-569) hem *temsîli* hem *misâli*, *el-İşârât ve't-Tenbihât*'ta (İbn Sînâ, 2005: 57-58), *Kitâbu'n-Necât* (İbn Sînâ, 1985: 93) ve *'Uyûnu'l-Hikme*'de (İbn Sînâ, 2010b: 76) *temsîli* kullanmakta, *Kitâbu'n-Necât*'ta *misâl* kelimesini *temsîl*de kendisinden hüküm nakledilene tahsis etmektedir (İbn Sînâ, 1985: 93). İbn Rüşd ise yerine göre örneğin *Telhîsü'l-Kıyâs*'ta (İbn Rüşd, 1992: 353) *misâli*, *Telhîsü'l-Hatâbe*'de (Averroes, 2002, p. 1.2.16) *temsîli* kullanabilmektedir. *Misâl* “örnek”, *temsîl* ise “örnekleme” anlamına gelmektedir. Biz “örnek”in de kullanılabileceğini düşünmekle birlikte “örnekleme”nin daha iyi bir isimlendirme olduğu kanaatindeyiz. Zira “örnek”, “örnekleme”deki örneği ifade ederken, yani örneklemenin yapı taşlarından birine delalet ederken örnekleme bu işlemin bir özne tarafından yapılmasına delalet etmektedir. Örneklemenin kısaltılarak “örnekleme” şeklinde ifade edilmesi de mümkündür (Coşkun, 2014, 196).

2. Akıl Yürütme Teorisindeki Yeri Cihetinden Örnekleme

İlk bakıldığında akıl yürütme sınıflarının üç olduğu kolayca anlaşılmaktadır. Gerek modern gerekse klasik metinlerde, hatta Meşşâî filozofların metinlerinde dahi akıl yürütme sınıflarının üç olduğuna ilişkin anlatılarla karşılaşabiliyor. Ancak Meşşâî filozofların, özellikle de Aristoteles'in, örnekleme tümevarıma yaklaşıyor tarzda ifadeler kullandıkları görülebilmektedir. Bu meseleyi ortaya koymak adına önce Meşşâî filozofların metinlerinden akıl yürütme sınıflarının üç olduğuna ilişkin ifadeleri görebilir, sonrasında bunun ikiye düşürülüp düşürülemeyeceği ya da örneklemenin tümevarımla ilişkisi meselesine geçebiliriz.

Fârâbî *Kitâbu'l-Cedel*'de kolaydan zora doğru önce örneklemenin, sonra tümevarımın, sonra ise kıyasın kullanıldığını, bazen bunların her birinin bir arada ve karışık kullanıldığını, sözlerin örnek, tümevarım ve kıyastan oluştuğunu söylemektedir. Böylesi durumlarda insanların bazen tümevarıma benzeyen örnekler kullandıkları dahi görülebilmektedir. Fârâbî şöyle diyor:

“(...) Bu anlam onlar için doğru olduğunda onu kıyasta orta terim kılarlar, o kıyasla gizli olan tikelde karşılaştıkları hükmün varlığını ispat ederler ve o örnek, tümevarım ve kıyastan oluşan bir söz olur. Şeyin temellendirilmesinde ilk olarak örnek (*misâl*) ile başlarlar, sonra ondan kıyasa geçerler, istedikleri şeyden örnek elde edemediklerinde ardından tümevarıma geçerler, sonra ondan kıyasa geçerler ve o şeyin temellendirilmesinde onu kullanırlar. İnsan

buna en çok, en başta ona benzeyen duyulurdan bir şeyi araştırdığında ve onu örnek olarak aldığı anda ihtiyaç duyar. Ve zihinde bu duyulur için mevcut olan şeyi ona benzeyen başka bir şeye nakletmeyi ister, onun için bu geçiş (nukle) şeyin benzediği anlamın duyulur şey olarak alınması dışında onun için doğru olmaz. İki şeyin benzedikleri o anlamın hepsinde duyulur hakkında gözlemlendiği hükmün varlığını temellendirmesi dışında o anlamın hepsi için hükmün varlığının temellendirilmesine ulaşacağı en kolay yol örneğe benzeyen tümevarımdır” (Fârâbî, 1986b, 99-100).

Fârâbî yine *Kitâbu'l-Cedel*'de akıl yürütme tarzlarının üçünü peşkeşe sıralamakta ve bunların arasındaki bazı farklara işaret etmektedir:

“(…) Yüklemler kıyasların bazısı, “Her insan canlıdır, Her canlı cisimdir, Her insan cisimdir” sözümüzde olduğu gibi tümelden tikele olmalıdır; bazısı, “Her insan güler, Her gülen bilgiyi kâbildir, Öyleyse her insan bilgiyi kâbildir” sözümüzde olduğu gibi eşitten eşite doğru olmalıdır. Tümevarımda ise geçiş her zaman tikellerden onların tümeline doğru olur. Nitekim tümevarım tümel öncülün temellendirilmesi için kullanılır (...). Tümevarım birçok benzerden (eşbâh kesîra) tek bir benzere (şebîh) geçiş (masîr) değildir. Bu, benzeşen tikellerden onlara benzeyen diğer bir tikele doğru alınan bir yoldur. Bu, bir tikelden diğer bir tikele doğru olabilir, ki o “örnekler” cümlesine dahildir. Birçok tikelden bir tikele doğru [yol] alanlar ya da bir tikelden bir tikele [yol] alanlar olsun, örneklerin hepsi retorikselidir (ve'l-misâlât küllühâ hatâbiyye)” (Fârâbî, 1986c, 97-8).

Anlaşılabileceği üzere Fârâbî üç akıl yürütme tarzı üzerinde durmakta ve örneklemenin tek bir tikelden (cüz'î: tekilden) tek bir tikele olabileceği gibi birçok tikelden tek bir tikele doğru da olabileceğini belirtmektedir. Benzer bir ifadeyi İbn Sînâ'nın *Kitâbu'n-Necât*'ında da bulabiliyoruz. İbn Sînâ burada örnekleminin başka bir muayyen şeyde ya da başka muayyen şeylerde bulunması nedeniyle muayyen bir şey üzere hükümde bulunmak olduğunu dile getirmektedir. Bu hususa dikkat edilmesi ve birçok tikelden tek bir tikele geçişin tümevarım değil örnekleme olduğu unutulmamalıdır (İbn Sînâ, 1985: 93). İbn Rüşd ise örnekle tümevarımı bir tümel aracılığıyla geçiş yapmada ortak görürken, tümevarımda tikellerin çok olduğunu, örnekte ise geçişin tek bir tikelden ya da az sayıda tikelden yapıldığını ileri sürmektedir (İbn Rüşd, 2002: 1.2.35).

Akıl yürütme tarzlarının üç olduğuna dair en açık ifade İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbihât*'ında geçmektedir. İbn Sînâ şöyle diyor:

“Artık kendisini kabule ve doğru görmeye gidilmeyen veya gidilecek olsa bile gidilmeyen bir şeyi ispatlamada kullanılan kanıtlar üç sınıftır. Birincisi kıyas (tüm dengelim), ikincisi istikra (tümevarım) ve benzeri (ve mâ ma'ahû), üçüncüsü ise temsil (örnekleme) ve benzeridir (ve mâ ma'ahû)” (İbn Sînâ, 2005: 57).

Filozofların ifadeleri arasında ufak farklılıklar gözükse de her birinin açık bir şekilde örnekleme üç tarz akıl yürütmeden biri olarak düşündükleri açıktır. *Birinci Çözümlemeler*'de Aristoteles de örneği diğer iki akıl yürütme biçiminden ayrı anlatmakta (Aristoteles, 1998: 221), *Retorik*'te bunların sayıca üç olduğunu açıkça ifade etmese de işleyiş biçimlerinden bahsederken örneği diğerlerinden ve özellikle de tümevarımdan ayırmaktadır. Buna göre örnekteki parça-bütün, bütün-parça, bütün-bütün ilişkisi değildir, örnekte söz konusu olan parça-parça ya da benzer-benzer ilişkisidir (Aristoteles, 2004: 42). Ancak Aristoteles'in *Retorik*'te akıl yürütme tarzlarını bazen iki olarak ifade ettiği ve örnekleme tümevarımın altına dahil eder türden açıklamalarda bulunduğu da görülmektedir. Aristoteles'in bir şey kanıtlayan herkesin ya kıyaslar ya da tümevarımlar kullanmak zorunda olduğuna dair ifadeleri ve yine onun "Örnek bir tümevarımdır", "Örneğe ise bir retorik tümevarım diyorum ben" şeklindeki ifadeleri bu anlamda yeniden düşünülebilir ve soruşturmaya dahil edilebilir (Aristoteles, 2004: 39). Dahası filozofun tümevarımı dile getirirken tümevarımsal kıyas (*epagôgês süllogismos*) şeklinde bir terim kullanarak tümevarımı kıyasa yaklaştırdığı da olmaktadır (Aristoteles, 1998: 219). İbn Rüşd *Şerhu'l-Burhân*'da Aristoteles'in tümevarım ile hem tümevarımı hem de örneği kastettiğini yani örneği de tümevarım terimi ile karşıladığını söylemiştir (İbn Rüşd, 1984: 168).

Özetle akıl yürütme tarzlarının formel incelemesinin yapıldığı kitaplarda üç tarz akıl yürütmenin olduğu ve örneklemenin bunların üçüncüsü olduğu ortaya konulmakta ve bu açıklama tatmin edici olmakla birlikte, Meşşâî filozofların eserlerindeki diğer ifade biçimlerinin de yeniden gözden geçirilmesi, farklı eserlerde yapılan farklı açıklama ve kullanılan farklı terminolojilerin bu gözle soruşturulması ve yeniden düşünülmesi klasik mantık sisteminde örneklemenin daha iyi kavranmasına yardımcı olacaktır diye düşünüyoruz.

3. Tanımı Cihetinden Örnekleme

Örneklemenin Meşşâî mantıkta birbirine yakın tanımları ile karşılaşmaktayız. İlgili kanıtlama tarzının mahiyetini anlamak açısından başta Aristoteles, sonrasında ise Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün tanımlamalarını doğrudan vererek aradaki farklılıkları görmek ve ortak bir tanımlama denemesinde bulunmak uygun olacaktır.

Aristoteles'in *Birinci Çözümlemeler*'deki ve bizim de az önce yukarıda alıntılıdığımız örneklemenin tanımı olarak alınabilecek ifadesi şöyle idi:

"Uç terimin orta terimde bulunduğu üçüncü terime benzer bir şeyle tanıtlandığında beriki bir "örnek"tir. Şunu da bilmek gerekir: Hem orta terim üçün-

cüde hem de ilk terim üçüncüye benzeyende bulunur” (Aristoteles, 1998: II, 24, 68 b 38-9, s. 221).

Aynı yerin devamında örneklemenin tanımı olarak düşünülebilecek diğer bir ifade ise şöyledir:

“Örnek ne bütüne göre parça gibi ne de parçaya göre bütün gibi; iki şey aynı terimin altında olup biri bilindiğinde parçaya göre parça gibidir. Örnek, tümevarımdan da farklıdır” (Aristoteles, 1998: II, 24, 69 a 14-6, s. 223).

Retorik’teki ifadelerden bazısı şöyledir:

“Örneğe ise bir retorik tümevarım diyorum ben” (Aristoteles, 2004: 39).

“Örneği bir tümevarım olarak tanımlamıştık... Onun desteklediği önermeyle olan ilişkisi ne bir parçanın bütününe olan ilişkisi ne bütünün parçaya olan ilişkisi ne de bütünün bütüne ilişkisi değil, fakat parçanın parçaya ya da benzerin benzere olan ilişkisidir. İki ifade aynı tarzda fakat biri öbüründen daha bilinir olduğunda, ilki bir örnektir” (Aristoteles, 2004: 42).

“Önce örneklerle kanıtlamayı ele alacağız. Çünkü örnekte, uslamamanın temeli olan tümevarım özelliği vardır” (Aristoteles, 2004: 134).

Fârâbî de örneklemeyi farklı eserlerinde tanımlamaktadır. Bu tanımlamalar arasında bazı küçük farklılıklar vardır. Bu ifadelerin birlikte düşünülmesi tanım denemesinde faydalı olabilir. Fârâbî *Kitâbu ’l-Kıyâs*’ta şöyle demektedir:

“Örnekleme, ikisinden birindeki varlığı diğerindeki varlığından daha bilinir olduğunda ve ikisi kendisinden dolayı ve kendisi ve ciheti dolayısıyla hükmün daha bilinir olan için bulunduğu tümel anlamın altında beraber olduğunda (cemî’an) bir cüden/tekte ona benzeyen diğer bir cüze/teke hükmün nakledilmesidir” (Fârâbî, 1986c: 36).

Kitâbu ’l-Kıyâsi ’s-Sagîr’deki ifade şöyledir:

“Örnek (misâl) birbirine benzeyen iki şeyi almaktır, bunlardan biri hakkında diğerine benzemiş olduğu şeyle tavsif edilmek bakımından hüküm verilir ve o diğer şey hakkında bir şey söylenmez (...) Örnek hemen hemen tümelin yerine geçmiş tikele yakındır” (Fârâbî, 1990b: 124).

Fârâbî örneklemeyi *Kitâbu ’l-Hatâbe*’de de incelemekte ve tanım olarak alınabilecek ifadeler kullanmaktadır. Örneğin şu ifade bu minvalde değerlendirilebilir:

“Örnekleme, bir şeyin (şey’) herhangi bir şeydeki (emr) varlığını, o şeyin benzer bir şeydeki varlığının açık olması dolayısıyla temellendirmeyi istemektir. Örnekleme halk nezdinde kıyas diye isimlendirilir” (Fârâbî, 2019: p. 38).

Filozofun aynı eserdeki diğer bir ifadesi ise şöyledir:

“Örnekleme, bir şeyin (şey) benzerindeki (şebîh) varlığı şeyin (emr) kendinde varlığından daha bilinir olduğunda, benzerinde bulunması nedeniyle, bir şeyin belirli bir şeyde bulunduğuna insanı ikna etmektir” (Fârâbî, 2019: p. 102).

İbn Sînâ da örneklemenin tanımı olarak alınabilecek önemli ifadeler kullanmaktadır. Örneğin filozof *el-İşârât*'ın yedinci nehcinde şöyle demektedir:

“Örnekleme gelince, bu çağdaşlarımızın kıyas diye açıkladıkları şeydir. Buna göre örnekleme, bir şey üzerine, kendi benzerinde bulunan bir yargıyı vermeye çalışmaktır. Örnekleme, toplayıcı-birleştirici bir anlamdan dolayı kendisiyle uyuşan başka bir tikeldeki benzer bir şey nedeniyle tikel olarak verilen bir yargıdır” (İbn Sînâ, 2005: 57).

İbn Sînâ *Uyûnu 'l-Hikme*'de şöyle diyor:

“Örnekleme görünürün örneğinde bulunması ile görünmeyen üzere hükmetmektir” (İbn Sînâ, 2010b: 76).

Kitâbu 'n-Necât'taki tanım şu şekildedir:

“Örnekleme, o hükmün başka bir muayyen şeyde ya da başka muayyen şeylerde bulunması nedeniyle muayyen bir şey üzere hükmetmektir” (İbn Sînâ, 1985: 93).

İbn Rüşd'e ise *Telhîsu 'l-Kıyâs* adlı eserinde, Aristoteles'in örneği şöyle tanımladığını ifade etmektedir:

“Aristoteles şöyle demiştir: Örneğe gelince, o, ortancanın küçükte ve büyüğün küçük tarafa benzeyende bulunduğunu kanıtlamamızı istediğin şeyden -ki o büyüğün küçükte bulunmasıdır- daha açık olduğunda küçüğe benzer olanda büyüğün varlığı ile büyüğün ortancada bulunduğunu kanıtlamakla büyük tarafın küçük tarafa bulunduğunu kanıtlamamızdır. Bunun örneği büyük tarafın A, küçüğün C, ortancanın B ve C'ye benzeyenin D olması; ve B'nin C'de, A'nın D'de bulunmasının A'nın C'de bulunmasından daha bilinir olmasıdır” (İbn Rüşd, 1992: 353).

Filozofların tanımlama şeklinde alınabilecek bu örnek ifadelerinin birbirine yakın olmakla birlikte ayrıntıda bazı farklılıkları içerdiği anlaşılabilir. Örnekleme türünün yakın cinsi tümevarım mıdır, ikna mıdır, temellendirme midir, nakil midir, kanıtlama mıdır, akıl yürütme midir? Yine örnekleme türünü, içerisine girdiği cinsin diğer türlerinden ayıran ayırım, bir tekilden diğerine geçmek midir, benzeri daha bilindiğinde bir şeyin benzerinde bulunan hükmün şeyin kendisine nakli midir? Bu soruları uzatmak mümkündür. Bu sorular bazen ufak ifade farklılıklarını açıklamaya yardımcı olabileceği gibi, bazen örneklemenin bir tümevarım türü olup olmadığı örneğinde olduğu gibi daha teknik tartışmalara da yol aralayabilir diye düşünüyoruz. Bahsettiğimiz ufak ifade farklılıkları filozoflar arasında görülebildiği gibi, bazen aynı filozofun farklı metin-

leri arasında da görülmektedir. Ancak biz bütün bu tanımlama örneklerini, hatta bunlara benzer diğerlerini de düşündüğümüzde bunlardan yararlanarak bir tanımlama yapmaya çalışabiliriz. Buna göre “*Örnekleme, iki tekilin birindeki varlığı diğerindeki varlığından daha bilinir olduğunda aralarındaki benzerlik nedeniyle hükmün daha bilinir olandan daha az bilinir olana taşınması şeklinde işleyen bir akıl yürütmedir*” diyebiliriz. Bu tanımlama denemesi mevcut tanımlardaki ifadelerden bizim çıkarmaya çalıştığımız bir tanımdır. Yoksa bahsettiğimiz farklılıklardan bizim öne çıkardıklarımız değil de diğerleri öne çıkarılmaya çalışılır ve temellendirilirse buna göre farklı tanımlar elde edilebilir. Bununla birlikte buradaki ifade farklılıklarının her birinin ayrıca soruşturulması ve tartışılması gerektiği de açıktır.

