

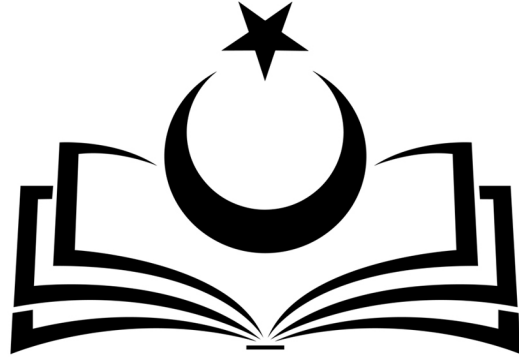
HATAY MUSTAFA KEMAL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Journal of Social and Theological Studies



ANTAKİYÂT

2019

HATAY MUSTAFA KEMAL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Journal of Social and Theological Studies



ANTAKİYÂT

CİLT/VOLUME: 2

SAYI/ISSUE: 1



2019

Contact / İletişim

Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tayfur Sökmen Kampüsü Antakya/HATAY

Phone : +90 326 245 50 84
Fax : +90 326 245 50 83
e-mail : ilahiyatdergi@mku.edu.tr
web : <http://dergipark.gov.tr/antakiyat>

e-ISSN: 2667-4017

Copyright © 2019
Hatay Mustafa Kemal University Faculty of Theology
All rights reserved

ANTAKİYAT Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Editör Kurulu
ANTAKİYAT Journal of Social and Theological Studies Editorial Board

Sahibi / Owner

Mehmet Ali KİRMAN, Prof. Dr. (Dean)

Baş Editör / Editor-in-Chief

Ali BIRBIÇER, Assist. Prof. Dr.

Editör / Editor

Adem APAK, Prof. Dr.

Fatih Yahya AYZ, Prof. Dr.

Hasan AKKANAT, Associate Prof. Dr.

İlbey DÖLEK, Assist. Prof. Dr.

Mehmet BAYRAKTAR, Prof. Dr.

Necmettin ÇALIŞKAN, Associate Prof. Dr.

Rıdvan DEMİR, Assist. Prof. Dr.

Yalçın ÇETİN, Assist. Prof. Dr.

Yusuf OKŞAR, Assist. Prof. Dr.

Tasarım / Design

Kürşat Kaan ÖZKEMAHLI
Arif YÜCEL

Dergi içerisinde yer alan içeriklerden sadece ilgili yazarlar sorumludur. Editör kurulu sorumlu tutulamaz.
ANTAKİYAT Hakemli bir dergidir. Yılda 2 sayı olacak şekilde yayınlanır.

ANTAKİYAT Dergisi Google Scholar, İdealonline, Kaynakca.info İSAM (İslam Araştırmaları Merkezi) veri tabanlarında taranmaktadır.

Editörden

Kıymetli ANTAKİYAT okuyucuları,

Dergimizin bu sayısını, Müslüman âlimlerin insanlığın bilim ve teknolojiadaki gelişimleri tarihinde çok önemli bir konumda bulduklarını sayısız eserlerle ortaya koyan merhum Prof. Dr. Fuat Sezgin'e ithafen yayınlamaktayız.

Bilindiği üzere 2019 yılı Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığınca "Prof. Dr. Fuat Sezgin Yılı" ilan edilmiştir. Bu çerçevede Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi de merhum Prof. Dr. Fuat Sezgin'i hayırla yâd etmek, yapmış olduğu çalışmalarla ilgili bilgiler vermek amacıyla çeşitli etkinlikler düzenleme kararı almış ve İlahiyat Fakültesi'ni bu etkinliklerle ilgili olarak görevlendirmiştir. Üniversitemiz şimdiye kadar "2019 Prof. Dr. Fuat Sezgin Yılı" üst başlığı ile üç panel gerçekleştirmiş olup 2019-2020 Öğretim Yılı Güz döneminde de benzer faaliyetler yapmayı planlamış bulunmaktadır. Ayrıca konuyla ilgili Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi koordinasyonunda yürütülen tüm çalışmalar dergimizin 4. Sayısında bir rapor olarak sunulması da düşünülmektedir.

Dergimizin bu sayısına aldığımız yazıların ağırlık noktasını Prof. Dr. Fuat Sezgin ve onun çalışma alanı olan bilim ve teknoloji tarihine ait konular oluşturmaktadır. ANTAKİYAT Dergisi'nin yayın hayatının başında bir dergi olmasına rağmen bize kıymetli yazılarını yollama lütfunda bulunan bilim insanlarımız ile değerli mesailerini hakemlik sürecinde bizlerle paylaşan hocalarımıza şükranlarımızı sunuyoruz

Her sayıda değerli desteklerinizle daha gelişmiş bir ANTAKİYAT Dergisi ile karşınızda olacağımıza inanıyor, saygılar sunuyoruz.

Dr. Öğretim Üyesi Ali BİRBIÇER

İÇİNDEKİLER/ INDEX

Süleyman DÖNMEZ

İslam Medeniyet Tarihi Esasında Fuat Sezgin Hakkında Bir Değerlendirme/
An Evaluation on Fuat Sezgin in the History of Islamic Civilization1

Vahit TÜRK

Bilimin Kısa Tarihçesi ve Ali Şir Nevâyî'nin Bilime Katkıları/
Brief History of Science and Contributions of Ali Şir Nevâyî17

Erkan GÖKSU

Türkler Kuşatma Araç-Gereçleri Teknolojisiyle Ne Zaman Tanıştı?/
When did the Turks Get Acquainted with the Technology of Siege Engines?40

Pınar ÜLGEN

Orta Çağ'ın Fabrikaları Olan Değirmenlerin Doğu-Batı Ekseninde
Değerlendirilmesi/ The Evaluation of the Mills that were Factories of the
Middle Age in the East-West Axis.....52

Nazife VARLI

Erken Dönem İslâm Âlimlerinin Psikolojiye Katkıları: Akıl, Nefs, Ruh Kavramları/
The Contributions of Early Islamic Scholars to Psychology: the Concepts of
Intelligence, Soul and Spirit.....67

Behçet BATUR

Bilim Tarihinde Bir Dönemeç: İbn Haldun'da Sosyal Bilim Düşüncesinin Doğuşu/
A Turning in the History of Science: The Birth of Social Science Thought in the
Ibn Khaldun.....90

Aynur ERYİĞİT BADER

Yahudilik Hristiyanlık ve İslam'da Kürtaj/
Abortion in Judaism, Christianity and Islam.....116

Kitap Tanıtımı/ Book Reviews

Yalçın ÇETİN

İslâm Bilim Tarihi Üzerine Konferanslar142

Ozaj SULİMAN, Gülçin BALAT

Balkan Yolcusu.....151

Recep BİLGİN

Hadiste Metin Tenkidi.....154

İslam Medeniyet Tarihi Esasında Fuat Sezgin Hakkında Bir Değerlendirme

An Evaluation on Fuat Sezgin in the History of Islamic Civilization

Süleyman DÖNMEZ

Çukurova Üniversitesi. İlahiyat Fakültesi, Türkiye, suelocan@gmail.com

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 06.05.2019 Düzeltme/Revised: 10.06.2019 Kabul/Accepted: 11.06.2019

Öz:

Fuat Sezgin, İslam (b)ilim tarihini unutan bir nesle hatırlatabilmek için durup dinlenme bilmeksizin çalışıp çabalamış büyük bir araştırmacıdır. O, Batı ölçülerinde Müslüman bir Doğu bilimleri araştırmacıdır. Üstünlüğü ve yakaladığı başarı içinden çıktığı ve mensubu olduğu medeniyeti Batı'ya tanıtmaya azmi ile kararlılığında neşet eder. Biz bu çalışmamızda ilk olarak İslam medeniyetinin nazariyat-fikriyat ilişkisi bakımından seyrini mâna esasında dört noktadan anlama büründürdük. [Burada mana ile anlam kelimelerini işlem-kaplam ve içeriğin dayanakları bakımından ayırıştırıyoruz. Mana, anlamı içine alır. Ancak mana salt metafizik bir mefhumdur. Anlam ise maddi dayanaklıdır.] Ardından da Bilim Tarihi Fuat Sezgin'in fikir/ilim tarihindeki yerini dün bugüne uzanan bu manzaranın seyrinde görmeye çalıştık. Bu bağlamda Sezgin İslam-(b)ilim tarihi zemininde "nazariyatta seyredileni fikrî bakımından katletmemiş", bilakis "nazariyatta seyredileni fikriyata katmaya" çalışırken, "nazariyatta seyredileni fikriyatla kat etmiş" görünmektedir. Katletmek, mana ile anlamı yok etmek, kat etmek ise anlamı mana esasında genişletmektir. Elbette o, yapıp ettiğini sadece nazar-fikir zemininde bırakmamış İslam-bilim tarihinin uygulama kısmını da görünür kılmayı denemiştir.

Anahtar Kelimeler: Fuat Sezgin, İslam medeniyeti, İslam Bilim Tarihi, GAL, GAS.

SÖZBAŞI

Kökanlam itibariyle günlük dilde “bakma, bakış” anlamına gelen “nazar”, ilmî dilde “fikir, düşünme, mülhaza” demektir. Bu nedenle “nazarî” kelimesi, hem “bakışa ait” hem de “denemeye ve uygulamaya dayalı bulunmayan, sadece ilmî kaidelerle ve fikrî gayrete dayanan” anlamına gelir.¹ Her “nazarî” olansa bir “nazariye”ye dayanır.

“Nazar”, “nazarî” ve “nazariye” kelimeleri günümüz Türkçesinde pek kullanılmamaktadır. Artık onların yerlerini daha çok “bakış/bağlam”, “teorik/kuramsal” ve “teori/kuram” sözcükleri almış görünmektedir. Lakin biz bu çalışmamızda bugün itibariyle “eski Türkçe” kabul edilen “nazarî, nazariye, nazariyat” kelimelerini, “bağlam, teori, teorik, kuram, kuramsal” sözcüklerine tercih edeceğiz. Ancak hemen hatırlatmak isteriz ki, eski Türkçe kelimelere daha ziyade teveccüh gösterirken, “Öz-Türkçe olduğu inancı” ile üretilen ve sözlü ve yazılı kültürde kullanımı gittikçe yaygınlaşan “yeni” sözcüklere kesinlikle karşı değiliz. Bu nedenle mâna/anlam bakımından yeri geldikçe kelime/sözcük seçiminde eskisinin yanında yenisini de kullanmaktan çekinmeyeceğiz. Bu durumda yazmaya “nazar” kelimesi ile türevlerinin “mânası/anlamı” üzerine kısa bir açıklama yaparak başlamayı gerekli gördük.

İşin başında okuyucuya fark ettirmek istediğimiz husus, özellikle felsefe-bilim nazarından/bakımından bizim -burada- “kelime” ile sözcük” şeklinde ayırmak suretiyle işaret ettiğimiz Türkçenin “eski kelimeleri” ile “yeni sözcükleri” arasında açığa çıkan “mâna/anlam” kaymalarıdır. Doğru bir düşünme ile anlamanın peşinde isek, Türkçedeki eski kelimelerin yeni sözcükler üzerinden uğradığı anlam farklarını göz ardı etmememiz gerekir.

Bir dilin kelime ile mefhumları / sözcük ile kavramları arasında zamanla “mâna/anlam” farklarının oluşması, dilin doğası itibariyle gayet normaldir. Zira dil, olduğu/bulunduğu yerde durmaz; hareket eder. Bu nedenle dündeki anlamı kavrayabilmek için ekseri yeni sözcüklere ihtiyaç duyulur.

Dilin doğası gereği yavaş ya da hızlı ‘eskiden yeniye doğru’ sürekli bir akış olur. Bu akış, bir geçiştir. Geçiş ise, eski ile yeniye ilişkilendirebilmede temel bir vasıttır. Bu durumda yazıp çizerken dilin gelişmesi ve zenginliği adına dildeki canlılık ile hareketliliği görmemezlikten gelmemek önemlidir. Aksi takdirde dil, “mâna” yönünden kısırlaşır dündeki anlamı bugüne taşıyamaz hâle gelir. Diğer taraftan mâna ya da anlam, tarihi seyrin dışına çekilerek idrake vesile kılınmak istendiğinde düşünmenin yönü de değişir. Öyle ki, düşüncenin bu yön değiştirmeye genelde

¹ Bkz. Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, 11. Baskı, Ekim/1996 (İz), s. 835.

farkında olmadan ya ‘dün bugüne’ ya da ‘bugün düne’ indirgenir. Sonuç itibariyle de mânâ kaybolur, anlam değişir. Yanlış anlamalar ve anlamlandırmalar açığa çıkar.

Biz bu çalışmamızda Türk dilinin “dünü, bugünü ve yarını” için dilde sunulan imkânları ‘eski-yeni çatışmasına girmeden’ ‘dünden bugüne’ bakmaya çalışarak hem ‘eski’ hem ‘yeni’ kelime ile sözcükleri bir metinde etkinleştirmek suretiyle meramımızı daha iyi anlatabileceğimize inandık.

Dil, anladığını anlatmanın en etkin vasıtasıdır. Bu yönüyle anlamaya da katkı sağlar. Anlama, bir anlamlandırmaya müstenittir. Her anlamlandırma ise mânâlıdır. Farkında olunması gereken husus mânânın aşkın, anlamın ise içkin olduğudur. Bu nedenle mânâ, anlamı kuşatır. Ama ‘anlama’ mânâyı sınırlar. Bu nedenle mânâ idrak edilmeden anlam doğru olarak kavranamaz. Eski kelime ile yeni sözcük arasında kurulan anlamsal ilişkilendirme bu açıdan kıymetlidir. Çünkü eskiden vazgeçilerek yeni, olması gerektiği tarzda dile genelde aktarılamaz.

Ne demek istediğimizi biraz daha açalım.

Nazar, fikir bakımından “anlam” içerir. Anlam ise, manzarada seyredilendir. Bu bağlamda her nazar anlamlı bir manzara sunar. Lakin anlam içeren her manzara, farklı noktainazarlardan anlamlandırılır. Anlamlandırma manzaranın herhangi bir noktainazardan fikre (fikriyata) tahvil edilmesidir. Fikriyata dönüşen her bir anlamlandırma ise, esasen nazarîdir. Nazarî olan da tabi olarak bir nazariyeye dayanır. Özünde seyir (bakış) vardır. Manzara seyrinde nazariye, fikrin “mânâ” yakasıdır. Seyreden ise, mânâ esasında seyredilene “anlam” verendir.

Biz bu incelememizde ilk olarak İslam medeniyetini nazariyat-fikriyat ilişkisi bakımından seyrini mânâ esasında dört noktainazardan anlama büründürdük. Ardından da Bilim Tarihiçisi Fuat Sezgin’in fikir/ilim tarihindeki yerini dünden bugüne uzanan bu manzaranın seyrinde görmeye çalıştık.

İslam Bilim Tarihinde Fuat Sezgin ve Yeri

Fuat Sezgin’in hayat hikâyesi İslam medeniyeti esasında bilim tarihindeki yerinin tespitinde Türkiye’yi (Türkiye manzarasını) ilim bakımından dünden bugüne bir seyre tabi tutarak başlamak işimizi kolaylaştırabilir. Öyle ki, Fuat Sezgin’i Türkiye’den kopartan hal-i pür melâlin dünden bugüne keyfiyet itibariyle pek fazla değişmemiş olduğu hemen idrak edilir. Bu ön-idrak, mevzunun doğru anlaşılması için faydalı olacaktır.

Elbet Türk ilim camiasında ahvâl dünün tıpkısı değildir. Özellikle bugün, dünden imkân ve yaşama biçimi olarak çok farklıdır. Lâkin Türkiye, hâlâ ilme ve fikre

verilen değer ile bilgi-bilim üretimi bakımından düne nazaran çok ilerde değildir. Zira ilim ve fikir esasında dündeki kafa ile bugünkü kafa, uygulama ve tercih itibariyle yön değiştirse de –karşit gibi görünse de- benzerlik göstermektedir.² Fuat Sezgin Türk felsefe-bilim dünyasının bir türlü aşamadığı bu sanki-karşıtlığa kurban edilen bir İslam bilim tarihi araştırmacısıdır.

Fuat Sezgin, muhafazakâr bir aileye mensuptur. Babası din adamıdır. Muhtemelen o döneminin Türkiye manzarasında insanlara ‘dinî bilgi’ olarak öğretilenler “ne” ise Sezgin’e de üç aşağı beş yukarı o “bilgiler” öğretilmiş olmalıdır. Lâkin Sezgin’in hayat hikâyesinden hareket edersek, o dönemin Türkiye’sinde ‘dinî bilgi’ olarak öğretilenler çok açık olmasa da İslam-bilim tarihine dair öğretilenlerin yetersiz olduğu görülmektedir. Öyle ki Sezgin ne Harezmi’yi, ne Ebu’l Vefâ Buzcanî’yi ne Bîrunî’yi ne de diğer Müslüman ilim adamlarından haberdardır. Adlarını bile duymamıştır.³

Sezgin’e İslâm medeniyetinde büyük Müslüman âlimlerin yetişmiş olduğunu haber veren üzümlere ifade etmek gerekir ki, din hocası olan babası ya da başka bir Müslüman/Türk değil, sonradan Sezgin’in hocası olacak olan Alman asıllı Hıristiyan Hellmut Ritter olacaktır. Üzüntümüzün sebebi ilmin/bilginin bir Hıristiyan ya da daha başka bir dine mensup olandan gelmesinden değil, Müslümanların/Türklerin İslam ilim/bilim tarihi karşısındaki ilgisizliğidir. Sezgin de ilk etapta bu manzaranın dışında kalamamıştır. Ama o, bir Hıristiyan sayesinde yaşadığı uyanıştan sonra büyük bir vefa örneği göstererek yaptığı çalışmalarla İslam bilim tarihine damgasını vuracaktır.

Fuat Sezgin, H. Ritter’i İstanbul’da mühendis olmak istediği zamanlarda tanır. Tanıdıktan sonra da onu hiç bırakmaz. Ta ki, Sezgin, İslam bilim tarihi adına ne öğrendiyse ondan öğrendiğini hiçbir zaman gizlememiştir. Ama o, İslam bilim tarihini ortaya koymada hocası Ritter’i aştığının da farkındadır.

Boynuz kulağı geçer. Doğal olan da budur. Kırılmazsa eğer boynuz, kulağı geçecektir. Sezgin Türkiye’de daha kulağın çok gerisinde iken, boynuzu kırılmak istenenlerdendir. Ancak o, ne kulağa söz söyler ne de boynuzunu kırdırır.

Sezgin, İstanbul’da Ritter’in yanında eğitime başladığında İstanbul Üniversitesi’nde bilim tarihi kürsüsü yoktur. Bu nedenle ilk çalışmalarını İslam bilimleri üzerine yapar. Ama hocası ona mühendislik alanının olmazı olan matematiği bırakmamasını öğütlemiş ve onu kendilerine matematik bilen mühendisler demekte bir beis görünmeyen büyük Müslüman bilim insanlarının varlığından haberdar

² Krş. Atasoy, Fahri, “Bir Sosyal Kurum Olarak Üniversite, Bilim Zihniyeti ve Türkiye”, *Gazi Akademik Bakış Dergisi*, C. 11, S. 23, Kış 2018, s. 289-313.

³ Bkz. “Fuat Sezgin ile “Bilim Tarihi” Üzerine”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 2, Sayı 4, 2004, 355-370. (F. Sezgin ile ilgili genel bilgiler ve yorumlar kendisi ile yapılan bu söyleşi metnine dayanılarak verilecek, ayrıca dipnot gösterilmeyecektir.)

etmiştir. Sezgin, hocasının öğüdünü unutmaz. Vakti saati gelince de İslam bilim tarihine yönelir. Böylece Sezgin, o gün itibariyle dinî ve tabîî bilimler olarak ikiye bölünmüş olan bir “ilim” dünyasını İslam medeniyet tarihinde eskiden olduğu hâliyle yeniden bütünleştirici bir nazardan seyretme şansına sahip olur. Sezgin, bu bağlamda bizim İslam medeniyet tarihini felsefe-bilim zemininde yaptığımız sınıflandırmayla “nazariyatta seyredilene fikriyatta katleden”⁴ bir araştırmacı olmaz.

Ritter’in Sezgin’e yaptığı en büyük iyilik, onu İslam medeniyet tarihinin elyazmalarıyla tanıştırması olur. İslam ilim tarihinin keşfi için Arapça dilinin önemini fark eden Sezgin, Arapçasını geliştirmeye başlar. 2. Dünya Harbi nedeniyle üniversitelerin kapandığı bir dönemde 30 ciltlik *Taberî Tefsiri*’ni⁵ baştan sona okuyarak Arap dilinde ciddi ilerleme kaydeder.

Üniversiteler tekrar açıldığında Hocası Ritter, bir ara Sezgin’in önüne Gazalî’nin *İhya Ulumî’-d-din*’ini⁶ koyar. Okumasını ister. O da Arapça’dan hocasına *İhyâ*’yı okumaya başlar. Ritter, onun Arapça okumadaki başarısını takdir ederek çok sevinir. Artık Sezgin Hocası ile sık sık Süleymaniye Kütüphanesi’ne gidecektir. Böylece elyazmalarını ve İslam medeniyetini çok daha yakından tanıma ve anlama süreci başlamış olacaktır.

Sezgin İslam medeniyeti üzerine çalışmaya en doğru yerden başlamıştır. Öyle ki, onun Doktora Tezi “*Mecazu’l Kur’an*”⁷ hakkındadır. Sezgin’in doktora tezini yazarken Hocasının 30 yıldır aradığı ama bulamadığı bir kaynak elyazması nüshayı bulması ise onu hocasının gözüne iyice sokar.

Doktora çalışması Sezgin’i günümüz İslam bilimleri açısından büyük değeri haiz Büyük Hadis Âlimi Buharî üzerine çalışmaya sevk eder. Çünkü o, tezinin temel kaynaklarını araştırırken kendi adına birçok yeni bilgiye ulaşmaktadır. Öyle ki, İbn Hacer Askalanî’nin “*Tehzib*”⁸ adlı eserinden Buharî’nin eseri *Sahih-i Buharî*’de⁹ “Muammer b. Musemma”yı “Muammer” diye zikrettiğini öğrenmesi, ona İslam medeniyet tarihini keşifte ardından ışık süzülen bir kapının önüne getirir. Nihayet anlar ki Buharî, eserinde farklı kaynaklardan uzun uzun iktibaslara yer vermektedir. Hem de bu iktibasların birçoğu Hâdis adı verilen ilmin kaynaklarıyla doğrudan alakalı

⁴ Krş. Dönmez, Süleyman, “İkinci Yeni Türkiye’yi Düşünememe Batağından Çıkarmanın Yolu Mâturidî Akıl”, *Türk Yurdu Dergisi*, Mart 2019 - Yıl 108 - Sayı 379, s. 16.

⁵ et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu’l-Beyân fi Te’vili’l-Kur’ân*, I-XXIV (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 2000. (Taberî tefsiri diye bilinen “*Câmi’u’l-Beyân fi Tefsiri’l-Kur’an*” adlı eser).

⁶ Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmi’-d-Dîn*, I-IV, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabiy, Halep, trs.

⁷ Ebû Ubeyde, Ma’mer b. Müsennâ, *Mecâzü’l-Kur’ân*, I-II (nşr. Fuad Sezgin), Mısır 1954.

⁸ İbn Hacer el-Askalanî’nin “*Tehzibu’t-Tehzib*” adlı eseri. (İbn Hacer(852/1449), Mizzi(742/1341)’nin “*Tehzibu’l-Kemal*” isimli eserini kısaltarak “*Tehzibu’t-Tehzib*” adıyla yeni bir eser ortaya koymuştur. Daha sonra bunu da kısaltarak “*Takribu’t-Tehzib*” isimli eserini meydana getirmiştir).

⁹ Buhârî, *el-Câmi’u’s-Şâhîh*, İstanbul 1315, I-VIII.

değildir. Sezgin'in hadis tasavvuru allak bullak olur. Derken Buhârî'nin eserini yazarken yazılı kaynaklara müracaat edip etmediğini düşünmeye başlar. Doktora tezini bitirir bitirmez de kafasına takılan bu meselenin peşine düşer.

Buhârî, *Sahih-i Buhari*'yi yazarken acaba yazılı kaynaklardan istifade etmiş mi idi?

Sezgin, doçentlik tezinde Buhârî'nin eserini yazarken istifade ettiği yazılı kaynakları¹⁰ ortaya koymak suretiyle İslam medeniyet tarihindeki bir yanlış anlamayı 'hadis ilmi' bağlamında düzeltmiştir.

Malum olduğu üzere, hadis tarihinden söz edilirken temel hadis kitaplarının oluşmasında meselenin yazılı tarafına pek değinilmemektedir. Öte yandan hadislerin râvîden râvîye sem' (duyma), şifahî yol ile aktarılması ısrarla öne çıkarılmaktadır. Esasen Sezgin, bu fikre itiraz etmektedir. O, Buhârî'nin yazılı kaynaklar kullandığı tezini öne sürmekte ve ileri sürdüğü tezi de temellendirmektedir.

Buhârî, *Sahih*'inde gerçekten de yazılı kaynaklara müracaat etmektedir. Bu, artık kabul görmüş bir durumdur. Çünkü Sezgin, durumun bu minvalde olduğunu Buhârî'nin *Sahih*'i esasında yaptığı incelemelerle ortaya koymaktadır. Şimdi ortada karşıt görünen iki düşünce vardır. Hadis kitaplarının oluşmasında yazılı kaynaklara müracaat edilmişken bu gerçek, niçin ikinci plana itilmiş görünmektedir? Bir başka sualle; hadis tarihinde şifahî aktarım, niçin daha çok önemsenmiştir?

Filozof Eflatun (Platon), hakikatin ifşasında yazıya itibar etmez.¹¹ Bu fikir, şaşkınlık vericidir. Göreli olarak uzun zamandır büyük değer verdiğimiz yazma işinin ürünü olan "yazma/yazı" nasıl olur da "hakikat bakımından önemsiz" olarak telakki edilebilir? İslam kaynaklarının bazısında "ilahi" sıfatıyla tavsif edilen Eflatun (Attikeli/Atinalı Musa) ne demek istemektedir?

Esasen ortada kafa karıştırıcı bir durum yoktur. Çünkü yazmak, duygu ve düşünceleri sembollerle ifade etmeye çalışmak demektir. Ama bilinen bir "hakikat" var ki, o da kalem vasıtası ile kâğıda dökmek, gönülde olanı tam olarak açamamaktadır. Hele yazının yeterince gelişmediği bir dönemde bu sorun daha da içinden çıkılmaz bir hâl almaktadır. Bu nedenle nasıl Eflatun yazmaya güvenmiyorsa, İslam medeniyetinin ilk inşacıları da muhtemelen fikrin kâğıda aktarılmasındaki güçlüğünden neşet eden meselelerin/sorunların farkındaydılar.

¹⁰ Sezgin, Fuat, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul 1956. (*Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, M. Fuat Sezgin, Otto Yayınları, Ankara 2015).

¹¹ Bkz. Platon, *Mektuplar*, çev. F. Akderin, Say Yayınları, İstanbul 2010, s. 38.

Bir hadiste ilk râvî, rivayet edilen hadisi en iyi anlayan ve onu kaydedendir. Lakin yapılan bu kayıt ilk râvînin ağzından ikinci râvîye ve sırasıyla diğerlerine yazma ile oluşabilecek muhtemel herhangi bir mânâ kırılmasına uğratılmadan nakledilmeliydi. Öyle de yapıldı. Zaten ilk râvî olan sahabe, Peygamber’den aynı usulle ‘ilmi’ almıştı ve öğrendikleri usulün idrakinde dilin imkânları dâhilinde de mânâyı zedelemeyen hadisleri aktarmaya gayret etmişlerdi.

Sezgin’in Buharî’nin yazılı kaynaklarını açığa çıkarması, İslam medeniyet tarihinde rivayet-metin çatışmasının aslî değil, arızî bir mevzu olduğunun ispatıdır. Hiçbir zaman bir sorun olarak da telakki edilmemiştir. Çünkü işin aslı şuydu: İlimde aslanan (yazılı) metin değil, hocaydı.¹² Ama bu, hiçbir zaman İslam biliminde yazmanın ihmal edildiği anlamına da gelmedi. Yazmaktan hiç vazgeçilmedi.¹³

Metin yazmak önemlidir. Hadis olsun, Ayet olsun İslam medeniyetinde mütefekkirler yazmaktan uzak durmadılar. Ama ortada başka bir gerçek vardı. O da yazılı bir metni en iyi anlayanın onu ilk kaleme alanın olduğudur. Açıktır ki, anlam bakımından mânâdan kopmamak için o (yazılı) metni en doğru anlayana müracaat zorunludur. Zira eldeki metin ilk yazıcısından bağımsız okunursa; bu, hem usul açısından hatalı hem de okuyanı dilin doğası itibarıyla eksik veya yanlış bir anlamaya sevk edebilir. İşte İslam medeniyet tarihinde dil-anlam ilişkisi dâhilindeki vasatın yetersizliği erken dönemde fark edildiğinden daha sonraki süreçte açığa çıkabilecek muhtemel sorunların/yanlış anlamaların önünü kesen bir usulle hadis ilmi inşa edilmiştir. Sezgin’in belki de farkında olmadan Buharî’nin yazılı kaynakları üzerine çalışarak açığa çıkardığı “hakikat” budur. Bu “hakikat” günümüz itibarıyla hadis tarihçilerinin İslam medeniyeti adına gereğince ifşa edemedikleri, bu yüzden de senet-metin çatışmasına girmek suretiyle meseleyi bir o yana bir bu yana sürükleyip durdukları husustur. Bu çerçevede Sezgin, bizim İslam medeniyet tarihini felsefe-bilim zemininde yaptığımız sınıflandırmayla “nazariyatta seyredileni fikriyata katmaya” çalışırken açığa çıkan sonuç itibarıyla “nazariyatta seyredileni fikriyatla kat etmiş” görünmektedir.¹⁴

Sezgin, İslam medeniyetini keşfettikçe yapılacak daha çok işin olduğunu kavramakta gecikmez. Öyle ki, Avrupa’da bu hususta yapılmış edilenler, çok eksiktir. Bu nedenle Büyük Şarkiyat/Doğu Araştırmacısı Brockelman’ın “*Geschichte der Arabischen Litteratur*” (GAL)¹⁵ olarak bilinen çalışmasında özellikle Türkiye’de bulunan nadir elyazması eserlere yeterince atıf yapmadığını tespit eder. Tespit ettiği

¹² Platon da bu fikirdeydi. Bkz. Platon, *Mektuplar*, s. 48.

¹³ Krş. Karakaş, Ali, *Hadis Oksidentalizmi ve Fuat Sezgin*, İstanbul 2017, sayfa 122, 123.

¹⁴ Krş. Dönmez, Süleyman, “İkinci Yeni Türkiye’yi Düşünememe Batağından Çıkarmanın Yolu Mâturidî Akıl”, *Türk Yurdu Dergisi*, Mart 2019 - Yıl 108 - Sayı 379, s. 16,17.

¹⁵ Brockelman, C., *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Leipzig 1909. (<http://clanfaw.free.fr/1102231304.pdf>)

bu eksikliği giderebilme düşüncesiyle de adı geçen esere bir “Zeyl” yazmayı gerekli görür.

Sezgin “Zeyl” çalışmalarına 1944 yılında başlar. Ancak onun Brockelman’ın eksiklerini tamamlama niyetiyle yaptığı araştırmalar, 1954’te büyük bir projeye dönüşür. Sezgin’in ömrünün sonuna kadar sürdürdüğü bu İslam medeniyet projesi, artık bir “Zeyl” olmanın çok çok ötesinde müstakil bir uğraşı olarak devam eder. Sezgin’in “*Geschichte Arabischen Schriftums*” (GAS) olarak bilinen bu İslam (b)ilim tarihi projesi, İslam medeniyetinin derinliği ve büyüklüğü itibarıyla henüz tamamlanmamış, ama bu eksik haliyle dahi dev bir külliyat olarak bugün karşımızda durmaktadır.¹⁶

“*Geschichte Arabischen Schriftums*” (GAS)¹⁷, Türkçeye “*İslam Tarihinde Arapça Yazılmış Eserler*” şeklinde Türkçeleştirilmelidir. Zira kelimesi kelimesine yapılan bir çeviri, İslam medeniyetinin birliği ve bütünlüğü adına ayrıştırıcı olabilir. Aslında kelimesi kelimesine çevrilse bile GAS, “*Arapça Yazılı Eserler Tarihi*” anlamına gelir. Ama bu birçok kesimde “*Arapların Yazılı Eserlerinin Tarihi*” olarak anlam kaymasına uğratarak kullanılmaktadır. Düzeltmek istediğimiz husus, Sezgin’in yaptığı iş, özelleşmiş bir şekilde Arap tarihinin değil, Arap’ı Türk’ü, Fars’ı ile İslam medeniyet tarihinin ifşasıdır. İslam medeniyet tarihinde Araplar, diğer milletlerden sadece birisidir. Tek başına belirleyici unsur değildirler. Bu nedenle Sezgin’in Almanya’da kurmuş olduğu enstitünün adının çevirisinde de karşılaşılan şarkiyatçıların/oryantalistlerin yaygınlaştırdığı içsiz bir kavramsallaştırmayı Türkiye’de ve dünyada yaygınlaştırmamak gerekir. Bu isimlendirme, İslam medeniyet tarihini değer kaybına uğratar ve çatışma doğurur.¹⁸

Türkiye’de Sezgin’in Almanya-Frankfurt’ta kurmuş olduğu “*Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*” adındaki enstitünün “*Arap-İslam Bilimleri Enstitüsü*” şeklinde Türkçeleştirilmesi doğru değildir. Ancak Türkçe’de yazılıp çizilen birçok araştırmada bu hatalı Türkçeleştirme tercih edilebilmektedir.

¹⁶ Fuat Sezgin’in 1966’da Frankfurt Üniversitesinde başladığı bu projesini, yaklaşık yarım asırda tamamlamıştır. İlk cildi 1967’de son cildi ise 2015 yılında neşredilen projenin tamamı 17 ciltten (8820 sayfa) oluşmaktadır. Her cildi İslam medeniyetinin çeşitli ilimlerine ait eserlerin tanıtım ve değerlendirilmesine tahsis edilen projenin ilk 9 cildi, başlangıcından beşinci asrın ilk çeyreğine kadar (yaklaşık 430/1038) olan dönemdeki ilmi faaliyetlerin ürünlerini tanıtmaktadır. Bu bölümün ciltleri 1967-1984 yılları arasında E. J. Brill (Leiden) yayınevi tarafından yayımlanmıştır.

Sezgin’in projesinin ikinci kısmı ise XI-XVIII. yüzyıllar arasını kapsamaktadır. Projenin bu bölümünde Müslüman âlimlerin matematik, coğrafya, haritacılık, topografya, kozmoloji, beşeri coğrafya, edebiyat, şiir, eğlence gibi konularda ilim ve teknolojiye olan katkıları ele alınmıştır. Sezgin, projesinin bu kısmıyla ilgili çalışmalarını, direktörlüğünü yaptığı Frankfurt J.W.Goethe Üniversitesi bünyesinde 1982’de kurduğu “Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften”da vefatına kadar (2018) sürdürmüştür.

¹⁷ Ancak Sezgin’in eserleri maalesef Arapça değil de Araplık vurgusuyla Türkçeleştirilmeye başlanmıştır. Bkz. Fuat Sezgin: *Arap – İslâm Bilimleri Tarihi I*, İstanbul: Prof. Dr. Fuat Sezgin İslam Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı Yayınları 2015.

¹⁸ Krş. Maraş, İbrahim, “Fuat Sezgin Üzerine Birkaç Söz”, Türk Yurdu Dergisi, Ağustos 2018 - Yıl 107 - Sayı 372, s. 37-39.

“*Arabisch*” sadece “*Arap*” değil, “*Arapça*” anlamına da gelir. Bu nedenle doğru kullanım “*Arapça-İslam Bilimleri Enstitüsü*” şeklinde olmalıdır.

GAS, bir medeniyet projesidir. Bu projenin inşa edildiği yer ise ilk etapta “*Arapça-İslam Bilimleri Enstitüsü*”dür. Hem projenin başladığı hem de enstitünün kurulduğu yıllarda Almanya’da bir dizi “*Türkiyat*” (Türkoloji/Turkologie) bölümü vardır. Ayrıca Batıda “*Türk*” demek, “*Müslüman*” demektir. Durum böyle olduğu halde şarkiyatçılar niçin “*Türk felsefesi*”, “*Türk-Bilim Tarihi*” ya da bizim kullandığımız şekilde “*İslam Felsefesi, İslam-Bilim Tarihi*” şeklinde kavramsallaştırmalara gitmeyip ısrarla “*Arap felsefesi, Arap-Bilim Tarihi*” demektedirler?

Şarkiyatçıların İslam medeniyetini Araplara indirgeyerek kavramsallaştırmaları, sadece dayandıkları eserlerin Arapça yazılmış olmasından nâşî, ilerisi gerisi düşünülmemiş bir hamle olmasa gerektir. Girişimi bütüncül anlamda ele aldığımızda dünya Türk tarihini daha köklü ve merkezi bir zemin olarak ikrar etmek zorunda kalırken Türk’ün Arap kültürü içinde eritilerek değersizleştirilmek istenmesi vardır. İslam medeniyetinin dünü ve bugünü adına bu şark kurnazlığına düşmemek gerekir.

Gerçeği tam olarak yansıtmaktan uzak olan bir kavramsallaşmayla karşı karşıya olmamız, Batı’da (Avrupa’da) İslam medeniyetinin ifşasına dönük yapılan bütün çalışmaların önyargılı olduğu anlamına gelmez. Ancak bazı kesimlerde ciddi bir önyargının olduğunu da görmemezlikten gelinemez. Bu çerçevede Sezgin’in mücadelesini yerli yerine oturtmak mecburiyeti Garplılardan ziyade Şarklıların omuzlarındadır.

Sezgin neyin mücadelesini verdi?

Batı dünyası, İslam’ı yararlandığı bir medeniyet olarak görmek istememektedir. Oysa Batı uygarlığının İslam medeniyetine olan şükran borcu apaçıktır.¹⁹ Ama Batı, bu hususta nankördür. Tarihi bağlamda hak, hak sahibine teslim edilmek istenmemektedir. Öyle ki, Batı için İslam’dan bir “medeniyet/uygarlık” olarak bahsetmek mümkün değildir. Ama biz biliyoruz ki, durum tam aksisidir. Batı, ‘medeniyet’ bakımından bir aydınlanma yaşamışsa, Sezgine göre, Batı bunu İslam bilim tarihine borçludur. Batı dünyasının henüz yaygın olarak kabul etmediği bu fikir, Batı dünyasında bir elin parmaklarını geçmeyen samimi Batılı araştırmacı sayesinde dile getirilir. Batı’nın kabullenmekte zorlandığı bu ‘hakikat arayışı yolculuğunda’ İslam

¹⁹ Bkz. Dönmez, Süleyman, “Uygarlık ve Medeniyet Kavramlarının Ayrıştırılması Üzerine Bir Deneme”, Türk Yurdu Dergisi, Kasım 2016 - Yıl 105 - Sayı 35, s. 20-25.

medeniyeti araştırmacısı Müslüman Sezgin'i günümüz itibariyle en son halka olduğunu söyleyebiliriz.

Sezgin bir Şarkiyat (Doğu) araştırmacısıdır. Onun Batılı ölçekte Müslüman bir doğulu olması, onu “şarkiyatçı” (oryantalist) olmaktan uzaklaştırıp bir “oksidentalist” (garbiyatçı) yapmaz. Oryantalizm ve oksidentalizm, dünyayı algılama, anlama, açıklama ve tanımlama girişiminde iki farklı bakış açısidir. Temel olarak oryantalizm Batı'nın Doğu algısıdır. Oksidentalizm ise, Doğu'nun Batı algısıdır. Karşılıklı bu algılama sadece bir düşünmeden/tasavvurdan ibaret olmayıp, eylemi de beraberinde getirir. Dolayısıyla Sezgin'in algısı da eylemi de batılıdır. Bu nedenle o, GAS ile Doğu'yu kısmen açmaya çalışırken, aslında Batı'nın noktainazarından Doğu'yu ve İslam medeniyetini seyrederek. Bu seyrinde Batı'da onun öncüleri ve ona rehberlik edenler vardır.

Sezgin'in ilk Batılı hocasının H. Ritter, olduğunu ifade etmiştik. Sonrasında Sezgin, hocası Ritter gibi doğrudan etkisi altında kalmasa da, dolaylı olarak, Batı'da yapılmış olan İslam medeniyetini keşif çalışmalarının etkisi altında kendince bir yol çizmeye çalışmıştır. Elbette onu mutlak anlamda bir şarkiyatçı olarak görmek doğru değildir. İfade etmeye çalıştığımız husus, usul ve tavır bakımındandır.

Sezgin, İslam bilim tarihinin Müslüman dünyanın dışında da değerinin takdir görmesinde insafalı Batılı Doğu araştırmacılarına duyduğu minneti dile getirmekten çekinmemiştir. Ancak o, İslam medeniyeti çalışmalarının Batı'da kurumsallaşmadığından şikâyetçidir. Çalışmalar, genelde şahsî çabalarla yürümüştür. Onun bir enstitü kurmasının altında yatan temel sâik de budur. O, Batı'da bireysel olarak var olan, ama yapılanların kütüphane raflarında unutulduğu bir İslam medeniyetini araştırma faaliyetini kurumsallaştırarak yaygınlaştırmayı denemiştir. Ümidimiz Sezgin'den sonra kurduğu enstitünün akamete uğramamasıdır. Aksi takdirde Sezgin de Batı'da Batı ölçütlerinde çalışmalar yapmış bir Müslüman Türk olarak tarihe gömölüp gidecektir. Ta ki, yeni bir “Sezgin” daha çıksın ve Sezgin'inden sonraki halka olsun.

Batı'daki İslam Medeniyeti Araştırmaları Zinciri

Batı'da Sezgin'in son halka olarak eklenmiş İslam medeniyeti ve İslam bilim tarihi çalışmaları ilk olarak 19. Yüzyılın başlarında Fransızlar tarafından yapılır. Jean J. Sédillot, Louis A. Sédillot adlarıyla maruf baba-oğul iki Fransız şarkiyatçı, Paris'teki elyazmalarından hareketle İslam medeniyetindeki astronomi konusunu araştırmaya başlarlar. Baba-Oğul, yaptıkları çalışmalar sonunda ilk dönemde Avrupa'ya gelen bu konudaki bütün bilgilerin İslam dünyasından gelmiş olduğunu fark etmekte gecikmezler. Bunun üzerine çeviriler yapmaya başlarlar. Yaptıkları ilk çevirilerden

birisi, Hasan el-Merrâkuşî'nin "*Câmi'ul-mebâdî ve'l-ğayat fî ilmi'l mikât*" adlı eseridir.²⁰ Sédillot'lar, bu ve benzeri eserlere dayanarak bilimlerin gelişmesine dair Grek/Eski Yunan temelli tarih tasavvurunun yanlış olduğunu ileri sürerler. Bilim tarihini Müslümanları atlayarak Greklere nispet etmenin imkânsızlığını savunurlar. Fransız Akademisi, bu iddialar neticesinde İslam bilim tarihi üzerine karşıt çalışmalar yapmaya başlayacaktır. Sédillot'lar ise 50 yılı aşkın bir süre ileri sürdükleri fikri savunmaktan geri durmayacaklardır. Sezgin de Sédillot'ların ileri sürdükleri fikre sahip çıkmış ve çeşitli yönlerden bu fikri açık temellendirmiştir.

Fransız Baba-Oğul'un Batı'da ileri sürdükleri fikir, büyük gayretler sonunda Fransa dışına taşmaya başlar. Öyle ki, J. Reinaud²¹ isimli bir araştırmacı, İslam biliminin Batı'ya coğrafya alanındaki etkisi hususunda Sédillot'ların öne sürdüğü fikre katılarak çalışmalar yapmaya başlamasıyla İslam'ın biliminin Batı bilimine etkisi meselesi, Almanya'da yankılanmaya başlar. Bunun üzerine Alexander von Humboldt, öğrencisi Woepcke'yi İslam bilim tarihinde yetişmesi için Fransa'ya gönderir.

Woepcke, İslam matematik tarihi üzerine çalışır. Woepcke, Ömer Hayyam'ın cebir kitabını²² çalışarak üçüncü derece denklemlerin geometrik çözümlerinin ilk defa İslam medeniyetinde verildiğini tespit eder.²³ Sezgin, Woepcke'nin eserlerinin tümünü yayınlar. Woepcke, Türkiye'de de bilinen bir matematikçidir. Öyle ki, Salih Zeki, Woepcke'nin İslam cebirindeki notasyon ve semboller hakkındaki makalesini geliştirir.²⁴ Sezgin'in yaptığı ise, Woepcke'nin eserlerinin bir araya getirilerek toplu halde yeniden basılmasıdır.

Başlangıçta Batı'da İslam bilim tarihi çalışmalarında Fransızlar etkin iken, sonrasında bayrağı Almanlar kapar. Özellikle optik/fizik tarihi alanında çalışan Alman Wiedemann'ın adı duyulur. Wiedemann, öğrencilerini de İslam bilim tarihi araştırmalarına yönlendirir. Kırk yıl boyunca İslam bilim tarihini Batı bilim camiasına yeniden hatırlaması için gayret sarf eder. Wiedemann, Batı'da İslam medeniyetinde icat edilerek kullanılan birçok aletin modellerini ilk çizen şarkiyatçıdır.²⁵ Sezgin'in Frankfurt'ta "*Arapça-İslam Bilimleri Enstitüsü*" içinde kurduğu "*İslam İlim Âletleri Müzesi*" Wiedemann'ın çizimlerinden ilham alan bir ruhun Almanya'da

²⁰ Sédillot, Jean Jacques Emmanuel, *la traduction du traité Jâmi' al-mabâdî wa 'l-ghâyât de l'astronome marocain Abu Ali al-Hasan al-Marrakushi* (en) (xiiiè siècle)², publiée par son fils Louis-Pierre-Eugène Sédillot sous le titre *Traité des instruments astronomiques des Arabes* [archive] (Paris, Imprimerie nationale, 1834-1835).

²¹ *Mémoire géographique, historique et scientifique sur l'Inde: antérieurement au milieu du XIe siècle de l'ère chrétienne, d'après les écrivains Arabes, Persans et Chinois* by Joseph Toussaint Reinaud; Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften (Frankfurt am Main, Germany).

²² *L'Algèbre d'Omar Alkhayyâmî*, publiée, traduite et accompagnée d'extraits de manuscrits inédits, par F. Woepcke. (Maqâlah fî al-jabr wa-al-muqâbalah). Arab. and Fr. by Franz Woepcke; Omar Khayyam.

²³ Woepcke, *Mémoire sur l'algèbre indéterminée chez les Arabes*, 1853.

²⁴ Bkz. Demir, Remzi, *Salih Zeki Bey'in Journal Asiatique'de Yayımlanan "Notation Algébrique Chez Les Orientaux" Adlı Makalesi*: <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/19/1272/14655.pdf>

²⁵ Bkz. Wiedemann, E and Hauser, F., „Über die Uhren im Bereich die Islamischen Kultur“, in *Nova Acta Abh. der Kaiserl. Leop. Carol. Deutschen Akademie der Naturforscher*, 100, Halle, 1915, pp. 1-272.

somutlaşmasıdır.²⁶ Daha sonra bu müzenin bir benzeri “*İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi Müzesi*” olarak bizzat Sezgin’in denetiminde Türkiye’de de açılmıştır.

SÖZSONU

Hakikat mübalağa kaldırmaz. Üzeri de örtülemez. Hatasıyla sevabıyla bir İslam medeniyeti var olmuştur. Amma velakin günümüz Müslümanlarının ekseri İslam medeniyet tarihi müktesebatından bihaberdir.

Fuat Sezgin, yapıp ettikleri ile bir yandan Müslümanlara ilmî geçmişlerini hatırlatmak suretiyle Müslümanların Batı karşısında hissettikleri ezikliği ortadan kaldırmaya bir yandan da Batılıların Müslümanlar hakkında sahip oldukları önyargıları kırıp İslam ve Müslümanlar ile alakalı yanlış bilgilerini düzeltmeye çalışmıştır. Onun bu düzeltici hamlesine günümüz itibariyle artık sadece Batılılar değil, özellikle din-bilim ilişkilendirmeleri hususunda Müslümanların (doğuluların) da büyük ihtiyacı var görünmektedir.

Günümüz İslam dünyasının dünkü parlak medeniyetinin çok gerisinde kalması, din olarak İslam’ın bünyesinden ileri gelen bir durum değildir. Sorun, dinin idrakindedir. Din doğru anlaşılmadığında geri kalmanın bir aracı olabilmektedir. Sezgin, yaptığı çalışmalarla sorunun dinden değil, Müslümanların din anlayışından ileri geldiğini apaçık ortaya koymaktadır. Çünkü bir zamanlar Avrupa’yı aydınlatanlar da Müslümandılar. Esasen din değişmedi. Değişim anlayışlarda vuku buldu.

Günümüz itibariyle Müslümanlar, geçmiş hakkında doğru ve yeterli bilgiye sahip görünmemektedirler. Bu nedenle geçmişle alakalı tasavvur ile düşünceler de gerçeği yeterince yansıtmamaktadır. Gerçeği yansıtmayan bir düşünüş üzerinden seyredilmek istenen dünün manzarası ise ne bugünün dertlerine çare olmakta ne de yarınlar adına umut vadetmektedir.

Sezgin çalışmalarıyla İslam dünyasına unutulmuş bir rüyayı yeniden hatırlatarak daralan yürekleri ferahlatmıştır. Lakin Sezgin’in de sürekli hatırlattığı gibi daha yapılacak çok iş vardır. Bu durumda bize düşen bayrağı Sezgin’in bıraktığı yerden devralıp daha da ileriye taşıyabilmektir.

²⁶ Bkz. Sezgin, Fuat, Tanınmayan Büyük Çağ – İslâm Bilim ve Teknoloji Tarihinden, Timaş Yay., İstanbul 2010; Sezgin, Fuat. İslam’da Bilim ve Teknik – Arap İslam Bilimleri Tarihi Enstitüsü Aletler Koleksiyonu Kataloğu: 1) Astronomi, Cilt: II, çev: A. Aliy, Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, Ankara 2007.

KAYNAKÇA/REFERENCE

- “Fuat Sezgin ile “Bilim Tarihi” Üzerine”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 2, Sayı 4, 2004, 355-370.
- Atasoy, Fahri, “Bir Sosyal Kurum Olarak Üniversite, Bilim Zihniyeti ve Türkiye”, *Gazi Akademik Bakış Dergisi*, C. 11, S. 23, Kış 2018, s. 289-316.
- Brockelman, C., *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Leibzig 1909. <http://clanfaw.free.fr/1102231304.pdf> (01.05.2019).
- Buhârî, *el-Câmi’u’s-şahîh*, İstanbul 1315, I-VIII.
- Demir, Remzi, *Salih Zeki Bey'in Journal Asiatique'de Yayımlanan "Notation Algebrique Chez Les Orientaux" Adlı Makalesi*: <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/19/1272/14655.pdf> (01.05.2019)
- Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, İz yayınları 11. Baskı, İstanbul 996.
- Dönmez, Süleyman, “İkinci Yeni Türkiye’yi Düşünememe Batağından Çıkarmanın Yolu Mâturidî Akıl”, *Türk Yurdu Dergisi*, Mart 2019 - Yıl 108 - Sayı 379, s. 15-17.
- Dönmez, Süleyman, “Uygarlık ve Medeniyet Kavramlarının Ayrıştırılması Üzerine Bir Deneme”, *Türk Yurdu Dergisi*, Kasım 2016 - Yıl 105 - Sayı 35, s. 20-25.
- Ebû Ubeyde, Ma’mer b. Müsennâ, *Mecâzü’l-Kur’ân*, I-II (nşr. F. Sezgin), Mısır 1954.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu’l-Beyân fi Te’vil’l-Kur’ân*, I-XXIV (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 2000. (Taberî tefsiri diye bilinen “Câmi’u’l-Beyân fi Tefsiri’l-Kur’an” adlı eser).
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmi’-d-Dîn*, I-IV, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabiy, Halep, trs.
- İbn Hacer el-Askalanî’nin “*Tehzibu’t-Tehzib*” adlı eseri. (İbn Hacer(852/1449), Mizzi(742/1341)’nin “*Tehzibu’l-Kemal*” isimli eserini kısaltarak “*Tehzibu’t-Tehzib*” adıyla yeni bir eser ortaya koymuştur. Daha sonra bunu da kısaltarak “*Takribu’t-Tehzib*” isimli eserini meydana getirmiştir).
- Karakaş, Ali, *Hadis Oksidentalizmi ve Fuat Sezgin*, İstanbul 2017, s.122, 123.
- L’Algèbre d’Omar Alkhayyâmî, publiée, traduite et accompagnée d’extraits de manuscrits inédits, par F. Woepcke. (Maqālah fî al-jabr wa-al-muqābalah). Arab. and Fr. by Franz Woepcke; Omar Khayyam.
- Maraş, İbrahim, “Fuat Sezgin Üzerine Birkaç Söz”, *Türk Yurdu Dergisi*, Ağustos 2018 - Yıl 107 - Sayı 372, s. 37-39.
- Mémoire géographique, historique et scientifique sur l’Inde: antérieurement au milieu du XIe siècle de l’ère chrétienne, d’après les écrivains Arabes, Persans et Chinois by Joseph Toussaint Reinaud; Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften (Frankfurt am Main, Germany).
- Platon, *Mektuplar*, çev. F. Akderin, Say Yayınları, İstanbul 2010.
- Sédillot, Jean Jacques Emmanuel, *la traduction du traité Jâmi’ al-mabâdi’ wa ‘l-ghâyât de l’astronome marocain Abu Ali al-Hasan al-Marrakushi* (en) (xiii siècle)², publiée par son fils Louis-Pierre-Eugène Sédillot sous le titre *Traité des instruments astronomiques des Arabes* [archive] (Paris, Imprimerie nationale, 1834-1835).

- Sezgin, Fuat, *Arap – İslâm Bilimleri Tarihi I*, İstanbul: Prof. Dr. Fuat Sezgin İslam Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı Yayınları 2015.
- Sezgin, Fuat, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul 1956.
- Sezgin, Fuat, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, Otto Yayınları, Ankara 2015.
- Sezgin, Fuat, İslam'da Bilim ve Teknik – Arap İslam Bilimleri Tarihi Enstitüsü Aletler Koleksiyonu Kataloğu: 1) Astronomi, Cilt: II, çev. A. Aliy, Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, Ankara 2007.
- Sezgin, Fuat, Tanınmayan Büyük Çağ – İslâm Bilim ve Teknoloji Tarihinden, Timaş Yayınları, İstanbul 2010.
- Wiedemann, E and Hauser, F., 'Über die Uhren im Bereich die Islamischen Kultur', in Nova Acta Abh. der Kaiserl. Leop. Carol. Deutschen Akademie der Naturforscher, 100, Halle, 1915, pp. 1-272.
- Woepcke, *Mémoire sur l'algèbre indéterminée chez les Arabes*, 1853.

Extended Abstract

An Evaluation on Fuat Sezgin in the History of Islamic Civilization

Fuat Sezgin is a great historian who worked relentlessly to uncover and remind the role of the Islamic civilization in the development of science. He is a Muslim orientalist of Western dimensions. In this study, we first of all construed the course of Islamic civilization in the relation to theory-idea on the basis meaning from four points of view. And then we tried to see the Historian of Sciences Fuat Sezgin in the view of this picture that stretches from past to present.

A constant flow from old to new is in the nature of the language. This flow is a transition that is an essential vehicle to connect old and new to each other. Ergo it is important to be careful of this fact in the process of writing. Otherwise to remain blind to the language as a living entity will limit it in terms of meaning (mana) and make it impossible to carry the meaning (anlam) of the past to present. On the other hand, when meaning positioned outside of the course of history it will change the direction of thought. This change of direction may cause the reduction of past to present or present to past unconsciously. In the end meaning (mana) is lost and meaning (anlam) is changed. As it can be seen the word 'meaning' used in to two different connotations for its counterparts in Turkish language: mana and anlam. To understand the difference between two it must be known first is 'transcendent' while the second is 'immanent'. Thus 'mana' encloses 'anlam' and 'anlam' limits 'mana'. While 'mana' is an old word in Turkish, anlam is a new word and nowadays both of them is used interchangeably. This relation between old and new word is very important because it shows us when the old discarded completely, the new cannot be transitioned to language as it should be.

In this context Fuat Sezgin's monumental work and his endless effort can be understood better. As he uncovered Islamic history of sciences he carried the meaning without discarding the past completely and didn't destroy the meaning (in its both connotations). On the contrary as he carried the past to present he enriched it and expanded on it.

Fuat Sezgin's journey as a historian of sciences begun with his teacher Hellmut Ritter. And again, his owe his first awareness to the existence of great Muslim scientists of the past to the H. Ritter. Fuat Sezgin was introduced to manuscripts of history of Islamic civilization by his teacher and for this purpose he made considerable progress on Arabic language. After this Sezgin and Ritter frequent the Süleymaniye Library. Thus, his recognition and comprehension of old manuscripts closely begun. One of his important discoveries forms during his PhD work on hadith scholar Muhammad al-Bukhari. As he discovers Bukhari make long citations from different sources in his important work Sahih-i Bukhari he asks the question if it is possible to Bukhari to use 'written sources' in his work. Before Sezgin written sources of the

hadith literature was a much neglected area and I was believed that creation of the literature was a purely oral process. Sezgin opposed this idea of oral tradition and proved the existence of the written sources. And now there exists two opposed contemporary idea to the sources of the hadith literature. But the real importance of Sezgin's discovery is that it shows us this conflict is belongs to the modern era not old. This shows us oral and written tradition conflict in Islamic Civilization is not essential but causal. So as Sezgin uncover the past he enrichens our understanding about present too.

Fuat Sezgin wanted to prove existence of Islamic Civilization to both west and the east. He tried to remind Muslims their scholarly past and to change Western prejudices about Muslims and Islam. He also showed why contemporary Islamic World is left behind. Problem is not the religion itself but Muslims comprehension of that religion. Because it was Muslims enlightened the Europe once. And religion didn't change in the essence but in the understanding.

Keywords: Fuat Sezgin, Islamic civilization, History of Islamic Science, GAL, GAS.

Bilimin Kısa Tarihçesi ve Ali Şir Nevâyî'nin Bilime Katkıları

Brief History of Science and Contributions of Ali Şir Nevâyî

Vahit TÜRK

İstanbul Kültür Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı
Bölümü/Türkiye, vahitturk1@hotmail.com

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 12.03.2019 Düzeltme/Revised: 14.05.2019 Kabul/Accepted: 24.05.2019

Öz:

İnsan aklının temel istek ve ihtiyaçlarından biri bilme ve öğrenmedir. Bu isteğin ve gerekliliğin karşılanması yolu ise aklın meraklarının giderilmesidir. Bilme eylemini hayatının merkezine yerleştiren insanlar, insanlık tarihi boyunca bilgiyi izleyerek ve yeni bilgiler üreterek insanlığa hizmet etti. Bu hizmeti sürdürenler, değer gördükleri coğrafyada yerleşerek hep daha ileri ve daha gelişmişin peşinde oldu. Bunlar, büyük uygarlıkların ortaya çıkmasında asıl yükü taşıdı. Sümer, Eski Mısır, Eski Yunan uygarlıklarının ardından İslam dünyasında yeni bir uygarlık gelişti ve önce Bağdat ve çevresi bu uygarlığın merkezi oldu, daha sonra ise Horasan ve Maveraünnehir bu uygarlığa merkezlik etti. Çağdaş Avrupa uygarlığının temelini oluşturan İslam uygarlığı yaklaşık beş yüz yıl bilimin de zirve isimlerini yetiştirdi. Bu uygarlığın gerilemeye yüz tuttuğu bir zaman dilimi olan 15. yüzyılda yaşayan Ali Şir Nevâyî, devleti yönetenlerin desteği ve daha çok şahsi çabalarıyla, kurduğu bilim kurumları ve oluşturduğu ortamlarla Herat'ta bilim hayatının canlanması, bilim ve sanat adamları yetişmesi için olağanüstü bir uğraş verdi.

Anahtar Kelimeler: Bilim, Bilim Tarihi, Sümer, Eski Mısır, Eski Yunan, İslam Uygarlığı, Türk Uygarlığı, Ali Şir Nevâyî, Herat.

GİRİŞ

Bu çalışmada insanoğlunun evreni ve kendini anlama çabasının ürünü olarak değerlendirilen bilimin tarihteki macerası üzerinde kısaca durulacak, bilimin ve buna bağlı olarak uygarlığın geliştiği coğrafyalar söz konusu edilecek ve sonuçlar çıkarılıp değerlendirmeler yapılmaya çalışılacaktır. Bütün insanlık tarihi boyunca önemli görülen bilim, meraklı insanların çabalarının ürünü olarak toplumların hayat düzeylerini belirledi. Bu yüzden her devirde büyük öneme sahip oldu. İnsanoğlunun, düşünce ve tecrübelerini kalıcı duruma getirmesinin aracı olan yazıyı bulmasından sonra bilimin gelişmesi ve toplumların birbirini etkilemesi daha kolay duruma geldi. Bu etkileşmenin taşıyıcı unsurları ise din adamları ve tüccarlar oldu. Dinin yayılma çabasıyla tüccarın kayıt tutma ihtiyacı yazının yayılmasına, yazının yaygınlaşması da bir yerde üretilen bilginin başka coğrafyalara yayılmasına yol açtı. Bilgi birikmelerinin genellikle büyük akarsu havzalarında olduğu görüldü.

Bilgiye ve bilim adamına değer verildiği ölçüde gelişen bilim insan hayatını kolaylaştırdı. Bilimin değer gördüğü coğrafya çevresine üstünlük sağladı, bir başka deyişle bilgi bir egemenlik aracına dönüştü, ancak bilim adamlarının değersizleştirildiği coğrafyalarda bilgi de göç etti ve bu göç sonucunda o coğrafya gücünü yitirip yoksullaştı, hatta zaman zaman bağımsızlığını da kaybetti.

YÖNTEM

Araştırmamızda öncelikle bilim tarihi üzerinde durulup tarihi karşılaştırmalı yöntemle durum tespiti yapılmaya çalışıldı. Bilim tarihiyle ilgili kaynakların konuya bakışları tespit edildikten sonra bilimin tarihi seyri incelenip İslam coğrafyasındaki bilimlik gelişmeler değerlendirildi, son olarak da on beşinci yüzyılda Türkistan bölgesindeki gelişmeler söz konusu edilip Ali Şir Nevâyî'nin bilimle ilgili etkinlikleri ve sosyal bilimler, özellikle de din ve edebiyat bilimine dair eserleri kısaca tanıtılmaya çalışıldı.

Bilgi Üzerine

Bir felsefe sözlüğü bilgi kavramını şöyle tanımlıyor: 1. Genel olarak, öznenin amaçlı yönelimi sonucunda, özneye nesne arasında kurulan ilişkinin ürünü olan şey. Öğrenilen şey. 2. Bir şeyin ayırdına ya da bilincine varma. Bir şeyle aktüel deneyim yoluyla kurulan yakınlık ya da tanışıklık. 3. Olgu, doğru ya da ödev olarak görülen bir şeye ilişkin açık algı¹.

Bu tanıma göre bilgi için; öznenin yani insanın amaçlı olarak bir nesneye yönelmesi, onun ne olduğunu anlama çabasına girişmesi, bu çabanın sonucunda insan zihninde o nesneyle ilgili bir iz oluşması gerekir. Bilgi, insan için edinilen, yani öğrenilendir. Bilgi, bir şeyi diğer şeylerden ayıran ne ise onu fark etme ve bu fark

¹ Cevizci, A. (2013). Paradigma Felsefe Sözlüğü, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

etmeyi bilinç durumuna getirme, yani onunla zihni yakınlık kurma, tanışık olma durumudur. Zihnin üzerinde yoğunlaştığı nesne ya da kavramı diğerlerinin arasından çıkarıp farklı bir noktada belirginleştirme, o nesneye dair bir işaretlemeye bulunma, öğrenmedir. Bilgi, bu belirginleştirmenin sonucunda zihinde oluşan birikmenin genel adıdır. Bilgi edinme eyleminin sürmesi, bilgi üretme eyleminin de kaynağı olacaktır. İnsan zihni bilgiyle meşgul olduğu ölçüde üretme seviyesine yükselecek ve yeni bilgilerin doğmasına ve üretilmesine kapı açacaktır.

Bilgi edinme, edinilen bilgiyi bilinçli kullanma çabası gösterme, insanın diğer varlıklardan, özellikle de bütün varlıklar içinde kendine en çok benzeyen hayvanlardan farklılaşma noktalarından biridir. İnsanoğlunun yeryüzü macerası başladığından beri bilgi edinme çabasının da var olduğu şüphe götürmez, çünkü insan, akıl ve idrak (anlama ve kavrama yeteneği) ile donatılmış bir varlıktır. En eğitimsiz aklın bile en belirgin özelliği sorgulama ve merak etmedir.

Bilgi; insanın kendisiyle ve evrenle ilişkisinin, kendi varlığına ve evrendeki varlıklara dair meraklarının, sorgulamalarının sonucu olarak insan zihnindeki her türlü birikme ve izdir. Yirmi birinci yüzyılın insanı olarak bizler, insanoğlunun yeryüzündeki macerasına dair çok az şey biliyoruz. Bu bildiklerimizin de bir kısmının somut dayanakları var iken, bir kısmını karşılaştırma ve yorumlamalarla ulaşılan sonuçlar oluşturuyor. “Modern bilimin gözlerimiz önünde yükselen yüce yapısı hiç şüphesiz insan kafasının uygarlığa kattığı en önemli bir üründür. Ancak, bu ürünün doğuş, gelişme ve başarı koşulları üzerinde kültür ortamımızın yeterince aydınlatıldığı söylenemez.”² Zaman ve teknik gelişmeler konuyla ilgili bilinmeyenlerin en azından bir kısmını aydınlatacaktır.

Bilgiye dair birikmeleri günümüze yoğun biçimde ulaştıran coğrafyalara bakıldığında erken dönemlerde yerleşik hayata geçilen bölgelerin öne çıktığı görülür. Bu, elbette bozkır hayatı ve özellikle hayvancılık için bir zorunluluk olan konar-göçer yaşama biçimine sahip insanların bilgiyle ilişkisiz olduğu anlamına gelmez. İnsanın kendisini ve evreni anlama çabası, her coğrafyada var olacağı için bu çabanın sonucu olan bilgi de her coğrafyada oluşacak ve birikecektir, ancak konar-göçerin biriktirme imkânıyla yerleşik yaşayanın biriktirme imkânındaki farklılık, yerleşik hayat yaşanan coğrafyalardaki hızlı gelişmenin asıl sebebidir. Coğrafya ve özellikle iklim, insan ihtiyaçlarını belirlediği için bilgiyle ilgili çaba da buna göre sonuçlar verir. Bozkır kavimlerinin ilgi alanlarıyla tarım kavimlerinin ilgi alanları doğal olarak farklı olacak ve bu farklılık ise bilimin belirli alanlarda yoğunlaşması sonucunu doğuracaktır.

