

ISSN:2146-5975

DÜZCE ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

DERGİSİ

Yıl: 2019 Cilt: 9 Özel Sayı

İslam Bilim Tarihi Prof. Dr. Fuat Sezgin Özel Sayısı



DÜZCE ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ DERGİSİ

Journal of Düzce University Institute of Social Sciences

Sahibi/Owner

D.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Adına

Enstitü Müdürü Doç. Dr. Ali ERTUĞRUL

Editörler/Editors

Prof. Dr. Nigar DEMİRCAN ÇAKAR

Prof. Dr. Marika ODZELI

Prof. Dr. Shahram YOUSEFIFAR

Doç. Dr. Ali ERTUĞRUL

Doç. Dr. Mykhaylo YAKUBOVYCH

Dr. Öğr. Üyesi Yusuf ÖCEL

Arş. Gör. Emine ŞAHİN

Mizanpaj Editörü

Dr. Öğr. Üyesi Yusuf ÖCEL

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Nigar DEMİRCAN ÇAKAR (İşletme-Düzce Üniversitesi)

Prof. Dr. Marika ODZELI (Eğitim-Tiflis İvane Javakhişvili Devlet Üniversitesi)

Prof. Dr. Roin MALAKMADZE (Tarih-Batum Shota Rustaveli Devlet Üniversitesi)

Prof. Dr. Shahram YOUSEFIFAR (Tarih-Tahran Üniversitesi)

Prof. Dr. Zafer AKBAŞ (Uluslararası İlişkiler-Düzce Üniversitesi)

Doç. Dr. Ali ERTUĞRUL (Tarih-Düzce Üniversitesi)

Doç. Dr. Daryoush RAHMANYAN (Tarih-Tahran Üniversitesi)

Doç. Dr. Faruk SANCAR (İlahiyat-Ondokuz Mayıs Üniversitesi)

Doç. Dr. Eugene KENNEDY (Eğitim-Louisiana State University)

Doç. Dr. Mykhaylo YAKUBOVYCH (İlahiyat-The National University of Ostroh)

Doç. Dr. Recai ÖZCAN (Edebiyat-Düzce Üniversitesi)

Doç. Dr. Süleyman GÖKSOY (Eğitim Bilimleri-Düzce Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Aslıhan KUYUMCU VARDAR (Eğitim Bilimleri-Düzce Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Faruk Kerem ŞENTÜRK (İşletme-Düzce Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Fatih AYDIN (İlahiyat-Düzce Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Şamil BAŞ (İlahiyat-Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Olesia ZHDANOVYCH (Tarih-Taras Shevchenko National University of Kyiv)

Dr. Öğr. Üyesi Thawee NUMSAKULWONG (Eğitim-Rajamangala University of Technology)

Dr. Öğr. Üyesi Yusuf ÖCEL (İşletme-Düzce Üniversitesi)

Bilim Kurulu/Scientific Committee

Prof. Dr. Abdullah Yılmaz	Anadolu Üniversitesi/Açıköğretim
Prof. Dr. Ahmet İncekara	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Karadağ	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Ali Şen	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Alper Ertürk	Düzce Üniversitesi
Prof. Dr. Atila Yüksel	Adnan Menderes Üniversitesi
Prof. Dr. Aziz Kutlar	Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Cem Saatçioğlu	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Gülsüm Akalın	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Habib Yıldız	Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Hakan Erkuş	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Hamza Ateş	İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Prof. Dr. Hamit Saruhan	Düzce Üniversitesi
Prof. Dr. Hüseyin Karakayalı	Celal Bayar Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim Bakırtaş	Aksaray Üniversitesi
Prof. Dr. İlhan Genç	Düzce Üniversitesi
Prof. Dr. İsmail Hakkı Eraslan	Düzce Üniversitesi
Prof. Dr. İzzet Kılınç	Düzce Üniversitesi
Prof. Dr. Kahraman Çatı	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Kazım Yoldaş	Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Mahmut Kartal	Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Selami Yıldız	Düzce Üniversitesi
Prof. Dr. Metin Akkuş	Düzce Üniversitesi
Prof. Dr. Muhsin Halis	Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa Aykaç	Kırklareli Üniversitesi
Prof. Dr. Nadir Eroğlu	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Hatice Neşe Erim	İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Akif Öncü	Düzce Üniversitesi
Prof. Dr. Orhan Batman	Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Orhan Akınoğlu	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Recep Kök	Dokuz Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. Remzi Altunışık	Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Said Kınır	Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Salih Durer	Yıldız Teknik Üniversitesi
Prof. Dr. Seyfettin Erdoğan	İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Prof. Dr. Süleyman Çaldak	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Turan Öndeş	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Uğur Selçuk Akalın	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Yusuf Tuna	İstanbul Ticaret Üniversitesi
Prof. Dr. Yakup Bulut	Mustafa Kemal Üniversitesi
Doç. Dr. Abdullah Adıgüzel	Düzce Üniversitesi
Doç. Dr. Abdulvahap Baydaş	Düzce Üniversitesi
Doç. Dr. Abdurrahman İlğan	Düzce Üniversitesi
Doç. Dr. Aylin Koç	Marmara Üniversitesi

Doç. Dr. Burhan Kılıç	Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Doç. Dr. Burhanettin Zengin	Sakarya Üniversitesi
Doç. Dr. Bülent Bakar	Marmara Üniversitesi
Doç. Dr. Cahit Aydemir	Düzce Üniversitesi
Doç. Dr. Engin Aslanargun	Düzce Üniversitesi
Doç. Dr. Enver Bozdemir	Düzce Üniversitesi
Doç. Dr. Gökhan Arı	Düzce Üniversitesi
Doç. Dr. Hakan Kahyaoğlu	Dokuz Eylül Üniversitesi
Doç. Dr. Hasan Kağan Keskin	Düzce Üniversitesi
Doç. Dr. Kamil Unur	Mersin Üniversitesi
Doç. Dr. Lütfi Atay	Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Emin Uludağ	Düzce Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Nurullah Kurutkan	Düzce Üniversitesi
Doç. Dr. Muammer Mesci	Düzce Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa Cahid Üngan	Sakarya Üniversitesi
Doç. Dr. Murat Genç	Düzce Üniversitesi
Doç. Dr. Murat Taşdan	Kafkas Üniversitesi
Doç. Dr. Ramazan Yanık	Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Recai Özcan	Düzce Üniversitesi
Doç. Dr. Oğuz Türkay	Sakarya Üniversitesi
Doç. Dr. Öznur Bozkurt	Düzce Üniversitesi
Doç. Dr. Selami Özcan	Yalova Üniversitesi
Doç. Dr. Süleyman Göksoy	Düzce Üniversitesi
Doç. Dr. Yunus Emre Taşgıt	Düzce Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Abdülhamit Eş	Abant İzzet Baysal Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ali Akaytay	Düzce Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Arif Güngör	Düzce Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Atıf Akgün	Ege Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ayhan Nuri Yılmaz	Düzce Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Cafer Erhan Bozdağ	İstanbul Teknik Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Emel İştari	Düzce Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Fahriye Hayırsever	Düzce Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Fehmi Altın	Düzce Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Filiz Evran Acar	Düzce Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Furat Akdemir	Düzce Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi. Gökmen Kılıçoğlu	Düzce Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Halil Coşkun Çelik	Siirt Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Harun Çağlayan	Kırıkkale Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Harun Şahin	Bingöl Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Akkaş	Erzincan Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Sona	Yıldız Teknik Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi İstemi Çömlekçi	Düzce Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Levent Gelibolu	Kafkas Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Aytekin	Gaziantep Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Murat Akın	Bülent Ecevit Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Murat Bayat	Düzce Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Murat Yüksel	Ordu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mümin Topçu	Düzce Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Oğuz Kara	Düzce Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Özlem Balaban	Sakarya Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Pınar Pınarcık	Düzce Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ramazan Arslan	Bartın Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Seyda Faikoğlu	Düzce Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Süleyman Ağraş	Düzce Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Süleyman Şahin	Abant İzzet Baysal Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Şule Ay	Düzce Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Çetin Yılmaz	Düzce Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Dilek Herkmen	Düzce Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Yavuz Cankara	Bilecik Üniversitesi