4. Yapısı Cihetinden Örnekleme

Örnekleme, bir akıl yürütme ise ve kamil bir akıl yürütme için birden fazla şeyin bir araya gelmesi gerekiyorsa o zaman örneklemenin parçalardan oluşan bir bütün, bütünlüklü bir yapı olduğunu söyleyebiliriz. Meşşâî filozoflar mantık kitaplarında doğal olarak akıl yürütme tarzlarından kıyası ayrıntılı incelemişler, bu anlamda onun bütünlüğünü sağlayan parçaları ve parçalarının parçaları üzerinde durmuşlar, ancak örneklemeye dair anlatılarında belki de anlaşıldığını düşündüklerinden ayrıntılı izahlar ortaya koymamışlardır. Dahası belki en çok incelenen akıl yürütme tarzı olan kıyasın bile parçaları ve özellikle de parçalarının parçaları hakkında açığa çıkarılmayı bekleyen ayrıntılı meseleler olduğunu söylemek mümkündür. Kıyasın önermelerden oluştuğunu, önermelerin kıyasın parçası olduklarında öncül adını aldığını, öncüllerden çıkan önermenin özel adının sonuç olduğunu, yine kıyası oluşturan öncüllerin ve kıyastan çıkan sonuç önermelerinin konu ve yüklemelerinin duruma göre küçük terim, büyük terim ve orta terim şeklinde adlandırıldıklarını biliyoruz. Kıyasın yapısının analizine ilişkin benzer anlatıları birçok metinde bulabiliyoruz. Ancak mesela kıyasın terimlerinin kategoriler ile mevcut bağlantılarına ilişkin anlatıları aradığımızda daha az açıklama bulabiliriz. Bunu biraz daha ileriye götürebilir ve örneğin kıyasın terimlerinin beş tümelin hangilerinin kompoze edilmesiyle oluşturulabileceği meselesi araştırıldığında bu meseleyle ilgilenen kitaplar bulmak daha da zorlaşmaktadır. Kıyasın parçalarını, ve parçalarının parçalarını bu minval üzere en ayrıntılı soruşturan Meşşâî filozof Fârâbî’dir. Fârâbî’nin özellikle de kıyasın terimlerinin beş tümele göre inceleyen nadir filozoflardan biri olduğunu söylemek gerekir (Tekin, 2017: 263-285).

Örneklemenin yapısı formel mantık açısından geriye doğru *Birinci Çözümlemeler, Önermeler, Kategoriler ve İisagoci* kitapları perspektifine göre

değerlendirilebilir. Örnekleme de kıyas ve tümevarım gibi bir akıl yürütme tarzı ise ve kıyas ve tümevarım gibi o da *Birinci Çözümlemeler*'de inceleniyorsa o zaman örnekleme de *Önermeler*'de konu edilen önermelerden müteşekkil olması gerekir. Zira *Kıyas* kitaplarının tamamında konunun bu şekilde incelendiği açıktır. Önermeler kıyasın içerisinde öncül adını alıyorsa örnekleme oluşturulan önermelerin de öncül adını alması gerekir. Mesela İbn Sînâ *el-İşârât*'ta kıyas ve tümevarım gibi örnekleme de parçalarının önermeler olduğunu ve örnekleme parçası olduğunda ondaki önermelerin de öncül adını alacağını belirtmektedir (İbn Sînâ, 2005: 58). Önermeler yüklemli ve şartlı diye ikiye ayrılıyorsa örnekleme de bu önermelerden kurulabileceği açıktır. Kıyasın öncülleri olan önermeler sayıca iki oluyordu. Benzerlik açık olduğunda örnekleme de iki öncülden oluşması, ancak bu böyle olmadığında örnekleme üç öncülden meydana gelebileceği düşünülebilir. Fârâbî *Kitâbu'l-Hatâbe*'de incelemesini buna göre yapmaktadır (Fârâbî, 2019: p. 105, 106). Önermeler kategorilerin telifinden oluşuyorsa ve örnekleme parçaları olan öncüller de önermeler ise o zaman örnekleme parçaları olan önermelerin de kategorilerden oluşması gerekir. Nitekim Fârâbî yine *Kitâbu'l-Hatâbe*'de önermelerin parçalarının kategoriler olduğunu söylemiş ve önermelerin konu ve yüklemelerini bu açıdan incelemiştir (Fârâbî, 2019: p. 69). Birinden diğerine hüküm nakledilen tekilerin hükmün taşıyıcısı olmaları nedeniyle araz değil de cevher olabileceklerini, daha açık bir ifade ile bunların tekil cevher olabileceklerini ifade etmek mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla örnekleme öncüllerinin konuları tekil cevher olmalıdır. Ancak bu iki tekil cevherin benzeştikleri şeyin tümel olması bir zorunluluk gibi duruyor. Bununla birlikte birinden diğerine aktarılan hükmün de iki ayrı tekilde buldukları için tümel olmalarının gerektiği düşünülebilir. Dolayısıyla örnekleme iki tekilin benzeştikleri şey ve birinden diğerine aktarılan anlam tümel olmalıdır. Zira Fârâbî *Kitâbu'l-Kiyâs*'ta bunların tümel olacağını ifade etmiştir (Fârâbî, 1986c: 36). Ancak bunların beş tümelden hangileri olabileceği ayrıntılı bir soruşturmayı hak etmektedir. Acaba bu tümel anlamlar cins midir, tür müdür, ayırım mıdır, hâssa mıdır, araz mıdır? Meşşâî filozofların metinlerindeki örnekleme örneklerinin bu gözle incelenmesi ve ilgili tümelin hangi tümeler olabileceği ve bunların kanıtlamada ne gibi fonksiyonlarının olabileceği de tartışmaya açılmalıdır. Örneğin Fârâbî *Kitâbu'l-Hatâbe*'de bu meseleye dolaylı olarak değinmekte ve benzerliğin “araz ya da onun dışında başka bir şeyden” olabileceğine işaret etmektedir (Fârâbî, 2019: p. 103).

Örnekleme yapısının kendi açısından farklı bir incelemesini Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Kiyâs*'ında buluyoruz. Buna göre örnekleme daha iyi bilinen birinci tekilde bulunan bir hükmün aradaki benzerlik dolayısıyla daha az bilinen ikinci

tekile aktarılması söz konusudur. Bu anlamda birinciye ikincinin örneği (*mis-lü's-sânî*), ikinciye ise birinci ile örneklendirilen (*temsîlü's-sânî bi'l-evvel*) denir. Bunların bir araya getirilmesi ile meydana gelen kanıtlamaya yani söze ise örneksel söz (*kavl misâlî*) denir (Fârâbî, 1986c: 36). Bu işlemin akıl dediğimiz bir faili olduğu için ise bu işlemin bütününe bu failin faaliyetine de delalet edecek şekilde “örnekleme” anlamında *temsîl* denilmiş olmalıdır. Bununla birlikte Meşşâî filozofların metinleri üzerinde düşünüldüğünde daha derin anlamaya ve serhe gereksinim duyan ifadelerle karşılaşmak mümkün gözükmektedir.

5. Türleri ve Örnekleri Cihetinden Örnekleme

Aşağıda örnek olarak verilecek pasajlarda da gösterileceği üzere örnekleme, Meşşâî filozofların *Birinci Çözümlemeler*, yani *Kitâbu'l-Kıyâs* 'larında formu cihetinden ve bir kanıtlama tarzı olması bakımından ele alınırken *Retorik* yani *Kitâbu'l-Hatâbe* 'lerinde retorik sanatının temel kanıtlama biçimlerinden ikincisi olarak ele alınmaktadır.¹⁷ *Birinci Çözümlemeler* 'de örneklemeyle ilişkin bir bölümlenme söz konusu değilken *Retorik* 'te bu kanıtlama tarzının belirli bir tür zihinsel alanda, maddede uygulanması bakımından türlere ayrıştırıldığı görülmektedir. Örneklemeyle ilişkin olarak verilen örnekler de bu kitaplardaki ele alınış biçimine göre değişmektedir. *Birinci Çözümlemeler* 'de kanıtlamaya ilişkin genel örnekler verilirken *Retorik* kitaplarında örnekler türlerine göre örneklendirilmektedir. Mesela *Birinci Çözümlemeler* 'de Aristoteles' in verdiği örnek şöyledir:

“Söz gelişi A “kötü”, B “sınır komşularına karşı savaşa kalkışmak”, C “Thebaililere karşı Atinalılar”, D “Phokionlulara karşı Thebaililer” olsun. İmdi Thebaililerle savaşmanın kötü olduğunu tanıtlamak istersek, sınır komşularına karşı savaşmanın kötü olduğunu kabul etmemiz gerekir. Ama bu benzer şeylerden de gösterilebilir, söz gelişi Phokionlulara karşı savaşmanın Thebaililer için kötü olmasından. Madem sınır komşularına karşı savaşmak kötü ve madem Thebaililere karşı savaşmak sınır komşularına karşı savaşmaktır, açık ki Thebaililere karşı savaşmak kötü. Demek B'nin C ile D'de bulunduğu (çünkü her ikisi de sınır komşularına karşı savaşa kalkışmaktır) A'nın da D'de bulunduğu (nitekim Phokionlulara karşı savaş Thebaililer için iyi bitmedi) açık; ne ki A'nın B'de bulunduğu D ile tanıtlanacak” (Aristoteles, 1998: 221-223).

Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Kıyâs* 'ta verdiği örnek ise şöyledir:

¹⁷ Örneklemenin türleri ve örnekleri ile ilgili olarak Aristoteles'in ve İbn Sînâ'nın anlatıları hakkında bilgi için Abdulkadir Coşkun'un çalışmasına bakınız (Coşkun, 2015, 196-205).

“Örneğin duvarın mesela yapılmış/meydana getirilmiş/yaratılmış (yükevven) olduğunu ve bir failinin olduğunu gözlem ile bildiğimizde böyledir. Ve sonra göğü cisim olmada duvara benzer buluruz. Bu, duvarı yapanın (mükevvin) kendisinden dolayı var olduğu tümel anlam olsun. Ve göğe de bu şeyden dolayı yapılmış olduğu ve bir failinin olduğu hükmü verilir. Örnekse sözün, örneksel olduğu şeyle telifi şöyledir: “Duvar yapılmıştır, duvar cisimdir ve gök cisimdir, öyleyse gök yapılmıştır/yaratılmıştır” (mükevvene)” (Fârâbî, 1986c: 36).

İbn Rüşd örneği *Telhîsu'l-Kıyâs*'ta İslâm tarihinden bir örnekle örneklen-dirmektedir. İbn Rüşd'ün verdiği örnek şöyledir:

“Bunun örneği büyük tarafın A, küçüğün C, ortancanın B ve C'ye benzeyenin D olması; ve B'nin C'de, A'nın D'de bulunmasının A'nın C'de bulunmasın-dan daha bilinir olmasıdır. Bunun maddelerden olan örneği, A'nın yerine zulmü, C'nin yerine Hz. Osman'ın katlini, B'nin yerine halifelerin katlini ve D'nin yerine Hz. Ömer'in (ra) katlini almamızdır. Hz. Osman'ın katlinin zulüm olduğunu kanıtlamak istediğimizde halifelerin katlinin zulüm olması bun-dan önce gelir ve bunu Hz. Ömer'in (ra) katli ile kanıtlarız. Bu açık olunca, şöyle deriz: “Osman'ın katli halife katlidir, Halife katli zulümdür, öyleyse Osman'ın katli zulümdür.” Hz. Osman'ın halife olduğu ve Hz. Ömer'in katli-nin zulüm olduğu bızce Hz. Osman'ın (ra) katlinin zulüm olduğundan daha bilinir olduğu açıktır. Büyük tarafın ortancada mevcut olduğunu, -ki o “Halife katli zulümdür” [önermesidir]- halifelikte ve sahabelikte Hz. Osman'a ben-zeyen Hz. Ömer'in katli olan küçük tarafa benzeyende onun var olması ile ka-nıtladığımız açıktır” (İbn Rüşd, 1992: 351-352).

Örneklemenin alt türlerinin olup olmadığı da soruşturulmaya değer bir alt mesele olarak durmaktadır. Yukarıda verdiğimiz genel anlatı dışında örnekle-menin farklı açılardan da sınıflandırılması söz konusu olabilecektir. Nitekim İbn Rüşd *Cevâmi'u Kitâbi'l-Hatâbe*'de örneği konu, yüklem ve benzer üçlüsünün farklı durumlarına göre üç sınıfa ayırmaktadır:

“(1) Bunlardan biri, yüklem konunun benzerinde (şebîh) bulunması ya da ondan olumsuzlanması daha bilinir olduğunda, yüklem konunun benzerinde bulunması ya da ondan olumsuzlanması dolayısıyla yüklem konuda bulunduğuna ya da ondan olumsuzlandığına hükmedilmesidir. Bunun örneği “Gök yapılmıştır/yaratılmıştır, çünkü duvar yapılmıştır/yaratılmıştır” sözümüzdür. (2) Bir diğeri, benzerin bulunması ya da olumsuzlanması daha bilinir olduğunda, yüklem benzerinin konuda bulunması ya da ondan olumsuzlanması dolayısıyla yüklem konuda bulunduğu ya da ondan olumsuzlandığına hükmetmemizdir. Bunun örneği, hareket etmesinden göğün değişebilir olduğuna hükmetmemizdir. (3) Bir diğeri, yüklem benzerinin konunun benzerinde bulunması ya da ondan olumsuzlanması daha bilinir olduğunda yüklem benzerinin konunun benzerinde bulunması ya da onun ondan olumsuzlanması dolayısıyla yüklem konuda bulunduğu ya da ondan olumsuzlan-

dığına hükmetmemizdir. “Bal seyrelir, çünkü şeker erir” sözü bunun örneğidir” (İbn Rüşd, 2015: p. 26).

İbn Rüşd’ün getirmiş olduğu bu açılım örneklemeyle ilişkin genel söylemlerin ötesine geçmemizi sağlamakta ve yüklem konusunun benzerinde olup olmadığı, yüklem benzerinin konuda olup olmadığı ve yüklem benzerinin konunun benzerinde olup olmadığı meselesine dikkatimizi çekmektedir.

Aristoteles ise *Retorik*’te örneklemeyle farklı bir cihetten ikiye ayırmaktadır. 1. Gerçek olayların anlatıldığı örnekler, 2. Kurgusal olayların anlatıldığı örnekler. Bunlardan ikincisi de kendisi içerisinde ikiye ayrılır. 2-a. Betimleyici koşutluk, 2-b. Hayvan masalları. Örneklemenin bu sınıflarına ilişkin olarak Aristoteles birer örnek vermektedir. Bu örnekleri Aristoteles’ten dinleyebiliriz.

1. Gerçek olayların anlatıldığı örneklere örnek şudur:

“Pers kralına karşı savaşa hazırlanmalı ve onun Mısır’ı dize getirmesine izin vermemeliyiz. Çünkü baba Dareisos Mısır’ı ele geçirinceye kadar Ege Deniz’ini aşamadı; ama onu ele geçirir geçirmez denizi aştı. Yine Kserkses, Mısır’ı ele geçirinceye kadar bize saldıramadı, ama onu ele geçirir geçirmez denizi aştı. Dolayısıyla bugünkü kral Mısır’ı ele geçirirse, o da denizi aşacaktır, bu yüzden buna izin vermemeliyiz” (Aristoteles, 2004: 134).

2. Kurgusal olayların anlatıldığı örneklere gelecek olursak, 2-a’nın örneğini Aristoteles şöyle anlatmaktadır:

“Betimleyici koşut, Sokrates’in kullandığı kanıt türüdür: örneğin kamu görevlileri kura ile seçilmemelidir. Atletlerden yarışmaya uygun olanların seçilmesi yerine kura ile atlet seçilmesine benzer bu: ya da bir geminin tayfaları arasında bir dümençi seçmek için kuraya başvurmak gibi, sanki dümeni kullanmasını bilen adamı değil de kura kime düşerse onu almak zorundaymışız gibi” (Aristoteles, 2004: 134-135).

2-b’ye ilişkin olarak Aristoteles iki örnek vermektedir. Bu örneklerden birincisini şöyledir:

“Stesikhoros’un Phalaris üzerine masalı ile Aisopos’un sevilen önderin savunulması masalı, hayvan masallarına örneklerdir. Himera halkı Phalaris’i askeri diktatör yapıp da ona bir muhafız vermeye kalkınca, Steikhoros uzun bir konuşmayla onlara, tamamı sırf kendine ait bir otlığı olan atın masalını anlatır. O sırada bir erkek domuz gelir ve onun otlığında yayılmaya başlar. Domuzdan hincını almak isteyen at, adamın birine bu konuda kendisine yardım edip edemeyeceğini sorar. Adam der ki “Sana gem vurmama ve elimde kargılarıyla sırtına binmeye izin verirsen, yardım ederim.” At razı olur ve adam sırtına biner, ama at domuzdan hincını alacakken adamın kölesi olduğunu anlar. “Siz de” diye sürdürür masalını Steikhoros, “düşmanlarınızdan öcünüzü almak isterken atın yazısına düşmemeye dikkat edin. Phalaris’i askeri diktatör

yapmakla daha şimdiden gemi ağzınıza taktırdınız. Ona bir muhafız vererek sırtınıza binmesine izin verirseniz, daha o an onun kölesi olursunuz” (Aristoteles, 2004: 135).