Bilginin artması ve yaygınlaşmasında toplumların birbiriyle ilişkisi, belirleyici unsurlardan biri olarak karşımıza çıkar. Bu ilişkiyi sağlayan ise ilk çağlardan beri genellikle ticaret erbabı ile din adamları ve “bilme” aşkına tutulmuş, bilgi edinmek için diyar diyar dolaşmayı, ülkeden ülkeye göçmeyi göze almış “tutkunlar” olmuştur.

² Yıldırım, C. (2018) Bilim Tarihi, 22. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi, s. 13.

Bir ülkeden bir başka ülkeye mal taşıyan ticaret kervanlarının bir başka işi de bilgi taşımak olmuş ve bu durum geçmişin iletişim imkânları dolayısıyla yüz yıllarca etkili biçimde sürmüştür. Doğaları gereği daha çok inanana sahip olmak isteyen dinler, adanmış din adamları dolayısıyla bilgi üretiminde ve yayılmasında gözden uzak tutulamayacak bir etkiye sahip oldu.

Bilginin Macerası

İnsanoğlunun bilgi namına ürettiklerini doğru olarak izleyebilmek için, yine insanlar tarafından bırakılan izlerin arkasından gitmemiz gerekir. Yazının kullanılmaya başlanmasına kadar bırakılan izler çok da belirgin değil ve bugüne yeterli bilgi aktarma imkânından yoksundur. Yazı, yani dili birtakım işaretler yoluyla herhangi bir cisim üzerinde kalıcı duruma getiren alet, herhalde insanoğlunun en önemli buluşlarından biri, belki de birincisidir. Dilin nasıl oluştuğuna dair pek çok görüş ortaya atılmış, ancak bilginler henüz bu görüşlerden biri üzerinde uzlaşmamıştır. Dili, dolayısıyla duygu ve düşünceleri şimdiye ve geleceğe aktarmanın aracı olan yazının macerası ise aşağı yukarı bilinmektedir. İnsanların birbiriyle haberleşmek üzere kullandığı birtakım işaretler zaman içinde bugünkü yazıların oluşmasına yol açtı. Bu işaret ve resimlerden Sümer’de kullanılan çivi yazısıyla Mısır’da kullanılan hiyeroglifler doğdu ve bugün kullanılan hemen bütün yazı sistemleri ya bunlardan doğdu, ya da bunlardan az ya da çok etkilendi. Yazı, zaman zaman o kadar önemli görüldü ki asıl olan dil olmasına rağmen dili gölgede bıraktı. Uzun süre imtiyazlıların bildiği ve kullandığı bir şey olarak kalan yazı, zamanla büyü ile ilişkilendirildi, büyücülük malzemesi olarak kullanıldı, zaman zaman kutsallaştırıldı. Bugün halen yazının kutsal olduğunu düşünenlerle ülkemizde de karşılaşabilmekteyiz. Zaman içerisinde özellikle ticaretin kayıt tutma ve dinlerin metinlerini yayıp propaganda yapma ihtiyacı yazının da insanlar arasında yaygınlık kazanmasına yol açtı. “Mısır ve Mezopotamya medeniyetlerinin başlangıç tarihi olarak genellikle MÖ 3000 yılları kabul edilmektedir. Bu medeniyetlerde yapılan çalışmalar ise, öncelikle matematik, geometri, astronomi ve tıp alanlarını kapsamaktadır. Bu alanlarda yapılan çalışmaların bir ölçüde systemsiz olduğu, büyü ve sihirle karıştığı kabul edilmekle birlikte, bir ölçüde teorik amaçla bazı problemlerin ele alındığı da görülmektedir.”³ Bilimin gelişmesi, doğal olarak insanın pratik ve günlük ihtiyaçlarıyla ilgili olmuş, bilim alanlarının çeşitlenmesi de oluşan birikimin meraklı insanları sürekli yeni arayışlara yönlendirmesi sonucunu doğurmuştur.

“İlk yazıyı İ.Ö. 3200 yıllarında Sümerler buldular. Sümer yazısı kil tabletler üzerine üç köşeli sivri uçlu kalemle yazılan bir yazı idi. Çıkan işaretler çiviye benzediği için bu yazıya çivi yazısı denir.”⁴ Yazı, belirtildiği üzere insan zihninin üretimlerini de

³ Ural, Ş. (2016) Bilim Tarihi, 9. Baskı, İstanbul: Çantay Kitabevi, s. 24

⁴ Güner, İ. (2016) Uygarlığın Temel Taşları-Yazı, İsmail Güven (Ed.) Uygarlık Tarihi, 6. baskı, Ankara: Pegem Akademi, s. 474.

kalıcı duruma getiren, geleceğe aktaran tek araç oldu. O güne kadar olmayan bir şeyin icat edilmesi elbette bir bilgi birikimini gerektirir. Bu birikimin başlangıcı da mağara duvarlarındaki çiziktirmelere kadar gider. Sümer’de yazının kullanılmaya başlanması da burada yaşayan insanların önemli bir uygarlık oluşturdıklarının ilk göstergesi olarak değerlendirilir. Mezopotamya yani Fırat ile Dicle ırmaklarının suladığı, tarıma elverişli, yerleşik hayatı zorunlu kılan bir coğrafyada yazıyı ilk olarak kullanan bir uygarlığın doğması, sonraki gelişmelere bakıldığında da yadırganacak bir durum değildir. Sümer’den sonra önemli bir uygarlık Mısır’da, Nil ırmağının suladığı yine tarıma elverişli topraklarda doğdu. Batı Anadolu, Eski Yunan, Roma gibi duraklarda gelişerek devam eden bilim ve uygarlığın ana eksenini, daha sonra yeniden, Sümer topraklarında gelişen İslam medeniyetini oluşturmak üzere döndürdü. Bu haritayı ortaya koyarken Asya’nın değişik bölgelerindeki uygarlıklarla Amerika kıtasında oluşan uygarlıkları yok saymamak gerek. Bunların da her biri insanlığın gelişmesine oldukça değerli katkılar sundu. Eski Hint, Çin, Eski Türk, İnka, Aztek, Maya uygarlıkları insanlık tarihi için oldukça önemlidir, ancak bu uygarlıkların hiçbiri Akdeniz havzasında oluşan uygarlıklar kadar araştırılmadı ve insanlığa katkıları da henüz tam olarak tespit edilip değerlendirilmedi.

İslam Dünyasında Bilimin Gelişmesi

Bilimin gelişmesinde ve yeryüzündeki macerasında dinlerin dikkate değer etkisi olduğu görülür. Hemen bütün dinlerin belli dönemlerde bilgiyi ve bilginleri teşvik ettiği, bilgi ve öğrenme yoluna girenlere karşı övgü dolu duygularla davrandığı görülür. İslam dini de bu konuda oldukça açık bir tavır koymuş, bilimi ve öğrenmeyi teşvik eden, hatta dinin bir emri olarak gösteren ayet ve hadislerin varlığı dolayısıyla İslam’ın ilk yüzyılından itibaren İslam dünyasında bilim merkezleri oluşmaya başlamış, çağa göre oldukça değerli bilim adamları yetişmiştir. Bu gelişmelerden dolayı bir dönem bilimin merkezi İslam dünyası, özellikle Bağdat ve Basra, daha sonra ise Horasan ve Maverünnehir olmuştur. Kur’an-ı Kerim’in ilk ayetinin “Oku” buyruğu olması, “Bilim öğrenmek erkek kadın her Müslüman’a farzdır” benzeri pek çok hadis-i şerifin rivayet edilmesi İslam’ın ilk yıllarından itibaren Müslümanların bilime büyük bir ilgi göstermesine yol açmış ve yine İslam’ın erken çağlarında İslam coğrafyasında bilim kurumları oluşmaya başlamıştır. Barthold’un şu değerlendirmesi bilim tarihi açısından önemlidir: “Matematik, astronomi, coğrafya, doğa bilimleri, tıp ve felsefe alanında Müslümanlar doğrudan doğruya Yunanlıların tilmizleriydiler. Suriyeli tercümanlar aracılığıyla Helen bilginlerinin eserlerine ulaşan Müslüman âlimler, yeni gözlemlerle ve sonuçlarla bu bilimlerin her birini önemli ölçüde zenginleştirmişlerdi.”⁵

Miladi yedinci, Hicri birinci yüzyıldan itibaren Yunanca eserlerin Arapçaya çevrilmeye başlandığı ve ilk dönem Emevî hükümdarlarının saraylarında Hıristiyan

⁵ Barthold, V. V. (2000) *Asya’nın Keşfi Rusya’da ve Avrupa’da Şarkiyatçılığın Tarihi* (Çev. K. Bayraktar-A. Meral), İstanbul: Yöneliş Yay. , s. 67.

tabiplerin çalıştığı bilinmektedir. Arapça, yedi yüzlü yıllardaki Arap yayılmasıyla birlikte Suriye, Irak, Mısır ve Horasan'a da yayıldı ve uzun süre İslam dünyasının hem din, hem de bilim dili olarak kabul edildi. Arap olmayan Müslüman bilginler de çalışmalarında bu dili kullandı ve Batı'da farklı milletlere mensup bilginlerin oluşturduğu İslam bilimi, Arap bilimi olarak tanındı, bugün hâlen aynı tabiri kullanan, diğer milletlere mensup bilginleri, özellikle Türk bilim adamlarını yok sayan oryantalist görüş yaygındır. Bilim dili olarak Arapçanın kullanılması, Türklerin orta zamanlar İslam uygarlığına katkısını, özellikle Batılılar nezdinde görünmez, dikkate alınmaz kılmıştır. Bu durum Türklerle Batılıların İslam öncesinden beri süre gelen mücadelelerinin doğurduğu ön yargılardan dolayı Batılı aydınların işine de gelmiş, bu aydınlar Türkleri genellikle yok saymışlar, en tarafsızları bile Türklerin İslam medeniyetine ve insanlığa katkılarını küçümsemıştır. Bu tavır, Fuat Sezgin tarafından hazırlanmış olan İslam'da Bilim ve Teknik adlı eserde de karşımıza çıkar.⁶ Fuat Sezgin adı geçen eserde İslam Bilimi yerine sık sık Arap Bilimi tabirini tercih eder. Hâlbuki aynı eserin 13. sayfasında yine kendisi, 9. yüzyılın ilk çeyreğinde Arap olması mümkün olmayan Muhammed b. Musa el-Harezmi, Abdülhamid b. Vasi İbn Türk gibi bilginlerin adlarını kaydeder.

Hicretin ikinci yüzyılında çeviri faaliyetlerinin yoğunlaştığını ve çevirilerin Yunanca eserler ile sınırlı olmayıp Süryanice ve Farsça eserlerin de Arapçaya aktarıldığı görülür. Bu durumda İslam Bilimi olarak adlandırılan bilimin üç önemli kaynağından söz edilebilir: Eski Yunan metinleri, Süryani metinleri ve Orta Farsça metinler. Eski Yunan bilgi birikimi, İstanbul üzerinden bir yandan Kahire ve Bağdat'a ulaşırken, diğer yandan da Sâsânîlere ulaşmış, Sâsânîlerin ünlü bilim merkezi Cundişâpûr İslam döneminde de varlığını sürdürmüştü⁷. Yoğun çeviri faaliyeti, doğal olarak zaman içinde bir bilgi birikimi ve üretimi faaliyetini doğurdu ve kısa sürede esas alınan kaynaklardaki bilginin kat kat ötesinde bir bilgi zenginliğine ulaşıldı. Bağdat çevresinde oluşup gelişen bilgi, sürekli fetihlerle genişleyen bütün İslam dünyasına yayıldı ve kısa sürede İslam dünyasının değişik bölgelerinde çağın bütün bilimlerinin öğretildiği bilim kurumları, medreseler kuruldu.

Harun Reşit ve Me'mun zamanlarında tercüme, tetkik ve tefsir hızla gelişti. Hem medreselerde, hem de camilerde ilmî öğretim için tam bir serbestlik vardı. Her caminin aklî ve naklî her türlü eserleri içine alan bir de kütüphanesi vardı⁸. İtikat ve amelle ilgili pek çok mezhebin de bu dönemde ortaya çıkması herhalde tesadüfle açıklanamaz. Bunlar bu dönemdeki düşünce hareketlerinin sonucudur.

Türkistan'da Bilim Hayatı

Bilim tarihinde 9. yüzyılın ilk yarısında oldukça etkili bir bilgin olarak Harezmi'yi ve arkasından da Ebu Bekr er-Râzi'yi görürüz. Kendi çağlarını ve

⁶ Sezgin, F. (2008) İslam'da Bilim ve Teknik, 2. Baskı, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi yay.

⁷ Söylemez, M. M. (2017) Bilimin Yitik Şehri Cundişâpûr, Ankara: Ankara Okulu

⁸ Adıvar, A. A. (1969) Tarih Boyunca İlim ve Din, 2. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi, s. 107.

çevrelerini etkileyen bu büyük bilginlerin eserleri Batı dillerine de çevrildi ve Batı uygarlığının oluşup gelişmesinde bu bilginler önemli pay sahibi oldu. Dokuzuncu yüzyıldan itibaren bilimin merkezi Bağdat ve çevresinden Horasan'a ve Mâverâünnehr'e kaymaya başladı. Bağdat merkezli bilimlik gelişmeler ve Türkistan ile Bağdat arasındaki bilim ilişkiler üzerinde Kayıp Aydınlanma adlı eserde etraflıca durulmuş ve konu "Arapların Orta Asya'yı Fethi, Orta Asya'nın Bağdat'ı Fethi" gibi ilgi çekici bir başlıkla değerlendirilmiştir.⁹ Dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru Türkistan'ın Fârâb (Otrar) şehrinde doğan ve kendinden sonra gelenleri, özellikle de İbni Sînâ'yı etkileyen Uzlukoğlu Fârâbî, bu durumun en açık göstergesidir. Fârâbî eğitimini Bağdat'ta aldı ve elbette Türkistan'dan doğup eğitim için Bağdat'a kadar gelmeyi düşünmek ve bunu göze almak o bölgedeki bilim anlayışını anlamak bakımından önemlidir. Türkistan'da büyük düşünür ve bilginler yanında İslam dünyasında etkileri günümüzde de süren pek çok büyük din bilgini de yetişti. Bunlardan özellikle Semerkantlı İmam Maturidi, akli önceleyen görüşleriyle bilim ve felsefenin gelişmesinde etkili oldu. Bu büyük din bilgini üzerinde ülkemizde son yıllarda pek çok araştırma yapıldı.¹⁰ On, on birinci yüzyıllara gelindiğinde yine hem kendi çağını, hem de sonrasını etkileyen büyük bilginlerden Ebu Reyhan el-Bîrûnî'yi görürüz. "Bîrûnî'nin en büyük meziyeti çok açık fikirli ve serbest düşünceli bir zat olması ve Hint felsefe ve ilmini yakından inceleyerek o zamanki insanlığın iki büyük topluluğunu yani İslam âlemiyle Hint âlemini birbirine yaklaştırmasıdır. Bundan başka Bîrûnî matematikte ve fizikte büyük eserler bırakmıştır."¹¹ Bu devrin büyük bilginlerinden biri de Buhara yakınlarındaki Afşar'da doğan, eserleriyle bıraktığı büyük etkiden dolayı yüzyıllar sonra da hakkında bütün İslam dünyasında ve özellikle Türkler arasında kıssaları anlatılan, maceralarıyla ilgili çağının romanları denilebilecek eserler yazılan İbni Sînâ'dır. Fârâbî'nin etkisinde yetişen İbni Sînâ, filozof, hekim ve matematikçi olarak ün kazandı.

Yaklaşık iki yüz elli yıl boyunca büyük kitleler hâlinde İslamlaşma süreci yaşayan Türkler, İslam öncesinde de dikkate değer bir uygarlığın sahibi olmuşlardır. Milattan önce beşinci yüzyıla tarihlenen Esik kurganlarında çıkan Altın Elbiseli Adam ve benzeri maddi kültür unsurları, aynı şekilde yine milattan önce üçüncü yüzyıla tarihlenen Altay bölgesindeki Pazırık kurganlarında çıkarılan "yüksek tekerlekli araba ile ilk halı örneği" gibi pek çok malzeme Türk coğrafyasında göz ardı edilmemesi gereken bir uygarlığın varlığından bizi haberdar eder. Hunların yaşadığı coğrafyada da benzeri malzemelerin varlığı bu uygarlığın sürekliliğini gösterir. Bugünkü bilgilerimize göre Türkçe, Köktürkler çağında yazıyla buluştu ve Türk dili sekizinci yüzyıldan günümüze kadar kesintisiz bir yazı diline sahip oldu. Köktürk anıt-yazıtlarında bilginin yüceltildiği satırların varlığı, Türklerin bilgiye dair düşüncelerini

⁹ Starr, S. F. (2019) Kayıp Aydınlanma Arap Fetihlerinden Timur'a Orta Asya'nın Altın Çağı (Çev. Y. S. İnanç), İstanbul: Kronik Yay, s. 157.

¹⁰ Kutlu, S. (2018) Maturidi (Türk İslam Düşüncesi Tarihi-Ed. Ö. Bozkurt), 2. baskı, İstanbul: Divan Kitap, s. 97.

¹¹ Adıvar, a.g.e. s. 111

göstermesi bakımından değerlidir. Bugünkü Moğolistan coğrafyasında bulunan Hun kurganları, Köktürk eserleri ve Uygur şehir kalıntıları Bozkır Türk uygarlığı hakkında önemli bilgiler verebilecek tarihi yadigârlardır. Türklerin erken çağlarda demir, altın, gümüş, bakır, kurşun gibi madenleri kendi dilleriyle adlandırmış olmaları, eski coğrafyalarında bu madenlerle yapılmış eşyaların bulunması, onları bildiklerinin ve işlediklerinin de göstergesidir. Ayrıca özellikle Ergenekon destanında karşılaştığımız kömürü yakıp demiri eritme anlatısı da bu iki madeni destanlar devrinden beri bildiklerinin ve işleme teknolojisinden de haberdar olduklarının bir başka göstergesidir. Hunlar çağından beri Çin ile oldukça sıkı ilişki içinde olan Türkler, onlardan bir şeyler öğrendi ve aynı biçimde de onlara bir şeyler öğretti. Bu ilişki bugünkü Doğu Türkistan'da kurulan Uygur kağanlığı döneminde, özellikle Turfan ve Hoço gibi merkezlerde oldukça ileri safhaya ulaştı ve Uygurlar, kendi çağlarının oldukça ilerisinde bir uygarlık oluşturup geliştirdi. Uygurlardan kalan şu iki dörtlük bize bilginin nasıl bir değer olarak algılandığını gösterir:

Bilig bilij ya begim,	Bilgi bilin, ey beyim,
Bilig saija eş bolur,	Bilgi sana eş olur.
Bilig bilgen ol erke,	Bilgi bilen o kişiye,
Bir kün devlet tuş bolur.	Bir gün talih yâr olur.
Biliglig er belijge,	Bilgili kişi beline,
Taş kurşansa kaş bolur.	Taş kuşansa kaş olur.
Biligsiznij yanına,	Bilgizin yanına,
Altun koysa taş bolur.	Altın konsa taş olur. ¹²

Uygurlarla çağdaş olan ve İslam dinini benimseyen Karahanlılar zamanında özellikle Özkent ve Balasagun başta olmak üzere önemli kültür merkezlerinin varlığı bilinmektedir. Balasagunlu Yusuf Has Hacıp Kutadgu Bilig adlı muhteşem eserinde bilgiyle ilgili düşüncelerini (Bilig Ukuş Erdemin Asığın Ayur¹³ - Bilgi ile Akılın Erdem ve Yararlarını Söyler) biçiminde bir başlık ayırarak anlatma gereği duyar ve bu bölümün ilk beyitleri şöyledir:

Tilekim söz erdi ay bilge bügü	Ukuşug biligig özüm sözlegü
(Ey âlim bilge, amacım söz söylemek idi; akıl ve bilgiden bahsetmek istedim.)	
Ukuş ol yula teg karangku tüni	Bilig ol yarukluk yaruttı sini
(Akıl karanlık gecede bir meşale gibidir; bilgi seni aydınlatan bir ışıktır.)	
Ukuşun agar ol biligin bedür	Bu iki bile er ağırlık körür
(İnsan akıl ile yükselir, bilgiyle büyür; bu ikisi ile insan itibar görür.)	

¹² Büyük Türk Klasikleri (1985) 1. Cilt, İstanbul: Ötüken Neşriyat, s. 100.

¹³ Arat, R. R. (1979) Kutadgu Bilig I Metin, Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.

Yusuf Has Hacib'in Kutadgu Bilig'de sık sık "Ötüken beyi şöyle der" ibaresiyle verdiği örnekler, İslam öncesi Türk kültürüyle ilişkiyi gösterdiği gibi, yazarın beslenme kaynaklarından biri hakkında da bizi haberdar eder.

Türkistan'daki bilim hayatı; batıdan, Bağdat ve İran üzerinden Horasan'a, oradan da Maverünnahr'e ulaşan İslam coğrafyasındaki bilimin, doğuda, Uygur coğrafyasında Çin biliminden de etkilenerek gelişen, ancak köklü bir geçmişi de olan Türk biliminin, güneyden, yukarıda değinildiği gibi özellikle Bîrûnî vasıtasıyla aktarılan Hint biliminin buluşup kaynaşmasıyla oluştu. Bozkır hayatının bozkır insanına kazandırdığı serbest düşünce, bilimin gelişmesine ciddi katkılar sunduğu gibi, tarihteki pek çok Türk devletinde birden fazla dinin barış içerisinde yaşayabilmesi sonucunu da getirmiştir. Serbest düşünceye kısıtlar konulmaya, düşünce sınırlandırılmaya başlandığında ise bilim gerilemeye, kendini tekrar etmeye başladı, yeni üretimler yerine şerh, yani eskiden oluşturulanları açıklama, yerleşik bir gelenek durumuna geldi. Yazma kütüphanelerimizin şerh metinleriyle dolu olması, aslında bilgi üretiminden uzaklaşmanın bir göstergesidir.

On birinci yüzyıl, siyasi tarih açısından değerlendirildiğinde doğuda Karahanlı, güneyde Gazneli, batıda ise Selçuklu gibi üç büyük Türk devletinin varlığı dikkat çeker ve bu üç büyük devlet, tabiri caizse on birinci yüzyılı tam anlamıyla "Türk yüzyılı" yapmıştır. Siyaset alanındaki bu hâkimiyetin başka alanlara da kayması doğal bir durumdur. Kâşgarlı Mahmut'un on birinci yüzyılda Bağdat'ta yazdığı Divânü Lugâti't-Türk adlı eserinde "Türklerin dilini öğreniniz, çünkü onların hâkimiyeti uzun sürecektir." diyebilmesi ve eserini Abbasi halifesine sunabilmesi siyaseten Türk hâkimiyetinin Bağdat'ta da kabul edildiğinin kanıtıdır.

Bilimin İslam dünyasında gerilemesinin sebepleri sıralanırken üzerinde durulan önemli konulardan biri, din gerekçe gösterilerek düşüncelerin sınırlandırılmasıdır. Yedinci yüzyıldan başlayarak yaklaşık altı yüzyıl boyunca insanlığın bilim mirasının öncülüğünü yapan İslam dünyasında bu öncülüğe yol açan İslam dini, değişik yorumlar dolayısıyla öncü vasfını yitirdiği gibi, yeni gelişmelerin de engelleyicisi olarak görülmüş ve gösterilmiştir. Bu durumun sebebi elbette din değil, din algısındaki değişimdir.

Adnan Adıvar, Batılı bilginlerin İslam dünyasının bilimde gerileme sebepleri olarak ileri sürdüğü düşünceleri şöyle sıralıyor: "*Bazı Avrupa yazarlarının, İslam dininin özellikle Eş'arî ve Gazalî ile kurulan ilahiyatının, ilmin ilerlemesine engel olduğunu söyledikleri doğrudur... Bazılarının da Moğol istilasını, özellikle Bağdat'ın Hülagü tarafından zaptıyla oradaki 36 kütüphanenin tahrip edilerek Dicle'yi siyaha boyayacak kadar çok yazma eserlerin nehre atıldığını sebep göstermeleri...*"¹⁴ Adıvar, Avrupalı yazarların gösterdiği bu iki sebebi de eleştirir ve kabul etmez. Özellikle

¹⁴ Adıvar, a.g.e.

Hülagu'nun bilginleri korumasına, devrin büyük bilginlerinden Nasîreddin Tûsî ile olan ilişkisini belirterek örnek verir.

Cengizlilerin İslam dünyasında büyük bir yıkıma sebep olduğu doğrudur, ancak Cengiz Yasası olarak bilinen "Yasak"taki "Ebu Talib'in oğlu Ali'nin bütün ardgelenleri, bütün fakirler, Kur'an okuyucular, fakihler, hekimler, bilginler, rakipler ve tek başına inzivada yaşayanlar, müezzinler ve ölü yıkayıcılar vergiden muaftırlar."¹⁵ (Kaynakta rakipler olarak geçen kelime rahipler olmalı). Bilginlerin ve meşgalesi bilgi olanların vergiden muaf tutulması ve bunun temel bir yasa olarak kabul edilmesi, Cengizlilerin konuya bakışını göstermek bakımından önemlidir.

Sosyal olayları tek sebeple açıklamaya çalışmak her durumda sakıncalıdır. Bir bölgede veya toplumda bilimin gerilemesini tek sebebe bağlamak da aynı biçimde sakıncalıdır ve doğru olmaz. Bu gerilemeyi açıklamak üzere; insanların ve toplumun doyuma ulaşması dolayısıyla heyecanını yitirmesi, zaman içinde zihniyet değişikliği oluşması, uygun ortamın ve bilme merakının azalması, dünya ekonomisinin farklı güzergâhlar bulması ve benzeri pek çok sebep sayılabilir.

Timurlular ve Bilim

Cengizlilerin gücünü kaybetmesiyle Türkistan'da kısa süreli bir istikrarsızlık dönemi yaşandı, ancak herhangi bir hanedana mensup olmayan ve sıradan bir insan olan Timur, yılmak bilmez mücadeleci kişiliğiyle Türkistan'ı kısa sürede bir bayrak altında topladı. Bir insan ömrü içerisinde başarılması pek imkân dâhilinde olmayan ve tarihte çok az kişiye nasip olan işlerin üstesinden gelen Emir Timur sağlığında; Türkistan'ı, İran'ı, Irak'ı, Anadolu'yu, Kafkasları, Karadeniz'in kuzeyini ve Altın Ordu'yu hâkimiyeti altına aldı. Çin'i de topraklarına katmak üzere çıktığı seferde de amacına ulaşmadan öldü.

Emir Timur başkent olarak Türkistan'ın en eski şehirlerinden biri olan Semerkant'ı seçti ve Semerkant Timurlular devrinde hem siyaset merkezi, hem de eğitim ve bilim merkezi olarak büyük bir gelişme gösterdi. Öyle ki Anadolu'dan bile pek çok kişi Semerkant'a eğitim almak, bilim öğrenmek üzere gitti. Bu bilim arayıcılarından önemli bir isim Kadızâde-i Rûmî'dir. Bu bilgin; "*Bursa'da eğitimini tamamladıktan sonra Horasan'a ve oradan Türkistan'a giderek bilgisini genişletmeye çalışmıştır. Kadızâde'nin naklî ilimlerden ziyade, aklî ilimlere, özellikle matematik ve astronomiye merak etmiş olduğundan, bu yolculuk ve gurbeti göze almış olması, o zamanlar bu ilimlerin Osmanlı ülkesinde pek gelişmemiş olduğunu anlatabilir.*"¹⁶ Adnan Adıvar adı geçen eserinde Uluğ Bey'in Semerkant medresesine baş müderris olarak atadığı Kadızâde-i Rûmî ile ilgili ibret verici şöyle bir olay

¹⁵ Temizsu, H. (2018) Cengiz Han Yasası ve Moğol Devletleri Tarihinde Yaşadığı Değişim YASAK, İstanbul: Ötüken Neşriyat, s. 57.

¹⁶ Adıvar, A. A. (1970) Osmanlı Türklerinde İlim, İstanbul: Remzi Kitabevi, s. 14.

nakleder: “*Semerkant medresesi başmüdürlüğünde bulunduğu sırada Uluğ Bey’in sebepsiz yere bir müdürlüğü azletmesi üzerine evine kapanarak derse gitmeyen Kadızâde’nin evine bizzat Uluğ Bey gidince dersten çekilmesine, bir müdürlüğün kendisine sorulmadan azli sebep olduğunu söylemiş ve bu suretle ilmi kurumlara siyasi idarelerin doğrudan doğruya hâkim olamayacağına dair güzel bir ders vermiştir. Bu bilgin hükümdar, hemen hocayı görevine iade ederek Kadızâde’nin gönlünü almıştır.*”¹⁷

Semerkant, Timurlulardan önce de köklü bir bilim geleneğine sahipti ve özellikle burada üretilen kâğıt bütün dünyaca ünlüydü. Ayrıca doğudaki Sünnî akidenin gelişmesinde çok önemli etkisi olan ve itikatta mezhep imamı olarak kabul edilen büyük bilgin İmam Mansur Maturidî’nin de bu şehirde doğup yetişmiş olması, şehrin bilim geleneğini göstermek bakımından önemlidir.

Kendisi de bir bilgin olan Uluğ Bey, Semerkant’ta bir rasathane kurmuş ve burada çalışan bilginler astronomiye dair oldukça değerli çalışmalar yapmıştır. Anadolu’dan gelip Semerkant’ta yetişen Kadızâde’nin yetiştirdiği Ali Kuşçu’nun, Uluğ Bey’in öldürülmesinden sonra önce Akkoyunlulara, oradan da İstanbul’a gidip Fatih’in kendisi için kurduğu rasathanede çalışması ilgi çekici bir olaydır. Türkistan’da Maverâünnehr’in başkenti olarak kabul edilen Semerkant’ın Timurlular çağında kazandığı bilim ve siyaset merkezliği, siyasi istikrarın sürmemesi, Timurlular arasındaki taht mücadeleleri, Şeybanilerin işgali gibi sebeplerle gerilemeye başladı ve bu merkezlik Horasan’ın başkenti olarak öne çıkan Herat’a geçti.

Emir Timur’un oğlu Şahruh, Semerkant’ı oğlu Uluğ Bey’e bıraktı ve kendine başkent olarak Herat’ı seçti. Bu şehrin de aynı Semerkant gibi köklü bir geçmişi vardı. Pek çok uygarlığa merkezlik etmiş olan Herat, Şahruh zamanında, Şahruh’un ve özellikle eşi Gevher Şad Begüm’ün gayretleriyle son derece mamur bir şehir, bir eğitim ve kültür ocağı durumuna geldi. Ortaya konulan pek çok mimari ve kültür eseri yanında 1439 yılında Kutadgu Bilig’in bu şehirde Uygur harfleriyle istinsah edilmesi, Herat’ın önemli bir kültür merkezi olduğunun göstergelerinden biridir. Fuat Köprülü bu şehirle ilgili şöyle bir değerlendirme yapar: “*Herat şehri, bilhassa Sultan Hüseyin Baykara’nın payitahtı olarak büyük ve haklı bir şöret kazanmıştır. Devrinin kıymetli bir Türk şairi olan bu hükümdar, Timur ailesine mensup prenslerin çoğu gibi, yüksek bir kültüre ve ince bir zevke sahipti; yazıdan, mûsikîden, resimden, hulasa güzel sanatların her şubesinde anlıyordu. İlim adamlarını, şairleri, sanatkârları sevip, himaye ediyor, büyük sûfilere karşı samimi bir hürmet gösteriyordu...*”¹⁸

¹⁷ Adıvar, a.g.e. s. 15

¹⁸ Barthold, W., Köprülü, M. F. (1940) İslam Medeniyeti Tarihi, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayını, s. 216.

Ali Şir Nevâyî

1441 yılında Herat'ta doğan Ali Şir'in anne ve baba tarafından hemen bütün aile büyüklerinin Timurlu şehzadelerin yanında üst düzey devlet görevlisi olduğu bilinmektedir. Babası Kiçkine Bahadır, Şahruh Sultan'ın ölümünden sonraki kavgalarda ailesiyle birlikte Herat'ı terk etmek durumunda kalmış, Nevâyî'nin iki dayısı bu mücadeleler sırasında Timurlu Ebu Sait Mirza tarafından öldürülmüştür. Timur'un ölümünden sonra pek çok şehzade saltanat kavgasına girişmiş, Şahruh'un uzun süren saltanatı zamanında istikrara kavuşan ülke, onun ölümünden sonra yine büyük bir kargaşa içine düşmüş ve bu mücadeleler sırasında pek çok Timurlu şehzade birbiriyle savaşmış, baba oğlu, oğul babayı, amca yeğeni, yeğen amcayı öldürmüştür. Bu kavgaların sonunda Timurlu ülkesi başkalarının eline geçmiş, Timur soyu, kendi ülkesinde değil ancak Babür vasıtasıyla Hindistan'da daha uzun süre yaşamaya devam edebilmiştir. Ali Şir Nevâyî böyle bir kargaşa ortamında yetişmiş ve bu karışıklıklar yüzünden doğduğu şehirden ayrılmak zorunda kalmıştır.

Şahruh'un 1447 yılında ölümünden sonra ülke yine karışmış ve Herat Ebu Sait Mirza'nın eline geçmiş, Kiçkine Bahadır ailesiyle birlikte buradan ayrılp Yezd şehrine gitmiş, 1449 yılında Ebu'l-Kasım Babür Mirza, Baykara Mirza ile Kiçkine Bahadır'ın ailesini himayesine almış ve Hüseyin Baykara ile Ali Şir'in eğitimiyle yakından ilgilenmiş, onların iyi yetişmesi için her türlü imkânı hazırlamış, Timurlu bir şehzade olan Hüseyin Baykara ile birlikte Ali Şir de şehzade eğitimiyle yetiştirilmiştir. Hüseyin Baykara, mektep arkadaşı olan Ali Şir'e hayatı boyunca iyi davranmış, sultan olduğunda onu yanına almış, ona üst düzey devlet görevleri vermiş, çevresindekilere ona saygı göstermelerini fermanla bildirmiş ve ona kökeltaş (sütkardeş) diye hitap etmiştir. Bu iki dost arasındaki samimi ilişki Nevâyî'nin 1501'deki ölümüne kadar sürmüştür.

İlk eğitimini Herat'ta alan Ali Şir, bir süre Meşhed medreselerinde eğitimine devam etmiş, daha sonra iki yıl süreyle Semerkant medreselerinde devrin önde gelen bilginlerinden dersler almış, Hüseyin Baykara'nın 1469 yılında Herat'ta hâkimiyeti ele geçirmesi üzerine de oraya gitmiş ve çeşitli devlet görevlerinde bulunmuş, bir ara Esterâbat valiliği göreviyle Herat'tan uzaklaştırılmış, daha sonra hiçbir devlet görevi kabul etmeyerek Herat'a dönmüş, ancak hükümdarıyla dostluğu, yukarıda belirtildiği üzere, ölümüne kadar sürmüştür. Ali Şir Nevâyî'nin eğitimi, hocaları ve yetişmesinde emeği olan kişiler daha önceki bir çalışmamızda etraflıca anlatıldığı için burada tekrarlamaya gerek görülmedi.¹⁹

Ali Şir Nevâyî, bütün olarak Türk kültür ve edebiyat tarihi göz önüne alındığında çeşitli konularda en çok eser veren aydınlardan biri, belki de birincisidir.

¹⁹ Türk, V. (2018) Ali Şir Nevayî'nin Eğitimi ve Eğitimciliği, I. Eğitim Kongresi, Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul: 27-28 Aralık 2018

Öncelikle herkesçe kabul edilen yönü şairliğidir. Türk edebiyatının hamse sahibi, yani beş büyük mesnevi yazmış olan ilk şairidir, altıncı mesnevi olarak çocukluğunda çokça okuyup neredeyse ezberlediği Mantıku't-Tayr'a benzeterek yazdığı Lisānu't-Tayr'ı sayabiliriz. Biri Farsça olmak üzere beş divan sahibi olan Nevâyî'nin din, tasavvuf, edebiyat bilimi, dil bilimi, tarih ve biyografi alanlarında telif ve çeviri eserleri vardır. Maddi olarak oldukça zengin bir insan olan Nevâyî, bu kadar çeşitli ve çok sayıda eser yazmanın yanında bilim, edebiyat, sanat ve kültür adamlarını sürekli teşvik etmiş, onlara yardımcı olmuş ve desteklemiş, ayrıca kurduğu medreselerle de eğitime ve bilime ciddi katkılarda bulunmuştur. Nevâyî henüz on beş yaşında iken Türkistan'da tanınmaya başlamış ve sağlığında ünü bütün Türkler arasında yayılmış, Osmanlı şairleri şiirlerine nazireler yazmıştır. Bu büyük bilgin ve şairin Türkler üzerindeki yüzyıllar süren etkisi halen devam etmektedir. Ölümünden hemen sonra yazılan bir eserde hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilmiş ve ona ithaf edilen pek çok eser adı sayılmıştır.²⁰ Burada Nevâyî'nin sanatçı kişiliği ve sanat eserleri üzerinde durulmayıp, yukarıda belirtildiği üzere sosyal bilimlerin çeşitli alanlarında ortaya koyduğu eserleri kısaca tanıtılacak, bilime ve bilgine dair görüşleri aktarılacak, bilimle ilgili etkinlikleri değerlendirilerek kültür tarihimizin bu önemli şahsiyetinin çok üzerinde durulmayan yönü kendi eserlerinden hareketle tanıtılmaya çalışılacaktır.

Ali Şir Nevâyî'nin Bilimlik Eserleri

Nevâyî'nin doğrudan din ile ilgili diyebileceğimiz iki eseri vardır. Bunlardan biri 214 beyitten oluşan ve sanki çocuklara temel ibadetleri öğretmek üzere manzum olarak yazılmış bir eğitim aracı mahiyetindeki Sırâcu'l-Müslimîn adlı eserdir. Eserde son derece yalın bir dille İslam'ın birtakım temel ibadetlerinin farzları, vacip ve sünnetleri anlatılmıştır. Eserin sebep-i telifindeki şu beyit yazılış amacını ortaya koyar:

Beyan kılğaymin andak rûşen ü pâk,

Ki idrâk itkey anı hayl-ı Etrâk

(Açık ve temiz biçimde açıklayayım ki Türk halkı onu iyice anlasın.)²¹

Nevâyî eserlerinin pek çoğunun sebep-i telif (yazılma sebebi) bölümünde buna benzer açıklamalar dikkat çeker. Eseri Türkçe yazmasının sebebi olarak genellikle; bu tür eserler Arap ve Fars'ta pek çoktur, ben, Türkler de bundan yararlansın, bu bilgilerden haberleri olsun diye Türkçe yazdım." diye açıklama yapma gereği duyar. Bu düşünceyle eserlerini yazan Nevâyî, bir anlamda kendini Türk milletinin hocası olarak görmektedir ve bunda da son derece haklı ve başarılıdır.

²⁰ Gıyasiddin Hondemir; (2018) Mekarimü'l-Ahlak (Farsçadan Özbek Türkçesine çev. K. Rahimov), Taşkent: Akademneşr

²¹ Türk, V. (2017) Ali Şir Nevayi, Münacat-Çihil Hadis (Kırk Hadis)-Nazmü'l-Cevahir-Kitab-ı Sırâcu'l-Müslimîn, Türk Ankara: Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay.

Bu konudaki ikinci eser Çihil Hadis'tir. Türk kültür ve din tarihinde kırk hadis kitapları önemli bir yer tutar. Ali Şir Nevâyî bu eserini Molla Camî'nin Farsça eserinden Türklerin de yararlanması düşüncesiyle Türkçeye çevirmiştir. Eserinde bu durumu şöyle belirtir:

Farisî-dânlar eyleben idrâk, Âri irdi bu nef'din Etrâk.
İstedim kim bu hayl hem barı, Bolmagaylar bu nef'din ârî.

(Farsça bilenler bunu anlıyorlardı, ancak Türkler bunun yararından uzak idi. İstedim ki Türklerin de hiç biri bunun yararından uzak olmasınlar.)²²

Ali Şir Nevâyî'nin hem genel olarak İslam tasavvufu, hem de Türk tasavvuf tarihi açısından son derece değerli eseri, Nesâyimü'l-Mahabbe min Şemâyimü'l-Fütüvve adını taşır. Bu eser Nevâyî'nin üstadı ve şeyhi Molla Abdurrahman Câmî'nin Nefehâtü'l-Üns min Hazarâtü'l-Kuds adlı eserinin Çağatay Türkçesine çevirisidir, ancak yazar yalnız çeviri yapmakla kalmamış Câmî'nin eserine almadığı Türk ve Hint mutasavvıflarını da dâhil etmiş, Câmî'de bulunan bazı kişileri almamış, bir takım ibareleri dışarıda bırakmış ya da değiştirmiştir. Câmî'nin eserinde altı yüz bir mutasavvıf yer almış, Nevâyî'nin eserinde ise otuz beşi kadın olmak üzere yedi yüz yetmiş mutasavvıf hakkında bilgi verilmiştir. Türk kültür tarihi açısından son derece değerli olan bu eser, ne yazık ki henüz Türkiye Türkçesine aktarılmamış, Çağatay Türkçesi metni Kemal Eraslan tarafından yayınlanmıştır.²³ Nevâyî bu eserinde de yukarıdaki eserlerinde olduğu gibi anlatılanları Türklerin de öğrenmesi, bu bilgilerden Türklerin de yararlanması için Türkçeye aktardığını belirtme gereği duyar.

Ali Şir Nevâyî'nin edebiyat bilimine dair Türkçe eserlerinden biri, Türk edebiyatının ilk şuara tezkiresi olan Mecâlisü'n-Nefâyis'tir. Eserde 461 kişi hakkında kısa bilgi ve şiirlerinden örnek beyitler yer alır. Eser hem Türk edebiyatı tarihi, hem de Fars edebiyatı tarihi açısından son derece değerli bir kaynaktır. Bu değerinden dolayı çokça okunmuş ve Farsçaya tercüme edilmiş, erken dönemlerde Türkiye Türkçesine de aktarılmıştır. Eser üzerinde pek çok çalışma yapılmış, ancak bütün olarak metin, aktarma ve açıklamaların yer aldığı yayın iki cilt olarak Kemal Eraslan tarafından yapılmıştır.²⁴

Nevâyî'nin edebiyat bilimine dair önemli bir diğer eseri ise Mîzânu'l-Evzân (Vezinlerin Terazisi)'dir. Eser, adından da anlaşılacağı üzere klasik Türk edebiyatında kullanılan aruz vezinlerini öğretme amaçlı hazırlanmış "kaynak eser" niteliği taşımaktadır. Bu eser de Kemal Eraslan tarafından yayınlandı.²⁵

²² Türk, a.g.e.

²³ Eraslan, K. (1979) Ali Şir Nevâyî Nesâyimü'l-Mahabbe Min Şemâyimü'l-Fütüvve, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay.

²⁴ Eraslan, K. (2001) Ali Şir Nevâyî Mecâlisü'n-Nefâyis, Ankara: TDK Yay.

²⁵ Eraslan, K. (1993) Ali Şir Nevâyî Mizanu'l-Evzân, Ankara: TDK Yay.

Türkçe, zaman zaman Türk aydınlarınca ihmal edilen, hatta hor görülen bir dil oldu. Kaşgarlı Mahmut, Yusuf Has Hacıp, Hoca Ahmet Yesevi gibi bazı bilim ve kültür adamları bu duruma şiddetle karşı çıktı ve bu anlayışı yıkmak için eserler yazdı. Nevâyî de öz diline küçümser bir tavır takınan aydınlar karşı ciddi itirazı olan ve bu itirazlarını temellendiren Muhâkemetü'l-Lûgateyn (İki Dilin Karşılaştırılması) adıyla Türkçe ile Farsçayı karşılaştıran ve Türkçenin duyguları ifade etmek ve şiir yazmak için Farsçadan daha uygun ve yeterli olduğunu ortaya koyan bir eser yazdı. Bu eserde adı geçen iki dil çeşitli yönleriyle ve özellikle anlam inceliklerini, küçük ayrıntıları adlandırma özellikleriyle karşılaştırılarak Türkçenin Farsçadan daha ileri olduğu ortaya konuldu. Nevâyî'nin en ünlü eseri olan Muhâkemetü'l-Lûgateyn'in ülkemizdeki son önemli yayını Sema Barutçu tarafından yapıldı.²⁶

Bazı mesnevilerinin konularını tarihten alan Nevâyî doğrudan tarihe dair iki eserin de yazarıdır. Bunlardan biri peygamberler ve bazı filozoflar hakkında bilgi verdiği Tarih-i Enbiya ve Hükemâ, diğeri ise Fars padişahlarını anlattığı Tarih-i Mülûk-ı Acem adlı eseridir. Tarih-i Enbiya ve Hükemâ'da bir Türk tarihi yazacağını bildiren yazar ne yazık ki bu eseri yazmamıştır.²⁷ Tarih-i Mülûk-ı Acem adlı eserde İranlıların Türklerle çok eskilere giden ilişkileri dolayısıyla Türk tarihine dair bilgiler de yer alır.²⁸

Nevâyî, hayatında önemli yeri olan üç kişinin biyografisini yazmış ve bu eserleriyle Türk edebiyatının ilk biyografi yazarı unvanını kazanmıştır. Bunlardan biri; şeyhi, üstadı ve çok değer verdiği, Fars edebiyatının önde gelen temsilcilerinden biri olan Molla Abdurrahman Câmî'ye dair yazmış olduğu Hamsetü'l-Mütehayyirin adlı eseridir. Bu eserde Molla Câmî hakkında bilgi edinmenin yanında devrin Herat'ındaki kültür, bilim ve eğitim hayatı, iki büyük kişilik arasındaki ilişkinin düzeyi, devir sanatçılarının durumu ve benzeri konularda da pek çok bilgiye ulaşmak mümkündür.²⁹

Biyografi türünde yazılan diğer iki risalesi, çocukluk ve gençlik çağlarındaki sıkıntılı zamanlarında kendisine kol kanat geren Seyyit Hasan Erdeşir ile Pehlevan Muhammed hakkındadır. Bu iki eser de İstanbul Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü'nce çıkarılan Türkiyat Mecmuası'nda Kemal Eraslan tarafından makale olarak yayınlanmıştır.³⁰

Nevâyî'nin çok okunan eserlerinden biri de toplum bilimine dair yazmış olduğu siyasetname türünün edebiyatımızdaki önemli örneklerinden biri olan Mahbûbu'l-Kulûb adlı eseridir. Üç bölüm olarak düzenlenen eserin ilk bölümünde

²⁶ Barutçu, S. (1996) Ali Şir Nevayi Muhakemetü'l-Lûgateyn, Ankara: TDK Yay.

²⁷ Türk, V. (2018) Ali Şir Nevayi Tarih-İ Enbiya Ve Hükema, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay.

²⁸ Türk, V. Ali Şir Nevayi Tarih-İ Müluk-I Acem, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü (Baskıda)

²⁹ Abik, A. D. (2006) Ali Şir Nevayi Hamsetü'l-Mütehayyirin, Ankara: Seçkin Yayıncılık

³⁰ Eraslan, K. (1980) Ali Şir Nevayi'nin Halat-I Pehlevan Muhammed Risalesi, TM C. XIX, S. 99-144, İstanbul: Edebiyat Fak.; Eraslan, K. (1971) Nevayi'nin Seyyid Hasan Big Risalesi, TM C. 16, 1971, S. 89-110, İstanbul: Edebiyat Fak.

toplum hayatında yer alan kırk meslek erbabı tahlil edilmiş, ikinci bölümde on farklı konu üzerinde değerlendirmeler yapılmış, son bölümde ise övülmeye değer eylemler ile yerilmesi gereken eylemler üzerinde durulmuştur. Ülkemizde 1873'te Osmanlı harfleriyle yayınlanan, üzerinde doktora ve yüksek lisans tezleri yapılan eserin son yayını Türkiye Türkçesine aktarma olarak tarafımızdan yapılmıştır.³¹

Yukarıda belirtildiği üzere oldukça varlıklı bir kişi olan Ali Şir Nevâyî, sağlığında 370 civarında hayır eseri kurmuş, adalet anlayışı ve halka yakın davranışlarıyla herkes tarafından sevilip sayılmış, bu yüzden halk arasında hakkında rivayetler oluşmuş bir müstesna kişiliktir. Bu büyük insanın vakfiyesinde, oluşturduğu kurumlar ve bu kurumlarda görev yapacak olanlarla, kurduğu medreselerde okuyacak öğrencilere yapılacak ödemeler açık olarak belirtilmiş, bu ödemelerin nerelerden karşılanacağı da tek tek gösterilmiştir.³²

Nevâyî'nin Bilgiye ve Bilgine Bakışı

Ali Şir Nevâyî, hemen bütün hayatını içinde yaşadığı topluma daha iyi nasıl hizmet ederim düşüncesiyle geçirmiş bir kişi olarak karşımıza çıkar. Yukarıda belirtildiği üzere oluşturduğu hayır kurumları, mensubu olduğu topluma ve ülkeye hizmet anlayışının ürünü olarak değerlendirilmelidir. Bu hayır kurumları içerisinde bulunan eğitim kurumları özel öneme sahiptir. Bu eğitim kurumlarından biri İhlâsiye Medresesi, diğeri de Şifâiye Medresesi'dir. İlkinde devrin önemli bilginlerinden Mevlana Fasihiddin, Muhammed Nizami, Emir Burhaniddin Ataullah Nişaburi, Kadı İhtiyariddin Hasan Türbeti gibi isimler ders vermişlerdir.

Ali Şir Nevâyî'nin tıp ile ilişkisi Taşkent'te yayınlanmış bir eserde şöyle değerlendirilir: "*Nevayî'nin kendi zamanından önce yaşamış olan hekimlerin, mesela İbni Sina, Ebu Bekr er-Razi, Ebu Reyhan Biruni'nin eserlerini iyi bildiği, onun kütüphanesinde bu bilginlerin eserlerinin olduğu şüphesizdir. Bundan başka Nevayî devrinin hekimleri de kendilerinin hekimlikle ilgili eserlerini Nevayî'ye sunmuşlardır. Ayrıca Nevayî medreselerde tıp eğitimi almıştır.*"³³ Nevâyî'nin kurduğu ikinci medrese, adından da anlaşılacağı üzere bir tıp medresesidir. Burada hem tıp eğitimi verilmekte, hem de hastalar tedavi edilmektedir. Medresenin başında Mevlana Gıyasiddin Muhammed ibn Mevlana Celaliddin bulunmaktadır.³⁴

Nevâyî eserlerinde, özellikle Mecâlisü'n-Nefâis'te, kurduğu bu medreseler dışında da bizzat ilgilendiği ve yetişmesinde doğrudan etkili olduğu pek çok isimden söz eder, bilim, edebiyat ve sanat heveslisi gençleri yeteneklerine göre değerlendirir ve yönlendirir.

³¹ Türk, V. (2016) Ali Şir Nevayî Mahbubu'l-Kulub (Gönüllerin Sevgilisi), İstanbul: Ötüken Neşriyat

³² Türk, V.(2015) Ali Şir Nevayî Vakfiye, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü

³³ Hasani, M.-Karimova, S. (1991) Nevayî Devri Tebabeti, Taşkent: İbn Sina Namidagi Neşriyat

³⁴ Ali Şir Nevayî Kamusiy Lügat (2016), Komisyon, Taşkent Shark

Nevâî'nin bilgiye ve öğrenmeye dair görüşleri hemen her eserinde karşımıza çıkar, ancak bu konuda Hayretü'l-Ebrâr'ın bir makalesi bilim konusuna ayrılmış ve yazar burada konuyla ilgili düşüncelerini etraflıca açıklamıştır. Bu eser Hamse'nin ilk mesnevisidir. Eser; giriş, arka arkaya dört münacât, beş naat, üstat kabul ettiği Nizâmî ve Câmî'ye ayrılmış birer bölüm, nazım ve nesir karşılaştırması, söz ve anlam üzerine düşünceler, Baykara bölümü, gönle dair bölümden sonra hayret başlığıyla üç bölüm, Şâh-ı Nakşibendî'ye dair bir bölümden sonra her biri ayrı bir konuyu işleyen ve birinci ikinci diye sıralanan yirmi makaleden sonra yazarın böyle bir eseri yazmaya kalktığı için özür dilemesi diye niteleyebileceğimiz sonuç bölümünü içeren 3987 beyitten oluşur. Adı geçen eserin on birinci makalesini oluşturan 2385-2513. beyitleri arasındaki 128 beyit bilimle ilgilidir. Bu beyitlerde bilimin insan için ne anlama geldiği, bilginlerle cahiller arasındaki farklar, bilginlerin yöneticilerle ilişkisinin nasıl olması gerektiği, bilgiye ulaşmak için çekilen sıkıntılar, bilgisini dünyalık için kullanan bilginlerin durumu ve benzeri konular üzerinde durulmuştur.

Makalenin girişinde bilgi şöyle değerlendirilir: Bilim göğü çok parlak yıldızlarla donatılmıştır. Cehalet karanlığını aydınlatmak için ilim ('ilm) kelimesinin ilk harfi olan ayın, güneşten; lam, aydan, mim ise gündüzden nişanlar gösterir. Cehalet karanlığı; gaflet kuyusunu sapkınlık gecesinde ortaya çıkarıp bu gecede talihsizlik efsaneleri anlatır. Bilge, talihsizliğine rağmen güneş gibi yüce; cahil ise mal ve hazinelerine rağmen toprak gibi alçaktır.

Makalenin ilk beyitlerinde bilgin-cahil ve bilgi-cehalet karşılaştırması yapılı:

Dehr işi tâ halk ile bolmış sitîz, Hâr durur âlim ü câhil azîz.

(Dünya işi, yaratılıştan beri kavga olmuş ve bilgin hor görülmüş, cahil ise değer görmüştür.)

Rezlgâ rif'at bilig ehliga renc, Tag üzre hârâ vü yir astıda genc.

(Rezillere şeref, bilginlere eziyet; taş, dağın üzerinde, ancak hazine yerin altındadır.)

Zulm durur uşbu ki bir nâ-tüvân, İlm tilep şehridin olgay revân.

(Bir bîçâre kişinin bilgi peşinde vatanından ayrılıp yollara düşmesi zulümdür.)

Her ni yitip kâni olup yol yörüp, Tâ özin öz maksadığa yitkürüp.

(Amacına ulaşmak için bulduyuyla yetinip yolunda yürümeye devam eder.)

Halk köp ve yok bir yârı anıij, Közdin uçup şehir ü diyarı anıij.

Küçe köp ü iv köp ü bâzâr hem, Bilmeyin ol kim kayan urgay kadem.

(Ulaştığı yerde insan çok, ancak hiçbir dostu yoktur; kendi şehri de çok uzakta kalmıştır. Sokak çok, ev çok, pazar çoktur; fakat o, ne yana gideceğini bilmez durumdadır.)

Bu beyitlerde bilgi peşine düşen bir insanın nelerle karşılaşacağı anlatılmaktadır. Öncelikle o devirde bilgi edinebilmek, daha doğrusu öğrenme aşkına tutulan birinin bu arzusunu gidermesi için yurdunu terk etmesi, arzusunun peşinde başka diyarlara gitmesi gerekir, çünkü bilgi ve bilim kurumları belirli merkezlerdedir. Uzak diyarlarda kimsesi olmayan birinin başına türlü sıkıntılar gelir ve o ne yapacağını bilemez. Son beyitte bir gerçek anlam düşünülmesi, bir de bilgi peşindeki kişinin öğrendikleri arttıkça bilmediklerinin de artacağı ve iyi bir üstat olmadıkça yolunu bulmasının ve sağlıklı bir eğitim almasının mümkün olmayacağını anlatıldığı düşünülmelidir.

Sarf itiben ömr hevâ-yı varak, Tâ alıban sarf hevâ-yı sebak.

(Bilgi peşinde giden kişi, yerine göre bir harf öğrenebilmek için ve bazı kâğıtlar uğruna ömrünü harcar.)

Köjli bolup mesken ü me'vâ-yı ilm, Katre kibi peykeri deryâ-yı ilm.

(-Uzun uğraşlardan sonra- gönlü bilime mesken olur ve bilgi kaynağına döner; su damlası gibi olan yüzü de bilgi deryasına döner.)

Çün töküben hâme şakıdın kara, Âb-ı hayat ol zulümâtı ara.

(Bilgin, bir sözü kalemiyle kâğıda yazdığı zaman karanlıkta ölümsüzlük suyu gibi görünür.)

Din işide cehl ü hevâ dâfi'i, Eyle ki Gazali ile Şafi'i.

Yok ki bu isneyn anı sâlis diben, Belki nebî özige vâris diben.

(Din konusunda cehalet ve kibrin düşmanıdır; sanki Gazali ya da Şafi'dir. Bu ikisinin yanındaki üçüncüdür, hatta Hz. Peygamber'in mirasçısıdır.)

Bunca zorluk ve sıkıntılarla edinilen bilginin doğru ve yerinde kullanılmamasını da birkaç beyitte şöyle eleştirir:

İlmni ki kim vâsıta-i câh iter, Özini vü halkını güm-râh iter.

(Kim ki bilimi makam elde etmek için araç olarak kullanır, kendini de halkı da yoldan çıkarır.)

Âlim eger câh için olsa zelîl, İlmi anıj cehliga bolgay delîl.

(Bilgin eğer dünyalık için kendini aşağılarsa; bilgisi onun cehaletinin tanığıdır.)

İlm ile kim câhga meyl eyleben, Bahr suyun hoyga tufeyl eyleben.

(Bilgisini kullanarak makam elde etmeye çalışan; deniz suyuyla alın terini denk görmektedir.)

İt ki irür cîfede maksûd aija, Bolsa murassa cüli ni sûd aija.

(Amacı leş bulmak olan köpeğe süslü giyecekler giydirmenin ne yararı var.)

Dûn ki tapıp ilm riyâset için, Hil'at itip hülle necâset için.

(Herhangi bir makam için bilim edinen alçak, ipek örtüyle pislik örtmüş gibidir.)

Gerçek bilginleri ise şöyle tanımlar:

Anı şeref gevheriniij kânı bil, Gevher ü kân her ni diseij anı bil.

(Onu şeref mücevherinin ocağı bil, mücevher ve mücevherin yatağı her ne ise onu öyle bil.)

Kân özi vü yüz sarı gevher aija, Çarh özi vü her taraf ahter aija.

(Gerçek bilginin kendi bir cevher ocağı ve bu bilginin yüz yanı da mücevherle doludur. O; her yanı yıldızlarla dolu bir evrendir.)

Bilginlerin fakirliği üzerinde duran birkaç beyitten biri şöyledir:

İgnide ger hırkası yüz çâk irür, Gülge tonı yırtuğı ni bâk irür.

(Omuzundaki hırkasının yüz yırtığı vardır; elbette gülün giysisinin (yaprağının) yırtıklığı ona bir eksiklik getirmez.)

Bilginin yayılması ve yararlı olmasının gerekliliği de şöyle anlatılmış:

Hoşrak irür şehd kedûdın yırak, Müşg eger nâfesi yok yahşırak.

(Bal, kabaktan uzak olursa tatlı olur; misk ise geyiğin göbeğinden çıktuktan sonra kokar.)³⁵

TARTIŞMA VE SONUÇ

Bilgi, insanoğlu için hayati öneme sahip bir olgudur. İnsanlar; daha iyi ve rahat bir hayat yaşayabilmek, aklın arama ve sorgulamalarına cevaplar bulabilmek, merak duygusunu gidermek gibi çok çeşitli sebeplerle evreni ve kendini anlamaya çalışmış, bu çabalar ürün verdikçe bir kısım insanların merakı daha da artmış ve öğrenme arzusu pek çok kişiyi bilim yoluna sokmuştur. İnsanlık tarihi, bazı coğrafyalarda zaman zaman bilgi birikmelerinin olduğunu gösterir. Bu mekân ve zamanlar incelendiğinde anlaşılan ilk şey; yöneticilerin ve insanların bilgiye ve bilginlere değer verdikleri, bilimin yerleşip gelişmesi için ortam oluşturdukları ve imkân sağladıklarıdır.

Yeryüzündeki bilim hareketliliğini Batılı gözle değerlendirenler Türk coğrafyasında oluşup gelişen uygarlıklarla ilgili yeterli bilgiye sahip olmadıklarından olsa gerek, bu uygarlığı oluşturan bilgi birikimi ile ilgili fazla bir şey söylemezler. Oysa yalnızca Uygurlar tarafından oluşturulan medeniyetin incelenmesi bile Türk

³⁵ Türk, V., Doğan, Ş. (2015) Ali Şir Nevayî Hayretü'l-Ebrar, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay.

uygarlığının insanlığa sunduğu katkıları gösterecektir. Batılı ya da bir diğer adıyla Oryantalist bakış açısı İslam'ın ilk yüzyıllarında bu coğrafyada gelişen bilim hareketliliği karşısında duyarsız kalamamış, ancak burada da Türk bilginlerini görmezden gelmiştir. Bugün Türk kökenli olduğu sabit olan pek çok bilgin için bile halen Arap ya da Fars denmesinin bilim ahlakıyla ya da bilim adamlığıyla açıklanabilir bir yanı yoktur.

Türkler siyaseten on birinci yüzyıldan itibaren İslam dünyasının hâkimi konumuna yükseldi ve bu durum kısa zamanda bilimde de kendini gösterdi. Yukarıda belirtildiği üzere dokuzuncu yüzyılda Türk bilginlerin adı duyulmaya başlanmıştı. On dört on beşinci yüzyıllara gelindiğinde Türkistan'da hem siyaset, hem de bilim bakımından iki merkezin öne çıktığı görülür. Bunlardan biri Timur'un kendisine başkent seçtiği Maverâünnehr'in de merkezi olan Semerkant, diğeri ise Horasan'ın merkezi ve Timur'un oğlu Şahruh'un başkenti olan Herat'tır.

Ali Şir Nevâyî Timurlu şehzadelerin taht kavgaları içinde büyüdü ve ailesi önde gelen ailelerden biri olduğu için bu kavgalardan fazlaca etkilendi. Mektep arkadaşı ve dostu Hüseyin Baykara'nın Herat tahtını ele geçirmesiyle nispeten rahat bir hayata kavuştu ve devlet görevleri yanında bilim, sanat, mimari, kültür alanlarında hem çeşitli eserler ortaya koydu, hem de bu alanlarda uğraşan insanlara, özellikle gençlere yardımcı olup destekleyerek onların iyi yetişmeleri için gerekli imkânları sağladı. Nevâyî'nin ünü sağlığında bütün Türk ve İslam coğrafyasına yayıldığı için hayatı ve yaptıkları oldukça iyi bilinmektedir, çünkü sağlığında ve hemen ölümünden sonra hakkında eserler yazılmış, pek çok eserde de onunla ilgili bilgiler verilmiş, kendisi de eserlerinde şahsiyle ilgili bilgilere yer vermiştir. Günümüzde de Türk ülkelerinde, özellikle Özbekistan, Türkiye, Azerbaycan'da bu büyük şahsiyetle ve eserleriyle ilgili çalışmalar sürmektedir.

KAYNAKÇA/REFERENCE

- Abik, A. D. (2006). *Ali şir nevayi hamsetü'l-mütehayyirin*, Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Adivar, A. A. (1969). *Tarih boyunca ilim ve din*, 2. baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Adivar, A. A. (1970). *Osmanlı Türklerinde ilim*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Arat, R. R. (1979) *Kutadgu biligi metin*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.
- Barthold, V. V. (2000). *Asyanın Keşfi Rusyada ve Avrupada Şarkiyatçılığın Tarihi* (çev. K. Bayraktar – A. Meral), s. 67, İstanbul: Yöneliş Yay.
- Barthold, W., Köprülü, M. F. (1940). *İslam Medeniyeti Tarihi*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayını,
- Barutçu, S. (1996). *Ali şir nevayi muhakemetü'l-lügatayn*, Ankara: TDK Yay.
- Büyük Türk Klasikleri (1985). *1. Cilt*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Cevizci, A. (2013). *Paradigma felsefe sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

- Eraslan, K. (1971). *Nevayi'nin Seyyid Hasan Big Risalesi*, TM c. 16, 1971, s. 89-110, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay.
- Eraslan, K. (1979). *Ali Şir Nevayi Nesayimü'l-Mahabbe min Şemayimü'l-Fütüvve*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay.
- Eraslan, K. (1980). *Ali Şir Nevayi'nin Halat-ı Pehlevan Muhammed risalesi*, TM c. XIX, s. 99-144, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay.
- Eraslan, K. (1993). *Ali şir nevayi mizanu'l-evzan*, Ankara: TDK Yay.
- Eraslan, K. (2001). *Ali şir nevâyî mecâlisü'n-nefâyis*, Ankara: TDK Yay.
- Gıyasiddin Hondemir; (2018) *Mekarimü'l-ahlak* (Farsçadan Özbek Türkçesine çev. K. Rahimov), Taşkent: Akademi neşr.
- Güner, İ. (2016). *Uygurluğun temel taşları-yazı*, ed. İ. Güven, Uygurluk Tarihi, 6. baskı, Ankara: Pegem Akademi.
- Hasani, M.-Karimova, S. (1991). *Nevaiy devri tebabeti*, Taşkent: İbn Sina Namidagi Neşriyat.
- Komisyon, (2016). *Ali şir nevaiy kamusiy lügat*, Taşkent: Shark.
- Kutlu, S. (2018). *Maturidi* (Türk İslam Düşüncesi Tarihi-Ed. Ö. Bozkurt), , 2. baskı, İstanbul: Divan Kitap
- Sezgin, F. (2008). *İslam'da Bilim ve Teknik*, 2. baskı, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yay.
- Söylemez, M. M. (2017). *Bilimin Yitik Şehri Cündişâpûr*, Ankara: Ankara Okulu
- Starr, S. F. (2019). *Kayıp Aydınlanma Arap Fetihlerinden Timur'a Orta Asya'nın Altın Çağı* (çev. Y. S. İnanç), İstanbul: Kronik Yay.
- Temizsu, H. (2018). *Cengiz Han Yasası ve Moğol Devletleri Tarihinde Yaşadığı Değişim Yasak*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Türk, V. *Ali Şir Nevayi Tarih-i Müluk-ı Acem*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü (Baskıda)
- Türk, V. (2016). *Ali Şir Nevayi Mahbubu'l-kulub (gönüllerin sevgilisi)*, İstanbul: Ötüken Neşriyat
- Türk, V. (2017). *Ali şir nevaiy, münacat-çihil hadis (kırk hadis)-nazmü'l-cevahir-kitab-ı sıracü'l-müslimin*, Türk Ankara: Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay.
- Türk, V. (2018). *Ali Şir Nevayi Tarih-İ Enbiya ve Hükema*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay.
- Türk, V. (2018). *Ali Şir Nevayi'nin Eğitimi ve Eğitimciliği*, I. Eğitim Kongresi, Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul: 27-28 Aralık 2018
- Türk, V.(2015). *Ali şir nevaiy vakfiye*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay.
- Türk, V., Doğan, Ş. (2015). *Ali Şir Nevayi Hayretü'l-Ebrar*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü yay.
- Ural, Ş. (2016). *Bilim Tarihi*, 9. baskı, İstanbul: Çantay Kitabevi
- Yıldırım, C. (2018). *Bilim Tarihi*, 22. baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Extended Abstract

Brief History of Science and Contributions of Ali Şir Nevâyî

Knowing and learning are the basic requirements and necessities of human mind. The solution to fulfill this requirement and necessity is fulfilling the curiosities of mind. People who make the knowing their center of lives contributed and served for humanity by following and producing knowledge through history of humanity. Those of keep doing this service are settled in places where their value is known. Therefore they always seek new and advanced knowledge. By doing this service, those people carried the most of the burden of the great cavitation's creation. After the Sumerian, Ancient Egypt and Ancient Greek civilizations, a new civilization was born in the Islamic countries. Khorasan and Transoxiana became the centers of it. Modern European civilization's foundation, the Islam civilization, raised the most of the well-known scientists for five centuries. Ali Şir Nevâyî, who lived in the 15th century which is the declining era of this civilization, has established new scientific institutions with most of his own contribution and the support of the government. Due to his extraordinary efforts, a scientific environment was created then raised new scientists and artists in Herat.