BU SAYININ HAKEM LİSTESİ

Prof. Dr. Ali Ulvi MEHMEDOĞLU
 Prof. Dr. İdris ŞAHİN
 Prof. Dr. Şükrü ÖKSÜZ
 Prof. Dr. Yusuf OĞUZOĞLU
 Doç. Dr. Burcu KURT
 Doç. Dr. Faruk SANCAR
 Doç. Dr. İbrahim GÜRSES
 Doç. Dr. İsmail YAŞAYANLAR
 Doç. Dr. Mehmet ÇİÇEK
 Doç. Dr. Muhammet Enes KALA
 Doç. Dr. Togan Seçkin BİRBUDAK
 Dr. Öğr. Üyesi Emel ÇALIŞKAN
 Dr. Öğr. Üyesi Tuğba TORUN
 Dr. Öğr. Üyesi Bahattin GENÇAL
 Dr. Öğr. Üyesi Fatih AYDIN
 Dr. Öğr. Üyesi Fırat YAŞA
 Dr. Öğr. Üyesi Furat AKDEMİR
 Dr. Öğr. Üyesi Kenan KARAGÖZ
 Dr. Öğr. Üyesi Şevket Ercan KIZILAY
 Dr. Yasin APAYDIN

Yazışma Adresi

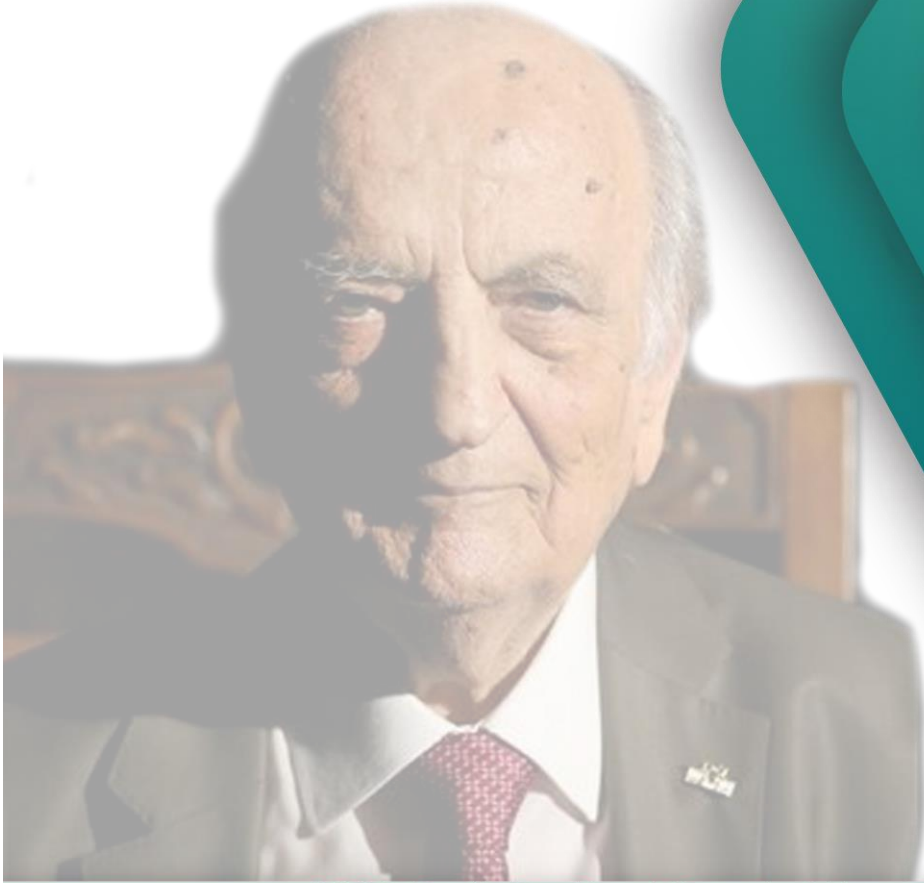
Düzce Üniversitesi
 Sosyal Bilimler Enstitüsü
 81620 Konuralp Yerleşkesi
 Düzce/TÜRKİYE
 Tel: (0380) 542 14 37
 Fax: (0380) 542 14 38

Corresponding Address

Duzce University
 Institute of Social Sciences
 81620 Konuralp Campus
 Duzce/TURKEY
 Phone: (0380) 542 14 37
 Fax: (0380) 542 14 38

Dergi yılda iki sayı olarak elektronik ortamda yayımlanır (Electronic journal published twice a year as a number) <http://dergipark.gov.tr/dusbed> adresinden dergiye ilişkin bilgilere ve makale özetlerine ulaşılabilir ("to Authors" and "Abstracts" can be found at this address). Yazarlar, basılı ya da elektronik formatta yer alan resimler, tablolar ya da diğer her türlü içerik dahil daha önce yayınlanmış içeriği kullanırken telif hakkı sahibinden izin almalıdırlar. Bu konudaki yasal, mali ve cezai sorumluluk yazarlara aittir. Dergide yayımlanan makalelerde ifade edilen görüşler ve fikirler Editörler, Yayın Kurulu ve Yayıncı'nın değil, yazar(lar)ın bakış açılarını yansıtır. Editörler, Yayın Kurulu ve Yayıncı bu gibi durumlar için hiçbir sorumluluk ya da yükümlülük kabul etmemektedir. Yayımlanan içerik ile ilgili tüm sorumluluk yazarlara aittir.

*Bir İlim Yolcusu:
Prof. Dr. Fuat Sezgin'e Armağan*



2019 Prof. Dr. Fuat Sezgin Yılı

TAKDİM

Bir İslam bilim tarihçisi olarak neşrettiği çok sayıdaki kitap ve makaleyle dikkati çeken Prof. Dr. Fuat Sezgin'in 30 Haziran 2018 tarihinde hayata gözlerini yumması sebebiyle 2019 yılı, Sayın Cumhurbaşkanımız Recep Tayyip Erdoğan tarafından 05 Eylül 2018 tarihinde yayınlanan bir genelgeyle "Prof. Dr. Fuat Sezgin Yılı" olarak ilan edilmiştir. Bu yılda yapılacak faaliyetleri organize etmek amacıyla "Prof. Dr. Fuat Sezgin İslam Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı (İBTAV)" ile Kırıkkale Üniversitesi arasında bir "İşbirliği Protokolü" imzalanmış; Üniversitemiz de bu protokole taraf olarak yıl içinde gerçekleştirdiği konferans, panel ve sempozyum gibi bilimsel etkinliklerle bu işbirliğine katkıda bulunmuştur. Ayrıca Üniversitemiz, Prof. Dr. Fuat Sezgin'in adını yaşatmak amacıyla "Prof. Dr. Fuat Sezgin Bilim Atölyesi"nin kuruluşunu gerçekleştirmiştir. Düzce'de açılan ilk bilim atölyesi olma özelliğine sahip bu merkez sayesinde, Matematik ile Fen Bilimlerini buluşturarak ve eğitici/öğretici materyaller ile oyunları bir araya getirerek, bilişsel alanla sınırlı kalmayıp duyuşsal ve psikomotor kazanımlara da hitap etmek, öğrencilere bilimsel bakış açısı ve yaratıcı düşünme becerileri kazandırmak amaçlanmıştır. Yıl içinde gerçekleşen bu faaliyetlerimizin son halkasını da, okumakta olduğunuz Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi'nin 2019 yılı "İslam Bilim Tarihi Prof. Dr. Fuat Sezgin Özel Sayısı" teşkil etmiştir.