Örnekleme türleri ve bunlara ilişkin verilen örneklere dair Aristoteles’in ve Meşşâî filozofların metinlerinden örnekler vermeye çalıştık. Örneklemenin alt türlerinin nasıl anlaşılması gerektiği, ayrıca örneklemeyle ilişkin olarak verilen örneklerin örnekleme teorisi üzerinden nasıl analiz edilebileceği meselesi de bu anlamda göz önünde bulundurulmalıdır.

6. Tümel Kıyasî Sanatlardaki Yeri Cihetinden Örnekleme

Meşşâî mantıkta *Birinci Çözümlemeler*’den sonra gelen beş kitapta beş kıyasî sanat (*es-sınâî ‘u’l-kıyâsiyyetu’l-hams*) (Fârâbî, 1986b: 14), beş mantıksal sanat (*es-sınâî ‘u’l-mantıkiyyetu’l-hams*) (İbn Rüşd, 1984: 165) ele alınmaktadır. Bu sanatlardan üçü burhan sanatı, cedel sanatı ve sofistlik sanattır. Bu üç sanatta kullanılan önermeler tümeldir (Fârâbî, 1986a: 75-76) ve bu üç tümel sanatın konu ve matlupları aynıdır (Fârâbî, 1986b: 27). Bu üç sanat kıyasla kurulduğuna ve tümel olduklarına göre acaba örneklemenin bu sanatlardan açısından hiçbir önemi yok mudur?

Meşşâî mantıkta bahsedilen kıyasların kurulması için tümevarım aşamasının geçilmesi, tümevarım aşaması için de örnekleme aşamasının geçilmiş olması gerekmektedir. Nitekim Aristoteles *İkinci Çözümlemeler*’in ikinci makale on dokuzuncu faslında burhan için ilkelerin elde edilmesinin gerektiğini söylemekte, ilkelerin elde edilmesi için ise duyum, hafıza, hatırlama, tecrübe ve tümevarım aşamalarının geçilmesi gerektiğini belirtmektedir (Aristoteles, 2005: 76-7). Fârâbî de *Kitâbu’l-Cedel*’de insanların önce örnekleme, sonrasında tümevarıma benzer örnekleme, sonra tümevarımı, sonrasında ise kıyası kullandıklarını söylemektedir (Fârâbî, 1986b: 99-100). *el-Elfâzû’l-Musta‘mele fi’l-Mantık*’ta ise hem örneklemenin hem de tümevarımın tasdiğinin oluşmasında, şeylerin anlaşılması ve öğretilmesinde, ezberlenmenin sağlanmasında fayda sağladıkları ifade edilmektedir. Tümel anlamın tasavvuru bazen zor olabilir. Bu anlamda tikellerin duyumsanması ile yapılan örneklemeyle de şeylerin hıfz edilmesi, tahayyül edilmesi ve tümellenmesinde etkili olduğu açıktır (Fârâbî, 2002: 61, 66-67). Dolayısıyla beş kıyasî sanattan tümel olan ilk üçü, yani burhan, cedel ve safsata sanatlarında söz konusu kıyasların oluşturulabilmesi için örnekleme aşamasının zaten aşılmış olması gerektiğini çıkarımlayabiliriz. Zira duyumsadıklarından örnekleme yapamayan zihnin tümevarması mümkün değildir, tümevarımayan zihnin ise tümenden gelebilmesi yani kıyas kurabilmesi

söz konusu olamaz. Kıyasın olmadığı yerde ise burhan, cedel ya da sofistikten bahsetmenin imkanı kalmayacaktır.

Felsefenin yöntemi olan burhan sanatı açısından da örneğin ayrı bir yeri vardır. Fârâbî örneklerin bazısının retoriksel (*misâl hatabî*) olması gibi bazısının da bilimsel (*misâl ilmî*) yani burhanî olduğunu belirtmiştir (Fârâbî, 1986b: 102). Burhan gibi cedel açısından da örneklemenin önemli olduğunu söyleyebiliriz. İbn Rüşd de *Telhîsu'l-Hatâbe*'de örnek sınıflarını anlatırken kurgulanmış anlatıların (*kelâm muhteri'a*) mevcut örneklerden daha kolay olduğunu ifade etmekte ve bu bağlamda örnekte söz konusu olan benzeri almanın felsefeye bir yol olduğunu dile getirmektedir. Çünkü der İbn Rüşd, tümele vakıf olunması benzerin alınmasıyla mümkündür (İbn Rüşd, 2002: 2.20.7). Örneklemeye cedel sanatı açısından da işlevseldir. Nitekim İbn Sînâ *Dânişnâme-i Alâî*'de cedel açısından örneğin önemli olduğunu ve cedelcilerin hükmünün zorunlu olmadığını anlayana dek örneği (*misâl*) kullandıklarını ifade etmiştir (İbn Sînâ, 2013: 86). Bunlarla birlikte örneklemenin tümel bir sanat olan sofistiktir için de bir başlangıç aşaması olduğu çıkarılabilir.

7. Tikel Kıyasî Sanatlardaki Yeri Cihetinden Örneklemeye

Beş sanattan diğer ikisi olan retorik ve şiir sanatı açısından da örneklemeye dediğimiz akıl yürütme tarzının önemli olduğunu, dahası özel bir önemi haiz olduğunu ayrıca belirtmek gerekir. Fârâbî'ye göre, beş sanattan bu iki sanat genel yani avama yönelik sanatlardır (Fârâbî, 1990a: 141) ve ayrıca kullandıkları önermeler de tikel önermelerdir (Fârâbî, 1986a: 76).

Aristoteles gibi Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'e göre de retorik sanatında kullanılan temel kanıtlama sınıfları örtük kıyas ve örneklemedir (Aristoteles, 2004: 39; Fârâbî, 2019: p. 57; İbn Sînâ, 1964: 35, 167; İbn Rüşd, 2002: 1.2.16). İbn Sînâ'nın da dediği üzere örneklemeye, törenselle ve adli retorikten ziyade politik (*müşâvirî*) retorikte yararlıdır (İbn Sînâ, 1964: 169, 244; İbn Rüşd, 2002: 3.17.8). Örneklemeye, şiir sanatı için son derece önemlidir. Zira Fârâbî'nin de dediği gibi, şiir sanatında asıl anlamda kullanılan tek kanıtlama tarzı, örneklemedir (Fârâbî, 1987: 494). İbn Rüşd *Telhîsu Kitâbi's-Şi'r*'de şiirin tahyile (hayal oluşturmaya) dayandığını, tahyilin basit ve bileşik diye ikiye ayrıldığını, basit olanın kendisi içerisinde ikiye ayrıldığını ve bunların ilkinin teşbih ve örneklemeye olduğunu ifade etmektedir (İbn Rüşd, 1986: p. 3). Meşşâî mantıkta şiir sanatı da beş kıyasî sanattan biri ve beşincisi olarak sayılmaktadır, ancak sadece örneklemeye ile yapılmasına rağmen şiir sanatına kıyasî denmesinin nedeni aslında örneklemenin tümevarım ve kıyasa giden yolun başlangıcı olmasıdır denilebilir. Anlaşılacağı üzere örneklemeye, halka yönelik olan bu iki sanatın her birinin temel

kanıtlama biçimidir ve örnek olmaksızın retorik ve poetika sanatlarından bahsedilemez.

Sonuç

Çalışmanın giriş kısmında ifade edildiği gibi makalenin amacı, klasik mantıkta üç akıl yürütme tarzından birini teşkil eden “örnekleme”nin, Aristotelesçi sistemden yararlanılarak farklı perspektiflerle kurgulanmış farklı mantıksal yapılarca ortaya konulmuş standart anlatılarındaki ele alınma biçimlerinin yetersizliklerine işaret ederek, bu kanıtlama tarzını, bütünlükçü bir mantıksal yapı olarak ifade etmeye çalıştığımız Meşşâî mantık sistemi içerisinde farklı cihetlerden soruşturmaya tâbi tutmak idi. Temel konuları Meşşâî mantık sistemi üzerinden kurgulanan farklı mantıksal yapılar, ele aldıkları alt mantık konularını ve meselelerini doğaları gereği kendi yapısal bütünlüklerinin gayelerine göre ele almakta ve konumlandırmaktadır. “Meşşâî mantık” terimi ile ifade edilen Aristoteles, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd’ün mantık kitaplarında vaz ettikleri mantıksal yapı, mantığın bölümlerinin her birini ayrıntılı olarak incelemekte, alt konu ve meseleleri ise bu bölümler ve genel bütünlüğü gözeterek konumlandırmaktadır. Biz örneklemeyi, bütünlüklü bir mantıksal sistem olan Meşşâî mantık perspektifi üzerinden tasvir etmeye ve sorunsallaştırmaya çalıştık. Bu amaçla kanıtlamayı öncelikle Türkçedeki isimlendirilmesi cihetinden, sonrasında ise sırasıyla akıl yürütme teorisindeki yeri, tanımı, yapısı, türleri ve örnekleri, tümel kıyasî sanatlar ve tikel kıyasî sanatlardaki yeri cihetinden açığa çıkarmaya ve tartışmaya açmaya çalıştık. Çalışmanın sonunda görüldüğü üzere, klasik dönem ders kitapları ve mantığa başlangıç eserlerindeki standart ele alınış biçimlerinden de yararlanmakla birlikte örneklemenin, Meşşâî filozofların mantık metinleri üzerinden incelenmesi yararlı, hatta elzemdir. Benzer tarz tartışmalar klasik mantığın başka farklı alt meseleleri üzerinden de yapılabilir gözükmektedir. Böylelikle, ele alınan meselelerin daha iyi anlaşılması ve farklı şekillerde sorunsallaştırılıp yorumlanabilmesi imkânı da ortaya çıkmaktadır.

KAYNAKLAR

- ARISTOTELIS (1837a), *Organon*, ed. Immanuelis Bekkeri, *Aristotelis Opera* içinde, Berolini, Oxonii E Typographeo Academico, C. I.
- ARISTOTELIS (1837b), *Aristotelis Opera*, ed. Immanuelis Bekkeri, Berolini, Oxonii E Typographeo Academico, C. XI.
- ARİSTOTELES (1998), *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara, Ayraç Yayınları.

- ARİSTOTELES (2004), *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
- ARİSTOTELES (2005), *İkinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
- ARISTOTLE (1982), *The Art of Rhetoric: Aristotelous Tekhnês Rhêtorikês*, ed. ve çev. John Henry Freese, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press.
- ARISTOTLE (1997), *Analütika Hüsterâ*, nşr. Hugh Tredennick ve E. S. Forster, *Posterior Analytics-Topics* içinde, Cambridge-London, Harvard University Press.
- ARISTÛ (1999a), *Kitâbu Anâlûtikâ el-Ûlâ ev Kitâbu'l-Kıyâs*, Arapçaya çev. Tuzârî b. Basîl Ahî Estefan, nşr. Ferîd Cebr, *en-Nassu'l-Kâmil li-Mantık Aristû* içinde, Beyrut, Dâru'l-Fikri'l-Lübânî, C. I, s. 179-416.
- ARISTÛ (1999b), *Kitâbu Anâlûtikâ es-Sâniye ev Kitâbu'l-Burhân*, Arapçaya çev. Ebû Bişr Mettâ, *en-Nassu'l-Kâmil li-Mantık Aristû* içinde, Beyrut, Dâru'l-Fikri'l-Lübânî, C. I, s. 424-623.
- BREWER, Scott (1996), “Exemplary Reasoning: Semantics, Pragmatics, and the Rational Force of Legal Argument by Analogy”, *Harvard Law Review*, C. 109, Sy. 5.
- BARNES, Jonathan (2007), “Peripatetic Logic: 100BC-200AD”, *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement*, No: 94, *Greek & Roman Philosophy 100 BC-200 AD*, C. II, s. 531-546.
- COŞKUN, Abdulkadir (2014), *İbn Sînâ Felsefesinde Retorik*, İstanbul, Litera Yayıncılık.
- DURUSOY, Ali (2010), “Mantık ve Mantık Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme”, *İslâmî İlimler Dergisi*, C. V, Sy. 2, s. 9-20.
- EBHERÎ (2017), *İsâgûci ve Şerhi*, nşr. çev. ve şerh: Ferruh Özpilavcı, İstanbul, Litera Yayıncılık.
- EDWARD, Alexander G. (2016), *Aristotle's Concept of Analogy and Its Function in the Metaphysics*, yüksek lisans tezi, Dalhousie University Halifax, Nova Scotia.
- FÂRÂBÎ (1404), *el-Elfâzu'l-Musta'mele fi'l-Mantık*, nşr. Muhsin Mehdî, İran, el-Mektebetü'z-Zehrâ.
- FÂRÂBÎ (1409), *Şerhu'l-İbâre*, nşr. Muhammed Takî Dânişpejûh, *el-Mantıkiyyât li'l-Fârâbî* içinde, Kum, Menşûrâtü Mektebeti Âyetillâhi'l-'Uzmâ el-Mer'âşî en-Necefî, C. II, s. 1-259.

- FÂRÂBÎ (1931), *İhsâu'l-'Ulûm*, nşr. Osman Muhammed Emin, Kahire, Mektebetü'l-Hâncî.
- FÂRÂBÎ (1986a), *Kitâbu Îsâgûcî ey el-Medhal*, nşr. Refik el-'Acem, *en-Nassu'l-Kâmil li-Mantık Aristû* içinde, Beyrut: Dâru'l-Maşrık, C. I, s. 75-87.
- FÂRÂBÎ (1986b), *Kitâbu'l-Cedel*, nşr. Refik el-'Acem, *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî* içinde, Beyrut, Dâru'l-Maşrık, C. III.
- FÂRÂBÎ (1986c), *Kitâbu'l-Kiyâs*, nşr. Refik el-'Acem, *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî* içinde, Beyrut, Dâru'l-Maşrık, C. 2, s. 11-64.
- FÂRÂBÎ (1987), *Makâle fî Kavânini Sınâ'ati's-Şu'arâ li'l-Mu'allimi's-Sânî*, nşr. Muhammed Takî Dânişpejûh, *el-Mantukiyyât li'l-Fârâbî* içinde, C. I, s. 493-499.
- FÂRÂBÎ (1990a), *Kitâbu'l-Hurûf*, nşr. Muhsin Mehdî, Beyrut, Dâru'l-Maşrık.
- FÂRÂBÎ (1990b), *Kitâbu'l-Kiyâsi's-Sagîr*, nşr. ve çev. Mübahat Türker Küyel, *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri* içinde, Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, s. 53-126.
- FÂRÂBÎ (2019), *Kitâbu'l-Hatâbe: Retorik*, nşr. ve çev. Ali Tekin, *Kategoriler ve Retorik* içinde, İstanbul, Klasik Yayınları.
- İBN RÜŞD (AVERROES) (1969), “Middle Commentary on Porphyry’s *Isagoge*”, İbranice ve Latince’den İngilizce’ye çev. Herbert A. Davidson, *Middle Commentary on Porphyry’s Isagoge and on Aristotle’s Categoriae* içinde, Cambridge, Massachusetts, The Mediaeval Academy of America, s. 1-27.
- İBN RÜŞD (1984), *Şerhu Kitâbi'l-Burhân li-Aristâtâlîs*, nşr. Abdurrahman Bedevî, *Şerhu'l-Burhân li-Aristû ve Telhîsu'l-Burhân* içinde, Kuveyt: el-Meclisü'l-Vatanî li's-Sakâfe ve'l-Fünûn ve'l-Âdâb, s. 155-486.
- İBN RÜŞD (1986), *Telhîsu Kitâbi's-Şi'r*, nşr. Charles E. Butterworth-Ahmed Abdülmecid Herîdî, Mısır, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb.
- İBN RÜŞD (1992), *Telhîsu Kitâbi Anâlûtikâ el-Üvel ev Kitâbi'l-Kiyâs*, nşr. Cîrâr Cihâmî, Beyrut, Dâru'l-Fikri'l-Lübânî.
- İBN RÜŞD (Averroes) (2002), *Telhîsu Kitâbi'l-Hatâbe*, nşr. Maroun Aouad, *Commentaire Moyen A La Rhétorique D'Aristote* içinde, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, C. II.
- İBN RÜŞD (2015), “Retorik Üzerine Küçük Şerh”, çev. Ali Tekin, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. II, Sy. 2, s. 179-193.