Ali Şir Nevâyî was born in 1441, in Herat. It's known that both of his mother and father and their elders are high-ranking officials alongside Timurid princes. He is the one of the intellectuals who has he greatest numbers of works in various subjects when it considered to Turkish culture and literary history as a whole. But first of all his poetry is acknowledged by everyone. Turkish language has been neglected sometimes even by some Turkish intellectuals. But a few Turkish scientists and artists such as Kaşgarlı Mahmud, Yusuf Has Hacıp and Hoca Ahmet Yesevi strongly opposed this situation and wrote books to destroy this neglection. Also Nevâyî has served for Turkish and kept it superior.

Ali Şir Nevâyî is a person who has spent his whole life with the thought of how to serve the society which he lived in. The charity institutions that he created should be considered as the product of service to society and the country. Educational institutions within these charities have special importance.

Nevâyî mentions many names in his works, especially in Mecâlisü'n-nefâyis, excluding those educational institutions such as madrasahs, who he raised and whose education has been influenced directly by him. He evaluate and direct young people who like science, literature and art in Mecâlisü'n-nefâyis.

Knowledge is a vital phenomenon for human beings. People; to live a better and more comfortable life, to find answers to the search and questioning of the mind, to solve the sense of curiosity for a variety of reasons tried to understand the universe and self, as a result of these efforts, people's curiosity has increased and

the desire to learn has put many people in the path of science. The history of humanity shows that there are occasional knowledge accumulations in some geographies. The first thing that seems to be understood when these places and times are examined; that state officials such as governors, princes, sultans, and people value information and scholars, and create and provide an environment for the advancement and development of science.

Ali Şir Nevâyî grew up in the fight of the throne of the princes of Timur, and was greatly influenced by these fights as his family was one of the leading families. His colleague and friend Hüseyin Baykara gained a relatively relaxed life with the capture of Herat and carried out a variety of works in the fields of science, art, architecture and culture as well as government tasks. He helped and supported the people, especially the young people, provided them with the necessary opportunities to grow up well. Today, in the Turkish-spoken countries, especially Uzbekistan, Turkey, and Azerbaijan there are ongoing studies about this great man.

Keywords: Science, History of Science, Summerian, Ancient Egypt, Ancient Greek, Islam Civilization, Turkish Civilization, Ali Şir Nevâyî, Herat.

Türkler Kuşatma Araç-Gereçleri Teknolojisiyle Ne Zaman Tanıştı? When did the Turks Get Acquainted with the Technology of Siege Engines?

Erkan GÖKSU

Dokuz Eylül Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü/Türkiye,

erkangoksu@hotmail.com

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 26.03.2019 Düzeltme/Revised: 09.05.2019 Kabul/Accepted: 10.05.2019

Öz:

Türklerin kuşatma araç-gereçleri teknolojisiyle ilk defa nerede ve ne zaman kullandıklarını tespit etmek oldukça güçtür. Bu konudaki yaygın kanaat, göçebe/konargöçer bir hayat süren Türklerin, gerek yapımı, gerekse taşıma ve kullanımı bakımından göçebe/konargöçer hayatı “ağırlaştırarak”, hareket serbestliğini sınırlandıracak ağır silahlardan uzak durdukları şeklindedir. Gerçekten de erken dönem Türk tarihi hakkında bilgi veren kaynaklar Türklerin uyguladıkları muhasara usullerinden ve kullandıkları muhasara silahlarından hiç bahsetmemiştir. Bununla birlikte Türklerin ağır silah teknolojisinin menbaı olarak kabul edilen Çin’le siyasî, askerî ve ticarî ilişkiler içerisinde buldukları, bu ilişkiler neticesinde iki toplum arasında medenî ve kültürel bakımdan bir etkileşim sürecinin yaşandığı malumdur. Bu etkileşimin harp teknolojisi alanında da çok yoğun bir şekilde yaşandığı muhakkaktır. Dolayısıyla Türklerin Çin’de gelişen ağır silah teknolojisinden haberdar olmadıkları düşünülemez. Üstelik Orta Asya dışında kurulan Türk devletlerinin, Avrupa ve Ön Asya’daki ilerleyişleri sırasında ihtiyaç halinde ağır silahlardan, kuşatma araç gereçlerinden istifade ettikleri de görülmektedir. Bu bakımdan Çin’de gelişen ağır silah teknolojisinin Ön Asya ve Avrupa’ya taşınmasında, Orta Asya’dan çıkıp batıya doğru ilerleyen ve bu bölgelerde kurdukları siyasî teşekküllerle Ön Asya ve Avrupa’nın siyasî, sosyal ve kültürel yapısını şekillendiren Türk şubelerinin büyük rolü olduğu söylenebilir. Bu çalışmada Türklerin ağır silah teknolojisiyle ilişkileri ile doğu ve batı arasındaki teknoloji transferindeki rolleri değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kuşatma araç gereçleri, ağır silah teknolojisi, mancınık, Türkler

GİRİŞ

Sadece harp tarihinin değil, Ortaçağ devlet ve toplum yapısının şekillenmesinde de büyük rol oynayan ağır silahlar (artillery) ya da muhasara makinelerinin (siege engines/machines/weapons) icadı, birçok yazar tarafından Ortaçağ tarihinin en önemli teknolojik gelişmelerinden biri olarak değerlendirilmiş (White, 1962:78-103, 125) ve başta mancınık olmak üzere çarh, kuşatma kuleleri, koçbaşı gibi muhasara aletlerinin ortaya çıkışı, teknik özellikleri, zaman içerisindeki gelişimi ve Ortaçağ tarihi üzerindeki etkileri gibi konularda çok sayıda araştırma yapılmıştır (Bradbury, 1992; Chevedden, 1999a:131-177; Chevedden, 1999b:33-43; Chevedden, 2000:71-116; Chevedden, 1995:2-5.Nicolle, 2002; Nicolle, 2003).

Araştırmacıların birçoğu, mancınınığın ilk olarak MÖ 5-4 yüzyılda Çin’de yapıldığını (Needham-Yates, 1954:184-413; Jieming, 2006; Needham, 1976 :107-145; Graff, 2002:22-23), buradan Türkler ve Müslüman Araplar vasıtasıyla Ön Asya’ya, daha sonra da Bizans ve Avrupa’ya ulaştığı görüşündedirler¹. Buna karşılık mancınınığın ilkel şekli olarak kabul edilen bazı mekanik savaş aletlerinin, MÖ 4-3 yüzyılda Eski Yunan’da da mevcut olduğuna (Campbell, 2003; Sage, 1996:107-120, 157-162; Hacker, 1968:34-50; Marsden, 1969; Chevedden, 1999a:134 vd) ve Büyük İskender (Hamilton, 1974:27, 61, 72-73, 98, 111; Cummings, 2004:44-46, 139-143, 176, 181-189; Sage, 1996:162 vd) ve Roma orduları (Smith, 1875:1138-1139; Campbell, 1994:92, 101-102, 120-127; Bradbury, 1992:6-7, Chevedden, 1999a:140 vd) tarafından geliştirildiğine dair bilgiler de mevcuttur.

* * *

Türklerin ağır silah teknolojisini ilk defa nerede ve ne zaman kullandıklarını tespit etmek ise oldukça güçtür. Bu konudaki yaygın kanaat, göçebe/konargöçer bir hayat süren Türklerin, gerek yapımı, gerekse taşıma ve kullanımı bakımından göçebe/konargöçer hayatı “ağırlaştıracak”, hareket serbestliğini sınırlayacak ağır silahlardan uzak durdukları şeklindedir.

Gerçekten de Erken dönem Türk tarihi hakkında bilgi veren Çin kaynaklarında Hun ordusunun kuşatma harekâtlarından, kale ve şehir muhasaralarından bahsetmekle birlikte, bu tür savaşlarda Hunların uyguladıkları muhasara usullerinden ve kullandıkları muhasara silahlarından hiç bahsetmemişlerdir. Kaynakların bu tür bilgileri atlamış olma ihtimalinin zayıf olduğu ve esasen ağır silahların eski Türk hayat tarzı ve savaş taktiğine uygun olmadığı da düşünülürse, bu dönemde Türklerin ağır silahlara pek fazla rağbet etmedikleri söylenebilir. Esasen verilen bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla Hun kuşatmaları, klasik muhasara savaşlarının aksine çok uzun sürmeyen, mevkileri ele geçirip yerleşme amacı

¹ Chevedden, buradan hareketle mancınınığın dört ayrı medeniyetin yani Çin, İslam ve Bizans ve Avrupa medeniyetlerinin ortak ürünü olduğunu söylemektedir. (Chevedden, 2000: 71-72)

gütmeyen, hazırlık, plan ve harekât tarzı bakımından akın mahiyeti taşıyan hücumlardır (Han Hanedanlığı Tarihi, 2004:10, 12, 23, 24, 25-26, 27-28, 33-34, 36, 48, 94; Bıyıktay, 1935; Ligeti, 1982:46).

Hunların özellikle Çin karşısında kuşatmalardan uzak durmalarının bir sebebi de bir askerî harekât sırasında Mo-tu'nun eşinin belirttiği "Çin büyük ülke. Fethedilse bile kontrol altında tutulamaz" şeklindeki görüşü ki, P'ing-ch'eng (Pinçeng) şehrine yakın olan eski Pai-teng'de Çin ordusunu kuşatan Mo-tu, karısının bu telkininin ardından Mo-tu kuşatmayı kaldırmıştır (Taşağıl, 2015:57-58)².

Ordusunun üçte ikisi atlılardan oluşan Göktürkler döneminde de Türk savaş stratejisinin genel olarak aynı mahiyette olduğu görülmektedir. Bunun yanında bazı kuşatma savaşlarından bahsedilse bile³ Göktürkler de genellikle Çinliler ile göğüs göğse savaşmaktan mümkün olduğu kadar kaçınmışlar, küçük çapta fakat kesintisiz çarpışmalar ile düşmanı hırpalamışlardır. Çinlilerin özel olarak eğitilmiş bir ordu hazırlamaya karar verdiği zamanlar da ise geri çekilmişler, birbirlerinden ayrılmışlar veya daha ziyade, yorgunluk, dağılma, uygun coğrafi bir engebe, düşmanın üzerine aniden çullanma fırsatını yakalayınca kadar mümkün olduğu kadar kendilerini takip ettirmişlerdir (Giraud, 1999:148-149).

Bütün bunlara rağmen Türklerin, ağır silah teknolojisinin menbaı olarak kabul edilen Çin'le siyasî, askerî ve ticarî ilişkiler içerisinde buldukları, bunun neticesinde iki toplum arasında medenî ve kültürel bakımdan bir yakınlaşma ya da etkileşim sürecinin yaşandığı göz önüne alınacak olursa, Türklerin Çin'de gelişen ağır silah teknolojisinden haberdar olmadıkları düşünülemez. Bu durumda Orta Asya'da hüküm süren ilk Türk devletlerinin ağır silah teknolojisinden istifade etmemelerini, bu teknolojiden bihaber olmalarıyla değil, muhtemelen ihtiyaç duymamış

² Gumilëv, bu hadiseyi şöyle anlatıyor: "Me-te, alışılmış göçebe savaş taktiğini de değiştirdi: Yalandan geri çekilerek, Çin ordusunun en vurucu güçlerini kuşatma altına aldı ve P'ing-ch'eng (Pinçeng) şehrine yakın olan eski Pai-teng'de, (Baydın) Çin öncü birliklerini imparatorla birlikte kuşattı. Daha da enteresani, Me-te'nin, askerlerini dört küçük birliğe ayırması ve her birine farklı renkte doru atlar vermesidir: Karayağız, beyaz, kırmızı ve al donlu Çinliler, yedi gün gün boyunca, artarda yapılan Hun saldırılarını durdurmak için yemeksiz ve uykusuz olarak direndiler. Sonunda Çinli casuslar, Me-te'nin hanımıyla temasa geçip verdikleri değerli hediyelerle kocasını "dâhi bir insan olan" Kao-tsu (Gaozu) ile anlaşmaya ikna etmeye razı ettiler. Me-te'nin hanımı, kocasına, Çin'i fethetse bile Hunlar'ın her halükârda orada yaşamayacaklarını belirtti. Bu tür mülahazaların yanı sıra Prens Han Hsin'in o döneme göre henüz gerçekten güçlü olduğu konusundaki şüpheler, Me-te'yi savaşı daha fazla sürdürme düşüncesinden vazgeçmeye zorladı ve Me-te, Kao-tsu'nun ordusunun çıkıp gitmesi için kuşatmanın kaldırılmasını emretti. Böylece Çin ordusu, Hunlar'ın açtığı, fakat oklarını düşman askerlerine çevirdikleri koridordan korku içinde çıkarak merkez kuvvetleriyle birleşti. Me-te de geri döndü. Bu, Hunlar'ın yaptıkları en büyük seferlerden biriydi, ama haritaya dikkatle göz atıldığında, Çin içlerine fazla ilerleyemedikleri görülecektir." (Gumilëv, 2005:66)

³ Kaynaklar Göktürk çağında kuşatılan ve ele geçirilen kale ve şehirlerden az da olsa bahsetmişlerdir. (Gumilëv, 2003:216). İl Kağan, T'ang imparatorluğu içinde yaşanan karışıklıkları değerlendirmek isteyerek Çin başkenti Ch'ang-an'ı kuşatmıştır. Ancak askerler içerisinde çıkan problemler sebebiyle geri çekilmek zorunda kalmıştır. İl Kağan 626 yılında bir kez daha Ch'angan'ı kuşatmıştır. (Taşağıl, 2016:149; Taşağıl, 2003:73-76;). Yine 702 yılının ilkbaharında Yen ve Hsia eyaletlerine akın yapan Kapgan, yüz bin at ve koyun ele geçirmiş, arkasından Shih-ling'e saldırdıktan sonra Ping eyaletini muhasara etmiştir. (Taşağıl, 2004:26; Taşağıl, 2015:164) Göktürkler dönemi kuşatma savaşları için ayrıca bkz, bkz, (Taşağıl, 2003:1, 24, 54, 65; Taşağıl, 2004:14, 26, 34, 66, 69, 72, 86; Erkoç, 2006:214)

olmalarıyla izah etmek daha uygundur.⁴ Nitekim sair sebeplerle Orta Asya'dan ayrılarak batıya doğru ilerleyen ve kurdukları siyasî teşekküller vasıtasıyla Ön Asya ve Avrupa'nın siyasî, sosyal ve kültürel yapısını şekillendiren Türk şubelerinin muhtelif muhasara aletlerini kullandıkları, bu muhasara aletleriyle ilk defa karşılaşan Ön Asya ve Avrupa ordularının şaşkınlık içerisinde kaldıkları bilinmektedir ki, söz konusu aletlerinin Çin menşeli olup Türkler tarafından geliştirildikleri şüphesizdir.

Aralarında Belgrat, Sofya, Niş, Viyana, Milano ve Metz gibi Avrupa'nın büyük ve önemli şehirlerinin de bulunduğu birçok müstahkem mevki ele geçiren Avrupa Hunlarının⁵, Naissus (Niş) kuşatması hakkında bilgi veren Priskos⁶, Hunlar tarafından kullanılan ağır silahlar ve muhasara usulüyle ilgili şunları söyler:

“İskitler (Hunlar) İlyria'daki Danubium'da kurulmuş bir şehir olan Naissus (Niş)'u abluka ile kuşatmışlardı. Bu şehrin Constantinus tarafından kurulmuş olduğu söylenir. Hatta Constantinus, Bosporus (İstanbul Boğazı) isimli şehri de Bizans bölgesinde inşa etmiştir. Barbarlar önce insanları kalabalık olan şehri ele geçirdiler. Sonra da, iyice tahkim ederek hiçbir şeye karışmadılar. Gerçekten de halk savaştan korktuğundan, askerî birliklere kolay bir geçiş olması için, şehre güneyden akan nehri bir köprüyle bağladılar. Daha sonra da aletleri surlara götürdüler ve trablsları (kalas) önce kolay bir şekilde taşınmaları için tekerleklerle (savaş arabalarına)

⁴ Benzer bir durum Moğollar için de sözkonusudur. XIII. yüzyıl sonlarında Kubilay Hanlığına giden Marco Polo ise Moğol ordusunun mancınık ve diğer ağır silahlar bakımından yetersiz olduğunu bildirmektedir. Müellifin verdiği bilgiye göre Kubilay Han'ın ordusu, kalın surlarla tahkim edilmiş Siyang-yang-fu şehrini ele geçirmekte zorlanır. Marco Polo, bir yandan ‘Çok ilgi çekici doğrusu. Demek Kubilay Han'ın askerlerine de dayanan şehir varmış’ diye düşünürken diğer taraftan da kafilede bulunan Avrupa'daki savaşlara katılmış bazı kişilerle durumu müzakere eder. Bu müzakere ve neticesini Marco Polo şu şekilde anlatmaktadır: ‘Kubilay Han'ın askerlerinin savaşçı ve nişancı olduklarını belirtiyorlardı ama bazı savaş levazimatında eksikleri olduğunu’ söylüyorlardı. ‘Nedir mesela?’ diye sordum. ‘Bizim Avrupa'da yaptığımız savaşlar belki daha çetin geçer. Silahlarına baktım, ama kaleleri surları zorlayıcı aletleri, malzemeleri yok.’ dedi. Gerçekten de öyle...” Marco Polo, ayrıca önce Moğol kumandanlarına daha sonra da Kubilay Han'a mancınıklar hakkında bilgi verdiğini, eğer izin verirlerse heyetinde bulunan ustaların Moğol ordusu için mancınık inşa edebileceklerini söylediğini kaydeder. Müellifin verdiği bilgiye göre Kubilay Han'ın izniyle mancınıklar yapılmış ve Siyang-yang-fu bu mancınıklar sayesinde ele geçirilmiştir (Marco Polo, II, (ty) :52-55). Kubilay Moğollarının ağır silah teknolojisi konusundaki bu vaziyetine karşılık, aynı tarihlerde batıda, Ön Asya ve Avrupa hudutlarında bulunan Moğol şubelerinin ağır silah teknolojilerinden en üst düzeyde istifade ettikleri, hatta bu teknolojiye kendilerine has özellikler ve yenilikler katarak geliştirdikleri bilinmektedir. Geniş bilgi için bkz., (Göksu, 2008:346-349, 352, 360, 366-367)

⁵ Avrupa Hunları hakkında bilgi veren bazı kaynaklar da “onların muhasara teknik ve aletlerini bilmediklerinden, kalelere ve çevresi örülüş şehirlere saldırmadıklarından” bahsetmişlerdir (Gumilëv, 2002:158; Grousset, 1999:89). Ancak Avrupa Hunlarının, sadece Attila tarafından 70 şehir ve kasabasının ele geçirildiği, Karadeniz'in kuzeyi, Balkanlar, İtalya ve Orta Avrupa'daki şehir ve kasabaların birçoğunun Hun hâkimiyeti altına alındığı bilinmektedir. Bunlar arasında Belgrat, Sofya, Niş, Viyana, Milano ve Metz gibi Avrupa'nın büyük ve önemli şehirleri de bulunmaktadır ki başta Priscus olmak üzere bazı çağdaş gözlemciler, bu şehir, kasaba ve kalelerin ele geçirilmesi sırasında muhasara silahları kullandığına dair bilgi vermişlerdir. Avrupa Hunlarının kullandığı ağır silahlar ve muhasara usulleri hakkında geniş bilgi için bkz, (Rohrbacher, 2002:92; Thompson, 1996:13, 18, 56-62, 69-104, 159, 170, 218-222; Heebert, 1838; Williams-Friell, 1999:66 vd; Bradbury, 2004:113-114; Hüseyin Namık, 1933:2-26, 58, 76-77; Kafesoğlu, 1998:78 vd; Váczy, 1982:76-77, 113 vd; Ahmetbeyoğlu, 2001:25, 69, 161 vd)

⁶ Priskos, yüksek rütbeli bir memurun kâtibi sıfatıyla Attila sarayına gitmiş, Bizans imparatorluğu ve Attila'yı tasvir eden bir eser yazmıştır. Bu eserin yalnız bazı parçaları kalmış olup V. asır ortalarına ait yegâne kıymetli kaynaktır. 463 yıllarına ait malûmatı saray muhitinden ve itimada şayan yerlerden almıştır. Hunlar ve Attila hakkındaki malûmatı da mühimdir. Eserinde Herodotos'un tesiri kuvvetlidir. Bkz, (Ahmetbeyoğlu, 1995:1-3.)

koydular. Çünkü bunlar harekete müsaitti. Bunlar üzerinde duran askerler oklarla kasabalıları taciz ediyorlardı. Aynı zamanda iki taraftaki direklerde duran askerler de, ayaklarıyla tekerlekleri ilerleterek makineleri yaklaşıyorlardı. Kapakları açık olan pencerelerden sur önündekilere ok atıyorlardı. Öyle ki, kalalarda ayakta duran askerler tehlike olmadan emin bir şekilde savaşıyorlardı. Kolay bükülen sepet çöpleri örülerek bunlara deri parçaları örtülmekte ve işlenmiş derilerle kendilerini yanan ve ateş saçan oklara karşı koruyorlardı. Bu tarzda birçok makine ile şehir tahkim edildikten sonra, mazgallarda (kule) bulunan vatandaşlar geri çekilerek, kendilerini emniyete aldıktan sonra koçbaşları getirildi. Bu makine pek büyüktür. Yani kalas gevşek zincirlerle kapı direklerinden sarkıtıldıktan sonra, ki o kalasların demirden mızrağı vardı ve çalışanların güvenliği için söylediğimiz örtüsü vardı, bunu arka kısımda olan boynuzdan iplerle bazıları büyük bir güçle geri çekiyorlardı. Yani darbenin yöneltildiği yere nazaran geri çekiyorlardı. Sonra kalası bırakıyorlardı. Öyle ki, onun vuruşuyla sarsılan surun herhangi bir kısmı tahrip ediliyordu. Gerçekten uzaktan savunma yapanlar bu gaye ile hazırlanmış olan büyük kayaları surlardan uzaklaştırılmış makinelere atıyorlardı. Bazı kadınları adamlar ile birlikte yok ediyordu. Fakat kadınların büyük sayısı baş edemiyorlardı. Ayrıca düşmanlar merdivenler getirdikleri zaman, burada sur koçbaşlarıyla yıkıldıktan, orada mazgallardan savunmada bulunanlar tarafından makineler def edildikten sonra, şehir barbarlar tarafından ele geçirildi. Barbarlar koçbaşları ile duvarın yıkılan kısmından, kısmen de merdivenlerle içeri girdiler.” (Ahmetbeyoğlu, 2001:161)

Avar, Hazar, Sabar, Peçenek ve Kumanların da kaleler kuşattığı, şehirler ele geçirdikleri bilinmekle beraber bu kuşatmalarda kullanılan muhasara aletleri ve ağır silahlar hakkındaki bilgiler sınırlıdır (Kurat, 1992:49-51, 52, 78). Ancak hemen belirtmek gerekir ki bu sınırlı bilgiler bile özellikle Avar ve Sabarların ağır silah teknolojisi bakımından tahmin edilenden çok daha ileri düzeyde olduklarını göstermektedir. Nitekim bu kavimlerden bahseden kaynaklar, Roma (Bizans) ve İran’da hayret ve hayranlık uyandıran üstün savaş gücü ve gelişmiş harp aletlerine sahip olduklarını açık bir şekilde ortaya koymaktadırlar (Golden, 2002:85; Hüseyin Namık, 1933:143-144). 568 'den sonra Macaristan ovalarına hâkim olan Avarlar bu sırada kendilerine karşı savaş açan Frank kralı Siegebart'i de yenerek yayılma hareketlerine devam etmişler, uzun kuşatmalardan sonra Sirmium (Eszek) ve Signidunum (Belgrad) gibi şehirleri ele geçirmişlerdir (Taşağıl, 2015:265). 626'daki meşhur İstanbul kuşatması sırasında da on iki tekerlekli bir kule, duvar delmeye mahsus aletler ve muhtelif makineler kullanmışlar (Hüseyin Namık, 1933:176) ve sahip oldukları ağır silah teknolojisiyle Bizans'ı etkilemişlerdir. Avarların İstanbul kuşatmasının başarılı olamamasının en büyük sebebi, donanmalarının bulunmamasıdır. (Kaegi, 2003:136-149; Bradbury, 1992:10-12, 15-16; Treadgold, 1997:297-298; Whitby, 1925b:310-311; Whitby, 1925a:491; McCotter, 2014; Dennis, 1998:101-102; Taşağıl, 2015:266, 281).

Sabarların kullandığı ağır silahlar da o dönemde hayranlık uyandırmıştır. Şerif Baştav, Prokopios'un⁷ Sabarlar hakkında verdiği malumatı şu şekilde aktarmaktadır:

“...Bessa ve Petra'yı muhasara eden Roma kuvvetleri geldikten sonra, mümkün olduğu kadar çabuk, kendisine bazılarını göndermeleri için Sabirlere haber gönderdi. Barbarlar hemen seçtikleri bir kısım kuvvetleri Lazistan'a yolladılar. Buraya varınca Romalılara karışarak surların muhasarası için kuvvet gönderdiler. Fakat Romalıların ümitsizliğinin farkına vararak, o andaki ittifak hakkında bir karar vermedikleri halde, Sabirler, insan hafızasının hatırlayabildiği zamandan beri, ne İranlılardan ne de Romalılarından hiç birinin aklına gelmeyen bir şekilde makineler imal ettiler. Öyle ki, her iki imparatorlukta da birçok mühendis eksik değildi ve şimdi de böyledir. Sık sık her devirde surları dövmek için her iki taraf da bu tarzda makineler yapıyorlardı. Bunlardan hiçbiri şimdi barbarların yaptıkları gibi bir ibdâda (icat) bulunmadı. Bu şüphesiz insan dehasının tabiatıdır, zamanla birlikte daima yeni şeylerin keşfi de ilerler. Sabirler derhal bu koçbaşını alışıldığından başka bir tarzda harekete getirdiler.” (Baştav, 2005:27; Taşağıl, 2015:273)

Bu makineler kırk kişi tarafından taşınabilecek kadar hafifti, bunlardan çokça yaptılar. Petra düştü. Aynı zamanda İran ordusunda da 12.000 Sabir vardı, İran kumandanları da bu Sabirler sayesinde aynı makinelerden yaptırmışlardı. Bu esnada İran tarafında bulunan Sabirler hakkında Prokopios şu malumatı veriyor:

“İran ordusu şehri muhasara etmişti. İran kumandanı Mermeroos, evvela Sabirlerin yardımını ve mümkün olduğu kadar çok miktarda, insanlar tarafından taşınabilen koçbaşları yapmalarını istedi. Romalıların müttefiki olan Sabirlerin az evvel Petra muhasarasında yeni bir icatta bulduklarını işitmişti, bu icattan istifade etmek istiyordu. Sabirler hemen Romalılara yaptıklarına benzer makineler imal ederek harekete getirdiler, bunları kapıların karşısına yerleştirdiler. Düşmanın bir kısım kuvvetlerini bunlarla işgal ederek, Sabirler ve İranlılar surlara o kadar çok ok attılar ki o bulutu semayı kaplıyordu. Buna rağmen Romalıları yerlerinden çıkaramadılar.” (Baştav, 2005:28; Kafesoğlu, 1998:159)

Yine Şerif Baştav'ın naklettiğine göre Prokopios'un eserinde Sabarların muhasara silahlarıyla ilgili şu bilgiler verilmektedir: “Sabirler şimdiye kadar kimsenin görmediği ve alışılmamış bir tarzda harekete getirdikleri bu muhasara koçlarını şöyle yapmışlardır: Direkleri amûdî ve ufkî bir şekilde birleştirerek değil, kalın çubukları birbirine sıkıca bağlamak suretiyle ve direk yerine bunları her taraftan tespit ederek kullanıyorlardı. Bütün makineyi koçun görünmemesi için derilerle sarıyorlardı.

⁷ Prokopios, Belizarius'un hukuk müşaviri sıfatıyla birçok yerlerde onunla beraber bulunmuştur. Yabancılar hakkında verdiği coğrafi ve etnografik malumat çok kıymetlidir; bilhassa bu malumatın mühim bir kısmını kendisi toplamıştır. Bundan başka Bizans ordusunda çalışan barbarlar vasıtasıyla da malumat edinmiştir. Verdiği malumatın şüphe edilemez, yalnız isimleri arkaik şekiller altında zikretmekten hoşlanır ve mucizeler kaydetmeye de düşkündür. Hun-Türk kavimleri tarihi bakımından son derece mühim malumat verir. Hun adı altında Hun-Bulgar ve Türkler ifade edilmiştir. (Ahmetbeyoğlu, 2001:4-5)

Hepsinin ortasında mutadı gibi gevşek zincirlerle bir koçbaşı bağlanmıştı. Bunun sivri ucuna mızrakta olduğu gibi demir geçirilmiştir. Duvarları sert bir sadme ile döven bu makineler aynı zamanda hafifti, yürütmek için, içine adam yerleştirmeye lüzum yoktu. Zira koçu geri çekerek işleten ve surlara yanaştıran kırk kişi bunu omuzlarında kolayca taşıyabiliyor ve kendileri de derilerle muhafaza edilmiş bulunuyorlardı. Barbarların bu suretle inşa ettikleri bu makineler üç tane idi. Romalılar bunları kullanmayı ve surlara yanaştırmayı bilmezlerdi.” (Baştav, 2005:63-64)

Nakli zor, ağır ve ancak tekerler üzerinde yürütülebilen, arızalı arazide kullanılmayan harp makineleri yerine Sabirler bu suretle kolayca insan omzunda taşınabilecek tarzda bir âlet icat ederek arazi mâniasını kaldırmış oluyorlardı. Bütün bu tasvirlerden anlaşıldığına göre bu harp makinesi daha ziyade bir muhasara koçuna benzer. Böyle harp vasıtalarını imal edebilen bir kavim harikulâde bir harp kültürüne sahipti. Bu onun uzun asırlar zarfındaki askerlik hayatının yüksek bir derecede inkişafına delildir. Mesudî de aynı suretle X. asırda Tiflis ve Bardaa arasında tesadüf edilen bir kavimden bahsederken, İran ordusunda kullanılmış olan bir harp âletinin bu kavim adına nispet edildiğini kaydediyor. Bu kavim de bir harp âletinin kâşifidir ve onu başkalarına öğretmiştir. Bu âlet bütün İran ordusunda da kullanılmıştır (Baştav, 2005:64).

SONUÇ

Orta Asya’da hüküm süren ilk Türk devletlerinin ağır silah teknolojisinden istifade ettiklerine dair fazla bilgi bulunmamakla birlikte, Türklerin ağır silah teknolojisinin menbaı olarak kabul edilen Çin’le siyasî, askerî ve ticarî ilişkiler içerisinde buldukları, bu ilişkiler neticesinde iki toplum arasında medenî ve kültürel bakımdan bir etkileşim sürecinin yaşandığı malumdur. Bu etkileşimin harp teknolojisi alanında çok yoğun bir şekilde yaşandığı muhakkaktır. Dolayısıyla Türklerin Çin’de gelişen ağır silah teknolojisinden haberdar olmadıkları düşünülemez. Üstelik Çin’de gelişen ağır silah teknolojisinin Ön Asya ve Avrupa’ya taşınmasında, sair sebeplerle Orta Asya’dan ayrılarak batıya doğru ilerleyen ve kurdukları siyasî teşekküller vasıtasıyla Ön Asya ve Avrupa’nın siyasî, sosyal ve kültürel yapısını şekillendiren Türk şubelerinin büyük rolü olduğu anlaşılmaktadır ki bu durumda Orta Asya’da hüküm süren ilk Türk devletlerinin ağır silah teknolojisinden istifade etmemiş olmalarını, bu teknolojiye bihaber olmalarıyla değil, muhtemelen ihtiyaç duymamış olmalarıyla izah etmek daha uygundur.

KAYNAKÇA/REFERENCE

- Ahmetbeyoğlu, A. (1995). *Grek Seyyahı Priskos (V.asır)'a Göre Avrupa Hunları*, İstanbul.
- Ahmetbeyoğlu, A. (2001). *Avrupa Hun İmparatorluğu*, TTK Yay, Ankara.
- Baştav, Ş. (2005). *Sabir Türkleri, Makaleler*, I, (Yay. Haz. E. S. Yalçın-E. Erdoğan), Berikan Yay., Ankara.
- Bıyıktaş, Ö.H. (1935). *Mete'nin (Tatun-Fu) Çin Sındığı Savaşı*, Askeri Matbaa, İstanbul.
- Bradbury, J. (1992). *The Medieval Siege*, (Boydell & Brewer), New York.
- Bradbury, J. (2004). *The Routledge Companion to Medieval Warfare*, New York.
- Campbell, B. (1994). *The Roman Army, 31 BC-AD 337: A Sourcebook*, (Routledge Press), New York.
- Campbell, D.B. (2003). *Greek and Roman Siege Machinery 399 BC-AD 363*, (Osprey Publishing), Oxford.
- Chevedden, P. E. (1995). Les Eigenbrod, Vernard Foley and Werner Soedel, "The Science of War: Weapons 'The Trebuchet'", *Scientific American*, July. 2-5.
- Chevedden, P. E. (1999a). Artillery in the Late Antiquity: Prelude to the Middle Ages, *The Medieval City Under Siege*, (Ed. I. A. Corfis and M. Wolfe), (Boydell Press), New York. 131-177.
- Chevedden, P. E. (1999b). Fortifications and the Development of Defensive Planning During the Crusader Period, *The Circle of War in the Middle Ages*, (Ed. D. J. Kagay - L. J. A. Villalon), (Boydell Press), New York. 33-43.
- Chevedden, P. E. (2000). The Invention of the Counterweight Trebuchet: A Study in Cultural Diffusion, *Dumbarton Oaks Papers*, 54. 71-116.
- Cummings, L. V. (2004). *Alexander the Great*, (Grove Press), New York.
- Dennis, G. T. (1998). Byzantine Heavy Artillery: The Helepolis, *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 39. 99-114.
- Erkoç, H.İ. (2006). Askerî Târîh Açısından Köl Tigin, *GÜ Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 26/1. 203-226.
- Giraud, R. (1999). *Göktürk İmparatorluğu*, (çev. İ. Mangaltepe), Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- Golden, P. B. (2002). *Türk Halkları Tarihine Giriş*, (çev. Osman Karatay), Ankara.
- Göksu, E. (2008). *Türk Kültüründe Silah*, Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- Graff, D. A. (2002). *Medieval Chinese Warfare: 300-900*, Routledge, London. 22-23.
- Grousset, R. (1999). *Bozkır İmparatorluğu*, (çev. M. R. Uzman), Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- Gumilëv, L. N. (2002). *Hazar Çevresinde Bin Yıl*, (çev. D. A. Batur), Selenge Yay, İstanbul.
- Gumilëv, L. N. (2003). *Eski Türkler*, (çev. A. Batur), Selenge Yay, İstanbul.
- Gumilëv, L. N. (2005). *Hunlar*, (çev. A. Batur), Selenge Yay, İstanbul.
- Hacker, B. C. (1968). Greek Catapults and Catapult Technology: Science Technology, and War in the Ancient World, *Technology and Culture*, IX/1. 34-50.
- Hamilton, J. R. (1974). *Alexander the Great*, (University of Pittsburgh Press), Pittsburgh.

- Han Hanedanlığı Tarihi* (2004). Hsiung-Nu (Hun) Monografisi, (Açıklamalı Metin Neşri), Haz. A. Onat, S. Orsoy, K. Ercilasun, TTK Yay., Ankara.
- Heebert, W. (1838). *Attila, King of the Huns*, London.
- Hüseyin Namık. (1933). *Attila ve Oğulları*, Remzi Kitaphanesi, İstanbul.
- Jieming, L. (2006). *Chinese Siege Warfare: Mechanical Artillery & Siege Weapons of Antiquity*, (An Illustrated History).
- Kaegi, W. E. (2003). *Heraclius, Emperor of Byzantium*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kafesoğlu, İ. (1998). *Türk Millî Kültürü*, İstanbul.
- Kurat, A. N. (1992). *IV-XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz'in Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri*, Ankara.
- Ligeti, L. (1982). "Asya Hunları", *Attila ve Hunları*, (Ed. G. Németh, Tercüme Eden. Şerif Başstav), DTCF. Yay., Ankara.
- Marco Polo Seyahatnamesi*, (ty) (Yayına Haz. Filiz Dokuman), II, Terc. 1001 Temel Eser, İstanbul.
- Marsden, E. W. (1969). *Greek and Roman Artillery. Historical Development*, (Clarendon Press), Oxford.
- McCotter, S. (2014). Byzantines, Avars and the Introduction of the Trebuchet, [<http://www.deremilitari.org/resources/articles/mccotter1.htm>.]
- Needham, J. (1076). China's Trebuchets, Manned and Counterweighted, *On Pre-Modern Technology and Science: A Volume of Studies in Honor of Lynn White, Jr.*, (Ed. B. S. Hall-D. C. West), (Undena Publications), Malibu. 107-145.
- Needham, J.-Yates, R.D.S. (1954). *Science and Civilisation in China*, V, (Chemistry and Chemical Technology, Part 6, Military Technology: Missiles and Sieges), (Cambridge University Press), Cambridge. 184-413.
- Nicolle, D. (2002a). *Medieval Siege Weapons (1) Western Europe AD 585-1385*, (Osprey Publishing), Oxford.
- Nicolle, D. (2002b). *Medieval Siege Weapons (2) Byzantium, the Islamic World & India AD 476-1526*, (Osprey Publishing), Oxford.
- Rohrbacher, D. (2002). *The Historians of Late Antiquity*, New York.
- Sage, M. M. (1996). *Warfare in Ancient Greece: A Sourcebook*, (Routledge Press) New York.
- Smith, W. (1875). *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, (J. Murray, Aldemarle Street), London.
- Taşagıl, A. (2003). *Gök-Türkler*, I, Ankara.
- Taşagıl, A. (2004). *Göktürkler*, III, Ankara.
- Taşagıl, A. (2015). *Kök Tengri'nin Çocukları*, İstanbul.
- Taşagıl, A. (2016). *Ergenekon'dan Kağanlığa Türk Model Devleti Gök Türkler*. İstanbul.
- Thompson, E. A. (1996). *The Huns*, Blackwell Published.

- Treadgold, W. (1997). *A History of the Byzantine State and Society*, (Stanford University Press.), Stanford.
- Váczy, P. (1982). Hunlar Avrupa'da, *Attila ve Hunları*, (Ed. G. Németh, Terc. Ş. Baştav), DTCF. Yay., Ankara.
- Whitby, M. (1925a). Armies and Society in the Later Roman World, *The Cambridge Ancient History*, XIV, (Late Antiquity: Empire and successors, A.D. 425-600), Cambridge.
- Whitby, M. (1925b). The Army 420-602, *The Cambridge Ancient History*, XIV (Late Antiquity: Empire and successors, A.D. 425-600), Cambridge.
- White, L.T.M. (1962). *Medieval Technology and Social Change*, (Oxford University Press), Oxford.
- Williams, S.-Gerard F. (1999). *The Rome that Did Not Fall: The Survival of the East in the Fifth Century*, London.

Extended Abstract

When did the Turks Get Acquainted with the Technology of Siege Engines?

The need to fight that emerged with the rise of mankind led man to invent appropriate devices to gain advantages in their struggle against various animals and natural forces first, and then against fellow creatures, for one of the most important requirements of surpassing in a fight is weapons and equipment. Thus, weapon can be defined simply as “the devices developed by man in order to defend themselves against the nature and the enemies.”

As the product of maintaining self-existence and struggle for this scope, weapon is a natural feature for animals and plants. Special features of animals like trunk or teeth of elephant, horns of bull, quill of hedgehog or of plants like the leaves of the Venus flytrap can be seen as the weapons being used by them in order to survive. In fact, man seems to be inspired by these features of animals and plants in the first place whilst producing the first weapons. Man, always seeking facilitative and reassuring tools in order to overcome the difficulties exceeding his physical power, first have used natural materials such as stone, bones and wood, but soon tried to imitate the natural weapons of animals and plants. Poisoned arrows in the size of hedgehog spines used by primitive tribes, wild animal traps resembling the Venus flytrap, battering-rams used to shake down gates of medieval castles etc. are the most obvious examples of this inspiration.

It is very hard to determine where and when the Turks used the technology of siege engines first time. The stereotype opinion in that topic is that, as a nation having nomadic life, Turks kept away from siege engines that slowed down nomadic life and limited freedom of activity because of production, carrying and usage these weapons. Really the sources giving information about early Turkish history did not say anything about siege methods and weapons which the Turks used. However, it is known that Turks had political, military and commercial relations with China that was the center of the technology of siege engines and as a consequence of relations, there had been a process of civilized and cultural interaction between the two societies. It is certain that this interaction was experienced intensively in the area of the technology of war. So it cannot be thought that Turks were not aware of the technology of siege engines developing in China. Moreover, it is seen that Turkish states which were founded outside the Central Asia used artillery weapons and siege engines when needed during their advances into Europe and Middle East. In this regard it can be said that Turks had a great role in transferring of the technology of siege engines developing in China towards Europe and Middle East. Because Turks had left Central Asia and advanced towards west and shaped the political, social and cultural character of Europe and Middle East by setting up

political organizations. In this study we will evaluate the interest of Turks in the technology of siege engines and their role in transferring of the technology between the East and the West.

Keywords: Siege engines, technology of siege engines, catapult/trebuchet, Turks.

Orta Çağ'ın Fabrikaları Olan Değirmenlerin Doğu–Batı Ekseninde Değerlendirilmesi

The Evaluation of the Mills that were Factories of the Middle Age in the East-West Axis

Pınar ÜLGEN

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tokat/Türkiye,

ulgenpinar@gmail.com

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 06.03.2019 Düzeltme/Revised: 13.05.2019 Kabul/Accepted: 14.05.2019

Öz:

Orta Çağ, hem gizemiyle hem içinde barındırdığı bilimsel teknolojik gelişmelerle önemli bir geçiş çağıdır. Bu dönemde hem Doğu hem de Batı dünyasında önemli gelişmeler olmuştur. Hatta ilk endüstri devriminin Orta Çağ'da gerçekleştiği düşünülmektedir. Endüstri devrimine öncülük eden alanlardan biri de enerji alanındaki gelişmelerdir. Bilindiği üzere bilim ve teknoloji, yaşadığımız yüzyılda dünya tarihini etkileyecek önemli gelişmelere ve değişimlere neden olmuştur. Tüm dünyada yaşamı etkileyen teknoloji, artan dünya nüfusunun pek çok sorununa da çözüm getirmeye başlamıştır. Bu durum hem Doğu hem de Batı dünyası için birer dönüm noktası olma özelliğini taşımaktadır. Dünyanın bugünkü medeniyet seviyesine ulaşmasında büyük payı olan teknolojinin gelişimi de çok eskilere dayanmakla birlikte hızlı da olmuştur. Bu gelişmenin hızlanmasında o dönemin ihtiyaç ve koşullarının büyük önemi vardır. Bu çalışmamızda ise Orta Çağ'da meydana gelen enerji alanındaki gelişmelerin en önemlilerinden olan ve de Orta Çağ'ın fabrikaları olarak adlandırılan değirmenlerin hem Doğu hem de Batı dünyası eksenindeki gelişmelerini kıyaslamalı olarak değerlendirme yapmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Orta Çağ, İslam Dünyası, Avrupa, Değirmen, Bilim, Teknoloji.

ORTA ÇAĞ'DA DOĞU VE BATI DÜNYASINDA DEĞİRMENLER VE GELİŞİM SÜREÇLERİ

XI-XV. yüzyıllarda hem Yakındoğu'da hem de Avrupa'da teknolojik gelişmelerin kendisini hızla göstermeye başladığı bir dönemdir. Özellikle ilk endüstri devrimi, teknolojisi ve bağımlı toplum yapısının temelleri, Rönesans döneminde veya İngiliz endüstri devrimi sırasında değil de, Orta Çağ'da atılmıştır diyebiliriz. İlk endüstri devriminin gerçekleştiği bu dönemde en dikkat çekici gelişmelerin olduğu alanlardan biri de enerji alanındaki gelişmelerdir.

Enerji kaynaklarıyla ilgili teknolojik gelişmelerin başında ise değirmenler gelmektedir. Bunları çeşitlendirecek olursak en çok kullanılanı su değirmenleridir (Stock, 1978:28). Romalı mimar-mühendis Vitruvius, Orta Çağ Avrupa'sının endüstrileşmesinde büyük bir önem taşıyan bu dişli donanımı anlatan ilk kişi olarak da ün kazanmıştır (Gimpel, 1973 :7; Özsoy, 1981:47). Keşişler de Vitruvius tarafından tasvir edilen alttan akan suyla döndürülen Roma çarkını geliştirmişler ve bunu manastırda kullanıma uygun hale getirmişlerdir (Lewis, 2005:89-90).

Romalı mimar- mühendis Vitruvius'un yazılarında E. E. Lewis'in aktardığına göre, alttan akan suya dik oturtulmuş bir su çarkıyla birlikte hareket eden, buğday öğütebilmek için dönme hareketinin doğrultusunu değiştirmeye yarayan bir dişli takımından bahsedilmiştir. Bu teknoloji, güzel bir mühendislik örneğidir. Ama Romalılar, su çarklarını ciddi bir şekilde kullanmaya başlamışlardı (Lewis, 2005:86-7; Oğuz, 1981:11).

Sonraki dönemde Romalı mühendisler, bu değirmenleri daha da geliştirdiler. Değirmenler, madenleri dövmek, körükleri üflemek gibi farklı alanlarda da kullanıldılar. Bu tür kullanım şeklinde kuvvet yönünün değiştirilmesi de gerekiyordu (el-Cezeri, 2002:LXXXII).

Bunun yanı sıra orijinal su tekerleği ile ilgili tarihçi Lynn White'in belirttiğine göre Jutland'da iki barajda yapılan kazılarda bir tanesi Hristiyan döneminden sonraya tarihlenen bir diğeri de bir süre sonraya tarihlenen alüvyon tortuya sahip dikey baltalı değirmenler bulunmaktadır. Bu mekanizma, Fransa'da 1578'de tam anlamıyla görülmektedir (White, 1962:122-4).

Dolayısıyla akarsulardan suyu çıkaran araçlar, çevrelerine kanatlar yerleştirilen, dikey olarak bir kısmı suyun içine gömülen tekerleklerdir. Genelde bu tekerleğin üzerine kovalar yerleştirilir. Akan su, kanatlara çarparak tekerleği döndürür ve kovalar, yardımı ile de su çıkarılmış olur. Su gücünden yararlanarak suyu yukarı çıkarmakta kullanılan bu araçlara, Yakındoğu'da "Na'ura" (Farsça'da su tekerleği anlamına gelmektedir) veya "sindi" tekerleği, Batı'da ise "NorseMill" adı verilmekteydi. Bu araçların en eski örneğine ise el-Cezeri'nin verdiği bilgiye göre, Apemea'daki bir minyatürde rastlanmaktadır. Daha sonra bu tekerlekler, hububatı öğütmekte kullanılmaya başlanmıştır (el-Cezeri, 2005:LXXXII).

Hatta İran ve Irak'ta da değirmencilik amacıyla kullanılan çok farklı makine vardı. Bağdat'ta bir milyona yaklaşan halkın geleneksel değirmen çarkları, talepleri karşılayamıyordu. Bu nedenle Bağdatlılar, Dicle üzerinde su ile çalışan değirmenlerde öğütme işlemini gerçekleştirmek için bunlara mısır taşıyorlardı (Teresi, 2005:347-8).

Bu konuda Zeki Tez'in aktarımıyla el-Mukaddesi' ye göre Dicle ırmağı kaynağından yalnızca bir değirmen çalıştırılırken; el-İstahri, İran'ın Kirman bölgesinde hızla akan bir suda 20 değirmenin çalıştırıldığı şeklinde bilgiler vermektedir. Bulunduğu zaman açısından değerlendirildiğinde, 1,5 milyon nüfuslu Bağdat ve ondan daha küçük Fustat (eski Kahire) ve Kurtuba kentlerinde tarımsal açıdan, daha çok kendine yetecek kadar üretim yapılmaktaydı (Tez, 2001:234). Yine İbn Havkal'a göre Musul'da Dicle ırmağındaki gemi çarklı değirmenlerin, başka hiçbir yerde bir örneği bulunmamaktadır (Tez, 2001:235) .

Burada şöyle bir soru akla gelebilir. Peki, bu kadar su değirmeninin varlığına bakılarak su enerjisi gerçekten bu kadar önemli miydi ve de Yakındoğu'da önemli bir rol oynadı mı?

Genel olarak su enerjisinin Orta Çağ toplumu ve ekonomisi üzerinde önemli bir etkisi vardı. Ancak Yakındoğu'daki hidrolik mühendisliği, Avrupa'dan daha gelişmiştir ancak su tekerleği Avrupa'dakinden daha önemli bir rol oynamamıştır. Sebebi ise bunun uzun akıntılı ırmaklara ihtiyaç duyuyor olmasıdır. Sonradan barajlar ve sulama sistemleri, İspanya'da tarıma eklenmiş olsa da, su tekerleğinin Yakındoğu'da kullanım alanı sınırlı kalmış ve daha çok su yükseltme ve tahıl öğütme için kullanılmıştır. Diğer yandan, Avrupa'da bu durum, daha farklıydı. Çünkü su tekerleği, güçlü ve üstten su alma özelliğine sahip dikey tekerlek gibi yeni ve önemli uygulamalarla daha da geliştirilmiştir (Gres, 1995:114; Pacey, 1997).

Bu noktada keşişler, burada kullanılan bu dişli takımını mükemmel hale getirmeye çalışmışlardır. Su çarkının dönme hareketinin ileri geri gitme ya da çekici gibi inip kalkma hareketlerine çevirmek için birçok uygulamaya ihtiyaç vardı. Bu sistemde su çarkının miline bağlanmış iki kam montajı vardır. Kamlardan biri, çekici; diğeri de körüğü çalıştırmaktadır (Lewis, 2005.90-1; Bunch-Hellemans, 2004:97).

Bunların yanı sıra su değirmenleriyle birlikte sulama kanalları da gelişmiştir. 1270'li yıllarda İspanya'da önem kazanmaya başlayan bu sektör, Hristiyan halk tarafından inşa edilen kanallar yoluyla sulanmışlardır (Glick, 1996:977).

Avrupa'daki Müslüman etkisi, modern İspanya'ya da yansımıştır. Bundan dolayı tarım ve sulamaya ilişkin pek çok kelimenin Arap kökenli oluşu dikkat çekicidir. Bu durumda dikkatimizi Yakındoğu'da daha fazla teknolojik ve sosyolojik ilgi sağlayan büyük sulama sistemlerine çevirmeliyiz (al-Hasan-Hill, 1986:80-81; Bolens, 1997:451).

Uzmanlaşmış bir diğer sulama tekniği de kanat denilen yer altı kanalı aracı ile yer altı suyundan yararlanmadır. Bu sistem sayesinde yıldan yıla suya bağımlı ve hazır

akım verilmektedir. Orta Çağ'da kanatlar özellikle İran, Kuzey Afrika ve İspanya'da kullanılmaktaydı (al-Hasan-Hill, 1986:81-84; Basmacı-AwadJailane-Husain, :133-4).

Aslında George Basalla'nın dediği gibi Orta Çağ, bir su enerjisi çağı idi (Basalla, 2004:198-9).

Buna bağlı olarak lord ile köylüler arasındaki ilişkiler de önem kazanmaya başlamıştı. Şöyle ki; tahıl değirmenlerinin çoğalması, onların işgücünü koruma kadar lord-köylü ilişkisinde oynadığı role de borçludur. Her zaman lordun yerel gücü, onun ayrıcalıklarından biri olmuştur. Tahıl ve unun XIII. yüzyıldaki Lord'un değirmeninde bulunması, özgür olmayan köylülere uygulanan yasaklar, köylünün isyanına sebep olmuştur (Gres, 1995:115). Buradaki toplumsal ilişkilerdeki değişimler, sonraki dönemlerde tarımda teknolojinin getirdiği dezavantajlardan birini oluşturacaktır.

Su değirmenleri, Orta Çağ'ın fabrikaları olarak görülüyordu. Ayrıca su çarkının Orta Çağ'da tüm Avrupa'da yaygınlık kazanmasında Hristiyan öğretilerinin ve kurumlarının etkisi çok büyük olmuştur. M. S. VI. yüzyılda ilk manastırların yönetim biçimini belirleyen Benediktin Kilisesi'nin kurallarına göre dini yerler, papazların rahatsız edilmeksizin çalışabilmeleri ve dua edebilmeleri için ayrılmış mekânlardı. Bedensel işin önemini ve değerini vurgulayan Hristiyan inancı ile su değirmenlerinin iyi bir hizmet vermiş olmasının oldukça normal olduğu görülecektir (Basalla, 2004:199).

Clairvaux manastırında bulunan bir el yazmasında Jean Gimpel'in verdiği bilgiye göre su gücüyle işleyen üç ana iş kolundan söz edilmektedir. Bunlar; değirmencilik, dokumacılık ve dericiliktir. Su gücünden aynı zamanda keşişlerin içeceği biranın mayalandırıldığı kazanların kurulu olduğu ocaklardaki körüklerin çalıştırılmasında yararlanılmış olabilir (Gimpel, 1973:4; Luckhurst, Trz9:8).

Batı'da ise X. yüzyıldan itibaren su değirmenlerinin sayısı artmaya başlamıştır. Örneğin, Rouen'de, Seine nehri ile birleşen Robec nehri üzerinde X. yüzyılda 2, XI. yüzyılda 4, XIII. yüzyılda 10, XIV. yüzyıl başlarında da 12 değirmen vardı. L'Aube bölgesinde XI. yüzyılda 14, XII. yüzyılda 60, XIII. yüzyılda da 200'den çok değirmen olduğu kaynaklarda yer alan bilgiler arasındadır (Gimpel, 1973:10). Hatta Bizanslılar da, Batılılar gibi XII. yüzyılda su değirmenlerini benimsemişlerdir. Bizans'ın tarım sisteminde Anadolu¹'da Türklerden önce yazın ve kışın meracılık sisteminde kullanılan teknik terimler de bulunmaktadır. Yani yazlık "Parcharia" ve kışlık "cheimadia" gibi (Bryer, 2002:110).

"Domesday Book" yani Karagün defterlerinde, 5,624 su değirmeninin bulunduğu dair bilgiler yer alırken XI. yüzyılda ülke çapında ortalama her 50 aileye bir değirmen düştüğüne dair bir sonuca varılmıştır (Gimpel, 1973:10). Bizanslılar da,

¹ Anadolu'daki Değirmenler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Atilla Bir, M.Şinasi Acar, Mustafa Kaçar.(2012) *Anadolu'nun Değirmenleri*, İstanbul: Yem Yayınları.

Batılılar gibi XII. yüzyılda su değirmenlerini benimseyip kullanmışlardır (Bryer, 2002: 110).

Bu detayların yanı sıra su değirmeni, ilk endüstri devriminde bir dereceye kadar çok önemsenmemiştir. Çünkü ilk başta bir süre için bu değirmenler, savaş zamanında saklanmak için sökülebilecek pahalı bir mekanizma içermekteydiler (Braudel, 1990:145).

Ancak sonradan çok büyük önem kazanmaya başlayınca bu değirmenler, efendilerine hizmet eden bir tür mekanik köleler ya da başka bir ifadeyle robotlar olarak görülmeye başlanmışlardır. XIII. yüzyılın sonuna doğru su değirmenlerinin sayısı, 40.000' e yükselmiş ve XI. yüzyılın sonuna kadar 20.000 yel değirmenine karşılık, 70.000 tane su değirmenine ulaşmıştır. Su değirmeni, feodal ve yel değirmeni olarak da tasvir edilmiştir. Bunların çoğu, XX. yüzyılda hâlâ çalıştırılmaktaydılar. (Braudel, 1990:145).

Su gücü, görüldüğü gibi hem Yakındoğu'da hem de Avrupa'da büyük bir öneme sahipti. Orta Çağ'da su gücünden yararlanma olanağının böyle her alanda sağlanması endüstri ve ticaretin de buna paralel olarak gelişmesini sağlamıştır. Selanikli ozan Antipater, su gücünün önemini coşkulu bir biçimde dile getirmiştir. Su perilerinin insanı değirmende un öğütmenin ağır yükünden kurtarmasına tanık olmakla duyulan ozanın bu dizeleri oldukça dikkat çekicidir:

“Siz ey güzelleri değirmenin
Çekin ellerinizi değirmen taşlarından da
Uyuyan artık
Horozlar ötüşle, gün ağarsa da
Siz uyanmayın daha
Su perileri koşulacak işe bundan böyle
Öyle buyurdu demether
Oynaştıkça su perileri
Dingiliyle, kanatlarıyla dönen şu çarkın üstünde
Nisiriden gelme
İri, ağır
Çukur göbekli değirmen taşları” (Gimpel, 1973:6; Camp, 1963:228)

Su gücüne dayalı olarak XII. yüzyıla kadar baraj yapımı gözle görülür şekilde artmıştır. Toulouse'de 45 değirmen, Garonne'deki 3 barajla kontrol edilen ırmaklar yoluyla sürülmüşlerdir. 1177'e ait bir belgede belirtildiğine göre, varlığından dolayı büyük bir olasılıkla en büyük baraj olarak kabul edilmektedir (Gres, 1995:116-7).

Müslüman mühendisler, Dimaşk Ghuason lüksünü yeniden yaratmak için bilinçli bir teşebbüs içinde Guadalquivir'e doğru Ebro'dan başlayarak ırmak barajları inşa etmişlerdi. Bu barajlar, genellikle sulama için olduğu kadar su gücü elde etmek için de daha ağır yapılar olarak inşa edilmişlerdir. el-İdrisi de XII. yüzyılda Kurtuba'da Guadalquivir ırmağında böylesi bir barajı tasvir etmiştir. Tebriz yakınında XIII. yüzyılın başına tarihlenen benzeri bir tesisatın varlığından da bahsedilmektedir. el-Mukaddesi'nin sözlerine göre, Adu el-Davla, ön temellerle büyük bir duvarla Şiraz ve Istakhr arasındaki nehri kapamıştır ve su, bir gül şeklini almıştır. Bu su, 300 köyü sulayabilecek kapasiteye sahiptir(al-Hasan-Hill, 1986:86).

Bir diğer değirmen türü de yel değirmenleridir. Yel değirmenlerinin asıl çıkış yeri Sicistan'dır. Bunlar, su değirmenleri gibi hem hububatı öğütmekte hem de kuyulardan suyu yukarı çıkarmakta kullanılırlardı (Hill, 1974:XV; el-Cezeri, 2005:LXXXII-LXXXIII). Bu gelişim, aslında su gücünün kullanımına uygun olmayan alanlardaki güç ihtiyacına ve suyun akışındaki farklılıklara bağlı olarak şekillenmekteydi (Usher, 1929:127-8).

Yel değirmenlerinin geçmişine bakacak olursak Yakındoğu'da ilk defa Persler tarafından kullanılmıştır. Bu değirmenler, Sicilya ve Kuzey Afrika'da da kullanılmışlardır (Tez, 2001:23).

Rüzgâr yani yel değirmenleriyle ilgili olarak Doğu İran kaynaklarında, köken olarak M. S. 950 yılına kadar uzandıkları belirtilmektedir. Bunların bazıları günümüzde de çalıştırılmaya devam edilmektedir. Bir rivayete göre göre, rüzgâr değirmeninin mucidi, VIII. yüzyılın ortalarında Müslümanlar tarafından fethedilen İran'da yaşamıştı. İkinci halife, rüzgar değirmenleri üzerine yüksek vergiler koymuştu ve mucit, bundan öylesine rahatsız olmuştu ki, o halifeyi öldürmüştü. Bunlara rağmen rüzgâr değirmenleri, Yakındoğu'da yayılmayı başarmıştır. Daha sonra Hindistan ve Çin'e kadar yayılmıştır. Bu teknoloji, XII. yüzyılın ortalarında ise İngiltere'ye ulaşmıştır (Teresi, 2005:348).

İran ve Afganistan'da ise VII. yüzyıldan itibaren değirmen direkleri dik duran bir direğin üzerine bağlı olarak yatay planda ve ona bağlı olarak dönen değirmen taşından oluşmaktaydı. el-Mes'udi, "Ansiklopedik doğa tarihi" adlı eserinde dikey dönme eksenli yel değirmenini ilk defa tanımlamıştır. Orta Çağ'da Avrupalı mühendisler ise, yelkenleri dikey planda dönen yel değirmenlerini geliştirmişlerdir (Tez, 2001:235).

Buna ek olarak yel değirmenleri Avrupa'ya Haçlılar tarafından götürülmüştür. Yel değirmenleri ve su çarkları günümüz Avrupa'sındaki elektrik şirketlerinin temellerini oluşturmuşlardır (Serdar, 2011:160-1).

Lynn White'ın verdiği bilgilere göre, insanların büyük bir kısmı, nehirlerin aşırı derecede şiddetli aktığı zamanlarda bir tekerleği güçlü şekilde döndürebilecek düz alanlarda yaşarlarmış. Irmaklar, havanın etkisiyle değişebilirmiş. Batı teknolojisinin

kalitesi pervanede bir türbin hareketini sağlamak için yatay şekilde biraz eğik ve tek baltalı rüzgar değirmeninin dönmesinin icadıyla kendisini, XII. yüzyılda göstermiştir (White, 1962:85; White, 1986:79). Hatta bu görüşü destekler nitelikli olarak ünlü tarihçi Fuat Sezgin de, tam teçhizatlı yel değirmeninin bunun devamı olarak XIII. yüzyıla ait bir icat olduğu görüşündedir (Sezgin, 2004:68).

Modern Moğolistan'da ise silindirlerin sekizgen olduğu gerçeği de, Orta Asya'da böylesi aletlerin Çinlilerden esinlendiğini göstermektedir. Söylendiği gibi, rüzgâr değirmenlerinin ilk uygulaması oldukça açıktır. Tibet'te rüzgâr değirmenleri, sadece ibadet etme teknolojisi olarak kullanılıyordu. Bu teknoloji, Çin'de değirmenlerin kilit yerleri üzerinde kanal botlarını pompalamak için uygulanırdı. Afganistan'da ise tamamen un öğütmek için kullanılırlardı (White, 1986:85-6).

Avrupa'da da rüzgârın bir güç kaynağı olarak kullanımı, XII. yüzyıldan daha erken bir dönemde olmadı diyebiliriz. Çünkü 915 ve 943 yıllarında geniş seyahatler yapan Arap coğrafyacı el- Mes'udi, İran'da rüzgâr değirmeni gördüğünden bahsetmiştir. Bu konuda kaynak olarak diğer bir Arap coğrafyacı olan el-Farsi el-İstahri'ye de başvurulabilir. X. yüzyıl Avrupalı yazarların çoğu, bunun kökeninin Doğu olduğunu kabul etmemektedirler; çünkü şu anda Doğu'da çok az bir kullanım alanı vardır. Bulunan rüzgâr değirmenlerinin Tibet'de daha erken bir tarihte, hareket tekerleğini kontrol altında tutmak için kullanılmış olması ihtimali de yüksektir. Bu durumda kökeninin Doğu olduğunu söyleyebiliriz (Usher, 1929:128-9).

Avrupa'da ise yaklaşık 1000 yıllarına kadar öğütmeye dair herhangi bir belge yoktur. 1185'den önce dikey-baltalı rüzgâr değirmenleri, Kuzey-deniz bölgesinde icat edilmiş ve yedi yıl içerisinde, Suriye'ye kadar yayılmıştır. X. yüzyılda, yatay baltalı rüzgâr değirmenleri, –belki de rüzgar sürgülü silindir olan Tibet'den esinlenilmiştir- Afganistan'da kullanılmıştır. Fakat bunlar, Yakındoğu'da yayılmamıştır. Rüzgâr değirmenleri, özellikle bu bölgelerde kullanılmıştır. 1320'lerde bir rahip, İngiltere'de ormanların tahrip edildiğinden, özellikle de rüzgar değirmeninin kanadını yapmak ve uzun keresteler temin edilmesi konusunda, şikayet etmiştir (Klemm, 1959:77).

Yakındoğu'da yel değirmenleri konusunda yalnızca Sicistan ya da Siistan bölgesinde inşaat edilmiş düşey eksenli makinelerin varlığına dair bilgiler mevcuttur. Bunlardan ilk söz eden el-İstahri de, bu düzeneklerin tam bir anlatımını, Suriyeli Coğrafyacı el-Dimaşki tarafından bu konuda 1271 yılında yazılmış olan kitabında vermektedir (Tez, 2001:236).

Değirmenin Doğu'da bilindiği tarihin X. yüzyıl, İngiltere'de ve Kuzey Fransa'da yayıldığı tarih, XII. yüzyılın sonu ve XIII. yüzyılın başı olduğu kabul edilen bir görüştür. Büyük bir olasılıkla Avrupa'da yel değirmenlerinin ortaya çıkışı, Haçlı öncesine dayanıyor diyebiliriz (Usher, 1929:128-9).

Yel değirmeninin yapımına gelince aşağıdaki metin dikkat çekicidir:

“Binayı bir minare kadar yükseltirler ya da bir dağ tepesi kullanırlardı. Bir binayı diğerinin üzerine koyarlardı. Tepesinde de bir değirmen bulunur ve bu, hem döner hem de öğütürdü. Burada yararlanılan rüzgâr vasıtasıyla dönen bir tekerlek vardır. Tekerlek aşağı dönerse, değirmen yukarı dönerdi tekerlekle. Rüzgâr eserse, bu değirmenler dönerlerdi, sadece bir değirmen taşı olmasına rağmen.” (Klemm, 1959:79).

Ayrıca Yel değirmenleri, Kuzey ve Güney arasındaki tezatlar koleksiyonunda önemli bir detayı oluşturmaktadır. Yel değirmeni inşasının iki şekli vardır: “Birincisi, Fransa’da Kuzeydoğu’da bir eksen üzerinde inşa edileni ve ikincisi ise Güneydoğu’da bir silindir üzerinde olarak inşa edilenidir. Bunlar arasındaki fark, yuvarlak ve düz olan çatı kiremitlerine benzer olmalarıydı.” (Braudel, 1990:146).