24 Ekim 1924'te Bitlis'te dünyaya gelen Prof. Dr. Fuat Sezgin, İslam felsefesi, mimarisi, tarih yazımı, müziği, tıbbı, nümuzmatığı, matematiği, astronomisi, coğrafyası, doğa bilimleri (zooloji, botanik, optik, kimya, meteoroloji, jeoloji, savaş teknolojileri) gibi alanlarda araştırma ve incelemelerde bulunmuş bir bilim adamıdır. Onun tıpkıbasım olarak yaptığı 1.200 ciltlik yayını hâriç tutulduğunda, adını ölümsüz kılacak olan iki eseri *Geschichte des Arabischen Schrifttums* (GAS) ile *Wissenschaft und Technik im Islam*'dir.

Carl Brockelmann'ın *Geschichte der Arabischen Litteratur* (GAL) adlı eserindeki eksiklik ve hataları gidermek ve yeni bulgu ve bilgileri ilave etmek üzere ilk cildi 1967'de yayınlanmış olan GAS'ın 27. yani son cildi 2015 yılında neşredilmiştir. Eser, *Arap-İslam Bilimler Tarihi* adıyla İstanbul Üniversitesi'nden bir ekip tarafından Türkçeye tercüme edilmektedir. *İslam'da Bilim ve Teknik* adıyla Türkçeye çevrilen ve TÜBA tarafından yayınlanan diğer eseri ise 5 cilt olup astronomi, coğrafya, denizcilik, saatler, geometri, optik, tıp, kimya, mineraller, fizik, mimari, savaş tekniği ve antik objelere dairdir.

İslam'da Bilim ve Teknik isimli eserinin önsözünde Prof. Dr. Fuat Sezgin, kitabı yazma amacını: "Sunulan bu katalogda anlatılan ve resimlerle gösterilen aletler, cihazlar ve avadanlar 800 yıl boyunca Arap-İslam kültür çevresinde gerçekleştirilmiş olan başarılarla yönelik küçümseyici yaygın kanaati mümkün olduğunca değiştirebilmeye katkıda bulunmak amacıyla yapılmıştır." şeklinde açıklar. Dr. Sigrid Hunke de *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslam Güneşi* adlı eserinde, Prof. Dr. Fuat Sezgin'i doğrularcasına "Batılılar cehaletle boğuşurken İslam medeniyet bayrağını dünyanın dört bir tarafına dikmiştir" demektedir. Evet, bizler şüpheciliği Descartes'ın: "Düşünüyorum öyleyse varım" sözüyle tanıdık. Oysa bundan 500 yıl önce İmam Gazali: "Şüphe etmeyen hakikati bulamaz" demişti. Bunun gibi pek çok örnek, İslam medeniyetinin Batıya ışık tuttuğunu, Batı medeniyetinin İslam medeniyetinin bir devamı olduğunu bizlere işaret etmekte; geçmişte büyük bir başarıyla taşıdığımız, bugün özlemle aradığımız bu ışığı tekrar canlandırma kudret ve imkânına sahip olduğumuzu bizlere göstermektedir.

Ömrünü İslam bilim tarihine adanmış ve modern bilimin oluşumunda İslam medeniyetinin katkılarını ispat etmeye çalışmış merhum Prof. Dr. Fuat Sezgin'e ithaf ettiğimiz bu özel sayımıza yazılarıyla katkı sunan değerli akademisyen hocalarımıza ayrı ayrı teşekkür ediyor; bilim ve bilimsel düşüncenin tarihsel serüvenini merak edenlere zevkle ve keyifle okuyacakları bir sayı sunmuş olmaktan dolayı Üniversitemiz ile iftihar ediyorum.

Prof. Dr. Nigar DEMİRCAN ÇAKAR

İÇİNDEKİLER

Araştırma Makaleleri;

Prof. Dr. Tahsin GÖRGÜN

İslam Bilim Tarihi Nasıl Anlaşılabilir: Yöntem Üzerine Bazı Düşünceler1-16

Prof. Dr. Recep YAPAREL, Arş. Gör. İlker YENEN, Dr. Öğr. Üyesi. Cihad KISA

Bilim Tarihi Çalışmalarının Toplumsal Maneviyata Katkıları: Prof. Dr. Fuat Sezgin Örneği17-30

Prof. Dr. Nurettin GEMİCİ

Fuat Sezgin'in Eşsiz Çalışması: Gas (Geschichte Des Arabischen Schrifttums) ve Almanya'da Şarkiyat Çalışmalarına Dair31-37

Doç. Dr. Muhammet ÖZDEMİR

Prof. Dr. Fuat Sezgin'de "Evrensel Bilimler Tarihi" Kavramı ve Bilim Tarihi Yazımı38-55

Doç. Dr. Ali ERTUĞRUL

Tez ve Antitezler Bağlamında Ernest Renan'a Karşı Yazılan Reddiyeler.....56-93

Doç. Dr. Ziya ŞEN

Prof. Dr. Fuat Sezgin'in Kur'an Tarihi ve Tefsir İlmine Katkıları.....94-106

Doç. Dr. Osman DEMİR

Kelâm-Bilim İlişkisi: Rü'yetullah Metinlerinde Optik107-120

Doç. Dr. Levent DÜZCÜ

Tersane Mühendishanesi'nde Eğitim (Gemi İnşa, Coğrafya, Harita ve Seyrüsefer)
(1773-1838)121-131

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim TOPÇU

Osmanlı İmparatorluğu'nda İlk Bilimsel Tıp Cemiyetleri132-140

Doç. Dr. Mustakim ARICI

Cumhuriyet Dönemi Osmanlı Tıp Tarihi Yazıcılığı Üzerine Bir Değerlendirme141-152

Makale Türü: Araştırma Makalesi

İSLAM BİLİM TARİHİ NASIL ANLAŞILABİLİR: YÖNTEM ÜZERİNE BAZI DÜŞÜNCELER

Tahsin GÖRGÜN¹

Öz

İslam Bilim Tarihi, İslam medeniyetinin varlığını sürdürmesinin makul yolları olarak geliştirilen ve adına bilim denilen sistematik faaliyetlerin nasıl teşekkül ettiklerini, hangi meselelerle karşı karşıya kaldıklarını, bu meseleleri hangi yöntemlerle hallettiklerini, nerelerde tıkanmalar yaşandığı, bu tıkanmaların nasıl aşıldığı, bu çerçevede İslam medeniyetinin muhtelif dönemleri ile ilimlerin halleri arasındaki irtibatların neler olduğunu araştırması gerekir. Bu konunun gereği gibi araştırılmasının önündeki en önemli engel Batı merkezilik, bir diğeri de pozitivist tuzak olarak durmaktadır. İslam Bilim Tarihi araştırmaları batı merkeziliği aşarak ve pozitivism tuzağına düşmeden, İslam Toplumunun varlığını sürdürürken ve sürdürmek için geliştirdiği makul yolları araştırarak sadece geçmişe değil aynı zamanda hem bugüne hem de geleceğe ışık tutacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Bilim Tarihi, Varlık Mertebeleri, Bilim Hakikat İlişkisi, Bilim Toplum İlişkisi.