- İBN SÎNÂ (1954), *eş-Şifâ, el-Mantık: el-Hatâbe*, nşr. Muhammed Selîm Sâlim, Kahire, Neşru Vizâreti'l-Ma'ârifî'l-'Umûmiyye, 38, 167.
- İBN SÎNÂ (1964), *eş-Şifâ, el-Mantık: el-Kıyâs*, nşr. Sa'îd Zâyid, Kahire, el-Hey'etü'l-'Âmme li-Şu'ûni'l-Matâbi'i'l-Emîriyye, s. 568-9.
- İBN SÎNÂ (1985), *Kitâbu'n-Necât*, nşr. Mâcid Fahrî, Beyrut, Menşûrâtü Dârî'l-Âfâki'l-Cedîde.
- İBN SÎNÂ (2005), *İşaretler ve Tenbihler*, çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yayıncılık.
- İBN SÎNÂ (2010a), *Kitâbu'ş-Şifâ: Kategoriler*, çev. Muhittin Macit, İstanbul, Litera Yayıncılık.
- İBN SÎNÂ (2010b), *'Uyûnu'l-Hikme*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Paris, Dâru Byblion.
- İBN SÎNÂ (2013), *Dânişnâme-i Alâî*, çev. Murat Demirkol, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- KÂTİBÎ, *Şemsiyye Risâlesi*, nşr, çev. ve şerh: Ferruh Özpilavcı, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2018.
- LIDDELL and SCOTT (t.y.), *Liddell and Scott's Greek-English Lexicon*, Oxford, Oxford University Press.
- MAGNÎSÎ (2009), *Mugni't-Tullâb*, nşr. 'Îsâm b. Mühezzib es-Sebû'î, Beyrut, Dâru'l-Beyrûtî.
- MEHMED Hâlis (t.y.), *Mizânu'l-Ezhân*, Hazırlayan: Kudret Büyükçoşkun, *Mantık Metinleri 1* içinde, Ankara, İşaret Yayınları.
- al-ROUAYHEB, Khaled (2019), *The Development of Arabic Logic (1200-1899)*, Germany, Schwabe Verlag.
- SANDSTAD, Petter (2012), *The Structure of the Expert-Analogy in Plato and Aristotle*, yüksek lisans tezi, University of Oslo.
- TEKİN, Ali (2017), *Varlık ve Akıl: Aristoteles ve Fârâbî'de Burhan Teorisi*, İstanbul: Klasik Yayınları.

EL-MAṬLABUL-E‘LĀ, EL-MAḶŞADU‘L-AḶSĀ: KEMĀLPĀŞĀZĀDE‘NİN RİSĀLE FĪ ‘İLMİ ĀDĀBĪ‘L-BAḶŞ‘I

Necmettin PEHLĪVAN¹, Muhammet ÇELİK²

Geliş: 09.07.2019 / Kabul: 12.12.2019

DOI: 10.29029/busbed.589543

Öz

Şemsuddīn MuḶammed b. Eşref es-SemerḶandī (ö.722/1322) tarafından sistemleştirilen ādābu‘l-baḶş ve‘l-münāzara isimli tartışma teorisi, es-SemerḶandī sonrasında hem telif eserler hem de bu eserler hakkında yazılan şerḶ, Ḷāşīye, ta‘līḶ yazın kültürü ile kendine özgü bir gelenek oluşturmuştur. Böylece bu tartışma teorisi, Aristoteles’in Topika’sına dayanan cedel ile daha ziyade İslām hukukçuları tarafından kullanılan Ḷilāf tartışma teorilerinin yerini almıştır. Ādābu‘l-baḶş ve‘l-münāzaranın en özgün ve yetkin eserleri, Osmanlı bilim havzasında ortaya çıkmıştır. Örneğin Hüseyin ŞāḶ Adanavī (ö.1050/1640)‘nin Hüseyiniyye’si, es-SemerḶandī‘nin Risāle fī ĀdābĪ‘l-baḶş‘inin yerini almıştır. SaḶaḶlızāde MeḶmed Efendī (ö.1145/1732)‘nin TaḶrīru‘l-Ḷavanīn‘i ise, şerḶ, Ḷāşīye, ta‘līḶ yazın kültürü içinde saklı bir inci gibi duran ādābu‘l-baḶş ve‘l-münāzarayı bütün güzelliği ile ortaya çıkarmıştır. Osmanlı bilim havzasının çok yönlü bilginlerinden biri olan Kemālpāşāzāde Şemsüddīn AḶmed (ö.940/1534), bu geleneğe katkıda bulunmuştur. Bu alanda “hacmi az manası çok, sırf fayda(=nef‘un maḶḶun Ḷalīlu‘l-hacm keşīru‘l-ma‘nā)” olarak nitelediği Risāle fī ‘ilmi ādābĪ‘l-baḶş isimli bir eser yazmıştır. Kemālpāşāzāde, İslām düşüncesinin en netameli tartışmalarının yapıldığı Tehāfüt geleneğine Tehāfüt Ḷāşīyesi ile katılmıştır ve bu eserinde ādābu‘l-baḶş ve‘l-münāzarayı uygulamıştır. Bu makalede, yaptığı tartışmalardaki teorik temeli ortaya koyduğu küçük risalesi

¹ Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, npehlivan@ankara.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2151-4644>.

² Arş. Gör. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mmcelik@ankara.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4664-2300>.

şekil ve içerik bakımından değerlendirilecek ve tenkitli neşri ile tercümesi sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kemālpāşāzāde, Risāle fī ādābi'l-baḥş, es-Semerḳandī, Ādābu'l-baḥş ve'l-münāzara, Hüseyn Şāh Adanavī, Saçaqlızāde, Osmalı'da ādāb metinleri.

AL-MAṬLAB AL-A'LĀ, AL-MAḲŞAD AL-AḲŞĀ: KAMĀLPĀŞHĀZĀDA'S RİSĀLA Fİ 'İLM ĀDĀB AL-BAḤŞ

Abstract

Disputation theory in Islamic thought called as ādāb al-baḥş va al-munāzara was systemized by Shams al-Dīn Muḥamad al-Samarḳandī (d.722/1322). After al-Samarḳandī, this theory has had a specific tradition in virtue of epistles, commentaries and super-commentaries. For this reason, al-jadal that is based on Aristotle's Topics and al-ḥilāf that is known as Islamic jurisprudential disputation theory have been succeeded by ādāb al-baḥş va al-munāzara. The most seminal ādāb works was written in Ottoman milieu. For instance, Hüseyn Shah Adanavī (d.1050/1640)'s al-Hüseyniyya prevailed in Ottoman madrasahs instead of al-Samarḳandī's Risāla fī Ādāb al-baḥş. Sāçaqlızāda Muḥamad Afandī (d.1145/1732)'s Taḳrīr al-Ḳavānīn evinced exactly the rules of ādāb al-baḥş va al-munāzara discovered by Sāçaqlızāda's predecessors. Kamālpāşāzāda Shemsuddīn Aḥmad (d.940/1534) also wrote an epistle named Risāla fī ādāb al-baḥş on ādāb al-baḥş va al-munāzara. He described this epistle as pure advantage and concise text. He, moreover, have a super-commentary called as Hāşiya al-Tehāfut on Hūcazāda Muşliḥ al-Dīn's Tehāfut al-Falāsifa. Even just for the reason that he carried out ādāb al-baḥş va al-munāzara in this work, Risāla fī ādāb al-baḥş has an important role for having a grasp of Kamālpāşāzāda's Hāşiya al-Tehāfut. In this article, Risāla fī ādāb al-baḥş was analysed in terms of its content and manner. Finally, we appended a critical edition of the Arabic text of the epistle with Turkish.

Keywords: Kamālpāşāzāda, Risāla fī ādāb al-baḥş, al-Samarḳandī, Ādāb al-baḥş va al-munāzara, Hüseyn Shah Adanavī, Sāçaqlızāda, Ādāb literature in Ottoman.

Giriş

Kemālpāşāzāde, Osmanlı bilim havzasının çok yönlü düşünürlerinden biridir. O, kendisinden önceki geleneğe hem telif eserlerle, hem de *şerḥ*, *hāşiyeye*, *ta'lik* yazın kültürüyle katkıda bulunmuştur. Bu çalışmada, onun ilgi alanlarından biri olan *ādābi'l-baḥş ve'l-münāzara* ilminde kaleme aldığı *Risāle fī 'ilmi ādābi'l-*

baḥş isimli eseri incelenmiş ve *taḥkiki* ve tercümesi sunulmuştur. Es-Semerḳandî tarafından sistemleştirilen *ādābi'l-baḥş* ve *'l-münāzara* isimli tartışma teorisi, İslâm düşüncesini derinden etkilemiştir. Bu etkinin en önemli göstergelerinden biri, onun bu tartışma teorisini ortaya koymasından sonra Aristoteles'in *Topika*'sına dayanan *cedel* ile daha ziyade İslâm hukukçuları tarafından kullanılan *ḥilāf* tartışma teorisinin neredeyse kullanımdan kalkmasıdır. Es-Semerḳandî sonrası *ādābi'l-baḥş* ve *'l-münāzara* ilminin en özgün ve yetkin eserleri, Osmanlı bilim havzasında ortaya çıkmıştır. Bunlardan sadece birkaçını zikretmek bile yeterli olacaktır: Adanavî'nin *Hüseyniyye*'si, es-Semerḳandî'nin teorisine eklediği yeni konu ve özgün yeni hamleler ile bu alanda yazılanları bir adım daha ileri taşımayı başarmış ve Osmanlı bilim dünyasında es-Semerḳandî'nin yerini almıştır. Taşköprizâde Ahmed Efendî (ö.968/1561)'nin *Risāle fi 'l-ādāb*'ı ise anlatımındaki sadeliği ile bu alanın eğitim-öğretimdeki en önemli eseri olmuştur. Ülkemiz yazma kütüphanelerinde, birçok nüshası vardır. Saçaklızâde'nin *Takrîru 'l-kavānîn*'i ise Adanavî'nin taşıdığı bayrağı menziline ulaştırmıştır, denilse yeridir. Kemālpāşazâde'nin risalesine gelince, bu çalışmada aşağıda *taḥkiki* metnini ve Türkçe tercümesini verdiğimiz eserin, hem es-Semerḳandî'nin hem de yukarıda etkilerinden bahsedilen diğer Osmanlı müelliflerinin eserleri bağlamında bir tahlili ve değerlendirilmesi yapılacaktır. Kemālpāşazâde'nin bu risalesinin, onun klasik İslam düşüncesinin en netameli *Tehāfüt* tartışmalarına katkıda bulunduğu *Tehāfüt Hāşiye*'sini anlamada anahtar bir görev taşıyacağı söylenebilir; zira bu eserinde konuları tartışırken *ādābi'l-baḥş* ve *'l-münāzara* sanatını uygulamaktadır. Fakat hemen burada şunu ifade edelim: Bu çalışmada teorinin *Tehāfüt Hāşiye*'sindeki uygulamasına değinilmemiş, bu inceleme bir başka çalışmaya ertelenmiştir. *Risāle fi 'l-ādābi'l-baḥş* eseri iki yönden tahlil edilmiştir: Birincisi, *tasnifi*; ikincisi de *içeriği*.

Tasnifi Açısından Kemālpāşazâde'nin *Risāle fi 'lmi 'ādābi'l-baḥş*'ı

Ortalama iki varaklık bir hacme sahip bu risalede tahkikli metne yansıtmadığımız *faşl* ile yansıttığımız *tenbîh* dışında herhangi bir alt başlıklandırma bulunmamaktadır. Fakat aşağıda da görüleceği üzere metnin içeriğine göre başlıklandırmalar yapılmıştır. Buna göre *hamdele* ve *şalveleden* sonra 2. ve 5. paragraflar arasını giriş(=*muḳaddime*) olarak isimlendirilmiştir. Müellif, bu başlık altında risaleyi telif sebebini ve hangi faydayı temin etmek üzere yazdığını söyleyip *ādābu'l-baḥş* ve *'l-münāzarayı* tarif etmiş ve bu ilmin konusu hakkında bilgi vermiştir. 6. ve 8. paragraflarda ise *ādābu'l-baḥş* ve *'l-münāzaranın* en önemli hareket noktası olan *tartışmanın asıl noktasını tespiti*(=*ta'yînu şüretin ev maḥalli'n-nizā'*) ve tartışmanın gerçekleştiği alanların

ismi zikredilmiştir. 9. ve 10. paragraflarda ise tartışmanın gerçekleştiği ilk alan olan *ta'rifler* hakkında bilgi verilmiştir. 11. ve 21. paragraflarda ise tartışmanın gerçekleştiği ikinci alan yani *mesā'il*(=*taşidīkāt*) hakkında bilgi verilmiştir. *Ādābu'l-baḫş ve'l-münāzaranın* gerçekleştiği asıl alan olması itibariyle *mesā'il* de kendi içinde olduğu hamlelere göre başlıklandırılmıştır. 11. paragrafta *münākaḫa*, 12. paragrafta *naḫd*, 13. paragrafta *mu'āraḫa*, 14. ve 17. paragrafta *istiḫsār* incelenmiştir. 18. ve 19. paragrafta tarafların birbirlerine karşı hamlelerinde nasıl hareket etmeleri konusunda bilgi verilmiştir. 20. Paragrafta konuşulan ilmin sınırlarının bilinmesi ve neyin hakkında ne ile ve nasıl konuşulacağına bilinmesi gerektiği hakkında bilgi verilmiş, 21. paragrafta ise tarafların işi sırf inada götürmemeleri gereken durum hakkında da bilgi verilmiştir.

Kemālpāşāzāde'nin yaptığı bu tasnifin bazı öncelikler ve sonralıklar ile beraber *ādābu'l-baḫş ve'l-münāzaranın* sistemleştiricisi es-Semerḫandī'nin *Kıstāsu'l-Efkār fī Taḫkiki'l-Esrār* (es-Semerḫandī, 2014: p. 984-1025) ile onun muhtasarlara olan *el-Mu'teḫādāt* (es-Semerḫandī, 2018a:p. 198) ve *el-Envāru'l-İlāhiyye*'nin (es-Semerḫandī, 2018a: p. 1-58) ilgili bölümlerinin tasnifi ile aynıdır.

İçeriği Açısından Kemālpāşāzāde'nin Risāle fī 'İlmi ādābi'l-baḫş'ı

Kemālpāşāzāde, bu özlü risalesinde herhangi bir kaynağa atıfta bulunmamıştır. Fakat tespitlerimize göre sadece es-Semerḫandī'nin eserlerini kaynak olarak kullanmış görünmektedir. Bu iddiayı destekleyen açıklamalar aşağıda bağlamı geldiğinde gösterilecektir. Şimdi *ḫamdele* ve *şalveleden* başlamak üzere metni tahlil etmek istiyoruz.

Kemālpāşāzāde'nin *ḫamdele* de kullandığı *münāzara* ve *cedel* teknik terimlerine kısaca değinmek istiyoruz: *münāzara* ve *cedel*. Biz her ne kadar, es-Semerḫandī'nin sistemleştirdiği *ādābu'l-baḫş ve'l-münāzaranın* *ḫilāf* ve *cedel* teorilerinin yerini aldığını söylesek de bu ilimde *Naḫl* suresi, 125'deki “*ve cādilhum bi'lletī hiye aḫsen*” kelâm-ı kadimi göz ardı edilmemektedir. Bu hem pratik bir ihtiyaçtır, çünkü problem edinilen her şey hakkında *burhān*(=*kesin ispat*) getirilemediği gibi, her daim *şavābı*(doğruyu) ortaya çıkarmakta mümkün olamayabilir; hem de özellikle *Hanefi usul* eserlerinde *münāzara*, *cedel* ve *ḫilāf* birbirlerinin yerine kullanılmaktadır (Özen, 1999: s. 177). Es-Semerḫandī'nin *ādābu'l-baḫş ve'l-münāzaranı* bilhassa ve özellikle *Hanefi usul* eserlerinden ortaya çıkardığı varsayıldığında (Pehlivan-Çelik, 2018: s. 431) bir *Hanefi fakīhi* olan Kemālpāşāzāde'nin *ḫamdelede münāzara* ve *cedeli* birlikte kullanması hem anlamlı hem de doğaldır.

2. paragrafta iki noktaya dikkat çekmek istiyoruz: *Birincisi* tartışma teorisi için kullandığı isimlendirmedir. O bu tartışma teorisi için ‘*ilmu ādābi’l-bahş*’ isimlendirmesini kullanmaktadır. es-Semerḳandī, *Ḳıstās*’ta ‘*el-bahş ve’l-münāzara*’, el-Mu‘*teḳadāt*’ta ‘*ilmu’l-munāzara*’, el-Envāru‘*l-ilāhiyye*’de ise ‘*ḳavā’idu’l-bahş*’ isimlendirmesi yapmaktadır. Her ne kadar *ādābu’l-bahş*, tartışmanın teorik, *münāzara* da pratik yönüne işaret ediyor görünse de bunların birbirlerinin yerine kullanıldığı söylenebilir. *İkincisi* ise, eserin işlevselliğine dair Kemālpāşāzāde’nin ifadeleridir. Kemālpāşāzāde, eserinin başka herhangi bir kaynağa ihtiyaç duyulmaksızın hem öğrenene, hem de öğretere yeterli olacağını söyleyip bu açıdan onu *hacim bakımından küçük, manası bakımından çok, sırf fayda* olarak nitelemektedir. Ancak bu ilmi öğrenmeye yeni başlayanların(=*mübtedi*) bu risaleden tam anlamıyla faydalanamayacağı açıktır. Çünkü Kemālpāşāzāde, bu ilmi öğrenen ve öğretenin birçok noktayı bildiğini var saymaktadır. Bu durum aşağıda tartışmanın temel hamleleri değerlendirilirken örneklendirilecektir.

Kemālpāşāzāde, 3. paragrafta *ādābu’l-bahş ve’l-münāzarayı* tarif etmiştir. Her ne kadar risale hakkında es-Semerḳandī’nin eserlerinden bir öz olduğu iddiasında bulunsak da Kemālpāşāzāde, tarifinde es-Semerḳandī’nin risalesinde bulunan “*Şavābı* ortaya çıkarmak için iki tarafın, iki şey arasındaki ilişkiyi derinliğine soruşturmasıdır.” (es-Semerḳandī, 2018b: p. 5) şeklindeki en meşhur tarifi kullanmamıştır.