“Direkli değirmen” diye de bilinen bu değirmen, yalnızca Batı’ya özgü bir buluş gibi görünmektedir. Bunun İran ile Afganistan yaylalarında VII. yüzyıldan sonra var olduğu bilinen –dikey bir eksene bindirilmiş- yel değirmeni türüyle hiçbir ilgisi yoktur denilebilir. III. Haçlı Seferi sırasında (1189-92), direkli değirmenler, Doğu ülkelerine ihraç ediliyordu. Jean Gimpel’in verdiği bilgiye göre, bir görgü tanığı bu konuda şunları söylemiştir:

“Gösterdi Alman askeri olanca hünerini

Kurmak için yel değirmenini

Görüp de bildiği Suriye’nin” (White, 1962:87; Gimpel, 1973:24).

Jean Gimpel, 1180 yılından itibaren yel değirmenleri ile ilgili sayısız belge bulunduğuna işaret etmektedir. Hatta yel değirmenlerinin sayısı fazlalaşmış ve çok karlı kuruluşlar haline gelmişlerdir. Bunun en iyi kanıtı da, Papa III. Celestine’nin (1191-98) bunları vergiye bağlaması olmuştur. Hızlı akan ırmakların bulunmadığı her yerde bu değirmenler birden çoğalmışlardır. Su değirmenlerinin tersine kışın dondurucu soğukunda bile çalışabildiklerinden, Kuzey Avrupa’nın geniş düzlüklerinde sayılarının gün geçtikçe arttığı söylenebilir. XIII. yüzyılda Ypres’in yakın çevresinde sayıları 120’yi bulan yel değirmenleri vardı. Bunların Hollanda’ya geçişleri de büyük bir olasılıkla aynı yüzyıla rastlamaktadır (Gimpel, 1973:24-25).

Yel değirmenleriyle ilgili şu dizeleri burada vermek yerinde olacaktır:

“ Gerekirse bir gün açıklamak

Dünyanın güzelliklerini

Kimseler unutmayacak

Onun yel değirmenlerini”

Guillevic (Besson, 2004:21):

Hatta Jean Gimpel'in bu konuda verdiği örnek çok ilginçtir. Şöyle ki; o dönemde bir kişi başkasının yel değirmeninin yakınına bir yel değirmeni yaptırarak olsa, birincisi sonradan geleni ya mahkemeye vermiş ya da şiddete başvurarak sonradan yapılan değirmeni yıktırmış. 1191 yılında, Samsong Şapoli Papazı, Bury Saind Edmund manastırı yöneticisi, ünlü tarihçi Brakelondlu Jocelin'in başrahibin Dekan Herbert'in kendi gereksinimi için bir yel değirmeni yaptırmış olduğunu duyunca nasılda öfkelenmiş olduğunu ve XII. yüzyılın sonlarında yaşanan bu endüstriyel kavganın öyküsünün Brekelondlu Jocelin, canlı bir biçimde anlatmış ve Jean Gimpel da bu anlatımı şöyle aktarmaktadır:

“Dekan Helbert, Habardun Irmağı üzerine bir yel değirmeni yaptırmıştı. Bunu duyan manastır başrahibi, o kadar öfkelenmişti ki, günlerce yemeden içmeden kesilmiş, ağzını bıçak açmaz olmuştu. Ertesi sabah, ayinden sonra, manastır vekilharcına marangozları hemen görevlendirerek o değirmeni yıktırmasını ve çıkan tahta tarabanın da güvenli bir yerde tutulmasını buyurmuştu. Bunun üzerine dekan da kendi topraklarında bunu yapmaya hakkı olduğunu doğanın rüzgârının kimseden esirgemeyeceğini kaldı ki, burada yalnızca kendi mısırını öğüteceğini, bunu da şu değirmenlere zarar verdiğini düşünenler çıkabilir kaygısıyla böyle yaptığını söyledi. Yine de öfkesi yatışmayan başrahip siz benim kolumu kanadımı kırın, ben size teşekkür edeyim öylemi, Tanrı şahit olsun, o değirmen yerle bir edilinceye dek ağzıma lokma koymayacağım. Yaşlı başlı adamsınız; bilmeniz gerekir ki, kral nede vekili yüksek yargıç, manastır başrahibinin onayını almadan bu kent sınırları içinde herhangi bir şeyi değiştiremez de kuramaz da. Durum bu iken neden böyle bir işe giriştiniz? Üstelik iddia ettiğiniz gibi, benim değirmenlerime zarar vermiyor da değilsiniz. Çünkü kasaba halkı mısırını canının istediği gibi öğütemek için sizin değirmene koşacak; benim ise özgür yurttaşlar oldukları için, onları cezalandırma yetkim bile olmayacak... benim baş rahipliğimden önce yaptırılmış olmasaydı Cellarer'in değirmeni de ayakta kalamazdı. Hadi şimdi defol git buradan. Git de, daha evine varmadan değirmeninin başına neler gelebileceğini duy.’ diyerek huzurundan kovdu onu. Başrahibin önünde korkudan sinen dekan, oğlu Master Stephen'in önerisi uyarınca manastır işçilerinden önce davranarak kendi yaptırdığı değirmeni kendi işçilerine tez elden yıktırdı. Öyle ki sonradan manastır görevlileri geldiklerinde yıkacak bir şey bulamamışlardı.” (Gimpel, 1973:25-26;The Chronicle of Jocelin, 1949:59-60).

Rascanya'da 1415 yılına ait bir belgede, beyaz bir değirmenden bahsedilmektedir. Orta Çağ değirmenlerinin çoğu, Axera ya da NaAxera kanalı olarak bilinen branşlarda yerleştirilmişlerdir. Bunlardan biri, 1415'de Johan de Moya tarafından sahiplenilen Campanar'da Gostanti ya da Gostanç'ın değirmeniydi. Bu değirmenin ilginç bir hidrolik düzeneği vardır. NaAxera kolunda inşa edilmesine rağmen bu, Gastanç'ın değirmeninin üzerinde bir işaretle NaAxera'nın içinde akan ve Benicalap'taki Petra kanalında meydana gelen bir kanaldaki su ile de hizmet edilmektedir (Gick, 1996:5). Bu durum, XV. yüzyılın ilk yarısında değirmenlerdeki gelişimi gözler önüne sermektedir.

Su ve rüzgâr gücüyle çalışan değirmenlerin yanı sıra bir de Gelgit değirmenleri vardır. Çok fazla bilinmeyen gelgit değirmenlerini, Orta Çağ insanını yeni enerji kaynakları bulmaya yönelten bir dürtü olarak görülmektedir. Çünkü Orta Çağ mühendisleri sadece ırmaklarla yetinmemiş, denizin enerjisini de kontrol altında tutmayı başarmışlardır (Gimpel, 1973:22). Gelgit değirmenlerinin Dover yakınında 1050'den önce Venedik Göleti'nde VII. yüzyıla kadar erken bir dönemde İrlanda da kaydedilmiştir. Sonradan da, Britanya'da, Biscay'da Bay üzerinde de kaydedilmiştir (Gres, 1985:114).

1044'de gelgit değirmenleri, Adriyatik'teki göletlerde işletilmekteydi. Gelgit değirmenleri, pek de kullanışlı sayılmazdı. Yine de Geç Orta Çağlarda yaygın olarak var olmuştur. Bu icat, insanlık yaşamının tüm desenini değiştirmekte olan yeni bir durumun işareti olması bakımından önemlidir (White, 1962:85).

XII. yüzyılda Bayonne yakınlarındaki Adour ırmağı üzerinde ve Deon ırmağı ağzından Suffolk Woodbrige'de de kurulmuş gelgit değirmenlerinin varlığından bahsedilmektedir. Değirmenlerin sayısında şöyle bir artış görülmektedir: XIII. yüzyılda su değirmenlerinin göreceli olarak bir derece azalmasına rağmen, bu artış devam etmiştir. Devon ile Cornwal'da XIII. yüzyılda 3, XIV. yüzyılda 5, XVI. yüzyılda 9, XVII. yüzyılda 11, XVIII. yüzyılda 14, XIX. yüzyılda 25 tane gelgit değirmeninin varlığından bahsedilmektedir (Gimpel, 1973:23).

İlk defa XII. yüzyılda ortaya çıkan yel değirmenleri, Avrupa'nın her yanına özellikle de, akarsuların su çarklarının verimli kullanılmasına izin vermeyecek kadar, ağır aktığı düzlük bölgelerde ve nehirler buzla dolup tıkağları zaman bile yel değirmenlerinin yıl boyunca çalıştırılabildiği kuzey ülkelerinde temel güç kaynağı olmuşlardı. Su çarkı mühendisliğinden etkilenilerek yaratılan yel değirmenlerinin en önemli özelliği, su yerine havayla dönecek biçimde tasarlanan pervane palalarında bulunuyordu. Rüzgârın hızında ve yönünde meydana gelen değişikliklere göre değirmeni kontrol edip döndürmek için geliştirilen dişli donanımı ve karmaşık mekanizmanın büyük bir bölümü için gerekli olan su çarkları hakkındaki pratik teknik bilgiyi sağladı (Lewis, 2005:959).

Yakındoğu'da ise gel-git olayının gücünden yararlanıldığını görmekteyiz. Zeki Tez'in verdiği bilgiye göre el-Mukaddesi, Basra bölgesinde gel-git olayına dayalı değirmenlerden söz etmektedir. Gelgit olayı, değirmenleri çalıştırmada kullanılıyordu; çünkü gel-git olayı, ırmakların ağzlarında oluyor ve su dışarı çıktığında değirmenleri döndürüyordu. Yine el-İdrisi'ye göre değirmen taşlarının niteliği her zaman çok önemliydi; sert ama bir örnek dokuda olmalı, böylece kırılıp ufalanarak tahıl ununa karışmamalı ve özel bölgelerden sağlanmış olmalıydı. Bu taşlar, bir insan ömrü süresince sağlamca ve hiçbir bozulmaya uğramadan kullanılabilirdi (Tez, 2001:235).

Vitesli değirmen ise diğer güç şekillerinin kullanımına uyarlanmıştır. El gücü ve at gücü gibi içerilen güç miktarı büyük değildi; fakat bu özellikler, endüstriyel önem taşıyan güç miktarının üretim ve uygulaması anlamındadır. Bu konuyla ilgili bazı kaynaklarda sürücü bir güç olarak insan ve at gücünün kullanımı için gerekli mekanizmadan bahsedilmektedir. At gücüyle ilgili uygulamalar için benzeri mekanizma Hussite mühendisinin defterlerinde ortaya çıkmaktadır (Usher, 1929:126).

Bir diğer değirmen türü de bıçkı değirmenleridir. Bıçkının yukarı ucu, hafif bir direğe yerleştirilmiştir. Aşağı ucu ise su tekerleğinin baltasından çıkan kollar tarafından periyodik olarak baskı yapabilen hareket edebilir çapraz parçalara bağlanmıştır. Bunlara XIV. yüzyılda rastlanmaktadır. Fransa'da 1376, 1391, 1393, 1400, 1415 tarihlerinde bu değirmenlere rastlanmıştır. Almanya'da ise bıçkı değirmenlerine 1337 ve 1389'da rastlanmaktadır (Usher, 1929:144-145).

Değirmenler, hem Yakınoğu hem de Avrupa'da ekonomiyi etkileyen bir özelliğe sahiplerdi. Fernand Braudel tarafından mekanik köleler olarak adlandırılan değirmenlerin ekonomi içindeki önemleri çok fazladır. Bu icadın günlük hayatta yarattığı farklılık çok önemlidir (Braudel, 1990:146).

SONUÇ

Orta Çağ genel olarak düşündüğümüzde değirmenleri bu çağın fabrikaları olarak düşünebiliriz. Çünkü hem Yakınoğu'da hem de Avrupa'da değirmenler, geçim kaynağı olarak da gelir kaynağı olarak da önemli bir yer edinmişlerdir. Bu noktada şöyle bir soru akla gelebilir: "Acaba değirmenler, Avrupa'da meydana gelen değişikliklerin sebebi miydi yoksa sonucu muydu?" Bu sorunun cevabını araştırırken o dönemdeki tüm gelişmeleri göz önünde bulundurmak gerekebilir. Bu durumda özellikle Avrupa'da değirmenler önemli birer dönüm noktası olmuşlardır. Çünkü Avrupa'da Yakınoğu'dakinden çok daha önemli gelişmelere örneğin buhar makinesi gibi zemin hazırlamışlardır. Her şey bir sebep-sonuç ilişkisi içinde gerçekleşmiştir. Yani Orta Çağ'ın fabrikaları dediğimiz değirmenlerin Avrupa'da erken modern çağın hem bir özelliği hem de bir belirtisi olduklarını söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA/REFERENCE

- al-Hasan, Ahmad Y. - Hill, Donald R. (1986). *Islamic Technology*, New York: Cambridge Üniversitesi yay.
- Basalla, George. (2004). *Teknolojinin Evrimi*, (Çev.) Cem Soydemir, Ankara: Tübitak yay.
- Bedi'üz-Zamân Ebû'l- 'İzzismâ 'il b. Er-Rezzâz el-Cezerî, (2002). *El-Câmi 'Beyne'l- 'İlm ve'l- 'Amel En-Nâfi 'Fi Eş-Şinaâ 'ti'l-Hiyel*, (Çev. S. Tekeli, M. Dosay, Y. Unat, TTK Yay., Ankara: TTK yay.
- Bir, Atilla, Acar, M. Şinasi, Kaçar, Mustafa.(2012) *Anadolu'nun Değirmenleri*, İstanbul: Yem Yayınları.
- Bolens, Lucie. (1997). Irrigation in the Islamic World, *Encyclopaedia of the History of Science, Technology and Medicine in Non-Western Cultures*, Londra: Kluwer Academic, ss. 450-452.
- Braudel, Fernand. (1990). *The Identity of France*, New York: Happer-Collions yay.
- Bryer, Anthony. (2002). The Means of Agricultural Production: Muscle and Tools", *The Economic History of Byzantium*, c. I, Washington: Dumbarton Oaks.
- Bunch, Bryan - Hellemans, Alexander. (2004). *The History of Science and Technology*, New York: Houghton Mifflin yay.
- Camp, L. Spragude. (1963). *The Ancient Engineers*, Cambridge, Mass: M.I.T. yay.
- Gimpel, Jean.(1973). *Orta Çağda Endüstri Devrimi*, çev. N. Özüaydın. Ankara: Tübitak Yay.
- Glick, Thomas F. (1996). *Irrigation and Hydraulic Technology*, Great Britain: Variorum.
- Glick, Thomas F. (1996). Watermills in the Medievel Huerta of Valencia, *Irrigation and Hydraulic Technology*, Great Britain: Variourum.
- Gres, Frances & Joseph.(1995). *Cathedral, Forge and Waterwheel*, New York: Harper Perennial yay.,
- Hill, Donald R. (1974). *The Book of Knowledge of Ingenious Mechanical Devices (Kitab fi Ma'rifat al-Hiyal al-Handisiyya)*, Dordrecht ve Boston.
- Lewis, E. E. (2005). *Teknolojinin Başyapıtları*, çev. B. Çölgeçen, İstanbul: Güncel yay.
- Luckhurst, David.(Trz). Monastic Watermills, *Society fort the Protection of Ancient Buildigs*, Londra.
- Oğuz, Burhan. (1981). Approche A L'etude de L'Organisation de Chantier de Construction a L'epoqueSeldjoucide, *I. International Congress on the History of Turkish-IslamicScience and Technology*, İTÜ, 1981, s. 11.
- Özsoy, İsmail Hakkı.(1981). Osmanlı Döneminde Kullanılan Eski Su Boşaltma ve İnşaat Araçları, *I. International Congress on the History of Turkish-Islamic Science and Technology*, İTÜ, s. 47.
- Pacey, Arnold. (1997). Engineering, *Encyclopaedia of the History of Science, Technology and Medicine in Non-Western Cultures*, (ed. H. Selin, Dordrecht, Boston, Londra: Kluwer Academic, s. 280.
- Serdar, Murat. (2011). *Geç Orta Çağlarda Doğu Biliminin Batı'ya Yansıması*, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Tokat.
- Sezgin, Fuat. (2004). *Science and Technology in Islam*, Frankfurt-Almanya: JD-Druck Gmbh yay.

- Stock, Brian.(1978). Science Tecnology and Economy Progress in the Early Middle Ages, *Science in the Middle Ages*, ed. D. V. Lindberg, The University of Chicago, Chicago-Londra, s.28.
- Teresi, Dick. (2005). *Kayıp Keşifler*, (Çev.) İbrahim Şener, İstanbul: İzdüşüm Yay.
- Tez, Zeki; (2001). *Bilim ve Teknikte Orta Çağ Müslümanları*, Ankara: Nobel Yay.
- The Chronicle of Jocelin of Brakelond*, Concerning the Acts of Samson, Abbot of the Monastery of St. Edmund, (1949). (Çev.) H. E. Butler, Londra: Thomas Nelson.
- White, Lynn. (1962). *Medieval Technology and SocialChange*, Londra: Oxford.
- White, Lynn.(1986). The Medieval Roots of Modern Technology and Science, *Medieval Religion and Technology Collected Essays*, Londra: California University.
- Yakup Basmacı Muhammed Al Awad Jailane A. Al Husain, Ayn Zuberda, *I. International Congress on the History of Turkish Islamic Science and Technology* , s. 133-134.

Extended Abstract

The Evaluation of the Mills that were Factories of the Middle Age in the East-West Axis

The Middle Ages, both the mystery and the scientific technological background that housed it is an important transition age. In this period, there have been important developments in both the East and the Western world. It is even thought that the first industrial revolution took place in the middle Ages. One of the area's leading the industrial revolution is the developments in the field of energy. As is known, science and technology have caused important developments and changes that will affect world history in the century that we live. The technology that affects life all over the world has begun to solve many problems of the increasing world population. This situation is a turning point for both the East and the Western world. The development of technology, which has a major role in reaching the present level of civilization in the world, has also been fast, although it has been based on old times. The needs and conditions of that period are of great importance in the acceleration of this development.

The top of the technological developments related to energy resources are mills. If we diversify, water mills are the most used. This technology is a good example of engineering.

The Romans had begun to use the water wheels seriously. In the following period, Roman engineers developed these mills further. They were also used in different fields such as mills, beating mines, blowing bellows.

In this case, the direction of the force had to be changed. Generally, water energy had a significant impact on the middle Ages society and economy. However, hydraulic engineering in the Near East is more developed than in Europe; but the water wheel did not play a more important role than in Europe.

The reason is that it needs long flowing rivers. However, these mills began to be seen as a kind of mechanical slaves or robots that served their masters. Water power, as it is understood, was of great importance both in the Near East and in Europe.

Providing the opportunity to benefit from water power in the middle Ages in such areas has enabled the development of industry and trade in parallel. The mills had a characteristic that influenced the economy both in the Near East and in Europe. In time, the Muslim influence in Europe was reflected in modern Spain.

Because of this, many words related to agriculture and irrigation are of Arab origin. In this case, we are attracting our attention to the large irrigation systems that

provide more technological and sociological interest in Near East. Another mill type is windmills.

Windmills are the principal origin of the mills. Fernand Braudel calls these mills mechanical slaves. And he states that the importance of mills in the economy is very high.

The difference that this invention creates in daily life is very important. Another is the gear grinder. And it is adapted to the use of other power shapes. The amount of power included in hand power and horse power was not great.

But these features mean the production and application of the amount of industrially important power. A similar mechanism for horse-related applications appears in the notebooks of the Hussite engineer.

On the other hand, this situation was different in Europe. This is because the water wheel has been further developed with new and important applications such as the powerful and top-up vertical wheel. Another mill type is sawmills.

In the Middle Ages, both in the Near East and in Europe, mills have acquired a significant place as a source of income and as a source of income. At this point, whether the mills were the cause or the result of the changes in Europe?

We call Europe in particular; because much more important developments in Europe than in the Near East - like steamers - have led to mills. Indeed, the answer to this question is not clear. Because everything was in a cause-and-effect relationship. This can be said to be both a characteristic and a symptom of the early modern age in Europe.

In this study, we will try to evaluate the developments of the mills comparatively which are called the factories of the Middle Ages, both in the East and in the Western world, which is one of the most important developments in the field of energy in the Middle Ages.

Keywords: middle Ages, Islamic World, Europe, Mill, Science and Technology.

Erken Dönem İslâm Âlimlerinin Psikolojiye Katkıları: Akıl, Nefs, Ruh Kavramları

The Contributions of Early Islamic Scholars to Psychology: the Concepts of Intelligence, Soul and Spirit

Nazife VARLI

Doctor of Philosophy, Community Psychology/America, nazvarli73@gmail.com

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 06.03.2019 Düzeltme/Revised: 13.05.2019 Kabul/Accepted: 14.05.2019

Öz:

İslâm Dini'nde 'insan' mefhûmu, onu her yönüyle maddî-manevî/dünyevî-uhrevî kapsayan bir anlayışa sahiptir. Onun insanı inceleme ve anlama yaklaşımı, diğer bütün düşünce sistemleri ve felsefî bakış açılarından daha ileridedir. Zira insan, yeryüzünde Allah'ın 'halifesi' olarak tayin edilmiştir ve yine insan, O'nun kutlu vekili mertebesindedir. Düşünce akımlarının ortaya çıkış nedenine bakıldığında, hemen hemen tamamının, bilgiye nasıl ulaşılacağı noktasında birleştikleri görülür ve elbette ki, ana tema insandır. Pek çok düşünce akımında insan, kimi yerde topluma kurban edilir, kimi yerde toplum insana feda edilir; kimi yerde bir piyon hükmünde pasifleştirilen insan bütün melekelerinden soyutlanır, kimi yerde de süflî bir varlık olarak yerden yere vurulur. Dolayısıyla, bir kısım felsefî yaklaşımların etkisiyle Batı düşünce dünyası, insanın en değerli özelliği olan 'akıl' konusunda bazı sapmalar yaşamıştır. Dikkat çekici olan ise, insanın ruhsal yönünü, onun çevresiyle kurduğu ilişkiyi ele alıp inceleyen Psikoloji biliminin, en son gelişmiş bilimlerden biri olmasıdır. Bilindiği üzere, çeşitli konuları ayrı ayrı, felsefe disiplini altında hararetle işlenmiş olan bu çok geç isimlendirilmiş bilimin tarihi çok eskilere uzanır. Batı dünyası için Psikoloji, 19. yüzyılın son çeyreğinde doğmuş bir sosyal bilim iken İslâm âlimleri 7. yüzyıldan itibaren konuya eğilmeye başlamışlardır. Bu makalede, akıl, nefis ve ruh kavramları üzerinde durulacak, erken dönem bazı İslâm âlimlerinin görüşlerine yer verilecek ve onların Psikolojiye olan katkılarından söz edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Akıl, Nefs, Ruh, Psikoloji, Din Psikolojisi, İslâm Âlimleri

GİRİŞ

İslâm, dünyanın her yerinde mensubu bulunan büyük bir dindir ve Batı'da, özellikle Müslüman nüfusun bugün 4-6 milyon arasında olduğu tahmin edilen Kuzey Amerika'da, bu nüfus giderek artmaktadır (Haddad, 1991). Pew'e¹ (2013) göre İslâm, yılda yaklaşık olarak %2,9 büyüme göstermektedir ve bu, yılda yaklaşık %2,3 oranında artan toplam dünya nüfusunun artışından daha hızlıdır. Bu artış geçtiğimiz birkaç on yılda ivme kazanmış ve bugün de hızla büyüyen bir nüfus söz konusudur. Yine de bir karşılaştırma yapılacak olursa, bu artış diğer etnik grup veya toplulukların nüfus artışı kadar yüksek oranda değildir. Amerika'da Müslüman nüfusun artmasıyla ve Batı toplumbilimcilerin bu azınlık zümreye ilgilerini yöneltmeleriyle, psikoloji ile ilgili konularda İslâm dünya görüşünün Batı literatürüne yeniden tanıtılması zorunlu hâle gelmiştir. William C. Chittick (2016), Batı düşünce geleneğinin, tarihin bir döneminde yanlış bir yola saptığını söyler. Birçok önemli düşünceye göre, Batı, gerçekliğe dair Doğu ile paylaştığı bazı düşünce yöntemlerini ve öğretilerini hiçbir zaman terk etmemeliydi. Bugün bu düşünürler, yitirilen değerleri ihya etme ve medeniyetin içinde bulunduğu manevî ve ruhsal çalkantıları bertaraf edecek kaynaklar bulma ümidiyle Doğu geleneklerine yöneldiler (Chittick, 2016). Günümüzde birçok Müslüman; Kur'ân, Hadîs ve sünnetten ciddi anlamda beslenirken, bazıları da tabîi ve sosyal bilimler alanında ilim dünyasına katkıda bulunan ilk Müslüman âlimlerin eserlerinden esinlenir.

Bu makale, erken dönemden başlayarak 11. yüzyıla kadarki sürede yaşamış olan bazı Müslüman âlimlerin psikolojiye olan katkılarını kısaca vurgulayarak üç ana kavram (akıl, nefis, ruh) üzerine kısaca eğilir. Burada geçen '**erken dönem**' terimi, felsefî düşünce açısından kullanılmıştır ve Hz. Peygamber'in âhirete irtihalinden (632) sonra, felsefî düşüncenin İslâm âlimleri tarafından ele alınıp işlenmesiyle başlayan ilk İslâm dönemine işaret etmektedir. Ancak belirtmekte fayda var, erken dönem Müslüman âlimler, insan psikolojisi alanında geniş ve kapsamlı yazılar kaleme almış olsa da, '**psikoloji**' terimi o zamanlar henüz literatüre girmemiş olduğundan, çoğunlukla bu yazılar felsefî eserlerin bir parçası olarak sunulmuştur. İslâm medeniyetinin ve Müslüman kültürünün yükselişi 7. yüzyıldan itibaren başlamış ve 19. yüzyıl başlarına kadar sürmüştür.

Günümüzden yüzyıllar önce yaşamış Müslüman âlimlerin Psikoloji ilmine katkılarını araştırmanın neden gerekli olduğunu ve bu katkıların bugün için ne derece önem taşıdığını soran çıkabilir. Kuşkusuz bu çabada vurgulanması ve üzerinde durulması gereken pek çok yarar vardır, çünkü Batı dünyası için Psikoloji yeni doğmuş bir sosyal bilim iken İslâm âlimleri yüzlerce yıl önce konuya eğilmeye başlamışlardı. Gerçekleştirdikleri başarının hakkı onlara verilmeli ve gerekli bilgi doğru bir şekilde nesilden nesile aktarılmalıdır. Örneğin, Psikoloji alanında, bugün yaygın olarak kullanılan birçok psikolojik teori ve uygulamayı ortaya çıkaran erken dönem İslâm âlimleridir. Muhâsibî'nin 'dinî davranış teorisi', Mevlânâ'nın 'dertleri

sevme' merkezli depresyon ve bunalıma getirdiği çözüm teorisi, Farabî'nin 'kavrama ile öğrenme' yaklaşımı ve rüyayı etkileyen faktörlere getirdiği bakış açısı (Corbin, 1986), bunlardan sadece birkaç tanesidir.

İlginçtir ki, Müslümanların çoğunluğu atalarının bıraktığı bu zengin mirastan yüzeysel olarak haberdardır. Üstelik İslâm âlimlerinin bu önemli katkıları, genel olarak İslâmî prensiplere dayanmaktadır ve tüm zaman ve mekânlar için geçerlidir. Örneğin, İbn Sînâ'nın nefis teorisi, Gazzalî'nin nefsi derecelendirmesi, Farabî'nin insanı nefis ve akıl gibi kavramlarla ifade edip ay üstü âleme ait nefis, ay altı âleme ait nefis gibi bir sınıflandırmaya gitmesi ve daha pek çok âlimin bu konu üzerine eğilmesi, hep insanı daha iyi anlamaya yönelik, önem arz eden psikolojik çalışmalardır.

'Psikoloji' kelimesinin sözlük anlamına bakıldığında 'ruh bilimi' olarak tanımlandığı görülür. Ancak bu ifade insanı bir bütün olarak kapsamaya yeterli değildir. O yüzden İslâm dünyasında, 'ilmü'n-nefs' kavramı bu bilim dalı için daha uygun bir isimlendirme olarak kabul edilmiştir. Zira nefis, ruh ile beden arasında önemli bir görevi üstlenmektedir. Takdir edilmelidir ki, ruhu bedenden ayırıp bu iki kavramı birbirinden ilişkisiz ele almak belli bir noktaya kadar insanı anlamaya yardımcı olacaktır. Dolayısıyla psikoloji, insanın iç dünyasına eğilerek kalbe kadar uzanabiliyor olsa da bunun ötesine geçememektedir. İşte bu noktada, Din Psikolojisi devreye girer.

İnsanın kendini tanıma ve anlama çabası tarihin ilk dönemlerine kadar uzanır. Dünyanın hemen her yerinde pek çok düşünür, âlim ve yazar 'insan kimdir?' sorusuna cevap bulmaya çalışmış ve insanın tanımını yapmak sûretiyle hayatın anlamını çözme ve hayatı yaşamada en iyi yolu gösterme arayışına girmiştir. Düşünürler bu arayışta, iki ayrı kaynak a) din, kutsal metinler ve b) akıl, insanın kendisi üzerinden, kısaca din ve felsefe üzerinden giderek yola çıkmışlardır (Kirman, 2016:79; Kirman, Sarı 2019:197-9). Daha önce de belirtildiği gibi, psikolojinin bilimsel varlığını ancak 19. yüzyılda elde etmesinden dolayı, bu konu daha çok felsefe alanı içerisinde bir alt başlık olarak işlenmiştir. Kısaca belirtmek gerekirse Psikoloji, köklü bir geçmişe, ancak kısa bir tarihe sahip yeni bir bilim dalıdır (Apaydın, 2016).

Müslüman âlimler eserlerinde, '**nefs**' (öz ya da ruh) kavramını bireysel kişiliği ifade etmek için kullanırken insan tabiatı için '**fitrat**' kavramını tercih etmişlerdir. Genel anlamda, İslâm âlimlerinin, Psikoloji alanı ile ilgili olarak yaptıkları çalışmalarda çokça geçen 'kalp' kelimesini 'nefs' anlamında kullandıkları, bununla da genellikle insan fitratını kastettikleri görülür. Nefs ve fitrat arasında büyük farklılıklar olsa da, 'İlmü'n-Nefs' denilen Psikoloji biliminin, 'İlmü'l-Kalb' veya 'İlmü'l-Fitra' manâlarına gelen bir ilim olduğu görüşü, 'fitrat' kavramının ne derece önemli olduğunu da gösterir.² Bununla birlikte, fitrat kelimesi Kur'ân'da, insan tabiatında

değişmez, evrensel bir cevher olarak bulunan tabîî inanma yeteneği, haslet olarak kullanılmıştır.³

Batı dünyasında Müslüman âlimlerin Psikoloji ilmine olan katkılarını inceleyen literatürün yetersiz ve dağınık olduğunu belirtmekte fayda var. Bu makalede işlenen konu için çeşitli kaynaklara başvurulmuş olup, kapsamlı okumalar yapılmıştır. Yerli ve yabancı İslâm Felsefesi kitaplarından ve konu üzerine kaleme alınmış pek çok makaleden istifade edilmiştir. İslâm âlimleri hakkındaki bilgiler için iki ayrı eser -Corbin (2014) ve Fakhry (2004) İslâm Felsefesinin Tarihi- temel olarak alınmıştır. Öncelikle kavramlar üzerinde durulacak, ardından İslâm âlimlerinin bu kavramlara bakış açılarına yer verilecektir. Ancak unutulmamalıdır ki, İslâm düşünce dünyası engin bir deryadır. Takdir edilmelidir ki, bütün âlimlerin konuyla bağlantılı düşüncelerine bir tek makalede yer vermek imkân dışıdır. Bu yüzden bazı âlimlerin görüş ve düşüncelerine yer vermekle yetinilmiştir.

I. KAVRAMLAR

Kur'ân-ı Kerîm ve hadîslerde, ayrıca sayısız dinî kaynakta pek çok psikolojik konuya yer verilmiş, özel kavramlar üzerinde durulmuş ve insanı işlemenin önemine vurgu yapılmıştır. Dolayısıyla İslâm âlimlerinin, Yunan filozoflarının pek çok eserinin Doğu dillerine tercüme hareketiyle birlikte, felsefe üzerine eğilmeleri de kaçınılmaz olmuştur. 'Nefs' kavramı Kur'ân'da iki-yüz-doksan-beş âyette geçer ve insanın karakterini, ruhsal yaşamını ve ortaya koyduğu davranışları ifade eder. 'Akıl' kelimesi de toplamda kırk-dokuz defa zikredilir ve ayrıca mürâdifi olarak birçok başka kelimenin de kullanıldığı görülür, ki bunlar da hilm, lübb, fikir, hicr, nühâ olarak sıralanabilir. 'Ruh' kavramının kullanımına bakıldığında ise hiç bir âyette insan ile ilgili olarak geçmediği ortaya çıkar. Bu kelime, vahyin diğer bir adı olup vahiy ve vahyi taşıyan Cibril olarak kullanılmıştır (er-Râgıb, 2017).

Burada, İslâm âlimlerinin üzerinde yoğun bir şekilde durmuş olduğu üç kavram ele alınmıştır: Akıl, nefis ve ruh. Bu kelimelerin kısaca sözlük ve terim anlamlarına değindikten sonra, bazı İslâm âlimlerinin bu kavramlar hakkındaki görüşlerine kısaca yer verilmiştir. Akıl, nefis ve ruh nedir? Cisim midir, değil midir? Bedende hangi organlarla ilişki içindedir? İslâm âlimlerine göre bu kavramların Psikoloji'deki yeri nedir? Detaya girmeden bu sorular üzerinde durulmuştur. 'Kavramlar' bölümünün hemen ardından da, düşünceleri aktarılan bu İslâm âlimlerinin Psikoloji alanına katkılarına değinilmiştir.

A. Akıl

Akil sahibi olması insanı diğer varlıklardan ayıran en önemli özelliktir. Birey bu akıl sayesinde bütün hareket ve davranışlarına karar verir ve onları uygular, aynı zamanda ahlâkî tutumlarını belirler. Zira Psikoloji'de 'düşünme yeteneği' olarak tanımlanan akıl ile birey duruşunu sergiler, neyi nasıl yapacağını belirler. Sözlük anlamına bakıldığında, 'akil' (el-akl) kelimesinin us, kanı, bellek; düşünme, anlama ve

kavrama gücü olarak ifade edildiği görülür (TDK, 1998). Bugüne kadar aklın sayısız tanımı yapılmıştır. Mustafa Namık'ın Büyük Felsefe Lügatı'nda akıl için, 'insanı diğer canlılardan ayıran özellik ve onu sorumlu kılan temyiz gücü, düşünme ve anlama melekesi' ifadesi kullanılır. Felsefede olduğu kadar kelâmda da birçok akıl çeşidi üzerinde durulmuş ve bu akıl çeşitlerinin ayrı ayrı tanımları yapıp, konu üzerine uzun açıklamalar getirilmiştir. İlk olarak Aristo, 'De Anima' adlı eserinde akli incelemiştir. Eserinde pasif (edilgin) akıl - boş bir sayfaya benzer, aktif akla bağlıdır- ve aktif (etkin, faal) akıldan -ruhun fonksiyonlarını belirler, pasif akli yönlendirir, beden oluşumundan önce mevcut olduğu gibi bedenin ortadan kalkması ile yok olmaz- bahseder (Aristoteles, 2001). Bu konu kendisinden sonra gelen Ortaçağ Hıristiyan ve Müslüman düşünürleri epey meşgul etmiş ve konu üzerine kapsamlı eserler verilmiştir.

'A-k-l' kök fiilinden gelen akıl kelimesi Arapça kökenlidir ve kelimenin Yunanca karşılığı 'nous'tur. Latince'de 'ratio' ve 'intellectus', İngilizce'de ise 'intelligence' kullanılmıştır. Kur'ân'da fiil (eylem-akletme) olarak toplamda kırkdokuz kere geçen 'akıl', isim olarak hiçbir âyette doğrudan yer almaz (Kocabaş, 1997 Emiroğlu, 1998). Âyetlerde yalnızca (a'kalû), (ta'kılûn), (na'kilû), (ya'kılühâ) ve (ya'kılûn) kelimeleri içinde fiil olarak görülür. Ankebût Sûresi'nde geçen âyet bunlardan bir tanesidir: 'Muhakkak ki, akleden bir topluluk için ondan bir âyet bıraktık.'⁴ Kısaca akıl, insana has bir kuvvettir. İnsanın hayatını koruması ve idâme ettirmesi, hayatı düşünüp anlaması ve idrâk etmesi için ona verilmiş ilahî bir haslettir. Nitekim Ku'ân'da, 'hiç akletmezler mi?'⁵ sorusu sıkça sorulur.

Hâris el-Muhâsibî (781/857)'e göre akıl bir yetenektir. Allah katında insan amellerinden sorumludur ve bu yüzden Kur'ân'da doğrudan ona hitâb edilir. İnsanın önüne koyulan seçenekler, onu bekleyen sorumluluklar, onun yapmakla yükümlü olduğu maddeler, kaçınması gerektiğine dair uyarılar, hükümler, ceza ve mükâfatlar; tümü akla göre gerçekleşir. İbn Sînâ'da olduğu gibi, akıl, hem bu dünyayı anlamada, hem de âhiret âlemini kavramada gereklidir ki insanın doğru ile yanlış ayırmasında, seçimlerini belirlemesinde ana rol oynar. Aynı zamanda, anlama noktasında muhatabın bizatihi kendisi olduğunu bilmesini sağlar. Dolayısıyla akıl, hem dünya hayatı için vardır, hem de âhiret mutluluğuna erişebilme konusunda insan için zorunludur. Bütün bunlara bağlı olarak, Muhâsibî akılın olmadığı yerde vahyin anlamının ortadan kalkacağını düşünür. Akıl ve nefis sürekli olarak bir mücadele içindedir. Bundan dolayıdır ki, nefsin sürekli kontrol altında tutulmasının gerektiğini vurgulayan Muhâsibî, onun kendi hâline bırakıldığında akla muhalefet eden bir güç oluşturmak suretiyle insanı sürekli bir mücadele ortamına sürükleyeceğini belirtir. Akıl insanın karar mekanizmasını, kalp de bu kararları uygulama gayretini temsil eder (Muhâsibî, 2004). Buna karşılık Kindî akli, eşyayı hakikatleriyle anlayan basit bir cevher olarak kabul eder (Kindî, 1994).

Mevlânâ (1207/1273), Dîvân-ı Kebîr’inde, ‘akıl bir bağıdır, gönül hile-düzen, cansa örtü-perde’ şeklinde bir yorum yapar. Onun bireye olan öğüdü aklını kullanması, nefis isteklerini karşılamak yerine, beden hem manevî, hem de maddî yönlerinin birbirini tamamladığını bilerek ve kabul ederek hâl ve hareketlerine yön vermesi; bunlara ek olarak da aklını fitrata, yani kendi yaratılış tabiatına uygun bir şekilde kullanmasıdır. Her ne kadar Mevlânâ, akıl kelimesine bağ ve engel gibi anlamlar yüklemişse de, aklın iyi ile kötü arasındaki farkı bilmede büyük bir rol üstlenmesi gerçekliğini kabul eder (Mevlânâ, 2015). İmam Mâtürîdî (853/944)’ye bakıldığında akla bir zorunluluk yüklediği görülür. Birey gerçek bilgiyi ancak akıl sayesinde elde edebilir, dinini akıl vasıtasıyla öğrenebilir ve vahiy anlamını ancak akıl ile bulur. Aynı zamanda birey akıl yürütme ile şeyleri idrak edilebilir. Dolayısıyla, birey hikmeti ve evrendeki düzeni, yaratıcıyı anlama ve kavramayı, iyi/kötü-doğru/yanlış-güzel/çirkin farkını belirlemeyi ve her duruma uygun davranışlar sergilemeyi ancak akıl ile tefekküre bağlı olarak bilir (el-Mâtürîdî, 2002). Kısaca belirtmek gerekirse, Mâtürîdî’ye göre akıl bir temel bilgi kaynağıdır. Akıl yürütmek ile tefekkür ise vâcip ve zorunludur, isteğe başlılık söz konusu değildir.

Aklın ne kadar kıymetli ve önemli olduğu vurgusuna pek çok çalışmada rastlanan Gazzâlî (1058-1111) de vahyi bir bina, akli da bu binanın temeli olarak kabul eder (Bolay, 1993). İnsanın yükümlü olabilmesi ve sorumlu tutulabilmesi için onda bulunması gereken en önemli özellik akıldır. Akli olmayanın dinî sorumluluğundan bahsedilemez. Öyleyse insanda öncelikle bulunması gereken cevher akıldır. Nitekim Ebû Bekir Zekeriya er-Râzî’ye (854/925) göre ise, bireyin amacı dünyada ilim peşinde koşmak ve sonsuz mutluluğu elde etme yolunda çabalamaktır. Zira Allah insanı bu gaye üzerine yaratmıştır. Aklın vazifesi de nefsi bedendeki uykusundan uyandırmaktır. Aynı zamanda, akıl, teolojik ve metafizik konularda yargı gücünü elinde tutar ve buna ek olarak aklın tabiata hâkim olma gücü de vardır (er-Râzî, 2018).

B. Nefs

Nefs Arapça bir kelime olup İngilizce karşılığı (soul), Yunanca karşılığı (psyche) olarak geçmektedir. Nefsin mahiyeti tam anlamıyla bilinmiyorsa da, var olduğu bilinmekte ve kabul edilmektedir. Arapça’da müennes bir kelime olan nefis, ‘nefese’ kökünden türemiş olup, çoğulu olan enfâs kelimesi de nüfus kökünden gelmektedir (Uludağ, 2005). Sözlükte, ‘bir şeyin kendi varlığı’ anlamına gelmekte olan nefis; kan, can, öz varlık, kişilik manâsında da kullanılmaktadır (TDK, 1998). Hatta Arapça’da, ‘kanı aktı’ veya ‘canı çıktı’ ifâdelerinde nefis sözcüğünün kullanıldığı görülür (İbn Manzur, 1990). Hüseyin Aydın (1976), nefis kelimesinin üç farklı anlamda kullanıldığını belirtir: Günlük dilde kullanılan sözlük anlamı, psikolojide kullanılan anlamı ve metafizikte kullanılan anlamı. İngilizce karşılığı ise ego, benlik ve ben şeklindedir.

Öncelikle belirtmekte fayda var, nefsin hakiki olarak niteliği oldukça derin ve özelliklerini belirtecek şekilde tanımlanması zordur. Böyle bir kaniya varılmasının nedeni de, Eflâtun ve Aristo gibi felsefenin kurucuları arasında adları geçen filozofların bu konuda ihtilâfa düşmüş olmalarıdır. Kusta b. Luka'ya göre, nefis cisim değildir, beden tarafından da kapsamaz. Ancak o, duyular vasıtasıyla bedeni hareket ettirir. Beden, canlılığına nefis sayesinde ulaşır (Aydın, 1999). İlim dünyasında, nefsi anlamak insanı anlamak; insanı anlamak da âlemi anlamak olarak kabul edilmiştir. Zira nefis, insanın bilinçsel, ahlâkî ve bedensel yönünü kontrol eden, yani insanı insan yapan ana unsurdur. Bu sebepten dolayı, İslâm âlimleri nefis konusunu en önemli mesele olarak ele almış ve izahını yapmaya gayret göstermişlerdir.

Kur'ân'da iki-yüz-doksan-beş kere zikredilen nefis kelimesi, birbirinden farklı anlamlarda kullanılmıştır. Kur'ân'ın ifadesine göre nefis insandır: "Allah kişiye (insana) ancak gücünün yeteceği kadar yük yükler."⁶ Dolayısıyla, nefis, bedeni yöneten insanın özü olarak bir gücü ifade eder. Bu sebeple, insan hem iyi davranışlar sergileyebilen, hem de kötü kararlar alabilen bir varlıktır. Bu yetenekleri ise insana veren muhakkak ki Allah'tır. O yüzden, nefis için, mutlaka kötü kararlar aldırın tamamen şeytanî bir güçtür demek doğru değildir. Çünkü aynı zamanda insan işlediği kötü ameller sonrası, yine Kur'ân'ın ifadesine göre, pişman olup tövbe kapısına gelen ve af dileyendir: "Rabb'i de bunun üzerine (Adem'in) tövbesini kabul etti."⁷ Bunun yanında, bir cevher olarak insanın özünü meydana getiren nefsi kötü işin bizâtihi kendisi olarak anlamak da doğru olmaz. Zira bu durumda nefis bir cevher olmaktan çıkıp dine aykırı olan arzu, istek ve heveslerden ibaret kalır. Oysa Kur'ân-ı Kerîm'deki kullanımına göre nefis, çoğunlukla ruhsal ve bedensel boyutuyla bir bütün olarak insanın iyi ve kötüye karşı eğilimini, ruhî hayatının tamamını ve maddî yönünü içerir (Hökekleli, 2006). Sonuç itibarıyla, yanlış anlamaların önünü kesmek için, nefis kelimesinin Kur'ân'da kullanımını dikkatle gözden geçirmek ve onu iyi tahlil etmek zarureti vardır.

El-Kindî (796-866), nefsi 'basit, şerefli, yetkin, değeri büyük, ilâhî bir cevher' olarak görür ve onun cevherinin, tıpkı güneş ışığının güneşten gelmesi gibi, Yüce Yaratıcı'dan geldiğini ifade eder (Uysal, 2004). Onun nefis teorisine bakıldığında, tabîî olarak İslâm ve Yunan düşüncesini harmanlandığı görülür. Bunun sonucunda nefsi üç farklı şekilde tanımlar: Canlılık yeteneği bulunan ve organ olan tabîî bir cismin tamamlanmış hâli; bilkuvve canlılığa sahip olan tabîî bir cismin ilk yetkinliği; birçok güce sahip olup kendiliğinden hareket eden aklî bir cevher (Kindî, 2014). Ona göre, insan irâde, akıl ve düşünce gibi birçok güce sahiptir ve bu bahsedilen güçler varlıklar içinde bir tek insanda vardır. Nefsi olan öteki varlıklarda bu güçlerden bahsetmek mümkün değildir. Öfke, hırs, nefret ve arzu gibi hisler nefse değil, bedene ait güçlerdir ve bu güçlerin tahrikiyle insan kötü işler yapmaya meyleder. Ancak nefis bu güçlere direnmeye çalışır. Buradan da anlaşılacağı üzere Kindî düşüncesinde nefis, cismanî bir cevher değildir. Derinlemesine bir inceleme

yapıldığında, onun risâlelerinde Aristocu, Platoncu ve Pythagorasçı unsurlara yer verdiği görülür, ki ilk İslâm filozofu olması nedeniyle düşünce yapısındaki bu Yunan felsefe etkisi çok tabiidir.

Nefs kavramı üzerinde en çok duran ve risâleler yazmış olan âlimlerden biri şüphesiz İbn Sînâ'dır (980/1037) ve o, nefsin tanımını yapmadan önce varlığını ispat etmeye çalışır. Kitâbu'ş-Şifâ/Nefs risâlesinde şunları belirtir: "Biz dış dünyada algılayan, duyan, iradesiyle hareket eden, daha doğrusu beslenen, büyüyen ve benzerlerini doğuran bir takım cisimler görüyoruz. Bunlar bu çeşit işlere cisim olmalarından dolayı sahip olamazlar. O hâlde onların kendi özlerinde cisim olmalarından başka ilkelerinin bulunması gereklidir. İşte bu fiillerin kendisinden meydana gelen şeye, özetle iradeyle çeşitli fiillerin kendisinden çıkmasının ilkesi olan her ilkeye, biz 'nefs' adını veriyoruz" (İbn Sînâ, 2013). Burada üzerinde durduğu nokta nefsin varlığı ve maddeden ayrı oluşudur. Ayrıca, işlevi meydana getiren cismin özel, kendi başına ayrı bir cevher olduğunu da ortaya koyar. Yani başkasının niteliği olmayan, ve fakat başkasının onun niteliği olan nesne ya da özdür söz konusu olan. Özetle ve kısaca belirtmek gerekirse, uzuvlar insan bedeninin birer parçalarıdır. Bu parçalardan herhangi birisinin yokluğu insanı yok kılmaz. Zira, onların hiçbiri insanın kendisi değildir. Hepsinin yokluğu düşünülse bile insan varlığı söz konusudur ve bu da 'ben'dir, ki o da nefsin kendisidir (Atay, 1998). İbn Sînâ nefsi anlamaya büyük önem verir ve insanı anlamının yolunun nefsi anlamaktan geçtiğini özellikle vurgular. Özetle onun düşünce yapısında nefis; hem cisim, hem cismanî olmayan bir cevher; küre gibi atom parçalarından oluştuğu için-ancak atomun kendisi değildir-kendiliğinden ve kolaylıkla hareket edebilen bir cisimdir. Aynı zamanda ateşle aynıdır. Ancak mizaç, hayat ve kan, nefisle aynı şeyler değildirler. Bozulan, çürüyen, kaybolan ve ortadan kalkan şey nefis olamaz. Aristo gibi İbn Sînâ da nefsi üç kısma ayırır ve öyle tanımlar: nebâtî nefis, hayvanî nefis ve insanî nefis (İbn Sînâ, 2013). Yani beden ve nefis birbirinden ayrı iki cevherdir.

İbn Rüşd'ün (1126/1198) başlı başına nefis konusunu ele aldığı bir eseri bulunmasa da, bu konudaki görüşlerine değişik eserlerinde yer verir. O da nefis konusunda Aristocu düşünceye sadık kalır, ancak nefsi metafizik yerine tabiat ilmi içerisinde işler (Sarıoğlu, 2003). Her ne kadar Aristoteles'ten etkilenmiş olsa da, nefis konusunu işlerken onu nebatî, hayvanî ve insanî nefis şeklinde sınıflandırma gereği duymaz. Bunun yanında nefsi; beslenme, duyular, büyüme, üreme, istek, düşünme, hâfıza ve hayâl etme olarak bölümlere ayırmayı tercih eder. İbn Rüşd'e göre, nefsin nesnelere hükmetme ve nesnelere tanıma gibi özellikleri vardır. Canlı varlıkları cansız varlıklardan ayıran en önemli özellik ise idrak ve hareket etme yeteneğidir. Sadece nefis sahibi olanlar hareket edebilir. Bütün bunların yanında, nefsin güç ve fonksiyonlarını bilmek, onun tanımını yapmak için önem arz eder. Özellikle belirtilmelidir ki, diğer İslâm âlimlerinden farklı olarak, İbn Rüşd, 'Eş-Şerhu'l Kebîr li Kitabi'n Nefs li Aristo'⁸ isimli çalışmasında, nefsi insan merkezli incelemiş ve 'ilmu'n-nefs' kavramını kullanarak günümüz psikolojisine doğrudan giriş yapmıştır

(Duvanaev, 2007). Ona göre, insan nefsi bilmek suretiyle akli bilir. Sonuç olarak, nefis bir cisim değildir, cisimden ayrı da değildir; ancak bedenle bir ilişki içindedir (İbn Rüşd, 1986). Yine diğer bazı düşünürler gibi, İbn Rüşd de, hassasiyetine binâen, nefis konusunun konuya vâkıf olabilecek, ilimde derinleşmiş âlimler tarafından incelenmesi gerektiğinin altını çizer. Her insanın altından kalkabileceği bir iş değildir bu.

C. Ruh

‘R-v-h’ harflerinden meydana gelen ruh kelimesi de Arapça bir kelimedir. Bu üç kök harften oluşan kelimenin ‘koku, esinti ve rahatlama’ şeklinde üç belirgin anlamı vardır. Bunun yanında, ona mecâzî olarak ‘iyilik, kuvvet, hızlılık’ gibi mânâlar da verildiği olmuştur. Ayrıca, Arapça sözlüklere bakıldığında ruh için, ‘insanın kendisiyle yaşayan şey’ ifadesinin kullanıldığı görülür (İbn Manzûr, 1990). Kabul etmek gerekir ki, ruhun terim anlamını ele almak oldukça zordur, çünkü zaman içerisinde bu kelimenin felsefe, kelâm ve tasavvuf alanlarında çok farklı tanımları ortaya çıkmış ve bu çevrelerde değişik görüşler ileri sürülmüştür. Bundan dolayı, ruhun mahiyetinin ne olduğu sorusuna Kur’ân-ı Kerîm’in cevabı çok mânîdardır ve insanın ruhun mahiyeti konudaki bilgisinin yetersiz olduğunu Kur’ân açıkça ifade eder: “De ki: Ruh, Rabbinin bileceği bir iştir. Bu hususta size pek az bilgi verilmiştir.”⁹ Bu âyetten yola çıkarak, insanın kendisine zaten sınırlı şekilde verilmiş bir bilginin tamamına ulaşma imkânının olamayacağı, dolayısıyla böyle bir çabanın insanı bir yere götürmeyeceği düşüncesine sahip olmak çok da yanlış olmayacaktır.

Felsefe literatüründe üzerinde çokça tartışılan ruh kelimesi genel olarak, ‘bireyin kişiliğini oluşturan düşünsel, hissel ve etik eğilimlerin tümü, parçalara ayrılmayan cevher, bedene hareket gücü veren etkin bilgi, edilgen ve canlı olmayan bedende efektif kuvvet, yaşamla eş tutulan özden farklı yaşama prensibi’ şeklinde karşılığını bulur (Cevizci, 2017). İncelendiğinde görülecektir, Tasavvuf ve Kelâm ruh kavramına çok başka yaklaşmıştır. Genel anlamda ruh kelimesinden kastedilen insanın manevî varlığıdır. Aynı zamanda, Türkçeleşmiş bir kelime olan ruh kelimesine, ‘öz, tin, can, en önemli nokta, esans, duygu, bedeni etkin kılan canlılık ilkesi, bedenün hayat gücü’ anlamları da yüklenmiştir (TDK, 1998). Şevket Rado, ‘Büyük Türk Sözlüğü’ adlı eserinde ruhun insan ve hayvanlardaki hayat maddesi olduğunu vurgular.

Helenistik felsefenin İslâm düşünce dünyasına girmesinde büyük emeği ve katkısı olan Hıristiyan düşünür Kusta b. Luka’ya (820-913) göre ruh, kalpten başlayarak damarlar kanalıyla insan bedeninde yayılan latîf (maddesi yoğun olmayan) bir cisimdir, ki beyinden çıkarak sinirler aracılığı ile hareket ve duyumu (his) gerçekleştiren canlılık (hayat), teneffüs ve nabız onun etkisi ile meydana gelir (Aydın, 1999). Böylece ruhun maddî, dolayısıyla ölümlü olduğu görüşü, İslâm’ın özüne aykırı olacak bir şekilde Doğu felsefesine giriş yapar. Kusta b. Luka, insan bedeninde iki tane ruh olduğunu belirttikten sonra; bunları maddesi hava, kaynağı

kalp olan hayvanî ruh ve maddesi hayvanî ruh, kaynağı beyin olan nefsanî ruh olarak sınıflandırır.

Farabî'ye (870-950) göre ise, ruh nefsten daha latif olup akla göre hayvanî bir mahiyet taşır ve nefse göre ikinci derecede bir varlıktır. Hayat ve hareket onun tabiatı gereğidir, ki meskeni kalp ve o, emir âleminden bir cevherdir. Bedenin canlanma sebebidir, fakat ruh şekil almaz. Ruh, aklın kendisine ilham etmiş olduğu ilim ve irade ile yüklenerek kalbe gelir, oradan da beyne geçer. Bir başka ifadeyle, onun menşei ve masdarı akıldır. Aynı zamanda geçmişi idrak edip geleceğe hayâl gücüyle bakar, ki Farabî bunu nübüvvet teorisi ile açıklayarak ruhun rüyalarda sûretleştiğini belirtir. Ruh, rüyâlar aracılığıyla akıl ve duyuların etkisinden kurtulup serbestlik kazanır (Farabî, 2009). Genel anlamda ruhu değil de, daha çok kuvvetlerden oluşan bir sistem olarak kabul ettiği insanı konu alan Farabî, ruhun bedenle bir şekilde iletişim hâlinde olduğunu vurgular.

Gazzâlî (1058-1111), ruh konusunu diğer bazı düşünürler gibi kalp, nefis ve akıl kavramlarıyla birlikte ele alır ve eserlerinde bu konuya kapsamlı yer verir (Akçay, 2005). Eserlerinde iki çeşit ruhun üzerinde durur: a) Kaynağı cismanî kalbin boşluklarında bulunan latif, buhar gibi bir cisim olan ruhtur. Bu ruh, damarlar vasıtasıyla bütün bedene aynı oranda yayılır. b) İnsanda idrak eden ve bilen ruhanî bir latîfedir. Vahiy, ilham ve ilimlerin bulunduğu yerdir. Gazzâlî burada ruh ile 'hayvanî ruh'u ve nefis ile de 'insanî ruh'u kastetmektedir. Ruh, damarlarda akan şey olup; ruhun özü, sinir ve damarlara nüfuz eden fitrî bir hararettir. Bu ruh aynı zamanda hayvanlarda da bulunur ve hayvanın canlılığı bununla sağlanır. Nefis ise kendi başına varlığını sürdürebilen, herhangi bir mekâna ihtiyaç duymadan bir cisme işlemeyen öz/cevherdir. İnsan ile hayvan arasındaki farkı oluşturan neden işte bu nefistir. Dolayısıyla, vurgulanmak istenen; insan ruh, nefis ve cisme sahipken, hayvanın sadece ruh ve cismi bulunduğuudur. Ancak Gazzâlî, ruhun bir hakikat ve ona has sıfatlarının bir sır olduğunu baştan kabul etse de, bu sırrın içeriğini bilmenin imkânsız olmadığını belirtir. Fakat bu sır, yetkin kişiler dışında herkese açılmaması gereken bir konudur. Gazzâlî öncelikle ruhun mevcudiyeti üzerinde durarak ruhun var olduğunu ispata çalışmıştır. Ona göre mevcudu kavramayı hedefleyen her şeyin cismen mevcut olması gerekir. Maddî/manevî her şeyin Allah tarafından yaratıldığına inanan Gazzâlî, bu noktadan yola çıkarak ruhun da yaratılmış olduğunu savunur. Buna ek olarak, ruhlar zaman ve mekâna bağlı olmaksızın yaratılmışlardır, madde ile özdeş değildir. İnsanî ruh latif ve kendi başına varlığını sürdüren bir cevherdir, ancak cisim değildir. Kindî'nin nefsi sınıflandırdığı gibi, Gazzâlî de eserlerinde üç çeşit ruhtan bahseder: Nebatî Ruh, Hayvanî Ruh ve İnsanî Ruh. Ruh yaratılmış olsa da ölümlü değildir ve yok olmaz (Gazzâlî, 1975).

II. İSLÂM ÂLİMLERİ

A. Hâris el-Muhâsibî (781/857)

Doğum yılı konusu tartışmalı olsa da, Ebû Abdullah Hâris b. Esed el-Basrî el-Muhâsibî'nin 781 tarihinde Basra'da dünyaya geldiği kaynaklarda belirtilir (Yüce, 2005). Hayatı hakkında elde bulunan bilgi sınırlıdır. Ehlü'l-hadîs ve Mu'tezile olarak bilinen iki ayrı düşünce akımının en hararetli yaşandığı, birbirinden zıt iki fikir akımının hüküm sürdüğü bir fikir ortamda yaşamıştır. Bu iki akımın arasında, düşünce olarak bir orta yolda ilerlemiş ve Ehl-i Sünnet ekolünün oluşmasına öncülük etmiş düşünürler arasına adını yazdırmayı başarmıştır.

İslâm düşüncesinin teşekkül devri olarak adlandırılan dönemde yaşamış, kendisinden sonra gelenler üzerinde derin etkiler bırakmış, kelâm ve tasavvufa dair temel kaynaklarda adından çokça bahsettirmiş, eserlerinde psikolojik analize geniş yer vermiş, çok yönlü bir ilim adamı, büyük bir mütefekkir ve mutasavvıftır. En önemli noktardan biri ise, nefis kelimesini salt psikolojik anlamda en tutarlı şekilde kullanan ilk İslâm âlimi olmasıdır. Muhâsibî, 'İslâm düşüncesinde psikoloji' başlığı altında kabul edilen öncü düşünürlerdendir (Hökelekli, 2006). Bireyin sürekli dinî bilinçle yaşamasını öngören analizler yapmış ve bu bağlamda 'dinî davranış teorisi' olarak isimlendirilebilecek bir teorinin anlaşılmasına imkân veren eserler yazmıştır. Yaşamı boyunca daima hakikatin bilgisini elde etme ve bunu bütün yoğunluğuyla tecrübe etme kaygısında olmuştur. Bu yaşam tarzı ona, olay ve olguları gözleme, özellikle bireysel ve toplumsal deneyimleri derinlemesine tahlil etme yeteneği kazandırmıştır. Bundan dolayı Muhâsibî, eserlerinde genel olarak, bireyin iç yaşantısını, edindiği tecrübenin somut yansımaya ulaşma sürecini konu edinmiş ve gözlemleri neticesinde vardığı sonucu aktarmıştır (Kızılgeçit, (2006). 'İç gözlem'e dayalı bilimsel etkinliğin yolunu açmış olan Muhâsibî, bu konuda kendisinden sonra gelen pek çok düşünürü de etkilemiştir.

Bu makalede üzerinde durulan kavramlar göz önünde bulundurulduğunda, psikoloji bilimi ile bağlantısı olduğu için, Muhâsibî'nin bilinen toplam on-sekiz eserinden şu çalışmalar burada zikredilebilir: En hacimli olan, 'er-Ri'aye li Hukûkillah' adlı eserinin ikinci ve üçüncü bölümlerinde, başa gelen manevî tehlikeler konusuna değinmiş, nefsin özellikleri ve insanı kandırma yolları gibi meseleleri işlemiştir. Muhâsibî, 'Adâbu'n-Nüfûs'te, başlı başına nefis üzerine yoğunlaşır ve nefsin ahlâkî durumunu tahlil ederken nefsin te'dip ve terbiyesi için tasavvufî eğitimin gerekliliğine vurgu yapar. Aklın mahiyeti, sınırı, aklın Allah'ı bilme durumu, tefekkür gibi konulara da, 'Mâhiyetu'l-Akl ve Mânâhu ve İhtilâfu'n-Nasi fihî' adlı eserinde değinir. 'Bed'u men Enabe İlellah' eserinde ise; nefis-i emmâre, onun nasıl terbiye edilebileceği üzerinde durur ve ayrıca nefsin hileleri, tövbe edenlerin makamları konularına değinir. Son olarak da, 'Adâbu'n-Nüfûs'ta, nefsin mahiyeti ve onu te'dip etmek için uygulanması gereken metottan söz eder.

B. Ebû Yusuf El-Kindî (796-866)

Hayatı hakkında kaynaklarda çok az bilgi bulunan Ebû Yusuf Ya'kub b. İshak b. Sabbah b. İmran b. el-Eş'as b. Kays el-Kindî, Kûfe'de dünyaya gelmiştir. Doğum ve ölüm yılları konusunda ihtilâflar olup değişik tarihler üzerinde durulmuştur. Günümüze kadar ulaşabilmiş eserlerinin içeriğinden, onun felsefe, psikoloji, mantık, tıp, ahlâk, astronomi, siyaset, geometri ve musikî gibi kendi döneminin hemen bütün alanlarıyla ilgilendiği ortaya çıkmaktadır. Toplamda 241 eserinin olduğu tahmin edilmektedir (Çağrı, 1995).

Arap olduğu için ve ilk İslâm filozofu olarak kayda geçtiği için Kindî, 'Feylesûf'l-Arab' (Arapların Filozofu) olarak anılır (Bayrakdar, 2011). 'Kelâmun Fi'n-Nefs' ve 'Risâle fi'n-Nefs' çalışmalarında nefsi işlemiş, nefsi arındırmanın yol ve yöntemlerini incelemiştir. Bunun yanında, daha önce İslâm düşüncesinde ele alınmamış olan rüya psikolojisi konusunu, 'Risâle fi Mâhiyeti'n-Nevm ve'r-Ru'yâ' eserinde incelemiştir ve bu eser bu alandaki ilk telif eser olarak kabul edilir. Psikolojiye olan bir diğer katkısı da, üzüntüden kurtulmanın yollarını işlediği, 'el-Hîle li-defi'l-ahzân' adlı eseridir. Bu eserde nevroitik hastalıklara neden olabilecek denetimsiz öfke ve şehvetin zorlaması sonucu olarak beliren arzuların; ölüm, kaygı, elem gibi mutsuzluk ifadelerindeki patolojik tezahürlerin, bireyin ahlâkî olarak en üst seviyeye erişmesine engel olacağı düşüncesini işler ve bunlardan kurtulmanın yolları üzerinde durur (Hökelekli, 2006).

C. Farabî (870-950)

Ebû Nasır Muhammad b. Tarhan al-Farabî, Maveraunnehir'de, Farab vilâyetinin Vesic köyünde dünyaya gelmiştir. Kaynaklarda ondan, 'al-Feylesuf at-Türkî' olarak bahsedilir (Ülken, 1957). Psikoloji, mantık, matematik, felsefe, musikî ve tıp alanlarında pek çok eser veren bu büyük âlim; mutluluk, erdem, toplum hayatı, siyaset ve din meselelerini aynı potada eritmiş, ahlâk felsefesini toplumsal bir zeminde ele almış, siyaset felsefesi ile ahlâk felsefesi arasında kopmayan bir bağ kurmuştur.

Farabî, İslâm dünyasında Aristo düşüncesinin büyük temsilcilerinden biri olarak kabul edilir ve yine Aristo'nun psikoloji alanındaki görüşlerinin en yakın takipçilerindendir. Onun bu görüşlerini, İslâmî inanç ve uygulamalarla uzlaştırmaya çalışmıştır. İnsanın psikolojik güçlerinin düşünme, hayâl, arzu etme ve duyumdan oluştuğunu ileri sürerek bu güçleri eserlerinde ayrı ayrı tanımlar. Aristo'nun 'faal akıl' kavramını İslâm inancında yer alan 'vahiy meleği' ile eşleştirdiği görülür. Farabî'ye göre, aklî idrakin asıl kaynağı faal akıl olup onun etkisiyle duyumlar, hayâl gücünde yer eden şekliyle kavranabilir hâle dönüşür. Bunun yanında, rüya ve vahiy psikolojisine dair ilk sistematik teorinin bu büyük âlim tarafından ortaya konduğu görülür. Farabî, sadece maddeden tamamen soyutlanmış bir nefsin gerçek mutluluğu elde edebileceğini vurgular. Onun bu maddeden soyutlanarak gerçek bir

düşünsel yetkinliğe erişme fikrini, parapsikolojideki ‘telepati’ ve ‘prekognisyon’ fikirleriyle ilişkilendirmek mümkündür (Aydın, 2013).

D. İbni Sînâ (980/1037)

Belh yakınında bir köy olan Hermisan civarındaki Afşana’da dünyaya gelen Ebû Ali el-Hüseyin b. Hasan b. Ali İbn Sînâ, Horasanlı’dır. Bütün ilimlere, bir insanın olabileceği nisbette vâkıf olana kadar okumuş, öğrenmiş ve ilim peşinde koşmuştur. Bu yüzden, sonraları kendisine haklı olarak, ‘Şeyhu'r-Reis’ unvanı verilmiştir (Ünver, 1955).