HOW TO UNDERSTAND HISTORY OF SCIENCES IN ISLAM: SOME THOUGHTS ON METHOD

Abstract

History of Science in Islam – the way the systematic activities, called as sciences ('ilm, pl. ulum), have been developed as the rational manners in which Islamic Civilization has maintained its existence have been formed – should be deliberately examined along with the problems encountered, the ways these problems were overcome, the obstructions experienced, the ways these obstructions were surmounted. Within such a framework the connections between the states of the sciences and the various epochs of the Islamic civilization should be carefully scrutinized. One of the two major obstacles before a proper investigation of this subject matter seems to be the Western-centrism and the other being the positivistic trap. By surpassing the Western-centrism and avoiding the positivistic trap and hence by searching the rational manners the Islamic civilization has developed while and for maintaining its existence, studies carried out in History of Science in Islam is going to shed light not only to the past but to the present and to the future.

Keywords: History of Science in İslam, Levels of Grades of Being, Relation of Science to Truth, Relation of Science to Society.

1. Mesele

Son zamanlarda bilim felsefesi içerisinde ortaya çıkan gelişmeler bilim tarihiyle bilim felsefesinin birbirinden ayrılamayacağını gösterdi. Dolayısıyla “bilim nedir?” sorusunun, “bilim nasıl olmuştur?” veya “bilim nasıl yapılmıştır?” sorularıyla birlikte düşünülmesi gerekir ve bu çerçevede buna bakmak anlamlıdır. “İslam bilim tarihi nasıl anlaşılabilir?” sorusu aynı zamanda bilim felsefesiyle alakalı bir sorudur ve dolayısıyla “bilim nedir?” sorusuna verilen/verilebilecek bir cevap, bilimin tarihi araştırılırken neyin bilim olarak dikkate alınacağını/çerçeveyi belirlerken, aynı zamanda günümüz ve gelecek açısından da yapılacak araştırmalara bir ufuk oluşturacaktır.

Burada yöntem terimi geniş bir anlamda kullanılacaktır. Bu çerçevede, yöntem derken neyi dikkate alacağımızı belirlemeden önce, üzerinde durulmayacak şeyleri söylemekte fayda vardır.

¹ Prof. Dr., İstanbul 29 Mayıs Üni. Edebiyat Fak. Felsefe Bölümü, e-mail: tahsingorgun@yahoo.com orcid: 0000 0002 3235 9355

Bu Yavına Atıfta Bulunmak için: Görgün, T. (2019), İslam Bilim Tarihi Nasıl Anlaşılabilir: Yöntem Üzerine Bazı Düşünceler, *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9(Özel sayı), 1-16.

Yöntem denildiğinde genellikle daha çok teknik hususlar düşünülür. “Araştırmaya nasıl başlanılır?”, “gözlem nasıl yapılır?”, “deney nasıl yapılır?” “kaynaklar nasıl belirlenir?”, “atıflar nasıl yapılır?” gibi hususlar araştırma yöntemleri veya teknikleri ile alakalı olarak konuşulan temel sorular olarak karşımıza çıkar. Bu sorular oldukça önemli olmakla birlikte, benim yöntem derken dikkate alacağım -ve ilerleyen sayfalarda gerekçeleri ile birlikte ifade etmeye çalışacağım- hususlar daha çok esasa müteallik ve bu soruları sormadan önce ve bu soruları sorarken bu soruları anlamlı bir şekilde sormayı mümkün kılan esaslar ile alakalı olacaktır. Daha farklı ifade etmek gerekirse, burada araştırma teknikleri ile alakalı hususlar cihetinden değil de, bunları aşan daha esaslı, ontolojik ve epistemolojik diyebileceğimiz, yani varlık ve bilgi meselesiyle alakalı daha farklı cihetlerden meseleye bakılacaktır.

Öncelikle şunu ifade etmemiz gerekir: Genel olarak bilim tarihi, özel olarak da İslam bilim tarihi araştırmaları, bu araştırmaları yapanların ve araştırmaları yapanların yaşadıkları dönemlerde yaygın olan bilim anlayışlarından bağımsız değildir. Bilimin ne olduğu sorusuna verilen cevaplar da, en azından son iki asır dikkate alındığında, aynı kalmamıştır. 19. yüzyılda bilim felsefesi içinde yürütülen tartışmalarda bilim denildiğinde anlaşılan şeylerle 20. ve 21. yüzyılın başında anlaşılan şeyler birbirlerinden çok farklıdır. Burada tabii şunun farkında olmak gerekir: Biz esas itibarıyla şu anda Batılıların oluşturduğu bir dünyada yaşıyoruz. Dolayısıyla bilim felsefesi dediğimizde, şu anda ağırlıklı olarak batı dünyasında yapılan ve bilimle alakalı geliştirilmiş olan tezleri kast ediyoruz. Biz, yaklaşık iki asırdan beri, daha önce bilim ile ilgili sorduğumuz soruları ve verilen cevapları artık geçersiz ve anlamsız olarak kabul ederek unutmaya bıraktıktan sonra, kendimiz henüz “bilim nedir?” sorusunu sorup bunun cevabını verme konusunda bir adım atmış, bu konuda esaslı, dikkate değer teşebbüslerde bulunmuş değiliz.

Bu noktada bazı adımların atılabilmesi için bazı şeyler gerekiyordu: Bunlardan ilki, bilim tarihiyle alakalı “perspektif” olarak isimlendirilebilir. Son iki yüzyılda bilim, bilim felsefesi ve bilim tarihi neredeyse tamamen batı merkezci bir perspektiften oluşturulduğu için, batı dışındaki bilgi sistemleri genellikle bilimsellik kavramı dışında bırakılmış; daha ötesi, bütün bir insanlığın birikimi sadece batıda dikkate alındığı ve batıdaki gelişmelere katkı sağladığı kadar, bunun da uygun görüldüğü kadarı bilim tarihinde söz konusu edilmekteydi. Bilim tarihiyle alakalı perspektifi batı merkezci olmayan, bütün insanlığın birikimini dikkate alacak bir şekilde değiştirdiğimizde, bilimle alakalı meselelere gerçekçi bir cihetten yaklaşma imkânı elde etmiş olacağız. Bu, başka bir ifade ile, nihai noktada batı merkezçiliğin aşılması olacaktır. Hemen şu kadarını belirtmek gerekir: Bu konuda gittikçe artan bir bilinçten bahsetmek mümkün ise de, bu bilincin ve bilinçlenmenin kendisini araştırma alanlarında sistematik bir şekilde gösterdiğini söylemek için henüz erkendir. Ama bu cihetten yakın bir gelecekte çok daha iyi bir konuma kavuşacağımızı beklemek yanlış olmayacaktır.

Genel araştırmalarda olduğu gibi bilim tarihi araştırmalarında da batı merkezci anlayışın aşılması biraz zaman alacağına benzemektedir. Ancak bu durum bizim bilim tarihi ile ilgili araştırmalara devam etmemizi engellememeli; İslam medeniyeti içinde geliştirilmiş olan bilimler tarihinin araştırılması her şeye rağmen devam etmelidir. Nitekim en önemli misallerinden birini merhum Fuat Sezgin’in eserlerinde gördüğümüz haliyle devam da etmektedir. Bu çalışmalar yürütülürken bilimin ve bilim tarihinin birbiri ile irtibatı içinde yapılabilmesi için insanlığın birikiminden, bu arada batı dünyasında yapılan çalışmalardan ve bunların ortaya koyduğu neticelerden de, -az ileride dile getireceğim bazı sebeplere bağlı olarak- kendimizi tamamen kaptırmadan, istifade etmek kaçınılmazdır. Bu sebeple bilim felsefesi denildiğinde, bilimle ilgili tartışmalar söz konusu olduğunda, bu alanlarda öncü olarak kabul edilen şahısların, filozofların yaptığı tartışmaları biraz daha yakından dikkate almamız gerekmektedir.