Bir ilmi diğerinden ayıran üç şey, *konu, mebādi*’ ve *mesā’ildir*. Kemālpāşāzāde 4. paragrafta sadece bu ilmin konusu hakkında bilgi vermiştir. Fakat bu üç şey ile ilgili ifadeleri kapalı bir görünüm arz etmektedir. Ona göre *ādābu’l-bahş*, “*kendisiyle münāzarada hatadan nasıl kaçınılması gerektiği bilgisine ulaşılan ilimdir.*” (Kemālpāşāzāde, 2019:p. 3) ve bu ilmin konusu da “*kendisinde hatadan kaçınmamızı sağlayan bilginin halleri ve keyfiyetidir.*” (Kemālpāşāzāde, 2019: p. 4) Oysa es-Semerḳandī, bu üçlüyü, hocası Burhāneddin en-Nesefī (ö.688/1289)’nin *el-Fusūl*’üne yazdığı *şerḫte* “*Konusu, te’līf ve tevcīh bakımından mebaḫiṣ ve ebḫās; mebādīsi, müselleḳ öncüller; mesā’ili ise ilm-i nazar dolayısıyla bilinen şeylerdir.*” şeklinde ifade etmektedir (es-Semerḳandī, 133: 118a)

Kemālpāşāzāde, 9. paragrafta bu teorisinin en önemli hareket noktası hakkında bilgi vermektedir: O da *tartışmanın suretini belirleme*(=*ta’yīnu sūreti’n-nizā*)’dır. Kendisi bu teknik terimi kullanmamaktadır. Ancak es-Semerḳandī, *Ḳıstās*’ta (es-Semerḳandī, 2014: p. 995), *taḳrīru’l-aḳvālī* ve *taḳrīru’l-mebāḫiṣin tartışmanın suretini belirlemek* için yapıldığını ifade

etmektedir. Bu yüzden biz, tahkikli metinde ilgili paragrafı bu teknik terim ile kayıt altına aldık. Kemālpāşāzāde, tartışmacı tarafların bu aşamada delil getirme haklarının bulunmadığını, sadece naklettikleri hakkında düzeltme(=*taşhīh*) ve açıklama(=*taşrīh*) istenebileceği bilgisini vermektedir ki, bu, es-Semerḳandī ile beraber, tabir-i caiz ise, genel geçer bir bilgidir. Fakat Kemālpāşāzāde bunun nasıl icra edileceğini risalede ifade etmemektedir. Es-Semerḳandī'ye göre ise bu durum, iddia sahibi olarak *mu'allil*in tartışma konusu olmayan şeyleri tartışma konusu gibi alması ve iddia hakkında sorgulama yapan *sā'ile* ait olmayan, ancak kendisine aitmiş gibi kullandığı müsellemlerle oryaya çıkar (es-Semerḳandī, 2014: p. 995). Peki, tartışmanın sureti nasıl belirlenecek? *Ta'rīfler*, *taḫsīmler* ve *taşnīfler* ile mi, yoksa bunların dışında bu ilme özgü başka bir hamle ile mi? Bunların hepsi derinlikli inceleme istemektedir. Burada amacımız risaleyi şerh etmek olmadığı için her bir konuyu derinliğine analiz etmeyeceğiz. Yukarıda söylediğimiz şeye dönersek, her ne kadar Kemālpāşāzāde risalesinin *fīhi mā fīh* kabilinden kendisi dışında hiçbir şeye ihtiyaç duyurmayacağını söylese de bu ilmi öğrenmeye yeni başlayanlar için risalenin tek başına kullanılabilir olduğunu söylemek zordur.

Kemālpāşāzāde, 8. paragrafta *ādābu'l-baḫş* ve *'l-münāzaranın* gerçekleştiği alanları zikretmektedir: *Ta'rīfler* ve *mesā'il*. Es-Semerḳandī, *Ḳıstās*'ta "*Baḫş, olumlu veya olumsuz hükmün verildiği şey hakkında gerçekleşir ve o da ta'rīfler ve mesā'il olarak iki kısma ayrılır.*" (es-Semerḳandī, 2014: p. 988) demektedir. Es-Semerḳandī sonrasında *ādāb* eserleri esasen bu *taksim* üzerine bina edilmekle beraber bu taksim zikredilmeksizin doğrudan *taḫrīru'l-akvāl* ve *taḫrīru'l-ebḫās* ile başlayıp sonrasında *ādābın münākaḫda*, *naḫḫ* ve *mu'āraḫa* isimli üç temel hamlesi çerçevesince kurgulanmaktadır. Mesela es-Semerḳandī sonra bu alanın en özlü ve hakkında onlarca şerhin yazıldığı 'Aḫduddīn 'Abdurrahmān el-Īcī (ö.756/1355)'nin *ādāb* ile ilgili risalesi bu şekildedir. *Ādāb* geleneğinde üçüncü yeni olarak nitelediğimiz Saçaḫlızāde'nin (Saçaḫlızāde, 2017: s. 97, 120) *Taḫrīr*'inde ise es-Semerḳandī'nin *ta'rīfler-mesā'il* ikilisi, tıpkı Fārābī sonrası klasik mantıktaki *taşavvur-taşdīḫ* ikilisine dönüşmüştür.

Kemālpāşāzāde, 9. ve 10. paragraflarda tarifler hakkında gerçekleşen bahsi özlü bir şekilde ele almaktadır. Kemālpāşāzāde'nin burada kullandığı ibareler neredeyse es-Semerḳandī'nin *Ḳıstās*'taki ibareleri ile birebir aynıdır. Bunlar tahkikli metinde *Ḳıstās* ve *şerh*indeki ilgili yerlerden alınarak dipnotlarda gösterilmiştir. Kemālpāşāzāde burada tıpkı es-Semerḳandī gibi sadece *ḫaḫīḫī* ve *ismī* tarif üzerinde durmuş, *lafzī* ve *tenbīhī* tarifi ele almamıştır. Es-Semerḳandī gibi Kemālpāşāzāde de *sā'ilin ta'rīfler*de *mu'allil*den delil talep edemeyeceğini,

sadece yaptığı *ta'rif*lerin genel ve özel şartları talep edebileceğini belirtmektedir. *İsmi ta'rif* söz konusu olduğunda, *mu'allil* için bu aşama kolaydır. Çünkü *ismi ta'rif*ler, lafzen görelî(=*i'tibarî*) mefhumlara ait olduğundan tarif edenin(=*mu'arrif*), “Bu terime şu anlamı veriyorum.” deme hakkına sahip olduğunu ifade etmektedir. Ancak *hakîkî* tarifte bu hakka sahip olmadığını, çünkü onun hariçte mevcut şeylerin tarifi olduğunu, dolayısıyla bir şeyi tür olarak isimlendirmemizi olanaklı kılan asıl kurucu unsurlarını(=*yakın ayrımı ve yakın cinsi*) bulmanın zor, bulamayanın da mazur olduğunu söylemektedir. Şu notu ekleyerek bu bahsi bitirmek istiyoruz: *Ādābın ikici yenisi* olarak nitelediğimiz Adanavî'nin *Hüseyniyye*'si (Adanavî, 2019: p. 17, 20, 27) ile Saçaklızâde'nin *Takrîr*'inde (Saçaklızâde, 2017: s. 97 vd.) *bağışın* gerçekleştiği *taşavvurâtın* kapsamı genişletilmiş ve es-Semerqandî'nin ele aldığı *hakîkî* ile *ismi* tarifi yanına *lafzî* ve *tenbîhî ta'rif* ile *ta'rif*in yardımcı bir unsuru olarak bölme(=*taksîm*)de eklenmiştir.

Mesâ'il hakkında gerçekleşen tartışmaya (*münâzara/bağış*) gelince, burası *ādābın* gerçekleştiği asıl alandır. Çünkü bu aşamada asıl tartışmacı ve iddia sahibi taraf olarak *mu'allil*, iddiası hakkında delil getirmeye, onun iddia ve delillerini çürütmekle görevli olan tartışmacı taraf olarak *sâ'il* de karşı-delillerini ortaya koymaya başlar. Kemâlpâşâzâde, *ādābın münâkağa* (Kemâlpâşâzâde, 2019:p. 11), *nağd* (Kemâlpâşâzâde, 2019: p. 12) , *mu'arağa* (Kemâlpâşâzâde, 2019: p. 13) olmak üzere üç temel hamlesini, sıralarında herhangi bir takdim-tehir yapmaksızın incelemiştir. Fakat bunların sonuna es-Semerqandî'nin *Kıstās* ve *Şerhu'l-Kıstās*'ta dikkatlerimize sunduğu *istihsârî* eklemiştir (Kemâlpâşâzâde, 2019:p. 14-17). Hatta üç temel hamleye göre daha hacimli bir şekilde ele almıştır. Şimdi ayrıntılarına girmeksizin üç temel hamle ile bu hamlelerin icrasında dikkat edilmesi gereken şeyler hakkında bilgi veren *istihsâra* kısaca değinmek istiyoruz. Şu iki noktayı dikkatlere sunarak başlayalım: *Birincisi*, *ādāb* ehline göre *münâkağa*, *nağd* ve *mu'arağa* şeklindeki sıralama *tabî'î*dir, yani bu sıralama aynı zamanda onların dereceleri bakımından yapılmıştır. Dolayısıyla *münâzara*, bu aşamaları geçerek ilerlemelidir. Yani *sâ'il*, *mu'allil*in iddiasına karşı *münâkağa* ve *nağd*ı atlayıp *mu'arağa*da bulunamaz. Bu, *ādābın şavâbı* ortaya çıkarma amacına uygun düşmemektedir. *İkincisi*, Kemâlpâşâzâde, bu temel hamlenin yapılış zamanlarını zikretmemiştir. Oysa bu tartışma teorisini sistemleştiren es-Semerqandî, bunu önemli görmekte, *Hanefî* usulcülerle burada ayrılmaktadır. (es-Semerqandî, 133: 121a; Pehlivan, 2018: s. 439-440). Es-Semerqandî'ye göre, *sâ'il münâkağa* hamlesini *mu'allil* delilinin tamamını ortaya koymadan, diğer ikisini ise delilin tamamını ortaya koyduktan sonra yapabilir. Bununla beraber şu durumu da *ādāb* ehlinin dikkatine sunar: *Mu'allil*in iddiası hakkında delilinin

öncüllerini ortaya koyması, geçerli ve doğru bir sonuç elde edeceği anlamına gelmez. Bu yüzden delilin tamamından önce ve sonra yapılacak karşılıklı hamlelerin niteliği değişmektedir. Fakat bunu bir eksiklik diye kabul etmek yerine el-İcī'nin özlü risalesi ile başlamış olan geleneğin devamı olarak görüyoruz. Her ne kadar bu durum, hamlelerin kendisinden anlaşılır gibi dursa da sadece ehline açık olacağı da aşikârdır.

Münākaḫa, *mes'âlde sâ'ilin* ilk hamlesidir. En basit haliyle “Kabul etmiyorum, delil talep ediyorum.” şeklinde ifade edilir. Fakat görüldüğü kadar kolay uygulanabilen bir hamle değildir. Kemālpāşāzāde, *münākaḫa*nın belirli bir öncüle veya delilde kaç öncül varsa hepsine karşı yapılabilecek bir hamle olduğu, belirli bir öncüle yapıldığında *ayrıntılı naḫd*(=*naḫdan tafsiliyyen*) olarak isimlendirildiği, *münākaḫa* hamlesi yapılırken *şāhide*³ de gerek olmadığını, fakat onu teyit etmek üzere *sened*(=*müstened*)in kullanılabilceği bilgilerini yinelemektedir. Kemālpāşāzāde'nin *münākaḫa* hakkında verdiği bilgilerden iki noktaya dikkat çekmek gerekir: *Birincisi*, *Saçırlızāde*, *Takrîr*'de (*Saçırlızāde*, 2017:s. 88) bazen *şāhidin sened/müstened* içinde söylendiği bilgisini vermektedir. Kemālpāşāzāde'nin *şāhid* ile *senedi* ayırdığını görüyoruz. *İkincisi*, *sened* ile *men* arasındaki ilişkinin nasıl gerçekleştiğidir. Es-Semerḫandî'nin *şāriḫi* Mes'ūd eş-Şirvānī (ö.905/1500)'nin risale *şerḫine* göre (Güney, 2010: s. 161-162) gerektiren(=*melzûm*)-gereken(=*lazım*) ilişkisi vardır. Ona göre *sened men*'in *lāzımı*dır. Böyle olunca *lāzımın* yokluğu *melzûmun* yokluğunu gerektirir, ancak aksi geçerli değildir. Dolayısıyla *senedin* yokluğu, yani hasım tartışmacı/*mu'allil* tarafın *senedin* ortadan kaldırılması öncüllere yapılan *men*'in⁴ de ortadan kaldırılması demektir. *Ādāb* geleneğinde tartışmacı taraflar açısından kullanılabilir olan *sened*, *men*'e eşittir (Paşa, 1294: s. 21). Kemālpāşāzāde de bunu benimsemiş görünmektedir. Ona göre *sened*, *men*'e eşit olunca *men*'in varlığını gerektiren/*melzûm* olur. Dolayısıyla onun ortadan kaldırılması *men*'in(=*hasım tartışmacının delil isteğinin*) bütünüyle ortadan kalkmasını gerektirmez (Kemālpāşāzāde, 2019: p. 11). Bize göre es-Semerḫandî'nin risalesinde “*müstened*(=*sened*) *men*'in kendisi üzerine bina edildiği şeydir.” şeklindeki tarifi, Şāriḫ Kemāluddīn Mes'ūd b. Hüseyn eş-Şirvānī' (ö.905/1500)'nin *senedi men*'in lazımı olarak kabul etmesini destekler görünmektedir (es-Semerḫandî, 2019: p.

³ Saçırlızāde, *şāhid*ı şöyle tarif etmektedir: “Delilin bozukluğuna delâlet eden şeydir.” (Saçırlızāde, 2017: s. 88.)

⁴ Şu noktayı da dikkatlere sunalım: es-Semerḫandî, risalede *münākaḫa* hamlesini *sened* ile beraber yapılan *men*' olarak vermektedir. (es-Semerḫandî, 2018b: p. 23) Kemālpāşāzāde, herhangi bir bilgi vermemekle beraber *sened* hakkında yaptığı açıklamalardan es-Semerḫandî gibi kabul ettiği söylenebilir. Bkz.: (Kemālpāşāzāde, 2019: p. 11)

16). İlave etmek gerekir ki Kemālpāšāzāde ne *senedin* kaç şekilde ve nasıl yapılacağı ne de delil formatında zikredilip edilmeyeceği hakkında bilgi vermiştir. Fakat bunlar, amacı *şavābı* ortaya çıkarmak olan bu tartışma teorisi için önemli dikkat noktalarıdır.

Kemālpāšāzāde'nin *naqđ* hakkındaki görüşlerine geçmeden önce bir noktaya dikkat çekmek istiyoruz; o da şudur: Hanefi usulcü Ruknuddīn el-‘Amīdī (ö.615/1218)'ye göre taraflar arasında *naqđ*dan önce *ğaşb* olarak isimlendirilen bir hamle daha gerçekleşebilir. es-Semerqandī'ye göre *ğaşb*, *müstened*(=*sened*)i kullanmayıp *mu'allilīn* öncülünü çürütmek için tam bir delil getirmekten ibarettir ve ona göre bu hamle, *ādābda* rol karışıklığına(=*habt*) sebep olacağından dolayı geçerli değildir. (es-Semerqandī, Risāle, 2019: p. 24) Kemālpāšāzāde, özlü risalesinde *ğaşbı* incelememiştir. Onunda, tıpkı es-Semerqandī gibi, *ğaşbı* geçerli bir hamle kabul etmediği söylenebilir.

Kemālpāšāzāde, *naqđ* hakkında özlü bilgi vermiştir: O belirli bir öncüle yapılmadığından dolayı *icmālī naqđ* olarak isimlendirilir. Ayrıca bir *şāhide* de ihtiyaç duyar. Fakat ilginçtir esasa çok taalluk etmese de *naqđı* es-Semerqandī gibi “*delilin*, hükmü sonuç vermemesi” (es-Semerqandī, 2018b: p. 15) şeklinde değil de “bu delilin bütün öncülleri geçerli değildir.” (Kemālpāšāzāde, 2019: p. 11) şeklinde tarif etmiştir. Delilin geçerli olmaması, kıyasın ya genel kurallarını ya da özel kurallarını ihlal ettiği anlamına gelir.

Mu'arada, *ādāb* ehline göre *münāzaranın* tam olarak gerçekleştiği asıl hamledir. Çünkü *mu'arada*, *mu'allil* delilini bütünüyle ortaya koyduktan sonra yapılan bir hamledir. Dolayısıyla taraflar neyi var-neyi yok ortaya koymuş olmaktadırlar. Kemālpāšāzāde, geleneğe ait üç bilgi vermektedir ve bunları daha açık dile getirmiş görünmektedir: *Birincisi*, *mu'arada*, ne *tafşilī* ne de *icmālī* olarak öncüller hakkında yapılan bir men' /delil talebi değildir. *İkincisi*, aksine o, iddia edilenin çelişği hakkında delil ortaya koymaktır. *Üçüncüsü*, delil getirmek *mu'allilīn* hakkı olduğu için *sā'il* tam bir delil getirdiğinde rol değişimi olur ve *sā'il*, *mu'allil*, *mu'allil* de *sā'il* olur (Kemālpāšāzāde, 2019: p. 13). Her ne kadar Kemālpāšāzāde, risaleye başlarken *bu sana yeter, başka şeye ihtiyacın olmayacak* dese de onun tarafından verilen bu bilgilerin *ādābın* gerçekleştiği asıl hamle olarak *mu'aradanın* bütün yönleriyle kavranılmasına ve gereği üzere uygulanmasına yardımcı olacağını söylemek mümkün değildir. Delil, *Hanefi usulcüler* gibi ister *müfred* olarak ister mantıkçılar gibi delili bileşik bir söz olarak alınsın *sā'il*, *mu'allilīn* iddia ettiği şeyin çelişği olarak ortaya koyduğu *mu'aradada* hangi değişiklikler yapmaktadır. Aynı durum *sā'ile* karşı koyma hakkı doğan *mu'allil* için de geçerlidir. “*Çelişği*” denildiğine göre, getirilecek

delillerin birbirlerini bütünüyle çürütecek nitelikte olması gerekecektir. Bu sadece 'dile kolay' bir şeydir. Çünkü taraflar bu çürütmeyi yaparken delillerinin öncüllerinden sadece büyük öncülü mü, küçük öncülü mü, ya da her ikisini de mi, yoksa sadece büyük terimi veya orta terimi veyahut da küçük terimi mi değiştirecektir? Bunlar yapılırken aynı şekil ve aynı modda mı kalınacaktır, yoksa değiştirilmesi tarafların *münāzarayı* kaybettiği anlamına gelir mi? Yukarıda zikredilen rol değişimi tarafların hamle haklarını nasıl değiştirmektedir? Bunlar gerçekten zor sorulardır ve bu risaleden bunları çıkarmak mümkün değildir. Bu konuyu bir başka çalışmamızda ele aldığımız için burada tekrar ayrıntılarına girmiyoruz (Pehlivan-Çelik, 2018: ss. 432-441).