İbni Sînâ, tıbbın yanında zamanının diğer bilimleriyle de ilgilenmiştir. Fizik, psikoloji, felsefe, estetik, metafizik ve din bilimleriyle ilgili pek çok eser kaleme almıştır. Tıp ve psikolojiye dair bulgu ve tespitleri onu zamanını aşan bir bilim adamı konumuna getirmiştir. Onun psikolojisi kendi spiritüalist felsefesi içinde hem fizik, hem de metafizikle bağlantılıdır ve çizdiği psikolojinin ‘deneysel’ ve ‘içebakış’ olmak üzere iki yönü vardır (Ülken, 1988). Onun içebakış psikolojisi, günümüzdeki içebakış kuramıyla tam olarak örtüşmese de ilk temelleri atması yönünden önem arz eder. Deney ve gözleme birinci derecede önem verir; ancak, bireyin kendini sorgulamasını, ruh yapısıyla iletişim kurmasını ister, ki bu da bir anlamda kişinin kendi bilincinin tahlili anlamına gelir. Ona göre insan madde ve ruhtan müteşekkil bir bütündür. Esas yapı ve ‘öz’ün ruh olduğunu, beden in ise araz olduğunu belirtir. Kişilik, insanın mizaç ve karakterini gösterir, fakat karakter zaman içinde bazı nedenlerden dolayı değişime uğrasa da mizaç, yani huy aynı kalır.

İbni Sînâ, Psikoloji bilimini, fizik ve metafizik arasında bir yere yerleştirmiştir. Nefsi, benlik bilincine sahip rûhanî ve ölümsüz bir cevher olarak kabul eder ve bu noktada Aristo düşüncesinden ayrılır. Değişik his ve heyecanların, ruhî tutumların davranışlara ve bedenî hareketlere etkisini; buna bağlı olarak da beden sağlığına tesirini net bir şekilde ortaya koymuş, böylece ‘psikosomatik’ tıp dalının öncüsü olmuştur (Hökelekli, 2006). Kişinin ruh ve bedeni arasında karşılıklı bir ilişki söz konusudur. Hatta kişilerin ruhsal dünyaları arasında da bir ilişki vardır. Telkin, nazar, hipnoz, mucize, büyü gibi olaylar bu ruhsal dünya ile ilgilidir. Freud’un psikanalizde, bilinçaltı hatıralara ve karmaşık deneyimlere ulaşmak için kullandığı ‘ilişki testi’ni ise İbni Sînâ çok önceleri kullanmaya başlamıştır (Gökay, 1937).

E. Gazzâlî (1058-1111)

İslâm felsefesinin büyük isimlerinden biri olan Ebû Hamid İbn Muhammad el-Tusî eş-Şâfî el-Gazzâlî, 1058’de Horasan’ın Tûs şehrinde dünyaya gelmiştir. Onun düşünce dünyasına asıl katkısı din, felsefe ve tasavvuf alanlarında olmuştur. Mutlak ve sonsuz olanı anlamak için aklın yetersizliğini savunur. Aklın hakikate ulaşmasının olanaksızlığını vurgular. Akıl terimini ruh, nefis ve kalb kavramlarıyla bütüncül bir bağlantı kurarak inceler. Üstelik zaman zaman bu kelimeleri müteradif, birbirinin

yerine geçebilecek terimler olarak da kullanır. Yani, başlangıçta ayrı gördüğü kalp, nefis, ruh ve akli sonunda özdeşleştirir. Bunu da insanın varlık bütünlüğünü korumak gayesiyle yapar, ki bu anlayış günümüz anlayışına da uygundur.

Kaleme aldığı onlarca eserin ispat ettiği üzere, Gazzâlî İslâm psikolojisinin temellerini atan isimlerden olmayı başarmış ve bu alanda haklı bir ün kazanmıştır. Sistematik incelemeler yapmış, kişilik testine ve iç gözleme dayalı bakış açısıyla yeni görüşler ileri sürmüştür. Psikolojik kavramlaştırmalar, tahliller, değerlendirmeler, çeşitli sınıflandırmalar bakımından oldukça zengin olan eseri, İhyâu Ulumi'd-Din'de ruh, akıl, kalp gibi psikoloji ile ilişkisi bulunan kavramların tanımını yapmış; insanı motive eden ana güçler, duygular ve istekler hakkında bilgi vermiştir.

Gazzâlî, homo natura görüşünün aksine, insan doğasını beden olarak görmez. Psikolojik bir bütünlük içinde bireyi ele alır, yani önce onu ruh olarak tanımlar. Sonra da bireyin tutumlarını bu psikolojik bütünlük bakımından anlamlandıracak biçimde temellendirir. Dolayısıyla denebilir ki, onun düşünceleri ruh-beden ilişkisine dayanır. Odak noktası insan olan Gazzâlî, insan kişiliğini çözümlenmeye çalışır ve insan ile bağlantılı olan, insan için bir anlam ifade eden maddî/mânevî, psikolojik/fizikî konulardaki her tür mümkün olabilecek durumu analiz eder. Dikkate değer bir nokta olarak belirtmekte fayda var, ayrıca Gazzâlî, günümüzdeki modern psikolojinin önde gelen konuları arasında yer alan ve incelenen öfke/saldırganlık, şehvet/cinsellik başlıklarını ayrıntılı bir şekilde işlemiştir (Cheraghi, 2011).

F. İbn Rüşd (1126/1198)

Özellikle tıp ve felsefe alanında pekçok çalışması bulunan, Meşşai düşüncesinin temsilcilerinden biri olan Ebu'l Velid Muhammed İbn Abdullah İbn Rüşd, 1126 yılında Kurtuba'da dünyaya gelmiştir (Karlığa, 1999). Felsefî problemlere yaptığı yorumları, olaylara bakış açısı ve onları kavrama yeteneği, konulardaki derinliği, benzersiz tespitleri onu İslâm dünyası'nda 'şârih' konumuna getirmiş, Latin dünyası da 'commentator' olarak kayda düşmüştür (Topdemir, 2013). Endülüslü filozofun din, astronomi, metafizik, ahlâk, mantık, doğa bilimleri, tıp ve politika alanlarında, toplamda 125 eseri bulunduğu bilinmektedir.

Gelişim psikolojisi alanındaki en geniş teorilerden bir tanesi, Erik H. Erikson (1902/1994) tarafından geliştirilen psikososyal gelişim kuramıdır. Bu kuramın merkezinde sosyal gelişim yer alır ve bu kurama göre kişiliğin gelişimi hayat süresince devam eder. Bugün modern psikolojide kullanılan bu kuramı İbn Rüşd yüzlerce yıl önce bazı evrelerle ilgili çatışmaları çözmek için kullanır. Yetişkinlik ve ergenlik evrelerindeki uygulamalarında da başarı gösterir. Belirtmekte fayda var, Psikososyal gelişim teorisine göre, bu iki evrede böyle başarılı bir sonuca ulaşabilmek için ergenlik öncesi çatışmalarda da başarı gösterilmesi gerekir (Bacanlı, 2000).

G. Mevlânâ Celâleddîn-i Rumî (1207/1273)

Muhammed Celeleddin Mevlânâ, 1207 yılında, Horasan bölgesinin Belh şehrinde dünyaya gelmiştir. Yaşadığı dönemin çeşitli siyasî ve sosyal sorunları değişik şehir ve bölgelerde yaşamasına neden olmuştur. Eserleri geniş bir perspektifle incelendiğinde, onun insana bakış açısının çeşitli disiplinleri içine aldığı görülür ve bu disiplinler dinî, tasavvufî ve ahlakî yönlerle de sınırlı değildir. Onun sözleri geleneksel anlayıştan uzak bir yaklaşımla sınırlamalar getirmeden bir analize tâbî tutulduğunda ve günümüz terminolojisi kullanılarak ele alındığında olayları değerlendirışı daha net anlaşılır. Bugün yaşadığımız dönemde önemi sürekli vurgulanan ve ayrıntılarıyla işlenmeye devam eden kişisel gelişim, zaman yönetimi, değişim, uyum, davranış bilimi, bireysel eğitim ve girişimcilik gibi konularda, pragmatik bir yaklaşımla, bugünün insanına uyarlanabilecek etkili ve güçlü önerilerde bulunur.

Dünya çapında ün kazanmış olan büyük mutasavvıf Mevlânâ, sözü edilen bu konular çerçevesinde, yaşadığı dönemin çok ilerisine uzanarak şaşırtıcı bir derinlik, zenginlik ve öngörüye sahiptir. Allah'ın her an yenileyen, değiştiren aktif bir yaratıcı olduğunu belirten düşünür, gelişimin ancak kalıplardan çıkarak değişimle birlikte meydana geleceğine işaret eder. Yerinde sayıp değişime kapalı yaşamakla ilerlemenin ve yenilenmenin mümkün olamayacağını vurgularken değişimin bir gereklilik ve önlenemez bir hareket olduğunu belirtir. Dolayısıyla onun tavsiyeleri arasında değişime karşı durmamak, özgür iradeyle karar vermek, yeni ufuklar açmak ve yenilenme için hayâl edebilmek vardır. İnsan için hayat yolculuğu bir değişim sürecidir ve bu değişimde hep ileriye doğru yükseliş gösteren bir hareket olmalıdır. Ancak bahsedilen bu yenilenme, gelişim ve değişim isteğe bağlı gerçekleşmelidir.

Mevlânâ'ya göre insan, nefsinin arındırılmalıdır. İyi insan olmanın yolu saflık ve temizlikten geçer. Bu arınma sürecinde insan aklını kullanılmalı, ilimi gerçeklerden faydalanılmalı ve akıl/kalb arasındaki ilişki sürekli dengede tutulmalı, ahlakî ve manevî değerlerle ruh gerçekliğine kavuşturulmalıdır. Allah'ın insanlara peygamberler göndermesi, insanın terbiyeye, eğitime kabiliyetli olmasının bir göstergesidir. Bu yüzden onun felsefesinde akıl, önemli bir yere sahiptir ve eğitim, insanı olgunluğa götüren bir süreçtir. Mevlânâ'da sevgi/aşk, gelişim, yenilenme ve değişimdeki ön şarttır ve tabiidir. Her insanın sevme yeteneği vardır ve bu yeteneği her daim her konuda kullanılmalıdır. Çünkü ancak sevgi, insandaki ve çevresindeki olumsuz ne varsa giderebilecek mahiyettedir. Sevgi yaratılışın özüdür. Aynı zamanda da dinin ve kişisel gelişimin de temelidir. Zira bireyi dünya ve ahiret mutluluğuna ulaştırabilecek güç de sevgide vardır.

Mevlânâ'nın üzerinde hassasiyetle durduğu konulardan bir tanesi de, insanın hep sevincin ve huzurun peşinde, bir arayışta oluşudur. Ona göre, dert ve üzüntüler bir talihsizlik değil, aksine bir kazançtır. Çünkü bu dertler insanın olgunlaşmasına, iç dünyasında derinleşmesine ve onun mânen zenginleşmesine yardımcı olur. Aslında

yüzlerce yıl önceden, bugünün insanının çeşitli nedenlerden dolayı içine düştüğü ruhsal sorunlara nasıl yaklaşması gerektiğini gösterir. Bunalımlara ve depresyonlara karşı koymasını tavsiye eder, insana güçlü olmasını önerir, sorunlar karşısındaki tahammülü nasıl artırabileceğini anlatır ve bireyin nasıl yenilenebileceğini, ufkunu nasıl geliştirebileceğini öğretir. Bu yönde ona çeşitli yollar gösterir. Mevlânâ'nın musîbete sabretme konusundaki tavsiyeleri sabretmenin görüldüğü kadar zor olmadığı vurgusunu yapar. Bu bir anlamda bir zorluğu kolaylaştırma yöntemidir. Onun dertleri sevdirmeye şeklindeki yaklaşımı günümüz psikologlarının sıklıkla başvurduğu bir uygulamadır, ki bu uygulama hastaların stresle baş edebilmesine yardımcı olur. Bugün bu yaklaşım önemli bir çözüm teorisi olarak kabul edilir.

Çok yönlü, seçkin bir mütefekkir olan Mevlânâ, yaklaşık sekiz yüzyıl önce, günümüzde büyük rağbet gören kişisel gelişim uzmanlarının geliştirdiği öneriler üzerinde durmuştur. 'Ben' yerine 'biz' anlayışının temellerini kurmuş ve daha o tarihten olumsuz bakışın, modern insanın içine itildiği solipsizmin, sadece ayrımcılığı körükleyeceğini vurgulamıştır (Yeniterzi, 2007).

SONUÇ

Bilim, kâinatta meydana gelen olayları farklı disiplinler altında ele alıp belirli bazı yöntemler yardımıyla birtakım deneysel uygulamaları kullanır ve böylece gerçeğe dayanan bazı sonuçlara ulaşır. Bilim, insanı bilgiye götüren yoldur ve aynı zamanda hem düzenli hem de tutarlıdır. Gözlenebilen olayları inceleyen bilim, bu olaylar arasında kurulun ilişkiyi inceler. Bu olayları meydana getiren kural, kanun ve bağlantıların ne olduğunu tespit etmeye çalışır. Bu açıdan bakıldığında, tüm canlıların duygu, düşünce ve davranışları, çeşitli bilim dallarından biri olan Psikolojinin konu kapsamına girer. Ancak, psikoloji, uzun zaman 'iç dünya olaylarının bilimi' veya 'zihinsel olayların bilimi' şeklinde tanımlanmıştır. Bu tanımlardan yola çıkarak, klasik dönemde kapsadığı alan bakımından düşünüldüğünde, psikolojinin konusu hakkında, 'insanın iç âleminin tahlili' demek yanlış olmayacaktır. Aslında bugün, Psikoloji bilimi modern dönemini yaşamaktadır. Bunu bu şekilde belirtmenin nedeni, Psikolojinin tabiat bilimlerinin metotlarından faydalanmak suretiyle deneysel bir bilim dalı hâline gelmesidir. Modern dönemin ilk işaretleri de, bu bilimsel metotların psikolojiye adapte edilmesiyle birlikte, 19. yüzyılın son çeyreğinde kendisini göstermeye başlamıştır. Bütün bunlara ek olarak belirtmelidir ki, davranış bilimi olması dolayısıyla psikoloji, davranışların temelinde yatan sebepleri ortaya çıkararak, muhtemel hastalıklara karşı tedaviler geliştirir. Bir anlamda, ruhsal bunalımlara düşülmeden önce, 'koruyucu hekimlik' gibi bir görevi de üstlenir.

Modern psikolojinin başlangıç tarihi, 1879 yılında Leipzig'de William Wundt tarafından ilk psikoloji laboratuvarının kurulmasına dayandırılır (Schultz & Schultz, 2002). Ancak konu insan olunca insanlık tarihinin tamamını içine alma zarûreti

doğar. Çünkü Psikoloji biliminin konusu insanın ruhî hayatını ve davranışlarını anlama gayretidir. Dolayısıyla psikolojinin insanlık tarihi kadar eski olduğunu söylemek mümkündür. Çoğu modern dönemin üzerine eğildiği konular gibi dursa da, aslında filozoflar, düşünürler ve âlimler yüzyıllar önce idrak, çatışma, öğrenme, hâfıza, mücadele, varlık, yokluk, madde, düşünme, motivasyon, algı, rüyalar, rasyonel ve irrasyonel tutumlar gibi insan tabiatı hakkındaki konular üzerine araştırmalar yapmaya başlamışlardır (Schultz & Schultz, 2002).

Modern psikoloji yavaş yavaş kendisini hissettirmeye başladığında, bilim adamları dinî olaylara da eğilim gösterme ihtiyacı duymuşlar ve insanı bir bütün olarak tahlil edebilmenin yolunun, onu dinî inanç ve deneyimlerinden soyutlamadan ele almaktan geçtiğini vurgulamışlardır. İşte tam bu noktada, Din Psikolojisi devreye girer. Kısaca tanımlamak gerekirse Din Psikolojisi, bireyin kutsal olarak kabul ettiği varlık veya varlıklarla kurduğu ilişkiye bağlı olarak ortaya koyduğu her tür tecrübe, tutum ve sözü deneysel (tecrübî) yöntemle inceleyen disiplindir. Bireyin dinî tecrübelerini konu alır. Bu kapsamın içine inanç, idrak, his, düşünce, tutum, algı ve davranışlar girer. Dolayısıyla, bu konular kapsamına dâhil edilebilecek geçmişten bugüne kadar incelenip araştırılmış bütün düşünce, yorum, görüş ve açıklamalar Din Psikolojisi'nin nasıl bir tarihî süreçten geçtiğini anlama açısından önem arz eder.

Psikologların bireyin dinî inanç ve yaşayışını incelemeye yönelmeleri, modern psikolojinin doğuşu sürecine rastlar. Bu tarihe kadarki devrede -ki kaynaklarda psikolojinin 'klasik dönemi' olarak geçer- teolog ve filozoflar tarafından işlenen ve tartışılan konular, dinî hayatın psikolojik yönüyle bağlantılı düşünceler, yapılan gözlem ve incelemeler, ortaya konan açıklama ve yorumlar, eserlerde işlenen psikolojik yaklaşımlar, tümü birden insanın ne olduğunu ve yüce varlık ile arasındaki münasebeti anlamaya yöneliktir. Ancak, modern psikolojinin gelişimiyle birlikte, ruh kavramını irdelemek ve ruh-beden ilişkisini ortaya koymak gibi karmaşık meseleler tamamen Felsefe dalına devredilmiştir. Bu ayrımın yapılmasından sonra da deneysel psikoloji ile din arasında doğrudan bir ilişki kalmamıştır. Oysa Din Psikolojisinin amacı, din ile psikolojiyi tekrar buluşturmadır (Adivar, 1969). Böylece, Dinler Tarihi ve Felsefeden ayrılarak başlı başına bir bilim hâlini alan Psikolojinin çabaları sonucunda Din Psikolojisi doğmuştur.

Edwin Starbuck, 1899 yılında, Din Psikolojisi (Psychology of Religion) isimli eserini yayınlarken 'Din Psikolojisi' terimini ilk kullanan psikolog olarak kaynaklara girmiştir (Strung, 1992). Fakat ortaya çıkışından sonra, çeşitli sosyal ve toplumsal nedenlerden dolayı Din Psikolojisi çok yavaş bir ilerleme kaydetmiş, ancak 1960 yılından sonra hızlı bir yükselişe geçmiştir.

Sonuç olarak, bu çalışmada da ortaya konduğu şekilde, İslâm âlimleri 7. yüzyıldan başlayarak felsefe, kelâm ve tasavvuf başlıkları altında, psikoloji alanında çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu makalede düşüncelerine yer verilen, Hâris el-Muhâsibî, Mevlanâ, Gazzâlî, el-Kindî, İbn Sînâ, İbn Rüşd ve Farabî, bu isimlerden

sadece birkaç tanesidir. Bu düşünürlerin birçoğu, kendi yaşam deneyimlerinden yola çıkarak sistemli incelemelerde bulunmuşlar ve elde ettikleri sonuçları eserlerine kaydetmişlerdir. Daha önce de vurgulandığı gibi, tercüme hareketlerinin başlamasıyla Antik Yunan düşünürlerin düşünce, görüş ve yorumlarından İslâm âlimleri etkilenmiş olsa da, onların düşüncelerini İslâm inanç ve düşüncesiyle harmanlayarak kendi özgün fikirlerini ortaya koymayı başarmışlardır. Tekrar ifade etmek gerekirse, burada ele alınan 'akıl, nefis, ruh' kavramlarını derinlemesine incelemek her bireyin yapması gereken bir araştırma değildir. Bu görevi, araştırma vasıflarını üzerinde taşıyan bilim adamlarına bırakmanın faydalı olacağı her zaman vurgulanmalıdır. Kısa ve öz olarak bu kavramların ne anlama geldiği ve görevlerinin bilinmesi birey için yeterli olacaktır. Buna ek olarak, İslâm âlimlerinin cevabını arayıp hakkında sayısız eser ortaya koyduğu, 'akıl, nefis, ruh cisim midir, değil midir?' sorusunu sormanın bir Müslüman için zarurî olup olmadığı konusunu düşünmekte fayda vardır. Ya da bu üç kavramı beyin ve kalp gibi organlarla ilişkilendirmeye çalışmanın ne gibi yarar sağlayacağı incelenebilir. Bu, tıpkı, Kur'ân mahlûk mudur, değil midir tartışmasına benzer. Veya bir zamanlar insanların, 'kadın düşünen bir varlık mıdır; hatta insan mıdır, değil midir?' sorularını sormaları gibidir. Hiç şüphesiz akıl da, nefis de, ruh da yaratılmışlardır. Kimi yaratılmışlar soyuttur, kimi yaratılmışlar da somuttur. Yani kimi cisimdir, kimi de cisim değildir. Onların varlığını kabul etmenin ötesinde derin münakaşalara girilmemelidir.

NOTLAR

¹ Pew Araştırma Merkezi, Amerika Birleşik Devletleri ve dünyayı şekillendiren konular, tutumlar ve eğilimler hakkında bilgi sağlayan Washington, D.C. merkezli bir Amerikan düşünce kuruluşu.

² el-Âni, *el-İslâm ve İlmü'n-Nefs*, s. 45.

³ Kur'ân-ı Kerîm, Rûm, 30/30.

⁴ Kur'ân-ı Kerîm, Ankebût, 29/35.

⁵ Bkz. Bakara 2/44, 73, 76, 242; Âl-i İmrân 3/65, 118; En'âm, 6/32, 151; A'râf, 7/169; Yûnus 10/16

⁶ Kur'ân-ı Kerîm, Bakara, 2/286.

⁷ Kur'ân-ı Kerîm, Bakara, 2/37.

⁸ İbn Rüşd, (1997). *Eş-Şerhu'l-Kebîr li Kitabi'n-Nefs li Aristo*, (çev. İ. Garbi Kartaca). Beytü'l-Hikme. Tunus.

⁹ Kur'ân-ı Kerîm, İsrâ, 17/85.

KAYNAKÇA/REFERENCE

- Adivar, A. A. (1969). *Tarih Boyunca İlim ve Din*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Akçay, M. (2005). *Gazzâlî'de Ruh Tasavvuru*. Dinî Araştırmalar, Ankara, 7: 87-115.
Ankara.
- Apaydın, H. (2016). *Din Psikolojisi Terimler Sözlüğü*, Bilimkent Yayınları, İstanbul.
- Aristoteles. (2001). *Ruh Üzerine*. (çev. Z. Özcan). Alfa Yayınevi. İstanbul.
- Atay, H. (1998). *Nefis*, AÜİFD, Ankara, XXXVII/1-58.
- Aydın, H. (1976). *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*. Pars Yayınları. Ankara.
- Aydın, H. (1999). *Kusta b. Luka ve Ruh ile Nefs Arasındaki Ayırım Adlı Kitabı*. AÜİFD, Ankara, XL/387-402.
- Aydınlı, Y. (2013). *Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu*. (İslam Felsefesi, Tarih ve Problemler içinde). ed. M. C. Kaya. İstanbul: İsam Yay.
- Bacanlı, H. (2000). *Gelişim ve Öğrenme*. Ankara: Nobel.
- Bayrakdar, M. (2011). *İslam Felsefesine Giriş*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. Ankara.
- Bolay, S. H. (1993). *Aristo Metafiziği ile Gazâlî Metafiziğinin Karşılaştırması*, İstanbul.
- Cevizci, A. (2017). *Büyük Felsefe Sözlüğü*. Say Yayınları. İstanbul.
- Cheraghi, A. (2011). *Gazzâlî Psikolojisi Ve Modern Psikolojinin Ortak Noktaları*. İmam Gazzâlî Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı. M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları. İstanbul. 271. 809-823.
- Chittick, C. W. (2016). *The Sufi Path of Knowledge: Ibn Al-Arabi's Metaphysics of Imagination*. State University of New York Press.
- Corbin, H. (2014). *History of Islamic Philosophy*. New York.
- Çağrı, M. (1995). *Kindî'nin Def'u'l-Ahzan Adlı Risalesi, Kaynakları ve Tesirleri*. M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi. İstanbul. 221-241.
- Duvanaev, A. (2007). *İbn Rüşd'de Mebde ve Mead*. AÜSBE Felsefe ve Din Bilimleri ABD.
- el-Ânî, N. (2008). *el-İslâm ve İlmü'n-Nefs*. Beyrut: Mektebu't-Tevzî' fi'l-Âlemi'l-Arabî.
- Emiroğlu, İ. (1998). *Kur'ân'da Akıl ve İnsan*. D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi. İzmir.
- er-Râğıb el-İsfehânî, (2017). *Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü*. (çev. M. Yıldız). Çıra Yay.
- er-Râzî, (2018). *et-Tıbbu'r-Rûhanî*. Ruh Sağlığı. (çev. H. Karaman). İz Yay. İstanbul.
- Fakhry, M. (2004) *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press.
- Farabî. (2009). *Makalat el-Refia fi usuli'l-ilmî't-tabii*. *Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Yüksek Makaleler*, (çev. N. Lugal ve A. Sayılı), neşr. H. G. Topdemir, Farabî, İstanbul: Say Yayınları.

- Gazzâlî, (1975). *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. (çev. A. Serdaroğlu). İstanbul.
- Gökay, F. (1937). *Ruh Hekimliği Tarihinde İbni Sînâ*. İbni Sînâ. İstanbul.
- Haddad, Y. (1991). *The Muslims of America*. New York: Oxford University Press.
- Hökelekli, H. (2006). *İslâm Geleneğinde Psikoloji Kültürü*. İslâmî Araştırmalar Dergisi. 19(3). 409-421.
- İbn Manzûr, (1990). Ebu'l-Fadl, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut.
- İbn Rüşd, (1986). *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*. Tehâfüt et-Tehâfüt. (çev. K. Işık ve M. Dağ). Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi. Samsun.
- İbn Sînâ, (2013). *Kitabu's-Şifa: Metafizik I-II*, (çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Karlığa, H.B. (1999). *İbn Rüşd*. Diyanet Vakfı Ansiklopedisi. İstanbul: Türk Diyanet Vakfı.
- Kızılgeçit, M. (2006). *Hâris EL Muhâsibî'de Dinî Davranış Teorisi*. A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri ABD. Erzurum.
- Kindî, E. Y. (1994). *Felsefî Risaleler*. (çev. M. Kaya). İz Yayınları. İstanbul.
- Kindî, E. Y. (2014). *Tarifler Üzerine*. (çev. M. Kaya). Felsefî Risaleler. Klasik Yayınları. İstanbul.
- Kirman, M. A. ve H. Sarı (2019), *Post-seküler Toplumda Anlam Arayışı ve Tasavvufu Yol Metaforu Üzerinden Okumak, Sekülerleşme Tartışmaları*, (ed. Kirman, M. A. ve V. Ertit). Kadim Yay., Ankara.
- Kirman, M. Ali (2016). *Din Sosyolojisi Sözlüğü*, Karahan Kitabevi, Adana.
- Kocabaş, Ş. (1997). *İslâm'da Bilginin Temelleri*. İstanbul.
- Mâtürîdî, (2002). *Kitâbü't-Tevhîd*. (çev. B. Topaloğlu). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Mevlânâ, (2015). *Dîvân-ı Kebîr*. (Haz. A. Gölpınarlı). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. Ankara.
- Muhâsibî, (2004). El-Akl ve Fehmü'l. *Kur'an Akıl ve Kur'an'ın Anlaşılması*. (çev. V. Akdoğan). İşaret Yayınları. İstanbul.
- Namık, M. (1954). *Büyük Felsefe Lügatı*, İstanbul, C. III.
- Sarioğlu, H. (2003). *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları. İstanbul.
- Schultz, D. P. & Schultz, S. E. (2002). *Modern Psikoloji Tarihi*. (çev. Y. Aslan). Kaknüs Yay. İstanbul.
- Strung, O. (1992). *Hümanistik Dini Psikoloji: Din Psikolojisinde Yeni Bir Bölüm*. (Çev.: M. Naci Kula). UÜİF Dergisi. Bursa. 4(4). 347-354.
- TDK. (1998). *Türkçe Sözlük*. Türk Dil Kurumu Yayınları. Ankara.
- Topdemir, H.G. (2013). *İbn Rüşd*. Ankara: Say.
- Uludağ, S. (2005). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. Kabcacı Yayınevi. İstanbul.

- Uysal, E. (2004). *Kindî ve Farabî’de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği*. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. Bursa. 13(2).
- Ülken, H.Z. (1957). *İslâm Felsefesi Tarihi II*. İstanbul.
- Ülken, H.Z. (1988). *İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*. İstanbul: Ülken Yayınları.
- Ünver, Ü. (1955). *İbn Sînî*. İstanbul.
- Yeniterzi, E. (2007). *Mevlânâ’nın Kişisel Değişim ve Gelişime Dair Düşünceleri*. Selçuk Üniversitesi Mevlânâ Araştırma ve Uygulama Merkezi. Konya. 1(2). 13-28.
- Yüce, A. (2005). *Kalb Hayatı-I*. Işık Yayınları. İstanbul.

Extended Abstract

The Contributions of Early Islamic Scholars to Psychology and the Concepts of “Intelligence, Soul and Spirit”

Science is a regular and consistent knowledge of the universe, the subject of facts and events in the world, a way of using methods and experimentation, and reaching several codes based on reality. And methodical and systematic information obtained by the method and validated by the application, always and everywhere with validity and certainty qualities. From this point of view, the subject of psychology, which is a branch of science, is mentioned as the emotions, thoughts, and behaviors of living beings. However, psychology has defined for a long time as the science of behavior and mind includes the study of conscious and unconscious phenomena, as well as feelings and thoughts. Nowadays, psychology is living its modern period, because, today, psychology has become an experimental science which uses the methods of the sciences. The first signs of this period, with the adoption of these scientific methods psychology, began to manifest itself in the last quarter of the 19th century. Also, it should be noted here that psychology, because of its behavioral science, raises the underlying causes of behavior and develops treatments against possible diseases. In a sense, it also undertakes a duty such as 'preventive medicine' before being mentally ill.

Psychologists are started to focus on examining the individual's religious beliefs and practices in the modern period of psychology. Until this time, in the resources which are called 'classical period of psychology,' topics covered and discussed by theologians and philosophers who mostly focused on 'human and the nature of human.' However, with the development of modern psychology, complex issues such as examining the concept of soul and revealing the relationship between soul and body are left to the branch of philosophy. Therefore, the direct link has ended between experimental psychology and religion. Nevertheless, the purpose of the Psychology of Religion is to bring religion and psychology back together. Thus, the psychology of religion was born as a result of the efforts of Psychology which became a science by itself, separated from the history of religion and philosophy.

In 1899, Edwin Starbuck became the first psychologist to use the name 'Psychology of Religion.' However, after its emergence, for a variety of social reasons, the Psychology of Religion has made plodding progress, but after 1960, it has been on a rapid rise. As a result, as revealed in this study, Islamic scholars have put forward various views in the field of psychology under the titles of Philosophy, Kalam, and Sufism starting from the 7th century. Hâris al-Muhâsibî, Mevlanâ, Gazzâlî, al-Kindî, İbn Sînâ, İbn Rushd and Farabî who has mentioned in this study are

just a few of these names. Many of these thinkers, based on their own life experiences, have made regular examinations and recorded their results in their works. As mentioned earlier, although the Islamic scholars have greatly influenced by the views of the ancient Greek philosophers, they combined their philosophy with Islamic beliefs and thoughts and presented their own original ideas. It should be mentioned here again, examining the concepts of intelligence, soul, and spirit which they briefly discussed in this article, is not a research that every individual should do. It will be in everyone's best interest to leave this task to the scholars who have the research qualifications. Learning the meaning of these concepts and their functions in the body would be sufficient for individuals.

Keywords: Intelligence, Soul, Spirit, Psychology, Psychology of Religion, Islamic Scholars.

Bilim Tarihinde Bir Dönemeç: İbn Haldun'da Sosyal Bilim Düşüncesinin Doğuşu

A Turning in the History of Science:

The Birth of Social Science Thought in the Ibn Khaldun

Behçet BATUR

AÇSHB'de Sosyolog, Çukurova Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi,
Türkiye, behcetbatur@yahoo.com

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 01.02.2019 Düzeltme/Revised: 18.02.2019 Kabul/Accepted: 01.03.2019

Öz:

Bilim tarihi bir anlamda insanoğlunun fiziksel ve toplumsal dünyayı anlama, açıklama ve dönüştürme tarihidir. İnsanlık uzun bir tarihi geçmişe sahip olmasına rağmen pozitif düşüncenin ve bilimlerin ortaya çıkışı ve gelişmesi son birkaç yüzyılda gerçekleşmiştir. Tarihsel açıdan fen bilimlerinin ortaya çıkışı, sosyal bilimlere nazaran bir önceliğe sahip olmuştur. Batı'nın bilim tarihinde fen bilimleri genel olarak 17. yüzyılda gelişme göstermişken, sosyal bilimler ancak 18. yüzyılın sonlarında gelişme gösterebilmiştir. Bununla birlikte bilim tarihinin İslam dünyasındaki gelişim seyri de önem arz etmektedir. Sosyal bilim düşüncesi ve sosyal bilimler –özellikle tarih, sosyoloji ve iktisat- Batı'da 19. yüzyılda ortaya çıkmasına karşın, İslam-Doğu dünyasında sosyal bilim düşüncesinin ilk ortaya çıkışı 14. yüzyılda İbn Haldun'la birlikte gerçekleşmiştir. O dönemde İbn Haldun'un kaleme aldığı Kitab'ul-İber adlı eserinin Mukaddime'sinde, sosyal bilim düşüncesinin ve onun temel ilkelerinin doğuşunu haber vermektedir. İbn Haldun, döneminin ve geçmişinin düşünürlerinden farklı olarak sosyal olguların kavranışında epistemolojik bir kopuşu ifade etmektedir. Dolayısıyla İbn Haldun'un genel olarak dünya bilim tarihinde, özel olarak da İslam bilim ve sosyal bilim tarihinde bir dönüm noktasını teşkil ettiğini ifade etmeliyiz. İbn Haldun'un önemi günümüz toplumlarına da ışık tutabilecek bir bakış açısı ve sosyal bilim kavram ve kuramları geliştirmiş olmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Bilim tarihi, sosyal bilimsel düşünce, İbn Haldun, Mukaddime.

GİRİŞ

İnsanlığın düşünce ve bilim tarihi kuşkusuz belirli bir dönemde ve belirli bir yerde başlamış değildir. İnsanoğlu tarihin başlangıcından günümüze kadar gerek kendini gerek içinde bulunduğu doğayı gerekse de içinde yaşadığı toplumu ve tarihi sürekli olarak anlamak ve açıklamak gibi bir çabanın içinde bulunmuştur. Bu çabalar farklı bölge ve dönemlerde ortaya çıkmış olsa da bilim ve bilimsel düşünce birikimi insanlığın ortak çabasının bir ürünüdür. Dolayısıyla bilim, bilimsel düşünce, ürün ve buluşlar belirli bir kişi, toplum veya dönemle sınırlandırılmaz. Bilimin evrensel niteliği bu gerçekliği açığa vurmaktadır. Keza insanoğlu var oldukça bilim ve düşünce tarihi de varlığını sürdürecektir. Bilimin son dönem bayraktarlığını yapan Batılı toplumların tarihine bakıldığında, bu toplumların da farklı medeniyetlere ait fikir ve buluşlardan yararlandıklarını görmekteyiz. 13 ve 15. yüzyıllarda Batı'nın Farabi, İbn Rüşd gibi İslam düşünürleri olmaksızın, Platon, Sokrat gibi Antik düşünürlerle bağ kurması mümkün değildir. Dolayısıyla, modern bilimini değerlendirirken, bilimin, sadece Batı'da doğan ve hep orada var olan bir bilme şekli olarak değerlendirilmemelidir. Çünkü Tıptan Matematiğe, Fizik'ten Sosyoloji'ye kadar tüm bilimlerde bir etkileşim söz konusudur (Köroğlu ve Köroğlu, 2016: 5).

Bilim tarihi dendiğinde akla ilk gelen şey, doğanın veya toplumun akılcı, deneysel ve eleştirel bir şekilde okunması ve çözümlenmesidir. Bu açıdan bilimin yöntemi tümevarımsal, deneysel ve gözlemseldir. Tarihsel gelişim hızları ve yöntemleri farklı olmakla birlikte günümüzde kabul edilen genel bilim sınıflamasını doğa bilimleri ve sosyal bilimler oluşturmaktadır. Doğanın daha somut ve bağlayıcı niteliği doğa bilimlerinin (yasalarının) öncelikli olarak keşfedilmesinin en önemli nedeni olmuştur. Sosyal bilimler (ilke ve kurallar) çıkışının kaynağında da esasen doğanın bu niteliği vardır. Doğanın bu niteliğinden ilham alan düşünürler bu niteliği daha sonra toplumun doğasına da aktarmışlardır. Yakın bir zamana kadar insani ilimler tabii ilimlere bağlıydı. Bilimler tarihine, özellikle de modern sosyoloji bilimine baktığımızda da bu gerçeği görürüz. Durkheim'ın eliyle nihai olarak müstakil bir ilim haline gelmeden önce modern sosyoloji araştırmalarına katkıda bulunanların büyük kısmı, toplumsal olgu ve fenomenlere, tabiat tasavvurlarından elde ettikleri bir bakışla bakmışlardır. Bu yüzden modern sosyoloji ilmi, biyolojik sosyoloji (Spencer) ve mekanik sosyoloji (Haret, Barcelo) gibi eğilimlere tanık olmuştur. Hatta sosyolojinin fiili kurucusu sayılan Auguste Comte da bundan istisna değildir. Zira Auguste Comte, yeni ilmini tabiat ilimlerinin modeline göre, özellikle de fizik modeline göre tasavvur etmiş ve ilk başta "sosyoloji" adlandırmasından önce bu yeni imi "toplumsal fizik" diye adlandırmıştır (Cabiri, 2018: 129).

Doğa bilim tarihinin gelişim seyri bu çalışmanın kapsamı dışında olduğundan, burada yalnızca sosyal bilim düşüncesinin ortaya çıkışına odaklanılacaktır. Batı'da sosyal bilimin (sosyoloji) ortaya çıkışı, dünya genelinde yaygın olarak kabul gören anlayışa göre, Fransız düşünür Auguste Comte'un adını "sosyoloji" olarak koyduğu

bilimle 19. yüzyılda başlar. Giddens’in belirttiği gibi; tek bir kişi tümünden yeni bir bilim alanını kuramaz; başlangıçta sosyolojik düşünceye katkıda bulunan birçok kişi vardı. Ne var ki bunlar arasında, özel bir öncelik, başka hiçbir şeyden dolayı olmasa bile yalnızca “sosyoloji” terimini bulduğu için genellikle Fransız yazar Auguste Comte'a (1798-1857) verilir (Giddens, 2013: 45). Kendinden önceki Comte gibi Durkheim (1858-1917) da, toplumsal olguları, doğal dünyayı inceleyen bilginlerin sahip olduğu aynı nesnellikle incelememiz gerektiğine inanıyordu. Durkheim sosyolojinin temel önermesi olan ünlü ilkesi, “Toplumsal olguları şeyler gibi incele!” idi. O, bununla, toplumsal olguların doğadaki nesne ya da olaylar kadar kesinlikle çözümlenebileceğini kastediyordu (Giddens, 2013: 47). Comte ile başlayan sosyolojik düşüncenin nomolojik gelişimi, daha sonra ardılı Durkheim’la birlikte bilimsel ve yöntemsel bir olgunluğa ulaşmıştır. Batı’da Durkheim’la birlikte “toplum” kendine has varlığı ve kuralları olan bir olgu olarak kavranmaya ve incelenmeye başlanmıştır. Marx ve Weber’in sosyal bilimsel düşünce çerçevesinde toplumun dinamikleri hakkındaki geniş ölçekli kuram ve yaklaşımlarıyla birlikte modern sosyoloji bilimi “Batı’ya özgülüğüyle birlikte” kendi varlığını ortaya koymuş oldu.

Modern sosyolojinin doğuşunu hazırlayan tarihsel ve toplumsal etmenler arasında bilhassa Rönesans, Reform ve Aydınlanma hareketleri gelmektedir. Bu gelişmeler modern sosyolojinin doğuşuna zemin hazırladığı gibi ona rengini de vermiştir. Örneğin sosyolojik düşüncenin doğuşu bu düşünce biçimine karşı net tavır takınan dönemin skolastik din anlayışı ile karşıt bir tavır takınmak zorunda kaldığından, modern sosyoloji din karşıtı, pozitivist ve sekülerist bir mahiyete bürünmüştür.

Bununla birlikte daha önce de belirttiğimiz gibi bilimsel gelişmeler tek bir dönem ve toplumla sınırlandırılmayacağından Batılı sosyal bilim anlayışından farklı olarak karşımıza çıkan önemli figürlerden biri içinde sosyal bilimsel düşüncenin doğduğu ve adına Mukaddime isminin verildiği eserin sahibi Tunuslu 14. yüzyıl düşünürü İbn Haldun’dur. İbn Haldun’un ayırt edici özelliği, tarihsel açıdan modern sosyolojiden çok daha önce ileri sürmüş olduğu ve günümüzde de kabul gören onun toplumsal ve tarihsel analiz ve çözümlenmelerinin son derece nesnel ve bilimsel oluşudur. Bu açıdan “İbn Haldun, İslam’ın ve insanlığın bilim tarihinde çok büyük bir isimdir.” (Akyol 2017). Doğal olarak, sosyal düşünce tarihi insanlık tarihi kadar eskidir. Ancak olayların “olay” olarak ele alınıp bunların sosyal-siyasal mahiyetlerinin sistematik analizi İbn Haldun ile başlamaktadır (Hassan, 2015: 125).

İbn Haldun, özel olarak İslam Uygarlığı’nın çökkünlüğe uğradığı, genel olarak altüstlüklerin yaygınlaştığı XIV. yüzyılda yaşamıştır. Düşünür, Mukaddime’deki olayları, toplum olayları olarak ele almış, özellikleri ve gidiş kanunları bakımından incelemiştir. İbn Haldun, toplumları bağımlı oldukları üretim biçimlerine göre değerlendirmiş, devlet ve iktidar olgularını objektif karakterleri itibarıyla incelemiştir. Bu kavrayış, düşünürün tarihe ve “bilim”e teolojiden bağımsız olarak

yaklaşmasını mümkün kılmıştır (Hassan, 2015: 285). İbn Haldun'un 14. yüzyılda sosyal bilimsel düşüncenin yapısı ve dinamikleri hakkında yapmış olduğu bilimsel çözümler, takipçisi veya eleştirmeni ortaya çıkmadığından, genel anlamda kendisiyle sınırlı kalmıştır. Bu yüzden Doğu ve İslam dünyasında bir sosyal bilim düşünce geleneği oluşmamıştır. Bu oluşum, farklı bir tarzda 16. Yüzyıldan itibaren Batı dünyasında ortaya çıkmaya ve gelişmeye başlamıştır. Aydın'ın da belirttiği gibi; Kuşkusuz, Selçuklularda ve Osmanlılarda da kimi düşünürler yetişmiştir. Ancak, geçmiş düşünürleri aşan, orijinal eser veren düşünürler neredeyse yok gibidir. Bundan sonra şerhler, haşiyeler dönemi başlar; yani geçmiş tekrarlanmaya başlar. Bilim ve felsefe, 14. yüzyıldan sonra, İspanya kanalıyla Doğu bilim ve felsefe geleneği ve Eski Yunan düşün gelenekleri ile ilişki kuran Latin dünyasına geçmiş, Rönesans, Aydınlanma, Reform ve sanayi devrimiyle birlikte yeni bir yola girmiştir (Aydın, 2002: 9).

Döneminde ve bölgesinde tek olsa da İbn Haldun, keşfettiği sosyal olguların kendine has ilke ve kurallarının bulunduğu fikri, onu sosyal bilim düşüncesinin doğuşunu müjdeleyen kişi olarak tarihteki ve sosyal bilim literatüründeki yerini almasını sağlamıştır. Dolayısıyla İbn Haldun genel olarak bilim tarihinde, özel olarak da İslam bilim tarihinde, sosyal bilimsel (sosyolojik) düşüncenin ortaya çıktığı önemli bir dönemeci temsil etmektedir. Bu çalışmada İbn Haldun'un bilim tarihindeki önemine onun temel kavramı olan asabiyet ile sosyoloji ve tarih bilimleri açısından ortaya koyduğu, özgün olarak geliştirdiği görüş ve yaklaşımları çerçevesinde değinilecektir.

Epistemolojik Kopma: Asabiyet

İbn Haldun'un asabiyet kavramsallaştırmasını ele almadan önce, konuyla ilgili olarak "epistemolojik kopma"nın anlamı üzerinde biraz durmakta yarar vardır. Bilindiği gibi, "epistemoloji", bilgi kuramsal bir yaklaşımı içermekte ve bu yönüyle de bilgi felsefesinin alanını oluşturmaktadır. Epistemoloji bilginin varlığı, imkânı, türleri vb. konuları inceler. Bu açıdan kişinin olgu ve olayları ele alış biçimi onun epistemolojik yaklaşımını belirler. Bu yaklaşım genel olarak dini, ideolojik, felsefi veya bilimsel bir yaklaşım olabilir. Kişi belirli olgu veya olayları gerek tarihsel olarak önceki dönemden gerekse de kendi geçmişinden farklı olarak okumaya başlamasını "epistemolojik kopma" olarak adlandırabiliriz. Örneğin kişi, olguları dini bir okumadan felsefi veya bilimsel bir okuma ile yapmaya başlaması epistemolojik bir farklılaşmayı da beraberinde getirmektedir. İbn Haldun'un asabiyet kavramına ilişkin olarak öne sürdüğü yeni fikir ve yaklaşımları da bu bağlamda bir epistemolojik kopma olarak değerlendirilebilir. Çünkü ilerde göreceğimiz gibi İbn Haldun'da asabiyet, topluma ilişkin dinsel veya geleneksel bakışın dışında bilimsel bir kavrayışla ele alınmaktadır. Başka bir ifadeyle İbn Haldun'da topluma ve tarihe ilişkin olarak geleneksel dini bir kavrayıştan bilimsel bir kavrayışa doğru yaşanan değişim ondaki "epistemolojik bir kopuş"un sonucudur.

Epistemolojik kopuş kavramı ilk kez 1938 yılında Fransız filozof Gaston Bachelard tarafından kullanılmış, daha sonra Louis Althusser tarafından geliştirilmiştir (Lewis, 2018). Althusser epistemolojik kopma kavramını Marx'ın iki dönemi arasındaki farkı açıklamak için kullanır. Buna göre birinci dönem Marx olguları çoğunlukla felsefi veya ideolojik bir düzlemde ele alırken, ikinci dönem Marx olguları bilimsel bir düzlemde ele almaya başlar. Marx'ta meydana gelen olgulara ilişkin bu kavrayış değişikliği “epistemolojik kopma”nın bir ifadesidir. Bu kopuş olguların kavranmasında yeni bileşenlerin ve bakış açılarının ortaya çıkmasıyla belirginlik kazanır. Bu ise tarihin din ve düşünce üzerinden (idealizm) değil de emek ve üretim ilişkileri üzerinden (materyalizm) okunması anlamına gelmektedir.

Uzun yıllara yayılan bir incelemenin –yayımladığım metinler bu sürecin yalnızca kısmi tanıklarındır- birkaç sonucunu burada son derece özet bir biçimde vermeme izin veriniz. 1) Marx'ın eserinde açık seçik bir “epistemolojik kopuş”, bizzat Marx'ın gösterdiği noktada, eski felsefi (ideolojik) bilincini eleştirdiği ve sağlığında yayımlanmamış bir eserde görülür: Alman İdeolojisi. (...). 2) Bu “epistemolojik kopuş”, birbirinden ayrı ve teorik iki disiplini birlikte içerir. Marx, tarih teorisini (tarihsel materyalizm) kurarken, aynı anda, önceki ideolojik felsefi bilincinden koptu ve yeni bir felsefe (diyalektik materyalizm) kurdu. (...). 3) Bu “epistemolojik kopuş”, böylece, Marx'ın düşüncesinin iki büyük temel döneme ayırır: 1845 kopuşundan önceki, hala, “ideolojik” dönem ve 1845 kopuşundan sonraki “bilimsel” dönem (Althusser, 2015: 43-44).

Özetle “epistemolojik kopma” olgu veya olayların ele alınış biçiminde meydana gelen kuramsal dönüşümün adıdır. Bu kavramsallaştırmanın İbn Halduncu asabiyet kavramını açıklayıcı bir niteliği vardır. Nitekim ilerde de görüleceği üzere, İbn Haldun'un asabiyet kavramı ve ona yüklediği anlamlar, tarihin ve toplumun felsefi-mitolojik veya dinsel okuma biçiminden, maddi-toplumsal okuma biçimine doğru yaşanan bir kavrayışla belirginleşir. Kendinden önceki tarihçilerden ve filozoflardan bu yönüyle ayrılan İbn Haldun tarihe ve topluma bilimsel bir yaklaşım geliştirir. Bu yaklaşımın en temel kavramını asabiyet oluşturmaktadır. Onun Mukaddime adlı eserinde asabiyetin toplumun ve tarihin hemen hemen her alanında kendini gösteren sosyolojik bir yapısı ve rolü olduğu rahatlıkla izlenebilir. Dolayısıyla İbn Haldun'un asabiyet kavramını ele alış tarzı “epistemolojik bir kopma” olarak değerlendirilebilir ki biz de bu çalışmada “epistemolojik kopma” kavramını İbn Haldun'un asabiyet kavramını anlamada (açıklayıcı niteliğinden dolayı) kullanmayı uygun gördük.

İbn Haldun'un asabiyet kavramsallaştırması ve bu kavrama yüklediği anlam(lar) ve işlev(ler), görüleceği üzere kendine has bir bakış açısının ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplum analizinde merkezi bir konuma sahip olan bu kavramın anlamı ve tarihsel gelişimine baktığımızda, İbn Haldun bu kavramı geleneksel dar anlam ve işlevinden alıp, bilimsel bir çerçeveye oturtmaktadır. İbn

Haldun'un asabiyet kavramını ele alış tarzına geçmeden önce, onun bilgi ve bilim anlayışına da kısaca değinmekte yarar vardır. Akabinde onun asabiyet kavramını nasıl sosyolojinin temel bir kavramı haline getirdiğine ve bu bağlamda onu nasıl işlediğine değineceğiz.

Her şeyden önce İbn Haldun'un maddi hakikate (bilim) olan inancı tamdır. Kendisi bu hususu şöyle dile getirir: Hakikatin kudretine mukavemet edilemez, batılın şeytanı ise akıl ve fikir silahı ile ateş altında tutulur. Nakleden şahıs sadece imla ettirir ve rivayet eder. Lakin basiret (sahibi) dikkat edince sıhhatli olanı zayıf olandan ayıklar. İlim ise doğru (haber ihtiva eden) sayfaları onun için parlatır ve cilalar (Haldun, 2015: 158). Bu anlayışla hareket eden İbn Haldun tarih ve toplumun üzerine yaslandığı temel ilke ve kuralları bulmaya ve analiz etmeye girişir.

İbn Haldun'un içinde yaşadığı kültür coğrafyasında bilimler genel olarak ikili bir çerçevede ele alınırdı. 1. Akli ilimler, 2. Nakli ilimler. Kendisinin de bu yaklaşımı benimsediğini belirten İbn Haldun, bu sınıflamaya yeni bir yorum katar. Ona göre, nakli ilimler din ve felsefenin metafizik alanına karşılık gelmekte ve bu yönleriyle bunlar hayatın manevi boyutuyla ilgilenmektedirler. Manevi alan ise deney ve gözleme kapalı olduğundan hakikati görecelidir. Bu bağlamda manevi veya metafizik alanla ilgili her önerme bir sav ve öneri hüviyetindedir. Bu alanla ilgili hükümlerin somut bir karşılığı ve hazır bir bağlayıcılığı bulunmamaktadır. Dolayısıyla İbn Haldun'a göre, felsefenin manevi veya dinsel alanla ilgili hükümlerinin bilimsel herhangi bir geçerliliği yoktur. Ona göre felsefe maddi alanla ilgilenmeli ve böylece bilime katkıda bulunmalıdır. Manevi veya ruhsal alanla ilgili sadece dinler söz sahibi olabilir ki dinler özünde bu alanın düzenlenmesi işlevi görürler. O'na göre, manevi veya metafizik alanla ilgili her önerme aynı zamanda dini bir önermedir. Dolayısıyla bu alanda bilim insanları değil, peygamber veya dini önderler söz sahibidirler. Bu yüzden de bu alan ancak bir inancın (iman) konusu olabilir.

Filozofların metafizik hakkında öne sürdükleri düşüncelerin sağlam bir temeli yoktur. Çünkü metafiziğin konuları deney sahasının dışındadır ve onların doğaları bizce tamamen meçhuldür. Onlar hakkında hüküm vermek için tek dayanağımız kendi nefislerimizde bilhassa mistik tecrübeyle birleşen "keşf" şeklinde müşahede ettiğimiz şeye kıyastır. Bu kıyaslamanın ötesinde metafizik âlemi tavsif ve tarif etme vasıtalarına malik değiliz (Ocak, 2013: 128). İbn Haldun böylece pozitif bilimlerin kendi içyapılarını ve temel niteliklerini (maddi, evrensel vb.) belirler. Bundan sonraki aşamada İbn Haldun, manevi alanı kendi alanında bırakarak, maddi alanı incelemeye koyulacaktır ki bu noktada kendisinin oynadığı en önemli rol, bu bakış açısını "toplum"a ve "tarih"e uyarlamasıdır. Ona göre hem tarih hem de toplum maddi birer olgu olup bilimin inceleme alanına dâhildirler. Böylece bu iki alan (toplum ve tarih) nakli ilimler alanından çıkıp akli ilimler alanına çekilmişlerdir. Hassan'ın da belirttiği gibi; İbn Haldun, bilimlerin bölümlenmesi sayesinde, ehl-i sünnet'in yolunu izleyerek önce dinde felsefe ve felsefi etkileri teşhis edecek, bunlara karşı çıkacak;

sonra da ehl-i sünnet'in getirdiği kuralları kendi başına bırakıp dünyada olup bitene bakacaktır. Önce din'de akıl'ın rolüne reddiye, sonra da vahy'i "Tanrı tecellisi" (dışa vurma, belirme) olarak kabul edip inceleme alanı olan dünya ve toplumların bağımsızlığını kurtaracaktır (Hassan, 2015: 111). İbn Haldun böyle bir girişimde bulunurken Batılı anlamda materyalist veya pozitivist bir yaklaşım içerisinde değildir. Batılı bilimsel tavır toplum ve tarih üzerindeki her türlü tanrısal veya metafizik etkiyi dışlamasına karşın İbn Haldun, tarih ve toplum yasalarının kaynağının da ilahi olduğuna inanır ve bunların deney ve gözlemlerle bilinebileceğini savunur. Böylece İbn Haldun kendi bilim anlayışının özgünlüğünü de ortaya koyar. Kendisinin ifadesiyle "Bütün ilimlerin toplandığı yer Allah'tır. İnsan hem aciz, hem de eksik bir varlıktır. Bunu itiraf etmek insana düşen bir görevdir" (Haldun, 2015: 196). Sonuçta, İbn Haldun'da bilimlerin farklılaşması ontolojik açıdan değil, epistemolojik ve metodolojik açıdandır.

Dini kültürün her alanda hâkim olduğu bir dönem ve toplumda bu görüşleri ortaya atmak ve savunmak bilimsel düşünce tarihi açısından kayda değerdir. "14. yüzyıllarda, İslami dünya görüşünün egemen olduğu bir toplumsal ortamda İbn Haldun, toplumun bilimsel doğası ve metodolojik olarak incelenebileceği fikrini ortaya atmıştır. Günümüz paradigmaları çerçevesinden bakılacak olursa bu durum gerçekten dikkat çekicidir" (Gültekin, 2016: 278). Dönemine nazaran son derece ileri düzeyde sayılabilecek bu yaklaşım, modern sosyal bilimlerin ulaştığı düzey açısından bakıldığında değeri daha da iyi anlaşılmaktadır.

İbn Haldun'a göre ilimler genel olarak ikili bir yapıya sahiptir. Nakli veya dini ilimler olarak adlandırılacak olan ilimler tarihsel bir niteliğe sahip olup, bu ilimlerin genel karakteri vaz'î bir niteliğe sahip olmalarıdır. Pozitif ve deneysel olarak adlandırılan ilimler ise evrensel bir niteliğe sahip olup, bu ilimler zorunlu ve bağlayıcıdır. İbn Haldun'un döneminde pozitif bilimlerin bu niteliğine vurgu yapması ve insana böylece araştırma ve inceleme alanını açması bakımından önemli bir dönemeci temsil etmektedir. Dale'nin de belirttiği gibi; İbn Haldun düşünsel veya rasyonel ilimleri evrenselliklerini vurgulayarak tanıtır. "Düşünsel bilimler, düşünen bir varlık olduğundan insan için doğaldır. Herhangi belirli bir dini gruba sınırlı değildir. Bunları öğrenme ve araştırma niteliklerine sahip olan, her din grubundan insanlar tarafından çalışılabilir. Dünyada toplumun başlangıcından beri var olmuştur ve insan türünün bilgisi dâhilindedir. Bunlara felsefe ve bilgelik bilimleri denir (Dale, 2018: 122).

İbn Haldun kendi bilim anlayışı ve inancıyla tutarlı bir şekilde, tarih ve toplum incelemelerinde, gözünü maddi nedenlere çevirir. Ona göre nedensellik ilkesi sadece maddi-fizik dünyada değil, aynı zamanda tarihi ve toplumsal dünyada da mevcuttur. Bunu görebilmenin ve kavrayabilmenin en doğru yolu, toplumda ve tarihte olup bitenlere olgusal ve rasyonel olarak bakabilmektir ki bu herkese açıktır. "İbn Haldun'un en çarpıcı yönü toplumsal değişimin dinamiklerini açıklarken akli

deliller getirmesi, efsanevi hikâyelere itibar etmemesi ve maddi dünyanın tabiatına ait şartlara çokça itibar etmesidir” (Yaslıçimen ve Sunar, 2006: 149). Din ve metafizik felsefeyi kendi alanında bırakan İbn Haldun, bilimsel yaklaşım ve görüşlerini maddi olgularla temellendirmeye çalışır. Başka bir ifadeyle İbn Haldun sosyal bilimsel faaliyetlerini yürütürken maddi ve somut olgulara dayanmaya azami özen gösterir. Evkuran’ın da belirttiği gibi, “Umran ilminin temelleri, yöntemi ve ilkelerinin de bu çerçevede belirginlik kazandığını görüyoruz. İlk olarak bu ilim, dini nasslardan yola çıkarak anlaşılabilir bir ilim değildir. Nazar, tahkik ve ta’lil yöntemlerinin kullanılmasını gerekli kıldığı içinde soyut akli ve felsefi ilimlerden ayrılmaktadır” (Evkuran, 2008: 50). İbn Haldun toplumu ve tarihi metafizik unsurlardan ayırarak sekülerleştirmiştir. Böylece Mukaddime’de sosyal bilim düşüncesinin doğuşu gerçekleşmiştir.

İbn Haldun dinin özünde bir inanç, ibadet ve ahlak konusu olduğunu belirtir. Başka bir ifadeyle din, inançsal ve ahlaki bir tez ve öneridir. Kabulü zorunlu değildir. Dini bilgi alanı herkese açık değildir. Dini bilgi ancak bir peygamber aracılığıyla bilinebilir. Buna karşılık ve bu açıdan bilim dinin tamamen zıddı özellikler taşımaktadır. Çünkü bilimsel bilgi herkese açık olup, belirli bir din, inanç veya ideolojinin tekelinde değildir. Böylece bilim maddi ve evrensel bir niteliğe sahiptir. Bu iki bilgi türü farklı olmakla birlikte, din ile bilim İbn Haldun’da bir çatışma unsuru olmamışlardır. Aksine İbn Haldun’da din ile bilim birbirini tamamlayıcı ve destekleyici bir rol oynarlar. Din konusuna sosyal bilimsel bir açıdan yaklaşan İbn Haldun, dini toplumsal, tarihsel ve bireysel bir olgu olarak değerlendirir ve bu çerçevede inceler. Böylelikle İbn Haldun din sosyolojisinin de ilk örneğini verir. Uludağ’ın da belirttiği gibi; İbn Haldun olması gerekeni değil, olanı inceler. Olması lazım gelen üzerinde değil, olan üzerinde durur. Oysa din insanlara bir amaç gösterir ve davranışlarını o yönde geliştirmelerini ister. Başka bir deyişle din ve ahlak daha çok olan üzerinde değil, olması lazım gelen üzerinde durduğundan, bu niteliği yönünden din İbn Haldun’un inceleme alanı dışında kalır. Dolayısıyla o, inceleme konusu olan hususları inşai ve haberi diye ikiye ayırır, şer’i haberlerden çok olgularla ilgili haberler üzerinde durur. Böylece dini aklın yetki alanının dışına çıkarır, bütün dikkatini toplumsal bir olgu olarak din üzerine yoğunlaştırır. Yani dini bir ideal olarak değil, bir realite olarak inceler. Dinin sosyolojik incelemesi için gözlem, deney ve bunlara dayanan akılcı ve gerçekçi yorumlar yeterlidir (Uludağ, 2015: 115-6).

14. yüzyılın hâkim kültürü dinsel idi. Din hemen hemen her şeyi açıklayan bir önem ve işleve sahipti. Her türlü tarihi ve sosyal olaylar bile din üzerinden okunmakta ve yorumlanmaktaydı. Bununla birlikte İslam özelinde, her türlü hakikatin tek kaynağı olduğu inancı, ilmi bir tekel oluşturuyordu. Gerçekte İbn Haldun da bu inançtaydı. Ancak öncekilerden ve döneminden farklı olarak İbn Haldun pozitif (akli) bilimlerin de İslam dininden ayrı düşünülmemeyeceğini, hatta bilimlerin dinden kurumsal bir farklılaşmaya uğradığını savunuyordu. Geçmişte dinin yerine getirdiği bazı fonksiyonları, artık bilimlerin yerine getirecekti. İbn Haldun bu düşüncesini kanıtlamak için, Mukaddime’de sergilediği toplumsal ve tarihsel

çözümlemelerini İslam'ın kutsal kitabı ve İslam peygamberinin hadisleriyle de destekliyordu. Buradaki amacı din (İslam) ile bilimin çatışmadığını, çatışamayacağını göstermektir. Sonuçta İbn Haldun'un bilim anlayışına getirdiği esas yenilik, doğanın ve toplumun artık tümdengelimsel (din) değil tümevarımsal (bilim) okunması gerektiği yönündeki girişimidir ki bu da ona göre hem akli hem de İslamidir. Din adamı İbn Haldun'dan bilim adamı İbn Haldun'a doğru yaşanan epistemolojik kopma böylece gerçekleşmiş oldu. Ancak bu kopma, dini dışlayan ya da dinle çatışan değil din içinde kalarak yapısal ve işlevsel bir farklılaşma sonucu ortaya çıkmaktadır. Köktaş'ın da belirttiği gibi; İbn Haldun, Mukaddime adlı eserinde sosyolojik izahlarına yer yer hadîslerden delil getirmiştir. İbn Haldun'un hadîslere bir izah getirdiği tüm yerlerde esas olan sosyolojik bir olguyu açıklamaktır. Çünkü İbn Haldun yöntem olarak ele aldığı her bölüme sosyal bir olguyla ilgili gözlemlerini kaydederek başlar. Bu inceleme sırasında konuyla alakalı hadîslere değinir ve gerekli açıklamayı yapar. Bu açıklamaları yaparken bir hadîsçi gibi davrandığı yerler de vardır. Zira bazı yerlerde sened tenkidiyle ilgili bilgiler vermiş, zaman zaman tercihlerde bulunmuştur. Bu yönüyle İbn Haldun, hadîs ilmine vakıf olduğunu da göstermiş olmaktadır. Ancak her ne olursa olsun İbn Haldun, bir hadîsçi değil, bir sosyologdur, diğer bir ifadeyle "hadîsçi-sosyolog" değil, "sosyolog-hadîsçi" dir (Köktaş, 2003: 313).

İbn Haldun'un olguları açıklarken bilimi ve bilimsel tutumu önceleyen bu tavrı, tarihsel ve toplumsal gelişmelerin zorunlu bir sonucu olarak da değerlendirilebilir. Nitekim kendisinin içinde bulunduğu sosyal ve siyasal yapı, farklı devletlerde üstlendiği çeşitli üst düzey görevler ve bu sayede karşılaştığı ve gözlemlediği olaylar, onun "toplum" a akli bir çerçevede bakmasını zorluyordu. Çünkü toplumsal olayların kendine has bazı doğaları vardı ve bunun keşfi İbn Haldun açısından zor olmadı. İbn Haldun'un toplumdaki "sosyolojik ilkeler"i keşfetmesi onu böyle bir bilim araştırmasına sevk etti. Artık toplum ve tarih din ve gelenek üzerinden değil, bilim üzerinden incelenecek ve çözümlenecektir. İbn Haldun bunu yaparken İslam dinini kendi gözlem ve sonuçlarının testinde göz önünde bulundurmakta, aynı şekilde İslami bazı hükümleri de sosyolojik açıdan değerlendirecektir. Sonuçta İbn Haldun açısından İslam ve bilim birbirinin karşıtı veya alternatifi değil, aksine birbirinin tamamlayıcısı konumundadırlar. İslam, İbn Haldun'da bir paradigma işlevi görmektedir.

İbn Haldun'un bilim düşüncesinin temelinde olgular ve olaylar arasındaki neden-sonuç ilişkisi yani nedensellik ilkesi yer alır. Ona göre toplumda bazı olgular vardır ve burada olup biten her şey belirli nedenlere bağlı olarak gerçekleşir. Doğada var olan yasalar, benzer şekilde toplumda da vardır. Akıl bu yasaların hem varlığını hem de nasıl işlediklerini kavrayabilir. İbn Haldun'u bilimsel bilgiye ulaştıran temel unsur işte doğada ve toplumdaki bu ilkelerdir. Hassan'ın da belirttiği gibi, Akla dayanan bilim yolunu bir yanda önyargılı düşünce tıkanıklığından, öte yanda spekülatif "sırf akıl" kargaşasından kurtararak gerçekçi bir temele oturtması İbn

Haldun'a metodunu geliştirmesi imkanlarını hazırlamıştır. Bu metodun ana karakteristiği illetçi-sebepçi oluşudur. İbn Haldun, sebep-sonuç ilişkisiyle zincirleme gelişen determinist/icbari süreci bütün yönleriyle ele almış, yüzyıllar sonra bugünkü anlamına erişecek "diyalektik" terimini –haliyle- kullanmadan tarihin diyalektiğindeki kanunlulukları ortaya çıkarmak amacına yönelmiştir. İbn Haldun, kaynakları bilimsel eleştirilerden geçirdikten sonra elde ettiği verileri somut gözlemleriyle birleştirerek yöntemini ve toplum teorisini kurmuştur (Hassan, 2015: 124-5).