2. Bilim ve Hakikat: Bir Problem Çözme Faaliyeti Olarak Bilim

19. yüzyılın sonlarında ve 20. yüzyılın başında bilim denildiğinde genellikle bir hakikat arayışı olduğu kabul edilirdi ve bilimin bize hakikatleri, doğruları verdiği ve bizi hakikate ulaştırdığı düşünülürdü. Bu çerçevede de bilimin bizi hakikate götürmesi dolayısıyla, birçokları hakikatin bir tane olması dolayısı ile hakikati sadece bilimin bildiği ve ifade ettiğini kabul etmişti. Ama 20. yüzyılda yapılan tartışmalar şunu gösterdi ki, fizik de olsa kimya da olsa matematik de olsa fark etmeyen gerçek, bilimin aslında bir hakikat bulma, hakikate ulaşma gayreti değil esas itibariyle bir problem çözme faaliyeti olmasıdır. Dolayısıyla bilim tarihi dediğimizde çok farklı dönemlerde, farklı zamanlarda başta fizik olmak üzere astronomide de, matematikte de başka çok farklı alanlarda da farklı problem çözme yöntemleri geliştirilmiş ve insanların problemlerini bu yaklaşımlar çözdüğü müddetçe bunlar kullanılmış; ama zaman içerisinde problem çözme konusunda yetersizlikler baş göstermeye başladığında yeni arayışlar ortaya çıkmış; yeni arayışlarla birlikte kabaca problem çözme konusunda geliştirilen yöntemler, yani varsayımlar, farklı teknikler, kendisine dayanan inançlar da değişmiştir. Özellikle Thomas Kuhn, yöntemle ilgili tutum ve tavırlara paradigma adını vererek, bunların bilimsel faaliyetlerdeki konumunu açığa çıkartmaya çalışmıştır. Kuhn'un gösterdiği gibi fizik ve astronomi alanlarında zaman içerisinde farklı paradigmlar kullanılmıştır. İnsanların sorunlarını çözdüğü müddet bir paradigma kullanılmış, ama çözüm konusunda sıkıntılar ortaya çıktığında, yeni bir çözüm yöntemi, usulü, tarzı, teknikleri geliştirilmiş bu yeni tarza da yeni paradigma denilmiştir. Kısaca paradigma değişiklikleri gerçekleşerek bilim ilerlemiştir (Kuhn, 2019).

Özellikle Karl Popper'in işaret ettiği husus bilimin "bir problem çözme faaliyeti" olduğudur. Her ne kadar bilimsel faaliyetlerin "doğru"luğundan mutlak anlamda bahsetmenin mümkün olmadığını söylese de, Popper, yine de bir hakikatin var olduğu ve bizim zaman içerisinde hakikate biraz daha yaklaştığımızı kabul etmekteydi. Ancak Kuhn ve sonrasındaki gelişmeler, bilimsel faaliyette hakikat arayışı ile ilgili iddianın belirleyici olmadığı hususunda neredeyse hemfikirdirler. Demek ki bilim bizi hakikate ulaştırmıyor veya bilimsel faaliyet, hakikat sorusuna ilgisiz olmaktadır. Bilim, karşı karşıya kaldığımız sorunları çözmektedir.

Peki, bu hakikat nokta-i nazarından baktığımızda acaba bilim, bilimsel faaliyet, hakikat iddiasından vazgeçmek zorunda mıdır? Günümüzde özellikle batı dünyasında yaygın olan tavır bilimin hakikat talebinden, hakikate ulaşma iddiasından artık vazgeçtiği, vazgeçmesi gerektiği; çünkü hakikat diye bir şeyden bahsetmenin anlamlı olmadığı gibi bir tavır genel geçer hale getirmiştir ki, bu tavrı hareketle içinde yaşadığımız döneme "post-truth"/hakikat sonrası dönem adını verenlerin sayısı az değildir. Buna göre bizim hakikat sonrası dönemde yaşadığımız ve dolayısıyla artık hakikat diye bir şeyi varsaymak ve onu bulmaya çalışmak yerine karşı karşıya kaldığımız sorunları çözme konusunda daha etkili ve kullanışlı, daha işe yarar ne varsa onlar üzerinde durup o çerçevede meselelere yaklaşmamız gerektiği gibi bir anlayış ön plana çıkmıştır. Şunu ifade etmek gerekir: Bu tavır, gelinen nokta itibariyle kendi içerisinde ve ortaya çıkardığı neticeler açısından çok önemli sorunlar taşımaktadır. Bunu araştırmamızın son kısmında yeniden ele alacağız. Burada özellikle "niye bilimle hakikat arasında bir kopma söz konusu oldu?", "bilim, hakikat arayışı olmadan nereye kadar nasıl sürdürülebilir ve ne gibi neticeler ortaya çıkarır?" gibi hususlara işaret ettikten sonra bu konuyla ilgili bazı ilave bilgiler verilecektir.

3. Bilim Tarihi ve Bilim Felsefesi

Bilimin bir problem çözme faaliyeti olduğunu dikkate aldığımız vakit, insanlığın geçmişindeki her türlü başarısını, karşı karşıya kaldıkları problemleri tespit etme ve çözümedeki başarıları olarak görmek ve bu şekilde kabul etmek gerekmektedir. Mesela Batlamyus sistemi ve ona bağlı olarak geliştirilmiş olan yaklaşımların da bu şekilde değerlendirilmesi söz konusu

olmakta, Newton fiziğini “doğru” veya “hakiki” olarak görmek yerine, Kuhn’un isimlendirmesini dikkate alarak, bir dönemde problemleri belirlerken ve hallederken geçerli olmuş bir “paradigma” olarak incelemek mümkün olmaktadır. Batlamyus sisteminin farklı alanlarda önemli sorular sorarak, bu sorulara belirli bir şekilde çözümler ürettiği ve bu çözümlerin insanların işine yaradığı açıktır. Ama Newton fiziği ile Batlamyus fiziği arasında, -her ne kadar Thomas Kuhn paradigmaların “mukayese edilemez” olduklarını söylese de, biz yine de- bir mukayese yapacak olursak Newton fiziğinin çoğu konuda Batlamyus fiziğinden daha başarılı çözümler üretme imkanı verdiğini tespit etmekle birlikte, en azından önemli bir konuda Batlamyus fiziğinin temayüz ettiğini söyleyebiliriz. Batlamyus fiziğini dikkate aldığımız vakit fizikî olanla bitkisel ve hayvansal olan arasındaki irtibatın kesintisiz bir şekilde kurulabileceği, bunun da ötesinde hayvani olanla insani olan arasındaki geçişin de yine belirli bir makuliyet çerçevesinde temellendirilebilir bir hale geldiği söylenebilir. Diğer bir ifade ile, Batlamyus sisteminde fizik, biyoloji, psikoloji ve ahlak arasında kolayca irtibat kurulabilirken, Newton fiziği bu imkânı ortadan kaldırmaktadır. Dolayısıyla fizikle ahlak arasındaki irtibatı kurmak konusunda Batlamyus sistemi Newton fiziğinden çok daha başarılıdır. Bir taraftan baktığımızda Batlamyus fiziği Newton fiziğiyle bir anlamda geçersiz kılınmış olmakla birlikte başka bir taraftan Newton fiziğiyle de fizikle ahlak arasındaki bağlantı kopmuş olması cihetinden bir açık ortaya çıkıyor. Demek oluyor ki bir paradigma değişikliği belli bazı alanlardaki bazı sorunları, meseleleri çözmemizi sağlamakla birlikte, başka bir alanda açıklar, çözülmemiş problemler bırakabiliyor.