Kemālpāṣāzāde, *ifhām*(=*istifham*) ile ilgili sorunun *istifsār* olarak isimlendirildiğini, bunun da delilde kullanılan lafızlarda bir *icmāl* veya anlaşılmayan bir durum(=*ğarābet*) olduğu zaman yapılması geçerli bir hamle olduğunu söylemiş ve '*lafzın manasının açıklanma talebi*' olarak tarif etmiştir (Kemālpāṣāzāde, 2019: p. 14). Dilcilere göre *ifhām*(=*istifham*) ile *su'āl* arasında fark vardır: *İstifhām* soranın gerçekten bilmediği ve öğrenmek isteği ya da şüpheli olduğu bir şeyi anlamak için kullandığı bir ifadedir. *Su'āl* ise soran, ister bilsin ister bilmesin her iki durumda kullanılan ifade tarzıdır (el-'Askerî, 2009: s. 26-27). Es-Semerḳandî de *istifsārın bahṣte* kullanılan lafzın delâletinin açık olmaması veya açık olsa bile *mu'allilin* onunla başka bir şeyi kastetmesi durumunda *sā'il* tarafından kullanılabilir bir hamle olduğunu söylemektedir. Ona göre *sā'il*, *mu'alilin* açıklamasından sonra bu açıklama ile *mu'alilin* delilinden açıklama ile kastettiği anlam çıkar mı, çıkmaz mı ona iyice bakmalıdır. Eğer onun delilinden bu anlamın çıkacağına ikna olmuş ise ondan *mu'allilin* iddia ettiği şey çıkar mı, çıkmaz mı ona dikkatlice bakmalıdır. Çünkü bazen bir şey bir açıklama ile sarahate kavuşabilir ve ondan da bilinmek istenilen şey ortaya çıkabilir, ancak bu açıklamayla onun delilinden bu şey gerekemeyebilir. Bazen gerekebilir, bu sefer de bilinmek istenilen elde edilemeyebilir (es-Semerḳandî, 2014: p. 1009) (es-Semerḳandî, 2018b: s. 546). Kemālpāṣāzāde'ye göre *münāzara* lafızlarla yapılan kuru bir inatlaşma ve dikleşme veya ardı arkası kesilmeyen/*teselsülü* gerektiren açıklama talebi değil, aksine bunları ortadan kaldıran bir şeydir. O, bu noktaya, kaynağını zikretmediği bir alıntı ile işaret etmektedir: "Hakkında *istifhāmın* mümkün olduğu şey, hakkında *istifhāmın* güzel olduğu şeydir." Kemālpāṣāzāde'ye göre *istifhām*(=*istifsār*), dil ehlerinden, genel ve özel örften/kullanımdan veya ona ait bir karine nakledilerek cevaplanabilir. Bunlardan aciz kalınmasının, diyor Kemālpāṣāzāde, *münāzaranın* 'hakkı ortaya çıkarma' amacının dışına çıkılmasına yol açar. *İstifhām*(=*istifsār*)ın kullanılacağı yerler hakkında da bilgi vermektedir: (i) iddia edilenin *taḳrîrini* açıkça yapabilmeye, (ii)

delilin öncüllerinin tamamı hakkında ve (iii) delilin bütünü hakkında da uygulanabilir. Bu yüzden ondan daha genel bir soru da yoktur(Kemālpāšāzāde, 2019: p. 15-17).

İstifhām(=*istifsār*)hakkında son olarak şunu söylemek istiyoruz: *Ādāb*ın amacı *şavābı*(=*haqqı*, *şiddi*) ortaya çıkarmak olduğu için taraflar birbirlerinden delillerinde kullandıkları küçük, orta ve büyük terimin *takrīr* ve *taḥrīr*ini talep edebilirler. Bu onların tarif edilmeleri ile gerçekleşmektedir. Mesela delilinizdeki terimleriniz *kadīm*, *hādīs*, *‘ālem*, *mümkün*, *vācip* vb. ihtilafa medar şeyler ise *istifhām*(=*istifsār*)ın rolü kaçınılmaz görünmektedir.

Kemālpāšāzāde, *tenbīh* başlığı altında tarafların hamleleri gerçekleştirirken dikkat etmeleri gerektiği iki noktaya işaret etmekte ve nihayet bir bütün olarak tartışmanın yürüyeceği zeminin tespiti ile ilgili bilgi vermektedir. Verdiği bilgiler, es-Semerḳandī'nin *Kıstās*'ında aynıyla mevcuttur. Bu yüzden tahkikli metinde bir karşılaştırma olması için dipnotta yerleri gösterilmiştir. Fakat önemine binaen kısaca değinmek istiyoruz. Bunlardan *birincisi mu'allil*in nasıl cevap vermesi gerektiği ile ilgilidir. *Mu'allil* kendisine *sā'il* tarafından yapılan hamlelere cevap verirken acele etmemeli, dahası *sā'il*in delil talebinin tam olarak neye ait olduğunu sormalıdır. Belki de *sā'il* buna güç yetiremeyecek ve kendisinin delil talebinin bozuk olduğu ortaya çıkacak ya da *mu'allile* gerek kalmaksızın cevabı kendisi itiraf edecektir. *İkincisi* de *sā'il*in *mu'allil*in cevaplarına karşı koymada acele etmeyip *mu'allil*in cevabının tam olarak neye yönelik olduğunu ve ayrıntısını talep etmelidir. Çünkü *mu'allil* bazen buna güç yetiremeyebilir. *Üçüncüsü* ise her iki *münāzaracı* hangi ilimde *baḥşi* gerçekleştiriyorlarsa o ilmin sınırları ve o ilimle elde edilecek şeyler bilinmelidir. Mesela, diyor es-Semerḳandī, dil bilgisi ve *fıkh*tan *burhān* elde edilmez. Çünkü onların delilleri *zann-ı ḡālip* kuvvetindedir. *Dördüncüsü*, tartışmanın taraflar arasında söz yarışına dönüşmemesi ve *ādāb*ın *savābı* ortaya çıkarma amacı terk edilmemesi için taraflar, kesin(=*yaḳīn*) şeyler hakkında *zannī* bilgilerle, *zannī* şeyler hakkında da kesin bilgilerle konuşmamalıdır. *Beşincisi* ise eğer *mu'allil*in yaptığı açıklama yeterli ise *sā'il*, inat ve düşmanlık göstererek farklı açılardan *mu'allili* mağlup edebilmek için sürekli açıklama talebinde bulunmamalıdır (es-Semerḳandī, 2014: p. 987) (Kemālpāšāzāde, 2019: p. 18-20). es-Semerḳandī'ye göre böyle bir tartışma *münāzara* olmaktan çıkar ve *cedele* dönüşür(es-Semerḳandī, 133:v118b)

Takik ve Tercüme Hakkında

Eserin beş adet nüshası tespit edilebilmiştir. Bunlar da tahkikte kullanılmıştır. Bu nüshalardan herhangi biri esas alınmamıştır. Metin kısa ve özlü

olmasına karşın yine de metnin anlaşılmasına yardımcı olur ümidiyle olabildiğince paragraflandırılmıştır. Tahlilde metnin es-Semerḳandī'nin eserlerinden oluşturulmuş bir öz olduğu iddia edildiği için es-Semerḳandī'nin eserlerinden bu iddiayı destekleyecek alıntılar bağlamlarına yerleştirilmiştir. Metnin örgüsü daha rahat görülebilir diye köşeli parantezler içinde ara başlıklar verilmiştir. Şimdi tahkikte kullanılan nüshalar hakkında kısaca bilgi vermek istiyoruz.

(1) Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Koleksiyonu: 4808. Tahkikte ĩ şeklinde remzedilmiştir. 61a-62a varakları arasındadır. Tensih tarihi kayıtlı değildir. Ancak müstensih ismi, Muhammed Sirāczāde (ya da Serrāczāde) el-Kūnevī olarak kayıtlıdır. Yazı türüne bakılacak olursa metin etrafındaki on adet not da müstensih tarafından düşülmüştür. Mesela 61a varağının kenarına *ta'rif* ve *naḳd* hakkında düşüğü notların altına “*li muḫarririhī Muḫammed Sirāczāde*” şeklinde kayıt düşmüştür. 61b varağında ise eserdeki temel tartışma hamlelerini kenara sırasıyla *münāḳada*, *sened*, *icmali naḳd*, *mu'āraza* ve *istifsār sorusu* şeklinde not etmiştir. Risalenin başında ise “*hāzihi risāletu'l-ādāb li ibni Kemālpāşā raḫmetu'l-lāhi 'aleyh mā yeşā' bi-ismihī subḫānehū ve-te'ālā*” ibaresi kayıtlıdır. Müstensih risalenin sonuna şu notu düşmüştür: “*Temmet 'an yedi'l-fakīr Dervīş Muḫammed el-Ḥakīr Sirāczāde eş-Şehīr el-Kūnevī. Allāhumme yessir lenā el-'ilme'n-nāfi'a ve'l-'ameli's-şāliḫa ve'r-rizḳa 'alā kaderi'l-kifāyeti ve'l-īmāne'l-kāmile fī ḫātmeti bi-haḳḳi 'izzetike ve bi-ḫurmetihī nebiyyike'l-murteḏā*”. Tahkikli metindeki 21. paragraf sadece bu nüshada bulunmaktadır.

(2) Süleymaniye Kütüphanesi Kılıç Ali Paşa Koleksiyonu: 1028. Tahkikte ڪ olarak remzedilmiştir. Risale, Kemālpāşāzāde'nin, kendi tabiriyle, *hacmi az manası çok* risalelerinin bir araya toplandığı bir mecmua içindedir. 66a-67a varakları arasındadır. Risalenin sonunda müstensih ismi kayıtlı değildir. Ancak tensih tarihi olarak 996 (1588) tarihi düşülmüştür. Risalenin başında “*hāzihi'r-risāletu fī ādābi'l-baḫş li-ibni Kemālpāşā-raḫimehu'llāh*” şeklindeki ibare kayıtlıdır. Metnin anlaşılmasını sağlamak üzere önemli hareket notları kırmızı mürekkeple belirtilmiştir. 66b varağının kenarında *men'*, *ismī* ve *ḫaḳīḳī ta'rif*, *mu'āraḏa* ve *sened* hakkında kısa notlar bulunmaktadır.

(3) Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Koleksiyonu: 3646. Tahkikte ĩ şeklinde remzedilmiştir. 157b-158a varaklarındadır. Müstensih ismi ve tensih tarihi kayıtlı değildir. Etrafında herhangi bir not bulunmamaktadır.

(4) Ankara Milli Kütüphane Samsun Koleksiyonu: 55 Hk 6193/3. 53b-54a varaklarındadır. Tahkikte س harfi le remzedilmiştir. Müstensih ismi ve tarih kayıtlı değildir. Varak kenarlarında herhangi bir not bulunmamaktadır. Metindeki

temel hareket notlarının üzeri kırmızı mürekkeple çizilmiştir. Risale tamamlandıktan sonra risalenin hemen akabinde (54a-b) *mu'āraḍa, münākaḍa, naḳḍın* tarifi yapılmış ve nasıl yapılacakları hakkında bilgi verilmiştir. Bu bilgiler de “*li-mevlānā'l-fāḍil Aḥmed bin Kemālpāšā*”ya nispet edilmiştir.

(5) Diyarbakır Ziya Gökalp Yazma Eser Kütüphanesi: 16b-17b varakları arasındadır. Tahkikte ۲ olarak resmedilmiştir. Kemālpāšāzāde'nin eserlerinin toplandığı bir mecmua içindedir. Müstensih ismi ve tensih tarihi kayıtlı değildir. Risalenin sonunda kırmızı mürekkeple “*hāzihī'r-risāletu fī ādābi'l-baḥş li-ibni Kemālpāšāzāde, raḥmetu'llāhi 'aleyh*” ibaresi kayıtlıdır. Metnin kenarında herhangi bir not bulunmamaktadır.

Tahkikte ise şu remizler kullanılmıştır:

(1) +: Fazla olan ibareyi işaret eden okuma.

(2) -: Eksik olan ibareyi işaret eden okuma.

(3) -: <۲> Üzeri çizilerek metinden çıkarılmış ibareyi işaret eden okuma.

Tercüme hakkında şu noktalar göz önünde bulundurulmalıdır: *Birincisi*, özlü metinleri tercüme etmek her zaman daha zor olmaktadır. Çünkü hem ifade olarak aktarımı zor olmakta, hem de aktarıldığında dahi metnin özlü olması dolayısıyla kapalılığı bütünüyle giderilememektedir. Bu yüzden ek açıklamalara ihtiyaç duyulmaktadır. Tercümedeki kapalılıkları giderecek açıklamaları, değerlendirmede yapmaya çalıştığımız için tekrar dipnotlarda vermedik. Fakat Arapça metinde yer yer bazı açıklamalar dipnotlarda verilmiştir. *İkincisi*, *ādābu'l-baḥş* terimlerinin Türkçe karşılıkları tam anlamıyla henüz yerleşmemiştir. Bu yüzden sistemin işleyişini ifade eden teknik terimler olduğu gibi bırakılmıştır. Ümidimiz o dur ki, bu tercüme vasıtasıyla *ādābu'l-baḥş*ın teknik terimleri zamanla Türkçe karşılıklarını bulur.

Sonuç

Bu çalışmada, Osmanlı bilim çevresinde ait bir metin ortaya çıkarılmış ve dilimize kazandırılmıştır. Kemālpāšāzāde, Osmanlı bilim havzasının çok yönlü ilmi kişiliğe sahip bir bilginidir. İslâm düşüncesinin en netameli tartışma geleneği olan Tehāfüt tartışmalarına *Tehāfüt Hāşiyesi* ile katılmıştır. Haşiyesinde *ādābu'l-baḥş*ı kullanmıştır. Bu risalesi, haşiyesinin anlaşılmasında anahtar bir rol oynayacaktır. Kemālpāšāzāde risalesinde, genel *ādāb* literatürü açısından bakıldığında İcī geleneğini değil, es-Semerḳandī'nin geleneğini takip ettiği söylenebilir. Her ne kadar kendisi, eserinin *ādābu'l-baḥş* için başka bir esere

ihtiyaç bırakmayacağını söylese de eserin müptediler için elverişli olduğunu söylemek mümkün değildir; özlü ve üst düzey bir metindir.

KAYNAKLAR

- 'Adanavî, H. P. (2019), *el-Ādābu'l-Huseyniyye*, tahk. Necmettin Pehlivan ve Muhammet Çelik, (Yayınlanmamış Çalışma), Erişim: <http://cv.ankara.edu.tr/kisi.php?id=npehlivan@ankara.edu.tr°er=1>
- el-'Askerî, E. H. (2009), *Arab Dilinde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü (el-Furûk fi'l-Luġa)*, İstanbul İşaret Yayınları.
- es-Semerḳandî, Ş. (2014), *Kistās al-Afkār fī Tahqīq al-Asrār* (N. Pehlivan, Trans. F. Necmettin Pehlivan Ed.): Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- es-Semerḳandî, Ş. (2018a), *el-Envāru'l-İlāhiyye*, tahk. Necmettin Pehlivan, (Yayınlanmamış Çalışma), Erişim: <http://cv.ankara.edu.tr/kisi.php?id=npehlivan@ankara.edu.tr°er=1>
- es-Semerḳandî, Ş. (2018a), *İlmu'l-Munāzara mine'l-Mu'tekadāt*, tahk. Necmettin Pehlivan, (Yayınlanmamış Çalışma), Erişim: <http://cv.ankara.edu.tr/kisi.php?id=npehlivan@ankara.edu.tr°er=1>
- es-Semerḳandî, Ş. (2019b), *Risāle fī Ādābī'l-Baḫş*, tahk. Necmettin Pehlivan, (Yayınlanmamış Çalışma), Erişim: <http://cv.ankara.edu.tr/kisi.php?id=npehlivan@ankara.edu.tr°er=1>
- es-Semerḳandî, Ş. ö. (2018b), *Şerḫu Kistāsi'l-Efkār*, tahk. Necmettin Pehlivan, (Yayınlanmamış Çalışma), Erişim: <http://cv.ankara.edu.tr/kisi.php?id=npehlivan@ankara.edu.tr°er=1>
- es-Semerḳandî, Ş. (133), *Şerḫu'l-Fusūl*, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Burdur Yazma Eser Kütüphanesi.
- Güney, A. (2010), *Kemāluddīn Mes'ūd b. Huseyn eş-Şirvānī'nin Şerḫu Ādābī's-Semerḳandî Adlı Eserinin tahkiki ve Değerlendirmesi*. (Yüksek Lisans), Sakarya Üniversitesi.
- Kemālpāşāzāde, Ş. A. (2019), *Risāle fī ādābī'l-baḫş*, (Makalenin Ekindeki Nüsha), Ankara.
- Özen, Ş. (1999), İlm-i Hilaf Yahut Fukaha Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: Menşe'ü'n-Nazar, *Makālât*(2), 171-198.
- Paşa, A. C. (1294), *Ādāb-ı Sedād*, İstanbul: Maṭba'a-ı Āmire.
- Pehlivan, N., Muhammet Çelik. (2018), Zamanı Olsaydı Daha Kısa Yazacaktı: Birgivi Mehmed Efendî (Ö. 981/1573)'nin Risāle Fī'l-Ādāb'ı, In M. B. vd. (Ed.), *Balıkesirli Bir İslam Alimi İmam Birgivi* (Vol. 3, pp. 412-456), Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi.
- Saçaklızāde, M. i. A. B. (2017), *Takrīru'l-Kavānīn el-Mütedāvile min İlmi'l-Munāzara* (Y. Türker Ed.), Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesi.