Bilimsel bilginin dini bilgiden farkını ve bilimsel bilginin temel niteliklerini belirleyen İbn Haldun bundan sonra kendi toplum kuramını, başka bir ifadeyle kendi sosyal bilim anlayışını ortaya koymaya çalışır. Bu noktada kendisinin toplumdaki "olguşallık ve yasa"lık fikrine uygun olarak belirlediği temel kavram asabiyettir. İbn Haldun'un bu kavramı nasıl kullandığına geçmeden önce asabiyet kavramının ne anlama geldiğine kısaca değinelim.

Asabiyet sözlükte bağ, sinir, bir toplumun ileri gelenleri, insan topluluğu ve kişinin baba tarafından akrabaları, yani kavmi ve kabilesi gibi değişik anlamlara gelir. Kur'an'da geçmeyen asabiye terimi hadislerde kabilecilik ve kavmiyetçilik anlamında kullanılmıştır. Bir kimsenin haklı olup olmadığına bakmaksızın kabilesini veya kabilesinden olan bir kişiyi körü körüne desteklemesi ve daima ona arka çıkması, asabiyettir (Uludağ, 2015: 74). Asabiyye: Bir nesilden gelenlerin ortak bir ideal etrafında bir araya toplanarak bir kuvvet, kudret ve üstünlük sahibi olmalarını ifade etmek üzere İbn Haldun (1332-1406) tarafından kullanılan bir kavram olan asabiyet, aynı zamanda bir topluluk, grup veya cemaatin üyeleri arasında yardımlaşma ve dayanışmayı sağlayan, düşmana karşı direnmeyi teşvik eden, ilerleme ve atılım yapabilmeyi mümkün kılan toplumsal bağlılık duygusu olarak da anlaşılabilir. Üyeler arasında hemen her konuda birlikte iş ve eylem yapabilmeyi ifade eden asabiyetin çekirdeği akrabalık bağıdır, yani fitridir; ancak din, dil, kültür ya da gelenek birliğinden hareketle de ortaya çıkabilir (Kirman, 2016: 28-9).

Bu tanımlara göre asabiyet, kişiyi (bireyi) diğerlerine (grup, toplum) bağlayan düşünsel, duygusal ve psikolojik bir bağıdır. Grup duygusu veya aidiyet hissi olarak da anlaşılabilir olan bu kavram temelde sosyal hayatın birleştirici gücü olarak karşımıza çıkmaktadır. Asabiyet, İbn Haldun'un icat ettiği kelimelerden biri değil. Daha önce de bu kelime Arapçada çokça kullanılmaktaydı. Özellikle İslam'dan sonra "asabiyet" kelimesinin manası, birliğe, kardeş olmaya ve kalplerin birbirine ısınmasına davet eden dinin karşısında, neseplere bağlı olarak çekişmeye, ayrılığa ve düşmanlığa delalet eden bir şey anlamına doğru yönelmiştir. İslam'dan sonra asabiyet kelimesinin anlamı, bir fırkanın diğerine karşı çatışma ve düşmanlıkta kendi içindeki yardımlaşma ve dayanışmasına dayalı olan ve kabileler arasındaki fitne ve savaşı körükleyen ayırıcı (fırkalaştırıcı, tefrik edici, bölücü) bir davet olarak insanların zihinlerinde karar kılmıştır (Cabiri, 2018: 207).

İbn Halduncu kavrayışın dışındaki asabiyet kavramının taşıdığı anlamlara baktığımızda, genel olarak bu kavramın biyolojik (neseb birliği) ve siyasi (kabile birliği) bir çerçevede ele alındığını görmekteyiz. İbn Haldun'un bu kavrama getirdiği esas yenilik asabiyeti toplumsal hayatın merkezine koyması ve bu kavrama sosyolojik bir mahiyet kazandırması olmuştur. Çünkü İbn Haldun'a göre asabiyet her türlü grup ve toplum hayatının, her türlü düzen ve değişimin ana aktörüdür. Asabiyet kavramı bir anlamda toplumun kendisidir. "İbn Haldun asabiyeti ilk olarak Mukaddime'de bedevi umranda ortaya çıkan bir olay ve böyle bir toplumsal örgütlenme seviyesinde yaşayan bir grubun dıştan gelecek tehlikelere karşı kendisini korumasının ilkesi olarak ele almaktadır" (Arslan, 2014: 95). Asabiyetin bedevi toplumdaki yeri ve önemini gözlemleyen İbn Haldun, bu olgudan sosyolojik bir kavram türetmiştir. Artık asabiyet sadece aile ve soy birliği veya kabile dayanışması olarak değil, sosyal hayatın her türlü oluş ve değişiminin merkezine yerleşmektedir. "Asabiyet, toplumsal olgu ve süreçlerin iç dinamiğidir" (Canatan, 2005: 123). İbn Halduncu asabiyetin sosyolojik ifadesi şöyledir: "Yekdiğerini himaye etme, müdafaa ve birlikte hak talep etme, asabiyet sayesinde mümkün olur. Müştereken yapılan her çeşit içtimai faaliyet için de durum budur" (Haldun, 2015: 350). Görüldüğü gibi asabiyet, İbn Haldun'da tüm sosyal hayatın ve dolayısıyla sosyolojisinin anahtar kavramı konumundadır. Kavramın toplumdaki temel işlevi ise yardımlaşma ve dayanışmadır. Kendisinin de ifade ettiği gibi; Her insan, kendi asabesinden ve nesebinden olan kimselerin imdadına koşmaya, daha çok önem verir. (Asabesinden gelen feryat, kişiyi galeyana getirir). Allah'ın kullarının kalbinde yarattığı dar ve sıkışık zamanlarda hısım ve akrabasının imdadına koşma ve onlara karşı şefkatli olma duygusu insan tabiatında mevcuttur. Yardımlaşmaya ve dayanışmaya vesile olan bu duygu olduğu gibi, düşmanlarına daha çok korku salmalarının sebebi de budur (Haldun, 2015: 334).

Bize göre asabiyet, belli bir toplumdaki bireylerin birbirine arka çıkmalarını ve destek olmalarını sağlayan duygudur. Kabilenin bir üyesine yapılan herhangi bir saldırı ve hareket bütün kabile üyelerini üzer, onları birbirine kenetler, birlikte harekete geçmeye ve dayanışma içinde olmaya sevk eder. Asabiyet duygusu, üyeleri için birbiri uğruna her çeşit fedakârlığı, hatta ölümü göze almayı sağlar. Kabilenin veya içlerinden bir veya birkaç kişinin elde ettiği başarı da bütün kabile mensuplarını onurlandırır ve göğüslerini kabartır. Sıkışan ve darda kalan kişi asabiyet duygusuyla doğal olarak kabilesinden yardım ister, onları yardıma çağırır. Onlar da doğal olarak onun yardımına koşarlar. İşte bunu sağlayan duyguya asabiyet adı verilmektedir (Uludağ, 2015: 76).

Toplumsal hayatın manevi-ruhsal merkezini oluşturan asabiyet, salt kan veya soy bağına indirgenemez. Asabiyet ilk örneğini ailede kan veya soy bağıyla gösterse de, temelde bu bağı ekonomik, siyasal, dini veya kültürel birçok varyasyonu bulunmaktadır. İbn Haldun buna sebep asabiyeti demektedir. Demek ki sosyolojinin merkezinde asabiyet kavramı yer alırken, bunun toplumsal izdüşümlerini nesep ve

sebeup asabiyeti oluşturmaktadır. Kendisinin ifadesiyle; Açıktır ki, tek bir soydan gelmeseler dahi toplum hayatında kaynaşma ve birleşme özelliği vardır. Ancak, bu şekilde meydana gelen kaynaşma ve birleşme, soy bağına nazaran daha zayıftır. Kısmen de olsa bu yoldan bir birleşme ve kaynaşma meydana gelir. Kentli insanların çoğu, bu yolla (sebeup asabiyeti) birbiriyle kaynaşmışlardır (Haldun, 2015: 684).

Modern sosyolojinin kuruluş sürecine bakıldığında, kurucu sosyologların toplumsal olguların ve olayların arkasında yer alan temel ilkenin ne olduğu konusunda çaba harcadıklarını görmekteyiz. Söz gelimi Durkheim için kolektif bilinç, Marx için ekonomi, Weber için din-kültür toplumun temel kaynağını-dinamiğini oluşturur. İbn Haldun'a göre ise toplumun temel kaynağı ve ruhu asabiyettir. İbn Haldun'un asabiyeti, temelde Durkheimci kolektif bilinç kavramına yakın durmakla birlikte Marxist ekonomik faktörlere ve Weberci din-ideoloji faktörlerine de kuramında özerk bir yer ayırmaktadır. Bu anlamda İbn Haldun toplumu tek bir faktörle açıklamaz. Örneğin İbn Haldun için din veya kültür asabiyete rengini veren manevi bir unsurdur. Keza ekonomik üretim tarzı ve ilişkileri de toplumsal hayatı etkileyen çok önemli bir faktördür. Onun bedevi ve hadari toplum kuramının temelinde esasen ekonomi faktörü yer alır. Evkuran'ın da belirttiği gibi, Doğayı açıklamaya çalışan filozoflar uzun bir süre varlığın kökenini, değişmeyen bir temele dayandırmışlardı. Benzer şekilde toplumu açıklamaya çalışan düşünürler de toplumun temelini oluşturan sabit bir ilke aradılar. Modern dönemlere kadar pek çok düşünür, toplumsal hareketlerin ve değişimlerin temelinde değişmeyen bir ilke bulunduğunu düşündüler. Kimilerine göre bu, sınıf çatışmasıdır, kimilerine göre ise iktidar mücadelesidir. İbn Haldun'a göre ise toplumsal yapıyı ve değişimi açıklayan temel ilke asabiyettir (Evkuran, 2008: 49).

İbn Haldun'da toplumun temel ilkesi-yasası konumuna yerleşen asabiyet kavramı, toplumun her türlü dini, felsefi, siyasi, mesleki, ahlaki vb. bilinçlilik haline, toplumsal düzen ve değişme dinamiklerinin temelinde bulunan anahtar bir kavramdır. "Çoğu zaman din dışı bir kavram sayılan asabiyet İbn Haldun tarafından bütün sosyal değerlerin, bu arada dinin temeli haline getirilmiştir" (Uludağ, 2015: 75). Bir anlamda toplumda olup biten her şey asabiyet kavramıyla doğrudan ilişkilidir. Asabiyet toplumsal gerçeğliğin merkezî gerilim alanıdır. Organik bir biraradalıktır. Bu durumda, asabiyete aykırı olan şey, toplumu var eden gerçeğlere karşıt olan, toplumun var oluşuna ve işleyişindeki karşılıklılığa zarar veren her türlü süreçtir. Asabiyet, ilk anda algılandığı gibi, toplumu bağlayan duygusal bağlar değil, en somutundan duygusal olanına kadar; ya da en soyutundan somutuna kadar tüm toplumsal sistemin karşılıklı ifadesidir. Asabiyet tam karşılıklılığı ifade eden güçlü ve somut bir kavramdır (Gültekin, 2016: 284-5).

İbn Halduncu asabiyet kavramının somut karşılığı umrandır. Umran görünen toplum iken asabiyet bu toplumun görünmeyen temel dinamiğini-ruhunu oluşturur. Bu açıdan bakıldığında umran ve asabiyet aynı gerçeğliğin iki yüzü gibidir. Toplumun

somut yönünü umran, soyut yönünü ise asabiyet oluşturur. Bu açıdan bakıldığında tarih toplumun eylem ve değişme boyutuna karşılık gelmektedir. Tarih, umran ve asabiyet. İbn Haldun'da tüm bu kavramlar eşzamanlı ve iç içe işleyen temel olgulardır. "Asabiyetin kolektif bir aksiyon olması, Mukaddime'nin bütününde açıkça izlenebilir" (Hassan, 2015: 195). Asabiyet tarihte değişim ve hareket halinde bulunurken, toplumda sabit bir konumda bulunmaktadır. Gültekin'in de belirttiği gibi, Asabiyet bir duygu değil, bir varsayım da değil, sosyal sistemin somut, duygusal ve ideal gerçekliklerini çerçeveleyen bütüncül bir olgudur. Bir merkeze sahip ve etrafından çevreye doğru yapılanan toplumun tümel ve dinamik varlığıdır. Toplumun üzerinde yapılandığı potansiyel alandır. O bir gerçekliktir, dolayısıyla onunla beraber açıklanan/tanımlanan kavramlar da birer gerçekliktir. Umran da asabiyet dinamiklerine bağlı somut bir kavramdır. Modern 'toplum' kavramı gibi, içeriği onu inceleyen kişinin bakış açısına göre değişen soyut bir kavram değildir. Asabiyet, kendisi çeşitli biçimler halinde görülebilen, olumlu veya olumsuz, yönelimleri gözlemlenebilen içerikli ve dinamik bir kavramdır (Gültekin, 2016: 291-2).

Kısacası asabiyet, siyasî bir yapının sağlıklı olmasını sağlayan, bununla birlikte görünmeyen, elle tutulamayan bir bilinç, bir ruhtur. Siyasî yapılara hayat veren bir ruhtan bahseden tek düşünür İbn Haldun değildir elbette. Ne var ki, İbn Haldun'un asabiyet kavramsallaştırması endojendir. Yani asabiyet, İbn Haldun'un sistemindeki diğer değişkenlerle irtibatlı bir değişkendir. Dolayısıyla ortaya çıktığı ve değişimi hem takip edilebilir hem de sebep-sonuç ilişkileri bağlamında açıklanabilir (Kayapınar, 2006: 111). Asabiyet yalıtılmış ve bağımsız bir olgu değildir. Diğer tüm maddi faktörlerle (ekonomi, din, coğrafya, iklim vb.) etkileşim halinde bulunan toplumun manevi kimliğidir. Bu kimliğin farklı yüzleri ve görünümleri tarihsel ve toplumsal bir çerçevede kendini gösterir. Asabiyet toplumda yer yer siyasi, yer yer ekonomik yer yer de dini bir yönüyle baskın bir konuma gelebilirken, tüm bu oluşumlar aynı anda da bir arada bulunabilir. Kısacası asabiyet toplumun temel kimliğidir. Başka bir ifadeyle, bireydeki bilinç veya öz kimliğin toplumdaki karşılığı asabiyettir.

Yorumlarsak; asabiyet, kolektif aksiyon olarak, kendini sosyal bir bağ biçiminde gösterir. Asabiyet'in temel bir faktör olduğunu belirleyebilmek için, İbn Haldun'un toplumlarda dinin rolünü önemseydiğini hatırlamak gerekir. İbn Haldun, dinin etkilerine gereken önemi vermesine rağmen, asabiyeti din ile aynı düzeyde bir etken olarak görmez. Asabiyet, -teknik, coğrafya ve tarihsel gelenek görenekler gibiderinden işleyen bir üretici güçtür. Dinsel olaylar ve bunların doğuracağı etkiler – bile-, asabiyetsiz gerçekleşemez. İbn Haldun bu görüşü geliştirmek için değişik çağların devletlerinden tarihsel örnekler getirmiştir (Hassan, 2015: 202-3).

İbn Halduncu asabiyet kavramının epistemolojik bir kopmayı ifade ettiğini belirtmiştik. Çünkü asabiyetin yerleşik anlamından farklı olarak, İbn Haldun bu kavramı sosyal oluşumların temeline yerleştirir ve kurduğu veya keşfettiği umran

(sosyoloji) biliminin anahtar kavramı haline getirir. Franz Rosenthal'ın de ifade ettiği gibi, İbn Haldun'un asabiyete yüklediği anlam, asabiyetin geleneksel kullanımından çok farklıdır. Geleneksel kullanımında asabiyet, kabile örgütlenmesinin bir karakteridir ve dışlayıcı bir mahiyet arz eder ki bu da merkezî devlet ya da imparatorluk gibi kabile-üstü bir siyasî örgütlenmenin ortaya çıkmasını engeller. Başka bir deyişle, geleneksel anlamda asabiyet, kabile-içi toplumsal bütünlüğü pekiştirirken, kabileler-üstü bir birlikteliği imkânsız kılar. İbn Haldun ise temelde kabile-üstü yapıları göz önüne alır ve Araplara has bir sosyo politik örgütlenmeden öte, evrensel geçerliliği olan bir siyasî dönüşüm teorisi geliştirmeyi amaçlamıştır. Bu yüzden İbn Haldun asabiyet teriminin kapsamını genişletmiş, kaynaşmayı esas alırken, kan bağına ya da kaynaşmayı doğuran diğer ilişki biçimlerini arzi görmüştür (Kayapınar, 2006: 91).

İbn Haldun'u bilim tarihine yerleştiren ve onun "kurucu" unvanı almasını sağlayan esas çalışması asabiyet kavramına yüklediği bu bilimsel konumlandırmadır. Asabiyet umranın temeli haline gelince, ilm-i umran da asabiyetin toplumdaki rolü ve fonksiyonu üzerine odaklanacaktır. Bunu Durkheimci sosyoloji diliyle ifade edecek olursak, toplumun temelini "kolektif bilinç" oluşturmaktadır. Sosyoloji "kolektif bilinç" in toplumdaki rolü ve fonksiyonları üzerindeki çalışmalarla öne çıkacaktır. İbn Haldun bu kelimeyi (asabiyet) de umran kelimesinde olduğu gibi yine esaslı bazı değişikliklere uğratmaktadır. Bu onun asabiyeti özellikle soyutlaştırarak yukarıda gördüğümüz üzere özünde toplumsal bir olayı, yani "toplumsallık"ı (sociabilite) açıklamak üzere sosyolojik bir kavram olarak belirleme yönünde gösterdiği çabasında ortaya çıkmaktadır (Arslan, 2014: 97).

Asabiyet kavramının toplumsal ve tarihsel yeri ve önemine ilişkin olarak İbn Halduncu bakış açısından yapmış olduğumuz bu çözümlerimizin ardından, onun tarih ve sosyoloji bilimlerine nasıl ulaştığına ve bunları nasıl ele aldığına değinelim.

İkiz Doğum: Tarih ve Sosyoloji

Bir bilim olarak tarih ve sosyolojinin nüve halinde de olsa felsefi düzlemde teorik olarak İbn Haldun'dan önceki bazı düşünürler tarafından işlendiğine şahit olmaktayız. Söz gelimi Antik Yunan filozofları tarih ve toplum hakkında bazı görüşler ileri sürmüşlerdir. Ancak ileri sürülen bu görüşler amaç ve yöntem açısından bilim olarak adlandırılacak bir yaklaşımın ürünü değildirler. İbn Haldun öncesi dönemin tarihi ve toplumsal konulara olan ilgisi bazı felsefi ve ahlaki kaygılar ve hedefler etrafında şekillenmiştir.

Öncelikle belirtmeliyiz ki, Aristotelesçi sosyal bilim, her türlü yöntemsel sınırlamaların dışında kalır. Ancak bu sosyal olduğu belirtilen bir şeyin gözü kapalı kabul edildiği anlamına gelmez. Aristotelesçi yaklaşım sosyal bilimin işlevine ilişkin sorular ışığında kendini kurar. Bu sorulara ise, daha önce de belirtildiği gibi, esas

olarak üç düşünsel kaygı eŐlik eder: yaŐamak, birlikte yaŐamak ve iyi yaŐamak. İnsanın karşılaştığı tüm problemler bu üç soru etrafında ele alınır (Erkızan, 2006: 9)

Düşünce tarihine bakıldığında tarihin, İbn Haldun'a gelene kadar bilim sınıfına sokulmadığı görülmektedir. Nitekim bilim tasniflerinin ilki, teorik ve pratik bilimler Şeklinde bir ayırımla bilginin alanlarını sistemli olarak ayıran Aristoteles'e aittir. Aristoteles'in bilim sınıflamasında tarih, Heredotos ( . M . 425) ve Thukydides ( . M . 395)'in kullandığı anlamda doğa olayları/olguları ile ilgili tanıklık bilgisi ve topluma ait olaylara dair haber veren bilgi olarak nitelendirilmiŐ ve o, edeb  bir tür olarak Őiirin altında konumlandırılmıŐtır. Aristoteles'in tarihe yönelik bu yaklaŐımının temel nedeni, onun felsefe (bilim) anlayışının, tümelin bilgisini arayan mutlak bilme yöntemi olmasıdır. Aristoteles, tümel bilgi anlayışına göre kurguladığı bilim tasnifinde tarihe, tikellik ve rastlantısallık içerdiği için Şiir sanatından bile daha az değer atfetmiŐ ve ona yer vermemiştir. Aristoteles'in bu yaklaşımı yüzyıllar boyunca taklit edilmiş ve tarih, İbn Haldun'a gelinceye kadar bilim sınıfına dâhil edilmemiştir (IrĐat, 2016: 484).

Bununla birlikte İbn Haldun kendinden önce ortaya konan bu düşünce ve tartışmalardan haberdardır. Kendisi sosyal bilimsel yaklaşımlarını oluŐtururken bu görüş ve düŐüncelerden yararlanmıŐtır. Ancak bu yararlanma herhangi bir filozofu benimseme veya onu sürdürme Őekline dönüŐmemiŐtir. "İbn Haldun, başta Aristo geleneğine bağlı bir görüntü sergilese de, gerçekte bu anlayışa karşı çıkmış, sosyal ve tarihî olayların ilmin konusu olduğunu göstermiştir" (Dönmez, 2002: 135). Her önemli düşünür gibi İbn Hald n da kendinden önce elde edilen felsefi baŐarılardan yararlanarak o güne kadar fark edilemeyen tarihi-toplumsal varlık alanının mevcut olduğunu keşfetmiş, felsefenin konularına bir konu daha ekleyerek tarihi-toplumsal varlık alanını felsefi bir temele oturtmuŐtur (Ocak, 2013: 103).

İbn Haldun kendinden önceki felsefi birikimden yararlanarak yeni bir bilim kurduğunu ifade etmektedir. Öncelikle tarihi olaylar üzerine kafa yoran İbn Haldun, işe kendinden önceki tarihçilik faaliyetlerini eleŐtirerek başlar.  nk  ondan önceki tarihçilik bilimsel bir düzlemde çok rivayet ve olaylar kaydı (vakanüvis) Şeklinde yürütülmekteydi. "İslam düşünce geleneğinde İbn Haldun'a kadar olan tarihçilik, vakan vistik türünden bir uĐraŐtır. İbn İŐhak, Vakıdı, Mesudi gibi meşhur tarihçilerin eserlerini incelediğimizde, tarihin bir kronolojisini ortaya koyma çabası içinde olduklarını görürüz" (Evkuran, 2008: 49). İbn Haldun böyle bir tarihçiliğin akli (bilimsel) bir temelinin bulunmadığını belirtir ve bu tarihçilik anlayışına ve faaliyetine karşı çıkar. Karşı çıktığı önemli faaliyetlerden biri de, kendi dönemine kadar yaygın bir Şekilde yürürlükte bulunan rivayet kültürüdür.

Riv yet kurumunun insanoğlunun geleneksel yaşam pratikleriyle uyum halinde süren binlerce yıllık tarihi bir geçmişi vardır. Riv yet, yazının bulunmasından sonraki dönemlerde de varlığını ve önemini korumuŐtur. Geleneksel kültürlerde yazıya dönüŐtürülen sözün, insandan çıkıp yabancı bir zemine kaydığı ve bir tür

yabancılaşma yarattığı ve bunun insanla söz arasında engel oluşturduğuna inanılıyordu. Modern insanın, dış dünyanın seküler kurallarına endeksli ve son derece hızlı yaşam pratiklerine –âdeta– ilâştirdiği sözlü iletişimin aksine, geleneksel dünyada sözün kendisi insanın bizatihi kendi varlığı içerisinde gerçekleştiği için bütünüyle değerli ve kutsaldı. Nitekim üç büyük dinin kitapları Allah'ın sözünün vahyedilmesiyle sözlü olarak ortaya çıkmıştır; dahası, Hıristiyanlıkta İsa Peygamber, Tanrı'nın sözüdür. Ayrıca, Veda, Avesta gibi kutsal metinler de başlangıçta Yaratıcı'nın insana verdiği ilhamla sözlü olarak ortaya çıkmış, yüzyıllarca rivâyet edildikten sonra yazıya geçirilmiştir (Özcan, 2011: 37).

Tarihin asırlar boyunca rivayetler şeklinde yürütülmesi ve bunun egemen bir kültür halini alması İbn Haldun'un yüzleşmek durumunda kaldığı önemli değişkenlerden biri olmuştur. Rivayetleri eleştiri konusu yapmaya başlayan İbn Haldun, bu geleneğin sakıncalarını ve olası yanlışlıklarını ortaya koymaya çalışır. Rivayetin yalan ve abartılara maruz kalabileceğini belirten İbn Haldun geçmişin aktarılan bilgilerinin daha sağlam ve nesnel bir ölçüte ihtiyaç duyduğunu savunur.

İbn Halduncu geleneksel tarih eleştirisi yeni bir bilimin doğmasına zemin hazırlamıştır. Rivayetçilik ve felsefi-ahlaki tarihçilikle yetinmeyen İbn Haldun, tarih nesnel bir yöntem ve analizle bir bilim haline gelebileceğine inandı. Bu tutum ve çaba kendisini umran ilmine (sosyoloji) ulaştırdı. Artık tarihi malumatların doğruluğu ve geçerliği her şeyden önce sosyolojinin genel ilke ve kurallarıyla test edilecektir. Böylece İbn Haldun, tarihe bilimsel bir zemin hazırlarken aynı zamanda sosyoloji bilimine de ulaşmış oldu. İbn Haldun'da bu iki alan (tarih ve sosyoloji) ikiz bir doğuma benzetilebilir. Tarihin çerçevesini sosyoloji, sosyolojinin eylem dünyasını da tarih oluşturacaktır. Böylelikle İbn Haldun'da birbirinden ayıramayacak ve birbirini zorunlu olarak gerektirecek olan iki yeni disiplin ortaya çıkmış oldu.

Yeni bir ilmin keşfedilmesi, oldukça ciddi bir durumdur; özellikle de ilimlerin tamamlandığına ve eski alimlerin sonrakilere ilim ve marifet alanında eklenebilecek bir şey bırakmadıklarına inanılan bir çağda.. Fakat kendine güvenen ve çağının farklı ilimlerine vakıf olan İbn Haldun, Allah'ın kendisine ilham etmesiyle yeni bir ilmi keşfettiğini ilan etmekte bir an bile tereddüt etmedi. Üstelik bu keşif her türlü itibarı hak etmektedir; çünkü İbn Haldun bu hususta ne “muallim-i evveli” ne “Fars bilgesini” ne de “herhangi bir İslam âlimini” taklit etmiştir (Cabiri, 2018: 124).

İbn Haldun'un keşfettiğini söylediği yeni bilim metodolojik ve epistemolojik açıdan tamamen seküler bir niteliğe sahiptir. “İbn Haldun'un düşüncesi gerçekçilik temeline dayanan, maddi temelleri araştıran, gözlemlerden ve rasyonel eleştirilerden geçen kaynaklardan veri alan, süreklilik ve değişme olgularını kavramaya yönelik, sebep-sonuç dinamiği ile işleyen bir kavrayışla belirlenir” (Hassan, 2015: 163). İbn Haldun tarih ve toplum hakkında ileri sürdüğü tüm görüş ve yaklaşımlarını somut olgulardan hareketle deneyim, gözlem ve karşılaştırmalar yaparak geliştirir. Bu yönüyle de onun bilim anlayışı epistemolojik bir kopmayı ve

yeni bir dönemeci ifade ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. “İbn Haldun’un yapıtı, antikçağ ve ortaçağdaki Arap ya da Hıristiyan tarihsel düşüncesinin çeşitli yönleriyle karşılaştırıldığında, esaslı bir dönüm noktası oluşturur. Bu yapıt tarih biliminin doğuşunu haber verir” (Lacoste, 2012: 184).

İbn Haldun’un toplum ile ilgili olarak sorduğu soruların niteliğine bakıldığında, onun konusunu sorunsallaştırma tarzının ipuçlarını verir. İbn Haldun’un tarihi ve toplumu açıklamak üzere kullandığı kavramların temel niteliği, bir dogmatik sistemden alınmış olmamaları, aksine realiteden elde edilmiş olmalarıdır. İbn Halduncu terimler deneyim, gözlem ve inceleme konusu olan somut kavramlardır. Bunlar gerçek hayata ait olan, etkileri ve işleyişleri incelenebilir kavramlardır. Asabiyet, mülk, geçim kaynakları, bedavet ve hadaret gibi kavramlar İbn Haldun’un tarihe nasıl yaklaştığını ve bu alanla ilgili olarak ne türden şeylerin peşinde olduğunu gösterir. Bu kadarı bile İbn Haldun’un tarih ve toplum konusunda ne kadar iyimser olduğunu ortaya koymak için yeterlidir. İbn Haldun’a göre, tarihte olup bitenleri ve toplumun yapısını anlamak mümkündür. Bu kabul, bilim olarak tarihin olanaklı oluşunu ortaya koymaktadır (Evkuran, 2008: 53).

İbn Haldun’un kendinden önceki tarih ve toplum incelemelerini ve kendisinin bu alanda yarattığı yeniliği böylece saptadıktan sonra, kendisinin tarih ve topluma bilimsel bir nitelik kazandırmak için ortaya koyduğu yaklaşımları ve tarih-toplum çözümlemesine değinmeye çalışalım.

Tarihin, geçmişin masalımsı, mitolojik veya olaycı bir anlayıştan çıkarılarak bilimsel bir çerçeveye oturtulması İbn Haldun’la birlikte gerçekleşmiştir diyebiliriz. İbn Haldun, tarihin içinde bulunduğu bu duruma fazla seyirci kalmamış ve tarihin bilimsel bir statüye oturtulması için çalışmalara başlamıştır. Onun bu yöndeki çalışmaları Mukaddime’de açık bir şekilde görülmektedir. Tarihi bilim konumuna getirme çabaları sosyolojinin de doğuşuna yol açtı. “Sosyolojinin mübeşşiri olan İbn Haldun, tarih yazıcılığını, yöntemleri özgü uslamlamasıyla toplumbilimin bir parçası olarak işleme noktasında eşsiz bir yaklaşım gösterdi. O, tarih yazıcılığını yalnızca bir öyküleme olarak değil, bilim olarak ele aldı” (Ahmed, 2012: 188). “14. yüzyılda İbn Haldun’un tarihe eleştirel bakışı ve geliştirdiği bilimsel ve tarihselci yaklaşımı, tarihin, usul ilmine dayalı bir bilim, bir varlık alanı ve epistemik temelleri olan bir bilgi alanı olduğunu gözler önüne sermiştir” (İrğat, 2016: 490).

Tarih bilimi, İbn Haldun döneminde yozlaşmış; bir nevi masal ve takvimciliğe dönüşmüştür. İbn Haldun, yüz yüze kaldığı bu sorunu aşmak istiyordu. İşte, düşünürü uğraştıran temel sorun bu olmuştur. İbn Haldun, tarih bilimini içine düştüğü bu durumdan kurtarmak ve gerçek bir bilim haline getirmek istemektedir. Mukaddime’yi yazarken içinde taşıdığı temel endişe ve amaç budur (Canatan, 2016: 204). Tarihin doğasını ve tarihçilik mesleğini nesnel bir düzleme oturtan İbn Haldun, daha sonra ilm-i umranın (sosyoloji) konusu olacak olan umranı (toplum) masaya yatırır. Tarihin nesnel bir araştırma alanı haline gelmesi, beraberinde toplumun da

nesnel bir alan olmasını gerektirmektedir. Böylece tarih biliminin yanı sıra toplum bilimi de kendisini göstermiş oldu.

İbn Haldun'un tarih bilimi hakkındaki temel ilkesi nedensellik ilkesidir. Ona göre her tarihi olayın nedeni yine tarihi bir olaydır. Böylece tesadüf tarihten ve toplumdan çıkararak İbn Haldun dikkatleri olay ve olguların nesnel dinamiklerine çevirir. Onun tarihi olayları analiz şekli, görünenin arakasında yatan "görünmeyen ilke"yi bulmaktır. İbn Haldun'a göre, "Batın (içyüzü) itibariyle tarih; düşünmek, hakikati araştırmak ve olan şeylerin (vekeyiin) sebeplerini bulup ortaya koymaktır. Olan şeylerin ilkeleri incedir, hadiselerin keyfiyet ve sebepleri hakkındaki bilgi derindir. İşte bunun için tarih asil ve hikmette soylu bir ilimdir" (Haldun, 2015: 158). Böylece tarih olay merkezli değil olgu merkezli bir konuma yerleşir. Tarihi olayların arka planında yer alan "görünmeyen ilke" umranın tabiatları (sosyoloji) dir. Kendisinin ifadesiyle, "İmdi halleri itibariyle umranın bir takım tabiatları vardır. Haberler (ve doğru olup olmamaları hususu) ona bağlıdır. Rivayetler ve eserler (umrana ait) bu tabiatlarla açıklanır" (Haldun, 2015: 159).

Tarihin nasıl bir bilim olması gerektiği konusunda İbn Haldun son derece açıktır: Tarih, geçmişte meydana gelmiş olaylar hakkındaki haberleri toplamaktan ve nakletmekten ibaret olamaz. Böyle bir anlayış "zahiri" bir tarihçiliğin hesabına geçirilmek durumundadır. Gerçek, "batını" tarihçilik, tarihte gerçekleşmiş olayların kaynaklarına inmek, onların nasıl ve niçin meydana geldiklerini araştırmak, nedensel açıklamalarını vermek zorundadır (Arslan, 2014: 59). Tarihin görünen olayların arkasında bulunan görünmeyen ilkeyi aramasının yanı sıra tarihte var olan çok önemli bir husus daha vardır ki o da günümüzde tarihselcilik olarak adlandırılan düşüncenin bir örneğini İbn Haldun'da buluyoruz. Mukaddime'de tarihsel olayların zaman-zemin ilişkisi önemli bir ilke olarak işlenmektedir. Kendisinin ifadesiyle, "İmdi çağlar o çağlarda meydana gelen meselelerin, kabilelerin ve asabiyetlerin değişmesiyle değişir. Maslahatların değişmesiyle farklılık gösterir. Her çağın kendine has bir hükmü vardır" (Haldun, 2015: 452). Sonuçta her sosyal olayın bir tarihi (zaman-zemin ilişkisi) ve sosyolojisi (umranın tabiatları) vardır sonucuna ulaşmaktayız.

İbn Haldun tarihi olaylardaki nedensellik ilişkisi üzerinde ısrarla durur, olayların neden ve sonuçlarını inceler, olaylara etki eden faktörleri ortaya çıkarır, tarihteki olayların hangi esas ve kanunlarla meydana geldiklerini belirlemeye, böylece bu olayları bir olaylar yığını olmaktan çıkarıp bir olaylar düzeni şeklinde açıklamaya çalışır. Böylece tarihe, kanun ve düzen düşüncesini yerleştirir. Sonuçta tarih nakle dayanan bir etkinlik olmaktan çıkıp kendine özgü bir yöntemi bulunan akli bir bilim dalı haline gelir (Uludağ, 2015: 42). Mukaddime'ye kadar tarihçiler, kendilerini "büyük" olaylarla, siyasal ve askeri yaşamla sınırlamış ve bunları belirlemiş olan nedenleri ancak sarayların ve orduların içinde aramıştı. İktisadi ve toplumsal yaşamın olayları yalnızca ya filozoflar ve Tanrıbilimciler tarafından kuralcı

bir bakışla ya da hukukçular ve yöneticiler tarafından yararlı kaygılarla incelenmişti. İbn Haldun'un eseri, bilgi ve inceleme açısından, o döneme kadar birbirinden hemen hemen bütünüyle ayrılmış bilgi alanlarını birbirine bağladığı ölçüde, tarihsel düşünce için esaslı bir değişikliği ifade eder (Lacoste, 2012: 169).

İbn Haldun tarihten sonra topluma odaklanır. "Umranı ya da toplumsal yaşamı konu alan bilimini İbn Haldun "İlm-i Umran" olarak adlandırmaktadır" (Canatan, 2016: 209). İbn Haldun'da tarih biliminin doğuşuna paralel olarak ortaya çıkan sosyoloji, kendi tabiriyle ilm-i umran, toplumsal olguların temel ve genel ilkeleri üzerine odaklanır. Başka bir ifadeyle İbn Haldun'a göre, sosyal olayların ortaya çıkışı rastlantısal veya tesadüfi olmayıp, sosyolojik bazı ilkeler ekseninde meydana geldiğinden O'nun bu bakış açısı sosyolojik düşüncenin doğuşunun da ilk habercisidir. İbn Haldun tarihi olayların sosyolojik ilkeler ekseninde meydana geldiğini düşündüğünden tarih ve sosyoloji Mukaddime'de bilim dalları eşzamanlı olarak ortaya çıkmaktadır. İbn Haldun'u dönemindekilerden ve kendinden sonraki pek çok tarihçi ve düşünürden ayıran husus onun, tarihin temel ilkelerine inme arzusudur. Ardından bunun sonucunda ortaya bir açıklama modeli koyabilmiş olmasıdır. İlk kez onun tarafından temelleri atılan ve kavramsallaştırılan umran ilmi, tarih içinde insan topluluklarının geçirdiği aşamaların mantığını açıklamayı hedefliyordu (Evkuran, 2008: 49).

İbn Haldun için toplum, somut deney ve gözlemlerle incelenebilecek olan pozitif (akli) bir olgudur. Bu olgu herkes tarafından deneyimlenebilir, gözlemlenebilir ve incelenebilir. Kendisi de bu şekilde topluma yaklaşan "İbn Haldun, toplumu inceler. Yaklaşımı bütünüyle toplum odaklıdır. O gözlemlerini asabiyet kavramı çerçevesinde, toplumun görece olgu ve süreçleri olarak çözümlenmiştir" (Gültekin, 2016: 292). Mukaddime toplumun temel yapısı ve dinamikleri üzerine ayrıntılı bir çözümlenmeyi içerir. Tabiri caizse Mukaddime ilk bilimsel toplum okuması ve çözümlenmesi olarak bilim tarihindeki yerini almıştır. Dolayısıyla "Deney ve gözlemlerine dayanarak değişik sosyal olayların değişmeyen bazı esaslara dayandığını söyleyen İbn Haldun, Umran ilmi'nin kurulması gereğine inanmıştır" (Dönmez, 2002: 142). "İbn Haldun'da umran ilminin sınırları, bütün sosyal faaliyetleri ve kurumları, geçmişi ve hali ile içine alacak kadar geniştir" (Uludağ, 2015: 58). Başka bir ifadeyle sosyoloji tarihi de içinde barındırmak zorundadır. Tarih ve sosyolojinin birbirilerini zorunlu kılması bu nedendir. Tarih olmadan sosyoloji, sosyoloji olmadan da tarih olamaz.

İbn Haldun'a göre bu bilim, insanların içinde yaşadıkları en basit, küçük ve ilkel toplumsal birimlerden en karmaşık, büyük ve gelişmiş olanlarına kadar her çeşit toplumsal birimi (köy, şehir, kabile) inceleme konusu yapmaktadır. Ona göre "umranın tabiatı" terimi umran kanunlarının keşfedilebilir olduğunu ifade eder. Nasıl maddenin bir tabiatı varsa ve fizik ve kimya gibi müspet ilimlerin konusunu da bu tabiat teşkil etmekte ise, aynı şekilde âlemdeki umranın da bir tabiatı vardır.

Umran ilminin konusu işte bu tabiatı, onun zatına arız olan değişiklikleri ve bunlar arasındaki münasebetleri incelemektir (Yaslıçimen ve Sunar, 2006: 150).

Tarih bilimi tekil olayları incelerken, sosyoloji tümel ilkeler üzerine odaklanır. Bu noktada tarihçi tekil olayları yorumlarken veya çözümlerken sosyolojik bilgiye dayanmak zorundadır. Keza sosyolog da toplumsal ilkeleri belirlerken tarihi olaylardan yararlanmalıdır. Dolayısıyla “İbn Haldun, siyasal ve askeri yaşama ilişkin tek tek olgular ile devletlerin evrimini “genel nedenler”le açıklar. Bu nedenlerin kaynağı umrandır; yani iktisadi, toplumsal ve kültürel etkinliklerin bütünü” (Lacoste, 2012: 174). Bu bilimin (umran) bugün sosyolojinin veya bütün sosyal bilimlerin ele almaya çalıştıkları insanın toplum halinde yaşamasından doğan her türlü olayları, kurumları ele alacağı anlaşılmaktadır. Böylece İbn Haldun’a göre bu bilim insanların içinde yaşadıkları en basit, küçük, ilkel toplumsal birimlerden en karmaşık, büyük, gelişmiş toplumsal birimlere kadar her çeşit toplumsal birimi (aile, kabile, köy, büyük şehirler) inceleme konusu yapacaktır (Arslan, 2014: 75).

İbn Haldun’un tarih ve topluma ilişkin olarak öne sürdüğü en veciz ifadelerden bir kuşkusuz kendisinin dile getirdiği “Suyun suya benzemesinden daha çok geçmiş geleceğe ve hale benzer” (Haldun, 2015: 166). önermesidir. Bu düşünce toplumun her zaman ve her yerde benzer yapı ve işleyişe sahip olduğunun ifadesidir. Böylece sosyoloji her zaman ve her yerde mevcut olan toplumsal ilke ve kurallar bilimi olarak kendisini gösterir. Farklılaşan tarihin içeriğidir. Söz gelimi çatışma olgusu her zaman ve her yerde mevcut iken çatışmanın yapısı ve içeriği ise toplumdan topluma ve çağlara göre değişiklik gösterir. Böylece tarih bilimi farklı toplumların ve dönemlerin değişen olaylarını konu edinir. İbn Haldun bu hususu şöyle ifade etmektedir; Malum olsun ki, tarihin hakikati, âlemdeki umrandan ibaret olan insan topluluğundan (insani ictima) haber vermektir. Bu da âlemin umranı ve bu umranın tabiatına arız olan vahşilik, ehlileşme, asabiyetler, insanların yekdiğerine galip olma yolları gibi haller ve bundan meydana gelen mülk, hanedanlıklar, bunların mertebeleri, kazanma, geçinme, ilimler ve sanatlar gibi insanların iş ve çalışmaları ile edinmiş oldukları meslekler ve bu gibi şeylerden uzak olmak üzere tabiatı icabı umrandan doğan diğer ahvaldir (Haldun, 2015: 199).

İbn Haldun sosyolojinin kurucusu olduğunu dile getirirken, kendisinden önce bazı düşünürlerin bu bilim dalının konularına temas ettiğinin farkındadır. Gerek yerli (İbn Sina, Farabi, İbn Rüşd vb) gerekse de yabancı (Aristo, Platon vb.) düşünürlerde yer alan sosyal ve siyasal olaylar çoğunlukla ahlaki ve dinsel temelde (normatif) ele alınmışlardır. İbn Haldun bu hususu şöyle ifade etmektedir: Âlemdeki hükemaya ait olan ve şurada burada dağınık bir şekilde söylenmiş olan sözlerde de umran ilminin bazı meselelerine az çok temas edilmiş ve bu sözler bize kadar da gelmiştir. Fakat hükema, yani filozoflar da umran ilmini tam manasıyla izah etmiş değillerdir (Haldun, 2015: 206).

İbn Haldun'un gerek kendinden önceki gerekse de kendi dönemindeki düşünürlerden yararlandığı mukakkaktır. Ancak bir bilim olarak sosyolojinin gerek adını (ilm-i umran) gerek konusunu (toplumsal olgular) gerekse de yöntemini (deneyim, gözlem ve karşılaştırmalar) belirleyen kendisi olmuştur. Kendisinin ifadesiyle "Aristo'nun talimine ve Mubezan'ın (Ateşperestlerin âlimi, filozofu) ifadesine başvurmaksızın Allah bizi buna (umran ilmi) muttali kılmıştır" (Haldun, 2015: 207). Bu yüzden de kendisi sosyal bilim tarihinde bir dönemeci temsil etmektedir.

İbn Haldun'un tarihe yönelik eleştirel ve nesnel bakış açısı onu sosyolojiye ulaştırmıştır demiştik. Çünkü ona göre tarihi olayların arkasındaki genel ilke sosyolojidir. Böylece, tarihten sosyolojiye ulaşan ilk düşünür İbn Haldun olmuştur. Canatan'ın da belirttiği gibi, İbn Haldun tarih araştırmalarında, adeta "Bir taşla iki kuş vurmuştur." "Asılsız ve uydurma haberlerle karışık bir ilim haline dönüşmüş olan" tarih bilimini bu krizden kurtarmak isterken, "ilm-i umran"ı keşfetmiş ve böylece birbirine muhtaç olarak gördüğü tarih ile sosyoloji arasında bir ilişki kurmuştur (Canatan, 2016: 213-214). İbn Haldun'da ikiz doğum (tarih ve sosyoloji) böylece gerçekleşmiş olmaktadır. Buna göre, toplum (sosyoloji) tarihi olayların hareket alanını tayin edecektir. Tarih de genel sosyolojik ilke ve kurallar ekseninde oluşacaktır. Sonuçta, İbn Haldun'da tarih ve toplum bir madalyonun iki yüzü gibi aynı anda ve iç içe ortaya çıkmaktadır.

TARTIŞMA VE SONUÇ

Dünya bilim tarihinde birçok dönüm noktaları olmuştur. Sözelimi, fizikte Isaac Newton, psikolojide Freud, sosyolojide Marx, felsefede Nietzsche vb. kişiler farklı disiplinlerde ve tarihsel açıdan önemli dönemeçleri temsil etmektedirler. Keza İbn Haldun da, gördüğümüz üzere, nesnel anlamda ilk sosyal bilim düşüncesinin ortaya çıktığı bir dönemeci ifade etmektedir. Bu savın en önemli dayanağı, kendisinin kaleme aldığı Mukaddime adlı eserde sergilediği bilimsel tutum, kavrayış ve kavramsallaştırma çalışmalarıdır. Dolayısıyla bu sav, doğrulanıp yanlışlanabilecek bir niteliğe sahiptir. Böylece Mukaddime bilim tarihinde ilk sosyal bilimsel düşüncenin ve tarih ile sosyoloji bilimlerinin doğuşunu temsil etmektedir diyebiliriz.

İbn Haldun'un sosyal bilim literatürüne kazandırdığı en önemli kavramlardan biri kuşkusuz onun asabiyet kavramıdır. İbn Haldun bu kavramı geleneksel anlamının dışında ilk kez sosyal bilimsel bir düzlemde ele alıp işlemiştir. İbn Haldun'da asabiyet toplumun temel dinamiği, ruhu ve duygusudur. Asabiyet İbn Haldun'da tarih ve sosyoloji bilimlerinin kesişim noktasını oluşturmaktadır. Buna göre dar anlamda sosyoloji asabiyet, tarih ise asabiyetlerin değişimi olarak anlaşılabilir. Sonuçta İbn Halduncu asabiyet kavramsallaştırması beraberinde epistemolojik bir kopuşu getirmiştir. Çünkü bu kavram İbn Haldun'da geleneksel anlamının dışında (soy veya kan bağı) sosyal bilimsel bir düzleme taşınmıştır. Başka bir ifadeyle asabiyet, dini ve

ahlaki içerimlerinin yanı sıra İbn Haldun'da toplumsal bir bağ ve ortak bir bilinç olarak karşılık bulmaktadır. İbn Haldun asabiyet kavramını teolojik düzlemde sosyolojik bir düzleme taşımıştır. Bu yönüyle Althusser'in Marx yorumunda dile getirdiği "epistemolojik kopma"nın bir örneğini İbn Haldun'da görebiliriz. Marx da ilk dönemlerinde tarihe ve topluma felsefi ve ideolojik bir düzlemde yaklaşırken (idealizm) daha sonra bu olgulara bilimsel (materyalizm) bir düzlemde bakmaya başlamıştır.

İbn Haldun'un sosyal bilim anlayışı ve çalışmalarının, dönemine nazaran oldukça ileri düzeyde olduğunu teslim etmemiz gerekmektedir. "İbn Haldun'un düşüncesi o kadar modern o kadar güçlüdür ki karşımızda XIV. yüzyıldan bir tarihçi bulunduğunu unutturuz" (Lacoste, 2012: 155). Görüldüğü gibi İbn Haldun'u günümüzde yeniden okumanın ve bugüne taşımanın önemi kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Onun ortaya koyduğu sosyal bilim anlayışı ve bu bağlamda geliştirdiği temel kavramlar günümüze de ışık tutabilecek niteliktedir.

İbn Haldun'un tarihi olayları nesnel ve somut olarak inceleme girişimi, kendisini iki bilimi keşfetmesine yol açmıştır. Geçmişle ilgili haberleri eleştirmesi sonucunda tarih bilimine, tarihi olayların arkasında yatan görünmeyen (soyut) ilke ve kuralların varlığını keşfetmesi ise onu ilm-i umrana (sosyoloji) ulaştırmıştır. Böylece İbn Haldun'da tarih ve sosyoloji bilimleri birlikte temsil edilirler. Ancak İbn Haldun'un ortaya koyduğu sosyal bilimsel bakış ve kavrayış modeli günümüze değin ne yazık ki bir ekole dönüşemedi ve dolayısıyla yaklaşımları genel anlamda kendisiyle sınırlı kaldı. İbn Halduncu sosyal bilim girişimi Batılı toplumlarda farklı bir biçimde de olsa 18. yüzyılda yeniden ortaya çıkmış ve geliştirilmiştir. Batı'da, Aydınlanma, Reform, pozitivist yaklaşımlar ve bunların toplumsal sonuçları tartışılırken Doğu İslam dünyasında 15. yüzyıllardan sonra bilimin hiçbir alanında ciddi bir gelişme yaşanmamıştır. Böyle bir gelişme yaşanmadığı gibi Batı'da gerçekleşen bilimsel alandaki gelişmeler de izlenememiştir (Koroğlu ve Koroğlu, 2016: 11).

Doğu ve İslam dünyasının sosyal bilim camiasının İbn Haldun'u ihmal etmesi ve ona yabancı kalması büyük bir kayıptır. Akyol'un da belirttiği gibi, "İbn Haldun'u birileri Müslümanlara unutturmamalı, kendileri unuttu; İbn Rüşd'ü, Farabi'yi unutmaları gibi" (Akyol, 2017). Dolayısıyla yapılması gereken İbn Haldun başta olmak üzere, pozitif bilimlere katkıda bulunmuş olan tüm Müslüman ve Doğulu bilim insanlarının yeniden okunmasıdır. Böyle bir girişimin çağdaş toplumlara doğanın ve toplumun anlaşılması noktasında yeni bakış açıları kazandıracağını rahatlıkla ifade edebiliriz.

KAYNAKÇA/REFERENCE

- Ahmed, Z. (2012). Müslüman Tarih Felsefesi. çev: K. Uzun, *Tarih Okulu Dergisi*, Sayı XIII, ss. 181-193.
- Akyol, T. (2017). İbn Haldun ve İslam, *Hürriyet*, 24 Mayıs 2017.
- Althusser, L. (2015). *Marx İçin*, çev. I. Ergüden, İthaki Yayınları, İstanbul.
- Arslan, A. (2014). *İbni Haldun*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Aydın, H. (2002). İslam Dünyasında Bilim ve Felsefe: Yükseliş ve Duraklama. *Bilim ve Ütopya Dergisi*, Sayı 94-95, ss. 1-21.
- Cabiri, M. A. (2018). *İbn Haldun'un Düşüncesi Asabiyet ve Devlet*. çev: Muhammet Çelik, Mana Yayınları, İstanbul.
- Canatan, K. (2005). *İslam Sosyolojisi*, Beyan Yayınları, İstanbul.
- Canatan, K. (2016). Sosyal Bilimler Metni Olarak Mukaddime: Bir Meta-Anlatı. *Mukaddime Dergisi*, Cilt 7, Sayı 2, ss. 201-216.
- Dale, S. F. (2018). *İbn Haldun ve İnsan Bilimi*, çev. A. Ay ve C. Coşkun, Say Yayınları, İstanbul.
- Dönmez, S. (2002). İbn Haldun'un Tarih ve Umran Anlayışına Felsefi-Eleştirel Bir Yaklaşım. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt. 2, Sayı. 1, ss. 130-147.
- Erkızan, H. N. (2006). Aristotelesçi Sosyal Bilim Anlayışı, Pozitivizm ve Hermeneutik Üzerine (II). *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı. 2, ss. 3-16.
- Evkuran M. (2008). Tarihçiliğin Bunalımı ve Tarihin Doğuşu–İbn Halduncu Çözümlemenin Özgünlüğü Üzerine- . *İslami İlimler Dergisi*, Yıl. 3, Sayı. 2, ss. 47-62.
- Giddens, A. (2013). *Sosyoloji*, Genel Yayın Yönetmeni: Oktay Özdemir, Kırmızı Yayınları, İstanbul.
- Gültekin, M. (2016). İbn Haldun, Modernlik ve Modern Sosyoloji. *The Journal of Academic Social Science Studies*, Sayı 51, ss. 277-293.
- Haldun, İbn. (2015). *Mukaddime 1-2*, çev: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Hassan, Ü. (2015). *İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi*, Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- İrğat, M. (2016). Tarihin Yeniden İnşası: İbn Haldun'un Tarihe Eleştirel, Bilimsel ve Felsefi Yaklaşımı. *The Journal of Academic Social Science Studies*, Sayı 42, ss. 481-491.
- Kayapınar, A. (2006). İbn Haldun'un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım, *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 15, s: 83-114.
- Kirman, M. A. (2016). *Din Sosyolojisi Sözlüğü*, Adana, Karahan Yayınları.
- Köktaş, Y. (2003). İbn Haldun'un Mukaddime Adlı Eserinde Hadis İlimleri ve Hadis-Sosyoloji İlişkisi. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt. 7/1, ss. 299-343.
- Köroğlu, C. Z., Köroğlu, M. A. (2016). Bilim Kavramının Gelişimi ve Günümüz Sosyal Bilimleri Üzerine. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Satı. 25, ss. 1-15.

- Lacoste, Y. (2012). *İbn Haldun Tarih Biliminin Doğuşu*. Çev. M. Sert, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Lewis, W. (2018). *Louis Althusser*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Ed. E. N. Zalta, Stanford University
- Ocak, H. (2013). İbn Haldun'un İslam Filozoflarına Yönelttiği Eleştiriler. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt 13, Sayı 1, ss. 101-130.
- Özcan, E. S. (2011). İslamiyet Öncesi (Cahiliye Devri) Arap Kültüründe Rivayet ya da Tarih Bilinci. *Tarih Okulu Dergisi*, Sayı. XI, ss. 33-51.
- Uludağ, S. (2015). *İbn Haldun Hayatı, Eserleri, Fikirleri*. Harf Yayınları, Ankara.
- Yaslıçimen, F., Sunar, L. (2006). Sosyal Bilimlerde Bir Yenilenme İmkânı Olarak İbn Haldun, *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı 16, s.137-167.

Extended Abstract

A Turning in the History of Science:

The Birth of Social Science Thought in the Ibn Khaldun

The history of science is in a sense a history of understanding, explaining and transforming human beings' physical and social world. Although humanity has a long history, the emergence and development of positive thought and sciences has taken place in the last few centuries. Historically, the emergence of science has a priority over social sciences. While the science of science in the Western history of science generally developed in the 17th century, the social sciences were only able to develop in the late 18th century. However, the development of science history in the Islamic world is also important. Although social science and social sciences - especially history, sociology and economics - emerged in the West in the 19th century, the first emergence of social science thought in the Islamic-Eastern world took place in the 14th century with Ibn Khaldun. At that time, in the Muqaddima of Ibn Khaldun's book Kitabal-Iber, he reports on the emergence of social science thought and its basic principles. Ibn Khaldun refers to an epistemological break in the conception of social phenomena, unlike the thinkers of his time and past. Therefore, we should say that Ibn Khaldun is a turning point in the history of world science in general and in Islamic science and social science in particular. The importance of Ibn Khaldun is that he has developed a perspective and social science concepts and theories that can shed light on contemporary societies.

The most important concept that Ibn Khaldun brought to social science literature is his concept of irritability. Ibn Khaldun first studied this concept in a social scientific format for the first time. In Ibn Khaldun, irritability is the basic dynamics, spirit and feeling of society. Asabiyet is the intersection point of history and sociology in Ibn Khaldun. According to this, sociology in a narrow sense can be understood as irritability and history as a change of irritability. As a result, Ibn Khaldunian conceptualization of irritability brings with it an epistemological break. Because this concept has moved to a social scientific plane outside Ibn Khaldun's traditional meaning (genealogy or blood bond). In other words, in addition to their irritability, religious and moral implications, Ibn Khaldun finds a social connection and a common consciousness. In this respect, we can see an example of the epistemological break that Althusser expressed in the Marx interpretation in Ibn Khaldun. In his early years, Marx approached history and society on a philosophical and ideological basis, and then began to look at these phenomena from a scientific perspective.

World has been a very important turning point in the history of science. For example, Isaac Newton in physics, Freud in psychology, Marx in sociology, Nietzsche in philosophy, etc. people represent the important turning points of history in

different disciplines. Ibn Khaldun also refers to a period in which the first social science thought emerged objectively. The most important basis of this argument is the scientific attitude, comprehension and conceptualization works he presented in the Muqaddimah which he wrote. Therefore, this argument has a quality that can be verified and misrepresented. Thus, the Muqaddima represents the first social scientific thought in the history of science and the birth of history and sociology.

Ibn Khaldun's attempt to study historical events objectively and concretely led him to discover two sciences. As a result of his criticism of news related to the past, his discovery of the existence of invisible principles and rules behind historical events has brought him to ilm-i umran (sociology). Thus, in Ibn Khaldun, historical and sociological sciences are represented together. However, Ibn Khaldun's model of social scientific view and understanding unfortunately has not been transformed into an ego until today and his approaches have been limited to him in general. Ibn Khaldunian social science initiative has been re-emerged and developed in Western societies, albeit in a different way.

Keywords: History of science, social scientific thought, Ibn Khaldun, Muqaddimah.

Yahudilik Hristiyanlık ve İslam'da Kürtaj Abortion in Judaism, Christianity and Islam

Aynur ERYİĞİT BADER

Dinler Tarihi alanında Doktor, Emekli Öğretmen, aynurbadereryigit@icloud.com

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 18.04.2019 Düzeltme/Revised: 10.06.2019 Kabul/Accepted: 11.06.2019

Öz:

Kürtaj istenmeyen bir hamileliğin vaktinden önce bitirilmesidir. O, aslında tıbbi ya da cerrahi bir uygulamadır. Kürtaj çok eski zamanlardan beri uygulanmaktadır. Dünya Sağlık Örgütü raporuna göre 2010 ve 2014 yılları arasında dünyadaki gebeliklerin hemen hemen %25'i kürtaj ile bitirilmiştir. Buna göre her yıl 56 milyon kişi kürtaj yaptırmıştır. Kürtaj yaptırmamanın farklı sebepleri vardır. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'ın kutsal kitaplarında gebelikten korunma ve kürtajla ilgili açık bir ifade bulunmamaktadır. Ancak bu üç dine de çocuk çok önemlidir ve o, yaratıcıdan sunulan bir hediyedir. Buna göre kürtaj Allah'ın hediyesini reddetmek demektir. Bu sebeple kürtaj bu üç dine göre şiddet ve cinayettir. Her üç dine mensup teologlar tarafından anne sağlığını tehlikeye düşüren bir durum olduğunda kürtajın yapılabileceği belirtilmektedir. Anormal ve gayri meşru ceninin kürtajı konusunda Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'da farklı bakış açıları bulunmaktadır. Bazıları bu durumda kürtajın mümkün olduğunu söylerken bazıları mümkün olmadığını söylemektedir.

Anahtar Kelimeler: Kürtaj, Hamilelik, Yahudilik, Hristiyanlık, İslam.

GİRİŞ

Dini inançların insan hayatındaki etkisi bilinen bir gerçektir. Bu sebeple inanan insanların çoğu, hayatlarında alacakları kararlarda inançları doğrultusundaki helal-haram dairesi içerisinde hareket etmeye çalışmaktadırlar. Nitekim yapılan araştırmalara göre kürtaj, inancı güçlü olan kadınlar arasında daha az görülmektedir. Bizim kürtajı çalışmamızdaki amaç, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam dinlerinin bu konuya bakış açısının nasıl olduğu konusunda elimizden geldiğince bilgilendirme yapabilmek; bunun neticesinde de kişilerin kürtajı değerlendirmelerine bir nebze de olsa katkı sağlamaya çalışmaktır.

Konumuzu dini açıdan ele almadan önce daha iyi anlaşılabilmesi için kürtaj hakkında genel bilgi vereceğiz.

Kürtaj

Kürtaj, lügatlerde gelişimini ve süresini tamamlamamış olan embriyon /fetüsün anne, doktor ya da bir başkası tarafından rahim dışına atılmasıdır. Daha veciz bir ifadeyle kürtaj; istenmeyen bir gebeliğin zamanından önce sonlandırılması demektir. Kürtaj, Fransızca curtage kelimesinden gelmekte olup Arapça ichad (إجهاض) – klasik fıkıh kitaplarında iskât-ı cenin-, İngilizce olarak ise abortion kelimeleri ile ifade edilmektedir.

Kürtaj çok eski zamanlardan beri doğumu önleyici bir tedbir olarak uygulanmış gelmiştir. Çin’de MÖ. 2700 yılına ait tıp ile ilgili metinlerde kürtaj tekniklerinden bahsedilmektedir. Tarihte önem arz eden Asur ve Hammurabi kanunlarında kürtajla ilgili cezalar yer almaktadır. Yine Sokrat’tan (MÖ. IV. yy) bu yana yapılan hekim yeminlerinde/Hipokrat yemini “Benden istenirse de kimseye öldürücü bir ilaç, kadına da yavrusunun düşmesine sebep olacak ilacı içirmeyeceğime, bu konuda kimseye yol göstermeyeceğime...” şeklinde bir cümle yer almaktadır. Ancak Aristo, sakat doğma ihtimali olan çocukların bir an önce düşürülmesini tavsiye etmektedir (Tüfekçi, 2013: 128). Hatta Ekvator bölgesinde yaşayan bazı yerli geleneklerde kürtaj, günahtan korunmada bir yol olarak kabul edilmiştir (Gündüz, 2012: 18).

Dünya Sağlık Örgütü (DSÖ) 2008 yılı verilerine göre, dünyada her yıl 210 milyon hamilelik olmuş, bunlardan 133 milyonu doğum ile sonuçlanmıştır. 210 milyon hamileliğin %15’i kendiliğinden düşerek, %22’si ise isteyerek sonlandırılmıştır. 2010-2014 yılları arasında ise dünyadaki hamileliklerin %25’i kürtaj ile bitirilmiştir. Buna göre her yıl yaklaşık olarak 56 milyon kişi kürtaj yaptırmıştır. Bunların da pek çoğu güvenli olmayan sağlıksız ortamlarda gerçekleştirilmiştir. Bunun neticesinde pek çok kadın hayatını yitirmiş birçoğu da enfeksiyon kaparak farklı hastalıklara yakalanmıştır (Balbaba, 2016: 74; Can, 2015: 82; Harman, 1993: 8/563; Soycan, 2012: 14).

İslam ülkeleri arasında kürtaj en fazla Tacikistan, Türkmenistan ve Kazakistan gibi Orta Asya ülkelerinde yaygındır. Yine Müslümanların yoğun olduğu Pakistan ve Endonezya’da günde ortalama 2500 ile 5400 kadar kadın kürtaj olmaktadır. Pakistan’da her beş hamilelikten biri kürtaj ile sonlandırılmaktadır. Bu da yılda 890 bin kürtaj olayına denk gelmektedir. Orta Doğu ve Kuzey Afrika’da her on kadından biri, İran’da ise her gün bir kadın kürtaj olmaktadır (Balbaba, 2016: 74).

Türkiye’de kürtaj 1923-1965 tarihleri arasında nüfus azlığı nedeniyle kesin olarak yasaklanmış, 1963-1983 tarihleri arasında bazı tıbbi sebeplerle ‘yapılabilir’ şeklinde kürtaj yasağı esnetilmiş, 1983’ten sonra kabul edilen kanunla kürtaj için normal hamileliklerde eşinin izni olmak şartıyla 10 haftaya kadar izin verilmiştir. Daha sonra 2002 yılında Türk Medeni Kanunu ve Türk Ceza Kanunu’nda yapılan bazı değişikliklerle eşten izin alma şartı kaldırılarak 10 haftaya kadar olan zaman diliminde yapılacak kürtaj kararı tamamen kadına bırakılmıştır.¹ Tecavüz sonucu oluşan hamileliklerde ise bu süre 20 haftaya kadar uzatılmıştır. Böylece hem anneye bedeni üzerinde tasarruf hakkı yapma, hem de anne karnındaki fetüse yaşama hakkı verilmeye çalışılmıştır (Can, 2015: 102; Balbaba, 2016: 74; Tüfekçi, 2013: 131; Cavlin, Tezcan ve Ergöçmen, 2012: 55)

Yapılan araştırmalara göre Türkiye’de kürtaj yaptıran kadınların oranı 1983’te %12,1; 2008’de %10; 2013’de ise %4,7 civarındadır. Buna göre kürtaj yaptıran oranları giderek düşüş göstermektedir (Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü, 2015: 154).² Biz bu düşüşün ailelerin giderek az çocuk sahibi olmayı isteme ve bunun için de çocuk yapmayı önleyici tedbirleri almada daha bilinçli hale gelmesinden kaynaklandığı kanaatini taşımaktayız.

Günümüzde kürtaj kadının hürriyet alanı içerisinde mi, ya da tamamen başka bir varlığın hakkını elinden almak mı sorusu tartışılmaktadır. ABD, İngiltere, Almanya, Fransa gibi pek çok ülkede kürtaj konusunda yapılan yasal düzenlemelerle hamileliğin bir dönemine kadar anne tercihi, o dönemden sonra ise ceninin yaşama hakkı olarak görülmektedir (Can, 2015: 82).³

Kürtaj yaptıranın farklı sebepleri bulunmaktadır.

Kürtaj Yaptırmanın Sebepleri

Cinsiyet Ayrımı; Çoğu aile erkek çocuk istemektedir, hatta bu ailelerden bazıları çocuğun cinsiyeti arzuladıkları gibi olmadığında kürtaj yaptırmayı tercih etmektedirler.

¹ Karara rağmen bazı sağlık kuruluşlarında kürtaj yaptıran ile ilgili sıkıntılar yaşandığı bilinmektedir.

² Bu rakamlar, resmîyete yansıyan kürtaj olaylarıdır. Bunların yanı sıra resmîyete yansımayan özellikle kırsal kesimlerde ilkel yöntemlerle yapılan düşük olayları da bulunmaktadır.

³ Bu konuda ayrıca bk. “Avrupa’da Kürtaj” (3 Mayıs 2018), erişim: 29 Mart 2019, <https://tr.euronews.com>.

Çocuk Adedi; Bazı aileler sahip oldukları çocuk adedinin yeterli olup daha fazlasının gereksiz olduğunu düşünerek kürtaj yoluna başvurumaktadırlar. Türkiye’de tercih edilen çocuk sayısı önceleri 4 iken bu sayı günümüzde daha ziyade 2 olmuştur (Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü, 2015: 160).