Newton’la birlikte ortaya çıkmış olan yeni fizik alanında ahlakla fizik arasındaki irtibatın kopması netice itibariyle, en azından Newton sisteminin belirleyici hale gelmiş olan bir yorumu ahlakı bir bilim olmanın dışına iterek, anlamsızlaştırmaktadır. Ancak insanlar ahlak olmadan varlıklarını sürdüremeyeceğine göre, bu alan ilim olarak ele alınamayınca, başka bir faktör, bir güç tarafından ikame edilmektedir. Bu güç modern dünyada siyaset olarak belirir. Yani ahlak alanı siyasi güç tarafından ikame edilmektedir. Siyasi gücün ikame ettiği düzende de artık hakikatin gücü değil gücün hakikati etkili olmaya başlamaktadır. Böyle bir dünya söz konusu olmaktadır. Demek ki paradigma değişiklikleri söz konusu olduğunda onların kendi içerisinde ortaya çıkardığı sorunlar bulunmaktadır. Yirminci yüzyılda ahlak felsefesi alanındaki tartışmalar biraz daha yakından incelenecek olursa tam da bu paradigma değişikliği ile doğrudan alakalı olduğu görülebilir. Bunu öz olarak iyi, doğru ve güzelin birbirinden ayrılması ve birbirinden bağımsız olarak etkin olmaları olarak ifade edebiliriz ki, bu durum insanlığın hayatında “dünya savaşları” olarak gördüğümüz büyük yıkımların ve ideolojik kamplaşmaların da kaynağını nerede aramamız gerektiğine işaret etmektedir.

Bilimin esas itibariyle bir problem çözme faaliyeti olduğunu söylemek, kendisiyle birlikte yeni sorular ortaya çıkarmaktadır. Bu sorulardan birisi doğrudan problem ve problem kavramı ile alakalıdır. Problem nedir? Bilimde dikkate alınan problemler nerededir veya nereden gelmektedir? Bu hususta kısaca şunu söyleyebiliriz: Başta fizik, kimya, biyoloji, astronomi gibi tabii ilimler olmak üzere hemen bütün ilimlerin problemlerinin “saf haliyle” tabiatta bulunmadığı; herhangi bir şeyin veya hadisenin problem olabilmesi için insanla irtibatlı olması gerektiği ve insanın hayatında bir yer edindikten sonra, bu yere bağlı olarak mesele olabilmektedir. Biz bunu yine kısa bir şekilde şöyle ifade edebiliriz: Bilime konu olan problemler bir medeniyet içerisinde ortaya çıkmaktadır. Eğer siz medeniyete sahip değilseniz, medeniyet oluşturmadıysanız, o zaman bilim yapamıyorsunuz anlamına gelmektedir.

4. Bilim ve Medeniyet İlişkisi

Burada kısaca insan hayatındaki şu ciheti dikkate almamız gerekmektedir: İnsanlar tek başlarına yaşayamıyorlar bir toplum içerisinde yaşıyorlar, bir toplum içerisinde yaşadığınız vakit o toplumun düzeni oluyor ve insanlar o düzene uyarak birlikte yaşıyor. Bazı toplumlar ve onların düzenleri bulunmaktadır. İnsanlar o düzenlerini bir şekilde sürdürür ama o düzenlerinin kaydını

tutmazlar. O düzenlerini sürdürmekle birlikte kaydını tutmayan toplumlar kısaca sözlü kültüre sahip toplumlar olarak bilinir. Orada özellikle geçerli olan şey, yaşlıların tecrübeleri ve hafızaları olarak temayüz eder. Yaşlı ve tecrübeli insanlar bir anlamda toplumsal düzenin ve kuralların taşıyıcısı olarak etkili olurlar. Sadece sözlü kültürleri ile yaşayan toplumlar, eğer hayatlarının düzenini sistematik bir şekilde dile getirerek kayıt altına almıyorlarsa, bir şekilde yok olmaları durumunda, sahip oldukları ve geliştirdikleri de, eğer başka toplumlarla irtibatları yoksa ve onlar tarafından tanınarak bilgi konusu olmamışlarsa, kendileri ile birlikte yok olur. Ancak bazı toplumlar hem varolur hem de varoluş düzenlerini, hayat düzenlerini dile getirerek belirli bir şekilde kaydını tutarlar.

Hayatta olmak ve varlığını sürdürmek demek, karşılaşılan meselelerin üstesinden gelmek, onları halletmek demek olduğundan bir toplumun kaydını tuttuğu düzeni bize bir taraftan hangi problemlerle karşılaştıklarını bildirirken aynı zamanda o problemler karşısında ürettikleri çözümlere de ulaşmamızı sağlamaktadır. Varolan ve varlığını sürdürürken zorunlu bir şekilde bir düzen oluşturan -çünkü herhangi bir şekilde bir düzen olmadan hayat devam edemez- ve oluşturduğu düzeni dile getirerek kaydını tutan toplumlar, kaydını tutmayanlardan en azından bu cihetten ayrılmaktadırlar, onlardan bir cihetten temayüz etmektedirler. Mesela Romalılar, kendileri bir düzen oluşturmuşlar, sonra o oluşturdukları düzenin kurallarını kaydetmişlerdir. Aynı zamanda Hint medeniyetinde ve Çin medeniyetinde de benzer durumları görürüz. Yani toplumlar arasında, bir ihtiyaca binaen, hayatını tek mertebede değil de iki mertebede sürdürenlerin bulunduğunu görürüz. Bu toplumlar bir düzen içerisinde yaşayan, yaşadığı düzenin kaydını tutan toplumlardır. Bir de bunun daha üst mertebesi vardır. Hem yaşayan hem yaşadığı düzenin kaydını tutan, hem de bu kaydı tutmanın keyfiyeti üzerine düşünen, yani daha üst, bir meta seviyede bunları tahlil ve terkip etmenin yollarını araştıran; kısaca bütün bu süreci eleştirel bir şekilde değerlendirmeye tabi tutan toplumlar ortaya çıkar. İşte bu toplumlara kabaca medeniyet sahibi toplumlar, onların başarılarının bütününe de medeniyet denir.

Medeniyet sahibi toplumların özelliği bir taraftan kendilerinin şu veya bu oranda kendilerine özgü bir hayat düzenlerinin olması ve onların bu özgünlüğün farkında olarak, yani bilerek varlıklarını sürdürmeleridir. Diğer taraftan da o varoluşlarını bilmelerinin keyfiyeti hakkında da bir düşünme tarzı geliştirmişlerdir. Bunu dikkate aldığımız vakit bu çerçevede Grek toplumunun böyle bir medeniyete sahip olduğunu söyleyebiliriz. Eski Yunanlılar sadece toplum olarak yaşamamışlar, yaşadıklarının kaydını tutarak ve bu kaydı tutmanın keyfiyetini de düşünerek felsefe olarak kaydetmişlerdir. Grek toplumundan sonra belki bunu gerçekleştiren esas toplum İslam toplumudur. İslam toplumu kendine özgü bir düzen içinde varolduğu gibi bu düzenin kaydını en kâmil şekilde yaparken, bu kaydı yapmanın keyfiyetini eleştirel bir şekilde müzakere ederek, bu müzakerelerin de kaydını tutmuştur. Daha farklı bir ifade ile İslam medeniyetinin hem var olduğunu, hem varlığının düzeninin farkında olarak onun kaydını tuttuğunu; diğer taraftan da o düzeninin farkındalığını üst bir düşünme tarzının konusu haline getirmiş olduğunu görmekteyiz.