EK-1 Kemālpāšāzāde'nin *Risāle fī 'ilmi ādābi'l-baḥş'*inin Tahkiki

رسالة في علم آداب البحث

كمال پاشا زاده، شمس الدين أحمد

(توفى: 1534 م)

رسالة في علم آداب البحث

بسم الله الرحمن الرحيم

[١] الحمد لمن حفظ المؤمنين من الخطأ والخلل في مناظرتهم للمخالفين⁵ والجدل⁶، والصلوة على رسوله الأتم الأكمل وصحبه الأخيار⁷ والآل.

[المقدمة]

[٢] وبعد⁸، فهذه رسالة في علم آداب البحث كافية⁹ مغنية عما عداها¹⁰ من الرسائل المتداولة بين المحصلين والمتحصّلين، وفيها يمكن أن يعلم جميع ما يعلم من غيرها. فليتأمل! فإنها نفع محض قليل الحجم¹¹ كثير المعنى.

[٣] وهو¹² علم يوصل¹³ به إلى معرفة كيفية الاحتراز عن الخطأ في المناظرة.

[4] وموضوع المناظرة¹⁴: إذ يبحث فيه عن¹⁵ أحوالها وكيفيتها¹⁶.

[5] وأردت¹⁷ فيها ما هو المطلوب¹⁸ الأعلى والإهتمام بشأنه المقصد الأقصى.

⁵ بالمخالفين: في [د، أ، س]؛ المخالفين: في [ك]

⁶ بالجدل: في [أ]

⁷ الأخيار: في [ك، أ]

⁸ وأما بعد: في [أ]

⁹ كائنة: في [س]

¹⁰ اداها: في [أ]

¹¹ الحجج: في [أ]

¹² "علم النظر: قاتون تفيد عرفان القدر الكافي من الهيئات وأقسام الاعتراضات والجواب والموجهات منها وغير الموجهات"¹² وهو المسمى بـ"علم النظر". (شمس الدين محمد بن أشرف السمرقندي، شرح الفصول، تحقيق وتقييم: نجم الدين بهلوان، في مرحلة الطبع، أنقرة 2019، 4)؛ "علم المناظرة: قوانين يعرف بها أحوال الأبحاث الجزئية من كونها موجهة وغير موجهة." (ساجقلي زاده، تقرير القوانين، ص. 86)

¹³ يتوصل: في [أ]

¹⁴ وموضوع المناظرة:- في [س]

¹⁵ عن:- في [أ]

¹⁶ "1) وموضوع علم النظر: المباحث والأبحاث من حيث التأليف والتوجيه. (2) ومبادئه: المقدمات المسلمة. (3) ومسائله: ما ذكر من الأشياء التي تعلم منه. (السمرقندي، شرح الفصول، 6)؛ "موضوع علم المناظرة: الأبحاث الكلية، إذ يبحث فيها عن أحوالها من كونها موجهة أو غير موجهة. فاليبحث عن أحوالها هي القوانين المذكورة." (ساجقلي زاده، تقرير القوانين، ص. 86)

¹⁷ وأوردت: في [ك، أ، س]

¹⁸ المطلوب:- في [س]

[تعيين صورة النزاع]

- [6] فنقول: لا بدّ أن يعلم فيه¹⁹ أولاً أن المعلّل مادام في تقرير الأقوال والمذاهب وتحرير المباحث²⁰ لا يتوجّه²¹⁻²² عليه شيء²³ ولا يطلب عنه شيء سوى تصحيح النقل وتصريح: 'إن فلانا قال كذا في كذا، [ك/٦٦/أ] إن طوبى به²⁴.'
- [7] فإذا شرع في إقامة الدليل على ما إدّعه، فحينئذ يتوجّه²⁵ عليه على طرق²⁶ المناظرة.
- [8] اعلم أن كلام²⁷ المناظرين إما أن يقع في التعريفات [د/١٦/ب] أو في المسائل²⁸.

[المناظرة في التعريفات]

- [9] فإن وقع في التعريفات، فللسائل طلب الشرائط وإيراد النقض بوجود أحدهما بدون الآخر ولا يرد عليه المنع، لأنه طلب الدليل²⁹ والدليل على³⁰ التصديق إلا أن يدعى الخصم

¹⁹ فيه: - في [ك، أ]]
²⁰ " فإذا شرع المعلّل في البحث يجب عليه قبل إقامة الدليل على ما إدّعه تحرير المباحث وتقرير الأقوال والمذاهب حتى يتعين صورة النزاع وخلاف القوم فيه. وللسائل أن يطلب صحة ما نقل من الأقوال والمذاهب، إذ ربما يقع الخلل في البحث من ذلك، لأن المعلّل إذا وضع غير المنازع مقام المنازع فقد يستعمل في اثناء البحث مقدمة أو مقدمات مسلمة عند ذلك الغير على أنها مسلمة عند المنازع ويلزم الخبط كما إذا قيل العالم حادث خلافاً للمتكلمين فجعل المتكلمين منازعاً ثم يستعمل في اثناء البحث²⁰ أن الواجب مختار على أنه مذهب المنازع ويثبت حدوث العام بناء على ذلك. " (السمرقدي، شرح قسطاس الأفكار، تحقيق وتقييم: نجم الدين پهلوان، (في مرحلة الطبع) أنقرة 2019، ص.

[539]

²¹ يتجه: في [ك، أ، د، س]]
²² "التوجيه: أن يوجهه المناظر كلامه إلى كلام خصمه" (ساجقلى زاده، تقرير القوانين، ص. 86)]
²³ شيء: - في [ك، أ]]
²⁴ به: - في [س]]
²⁵ يتجه: في [ك، أ، د]]
²⁶ طريق: في [ك، د]]
²⁷ فصل، أن الكلام: في [أ، ك]؛ ثم أن الكلام: في [س]؛ إن الكلام: في [د]؛ اعلم أن الكلام: في

[أ]]

²⁸ " اعلم أن البحث إنما يقع فيما فيه حكم إما بنفي أو إثبات، وهو ينقسم إلى التعريفات، وإلى المسائل. لأن الحكم بين الشينين إن كان لأن أحدهما معرّف الآخر فهو الأول، وإلا فهو الثاني. ولكل منهما طرق مخصوصة في المطالبة والبيان " (السمرقدي، شرح قسطاس الأفكار، تحقيق وترجمتها التريكية: نجم الدين پهلوان، (في مرحلة الطبع) أنقرة 2019، ص. 537)]

²⁹ [فللسائل أن يطلب صحة هذه الشرائط عامة كانت أو خاصة. ويورد النقض بوجودان المعرف مع فقدان المعرف أو بالعكس أو بين فساد آخر. " (السمرقدي، شرح قسطاس الأفكار، ص. 538)]

30 طلب: + في [أ]]

حكما صريحا بأن يقول مفهومه لغة أو عرفا أو اصطلاحا أو ضمنا. فلسائل حينئذ أن يمنع، وللمعلّل -أي المجيب- أن يجيب.

[10] والجواب:

(أ) عن التعريف [أ/٦١/أ] الإسمي أعني تعريف المفهومات الاعتبارية سهل. حاصله يرجع إلى الاصطلاح. ويقول المعلّل إن مرادي بهذا اللفظ 'هذا المعنى'³¹.

(2) وعن التعريف الحقيقي أعني تعريف الماهيات الموجودة في الخارج صعب،

إذ لا مدخل³² فيه الاصطلاح، بل يجب فيه العلم بالذاتيات³³ والعوارض. والتفرقة بينهما بأن يفرق بين الجنس³⁴ والعرض العام والفصل والخاصة. وهذا متعسر جدًا في التعريف، بل متعذر.³⁵ ولذا³⁶ لا يرد عليه المعارضة، لأنها هي إقامة الدليل الدال على نقيض المدعى، والدليل منتف هنا³⁷.

[المناظرة في المسائل]

[المناقضة³⁸]

[11] وإن وقع في المسائل، فإذا شرع المعلّل في إقامة الدليل، فالخصم إن منع

مقدمة معيّنة من مقدماته أو كلها³⁹ على التعيين. فذاك يسمى 'مناقضة' و'نقضا تفصيليا'. فلا يحتاج [س/٥٣/ب] فيه إلى 'شاهد'⁴⁰. وإن ذكر شيئا مما⁴¹ يتقوى به المنع يسمى 'سندا'⁴².

³¹ ["والجواب عن التعريفات التي يكون بحسب الإسم أسهل بكثير من التعريفات التي بحسب الحقيقة. لأن حاصل الجواب فيها يرجع إلى الاصطلاح والاعتبار. فيقال لا يعني بمفهوم هذا الإسم سوى هذا المعنى." (السمرقندي، شرح قسطاس الأفكار، ص. 539)]

³² يدخل: في [س]

³³ للذاتيات: في [ك]

³⁴ بين <الجسم> الجنس: - في [ك]

³⁵ ["وأما إذا كان التعريف بحسب الحقيقة، فجوابه صعب. والجواب المذكور لا يفيد فيه كما لو قيل في حد الفلك أنه حيوان كروي محيط بالعناصر. فلو اعترض علي حديثه، فلا يصح أن يقال لا يعني بالفلك سوى هذا المعنى، إذ لا مدخل للعناية في التعريف الذي بحسب الحقيقة، لأن الماهية الموجودة في الخارج ليست اصطلاحية حتى يفيد فيها الإرادة والعناية بل يجب فيه تحقيق الذاتيات وامتيازها عن العرضيات. وذلك صعب جدا" (السمرقندي، شرح قسطاس الأفكار، ص. 538-539)]

³⁶ ولذا: في [أ، س، آ، د]

³⁷ ههنا: في [أ]

³⁸ ["المناقضة: هي منع مقدم الدليل." (السمرقندي، قسطاس الأفكار، ص. 507)]

³⁹ كلاهما: في [د]؛ كليهما: في [أ، س]

⁴⁰ ["فالشاهد ما يدل على فساد الدليل كذا قيل. لكن الشاهد قد يطلق على السند أيضا." (ساجقتي زاده، تقرير القوانين، ص. 88)]

⁴¹ مما: - في [أ]

⁴² ["والمستند هو ما يكون المنع مبنيا عليه كما يقال (1) لا نسلم، لم لا يجوز أن يكون كذا، (2) أو لا نسلم لزوم ذلك، وإنما يلزم أن لو كان كذا، (3) أو لا نسلم كيف هذا والحال كذا." (السمرقندي، شرح قسطاس الأفكار، ص. 540)]

فإن لم⁴³ يذكره، لم يجز الاعتراض عليه إلا إذا ادعى مساواته المنع. لأن السند ملزوم لثبوت [أ/١٥٧/ب] المنع. فإنتفاء الملزوم لا⁴⁴ يستلزم إنتفاء اللازم⁴⁵، لكن على تقدير المساواة⁴⁶ يمكن إنتفاؤه وأكثر ما استند إليه بذكر مساويا، فلذا شاع الكلام عليه⁴⁷.

[النقص⁴⁸]

[12] وإن منع⁴⁹ مقدمة غير معيّنة بأن يقول 'ليس هذا الدليل بجميع مقدماته صحيحا' بمعنى 'أن فيها خلا⁵⁰'، فذلك يسمى 'نقضا إجماليا'. ولا يسمع إلا أن يذكر الشاهد على الخلل.

[المعارضة⁵¹]

[13] وإن لم يمنع شيئا من المقدمات أصلا لا⁵² تفصيلا ولا إجمالا، بل قام⁵³ بدليل دال على نقيض مدعاه [ك/٦٦/ب] يسمى 'معارضة'. وحينئذ⁵⁴ يصير السائل معللا وبالعكس.

43 لم :- في [د]، []

44 لا:- في [أ]

45 إنتفاء <الملزوم> اللازم:- في [ك]

46 المساوات: في [أ]

47 فيه: في [ك]

48 ["النقض هو تخلف الحكم عن الدليل في شيء من الصور(السمرفقني، شرح قسطاس الأفكار، ص. 540)]؛ ["النقض في عرفهم ثلاثة: (1) نقض التعريف: وهو إبطال بعدم الجمع والمنع. (2) ونقض المقدمة: وهو لا بد أن يقيد بالتفصيلي وهو المناقضة. (3) نقض الدليل: وهو إبطال بتخلف المدعى عنه في بعض الصور أو بإستلزامه فسادا وهو قيد يقيد بالإجمالي. " (ساجقلي زاده، تقرير القوانين، ص. 87-88)]؛ ["أو نقض بالتخلف أي بوجود الخلف، وهو شاهد الاستحالة. أو بتخلف حكم المدعى وهو شاهد التخلف. ومعناه: عدم حمل محمول المدعى على كل من أفراد الحد الأوسط في الكبرى (المرعشي وليجان، إظهار الصواب على رسالة العضودية في الأداب، تحقيق وترجمتها التركية: نجم الدين بهلوان- علي رضا شاهين، في مرحلة الطبع، أنقرة 2019، 14)]؛

49 دفع: في [ك]؛ وقع: في [أ، د]

50 خلا: في [د]

51 ["المعارضة قياس ينتج نقيض قياس آخر أو ضد تلك النتيجة، كما إذا قلنا: 'كل ج ب. وكل ب أ. فكل ج أ'. فيقول المعارض: سلمنا ما ذكرت من الدليل، لكن معنا ما يبطله وهو أن 'كل ج ط. ولا شيء من ط أ. فلا شيء من ج أ'. فهذا الدليل الثاني هو المعارضة. " (العلامة الحلي، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، تحقيق وتعليق: محسن بيدارفر، انتشارات بيدار 1430، ص. 299)]

52 لا: في [س]

53 قائل: في [ك، أ، د]

54 وح: في [ك، أ، أ]

[الاستفسار]

- [14] واعلم أن السؤال المتعلق بـ'الافهام' يسمى 'الاستفسار'⁵⁵، وهو 'طلب [ب/أ/ب] بيان معنى اللفظ في الأغلب'. وإنما يسمع إذا كان في ذلك اللفظ إجمالاً⁵⁶ أو غرابية. [د/أ/ب] ولذا قيل: ما يمكن فيه الاستفهام⁵⁷ حسن فيه الاستفهام. وإلا⁵⁸ فهو لجاج وتعتت⁵⁹. ولفائدة⁶⁰ المناظرة مفوت، إذ يأتي في كل لفظ يفسر به⁶² لفظ، فيتسلسل.
- [15] والجواب عن الاستفهام بيان ظهوره في مقصوده⁶³ إما بالنقل من أهل اللغة أو بالعرف العام والخاص أو بالقرائن المضمومة معه.
- [16] وإن عجز عن ذلك⁶⁴ كله، فالتفسير بما يصلح لغة وإلا يكون من جنس اللغب⁶⁵، فيخرج عما⁶⁶ وضعت⁶⁷ له المناظرة من إظهار الحق.

⁵⁵ "ويجب الإستفسار على الألفاظ التي يقع في البحث إذا لم يكن ظاهرة الدلالة أو يكون ظاهرة الدلالة، لكن المعطل أراد به شيئاً آخر. وبعد التفسير يجب على السائل أن ينظر أنه هل يلزم من دليله ذلك المعنى بذلك التفسير أو لم يلزم. وإن لزم من دليله، فهل يلزم منه ما إدعاه أو لم يلزم. إذ ربما يفسر الشيء بتفسير يحصل منه المطلوب، لكن لا يلزم ذلك الشيء من دليله بذلك التفسير، وربما يلزم من دليله، لكن لا يحصل منه المطلوب. هذا ما يتعلق بالمبادئ." (السمرقدي، شرح قسطاس الأفكار، ص. 546.)

⁵⁶ إجمال: في [ك، أ، د]

⁵⁷ "وأما في الإستفهام، فإذا وجد للفظ مطلقاً، وجب حمله على الحقيقة لما مر. أن الأصل هو الحقيقة. أما إذا وجدت قرينة خالية أو مقالية، يصرف اللفظ عن كونه حقيقة، وجب حمله على المجاز. أما الخالية، فكما علم بحسب العقل مثل قوله تعالى: 'وجاء ربك'. إذ العقل يحكم أن المراد ههنا ليس مجيء الرب لتعالیه عنه أو علم بسبب خصوص الواقعة أن المراد معنى مجازي كما يكون المتكلم في ذكر الشجعان ويذكر الأسد، فإنه يعلم أنه يريد به الشجاع. وأما المقالية، فكما علم بسياق الكلام أنه تكلم بالمجاز كما يقال "رأيت أسداً يري" أو "رأيت بدراً يتكلم". وإذا علم أن الأصل هو أولي المنافيين ما لم يعارضه معارض، فيكون الشيء أولي لا ينافي انتفانه بسبب تحقق معارض وهم قد يغالطون ويستعملون الأصل في امتناع المجاز والإشتراك والإضمار وغير ذلك مطلقاً كما يقولون مثلاً لا يجوز استعمال هذا اللفظ في ذلك المعنى لأنه وضع له فاستعماله فيه بطريق الحقيقة بالطل. وكذا بطريق المجاز، إذ الأصل عدم المجاز. فلسائل أن يقول: الأصل لا يوجب امتناع المجاز بل يوجب عدمه ما لم يوجد شيء يرجحه، لكن ههنا وجد ذلك ثم يذكر ما هو مرجح له من تلطيف الكلام واصناف البديع وغير ذلك ولزوم أمر مستبعد على تقدير ارادة الحقيقة." (السمرقدي، شرح قسطاس الأفكار، ص. 552-553.)