Ekonomik Durum; Bazı aileler gelir seviyelerinin yetersizliğinden yakınlıkla yeni bir çocuğun külfetini kaldıramayacakları fikriyle kürtaja başvurabilmektedirler.

Kadının Çalışması; Çalışan kadınlardan bazıları hamilelikte çocuğa yeterince vakit ayıramayacağı, işini aksatabileceği, işini ve çocuğu ile ilgilenmeyi birlikte yürütemeyeceği gibi sebeplerle kürtaj tercihiinde bulunabilmektedirler.

Yaşam Tarzının Bozulması; Bazı aileler çocuğun özel yaşam tarzlarını bozacağı, sosyal hayatlarını aksatacağı, bakımının zorluğu gibi sebeplerle hamileliği önleyici bazı tedbirler almaktadırlar. Alınan tedbirlere rağmen meydana gelen hamileliklerde kürtaj yoluna başvurabilmektedirler.

Kadının Estetik Düşünlüğü; Kadınlar bazen hamilelikle fiziki şeklinin bozulacağı ya da hamilelik süresi boyunca istediği tarzda giyinemeyeceği gibi sebeplerle -nadir de olsa- kürtaj yaptırabilmektedirler.

Bunlardan başka aile planlaması kampanyaları, evlilik dışı ilişkilere hoşgörölü yaklaşım, terk edilme, dul kalma ve tecavüz sonucu hamilelikler de kürtaja yönelmenin sebepleri arasında yer almaktadır (Necimi, 1432 / 2011: 21-2).

Dünyanın her yerinde hem kadınlar -genellikle kadınlara olmakla birlikte- hem de erkekler cinsel saldırılara maruz kalmaktadırlar. Türkiye’de 1999 yılında Adli Tıp Kurumunun açıkladığı verilere göre cinsel tacize maruz kalanların %63,3 kadınlar, %31,7 sini ise erkekler oluşturmaktadır (Can, 2015: 100). 2005 yılı Adalet Bakanlığının verilerine göre ülkemizde cebren ırza geçme davası 21.556, mağdur sayısı ise 23.643’tür. Bu tecavüzlerde pek çok kadın hamile kalmaktadır (Balbaba, 2016: 79). İstenmeyen bu hamilelikler de çoğunlukla kürtaj ile sonlandırılmaktadır.

Kürtajı daha iyi anlayabilmek için hamileliğin gelişimi aşamalarını bilmemizde fayda bulunmaktadır.

Tıbbi Açıdan Hamileliğin Gelişimi

Hamilelik diye nitelendirdiğimiz anne karnındaki oluşum, tıpta aşamalarına göre; zigot / embriyon, fetüs / cenin gibi farklı kelimelerle isimlendirilmektedir. Prenatal denilen doğum öncesi hamilelik süresi dokuz ay on gündür ve bu dönem genel olarak üç evre olarak değerlendirilmektedir:

1. Döllenme dönemi, döllenmeden itibaren ikinci haftanın sonuna kadardır. Bu dönemde canlı birer hücre olan erkek spermi ile kadın yumurtasının birleşmesi sonucu döllenme olmaktadır. Döllenmeden itibaren biyolojik olarak farklı bir insan yaşamı başlamış bulunmaktadır. Döllenen hücre/zigot bölünerek hızlı bir şekilde çoğalır ve döl yatağına ulaşarak rahim duvarına yapışır. Bu tutunmada çocuğun

cinsiyeti, fiziki görünümü, saç rengi - göz rengi, vücut yapısı, yetenekleri ve karakteri belirlenmektedir.

2. Embriyo dönemi, üçüncü haftadan sekizinci haftanın sonuna kadardır. Bu dönemde kulaklar, kol ve bacakların çıkacağı yerler belirginleşir. Parmaklar, dudaklar, burun delikleri ve gözler belirmeye başlar. Dördüncü haftanın başından itibaren embriyonun kalbi atmaya başlar. Bu dönemde organların şekillenmesi fiilen tamamlanır ve organizma insan şeklini alır. Bundan sonra değişecek olan sadece dış görünümü olmaktadır. Bu durumda insanın ilk dış görünümünün döllenen canlı yumurta hücresi olduğu söylenebilir.

3. Fetal dönem, üçüncü aydan/dokuzuncu haftadan doğuma kadar olan süredir. Bu dönemde fetüsün hızla büyümesi, gelişmesi tamamlanır ve hem dış uyarıcılara karşı tepkide bulunmaya hem de kendi kendine hareket etmeye başlar (TC Milli Eğitim Bakanlığı Sağlık Hizmetleri, 2012: 5,28,39-47).

Halk arasında anne karnındaki embriyonun / fetüsün durumu, ağaç dalındaki olgunlaşmamış meyveye benzetilmektedir. Nasıl ki olgunlaşmamış bir meyveyi koparmak zor ise anne karnındaki de bazı hormonlar vasıtasıyla anneye yapışık durumdadır.⁴ Bu sebeple onun vaktinden önce alınması, anneden koparılması çok zor olmaktadır. Normal olarak vakti gelince tıpkı meyvenin koparılması ya da ağaçtan düşmesi gibi fetüs de kendiliğinden gelmekte ya da yardım yolu ile alınmaktadır.

Embriyonun / fetüsün geliştiği ortama Yahudilik ve Hristiyanlık kutsal kitaplarında orijinal ifadesiyle İbranice raham (Tekvin 43/14, 49/25; İşaya, 63/7),⁵ Kur'an'da ise Arapça olarak rahim (Hac 22/5) denilmektedir. Raham ve Rahim kelimeleri şefkat, merhamet anlamına gelmektedir. Bu da anne karnındaki daim şefkatli olunması, kürtaja ise yaklaşılmaması gerektiği tarzında yorumlanabilir.

Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam başta olmak üzere bütün dinlerde; insanın yaşam hakkı ve neslin devamı korunması gereken şeylerdendir.⁶ Kürtaj hem canlının hayat hakkını tanımama hem de neslin devamını engelleme olarak değerlendirilebilmektedir. Bu sebeple kürtaj tarihi süreç içerisinde sürekli uygulanmakla birlikte dini, hukuki ve ahlaki yönü her daim tartışılmıştır. Bu tartışmaların odak noktası embriyonun ya da fetüsün ne zamandan itibaren canlandığı, hayat sahibi bir varlık olarak kabul edilmesidir.

Yahudilikte Kürtaj

Yahudilik'te insan, Rabb'in kendi suretinde yarattığı çok önemli bir varlık olarak kabul edilmektedir (Tekvin 1/26-28). Yahudiliğin temelini oluşturan 10 emir

⁴ Yukarıda hamilelik dönemlerinde bu durum belirtilmektedir.

⁵ Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bk. *Hebrew and Jewish Attitudes to Abortion and Infanticide*, The World Internet Bible College, erişim: 12 Aralık 2018, www.internetbiblecollege.net.

⁶ Gelecek bölümlerde bunlarla ilgili bilgi verilecektir.

ve evrensel olarak kabul ettikleri “Nuh Prensipleri” içerisinde cana kıymamak yer almaktadır (Çıkış 20/13). Bundan başka, kutsal kitaplarının pek çok yerinde suçsuz ve günahsızların öldürülmemesi emredilmektedir (Tekvin 9/6; Çıkış 23/7; Süleyman’ın Meselleri 6/17).

Yahudi Kutsal Kitabı Tanah’da kürtaj ile ilgili açık bir bilgi bulunmamakla birlikte anne karnındaki embriyon – fetüse ve anneye zarar verme durumunda uygulanması gereken ceza ile ilgili ifadeler yer almaktadır (Çıkış 21/22-25). Yahudi din adamları insan hayatının önemiyle birlikte Tanah’da yer alan bu ifadeleri yorumlamaya çalışmışlar ve ona göre kürtajla ilgili genel olarak iki farklı yaklaşımda bulunmuşlardır.

Birinci yaklaşıma göre, fetüs normal bir insan olarak görülüp onun hayatına son vermek, bir insanı öldürmekle eş değer olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda kürtajın karşılığı olan cezanın da aynen adam öldürmede olduğu gibi ölüm olması gerektiği yönünde kanaat belirtilmiştir. Bu kanaati paylaşan Yahudi din adamları, Nuh’un torunlarından birinin fetüsün ölümüne sebebiyet vermesinden dolayı öldürüldüğü yönündeki bilgiyi delil olarak sunmaktadırlar (Davidson, “ Sanhedrin, 57b). Bu şekilde fetüsün ölümü insan ölümü ile ilişkilendirilerek kürtaj yapanlara çok ağır bir suçlama yöneltilmektedir. Bu suçlama ile psikolojik yönden etki altında bırakılan insanların kürtaja yaklaşmamalarını sağlamak muhtemel gözükmektedir.

Daha ziyade hâkim olan ikinci görüşe göre ise anne karnındaki fetüsün başı dışarı çıkmadıkça normal bir insan olarak kabul edilmemekle birlikte embriyon - fetüs potansiyel bir insan olarak değerlendirilmektedir. Bu görüşü paylaşan din adamları bu durumda kürtajın karşılığı olan cezanın insan öldürmek değil de maddi tazminat olması gerektiği yönünde kanaat belirtmektedirler. Bununla birlikte cenin bir kişi olacak şekilde gelişmekte olduğundan ona zarar verilmemesi, hayatına son verilmemesi ve korunması gerekmektedir (Beleich, 1971-1977, XV, 3b: 8).

Yahudilere göre anne karnındaki hayat hamile kalma ile rahimde⁷ başlamakta ve bu hayat ta anne karnında iken Rab tarafından kutsanmaktadır. “*Ana karnında sana şekil vermeden önce seni tanıdım ve sen doğmadan önce seni takdis ettim ve seni milletlere peygamber ettim.*” (Yeremya 1/5)⁸ Bu sebeple onun dünyaya gelmesi engellenmemelidir.

Tanah’ın anlatımıyla anne karnında hayatı başlayan ve kutsanan varlık, burada şekillenmektedir.

Mezmurlar, 139/13-16

“Böbreklerimi sen teşkil ettin,

⁷ Diğer taraftan çocuğun barındığı yer olan rahim, İbranice raham olarak telaffuz edilir, şefkat, merhamet anlamlarına gelmektedir ve bu şekilde Yahudi kutsal kitaplarında kullanılmıştır. (Bk. Tekvin 43/14, 49/25; İşaya, 63/7).

⁸ Benzeri başka ifade de bulunmaktadır. (Bk. Mezmurlar 127/3).

*Anam karnından beni ördün.
Sana şükreylerim,
Çünkü heybetli ve şaşılacak surette yaratılmışım.
İşlerin aciptir,
Ve canım bunu pek iyi bilir.
Gizli yerde yaratıldığım zaman,
Dünyanın derin yerlerinde şaşılacak surette kurulduğum zaman,
Bedenim sana gizli değıildi.
Gözlerin beni, cenin iken gördü.
Ve daha onlardan hiçbiri yokken,
Benim için tayin olunan günlerin hepsi,
Senin kitabında yazılmışlardır.”*

Böylece anne karnındaki embriyon - fetüsün oluşumu duygusal bir şekilde anlatılarak başta anne olmak üzere insanların ona karşı sevgi hissetmesi sağlanmaktadır. Bunun yanı sıra onun Rab ile konuşması aktarılarak kürtaja karşı başta anne olmak üzere insanların üzerinde duygusal etki yaratılabilmektedir.

Yahudilik'te çocuk Rabb'dan sunulan bir mükâfattır (Mezmurlar 127/3). Kürtaj ise hem sunulan bu mükâfatı reddetmek hem de potansiyel bir hayatı bitirerek çoğalmayı engellemektedir. “Siz semereli olun, çoğalın, yeryüzünde türeyin ve onda çoğalın.” (Tekvin 9/6). Yahudi kutsal kitaplarında evlenmek ve neslin çoğalması için çocuk doğurmaya çok önem verilmiştir. Nihayet İsrail Devleti kanunlarına göre çocuk düşürmenin cezası hapis olarak belirtilmektedir (Gündüz, 2012: 17; Tüfekçi, 2013: 129).

Kürtajın önlenememesi din adamlarını kutsal metinler üzerinde pek çok kez çalışmalar yapmaya zorlamıştır. Bu çalışmalar neticesinde kürtaj yasağının hamileliğin hangi aşamasında başladığı konusunda farklı embriyon ve fetüsle ilgili değerlendirmeler yapılmıştır. Bu değerlendirmelerde varılan kanaatlerden biri, hamileliğin ilk 40 gün içerisinde kürtajın yapılabileceği ve bunun için bir ceza uygulanmayacağıdır; zira bu süre zarfında embriyonun safi su olduğu, yeterli gelişmediği ve belirli bir özellik kazanamadığı düşünülmektedir. Tora yorumcusu Nahmanides (1194-1270)⁹ ve Rabbi Unterman (1886-1976)¹⁰, -evrensel kabul ettikleri Nuh Prensiplerine göre- böyle bir uygulamanın olabileceği görüşünü

⁹ Asıl adı Moşe ben Nachmandır (1194-1270), kısaca Ramban olarak ta bilinir. O bir haham, filozof ve aynı zamanda doktordur. Katalonya'da doğmuş, Akka'da ölmüştür. Erişim: 24.Ocak.2019, (<https://en.m.wikipedia.org>)

¹⁰ Asıl adı İsser Yahuda Unterman'dır (1886-1976). Belarus'da doğmuş, Kudüs'te ölmüştür. Erişim: 24.Ocak.2019, (<https://en.m.wikipedia.org>)

paylaşanlardandır. Nitekim hamileliğin ilk 40 günü içerisinde kendiliğinden oluşan düşük olaylarından sonra kadın, normal şartlarda doğum yapanların aksine temiz kabul edilmektedir.¹¹

Yahudilik'te hayatla ölüm arası bir seçim yapılması gerektiğinde mutlak olarak hayat seçilmelidir. Bu sebeple embriyon ya da fetüsün hayatını korumak ve kurtarmak için Şabat / Cumartesi gününün ihlaline dahi izin verilmektedir; zira asıl olan hayatı sonlandırmak değil devam ettirmektir (Tesniye 30/19). Yahudilik'te hayata verilen öneme binaen zina ve ensest gibi ilişkiler neticesi oluşan hamileliklerde de hâkim olan görüş kürtajın uygun olmadığıdır. Bu tür ilişkiler neticesinde oluşan embriyon ile yasal evliliklerden oluşan arasında bir fark olmadığı düşünülmektedir (Beleich, 1971-1977: 69). Öte taraftan babanın ya da annenin işlediği günahtan dolayı bu çocukların hayatı sonlandırılmamalıdır. Onların hayatının sonlandırılması, suçlu değil de masum olanın cezalandırılması, asıl suçluların ise serbest kalması demektir. Bu da Rabb'in adil bir yargıç olduğu hükmüne ters düşmektedir (Tesniye 22/25; Tesniye 24/16; Mezmurlar 7/11; Vaiz 12/14).

Diğer taraftan anne babanın günahından sorumlu olmayan bu çocukların bazılarından ileride adından söz ettiren önemli kişiler olarak kutsal kitaplarda bahsedilmektedir (Tekvin 19/36-38)

Din adamlarının çoğunluğu gayri meşru ilişkiler neticesi oluşan hamileliğin sonlandırılmasını uygun görmezken aksi yönde görüş belirten Talmud yorumcuları Rabbi Jakob Emden (1697-1776)¹² ve Rabbi Ben Zion Uziel (1880-1953)¹³ gibi din adamları da bulunmaktadır. Bunlar ilk 40 gün içerisinde bu tür hamileliklerin sonlandırılmalarının mümkün olunabileceği kanaatindedirler; zira meydana gelen bu çocuklar hak etmedikleri halde hayat boyu horlanacaklar, hiçbir zaman normal bir yaşama kavuşamayacaklardır, toplum içerisinde annesi babası lanetli olarak anılacaklardır. Anne babalarından dolayı kendileri de adeta lanetlenecek ve bu durum onlarla birlikte geleceğe taşınacaktır. Onlar yetişkin olduklarında toplantılara katılamayacaklar, normal evlilikler yapamayacaklar ancak kendisi gibi gayri meşru olan bir Yahudi kadın ile evlenebileceklerdir. Bu durum onları Yahudi olmayan kişilerle, putperestlerle beraberliğe sonrasında da inançsızlığa itebilecek, hatta onların da zina yapmasına ve bu gibi şeylerin toplumda yayılmasına sebep olabilecektir. Bu gibi sebeplerden dolayı yukarıda adı geçen iki Rabbi böyle hamileliklerin belli olur olmaz kürtajına izin verilebileceğini belirtmişlerdir ((Beleich, 1971-1977: 68-72).

¹¹ Tanah'a göre erkek doğuran kadın bir hafta,, kız doğuran kadın ise iki hafta kirli kabul edilmektedir. (Bk. Levililer, 12/2-5; Bk. Davidson, , "Sanhedrin Yevamot 69b"; Bk. Beleich, "Contemporary", 24-31).

¹² Jacob Emden, Hamburg'da yaşamıştır. Önemli Alman Rabbi liderlerden biridir. Erişim: 27 Ocak 2019, <https://wikipedia.org>.

¹³ Asıl adı Ben Zion Meir Hai Uziel'dir. Kudüs'te doğmuş ve ölmüştür. Tel Aviv başrahipliği yapmıştır. Erişim: 27 Ocak 2019, <https://wikipedia.org>.)

Yahudi ilahiyatçıları arasında tartışılan konulardan biri de özürlü olacakları önceden belirlenen embriyonun durumudur. Din adamlarının büyük çoğunluğu fetüsün normal ile anormal arasında bir ayırım yapılamayacağı, fiziksel ya da zihinsel anormalliklerin bireyselliğe engel olamayacağı görüşündedir. Bunlara karşılık Rabbi Waldenberg (1915-2006)¹⁴, ilk aylarda fetal gelişmenin tam olmadığını ve bu sebeple bu tür hamileliklerin sonlandırılabilceği kanaatinde. Waldenberg bu sonlandırma için ilk üç ay gibi bir süre de belirtmektedir (Beleich, 1971-1977: "Contemporary": 74-75).

Diğer taraftan kürtaj, Yahudilikte -gayr-ı meşru hamilelikle ilgili yukarıda ele alınan tartışma dışında- genel olarak yasak kabul edilmekle birlikte sadece anne hayatının kurtulması söz konusu olduğunda izin verilmektedir. Embriyon ya da fetüsün hayatının anne hayatından sonra geldiği büyük Yahudi din adamı Maimonides (1135-1204)¹⁵ başta olmak üzere Yahudi ilahiyatçıları tarafından kabul edilmektedir; ancak böyle bir yola her tür imkân denendikten sonra başvurulmalıdır. Bu da annenin, kocanın, doktorun ve din adamının kürtaj yapılması yönünde görüş bildirmesi ile gerçekleştirilmelidir. Böyle tehlikeli bir durum Cumartesi gününe rast gelse dahi ertelenmemeli hemen yapılmalıdır. Burada annenin hayatının kurtulmasının bir tercih değil zorunluluk olduğu düşünülmektedir. Mesela anne kanser gibi ölümcül bir hastalığa yakalanmış olup hamilelik de onun yaşama süresini azaltacaksa bu durumda da kürtaj meşru olduğu kanaati hâkimdir. Bununla birlikte anne bebeğini dünyaya getirmeyi tercih edecek olursa, annenin isteğinin yerine getirilmesi yönünde görüş de belirtilmiştir. Gerek sağlık açısından gerekse kürtaj yaptırmaya zorlayan ölüm tehdidi ile anne hayatının tehlikeye düşmesinden dolayı gerçekleştirilen kürtajlarda herhangi bir ceza uygulanmayacağı da belirtilmektedir (Beleich, 1971-1977: 33, 39, 41, 46, 50).

Yine çocuğun getireceği sorumluluğu yüklenmek istememek gibi sebeplerle hamileliğin bitirilmesi Yahudi değer ve geleneklerine aykırı olarak değerlendirilmektedir (Parry, 2005: 288-9).

HRİSTİYANLIK'TA KÜRTAJ

Hristiyan kutsal kitaplarında Hz. İsa'nın; *"Sanmayın ki ben şeriatı yahut peygamberleri yıkmaya geldim, ben yıkmaya değil tamamlamaya geldim."* (Matta 5/17) ifadesine binaen Hristiyanlar Eski Ahid olarak isimlendirdikleri Tanah'ı kendi kutsal kitapları arasında saymaktadır. Bu sebeple Yahudilik'teki pek çok anlayış ve uygulamalar bazen aynen Yeni Ahit'te onaylanmış, bazen de bazı değişiklikler yapılarak kabul edilmiştir.

¹⁴ Bk. Asıl adı Eliezer Yehuda Waldenberg dir. Kudüs'te doğmuş ve ölmüştür. Yahudi tıp ahlakı alanındaki öncülerden biridir. Erişim: 01 Ocak 2019, <https://en.wikipedia.org>.)

¹⁵ Asıl adı Musa İbn Meymun'dur (1135-1204). O, filozof, haham başı, Talmud bilgini ve tabiptir. İbn Meymun, ortaçağın en büyük Yahudi düşünürüdür. Kurtuba'da doğmuş, Fustat'da ölmüştür. Erişim: 24 Ocak 2019, (tr. <https://en.m.wikipedia.org>.)

Hristiyan kutsal kitaplarından Yeni Ahid’de de Eski Ahid’de olduğu gibi kürtaj hakkında açık bir hüküm bulunmamaktadır. Yahudilikte embriyon - fetüs normal insan ya da potansiyel insan olarak kabul edilirken Hristiyan din bilginleri tarafından o, normal bir insan gibi değerlendirilmiştir. Bundan dolayı doğmadan öldürülen ile doğduktan sonra öldürülen çocuk arasında hiçbir fark bulunmadığı, insanın onu yok etmek gibi bir yetkisi olmadığı ve bunun için de ayrıca bir hükme ihtiyaç duyulmadığı belirtilmiştir (Gregorius, 2015: 40); zira Hristiyanlık’ta aynen Yahudilik’te mevcut olan “öldürmeyeceksin” emri geçerlidir. Bu durum Eski Ahid’in yanı sıra Yeni Ahid’de de ayrıca vurgulanmaktadır (Matta 19/18; Markos 10/19).

Hristiyanlık’ta da Yahudilik’te benimsenen insanın Rabb’in suretinde olduğu anlayışı aynen benimsenmiştir. *“Allah insanı kendi suretinde yarattı, onu Allah’ın suretinde yarattı. Onları erkek ve dişi olarak yarattı.”* (Tekvin, 1/27)¹⁶ Hristiyan teolojisinde İnsanın Rabb’in suretinde olması, şekli anlamda olmayıp varlığı, görkemi, yaratıcılığı ve özellikleri bakımından benzerliği şeklinde yorumlanmaktadır. Bu bağlamda anne karnında oluşan çocuğun hayatına son vermek Rabb’in hâkimiyet, varlık ve yaratıcılık özelliklerinin tezahürünü engellemek olarak değerlendirilir (Gregorius, 2015: 40; *Kitabu’l-Mukaddesi’l Dirasiyyi*, 2002: 10).

“Görünmez Allah’ın sureti, bütün hilkatın ilk doğanı odur. Göklerde ve yeryüzünde, görünen görülmeyen, gerek tahtlar, gerek hâkimiyetler, gerek riyasetler, gerek hükümetler, bütün şeyler onda yaratıldı. Bütün şeyler onun vasıtasıyla onun için yaratılmıştır. Hepsinden evvel olan kendisidir ve bütün şeyler onda kaimdir.” (Koloselilere 1/14-18)¹⁷ Buradan yaratılan her şeyin Rab için olduğu ve onun yarattığı hiçbir şeyin de gereksiz olmadığı anlaşılmaktadır. Bu anlamda kürtajı, onun yarattığı şeyi gereksiz ya da fazlalık gibi görerek yapılan bir işlem tarzında yorumlamak bizce mümkün görünmektedir.

Öte yandan kürtajın neslin çoğalmasını engellediği anlayışı Yahudilikte olduğu gibi Hristiyanlık’ta da benimsenmiştir. *“Allah onları mübarek kıldı. Allah onlara dedi, ‘Semereli olun, çoğalın ve yeryüzünü doldurun, onu tabi kılın, denizin balıklarına, göklerin kuşlarına ve yeryüzünde hareket eden her canlı şeye hâkim olun.”* (Tekvin 1/28). Var olan ve var olacak olan her mahlûk Rabbe kulluk etmek için yaratılmıştır. Ayrıca çocukların çokluğu Rabb’in bereketinin neticesidir. Her doğan çocuk ile kilise yeni bir uzuv kazanmış ve bu sayede de canlılığı tazelenmiş olacaktır (Kehne ve Khaddam Kenise bi Misri’l-Cedide, 2015: 251; *Kitabu’l-Mukaddesi’l Dirasiyyi*, 2002: 10). Bu anlamda kanaatimizce yapılan her kürtaj hem Rabb’in bereketini, hem kilisenin canlanmasını hem de ona yapılacak kulluğu engellemek olarak değerlendirilebilmektedir.

¹⁶ Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bk. El Khuri Bovlus Feghali, 1990: 173.

¹⁷ Bu konuda başka ifadelerde bulunmaktadır. (Bk. I Korintoslulara 11/7; Bk. Koleselilere 3/10; Bkz. Yakup 3/9).

Yahudilik'te olduğu gibi Hristiyanlık'ta da çocuklar sevimlilikleri ve nesli devam ettirmesiyle Rab'den kullarına mükâfat olarak sunulan birer hediye olarak görülmektedirler.

*“İşte çocuklar Rabden mirastır,
Rahmin semeresi mükâfatıdır.”* (Mezmurlar 127/3).

Hristiyanların doğan çocuktan dolayı hissettikleri mutluluğu, şaşalı doğum günü partileri ile kutlamaları bu bağlamda değerlendirilebilir. Bu kutlamalar daha sonra yaş günü partileri şeklinde devam etmekte ve kişinin hayatında çok önemli yer tutmaktadır. Bu partilerin çekiciliği daha sonra Hristiyan olmayan toplumları da etkilemiş -Türkiye'de de toplumun çoğu tarafından benimsenmiştir- ve onlarda aynı şekilde yaş günü kutlamaları yapar hale gelmişlerdir.

Kürtaj ise mutluluk vesilesi olması gereken Rabb'in hediyesi bu çocukların istenmemesi, kabul edilmemesi olarak yorumlanabilmektedir. Bu da Hristiyanlık'ta vazifesi Rabb'ına kulluk etmek ve ondan gelene rıza göstermesi gereken insan için uygun olmayan bir davranış olarak değerlendirilebilmektedir (Cerling, 1971: 54).

Kutsal kitapta bahsedilene göre, Meryem'in, yanına melek Cebrail gelerek ona hamile kalıp bir kutlu oğul doğuracağını söyler. Meryem şaşkınlık içerisinde evli olmadan böyle bir şeyin nasıl olacağını sorar; bunun üzerine Cebrail ona daha önce Zekeriya'nın eşi Elizabet'in ilerlemiş yaşında mucizevi bir şekilde hamile kaldığından bahseder. Kendisine verilen bu bilgiye binaen Meryem, hem durumunu paylaşmak hem de yaşlı bir kadın olduğu halde mabedin hizmetinde çalışan -mabet vaizi Zekeriya'nın eşi- Elizabet'e yardım etmek için gider. Meryem içeri girdiğinde selam verir, Elizabet'in karnındaki bebek, bu selamı duyunca sıçrar (Luka 1/27-44). Bu olay Meryem içeri girdiğinde Elizabet, gelenin Meryem olduğunu; Elizabet'in karnındaki bebek ise Meryem'in karnında Mesih'in geldiğini hissederek sevinçle adeta dans -bazılarına göre hürmeten Mesih'e secde- ettiği anlatılır. Bu esnada Mesih, Elizabet'in bebeğini takdis etmiş, bu takdisin etkisi ile Elizabet daha önce olmadığı bir şekilde Ruh'ul Kudüs ile dolmuştur. Bu olay anne karnındaki çocuğun canlı olduğunun ve hislerinin bulunduğu ifadesi olarak değerlendirilmiştir (Kehne ve Khaddam Kenise bi Misri'l-Cedide, 2009: 21-2; Malta, 1985: 47-8). Bu da kanaatimizce kürtaja yaklaşımda farklı bir boyut kazandırmıştır.

Diğer taraftan Hristiyanlık'ta -insan hayatına verilen öneme binaen- gayri meşru ilişki ya da tecavüz neticesi oluşan hamileliklerin kürtaj ile sonlandırılması meşru görülmemektedir. Nitekim Bosna Savaşında hamile kalan kadınlara zamanın Papası II. Paul, Bosna'da bulunan kilise aracılığıyla kürtaj gibi bazı yöntemlerle çocuklarına zarar vermemeleri bildiren bir mektup yollamıştır (Hittu, 1419/1999: 412).

Bunun yanı sıra Hristiyanlık'ta sakat ya da bir şekilde özürlü doğacağı önceden belirlenen embriyon ya da fetüsün hayatına son verilmemesi yönündeki

kanaat hâkimdir. Gerek bu çocukların yaşamları boyunca yaşayacağı zorluklar, gerekse anne babalarının onlardan dolayı çekeceği güçlükler onların hayatını sonlandırmayı meşru kılmayacağı değerlendirilmiştir. Buna göre insanın değeri onun sağlıklı ya da sağlam olması, mutlu ya da mutsuz olması ya da ırkına göre değil, onun bizzat Tanrı tarafından kendi suretinde insan olarak var edilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda embriyon dahi olsa insanın hayatına son vermek/kürtaj, kimsenin yetki alanı içerisinde olmadığı yönünde kanaat belirtilmektedir. Bu yetkiyi aşan anne-babanın, doktorun veya her kim olursa günaha ortak olduğu değerlendirilmesi yapılmaktadır. Diğer taraftan doktorların görevi hayat sonlandırmak değil, aksine hayat kurtarmak olmalıdır (*El Mesihyye fi ahlakıyatıha*, 1999: 281-283).

Hristiyan din adamları tarafından kürtaj, insanı öldürme olarak görülmele birlikte cezası konusundaki uygulama Yahudilikten oldukça farklı bir şekilde değerlendirilmektedir. Hristiyan kutsal kitaplarına göre bir kişinin ölümüne sebebiyet verme ya da öldürme durumunda cezalandırma yerine o kişilere karşı sevgi ve hoşgörü ile davranılmalıdır. Bu davranış şeklinin insanlar üzerinde yanlıştan dönmede ve tövbe etmede daha etkili olacağı bizzat Mesih tarafından belirtilmektedir (Matta, 5/38-42).¹⁸

Kutsal Kitapta yer alan bu ifadeler binaen Papa IV. Paul'un başkanlık yaptığı Vatikan Konsili'nde (1962-1963) "Hayat, hamile kalıştan itibaren azami itina ile korunmalıdır; çocuk düşürmek ve evlat katli çok ağır suçlardandır" ifadesi alınan kararlardan olmuştur (Harman, 1993: 8/564).

Öte yandan kilise 1986 yılında "Kutsal Kitap Açısından Kürtaja Bakış" konulu dini bir toplantı yapmıştır. Bu toplantıda vuku bulan çetin tartışmalardan sonra şu sonuçlara ulaşılmıştır. Buna göre,

1. Embriyon Tanrı tarafından belirlenmiş, şekil verilmiş canlı bir varlıktır.
2. Hamilelik Tanrı'nın iradesi ile vuku bulmaktadır.
3. Çocuğun yaşam şekli -nasıl bir yaşantıya sahip olacağı- önceden Tanrı tarafından belirlenmektedir (Gorman, 5/140-184). Bu sebeplerden dolayı kürtaj onaylanmamıştır.

Hristiyanlık'ta kürtaj yasaklanırken doğum kontrolü de Hristiyanlık'ta bilinmekte ve uygulanmaktaydı. Bu uygulamalardan en başta geleni imsak¹⁹ metodu idi (I Korintoslulara, 7/1-7).²⁰ Günümüzde bazı Katolik kiliselerinde de bu metot önerilmektedir. Yine Katolik kiliselerde kürtajın devlet tarafından yasaklanması, bir

¹⁸ Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bk. Kehne ve Khaddam Kenise bi Misri'l-Cedide, 2009: 156-157, 167.

¹⁹ İmsak Metodu; Hamilelikten korunma yollarından biridir.

²⁰ Burada Pavlus, Korintoslular'ın gönderdiği mektuptaki soruları cevaplarırken eşlerin birbiri üzerinde hakları olduğunu, karşılıklı rıza ile bazı kısıtlamalara gidilebileceğini belirtmektedir. (Bk. *El Kitabu'l-Mukaddesi'l Dirasiyyi*, 2002: 2758-2759).

yandan da insanların bu konuda şuurlandırılması gerektiği yönünde görüş belirtilmektedir (Cerling, 1971: 53; *El Mesihyye fi ahlakiyatiha*, 1999: 283).

Yapılan araştırmalara göre Hristiyan dünyasında kürtajın yapılma sebepleri çoğunlukla sosyal, psikolojik ve ekonomik olduğu, evlilik dışı hamileliklerde ise kürtajın ön plana çıkmadığı gözükmemektedir; zira bu toplumlarda bu tür ilişkilerin yadırganmadığı bir realite olarak bilinmektedir.²¹

İslam'da Kürtaj

İslam'ın kutsal kitabı Kur'an'da kürtaj ile ilgili açık bir nas bulunmamakta; ancak insan hayatının kutsallığına dair pek çok ayet yer almaktadır. Kur'an, insanı en güzel şekilde Allah'ın bizzat yarattığını, ruhunun Allah tarafından üfürüldüğünü, bu anlamda onun diğer yaratılanlardan üstün ve şerefli bir varlık olduğunu beyan etmektedir (Sad 38/71-72; Tin 95/4). Yine Kur'an'da masum bir insanı öldürmenin bütün insanlığı öldürmek kadar büyük bir suç; bir kişinin hayatını kurtarmanın da bütün insanlığı kurtarmak kadar erdemli bir davranış olduğu ifade edilmektedir (Maide 5/32). Bu şekilde İslam dininde insan hayatının çok değerli bir varlık olduğu net bir şekilde ortaya konulmaktadır.

Kur'an'da insan öldürmenin yanı sıra çocuk öldürme ile ilgili ayetler de bulunmaktadır. İsrâ Suresi, 17/31 *"Yoksulluk korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin, onları da sizi de biz rızıklandırırız. Onları öldürmek gerçekten büyük bir günahdır."* Gelir yetersizliği gibi ekonomik mazeretlerle çocuk öldürmenin Allah katında geçerli olmadığı bu ayetle net bir şekilde ifade edilmektedir; zira gerek insanın gerekse tüm canlı varlıkların yaratıcısı ve sahibi olan Allah, aynı zamanda onların rızıkını da farklı şekillerde verendir.

Çocuğa -sahip olmada anne babanın payı olsa da- asıl sahibi onu verendir ve evlat anne babaya emanettir. Kur'an'da hem rızık verene dikkat çekilmekte hem de çocuk öldürmek en büyük günahlardan olan şirk ile birlikte sayılarak akıllı insanların yapmayacağı iş olduğu belirtilmektedir. En'am Suresi, 6/151 *"(Ey Muhammed) de ki, 'Gelin Rabbinizin size haram kıldığı şeyleri okuyayım; Ona hiçbir şeyi ortak koşmayın, anaya babaya iyi davranın, fakirlik endişesiyle çocuklarınızı öldürmeyin. Sizi de onları da biz rızıklandırırız. Çirkinliklere bunların açığına da gizlisine de yaklaşmayın. Meşru bir hak karşılığı olmadıkça Allah'ın haram kıldığı canı öldürmeyin. İşte Allah bunu size emretti ki, aklınızı kullanasınız."*

Allah aynı zamanda çocuklarını öldürenler için beyinsiz benzetmesi yapmaktadır. En'am Suresi, 6/140 *"Beyinsizlikleri yüzünden bilgisizce çocuklarını öldürenler, Allah'ın kendilerine verdiği rızık -Allah'a iftira ederek- haram sayanlar, mutlaka ziyan etmişlerdir. Gerçekten onlar sapmışlardır. Doğru yolu bulmuş da değillerdir."* Bu kişilerin kapsamlı düşünme melekesi olmadığına, akliselim sahibi bir

²¹ "2016'da AB'de Evlilik Dışı Bebeklerin Oranı %43", 17. 04. 2018, erişim: [_06 Ocak 2019 https://tr.euronews.com](https://tr.euronews.com).

insanın kendi öz yavrusunu öldürmesinin mümkün görünmediğine dikkat çekilmektedir.

Diğer taraftan Kur'an çocuklarını öldürenlerin sözlerine güvenilmeyen kişiler olduklarını -bu anlamda biatlarının dahi geçerli olmadığını (tövbe etmedikçe)- ima etmektedir: *Ey Peygamber! Mü'min kadınlar Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmayacakları, hırsızlık yapmayacakları, zina etmeyecekleri, çocuklarını öldürmeyecekleri, elleriyle ayakları arasında bir iftira düzüp getirmeyecekleri, dine ve akla uygun hiçbir konuda sana karşı gelmeyecekleri hususunda sana biat etmeye geldiklerinde onların biatlarını kabul et ve onlar için Allah'tan bağışlama dile. Kuşkusuz Allah bağışlayıcıdır, engin merhamet sahibidir.* (Mumtehine, 60/12).

İslam Dini, aynı zamanda çocuk dünyaya getirmeye onu yetiştirmeye çok özen göstermektedir. Hz. Muhammed'den nakledilen bir hadise göre hayırlı evlat yetiştiren anne babanın amel defteri öldükten sonra da evladının yaptığı güzel şeylerle devam etmektedir (Tirmizi, 1434 / 2013, "ebvabu'l-ahkam (15)", babu'l-vakf 36 / 1375: 275).

Bu bağlamda Kur'an, insanın oluşumunun başlangıcı olan anne karnındaki çocuğa çok önem vermekte onu koruyup gözetmektedir. Bu öneme binaen hamile kadına güç gelen şeylerde bazı kolaylıklar tanınmıştır. Bu kolaylıklardan biri de farz olan ramazan orucu için hamile kadına tutmama izni verilmesidir (Bakara, 2/184-185; Tirmizi, 1434 / 2013, "Ebvabu's-savm(8)", Babu ma ca'e 21 / 715: 156)²²; zira oruç, annenin istediği gibi yiyip içemeyerek güçten düşmesine ve bu sebeple hastalanmasına yol açabilmekte, bu da bebek için hayati tehlike sebebi olabilmektedir (Nebravi, 1429 / 2008: 28).

İslam, insana ve çocuğa verdiği öneme binaen ona zarar verebilecek her şeye karşı tedbirli yaklaşmaktadır. Bu bağlamda bazı tefsirciler tarafından insan ve çocuk öldürmeyle ilgili ayetlerle kürtaj arasında bağlantı kurulmuş (Ateş, 1989: 6 / 251-259; Ateş, 1990: 5 / 214-215; Ateş, 1991: 9 / 396; Karaman ve diğerleri, 2012: 2 / 2, 485-487); ancak kürtaj yasağının hamileliğin hangi aşamasında başladığı İslam hukukçuları arasında tartışma konusu olmuştur.

İslam hukukçuları, geçirdiği bütün değişim ve gelişim safhalarıyla birlikte hamilelik anından doğuma kadar anne karnındaki oluşumu cenin²³ olarak tanımlamışlar (Bilgili, 2014: 221; Hayrullah, 2011: 41; Nebravi, 1429 / 2008: 28); ancak onun ne zaman hayatıyet kazandığı ve ruhun üfürülmesi konusunda farklı yaklaşımlarda bulunmuşlardır. Bu yaklaşımlarda aynı mezhep mensupları arasında

²² Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bk. Karaman, H., Çağrııcı, M., Dönmez, İ. K. ve Gümüş, S., *Kur'an Yolu Tefsiri 1*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2012), 276-279; Bk. Mustafa Adem, *Fetava'l-mer'eti'l-muslima*, Birinci Baskı, (Kahire: Muessesetu Zad, 1433 / 2012), 213.

²³ Arapça lügatlerde "cenin" kelime olarak gizli olmak, kapalı kalmak anlamlarına gelmektedir. Buna binaen akıl hastalarına akli kapalı anlamında mecnun, cinlere de gözle görünmediğinden cann denilmiştir.

dahi görüş birliği bulunmamaktadır (Hayrullah, 2011: 265 – 270; Kahtani, 2008: 460-2).

Kur'an'da ceninin hayatiyet kazanması ve ruhun üfürülmesi konusunda sarıh bir bilgi olmamakla birlikte ceninin oluşumu ve nasıl şekillendiği hakkında insanı düşünmeye yönelten veciz ifadeler bulunmaktadır. Muminun, 23/12-14 *“Gerçek şu ki biz insanı çamurdan alınmış bir özden yaratıyoruz. Sonra onu sağlam bir korunakta nutfe haline getiriyoruz. Ardından nutfeyi (döllenmiş yumurta) alakaya (rahimde asılıp beslenen embriyo) çeviriyor, alakayı şekilsiz et (mudga) yapıyor, bu etten kemikler yaratıyor daha sonra da kemiklere adale giydiriyoruz. Nihayet onu bambaşka bir varlık halinde inşa ediyoruz. Yapıp yaratanların en güzeli olan Allah çok yücedir.”* , ayette geçen *“...nihayet onu bambaşka bir varlık halinde inşa ediyoruz...”* ibaresinin ruh üfürülme durumu olması ihtimal dahilinde görülmektedir (Ateş, 1991, 181-231; Hamdi, 1993: 311).

Diğer bir ayette ceninin oluşumu anlatılırken onun rahimde kalması, doğması ve büyümesinden de bahsedilmektedir. *“Öldükten sonra dirileceğinize kuşku duyuyorsanız şunu unutmayın ki; biz sizi topraktan sonra nutfeden sonra alakadan sonra belli belirsiz et parçasından yarattık ki size (kudretimizi) açıkça gösterelim ve biz dilediğimizin belirli bir vakte kadar rahimlerde kalmasını sağlarız; sonra sizi bebek olarak çıkarırız ki daha sonra yetişkinlik çağına erişesiniz. İçinizden kimi erken vefat ettirilirken kimi de önceden bildiklerini bilmez hale gelinceye kadar ömrün düşünün çağına eriştirilir.....”* (Hac 22/5)²⁴

Ayetlerde ceninin oluşumu nutfe, alaka, mudga gibi adeta safha safha anlatılmakta ancak bunlarla ilgili süre belirtilmemektedir. Bazı değerlendirmelere göre bunların her biri 40 günlük süre içermekte bazılarının göre ise her üçü de ilk 40 günlük zaman dilimi içerisinde yer almaktadır. Bu bilgileri anlamada tıbbi veriler bize yardımcı olmaktadır. Buna göre ilk 40 günlük nutfe döneminde ceninin eti, kemiği, deri yapısı, görme ve duyma duyusu oluşmaktadır. Nutfeden sonraki evre olan alaka, 4. haftaya kadar olan evredir. Daha sonra ki mudga ise embriyonun yerine yerleşmesi ve insani organ ve sistemlerin şekillendiği zamandır²⁵ (Balbaba, 2016: 71; Tüfekçi, 2013: 119).

Ayetlerin yanı sıra cenin safhaları ile ilgili hadisler de bulunmaktadır. Hüseyfe ibn Esed'den nakledilen bir hadise göre; *“ Resulullah'dan duydum, nutfe 42 günlük iken Allah bir melek göndererek cenine işitmesi, görmesi, eti ve kemiğiyle şekil verir; melek erkek mi kız mı diye sorar, Allah bunu belirler, melekler de yazar; sonra melekler ömrünü sorar, Allah bunu da belirler, melekler de yazar; sonra melekler rızkını sorar, Allah bunu da belirler, melekler de yazar, Allah'ın dediği her şeyi*

²⁴ Benzeri başka ayetlerde bulunmaktadır. (Bkz. Kıyame 75/37-39; İnsan 76/2).

²⁵ Daha önce Tıbbi açıdan kürtaj başlığı altında bu bilgiler verilmiştir.

melekler eksiksiz olarak yazdıktan sonra çıkar.” (Müslim, 1438 / 2017, “Kitabu’l-kader(46)”, Babu keyfiyeti’l-hukuk 1 / 2645 (3) : 941).

Abdullah b. Mesud’dan nakledilen bir hadise göre cenin safhaları 40 gün nutfe +40 gün alaka +40 gün mudga şeklindedir. İlk dönem bilginlerinin ekseriyetinin bu görüşü benimsedikleri belirtilir (Buhari, 1434 / 2012, “Kitabu bed’i’l-halk 59”, Babu zikri’l-melaike 6 / 3208: 405).

Bu sebeple İslam hukukçuları ilgili ayet ve hadislerin yorumlanmasında kürtajın hükmü konusunda genel olarak ikiye ayrılmışlardır:

1. grup, döllenmeden itibaren hiçbir şekilde kürtajın caiz olmadığı görüşüdür. Ruhun üflenip üflenmemesi bunlara göre önemli değil, önemli olan ceninin canlı olmasıdır ki bu da döllenme ile başlamaktadır.

2. grup ise ruhun üflenmesini esas alanlardır. Bunlara göre kürtaj, hamileliğin ilk döneminde yani ruhun üflenmesine kadar olan süre içerisinde caiz, ondan sonra ise uygun değildir; zira onlar, ruh üfürülmeden önce ceninin hayati melekelerle sahip olmayan kan ve etten ibaret olduğunu belirtmektedirler. Bu gruptakiler de kendi aralarında ruhun üfürüldüğü zaman konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Bu konudaki görüşler;

Döllenmeyi takip eden 40, 42, 45 gün sonra cenine ruhun üfürüldüğü,

Döllenmeyi takip eden 120 gün sonra cenine ruhun üfürüldüğü,

Ruh üflenmesinden önce kürtajın sadece tecavüz, zina gibi önemli bir mazeret olduğunda mümkün olabileceğidir; ancak net olarak mazeretlerin neler olabileceği konusunda ortak bir kanaate ulaşılamamıştır (Balbaba, 2016: 70; Çeker, 1993, 8: 364; Duman, 2005: 55; Kahtani, 2008: 460 - 462; Karadavi, 1414 / 1993: 2/ 544; Necimi, 1432 / 2011: 298).

İslam fıkhında kürtaja, sadece annenin sağlığını tehlikeye atan kalp, böbrek, akciğer yetmezliği, hamileliğin tetiklediği ileri derecede psikolojik rahatsızlıklar, hamilelikte salgılanan birtakım hormonlarla göğüs, tükürük bezi kanseri gibi bazı tehlikeli hastalıkların aktifleşmesi gibi durumlarda izin verilmektedir. Bu durumlar, hamileliğin süresi değerlendirilmeksizin kürtaj ile çocuğun alınmasını meşru kılabilir. Bu gerekçelerle yapılan kürtajda herhangi bir cezai müeyyide söz konusu olmamaktadır (Hittu, 1419/1999: 392; Necimi, 1432 / 2011: 83-84). Yine süt emziren bir anne hamile kaldığında, sütün kesilmesi söz konusu olup baba da çocuğa başka bir sütanne tutmaya güç yetiremeyecek durumda olduğunda kürtaj caiz olur denilmişse de günümüzde süt yerine geçebilecek pek çok beslenme şekli olduğundan bu hükmün geçerliği olmadığı yönünde kanaat belirtilmiştir (Kahtani, 2008: 470).

Kürtajda bir de üzerinde çok tartışılan, hamile iken sakat olma ihtimali bulunan çocukların durumudur. Doğumların büyük çoğunluğunda sağlıklı çocuklar

olmakla birlikte %1.5 de engelli çocuklar dünyaya gelmektedir. Böyle bir durumda ceninde gerek kendi hayatını gerekse ailesinin hayatına ızdıraba dönüştürecek sakatlık, eksiklik gibi bir durum olduğu tıbben -bunun ispatı bir hekim ile değil, heyet kararı ile olmalıdır- belirtildiğinde, hamileliğin ilk aylarında kürtajın caiz olabileceği ve olamayacağı şeklinde iki görüş bulunmaktadır (Adem, 1433 / 2012: 444; Hamdi, 1993: 328; Karadavi, 1414 / 1993: 2 / 547; Necimi, 1432 / 2011: 106). Kürtaj konusundaki bütün bu farklılıklar -daha önce belirttiğimiz gibi- Kur'an'da kürtajla ilgili sarih bir nas olmamasından kaynaklanmaktadır.

Bizce bu tür durumlarda aile her şeye rağmen tıbbın yanılma payını göz önünde bulundurmalıdır. Doktorların sakat tanısı koyup kesinlikle alınması gerektiği şeklinde görüş belirttiği halde pek çok çocuk sağlıklı doğmaktadır. Bu konu ile ilgili yakinen bildiğim iki örnek bulunmaktadır. Bunlardan biri Belçika'da yaşayan akrabam, diğeri de kendisi de doktor olan bir arkadaşımın hekimler çocuklarının beyinlerinin gelişmediğini ve kesinlikle alınması gerektiği yönünde görüş belirttikleri halde onlar, "Allah'dan gelene razıyız" diyerek tam bir teslimiyet içerisinde hamileliklerini sürdürüp vakti gelince de doğumlarını yaptılar. Her ikisinin de doğan çocukları son derece sağlıklı olmakla birlikte yapılan testlerde IQ dereceleri yüksek çıkmış bulunmaktadır. Ancak bu, her zaman böyle mutlu durumlarla karşılaşılacak anlamına gelmemektedir. Zira insanlar her yönüyle dünyada imtihan edilmektedir. *"Biz insanı karışık bir nutfeden yarattık, onu imtihan etmekteyiz. Bu yüzden onu işitici ve görücü kıldık."* (İnsan 76/2) , *"Ana rahminden ölünceye kadar sıkıntı, eziyet, mükellefiyet ve bin bir güçlüklerle karşı karşıya (kalacak şekilde) yarattık biz insanı."* (Beled 90/4).

Özürlü de olsa kürtajın kesinlikle caiz olmadığı yönünde görüş belirtenler, bunu önceden sağlıklı olup sonradan sakatlanan insanların durumu ile kıyaslarlar. Bu açıdan özürlü bebeklerin de yaşama hakları olduğu doğrultusunda görüş belirtirler. Günümüz fıkıhçılarından Hayrettin Karaman da bu görüşü paylaşanlardandır. Karaman'a göre kürtaj, annenin hayati tehlikesi olması haricinde döllenenmeden itibaren caiz değildir. O, ceninin sakat olma ihtimalinde tıpkı sonradan sakat olan bir çocuğun öldürülememesi gibi kürtaj yapılamayacağını belirtmektedir (Gözübenli, 2008: 208; Karaman, 2012: 1/ 79, 2 / 147-148).

İslam âleminde kürtajın, en fazla tartışıldığı alanlardan biri de tecavüzler ve nikah dışı ilişkiler neticesiyle oluşan hamileliklerdir. Bunların en bariz örnekleri de savaşlarda kadınlara yapılan tecavüzler neticesi meydana gelen hamileliklerdir. Savaşlarda tecavüzün adeta bir silah gibi kullanıldığı esef verici bir gerçektir. Mesela, 1 Mart 1992'den 14 Aralık 1995'e kadar üç buçuk yıl süren Bosna savaşında kayıtlara göre en az 20 bin kadına Sırp tarafından tecavüz edilmiş ve bunlardan 1000 tanesi hamile kalmıştır (Hittu, 1419/1999: 411).²⁶ Bu kadınlar yaşadıklarının etkisiyle

²⁶ Bu rakamlar kayıtlara geçmiş olanlardır. Bunların dışında kayıtlara geçmeyen pek çok tecavüz ve hamilelik vakası olduğu kanaatini taşımaktayız.

hamileliklerine son vermek istemiş, bunu gerçekleştiremeyince -bazıları- doğan çocukları öldürmek istemişlerdir.

İslam'ın, zina olarak isimlendirdiği cinsel tecavüz ve nikahsız ilişkiler yoluyla kalınan hamileliklerde fakihlerin çoğu tarafından kürtaj uygun görülmemektedir. Onlar, anne karnındaki çocuğun tamamen günahsız, suçsuz olduğunu ve doğal olarak yaşamaya hakkı bulunduğunu belirtmektedirler. Tecavüz bir suçtur ancak kürtaj da suçtur. Bu durum bir suçun başka bir suçla aklanmaya çalışılması gibidir. Aynı şekilde körfez savaşında Iraklıların tecavüzüne maruz kalarak hamile kalan kadınlar hakkında da Kuveyt müftüsü kürtaja izin vermemiştir. Ayrıca zina neticesi hamileliklerin kürtajına izin vermeyen fakihler, bu tür cezazların zinanın yaygınlaşmasında etken olabileceği yönünde kanaat belirtmektedirler (Kahtani, 2008: 467). Bunların yanı sıra Ezher Şeyhi Mısırlı Muhammed Seyyid Tantavi, Karadavi ve Ali Cuma gibi günümüz fıkıhçılarından bir kısmı bu tür hamileliklerin bir an önce kürtaj ile bitirilmesi gerektiği görüşünü savunmaktadırlar (Hittu, 1419/1999: 413; Necimi, 1432 / 2011: 113).

Zina sonucu hamile kalanlar için kürtaja izin veren fakihler, bu kadınların durumlarını üç şekilde değerlendirmektedirler:

1. Kadının zinadan hamile kaldığı ispatlı ise ve bu durumdan bir utanması yoksa onun için kürtaj caiz değildir.

2. Kadının zinadan hamile olduğu ispat edilmemiş, kadın hamileliğini gizliyor ve tövbe ediyorsa, onun için kürtaj caizdir.

3. Tecavüz neticesi oluşan bir hamilelik olup kadın bu durumdan nefret ediyorsa onun için kürtaj caizdir (Hittu, 1419/1999: 413; Necimi, 1432 / 2011: 301).

Diğer taraftan tarih boyu gerek normal zamanlarda gerekse savaş durumlarında cinsel tecavüze maruz kalarak hamile kalan kadınların hamileliklerine son vermeleri pek çok ülkede kabul edilmiştir. Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu (TDİBDİYK) da 14.01.1993 tarihinde tecavüzün bir özür hali olabileceği yönünde görüş belirtmiştir. Yine cenin anneden AIDS gibi tedavisi olmayan tehlikeli bir hastalığa yakalanmışsa böyle bir durumda da kürtajın caiz olduğu değerlendirilmiştir. Bununla birlikte bugün tedavisi olmayan bir hastalığın yarın tedavisi bulunduğu kürtaj caiz olmaktan doğal olarak çıkmaktadır (Can, 2015:96; Kahtani, 2008: 467; Tüfekçi, 2013: 146).

Anne karnındaki bebeğe değer veren İslam, döllenmeden itibaren onu bağımsız bir insan gibi değerlendirmiş; ona yaşama, miras, vasiyet edilme, nesep; vakıfla ilgili bazı haklar vermiştir. Miras vasiyet ve vakıfla ilgili haklar cenin canlı doğana dek korunmaktadır (Balbaba, 2016: 73; Çeker, 1993, 8: 364; Duman, 2005:

53; Nebravi, 1429 / 2008: 25-30.).²⁷ Mesela, boşanan ya da kocası ölmüş bir kadının hamile olma ihtimaline karşılık iddet denilen dört ay on günlük bir süre beklemesi gerekmektedir. Burada kadının beklemesindeki murad hamile olduğu takdirde çocuğun nesebinin babası dışında başkası ile karışmaması içindir. Bu sebeptendir ki hamile kadının bir başkası ile nikahlanması yasaklanmaktadır (Kahtani, 2008: 456).

İslam'da, bir yandan kürtaj yasaklanırken -normal şartlarda- bir yandan da onu yapana ya da sebep olana cezai müeyyide uygulanmaktadır. Buna göre bir kişi kasıtlı olarak hamile kadının karnına vurur, ceninin düşmesine ya da ölümüne sebep olursa, vuran kişinin diyet ödemesi gerekmektedir (Buhari, 1434 / 2012, "Kitabu't-Tıb 76", Babu'l-kehane 46 / 5758: 722). Bu durum tıpkı ihramlı kişinin bir avın yumurtasını kırdığında diyet ödemesi gerekli olması gibidir; zira yumurta esas olandır (İbn Abidin, 1993: 6/34-35). Ceninin durumu da avın yumurtası gibi değerlendirilir. Hatta Malikiler, cenin sağ doğar ve anneye yapılanın etkisi ile sonradan ölürse kısas gerektiğini belirtmişlerdir. Anne bizzat kendisi ilaç içerek ya da başka şekilde ceninin hayatına son verirse köle azat etmesi, köle bulamazsa diyet ödemesi, o da olmazsa kefarete tutması gerekmektedir (Nisa, 4/92).²⁸

Özet olarak, İslam'da kutsiyet atfedilerek korunması istenen beş şey vardır. Bunlar, din, hayat hakkı, akıl sağlığı, nesil korunması ve mal güvenliğinin sağlanmasıdır (Muhi, 2002: 193; Nebih, 2011: 204). Kürtaj, bunlar içerisinde hayat hakkı ve neslin korunmasıyla ilişkilidir; zira kürtaj ile hem bir canlıya hayat hakkı tanınmamış hem de neslin devamı engellenmiş olmaktadır.

SONUÇ

İncelediğimiz Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam dininde insan hayatı kutsal kabul edilerek suçsuz yere insan öldürmek büyük günah sayılmıştır. Kürtaj da anne karnındaki bir varlığın hayatının sonlandırılması olduğundan insan öldürme ile bağlantısı kurulmuştur.

Yahudilik ve Hristiyanlık'ta kürtaj, Rabb'in kendi şeklinde yarattığı çocuğun, dışarıdan müdahale ile yok edilmesi demektir. Bu da Rabb'in kutsal emanetine ihanet anlamında yorumlanmaktadır.

Yahudilik'te anne karnındaki embriyon ya da fetüs gerek canlı bir varlık olmasından, gerekse potansiyel açıdan insan olarak görülmüştür. Bu sebeple ona zarar verme ya da ölümüne sebebiyet verme gibi durumlarda hâkim olan anlayışa göre diyet ödenmesi gerekmektedir.

²⁷ Yukarıda değindiğimiz ramazanda hamile kadına oruç tutmama izni verilmesi de ceninin hayat hakkının gözetilmesi kapsamında değerlendirilebilir. (Bk. Nebravi, 1429 / 2008: 28). Ülkemiz hukuk sistemine göre ise çocuk sağ doğması durumunda hak ehliyeti anne rahmine düştüğü andan itibaren -cenin halinde iken- başlatılmaktadır. Burada ceninin döllemeden itibaren canlı bir varlık kabul edildiği görülmektedir. (Bk. Tüfekçi, 2013: 127).

²⁸ Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bk. Karadavi, 23.05.2011: 1412-1427; Bk. Necimi, 1432 / 2011: 133-201; Bk. Hittu, 1419 /1999: 392-393.

Hristiyanlık'ta anne karnındaki çocuğa zarar verme ya da ölümüne sebebiyet verme durumlarında samimi tövbe etmek yeterli olduğu kanaati hâkimdir.

İslam hukukçuları kasıtlı olarak rahimdeki cenine zarar vererek düşmesine ya da ölümüne sebep olan kişinin diyet ödemesi ya da kefaret orucu tutması gerektiğini belirtmektedirler.

Her üç dine göre anne hayatı için tehlike oluşturduğunda hamileliğin bitirilmesine izin verilmektedir; zira anne hayatı ceninden önce gelmektedir.

Her üç dinde doktorlar tarafından özürlü olduğu tanısı konulan fetüsün kürtajına olumlu bakılmamaktadır.

Her üç dinin ilahiyatçılarının ekseriyeti tarafından gayri meşru ilişkiler neticesi oluşan hamileliklerin bitirilmesi onaylanmamaktadır.

Yahudilik'te hamileliğin ilk günlerinde kürtaj izni konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bazı Yahudi ilahiyatçıları bu dönemde embriyonun sade su olup şekillenmediğini belirterek kürtaj olunabileceği yönünde görüş bildirmişlerdir.

İslam'da ruh üfürüldükten sonra cenine dokunulmayacağı konusunda fakihler görüş birliği içerisinde; çünkü ruh üfürülmesi ceninin canlılık döneminin kesin olarak başlaması demektir. Böylece ruh üfürülmeden öncesi için bazı fakihler, ceninin henüz hayat bulmadığını belirterek kürtaja izin verirken, bazıları da hiçbir şekilde kürtajı uygun görmemektedirler. Bu konuda mezhepler arası hatta aynı mezhep mensubu fakihler arasında dahi görüş farklılıkları bulunmaktadır.

Gerek Kur'an'da insanın yaratılış ile ilgili yer alan ayetlerde gerekse Peygamberden nakledilen hadislerde amaç, tıp bilgisi vermekten ziyade insanın aklı ile birlikte duygularına hitap etmektir. Yapılması gereken bu ayet ve hadislerin ilgili bilimlerle birlikte değerlendirilmesidir. Nihayet gelişen tıbbi teknoloji neticesinde rahimin gerek ultrason gerekse ışınlarla görüntülenmesiyle, ayetlerde belirtilen cenin aşamaları daha iyi bir şekilde anlaşılabilir.

Yapılan tıbbi araştırmalarda döllenmeden itibaren anne karnındaki ceninin canlı olduğu, daha sonraki safhaların bunun üzerinde geliştiği belirtilmektedir. Bu durumda kürtaj, ayetlerle kesin olarak yasaklanan canlı bir varlığın hayatını sonlandırılması olarak anlaşılabilir.

İslam'da, anne karnındaki cenine miras, vasiyet gibi bazı haklar tanınmıştır. Bu anlamda da hamilelik anlaşıldığı andan itibaren kürtajın caiz olmadığı görüşü haklılık kazanmaktadır.

Biz aynı zamanda kürtaj için "annenin kendi tasarruf alanında olmayan, başka bir varlıkla ilgili alacağı kararın uygulanması" şeklinde yapılan yorumlara katılmaktayız. Bunun yanı sıra kürtaj talebinin kadının tasarruf hakkı olmadığını,

yasaklanmasının da kadına şiddetle ilişkilendirilmemesi gerektiği kanaatini taşımaktayız.

Tecavüz, ensest ve gayri resmi ilişkiler neticesi meydana gelen istenmeyen hamileliklerde ise annenin ve çocuğun yaşayacağı psikolojik, toplumsal sıkıntılar, zorluklar düşünülerek kürtajın değerlendirilmesi gerektiği kanaatini paylaşmaktayız.

KAYNAKÇA/REFERENCE

- Âdem, M. (1433 / 2012). *Fetava'l-mer'eti'l-muslime*. Kahire: Muessesetu Zad.
- Ateş, S. (1988 - 1991). *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri 5, 6, 9, 10*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat.
- Avrupa'da Kürtaj (3 Mayıs 2018). erişim: 29 Mart 2019. <https://tr.euronews.com>.
- Balbaba, Ü. E. (12-15 Mayıs 2016). Fikhi Açından Tecavüz Sonucu Gebeliğin Sona Erdirilmesi. *V. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı III*. İLEM. 69-83.
- Beleich, J. D. (1977–2005). Contempary Halachic Problems. *Bavli Talmud*. Vol. 1. Part II. Chapter XV.
- Ben Zion Meir Hai Uziel. Erişim: 27 Ocak 2019, <https://wikipedia.org>.
- Bilgili, İ. (2014) İslam Hukukunda Cenin Hakkı ve Onuruyla İlgili Hükümler, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 24: 219 - 240.
- Buhari, (1434 / 2012). *Sahihi Buhari*, “Kitabu bedi'l-khuluke (59)”, Babu zikri'l-melaike 6/3208, Kahire: Daru't-takva.
- Can, S. (2015). Çocuk Düşürme Suçunun Suç Sonucu Oluşan Gebelikler Açısından Değerlendirilmesi. *Ankara Barosu Dergisi* 1. Ankara: 81-102.
- Cavlin, A., Tezcan ,S., Ergöçmen, B. (2012). Kadınların Bakış Açısından Kürtaj. *Nüfus Bilim Dergisi* 34: 51-67.
- Cerling, C.E. (1971), Abortion and Contraception in Scripture, 54, erişim:_10 Haziran 2018. <https://theologicalstudies.org.uk>.
- Çeker, O. (1993). İslam Dininde Çocuk Düşürme. *İslam Ansiklopedisi* 8: 364 -365. İstanbul: İSAM.
- Davidson, W. “*The Talmud, Sanhedrin 57b*”. Erişim:___15 Kasım 2018. <https://www.sefaria.org>.
- Duman, H. (Ekim-Kasım-Aralık 2005) İslam Hukukunda Gebeliğin Kasıtlı Sonlandırılması. *Diyanet İlmî Dergisi* 41/ 4: 49 – 62.
- Eliezer Waldenberg. Erişim: 01 Ocak 2019. <https://en.wikipedia.org>.)
- Feghali, B. (1990). *Mine'l- ubdiyyeti ile'l-ibade esfari's-şeria* 2-3. Beyrut: Menşurtu'l-mektebetu'l-bulisiyye.

- Gorman, M. J. “ The Use and Abuse of the Bible in the Abortion Debate”. *Life and Learning* 5/140-184. University Faculty for Life. Erişim: 03 Haziran 2018. www.uffl.org.
- Gündüz, Ş. (Eylül – Ekim - Kasım 2012). Dinler Tarihi Açısından Kürtaj. *SD Sağlık Düşüncesi ve Tıp Kültürü Platformu* 24: 16 -19. <http://www.sdplatform.com./Dergi>.
- Gözübenli, B. (2008). Dini Açıdan Problem Oluşturan Tıbbi Meseleler III. *Güncel Dini Meseleler Toplantısı II*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı. 205 - 209.
- Gregorius, El Muntihî'l Enba. (2015). *Mevsuatü'l – Enbai Gregorius 51*. Kahire: Cemiyetti'l-enba Gregorius eskafu'l bahsi'l-ilmî.
- Hacettepe Ün. Nüfus Etütleri Enstitüsü (Eylül 2015). *Türkiye 2013 Nüfus ve Sağlık Araştırması İleri Analiz Çalışması*. Hacettepe Ün. - T.C Kalkınma Bakanlığı – T.C. Sağlık Bakanlığı, Ankara.
- Hamdi, A. M. Y. (1993). *Mekifu'ş-şeri min ichadî'l-cenini'l-muşevve*. Katar: Camiatu Katar.
- Harman, Ö. F. (1993). Çocuk Düşürme. *İslam Ansiklopedisi*. 8: 363-364. İstanbul: İSAM
- Hayrullah, T. H. H. (2011).. *Kadiyyetu ichad cenini'l-igtisab ve asaruha*. Mısır: Dar El-kutubu'l- kanuniyye.
- Hebrew and Jewish Attitudes to Abortion and Infanticide*. The World Internet Bible College. Erişim: 12 Aralık 2018, www.internetbiblecollege.net.
- Hittu, M. A. M. (1419 /1999). *El ichad ve'l-î'tikad*, Kahire: Mektebetu Medbuli's-saghir.
- İsser Yehuda Unterman. Erişim: 24.Ocak.2019, (<https://en.m.wikipedia.org>).
- İbni Abidin (1993). *Reddü'l Muhtar Ale'd Dürrü'l Muhtar. Reddü'l Muhtar Ale'd Dürrü'l Muhta*. Trc. Ahmed Davudoğlu. İstanbul: Şamil Yayınları.
- Jacob Emden. Erişim: 27 Ocak 2019, <https://wikipedia.org>.
- Kahtani, Dr. Musfir b. Ali b. Muhammed. (2008). İslam Hukukuna Göre Anne Rahminde Sakat olan Çocukların Kürtaj Yoluyla Düşürülmesinin Hükümü. Trc. A. Kahraman, *CÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XII / I: 441 - 485.
- Musa b. Meymun. Erişim: 24 Ocak 2019, (tr.<https://en.m.wikipedia.org>).
- Karadavi, Y. (1414 / 1993). *Fetava Muasıra*. İkinci Baskı. Mansura: Daru'l Vefa.
- Karaman, H., Çağrı, M., Dönmez, İ. K., Gümüş, S. (2012). *Kur'an Yolu Tefsiri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay.
- Karaman, H. (2012). *Hayatımızdaki İslam 1,2*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kehne ve Khaddam Kenise bi Misri'l-Cedide (2009). *El Mevsuatü'l kenisyetu li tefsiru'l-ahdi'l-cedid el cuzu'l-sani*. İkinci Baskı. Kahire: Kenise Markos el Kiptiyetu'l-ortododsiyye bi Misr.
- Kehne ve Khaddam Kenise bi Misri'l-Cedide (2015). *El Mevsuatü'l kenisyetu li tefsiru'l-ahdi'l-kadim el cuzu'l-saniye'l aşere*. Kahire: Kenise Markos el Kiptiyetu'l-ortododsiyye bi Misr.