İslam medeniyetinin özelliğini bu şekilde dikkate aldığımızda o zaman şunu söyleyebiliriz: Bilim bir problem çözme faaliyeti ise ve problemler de insan hayatı içinde, o da bir toplumsallık içinde mümkün oluyorsa, o zaman bilimin dikkate aldığı problemlerin bir toplum içinde, daha doğru ifade ile bir medeniyet içinde ortaya çıkan meselelerle alakalı olduğu ortaya çıkmaktadır. Ancak burada ikinci bir mesele daha ortaya çıkmaktadır. Bir problemi çözmenin muhtelif yolları olabilir. Bu yollardan hangisi bir çözümü “bilimsel” hale getirmektedir? Bu soru bizi yirminci yüzyıl bilim felsefesinin belki en belirleyici sorusu olan, “bilimsel olan ile olmayanı birbirinden ayırmanın kriteri” sorunu ile karşı karşıya getirmektedir. Bu soruyu biz kısaca şu şekilde ifade edebiliriz: Bilimsellik nedir? Bilimsel bir çözüm, bilimsel olmayandan nasıl tefrik edebiliriz?

Bu sorunun cevabını biz kısaca “rasyonellik”/makuliyet olarak verebiliriz. Bilimsel yaklaşım, sorunları makul bir şekilde çözmeyi teklif etmesi ile diğerlerinden ayrılır. Burada makuliyetin ne olduğu ve makul olan ile olmayanın birbirinden nasıl ayrılacağı ile ilgili sorunun da

cevaplanması gerekir. Ancak biz bu konuların inceliklerini burada ele alamayacağımız için, şu kadarını belirterek iktifa edeceğiz: Makuliyet paradigmaların/araştırma geleneklerinin içinde teşekkül ettiği ve paradigmalar da farklı metafizik, epistemolojik, metodolojik ilkelere bağlı olarak teşekkül ettikleri için her medeniyet içinde makuliyet ölçüleri az veya çok farklı teşekkül etmektedir. Bu durum bir medeniyet içinde hatta bu medeniyetin farklı dönemlerinde dahi farklılaşabilmektedir. Bunu dikkate aldığımız zaman şunu söyleyebilir: Eğer ilimle kastettiğimiz şey medeniyet içerisinde ortaya çıkıyorsa ve bir problem çözme faaliyeti ise, İslam medeniyetinde ortaya çıkan ilimler, İslam medeniyetinin varlığını sürdürmesinin makul yollarının ve bu yollara refakat eden eleştirel müzakerelerin kaydedilmiş hali olarak varlık ve mana kazanmaktadır. Bilim tarihinin konusu tam da bu sürecin kendisidir.

5. İslam Medeniyeti ve İslam Bilim Tarihi

İslam Medeniyeti vardır ve varlığını, karşı karşıya kaldığı meseleleri makul bir şekilde hallederek sürdürmüştür. Bunun da ötesinde, meseleleri halletmenin makul yollarının neler olduğunun kendisini de daha üst bir müzakerenin, yani felsefe ve metafiziğin mevzuu haline getirmiş ve bunun kaydını tutmuştur. Mimari eserler, sanat eserleri, şehirler, atasözleri ve deyimlerin yanında esas olarak kütüphanelerimizde bulunan yüzbinlerce yazma eserde bu sürecin kaydı bulunmaktadır. Buna bağlı olarak “İslam Bilim Tarihi Nasıl Anlaşılır?” sorusunu “İslam medeniyeti varlığını sürdürürken hangi makul/rasyonel yolları geliştirdi?” ve “bu makul/rasyonel yolları geliştirme ve uygulama sürecine asırlar boyu hangi eleştirel yöntemler refakat etti?” soruları olarak daha somut hale getirebiliriz.

Burada bir konuya biraz daha yakından bakmak faydalı olacaktır. Nitekim İslam medeniyeti dediğimizde, onunla “mevcut” olan bir şeyden, büyük bir hadisenin varlığından bahsetmekteyiz. İslam toplumunun ve medeniyetinin “varlığı”ndan ve bu varlığı sürdürmenin makul yollarından bahsetmekteyiz. Varlığı sürdürmenin makul yolları, sürdürülecek varlığın mahiyeti ile ilgili bir soruyu da ima etmektedir. Medeniyet nasıl bir varlıktır ki, oluşsun, yani yok iken varlığa gelsin ve onun varlığının sürdürülebilmesi anlamlı olsun? Bu bizi varlık ile ilgili soru ile karşı karşıya getirmektedir ki, bu soru bilgi ile varlık arasındaki ilgiyi de kısa da olsa ele almamızı gerektirmektedir. Toplum ve medeniyet bağlamında varlık dediğimizde neden bahsetmekteyiz? Medeniyetin varlığından bahsederken, mesela güneş sistemi veya galaksilerin yanında dağların, taşların, yeryüzü ve orada bulunan okyanuslar ve kıtaların varlığından daha farklı bir varlıktan bahsediyoruz. Medeniyet derken nasıl bir varlıktan söz ediyoruz? Medeniyetin varlığı, misalini verdiğimiz diğer varlıkların varlığından hangi cihetten ayrılmaktadır? Onun varlığından anlamlı olarak nasıl bahsedilebilir?

Burada felsefenin en önemli konusu olan varlık meselesini ele almak tabii ki söz konusu değildir. Dolayısıyla biz bu soruyu ele almak ve cevaplamak yerine, bu soruya verilmiş bir cevaba dayalı olarak geliştirilmiş, medeniyet ve ilimler arasındaki irtibatı kurma konusunda bize yardımcı olacak bir varlık tasnifini hatırlatarak meseleye yaklaşacağız. Burada dikkate alacağımız varlık tasnifi, toplum ve medeniyetten bahsederken, aynı zamanda ilimler ve ilim tasniflerini anlamak istediğimizde bize destek olacak bir tasnif olarak önem arz etmektedir.

Genellikle batı dillerinde yaygın olarak yapılan, kullanılan bir ayırım vardır. Bu ayırım “nature-culture” ayrımı olarak, yani tabiat ve kültür ayrımı olarak bilinir. Tabiat dediğimiz şey, yüzeysel olarak, orada olan, dünyaya geldiğimizde herhangi bir şekilde insan eli değmeden insana verilmiş olan bütün imkânların adıdır. Buna insanın bedeni de dâhildir. Öte yandan kültür dediğimiz şey, esas itibarıyla insan eliyle insan tarafından ve insan fiili olarak ortaya konulmuştur. Tabiat, insan olsa da olmasa da vardır, mevcuttur; ama kültür insanlar olduğu müddet ve insanlar onu sürdürdüğü, yaptığı sürece mevcuttur. Bu ayırım batı dünyasında yapılmadan çok önce İslam dünyasında yapılmış ve medeniyet hakkında konuşulurken bu ayırım dikkate alınmıştır. Bu ayrımı biz belli bir şekilde İbn Sina’da (ö. 1037) buluyoruz; sonrasında Nasirüddin et-Tusi (ö. 1274), İbn

Haldun (ö. 1406), Kınalızade (ö. 1572), Muhyi-i Gülşeni (ö. 1608) ve daha çok sayıda filozof ve mütefekkir varlıkları bu şekilde tasnif etmektedirler. Burada kısaca Kınalızade'nin ahlak ile ilgili eserinde bu ayrımı nasıl yaptığına bakalım.