⁵⁸ والاحول: - في [ك]؛ والأول: في [أ، د، س]

⁵⁹ ومتعتت: في [أ]

⁶⁰ ولغرض: في [أ]

⁶¹ في كل: في [أ]

⁶² به: - في [ك، أ، د]

⁶³ مقصود: في [أ]

⁶⁴ ذلك: - في [ك، أ، د]

⁶⁵ اللقب: في [أ، س، ك]

⁶⁶ عما: في [أ]

⁶⁷ وقعت: في [أ]

[17] وهذه⁶⁸ الاستفهام يرد على تقرير المدعى وعلى جميع المقدمات وعلى جميع الأدلة، فلا سؤال أعم منه.

تنبيهه⁶⁹

[18] من الواجب على المعلل أن لا يستعجل⁷⁰ الجواب، بل يطلب عنه توجيه المنع وتحقيقه، إذ ربّما لا يتمكّن المانع توجيهه أو يظهر فساده أو يذكر جوابه.

[19] فإذا أجب، فعلى المانع أن لا يستعجل⁷¹ ويطلب توجيهه⁷² الجواب وتفصيله، إذ ربّما لا يقدر⁷³ عليه أو يكون غلطا.⁷⁴

[20] ومن الجواب على المناظرين أن يتكلّموا في كل علم بما هو حدّه ووظيفته، فلا يتكلّموا في اليقيني بوظائف⁷⁵ الظني وبالعكس.⁷⁶

⁶⁸ وهذه: في [ك، أ] ⁶⁹ [التنبيه: هو الإشارة إلى ما يستفاد منه القضية البديهية من الإحساس والتجربة والحدس وغير ذلك.] (ساجقلى زاده، تقرير القوانين، ص. 88)

⁷⁰ يستعمل: في [ك، أ]

⁷¹ يستعمل: في [ك]

⁷² أو يظهر فساده أو يذكر جوابه. فإذا أجب، فعلى المانع أن لا يستعجل ويطلب توجيه الجواب: - في

[أ]

⁷³ يقدر: في [د، ك، س]

⁷⁴ [إذا سأل سائل فتدبير المعلل أن لا يستعجل في الجواب بل يطلب عن السائل توجيه المنع وتحقيقه إذ ربما لا يمكن من التوجيه فينقطع أو يظهر فساده أو يتذكر جوابه عند التوجيه والتفصيل إذ المنع على قسمين: (1) قسم يضر المعلل وذلك ظاهر . (2) وقسم لا يضره إما بأن يكون إنتفاء المقدمة الممنوعة مثبتا لدعواه فرد المعلل في ثبوت تلك المقدمة إنتفانها وثبت على كل تقدير مدعاه لأنه على تقدير تحققها يتم دليله وعلى تقدير إنتفانها يتحقق المطلوب أو بأن يكون المنع على وجه يلزم جوابه مما ذكر قبله كما إذا قال المعلل مثلا هذا ليس بعلة لذلك لأنه متأخر عنه والمتأخر لا يجوز أن يكون علة فيمنعه السائل بأنه لم لا يجوز أن يكون شرطا فإن جوابه وهو كونه متأخرا مذكورا ولا لأن الشرط أيضا لا يكون متأخرا. وكذا الجواب على قسمين: (1) قسم يفيد وهو ظاهر . (2) وقسم لا يفيد إما بأن لا يكون مبنيا لما منع أو كان مبنيا لكن يضره في موضع آخر كما إذا ادعى المعلل أن هذا مثلا ليس لذلك ومنع واستدل عليه بكونه متأخرا وهو يحتاج في هذا الدليل إلى أن يبين أنه شرط له. فهذا الاحتجاج يضره ثمة.

فللسائل أن يطلب توجيه الجواب وتفصيله لأنه إما أن يتبين فساده أو لا يتمكّن من التوجيه."

(السمرقندي، شرح قسطاس الأفكار، ص. 542)

⁷⁵ لوظائف: في [س]

⁷⁶ أما المقدمة، ففي أقسام العلوم وكيفية البحث فيها: كل علم يقع فيه البحث إما أن يكون متعلقا بالألفاظ أو بالمعاني أو بهما جميعا. أما الأول، فاللغة والنحو والتصريف والعروض وغير ذلك. وأما الثاني، فأقسام المعقولات كإلهي والطبيعي والرياضي والطب والأخلاق وبالجملة ما لا يتعلق له بالألفاظ. وأما الثالث، فكالتفسير والحديث وأصول الفقه والفقه وما شأنه ذلك. وفي كل واحد من هذه العلوم اصطلاحات ومسلمات يجب على الباحث في ذلك العلم أن تسليهما فيه سواء كانت يقينية أو غير يقينية. وذلك لأن أدلة كل علم لها غاية في القوة والمرتبة يتعسر التجاوز عنها فوقها. ويحصل الغرض من ذلك العلم بها، كالفقه مثلا: فإن قصارى أدلته الظن الغالب، ويحصل منه المطلوب من الفقه، وهو

[21] (وإذا إنتهى التفسير إلى ألفاظ جلية، فليس للسائل المعاودة وطلب توضيحها من المعلِّ والمعرِّف)

[22] هذا ما أردنا⁷⁷ إيرادَه في هذه الرسالة.

[أ/62/آك/67/أ/158/أد/17/ب/س/54/أ]

العلم بوجود العمل. فحينئذ لا يطلب في كل علم إلا ما هو متيسر فيه. فلا يطلب مثلاً فيعلم النحو والفقه والبرهان، بل يقتصر على حصول الظن والأخذ بالأولي والأحسن اللهم إلا أن يلزم المعلِّ ذلك ويتقلده. فإنه حينئذ يطلب مطلية البرهان. ودلائل العلوم قد يترتب في الضعف والقوة أدناها مرتبة دلائل النحو والتصريف وما يتعلق بعلم اللغات ثم دلائل الفقه ثم دلائل أصول الفقه والخلاف ثم دلائل الحكمة ثم دلائل المنطق ثم الهيئة ثم الهندسة وهي أعلى الدلائل قوة ومرتبة. (السمرقندي، شرح قسطاس الأفكار،

ص.534-535)

⁷⁷ أردنا: في [أ]

EK-2 Kemālpāşāzāde'nin *Risāle fī 'ilmi ādābi'l-baḥş*'inin Tercümesi

Risāle fī 'İlmi Ādābi'l-Baḥş

Kemālpāşāzāde, Şemsuddīn Aḥmed

(ö.940/1534)

Risāle fī 'İlmi ādābi'l-baḫş

Bismillāhirrahmānirrahīm

[1] Hāmd; mü'minleri, muhaliflerine karşı münāzara ve *cedellerinde* bilinçli ve bilinçsiz yanlışlardan koruyan(Allah)a; salāt da O'nun en tam ve kāmil elçisine, onun en hayırlı arkadaşlarına ve ailesine olsun.

[Mukaddime]

[2] Sonra bu, öğreten ve öğrenen araştırmacılar arasında kullanıla gelen eserlere ihtiyaç duymadan yeterli olacak *ādābu'l-Baḫş* ilmi hakkında bir risaledir. Bu risāle ile onun dışındakilerden öğrendiklerinin tamamını öğrenmek mümkün olacaktır. Sen bunu bir düşün! Çünkü bu risāle, hacmi az manası çok sırf faydadır.

[3] *Ādābu'l-baḫş*, kendisiyle *münāzarada* hatadan nasıl kaçınılması gerektiği bilgisine ulaşılan ilimdir.

[4] *Münāzaranın* konusu da kendisinde (yukarıdaki ulaşmanın) yapısı ve keyfiyeti araştırılan şeydir.

[5] Ben de bu risālede en yüce talebi ve ona en üst düzeyde ihtimam göstererek en kutlu maksadı murad ettim.

[6] Deriz ki: İlk önce bilinmesi gereken şey şudur: *Mu'allil*, sözleri ve görüşleri *tahrīr*, *mebāhisi* de *tahrīr* ederken ona karşı delil isteği yöneltmez. Ondan eğer talep edilirse “falan şu konuda şöyle şöyle dedi.” şeklinde naklettiği şeyin *taşhīhinden* ve *taşrīhinden* başka bir şey talep edilmez.

[7] Ancak *mu'allil*, iddiası hakkında delil getirmeye başladığında ona *münāzara* yolları kullanılarak karşı hamleler yapılabilir.

[8] Bil ki, her iki *münāzaracının* sözleri (1) ya *ta'rīfler*, (2) ya da *mesā'il* hakkında ortaya çıkar.

[*Ta'rifler Hakkında Münāzara*]

[9] Eğer (*münāzara*) *ta'rifler* hakkında ortaya çıkarsa *sā'il*, (onların sıhhat) şartlarını(n yerine getirilip getirilmediği konusunda bir) talepte bulunabilir, (tarif eden ve tarif edilen) iki/li/sinden sadece birinin bulunmasıyla bir bozukluğun ortaya çıktığı söylenebilir. Böyle bir durumda *mu'allile men'* de yapılmaz; çünkü *men'*, *delil istemek* demektir. Tasdik hakkındaki *delil*, *haşmın* 'onun mefhumu dilseldir veya örfidir veya ıstılâhîdir veya zımnidir.' şeklinde söyleyerek açık bir hükümle iddiada bulunmaktan başka bir şey değildir. Böyle (açık bir durumda) o zaman *sā'il*, *mu'allilden* delil talep edebilir. *Mu'allil*, yani cevap veren (mücib) de *sā'ili* cevaplayabil(me hakkına sahiptir).

[10] *Mu'allilin (sā'ilin) ta'rifler*(in sıhhatı hakkında talep ettiklerin)e cevabı (iki *ta'rif* türü ile olabilir):

(a) *İsmī*, yani itibari mefhumların tarifi hakkında cevap kolaydır, çünkü onun ortaya çıkışı ıstılaha racidir. Ve *mu'allil (ismī ta'rifte)* “bu lafız ile şu manayı kastediyorum.” diyebilir.

(b) *Hakikī ta'rif*, yani hariçte mevcut olan mahiyetlerin tarifi hakkındaki cevap, gerçekten de zordur, çünkü orada (sadece) ıstılâhî terimler kullanılarak tarif yapılamaz, aksine onda özselleri/*zātîleri* ve ilinekselleri/arazileri bilmek gerekir. Özseller/*zātîler* ve ilintiler/araziler arasındaki ayırım, *cins* ile *arad-ı 'āmmı*, *ayırım* ile *hāşşayı* ayırmayı bilmektir. Bu(nların ayırımın yapılması), *ta'riflerde* gerçekten de zor bir iştir; hatta tarif yapan bunları bulamadığından veya aralarını ayıramadığından dolayı mazur bile görülebilir. Aynı şekilde *sā'il*, böyle (*hakikī*) bir tarife yönelik *mu'arada* da yapamaz, çünkü *mu'arada*, *iddia edilenin çelişğine delâlet eden bir delil ortaya koymak* demektir. Dolayısıyla hakiki *ta'rifin* olduğu yerde delil ortadan kalkar.

[Mesā'il Hakkında Münāzara]

[Münākaḫa]

[11] Eđer (münāzaracılar arasındaki söz) problemlere ilişkin olur ve *mu'allil* de (iddiası hakkında) delil getirmeye başlarsa, *ḫaşmı* (olan *sā'il*), onun öncüllerinden belirli birisi veya hepsi hakkında delil talep edebilir (*men*). İşte (*sā'il*in bu hamlesi) *münākaḫa* ve *tafşilī/ayrıntılı naḫd* olarak isimlendirilir. *Münākaḫa* ve *tafşilī/ayrıntılı naḫd*da bir *şahide* de ihtiyaç duyulmaz. Eđer kendisiyle delil talebinin güçlendirildiği bir şey zikredilirse bu da *sened* olarak isimlendirilir. Eđer *sened* zikredilmez ise ona itiraz, ancak onun delil talebine (*men*'ine) eşit bir şeyin iddiasıyla geçerli olur. Çünkü *sened*, delil talebinin (*men*'in) sübutunu gerektiren bir şeydir. Dolayısıyla gerektireninin (*melzūmun*) yokluğu, gerekenin (*lāzım*) ortadan kalkmasını gerektirmez, ancak (*senedin men*'e) eşit olması takdirine göre onun ortadan kalkması mümkün olur ve ona dayandırılan şeylerin çoğu, eşit olarak zikredilenlerdir. Bundan dolayı söz onun hakkında yaygınlaşmıştır.

[Naḫd]

[12] Eğer (*sā'il*in delil talebi) “bu delilin öncüllerinin tamamı geçerli değildir, bir anlamda onlarda bozuk bir taraf vardır.” şeklinde (*mu'allilin* delilinin) belirli bir öncülü hakkında olmazsa işte bu da *icmālī naḫd* olarak isimlendirilir. Fakat bu türden hamle, ancak bozuk, hakkında bir *şahit* zikredildiğinde geçerli olur.

[Mu'āraḫa]

[13] Eğer (*sā'il mu'allilin*) öncüllerinden herhangi biri hakkında ne *tafşilī* ve ne de *icmālī* olarak delil talebinde bulunmaz da, *mu'allilin* iddia ettiği şeyin çelişğine delâlet eden bir delil ortaya koyarsa bu da *mu'āraḫa* olarak isimlendirilir. Böyle bir durumda *sā'il*, *mu'allil*; *mu'allil* de *sā'il* olur.

[İfham İle İlgili Soru]

[14] Bil ki, *ifhām*(=anlama/kavrama) ile ilgili soru açıklama talebi(=*istifsār*) olarak isimlendirilir ve çoğunlukla da lafzın manasının açıklanma talebidir. Bu da ancak lafızda icmâl veya kapalılık olduğunda kullanılabilir. Bu yüzden şöyle denilmiştir: Hakkında *istifhām*ın mümkün olduğu şey, hakkında *istifhām*ın güzel olduğu şeydir; aksi durumda boş bir inatlaşma ve dik kafalılık olur. *Münâzaranın* faydası, bu gibi şeyleri ortadan kaldırmaktır, çünkü her lafızda onu bir başka lafızla açıklama durumu ortaya çıkar; bu ise teselsül olur.

[15] *İstifhām*(=soru) hakkındaki cevap, ya dil bilginlerinden nakil ile ya genel ve özel örf ile ya da onunla bağlantılı karinelerle maksadın ortaya konulmasının açıklanmasıdır.

[16] Eğer bunların hepsinden aciz kalırsa, dil bakımından yapılan bir açıklama geçerli olur, aksi durumda (*münâzara*) boş bir yorgunluktan başka bir şey olmaz. Böyle bir durumda onun için vazedilen şeyde *münâzara*, “hakkı ortaya çıkarma” amacının dışına çıkar.

[17] Bu *istifhām*; iddia edilenin *takrîri*, öncüllerin ve delillerin tamamı hakkında kullanılabilir. Bundan dolayı ondan daha genel soru yoktur.

Tenbîh

[18] *Mu‘allile* düşen, cevap vermede acele etmemesi, dahası *sā‘il*den *men‘inin*(delil talebinin) neye yönelik olduğunu ve *taḥkîk*ini istemesidir. Çünkü bazen *men‘ eden*(=*sā‘il*), *men‘inin* neye yönelik olduğunu sarahaten açıklamaya güç yetiremeyebilir veya onun (*men‘inin* /delil talebinin) bozuk olduğu ortaya çıkar veya *mu‘allil*in cevabını kendisi söyler.

[19] (*Mu‘allil* de) cevap verdiği zaman bu durumda *men‘ edenin*(=*sā‘il*) acele etmemesi, onun cevabının neye yönelik olduğunu ve ayrıntısını talep etmesi gerekir. Çünkü (*mu‘allil*) bazen buna güç yetiremeyebilir veya (verdiği cevap külliyen) yanlış olur.

[20] Her iki *münāzaracıya* düşen, herhangi bir ilimde o ilmin sınırları ve o ilimde yapılabilecekler ile konuşmak; kesin(*yaḳīnī*) olan şeyler hakkında *zannī* şeyleri kullanarak, *zannī* olan şeyler hakkında da kesin (*yaḳīn*) şeyleri kullanarak konuşmamaktır.

[21] (Açıklama, anlaşılır sözlerle bittiği zaman *sā'ilin* mu'allil ve *mu'arrife* gereksiz bir *garez* ile yönelmemesi ve ondan açıklama talep etmemesi gerekir.)

[22] Bunlar, bu risalede orta koyduklarımızdır.

**BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ DERGİSİ**

**Bingöl University
Journal of Sciences Institute**

جامعة بينكول معهد العلوم الاجتماعية



**Sosyal Bilimler Enstitüsü İdari İşlemleri İçin Adres:
Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü 12100 BİNGÖL
Telefon: 0 (426) 2150072 Faks: 0 (426) 215 00 72
sosbil@bingol.edu.tr**