- Khuri Bovlus Feghali, (1990). Mine'l- ubudiyeti ile'l-ibade esfari'ş-şeria 2-3, Beyrut: Menşuratu'l-mektebetu'l-Bulisiyye.
- Kitabu'l-Mukaddesi'l Dirasiyyi (NIV Study Bible)* (2002). Trc. Şerike Master Media. Kahire: Zondervan Corporation.
- Malta, El Kams T. Y. (1985). El İncil bi hasebi Luka. Kahire: El Anba raviş bi'l-Abbasiyye,
- Mesihyye fi ahlakıyyatiha.* (1999). Trc. Piskopos Kirillos Selim Bistirs. Lübnan: Reisu meclisi asakife keniseti'l Almanıyye.
- Muhi, A. R. S. (2002). *Hukuku'l-insan fi'l-edayani'l-musaviyye.* Amman: Daru'l-Menahic.
- Müslim. (1438 / 2017). *Sahihi Muslim.* "Kitabu'l-kader(46)". Babu keyfiyyeti hukuk 1/2645 (3). Kahire: Daru'l-ghadi'l-cedid.
- "Nachmanides". Erişim: 24 Ocak 2019, (<https://en.m.wikipedia.org>).
- Nebih, N. A. (2011). *Hukuku'l-mer'eti fi'l-İslam.* İskenderiyye: Mektebetu'l-vefau'l-kanuniyye.
- Nebravi, H. (1429 / 2008). *Mevsuatu hukuku'l – insan fi'l -İslam.* Kahire: Dar El-Selam.
- Necimi, M. b. Yahya b. Hasan. (1432 / 2011). *El ichad ahkamuhu ve hududuhu fi şeriatı'l İslamiyye ve'l kanuni'l vad'i.* Riyad: Mektebetu'l Abikan.
- Parry, A. (2005). *Talmud Nedir.* trc. E. S. Vali. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın
- Rafai, M. (23.05.2011). Cerimetu'l-ichad fi't-teşrii'l-cenai'l-İslamiyye. *Mecelltu camiату'n-necah li'l-buhuth el ulumu'l-islamiyye.* Nablus: 1412-1427.
- Soycan, E. (Haziran 2012) Dünyada ve Türkiye'de Kürtaj ve Kürtaja Bağlı Kadın Ölümleri. *Zühre Dergisi.* Mavi Kalem Derneği 6: 14.
- TC Milli Eğitim Bakanlığı Sağlık Hizmetleri (2012) *Hemşirelik Gebelik ve Fetüs Fizyolojisi.* Ankara.
- Tirmizi. (1434 / 2013). *Süneni Tirmizi.* "Ebvabu'l-ahkam (15)", Babu'l-vakf 36 / 1375. Kahire: Daru'l-Mevedde
- Tirmizi. (1434 / 2013). *Süneni Tirmizi.* "Ebvabu's-savm (8)", Babu ma ca'e 21/715. Kahire: Daru'l-Mevedde.
- Tüfekçi, İ. (Eylül 2013). İslam Hukukuna Göre Gebeliğin Sonlandırılması. *Marmara Ün. İlahiyat Fak. Dergisi* 45.
- Yılmaz, S. "*İnsan Embriyolojisi*". erişim: 28 Mart 2019, <https://acikders.ankara.edu.tr>.
- "2016'da AB'de Evlilik Dışı Bebeklerin Oranı %43", 17. 04. 2018. Erişim:_06 Ocak 2019, <https://tr.euronews.com>.

Extended Abstract

Abortion in Judaism, Christianity and Islam

According to researches, abortion seems less common among women with strong beliefs. Our purpose on this study is to give information about abortion in Judaism, Christianity and Islam as much as we can.

Abortion is to throw the undeveloped and uncompleted embryo or fetus out of the womb by doctor and another one before its time. With another expression abortion is termination of unwanted pregnancy before its time. Abortion is an English word but origin of it is *curtage* in France and *ichad* (أجهاد) in Arabic.

Actually abortion is a medical /surgical practice. It has been practiced since early time as preventive measure of birth. There is phrase regarding to abortion in Hippocratic Oath which has been sworn since Socrates; so this is proof that abortion has been practiced since early time.

Abortion is practiced in Turkey as in all countries of the world. There are different reasons for abortion, such as number of children, gender discrimination, economical problem, woman's work, changing of life style and deterioration of woman's aesthetic etc.

The question of whether abortion is within the sphere of freedom of the woman, or that she completely takes over the rights of another entity has been debated. In the present day, abortion is accepted as maternal preference until a certain period of pregnancy through legal regulations in many countries, but after a certain period, the right to life of the fetus is considered.

However, abortion is destruction the life of another one. Therefore, abortion has been discussed religiously, legally and morally. The main point of these discussions is when the embryo or fetus is biologically alive.

Holly books of Judaism, Christianity and Islam don't say anything directly about the problem of contraception and abortion; however, the decision regarding to abortion is given on the basis of the value attributed to the mankind. According to Judaism and Christianity, God created mankind in His own image. Therefore, man is very important and killing him/her is forbidden. One of the commandments that are the basis of Judaism and also accepted as "Noah Laws" that is not to kill.

There are a lot of expression about not to kill innocent and righteous human in holly books of Judaism, and Christianity and Islam. All of these expression have been associated with abortion in terms of killing.

At the same time, abortion is an obstacle for reproduction. Whereas the marriage and reproduction have been centered in Jewish scripture. Also a child was regarded as God's gift because of the continuity of generation and sweetness and

so the abortion was seen as the rejection of God's gift in Christianity same as Judaism. It can be interpreted that abortion as a rejection of this gift that makes people happy.

Islam has been approaching to the abortion very carefully because of its human love. There are five things that are desired to be protected by attributing holiness in Islam. These include religion, right to live, mental health, generation protection and the security of property. Abortion is associated with the right to live and the protection of the generation - in normal pregnancies. Since abortion prevent not only granted the right to live but also the continuation of the generation. In the Qur'an, infanticide was counted together with the greatest sins such as polytheism; who kill children are characterized by words that are insulting people, such as brainless, foolish and out of the way.

In Judaism and Christianity the expression of the womb is called "Raham", in the Qur'an it is called "Rahim". The words "Raham" and "Rahim" mean compassion. This can be interpreted as the need to be compassionate to the fetus in the womb and not to approach abortion.

In Judaism, the embryo or fetus in the womb is seen as a living being and as a potential person; therefore, punishment should be received in cases such as harming him/her or causing his/her death.

In Christianity, since the child in the womb is considered as a normal person, but in case of causing his/her death, a sincere repentance is considered sufficient.

In Islam, abortion is prohibited under normal conditions. The person who deliberately damage the fetus in the uterus or caused its death must pay ransom/expiatory or fast.

Islam has given some rights to the fetus in the womb such as inheritance and wills. In this sense, as soon as the pregnancy is perceptible, the view that abortion is not permissible is justified.

Muslim theologians have different views about abortion in the period before the soul was blown; however all of them agree about abortion is forbidden after the soul was blown in normally conditions. On the other hand doctors accept about fetus is a living entity that carries the genetic characteristics of his/her parents and generation, from the fertilization in a common way. Therefore, the removal of the fetus at the first moment or the destruction of it in different ways means the end of the life of a living being.

In the all these religions that we focused on, abortion is permissible only in case of pregnancy that involving danger to maternal health.

The abortion of bastard fetus is discussed in Judaism, Christianity and Islam. The abortion of the disabled and injured fetus is not allowed.

Keywords: Abortion, Pregnancy, Judaism, Christianity, Islam.

İslâm Bilim Tarihi Üzerine Konferanslar (Kitap Tanıtımı ve Tahlili)

Yalçın ÇETİN

Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hatay/Türkiye,

yalcin.cetin@mku.edu.tr

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 25.04.2019 Düzeltme/Revised: 03.05.2019 Kabul/Accepted: 06.05.2019

İslâm Bilim Tarihi Üzerine Konferanslar

Fuat SEZGİN

Timaş Yayınları, İstanbul, 4. Baskı, Ekim 2018, 176s.

Genel olarak tarih, özel olarak ise bilim tarihi dünya üzerindeki farklı uygarlıkların birçok sahadaki değişimlerinin, gelişimlerinin adeta bir panoramasını sunmaktadır. Tarihi yapanlardan çok yazarlar gelecek kuşaklara taraflı-tarafsız yansıtmaktadırlar. Söz konusu bilimin tarihi olunca iş daha da çetrefilleşmektedir. Çünkü her millet bilimi daha çok kendine mal etmek istemektedir. Eserini inceleyeceğimiz genel olarak bilim tarihçisi özel olarak İslam Bilim Tarihçisi Fuat Sezgin hocamız, dünya üzerindeki tüm milletlerin bilimin ilerlemesinde az çok pay sahibi olduklarını ve bu anlamda bilimin sadece tek bir millete ve uygarlığa indirgenemeyecek kapsamda eklektik yapılı olduğunu vurgular. Ancak esas üzerinde durduğu ve neredeyse ömrünün tamamını verdiği konu, özellikle Rönesans, Reform, Coğrafi Keşifler ve Sanayi İnkılabıyla geliştiğini vurgulayan Batı'nın geldiği bu seviyenin temelinde İslam Kültür ve Medeniyetinin katkısını görmezden gelmesi, bunun yanında da Türk-İslam (Doğu) Medeniyetini oluşturan milletlerin kendini Batı karşısında aşağı görme kompleksidir. Bu iki sorunu aşma adına Hocası Alman oryantalist Hellmut Ritter'in (1892-1971) bilimlerin temelini İslam bilimlerine dayandığını söylemesi onda inanılmaz bir heyecan yaratmış ve kendisini İslam Bilim Tarihini, İslam Bilim Adamlarını ve Bilimin gerçek serüvenini aramaya, araştırmaya itmiştir. Ömrünün son beş yılına kadar günde 17 saate yakın çalışan, 20 den fazla dil bilen bu ilim adamını ve onun eserini tanıtmak, anlatmak daha baştan zor bir işe girişmek demektir. Bu tanıtım mütevazı bir Fuat Sezgin okuması olarak görülmelidir.

Eser önsöz, 10 tane değişik yer ve tarihte verilmiş konferans metinlerinden ve 31 sayfalık Bilim Tarihi ve İslam Bilim Tarihi ile ilgili belgeler bölümünden oluşmaktadır. Belgeler bölümü daha çok bilim adamlarının ortaya koyduğu bilimsel objelerin (küre, pusula, usturlap, harita vd.) resimlerini, tasarımlarını içermektedir.

Birinci konferans 12 Nisan 2004 tarihinde Türkiye Bilimler Akademi'sinde "İslam Kültür Dünyasının Bilimler Tarihindeki Yeri" adını taşımaktadır. Bu konferansta yazar, İslam bilimler tarihine dair modern çalışmaların iki yüz yıla yakın bir süredir devam ettiğini ve bu çalışmalar neticesinde bazı gerçeklerin ortaya çıktığını ifade etmiştir. Modern bilimler tarihinin üç yüzyıl kadar bir geçmişi olduğunu ve Avrupalıların 17. yüzyıldan itibaren kendilerini İslam dünyasından üstün gördüklerini ve bu dünyayı unutmaya başladıklarını ifade ederek, kendi kuşağının Rönesans'ı sarsılmaz bir gerçek olarak batılı kaynaklardan daha ilkokul sıralarında öğrendiklerini fakat gerçeğin böyle olmadığını, bir nevi İslam Dünyasının hakkının görmezden geldiğini belirtmiştir. Hocasının modern matematiğin temelinde İslam bilginlerinin çalışmalarının bulunduğu söylemesi ve bazı İslam bilginlerinin adını eserleriyle beraber ifade etmesi Sezgin için büyük bir atılımın başlangıcı olmuştur. Hoca konferansta İslam kültür dünyasının bilimler tarihindeki yerini sorar. Bu soru bağlamında genellikle Müslümanların, özellikle de Türklerin İslam kültür dünyasının bilimler tarihindeki yerini ya çok az ya da hiç bilmediklerini veya bu kültür dünyasına karşı çok yanlış görüşler taşıdıklarını söyleyerek bir öz eleştiri yapar.

İkinci konferans 14 Nisan 2006 tarihinde İstanbul teknik Üniversite'sinde "Amerika'nın Müslümanlar Tarafından Kristof Kolomb'tan Önce Keşfi" adını taşımaktadır. Adından da anlaşılacağı gibi yazar burada Müslüman bilim adamlarının, denizcilerin kendilerinden önceki bilim birikiminden faydalanarak bilimsel aletler, haritalar yaptıklarını, haritacılıkta Batı'nın 18. ve 19. yüzyıllarda ulaştığı seviyeyi, onlardan yüzyıllar önce yakaladıklarını belgelerıyla ifade etmeye çalışmaktadır. Konferans'ta Alman Oryantalist Paul Kahle'nin Piri Reis'in Amerika haritasını tanıtmalarını; İngiliz denizaltı komutanı Gavin Menzies'in eserini; Çinlilerin haritacılıkta Müslümanlardan geride olduklarını (8. ve 16. yüzyılda); Müslümanların Yunanlıların öğrencileri olarak Hintlilerden, İranlılardan öğrendikleri ay tutulmasına dayanarak enlem-boylam derecelerini ölçme işini geliştirdiklerini; Matematik, Geometri, Trigonometri'deki üstünlükleriyle çok doğru ölçümler yaparak, haritacılığa katkılar sunduklarını ifade etmektedir. Ayrıca bu Konferans'ta Biruni'nin seyahatlerinin kapsamına, önemine vurgu yapıp kullandığı bilimsel yöntemle de değinir. Bunun yanında Abbasilerin bilime verdikleri katkılardan ve bu desteklerden sonra ortaya çıkan bilimsel literatürlerden, haritalardan söz ederek, çoğunlukla Batı tarafından görmezden gelinen Müslüman Kültür Dünyası'nın bilimler tarihindeki değerini ortaya koymaktadır.

Eser'deki üçüncü konferans 24 Mayıs 2008'de "İstanbul İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi Müzesi" adını taşımaktadır. Bu yazı konferanstan ziyade Fuat Sezgin hocanın öncülük etmesi sonucu yapılan İstanbul İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi Müzesi açılış konuşmasıdır. Bu konuşmada hoca tarihsel sürece değinir, Müslümanların 800 yıllık (8. ve 16. yüzyıllar) çabasını, son üç yüz yıllık çalışmalara bakarak yeni yeni anlayabileceğimizi söyler. Müslümanların katkılarının azını bildiğimizi, tamamını ise belki de hiç bilemeyeceğimizi ifade eder. Bu sözden hocanın kastı şu olabilir: İslam

Bilim adamlarının eserlerinin pek azı gün yüzüne çıkmış, birçoğu ya çağımıza ulaşmadan kaybolmuş ya diğer bilim çevreleri tarafından görmezden gelinmiş ya da müellif isimleri değiştirilerek başka milletten kişilere atfedilerek çevrilmiştir. Bu yüzden tamamının bilinmesinde sorunlar vardır. Hoca ayrıca bu konuşmasında İslam bilimler safhasının yedi adet prensibini verir. Bunlar a) adil tenkit prensibi, b) vazıh bir tekâmül kanunu düşüncesi, c) kaynak belirtmede diğer kültür dünyalarına göre daha fazla hassasiyet, d) bilim tarih yazarlığının 10. yüzyıldan itibaren ortaya çıkışı ve gelişmesi, e) tecrübe ile teori arasında bir denge kurma prensibi ve tecrübenin araştırmada sistematik kullanılacak bir vasıta olarak yer alması, f) uzun süreli gözetleme prensibi; bunun sonucu olarak rasathanelerin icadı, g) bilimin sadece kitaptan değil, hocadan ve kitaptan öğrenilmesi ve buna bağlı olarak ilk üniversitelerin ortaya çıkışı. Ayrıca Müslümanlardan Avrupalılara bilimin transfer sürecine değinir. İslam kültür dünyasının bazı aletlerinin modellerini ilk yapan Eilhard Wiedemann adlı fizik bilgininden övgü ile söz eder. Birçok konuşmasında, yazısında eleştirdiği Rönesans kavramını burada da tartışmaya açar. Bunun 1955’de Fransız filozofu Etienne Gilson’un “profesörler Rönesans’ı” diye maskaraya aldığı abratılmış bir görüş olduğunu ifade eder.

Dördüncü konferans 30 Ekim 2009 tarihli IV. Dini Yayınlar Kongresi’nde sunulan “Müslümanların Bilimler Tarihinde 800 yıl Süren Yaratıcı Merhalesini Ne Kadar Tanıyoruz?” başlığını taşımaktadır. Bu konuşmada hoca, bilimler tarihini özellikle Kimya, Matematiksel Coğrafya, Haritacılık gibi alanları temsilcileriyle birlikte açıklar. Matematik oranları esasına dayalı kimya biliminin kurucusu Cabir İbn Hayyân’ı ve coğrafyayı müstakil bir bilim olarak kuran Biruni’nin çabalarını açıklamaktadır. Batı’nın İslam Bilim Tarihine duyarsız kalışını, Oryantalistlerin İslam Coğrafya Tarihine dair muazzam çalışmaları arasında harita konusuna hemen hiç dokunmadıklarını ifade eder. Haritacılığın Müslümanlar arasında gelişmesinde onların ticari faaliyetleri ve diğer kültür-medeniyetlerle karşılaşmaları, bilime merak salmaları büyük önem taşımaktadır. Sezgin’e göre, Avrupa matematiksel coğrafya tarihini yazamadı. Çünkü bu alanın yüzde sekseni Müslümanların katkılarıydı. Beşeri coğrafya konusunda da Müslümanların katkılarını oryantalistler işlediler. Yine bu konferansta haritacılık konusunda Osmanlıların katkılarını da dile getirir. Hoca’ya göre Avrupa’da Ortaçağ’dan 18. yüzyıla kadar coğrafya teolojinin yardımcı bir branşı olarak görülüyordu. İslam kültür dünyasında ise coğrafya doğal bir bilimdi. İslam kültür dünyasında gelişmenin 17. yüzyıla kadar sürdüğünü, son büyük İslam coğrafyacısının da Evliya Çelebi’nin şahsında bulunduğunu ifade eder. İslam bilimlerinin yaratıcı merhalesini az tanıdığımıza inandığını söyler. Oryantalistleri takdir ettiğini ancak onların Rönesans fikri ile bilimsel bir hesaplaşmaya girmeye cesaret etmediklerini, bu hesaplaşmayı göze alamadıklarını açıklar. Hoca, bilimler tarihinin Milletimiz için lüks bir iş değil, hayati önem taşıdığına vurgu yapmaktadır.

Beşinci konferans 16 Kasım 2009 tarihinde İstanbul Ticaret Üniversitesi’nde “Bilimler Tarihi Açısından Bugünün Türkiye’sine Bakış” adını taşımaktadır. Yazar bu

Konferansında, İslam düşünce dünyasının ve Müslüman bilim adamlarının bilime katkılarının gerek Türkler, Osmanlılar ve Cumhuriyet Türkiye’sinde gerekse Avrupalılar nezdinde bilinmediğini ifade eder. Fakat bu gerçeğin açığa çıkmasında (yani Müslümanların bilime katkıları anlamında) felsefe alanında Ernest Renan, Astronomi de Jean J. Sédillot – Louis A. Sédillot, coğrafya ve harp tekniği alanında J. Toussaint Reinaud Paris’teki Arapça yazmalara dayanarak pek çok çalışma yayınladılar. Almanlardan Herder, Goethe ve Humbolt da bu katkıları ifade etmişlerdir. Hoca Türklerin Osmanlıdan itibaren, Cumhuriyet Türkiye’si de dâhil, bizi bilimsel ninnilerle büyüttüğünü ifade ederek, çok okumak, merak etmek, çabalamak gerektiğini belirtir. Kendimizi, ülkemizi ve Batı’yı ne aşağı ne yukarı görmek yerine, olduğu gibi görmenin bilimsel açıdan daha yerinde olacağını söylemektedir. İslam kültür dünyasında duraklamanın sebepleri üzerinde durulduğunu, bu konuda tutarsız fikirler ileri sürüldüğünü, kendi şahsi fikrinin ise dinin duraklama sebebi olmadığını ifade eder. Kâtip Çelebi’nin Cihannüma’sının iki versiyonunu okuduğunu Arapça, Farsça ve Türkçe 16 bin kitabın devasa bir kataloğunu yapan Çelebi’nin İslam kültür dünyasında coğrafya ve kartografya alanlarında ne kadar yüksek bir düzeye varıldığını bilmediğini üzüntüyle gördüğünü söyler. Bu ikinci versiyonun uzun önsözü ve kitaba İbrahim Müteferrika’nın yaptığı eklerde ileri sürdüğü fikirler Avrupa karşısında aşağılık duygusunun başladığının en açık alametidir, der. Ancak bu aşağılık duygusuna kapılmadan yazılmış Cihannüma’nın ilk versiyonu bize Balkan Yarımadası’nın bildiğimiz en iyi ilk coğrafyasını sunuyor demiştir. Hocaya göre, Türkiye’yi dünya coğrafyasındaki yerini bir devlet adamı olarak kaybetmek felaketinden kurtaran Mustafa Kemal, tarihi fırsatı kullanarak kısa zamanda önemli reformlar yapmıştır. Bu reformlar gerekli ve önemlidir. Ancak uygulamada bazı aksaklıklar olmuştur. Sezgin’e göre, Atatürk o devrin çok zor şartlar altında büyük tarihi ödevini çok kısa bir zamanda gerçekleştirirken, yıkıntı halinde devraldığı Osmanlı Devleti’nin geçmişinde bilimler ve uygarlık tarihinin 800 yıllık bir yaratıcılık merhalesini gerçekleştiren bir kültür dünyasının bulunduğunu bilemezdi. Çünkü bu gerçeği o gün birkaç Avrupalı bilgiden başka kimse bilmiyordu; bugün de çok az insan biliyor. Hoca’ya göre Türk aydını dün olduğu gibi bugünde geri kalmışlığın sebebini sadece bazı olgulara bazı kurumlara yüklemektedir. Oysaki geri kalmışlık birçok kurumda vardır. Problemlere bakılırken sebep ile ilinek birbirine karıştırılmamalıdır. Türkiye’de bir kutuplaşmanın olduğunu aslında bu kutuplaşmanın dünyada da olduğunu belirttikten sonra dünyanın bu kutuplaşmayı, farklılıkları bir harmoni şeklinde bir arada tutarken bizim bunu yapamadığımızı, bu konuyu aşmamız gerektiğini ifade etmektedir.

Altıncı konferans 12 Aralık 2009 tarihinde İstanbul İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi Müzesi’nde “Müslümanların Astronomi Tarihindeki Yeri” adını taşımaktadır. Hoca şahsi inancına göre 9. yüzyılın ilk çeyreğinde astronomi alanında İslam kültür dünyasında yaratıcı evreye ulaştığını ifade eder. Müslümanların Hint astronomisinden sıfır sayısını öğrendiklerini, 8. yüzyılın ikinci yarısında alet olarak İslam dünyasına Yunanlılardan bilinen çok basit bir şekliyle usturlap aletinin ulaştığını,

bazı İslam bilginlerinin bunun kullanımını gösteren kitaplar yazdıklarını ifade etmiştir. Astronom ve matematikçi Harezmi'nin cebir kitabı o dönem için çok önemli bir kaynaktır. Halife Me'mun'un Bağdat'ta ve Şam'da yaptırdığı rasathaneler, astronomi tarihinin tanıdığı ilk rasathanelerdir. Sezgin, o yıllarda Yunanlılarda rasathanenin olmadığını, Avrupa'da da ilk rasathane 16. yüzyılın ikinci yarısında kurulduğunu ifade eder. Enlem, boylam derecelerinin ve ekvatorun uzunluğunun doğruya yakın ölçümünün Halife Me'mun zamanında Müslüman bilginler tarafından yapıldığını söyler. Bilinen en eski astronomi aleti 870 yıllarında çok yönlü doğa filozofu Kindi'nin yapmış olduğu iki bacaklı alettir. Ünlü astronomi tarihçisi C. A. Nallino'nun ifadesiyle (Müslümanlar yerine) Araplar trigonometrik formüllerin kullanılmasıyla, kullandıkları aletlerin sayı ve kalitesiyle, gözlem tekniği ve devamlılığıyla öncellerini, Yunanlıları çok geçtiler, birçok bakımdan Yunanlılar ile aralarında göze çarpan bir tezat vardır demektir. Osmanlı astronom ve fizikçisi Taqiyaddin İstanbul'da bir rasathane kurarak, çok büyük aletlerle yeni gözlemler yapmayı düşünmüştü. Onun bu düşüncesini Sultan III. Murad kabul etmişti. Ancak rasathane kurulduktan az sonra Sultan'a rasathanenin astrolojik fallı uğraştığı, bunun devletin geleceği için hayırlı olmayacağı söylenir, Sultan bu iddiaya inanır ve rasathane topa tutturulur. Müslümanlar, 17. yüzyılda Galileo için tüm şartları, optiği, astronomik aletleri, merceği hazırlamışlardı. Galileo, merceği zamanında kullanmasını iyi bildi, diyerek Fuat Sezgin hoca görüşlerini aktarmaktadır.

Yedinci konferans 23 Ocak 2010 tarihinde, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Fatih Ali Emiri Kültür Merkezi'nde "İslam Kültür Dünyasında Bilimler Ne Zaman ve Neden Duraklamaya Başladı?" adını taşımaktadır. Hoca bu konferansında 1957 yılında Almanya'ya ilk gidişini Frankfurt'taki Bilimler Tarihi Enstitüsü'nü nasıl tanımış olduğunu, oradaki ders ve seminerlerden sonra gelecekteki yolunu "İslam Bilimler Tarihi" olarak seçtiğini belirtir. Kendisi bilim ve medeniyet tarihçisinin ödevini de, tarihi realiteyi tanımak çabasından başka, birkaç bin yıldaki başarı ve duraklamaların panoramasını öğrenerek bugünkü büyük insan toplumlarının kuvvetli veya zayıf olma sebeplerini araştırmakta bulunduğunu söyler. Hoca 1956 yılında biri Fransa'nın Bordeaux şehrinde, diğeri Frankfurt'ta olmak üzere iki kongre yapıldığını, bu kongrelerinin konusunun "İslam Bilimlerinin Duraklama Sebepleri" olduğu ve kendisinin kongre metinlerini uzun uzun incelediğini, her okumasında yeni şeyler öğrendiğini ancak onların "kültür batışı" veya "kültür çöküşü" olarak ele aldıkları gerileme sebeplerinin kendisine inandırıcı gelmediğini belirtir. Hatta bu konuda hocası Alman Hellmut Ritter ile de ters düştüğü bir anısını verir. Böylece ömrünün tamamını adayacağı bilim işi, daha doğru ifadeyle bilim hayatı başlamış olur. Ona göre, İslam bilimlerinin duraklama sebepleri, haksız olarak çöküş, batış, dekadans, mafsal kireçlenmesi şeklinde adlandırılır, bu çok geç ve çok az bilim tarihçileri tarafından ele alınmıştır. Modern insan 17. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Avrupa'yı İslam dünyasına karşı daha ileri durumda görmeye başlamıştır. Bu ileri durumun arkasında İslam dünyasının bilim ve teknolojisinin en az 500 yıllık süren bir alma ve

özümseme sürecinin bulunduğunu hemen hemen hiç kimse bilmiyordu. Avrupa Rönesans fikrini bir grup profesörle uydururken, İslam dünyası temellerini kurduğu bilimlere sahip çıkamamış ve bilimdeki önderliklerini 17. yüzyıldan itibaren Batı'ya kaptırmışlardır. Bir süre sonra onlar da Batı'yı her noktada üstün görme yanılgısına saplanmışlardır. 18. yüzyılda Doğu dünyasının bilimlerini tanımak, Avrupa dillerine çevirmek genelde hümanist, kısmen de misyoner tandanslı bir akımı karşımıza getirdi. Bu akım oryantalistler olarak adlandırılmaktadır. Hümanist oryantalistler İslam dünyasının kültür mirasını tanımak ve tanıtmak yolunda büyük çaba harcadılar. Hoca, bu çabalara karşı İslam dünyasının gecikmiş şükran duygusunu Gülhane Parkı'nda kurulmuş olan İslam Bilim ve Teknoloji Müzesi'nde mütevazı bir şekilde belirtmeye çalıştım, diyerek İslam dünyasının katkılarını ortaya koyan her bilim insanına teşekkürlerini sunmuş olmaktadır.

Sekizinci konferans Mayıs 2010 tarihli "Bilim Tarihciliğine Bir Bakış" adını taşımaktadır. Hoca'ya göre, bilim tarihciliğine modern bakış, kendi içinde bazı arızaları taşımaktadır: Modern bilimi Yunanlılarla başlatma, bilim dünyasına İslam kültür dünyasının 800 yıllık katkılarını görmeme, bilimler tarihinin büyük otoritelerinden Avusturyalı Otto Neugebauer'in Yunanlıların bilim tarihinin ortası oldukları, onlardan önce 2500 yıllık bir evrenin olduğu tezini üstü örtük şekilde değerlendirme gibi sıkıntılar modern bilim tarihciliğinin açmazları olarak durmaktadır. Yunanlılar bile ortaya koydukları bilimsel eserlerde kaynak gösterimini doğru yapsalardı, gerçek bir parça açığa çıkardı. Ancak Yunanlılar, kaynak gösteriminde Müslümanlar kadar hassas davranmamışlardır. Bilim tarihciliği, Rönesans denen uydurma çağdan da çok çekmiştir. Özellikle İslam bilim tarihciliği bundan etkilenmiştir. Hoca bu konferansında, diğer konferanslarında olduğu gibi bilimsel bir metodoloji izleyerek tarihsel olarak neredeyse tüm bilimlerin sıra düzenini verir. İslam bilim adamlarının katkılarını, örnek eserleriyle ortaya koyar. Câbir ibn Hayyân'dan, İbn Nedim, Biruni, Maksudi'den bahseder. Tıp tarihi, coğrafya tarihi ve bilim tarihciliği alanında Müslüman bilim adamlarının katkılarını verir. Sadece bilimler tarihciliğine münhasır olmayan çok yüksek düzeyde bilimlerin, İslam kültür dünyasından Avrupa'ya Miladi 10. yüzyıldan itibaren beş yüzyıllık bir süreyle ulaştığını belirtir. Avrupalıların mütevazı adımlarla 16. yüzyılda yaratıcı olma yoluna girdiklerini, bu yüzyılda Müslümanlarda ise bilimlerin daha ziyade jeopolitik sebeplerle yavaşlama ve duraklama evresine girdiğini söyler. Avrupa'da 18. yüzyılda İslam bilimlerinin modern etüdünün başladığını, Oryantalistlerin büyük bir kısmının hümanist anlayışla İslam bilimlerinin tanıtılmasına büyük katkıları olduğunu; ancak Türklerin, Avrupa'yla olan bütün temaslarında oryantalistlerin bu çalışmalarına, etütlerine, yayınladıkları metinlere, yazdıkları Arap edebiyatı tarihlerine, çıkardıkları ansiklopedilere ve mecmualara yabancı kaldıklarını ifade eder. Bu suretle oryantalistler bir tür misyoner gibi algılanmış, onlardan verimli şekilde istifade edilememiştir. Dolayısıyla hocaya göre 21. yüzyılın başında İslam dünyasının, özellikle Türkiye'nin, Müslümanların bilimler tarihindeki 800 yıllık yaratıcı yerini gösterme sürecine amatörce değil de çok ciddi ve

geniş çapta katılması zemin ve imkânını hazırlaması gerektiği apaçık bir gerçek olarak önümüzde durmaktadır.

Dokuzuncu konferans 4 Ekim 2010 tarihinde Erzurum Atatürk Üniversitesinde “İslam, Bilim ve Teknoloji Tarihine Bir Bakış” adını taşımaktadır. Hoca’ya göre bilim ve teknolojiye 20. yüzyılın başından bu yana hızlanan ve hızını gittikçe artıran gelişim, binlerce yıl arkada kalan bir geçmişin merhalelerini gerçeğe yakın bir şekilde tanıyıp, tanıtmaya ve değerlendirmeye kendini gösterememiştir. Bilim sadece bir milletin değil tüm ulusların ortak malıdır. Bilimin gelişimini, duraklamasını çağlara göre vermek, ama bunu tüm önyargılardan sıyrılarak, gerçeğe sadık kalarak yapmak en doğru bilim tavırlarından birisini oluşturmaktadır. Maalesef bilim tarihindeki son iki yüzyıllık modern, inatçı, konservatif bakış, bilimin tamamını Batı’ya, Avrupa’ya, temelini ise sadece Yunanlılara dayandıran, Müslümanların 800 yıllık katkılarını görmezden gelen bir tutum içindedir. Bu konferansında da özet olarak Rönesans eleştirisi, bilim tarihçiliği üzerinde durur. Sonra İslam kültür dünyasının bilime katkılarını verir. İslam’ın çok kısa zamanda çok geniş coğrafyaları da içine alan farklı kültür ve medeniyet sahalarını hâkimiyeti altına almasının oradaki tüm bilimlerini de içselleştirmesinin, çeviri faaliyetleriyle beraber büyük bir bilim atılımına yol açtığını ifade eder. Yunanca’dan Süryanice’ye oradan Arapça’ya çevrilen ilk eserlerle bilim alanında önce alma ve özümleme sonra yaratıcılık aşamasına geçildiğini belirtir. Başta kimya olmak üzere birçok alanda Câbir ibn Hayyân, ilk hastane ve rasathanelerin yapılması, matematiksel coğrafya alanında El-Bîrûnî, Yunan matematiğinde olmayan sıfır rakamının Hintlilerin Siddhanta adlı hacimli astronomi ve matematik kitabının Arapça’ya çevrilerek bulunması, 3. ve 4. dereceden denklemlerin kurulması ve çözülmesi, Küresel ve düzlem trigonometrisinin 13. yüzyılda Nasirüddin et-Tûsî tarafından ilk defa bağımsız bir disiplin olarak kurulması, Optiği deneysel bir bilim olarak 11. yüzyılda İbn el-Heysem’in tanıtması, gökkuşağının modern izahını 13. yüzyılda Kemaleddîn Fârisî’nin yapması vd. bilimsel süreçler Müslüman kültür dünyasının önde gelen büyük bilimsel katkılarıdır. Hocaya göre bilimler, 10. yüzyıldan itibaren İspanya, İtalya ve Bizans gibi ana yollardan Avrupa’ya ulaşmıştır. 500 yıl kadar süren resepsiyon ve asimilasyon sürecinden sonra Avrupa’da 16. yüzyılda yaratıcılık kendini gösterdi. 17. yüzyılda Avrupalılar kendilerini önder durumunda görmeye başladılar; bunu Müslümanlar da kabullenmeye başlamışlardı. Ama bu duruma Avrupalılar nasıl ulaşmışlardı, bunu artık ne Avrupalılar ne de Müslümanlar biliyorlardı. Oysaki tıp tarihçisi Heinrich Schipperges’in 1961 yılındaki sözüyle “İslam bilimlerinin Avrupa’ya taşınması yüzlerce yıl çok güçlü etkilerde bulunan ve hala da etkilerine devam eden, onsuz modern dünyanın kuruluşunu kavrayamayacağımız bir fenomen olarak ortada durmaktadır, demektedir. Fuat Sezgin’e göre bu gerçek fenomenin 21. yüzyılın hakikat arayıcıları tarafından takip edilmesi, ayrıntılı olarak işlenmesi ve günümüzün bilim sorunlarına çareler bulunarak ileriye doğru adımların duraksamadan atılması gerekmektedir.

Kitaptaki onuncu ve son konferans 25-26 Kasım 2011 Tarihinde, İstanbul ve Ankara’da “İslam’ın Bilimler Tarihindeki Yaratıcı Yerine Bir Bakış” adını taşımaktadır. Hoca bu Konferans’a biraz da duygusal olarak 51 yıllık vatan hasretini ifade ederek başlar. İlkokul sırasında öğretmeninden İslam kültür dünyasının bilime verdiği değer konusunda aldığı bilgilerin yetersizliği ve inandırıcı gelmeyişi; babasının kendisine Arapça öğretmiş olması hasebiyle, babasının hatırına binaen İstanbul Şarkiyat Enstitüsü’ne kaydını yaptırdığını ve orada dünyanın en ünlü oryantalistlerinden Hellmut Ritter’i tanıyıp, onun yaktığı ışıkla, İslam Bilimler Tarihi alanına yöneldiğini ifade eder. Genç yaşta İslam Bilimler Tarihini yazmaya yönelir. Hocaya göre, İslam coğrafyası, Hz. Muhammed’in ölümünden 20 yıldan fazla bir zaman geçmeden inanılmaz şekilde sınırlarını genişletti ve farklı bilim çevrelerini ihtiva eden kültürlerle temas kurdu. Sezgin’e göre, Miladi 8. yüzyılda büyük bilimsel ilerlemeler olmuştur. Bunlar, Câbir İbn Hayyân’ın başta kimya olmak üzere, evrenin matematiksel ölçüler esasına dayandığını “mizan” olarak ifade etmesi, insanın evrenin bütün sırr perdelere yirtabileceğini ve kimyasal yoldan hayvan ve insanı yaratabileceğini söylemesi yani ilk genetikçi olması; İslam kültür dünyasındaki çeviri faaliyetleri ve buna Abbasi halifesi Me’mûn’un desteği, sıfır rakamının ortaya konması, haritacılıktaki başarılar, cebir’in geliştirilmesi, cebir denklemlerinin 11. yüzyılın ikinci yarısında sistematik sunumunun Ömer Hayyâm, dördüncü dereceden denklemin sistematik sunumunun Gıyâsuddîn Kâşi tarafından yapılması şeklinde özetlenebilir. İslam bilim tarihinde Müslümanların coğrafya ve kartografya’ya katkıları geniş şekilde anlatılır. Müslümanlar Miladi 8. yüzyılda insan coğrafyasını ve beşeri coğrafya dalını Yunanca kaynakları tanımadan özellikle Makdisi’nin (Mukaddasi) çalışmalarıyla süratle geliştirmişlerdir. Hocaya göre Müslümanlar diğer kültür dünyalarından aldıkları bilimleri geliştirdiler, yeni bilimler ortaya koydular, gelecek kuşaklarca kurulacak bazı ilim dallarının temellerini attılar, 800 yıl kadar süren bir yaratıcılık devresini halefleri Avrupalılara ulaştırdılar.

Kitabın son bölümünde 31 sayfalık konferanslarda kullanılan belge kısmı vardır. Kısaca bu belgeler: Bölgesel ve dünya haritaları, enlem-boylam ölçüm metot ve haritaları, rasathane fotoğrafları, usturlap görselleri, teknik güneş-ay takvim görseli, pusulalar, ekvatoryum parçaları görselleri, Hint dairesi görseli, öğlen çizgisi ölçme görseli, yıldız yüksekliği ölçüm aleti görseli, Müslüman denizcilerin kullandığı uzaklık cetveli görseli, gemi gidiş dönüş yolu görseli, ticaret yolları görseli ve bilimlerin İslam dünyasından Avrupa’ya geçtiği yolların haritası, Yakup Sopa görseli olmak üzere birçok araç ve gereç resminden oluşmaktadır.

Sonuç olarak Fuat Sezgin hocanın bu konferanslarının ana teması İslam kültür dünyasının dünya bilim birikimine katkılarını açığa çıkarmak, Rönesans ve Avrupa bilim düşüncesinin dayandığı temelleri sorgulamak, İslam Bilimler Tarihini, bilim adamlarının eser ve araçlarıyla ortaya koymak ve tüm bunları günümüz doğu toplumları, Müslümanlar ve Türkiye özelinde gerçek bir bilim atılımı yapmak için tüm bilim kurumlarının istifadesine sunmak gayesini taşımaktadır. Bu ana temanın içeriği bilimdir. Bilim tek başına hiçbir milletin malı değil; tüm dünyanın ortak mirasıdır.

Ancak dönemsel olarak bazı milletler bilime, diğerlerinden daha çok katkı sunmuşlardır. Bu anlamda Müslüman bilim adamlarının yaklaşık 800 yıllık bilim birikimi, göçler, savaşlar, politik-ticari ilişkiler ve birçok olumlu-olumsuz etmen vasıtasıyla Avrupa coğrafyasına transfer olmuştur. Kendi bilim birikimine, bugünün penceresinden bakan çoğu Avrupalı geçmişteki Müslüman bilim adamlarının katkısını tümüyle, gerçeğe yakın şekilde açıklamak istememekte; Müslümanlarsa ne kendi katkılarını tamamıyla tanımakta, ne de Avrupa'yı abartmadan gerçeğiyle görebilmektedirler. Bilimsel anlamda doğru, kaliteli işler yapmak için tüm dünya bilimini önyargısız almalıyız, incelemeliyiz; zaten kökenimizde bulunan öncülükle onu kendi bilim değerlerimizle yeniden inşa edip, tüm insanlığın istifadesine sunmalıyız.

Balkan Yolcusu (Kitap Tanıtımı)

Ozaj SULİMAN

Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hatay/Türkiye,
ozaysuleyman@hotmail.com

Gülçin BALAT

Hacettepe Üniversitesi Türk Halkbilimi ABD Doktora Öğrencisi, Ankara/Türkiye,
gulcin.balat@hotmail.com

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 22.04.2019 Düzeltme/Revised: 22.05.2019 Kabul/Accepted: 30.05.2019

Balkan Yolcusu

Füruzan

2018. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 9. Baskı, ss. 215.

ISBN: 978-975-363-574-9

Füruzan sırasıyla Makedonya, Bosna Hersek, Hırvatistan, Bulgaristan ve Yunanistan'a seyahat etmiştir. Bu ülkelerin özellikle başkentlerine uğramış ve yerel halktan kişilerle tarih, siyaset ve din konularında röportajlar yapmıştır. Kitabın muhtevasını bu röportajlar ve Füruzan'ın gördüğü yerlere karşı izlenimleri oluşturmuştur.

Kitabın ilk sayfasında Füruzan'ın özgeçmişine yer verilmiştir. Bunun ardından İçindekiler başlığıyla kitabın içeriği hakkında başlıklar sıralanmıştır. Füruzan'ın Balkan Yolculuğu ilk olarak Makedonya ile başlamaktadır. İşte Bizim Rumeli adlı bölümde Makedonya Türklüğünün yetiştirdiği Türk edebiyatının en önemli şahsiyetlerinden olan Yahya Kemal'in sözlerine yer verilmiştir. Bu bölümde Makedonya'nın ve özellikle Makedonya'daki Türk varlığının kısa bir tarihi verilmiştir. Bu genel bilgiler hatırlatılırken nesnel bir üslup benimsenmiş ve dipnotlar ile bilgiler desteklenmiştir. Bu bölümde özellikle Makedonya'da kültür, edebiyat ve folklor alanında önem arz eden kişiler, dernekler ve yayınlar zikredilmiştir. Özellikle Yeni Yol Derneği'nde yaptığı röportajlarla orada yaşayan Türk halkının güncel konular hakkındaki düşüncelerinden hareketle halkın nabzını tutmaya çalışmaktadır. Füruzan, Üsküp sokaklarında hayranlık içinde gezerken bir yandan da o sokakların zihninde bıraktığı etkiyi başarılı bir şekilde kelimeleriyle kitabın satırlarına yansıtmıştır. Üsküp'te Türkçe eğitim yapan

en önemli kurum olan Tefeyyüz Okulu'na gitmiş ve oradaki Türk öğretmenlerle Sovyet rejimi, Türkçe, Yugoslavya Sosyalist Cumhuriyeti hakkında röportajlar yapmıştır. Makedonya'da özellikle Türklerin yaşadığı yerleri ziyaret etmiş ve gördüklerinden etkilenmiştir. Üsküp, Manastır ve Türklerin çoğunlukta olduğu Konçe, Dedeli gibi köyleri ziyaret etmiş ve buralarda da yine köy ahalisi ile güncel konular hakkında röportajlar yapmıştır. Bu şehirleri anlatan sayfaların başında gezilen şehre ait bazı güzellmeler yer almıştır. Örneğin, Manastır şehrinin anlatıldığı kısımda, "İşte, Konsoloslar Kenti Manastır" yazmıştır. Bu yöntem, kitapta yer verilen her bölge için uygulanmıştır.

Makedonya'da yer alan Türk mimari eserleri anlattıktan sonra Saraybosna'ya geçen Füzuran, kitabın bu bölümünde üslubunu biraz daha öznelletirmiştir. "Saraybosna'yı Parçalayanlar, Yüzlerinizi Dünya'da Herkes Tanımalı" adlı bölümde Bosna Hersek'te yaşanan savaşın izleri ve tüm acımasızlığı hakkında oldukça ciddi bilgiler vermiştir. 1995 yılında yani Bosna'da yaşanan soykırımın olduğu zaman bu geziyi gerçekleştirmiştir. Bu bakımdan Bosna Hersek'te yaşanan acılara bizzat tanık olmuştur. Savaşın insanlara ve ülkeye verdiği maddi ve manevi zararın canlı şahidi olmuştur. Özellikle savaşın ciddi kayıplara yol açtığı ve soykırım yaşanan bölge olan Srebrenitsa'da kadınlar ile yapılan röportajın içeriği oldukça acı vericidir. Füzuran, Bosna Hersek'i anlattığı cümlelerinde bu savaşın faillerine karşı oldukça sert ifadeler kullanmıştır. Bosna Hersek'in bu acılı ahvali içinde gezerken yazar birden " Ve Kentler Güzeli Mostar" adını verdiği bölümle Mostar kentine geçmiş ve Mostar'ın güzelliği karşısında hayran kalmıştır. Ancak bu hayranlık uzun sürmemiş, Zagreb'te Hırvatların ve Boşnakların yer aldığı kamplara girmiş ve duydukları karşısında hayrete düşmüştür. Savaşın kirli ve acımasız yüzünün gerçekliğiyle karşılaşan Füzuran, Dubrovnik üzerinden Bulgaristan'a geçmiştir. Bulgaristan'da da Türk kültürüne ait mimari hatıraları anmış ve Sofya'da yaşayan Türkler ile röportajlar yapmıştır. Bulgaristan'da yapılan röportajların muhtevasını Komünizm, asimilasyon ve özellikle ad değiştirme gibi konular teşkil etmiştir. "Çoğulcu Demokrasiyi Aramaya, Anlamaya Çalışan Bir Kalabalığa Yol Alırken" adlı bölümde Bulgaristan'ın tarihi geçmişi hakkında genel bilgiler hatırlatılmıştır. Bulgaristan'dan sonra Rusçuk'a geçen yazar, Tuna Nehri ile ilk kez karşılaştığını ifade ederken bu nehre karşı duyduğu heyecanı ve beğeniyi satırlarına yansıtmıştır. Rusçuk'tan ayrılan yazar yolculuğuna Silistre, Lofça, Yunanistan ve Gümölcine boyunca devam etmiştir. Son durağı ise İstanbul olmuştur. Yazar, Balkan Yolculuğu kitabının tarihi seyrini "Şubat-Mayıs 1993, Bosna Hersek, Yugoslavya, Bulgaristan, Yunanistan" olarak açıklamıştır. Yazar, bu kitabı Balkanlarda bulunduğu tarihten 2 yıl sonra yayınlamıştır. Gazeteci kimliği ile Balkan coğrafyasını gezmiş ve buralarda yaşadığı ve hatta yeniden Rumeli ile tanışmış olan yazar, özellikle Türklerin yaşadığı bölgelere uğramış ve bu bölgelerde güncel konularla alakalı olarak yaptığı röportajlarla halkın nabzını tutmaya çalışmıştır. Özellikle Bosna Hersek'te gördükleri karşısında hayrete düşerek karamsarlığa kapılmış ve röportaj yapabilmek adına çeşitli tehlikelerle karşı karşıya kalmıştır. Seyahat ettiği ülkelerin tarihi, kültürel

ve mimari özellikleri hakkında bazı kısa bilgiler veren yazar, kimi zaman didaktik bir üslup kullanmış kimi zaman da gördükleri karşısında kayıtsız kalamamış ve bu olayları anlatırken daha öznel bir tutum sergilemiştir. Balkan Yolcusu adlı eser, Balkan coğrafyasının 1993 yılında dini, siyasi, edebi ve kültürel muhtevası hakkında bilgiler veren gezi türünde yazılmış bir eserdir. Balkan coğrafyasında yaşayan Türklerden ve Türk kültüründen dem vuran yazar, Balkanları ve burada yaşayan kültürel mirası merak eden okuyucuları Balkan yolculuğuna davet etmektedir.

Hadiste Metin Tenkidi (Kitap Tanıtımı)

Recep BİLGİN

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, recepbilgin69@hotmail.com

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 21.04.2019 Düzeltme/Revised: 20.05.2019 Kabul/Accepted: 30.05.2019

Hadiste Metin Tenkidi/Tarihi Süreç, Yeni Yaklaşımlar

Enbiya Yıldırım

Rağbet Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2014, 807s.

İslam'ın iki temel dayanağı Kur'an ve Hz. Peygamber'in hadisleridir. Kur'an'ın her hangi bir tahrife uğramaksızın günümüze kadar ulaştığı hususunda herhangi bir şüphe söz konusu değildir. Ancak aynı hususu Hz. Peygamber'in hadisleri için söylemek mümkün değildir. Hadisler çeşitli nedenlerden ötürü belli oranda kayıt altına alınmıştır. Sonraki süreçte de bunların nakli daha ziyade sözlü olarak devam etmiştir. Rivayetleri kitaplaştırma faaliyeti, yoğun olarak daha sonra başlamış ve büyük oranda hicri dördüncü asır başlarında sona ermiştir.

Hadislerin sözlü aktarımı ve kitaplaştırma dönemlerinde Hz. Peygamber'in buyurduğu haliyle nakledilmeleri ve aralarına uydurma rivayetlerin karışmasının engellenmesi hususunda ne derece başarılı olunduğu tartışmalıdır. Ayrıca bu çabanın ne kadarının hadis metinlerine yönelik olduğu ve senetlerle meşgul olurken metinlere yeterince eğilip eğilmedikleri de ayrı bir münakaşa konusudur.

İncelediğimiz Hadiste Metin Tenkidi isimli bu eser hadislerin sonraki kuşaklara sağlıklı bir şekilde aktarılma çabasını ve hadis metinlerinin değerlendirilebilmesi için yapılabilecekleri ana hatlarıyla açıklamaktadır.

Eser, "Giriş" ve yedi bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde, çalışmanın mahiyeti ve bu sahada yapılan çalışmalara değinilmiş, âlimlerin metinle ilgilenip- ilgilenmediği sorusuna cevap aranmıştır. Geniş bir yelpaze içerisinde seleften müsteşriklere kadar ilim ehlinin düşünceleri aktarılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda, metin tenkidine neden ihtiyaç olduğu üzerinde de durulmuştur.

Eserin birinci bölümü "Metin Tenkidi Meselesi" adını taşımaktadır. Bu bölümde; "Metin" ve "Nakd" kelimeleri yan başlığı altında metin ve nakdin sözlük ve terim anlamı, metin tenkidinin tanımı ve edisyon kritikten farkı açıklanmıştır. "Metin Tenkidi Konusuna Yaklaşımlar" başlığı altında metinle yeterince ilgilenildiğini kabul eden yaklaşım ve metnin ihmal edildiğini düşünen yaklaşım hakkında bilgi verilmiş ve

ülkemizde bu görüşü savunanlar ve müsteşriklerin bakışı değerlendirilmiştir. “Metin Tenkidi Zarureti” başlığı altında, metin tenkidini zaruri kılan gerekçeler ile son dönemlerde metin tenkidi uygulamaları örneklerle açıklanmıştır.

İkinci bölümde, “Metin Tenkidinde Tarihi Süreç” başlığı altında metin tenkidinin ilk dönemlerdeki tarihi süreci işlenmiştir. Buna işaret sayılabilecek ayetler ile Resûlullah’ın (s.a.v) hayatındaki uygulamalardan örnekler verilmiştir. Keza ashâbın hadisleri aslî halleriyle tespit etmek için gösterdikleri gayretler ilk metin tenkidi örnekleri olarak sunulmuştur. Ardından mevzû hadislerin ortaya çıkışı, ulemânın bunlara tepkisi ve aldıkları tedbirlere değinilmiştir.

“Kur’an’da Haberlerin Tetkik ve Tenkidi” başlığı altında; yalandan sakındırmak, habercinin güvenilir olması, fesatçının haberinin tetkiki, tam tespit etmeden haberin ardına düşmemek, haberin akla uygunluğunun düşünülmesi, gelen haberi ehline arz etmek, bilginin teyidi için referans verilmesi konuları incelenmiştir.

“Hadislerde Haberlerin Tetkik ve Tenkidi” alt başlığı altında; hadis uydurmanın vebali, yalan haber nakletmenin nehyedilmiş olması, gerektiğinde cerh-ta’dilde bulunma, haberciye yemin ettirerek haberin teyidi, bilginin sağlam kaydedilmesi ve bilginin teyidi için referans verilmesi gibi konular açıklanmıştır.

“Sahâbede Haberlerin Tetkik ve Tenkidi” başlığı altında; sahâbenin hadisleri tespit etme gayretleri, Resûlullah döneminde hadisleri aslî haliyle öğrenmeye çalışmaları ve sahâbenin hadis tenkidi konuları değerlendirilmiştir. Uydurma faaliyetinin serüveni ve mevzû hadislere karşı ulemânın tavrı ayrıca iki alt başlık altında ele alınmıştır.

Üçüncü bölümde, “Sened Metin İlişkisi” başlığı altında hadisçilerin senet üzerinde durmalarının sebebi detaylı olarak incelenmiştir. Bu bağlamda senede verilen önemin, metnin öneminden kaynaklandığı gösterilmeye çalışılmış, adalet ve zaptın metinle ilgisi, zapt sıfatını zedeleyen kusurlar, mecruh ravilerin tabakalandırılması, adalet ve zapt nereye kadar yeterlidir? gibi başlıklar altında konu değerlendirilmiştir.

Dördüncü bölümde, hadisçilerin geliştirdikleri metin ilimleri ele alınmış, bu ilimlerin bugün için ihtiyacı karşılayamadığı, bazı boşluklar nedeniyle yeni çalışmalara ihtiyaç olduğu ortaya konmaya çalışılmıştır. “Metne Yönelik Hadis İlimleri” başlığı altında, muhkem, müşabih, fert, garip, mutâbi ve şahit, muallel, şaz ve münker gibi hadis kısımları tanıtılmıştır.

Esbâb-ı Vurûd yan başlığı altında hadisleri sağlıklı değerlendirmede sebeb-i vurûd bilgisinden yararlanmak, farklı iki hadisi değerlendirmede bu bilgiden istifade etmek ve bu alanda yeni çalışmalara duyulan ihtiyaç üzerinde durulmuştur.

Ayrıca garîbü’l-hadis, muhtelifü’l-hadîs, nâsîh-mensûh, maktûb, müdrec, musahhaf (muharref), ziyâdâtü’s-sikât ve muzdarib gibi hadis konuları işlenmiştir.

Beşinci bölümde, metin tenkidi ana hatlarıyla incelenmeye gayret edilmiş, haber-i vâhidleri kabulde mezheplerin aradıkları şartlar ile hadislerin teâruzunda başvurdukları metotlar değerlendirilmiştir. Bu arada kelâmcılar ile sûfîlerin hadislerin metinlerini tetkikte göz önünde bulundurdıkları prensiplere de değinilmiştir. Ayrıca “Muhtelifü’l-Hadîs” başlığı altında, hadisler arası teâruzun (ihtilâfın) sebepleri, teâruzdan bahsedebilmenin şartları, teâruzı giderme yollarından olan, “cem ve telif”, “tevil”, “tahsis”, “takyîd”, “nesh”, “tercih”, “tevakkuf” kavramları detaylı bir şekilde açıklanmıştır.

Altıncı bölümde, “Teâruz ve Muâraza (Karşılaştırma) kavramları üzerinde durulduktan sonra metin tenkidi prensipleri geniş olarak tetkik edilmiştir. Bunlar sırasıyla; Kur’ân’a Arz Etmek, Hadislere Arz Etmek, Akla Arz Etmek, Tarihi Bilgilere Arz Etmek, Müspet İlimlere Arz Etmek, Hadisin Üslûbu, Pek Çok İnsanın Rivayet Etmesi Gereken Olayı Bir Kişinin Nakletmesi, Mükellef Herkesin Bilmesi Gereken Bir Şeyi Bir Kişinin Aktarması, Eserlerde Bulunmaması, Kitab-ı Mukaddes’e Arz Etmek ve Ravi Vasıtasıyla Hadisin Sahih Olmadığını Tespit gibi prensiplerdir. Ayrıca bunlarla yetinilmemiş, söz konusu prensiplerin nasıl kullanılacağı, nelere dikkat edilmesi gerektiği üzerinde durulmaya çalışılmıştır. Hadislerin akla arzı, tarihten istifade, müspet ilimlere aykırılık ve Kitab-ı Mukaddes’e arz, bu bölümün en canlı kısımlarını oluşturmaktadır.

Yedinci Bölümde “Metin Tenkidinde Dikkat Edilmesi Gerekenler” başlığı altında, bugünün -özellikle de ülkemiz insanının- sahip olması gereken hasletler ile hadis tenkidinde göz önünde bulundurması gereken hususlar ele alınmıştır. Bu hususlar şöyle sıralanmıştır:

1. Tenkit Öncesi Dikkat Edilmesi Gerekenler; a) Samimiyet, b) Hadis Kültürü, c) İtidal, Hemen Redde Yönelmemek.
2. Tenkit Esnasında Dikkat Edilmesi Gerekenler başlığı altında ise, a) Senedin ve Metnin Sıhhatinin Tespiti, b) Metni Kavramak, c) Metni Derinlemesine Tahlil Etmek şeklinde sıralanmıştır.

Metin tenkidine gelince; eserdeki bilgilerden hareketle hadisçilerin bu alandaki gayretlerini iki ana başlıkta özetlemek mümkündür: Metin İlimleri ve Dirâyetü’l-Hadîs Prensipleri.

Metin İlimleri: Hadisçilerin zikrettikleri metin ilimleri uzun süreli ciddi gayretlerin ürünüdür. Çünkü bir hadiste idrac olduğunu, illet bulunduğunu tespit etmek için rivayetleri birbirleriyle dikkatlice karşılaştırmak bazı kıstasları göz önünde bulundurarak metni incelemek, sağlıklı metinler elde etmek için çaba sarf etmek gerekir. Bununla beraber, bu ilimler, pek çok yeni çalışmalarla genişletilmeye muhtaçtır.

Dirâyetü’l-hadîs: Gerek hadisçilerin ve gerekse diğer ilim ehlinin zikrettiği metin tenkidi prensipleri yüzyıllara dayanan birikimin semeresidir. İslam âlimleri bir

hadisi sağlıklı bir şekilde nakletmek ve değerlendirmek için buldukları dönemlere göre gerekli prensiplerin en sağlamlarını koymuşlardır. Bugün dahi bu prensipler geçerliliğini korumaktadır. Ancak bunlara yenilerin eklenmesi zarureti ile çağın getirdiği gelişmelerle takviyeye ihtiyaç vardır. Bu prensipler yanında Kitâb-ı Mukaddes'teki ifadelerle hadislerin karşılaştırılması bir takım İsrâîlî haberlerin ayıklanmasına son derece yardımcı olacağı gibi müspet ilimlerin tespiti ışığında hadislerde geçen bir takım kâinat bilgilerinin değerlendirilmesine, bunların mecaz vb. yönlere hamledilmelerinden ziyade zahir manasına alınarak tetkik edilmelerine gereksinim vardır.

Yazar eserde şu sonuçlara varmıştır: Kur'an'ın metin tenkidinin ilk örneklerini bizlere sunmuş, fasığın getirdiği haberi teyit etmememizi, tam tespit etmeden bir haberin gerçekliğini kabul etmememizi istemiştir. Yazara göre Kur'an ve Resûlullah'ın çizdiği yolda giden ashap, metin tenkidinin en güzel örneklerini sunmuşlardır. Kur'an, hadis/sünnet, akıl ve tarihi bilgi eksenindeki bu tenkitler, sahabenin önde gelenlerinin araştırmacı/tenkitçi yaklaşımlarını ortaya koyan en güzel misaller olmanın yanında takip edeceğimiz yolu aydınlatan meşalelerdir.

Ashaptan sonrakilerin senet tenkidi gayretleri, bütün ehl-i ilmin övgüyle bahsettiği bir durumdur. Ancak kısmî de olsa rical tenkidinde mezhep düşüncesinin yer yer kendisini gösterdiği özellikle üçüncü asırdan itibaren önceki dönemlerin ravilerine yöneltilen tenkitlerin bütünüyle müsellem olmadığı gözlenmektedir.

Günümüzde ise metin tenkidinin tam anlamıyla yerine getirilmiş olduğunu söylemek zordur. Bunların önemli sebepleri olarak şunlar tespit edilmiştir:

-Yapılan tenkitler büyük oranda "Sahîhayn" dışında kalmıştır. Başka kitaplarda geçince tenkit edilen benzer muhtevalı hadislere, bu iki kitapta rastlandığında bir şey söylenmemesi ulema üzerinde oluşturulan manevi baskıdan kaynaklanmaktadır. Şerhlere bakıldığında tenkitçi yaklaşımdan ziyade "tamamen muradı anlamaya" yönelik yaklaşım sergilendiğinden, aynı olayı anlatan birkaç rivayetin dahi farklı hadiseler olarak değerlendirildiğini, tevil yolunun sonuna kadar açıldığını görürüz. Bunda hadisçilerin büyük çoğunluğunun çelişkili tavır sergilemesinin son derece etkili olduğunu düşünüyoruz. Şöyle ki: Kuralları koyan insanların, rivayetlerle karşı karşıya kalınca başka kimseler olup çıktıklarını görmek bizleri oldukça şaşırtır. Onların kaideleri koymakla birlikte, tatbikatta "i'mâlî ihmâlinden evlâdır" anlayışına çok sıkı yapıştıklarını göstermektedir. Hadisleri değerlendirmede İbn Teymiyye (v. 652/1254), İbnü'l-Cevzî (v. 656/1258), Zehebî (v. 748/1348), İbn Kayyim el-Cevziyye (v. 751/1350), Sehâvî (v. 902/1497), Süyûtî (v. 911/1505, İbn Arrâk (v. 963/1556), Ali el-Kârî (v. 1014/1605) ve Aclûnî (v. 1162/1749) gibi hadis münekkitlerinin daha sağlıklı değerlendirmelerde bulunduğunu söyleyebiliriz. Diğerleri senetlerden öteye geçmeye pek cesaret edemeyip metni sebebiyle mevzû denilen hadisin başka bir tarikle de rivayet edildiğini söyleyip savunmaya çalışırken, hadisleri hemen reddettiği söylenen İbnü'l-Cevzî ve İbn Kayyim'ın onlardan daha sağlam muhakeme ve

değerlendirme yeteneğine/cesaretine sahip oldukları rahat düşünebildikleri müşahede edilmiştir.

Bir kısım ehl-i ilmin gerekli her şeyi selefin yerine getirdiğini, vazifenin hakkıyla ifa edildiğini söylese de, bir takım hadisleri izah etmek için olmadık tevillere girmeleri, tatminkâr olmayan izahlar getirmeye çalışmaları, kendilerini zorda bırakmaktadır.

Bir kısım âlimler ise senedi sahih olmasına rağmen, ilmî verilere vb. hususlara aykırılığı kesin ispat edilmiş hadislerin anlaşılmasını inatla zamana havale etmesi, künhünün bir gün ortaya çıkacağını düşünmesi de aynı düşünceden kaynaklanmaktadır. Oysa dinin nasları her devirdeki tüm müminlere hitap ettiği, ehil olanların bunları irdeleme, gerektiğinde kabul etmeme veya farklı bir düzleme yerleştirme hakkının olduğu göz önüne getirilmemekte, hürriyetin selefte kalması istenmektedir.

Bunlarla birlikte tenkide gerek olmadığı düşüncesinin arkasında gerekliliği seslendirmenin hadisin/sünnetin elden gitmesine sebep olabileceği endişesi yatmaktadır. Pervasız hareketlerin, saygısız yaklaşımların ve hadislerin toptan reddinin bunda etken olduğu bir hakikattir. Dolayısıyla bu söylemin haklılık payı içeren bir endişe nedeniyle dile getirildiğini, ancak pek de benimsenerek dillendirildiğini söylemek zordur. Haklılık payı bulunan bu endişeye rağmen insanların düşünmemelerini istemek, yeni bakış açıları getirmeye kota koymak, aykırı düşünmeyi engellemek ve değişik bakanları dışlamak makul değildir. Bu, dini inhisar altına almak anlamına gelir. Ayrıca eskileri “unu elemiş, eleği asmış” gibi göstermek, onları beşer üstü kabul etmektir. Selef “her ne yaptıysa doğru yapmıştır, her ne dediye doğru demiştir” diye kabullenmek, mezheplerin farklı yaklaşımlarını, muhalif hadislerle amel etmelerinin zeminindeki sebepleri anlamamızı zorlaştıracaktır.

Hadisi ve sünneti anlamak, ondan istifade etmek bugünün insanının mü’minlik vasfıyla beraber kazandığı müktesep bir haktır. Bu sebeple “biz sünnetteki anlatım tarzıyla, ne kadar ona yaklaşarak İslam’ı anlayabiliyor ve dini kavrayabiliyorsak, Kur’an’ı daha iyi, daha rahat anlar, çağa mesajı daha rahat ulaştırabiliriz.

Yaşadığımız dönemde hadis problemleri denince akla ilk olarak metin tenkidi meselesi gelmektedir. Kadim ulemânın bu soruna ne kadar eğildiği ve yeni çalışmalara ihtiyaç olup olmadığı tartışılmaktadır. Bu konuda sağlıklı ve doğru bir anlayışa sahip olabilmek için bilimsel çalışmalara ihtiyaç vardır.

أَرْضِيَا