Kınalızade Ali Çelebi şöyle der: “Tarifi hikmette mezkûr oldu ki, mevcudat-ı hariciyyeyi bilmektir” (Kınalızade, s. 47). Yani hikmet, esas itibariyle, dış dünyada var olan şeyleri bilmektir. Mevcut dediğimiz “var olan” iki kısma ayrılır. “Kısm-ı evvel oldur ki, anın vücudunda bizim kudret u iradetimizin asla medhali yoktur.” Yani biz dolayısıyla istesek de istemesek de var olan ve orada olanlar bu kısmı teşkil eder. Bunlar Allah'ın -insanların dahil- olmaksızın doğrudan yarattığı şeylerdir; biz buna kısaca tabiat diyoruz. İlk kısmı budur. Buna örnek olarak diyor ki; “zemin u asuman ve eşhas-ı insan ve hayvan gibi.” Yani yer, gök, orada olan her şey diğer taraftan insan ve diğer canlıların bedenleri gibi, bunlar Allah tarafından yaratılmıştır. Tabiat dediğimizde insan eli değmemiş haliyle mevcut olan her şeyi kast ediyoruz. “Kısmı sâni oldur ki anın vücudunda bizim kudret ü iradetimizin medhali mukarrer ve anlarsız vücudu na-müyesserdir.” Yani o ikinci kısım, doğrudan doğruya insan fiilleri olmadan olmaz. Daha farklı bir ifade ile ikinci varlık sınıfı, insan fiillerinin ve onların neticelerinden oluşan varlıklardır. Mesela üniversite, devlet, mahkeme, okul gibi “varlıklar” insan fiilleri ve onların neticelerinden ibarettir. Aynı şekilde hukuk sistemleri, bilimler, bütün bilimsel faaliyetler, laboratuvarlar, laboratuvarlardaki yapılan bütün çalışmalar, bilim sistemleri, edebiyat, sanat, zanaat, aletler ve bunların üretildiği mekanlar, fabrikalar vb. bunların tamamı, insan fiillerinden ve fiillerin neticelerinden oluşur. Bu da ikinci bir varlık türüdür. Bu ikinci varlık türüne farklı mertebeleriyle insanların hayatlarında ve onların oluşturduğu düzenlerde; bu düzenler üzerinde gerçekleşen daha üst düşünceler ve bu düşünceler üzerindeki düşüncelerde karşılaşmaktayız.

Medeniyet dediğimiz şey, o takdirde, tabiat içerisinde veya tabiatın sunduğu imkanları kullanarak insanların, İbn Haldun'un ifadesi ile “muntazam ve müretteb fiilleri”yle oluşturulmuş hadisedir (İbn Haldun, s. 1010). Medeniyetin varlığı, insan fiillerine bağlıdır; medeniyeti insanlar oluşturur. Dolayısıyla biz medeniyetin, bir insan topluluğu, bir toplum tarafından, varlığını sürdürürken ortaya çıkarılan, insanlar tarafından oluşturulan, yürütülen, yapılan muntazam ve müretteb bütün şeylerin toplamı olduğunu söyleyebiliriz. Eğer bu, hem yapılıyor hem nasıl yapıldığı anlatılıyor hem de nasıl yapıldığının nasıl bilindiği/bilinmesinin keyfiyeti ele alınıyorsa, böyle bir farkındalık söz konusuysa, işte ona tam ve kâmil medeniyet denilir.

İlimler de bu varlık tasnifine bağlı olarak tasnif edilmektedir. Dolayısı ile yapılan ilim tasnifleri, varlık tasniflerine, varlık tasnifleri de etkin varlığını sürdüren toplumların kendi varlıklarının anlamı ve şuuruna vukufiyetinin keyfiyetine delalet eder. Bugün de dünyada mevcut üniversiteler, esasını varlık tasniflerinin teşkil ettiği ilim tasniflerine bağlı olarak teşkilatlanmışlardır. Bu konu da kendi başına çok önemli olmakla birlikte burada bizi doğrudan ilgilendirmedikleri için bu kadarla iktifa ederek bir husus hatırlatılıp konuya devam edilecektir.

Günümüz Türkiye'sinde ilimler, genel olarak iki kısma ayrılmaktadır: Tabii ilimler ve sosyal ilimler. Tabii ilimler tabiatı kendisine konu olarak alırken, sosyal ilimler toplumu konu edinen ve toplumla birlikte ortaya çıkan ilimleri içermektedir. Bu arada matematik ve mantık yanında tıp gibi alanların hangi kısma dahil olacağı; bunların daha farklı bir varlık alanıyla alakalı olup olmadığı gibi tartışmalar da her zaman olagelmıştır. Bu tasnifin iyi veya uygun bir tasnif olup olmadığı sorusu ile, bizi konumuzdan uzaklaştıracağı için, ilgilenmeyeceğiz. Ama bu durum bizim bazı gözlemlerimizi ifade etmemizi engellemez. Mesela Alman üniversitelerinin önemli bir kısmında ilimler, tabii ilimler (Naturwissenschaften) ve manevi ilimler (Geisteswissenschaften) olarak iki kısma ayrılırlar. Anglo-Sakson dünyasında ise daha farklı bir tasnif söz konusudur: Bilimler (Sciences) ve İnsan araştırmaları (Humanities) veya insan ve toplum bilimleri kabaca birbirinden ayrılırlar. Fransız üniversitelerinde de, mesela Sorbonne'da Edebiyat Fakültesi ile tabii ilimler ve mühendislik fakülteleri yanında Tıp da ayrı bir fakülte olarak bulunmaktadır. Buradaki fark sadece, yukarıda işaret ettiğimiz Tıp alanı ile ilgili belirsizliğin, müstakil bir alan tahsis edilerek aşılması

gibi gözükmetedir. Biraz dikkatlice bakılacak olursa bütün bu tasniflerle, asırlar öncesinde İslam Medeniyetinde yapılmış olan yaygın varlık tasnifi ile ciddi bir benzerlik göze çarpar. Yine de bu ayrımlar arasındaki farklar sadece isim ile alakalı, yani isimlerin farklılığından ibaret değildir; esas itibarıyla ontolojik olarak yapılan bir ayrımın nasıl yapıldığı ile alakalıdır.

İlimlerin varlık tasnifine bağlı olarak yapılması ve bunun medeniyetle irtibatını gören belki ilk düşünür, Farabi'dir (ö. 950). Farabi ilimleri, dil, mantık, sayı/işaret, ilahiyat/metafizik-fizik (tabiiyyat) ve medeni ilimler olarak tasnif ederken, dili lisani varlık alanı ile, mantığı zihin ile, sayıyı işaretlerle, ilahiyat/metafiziği fizik ile irtibatı içinde, mevcutta geçerli ama ona aşkın düzenlilikler, nihayet toplumsal hayat ile irtibatlı olarak da medeniyet ilimlerini diğerlerinden tefrik etmektedir. Farabi medeni ilimleri insanların iradi olarak gerçekleştirdikleri fiiller ve davranış düzeni (sünen) ve bunların gayeleri ve mahiyetleri gibi meseleleri ele alan ilimler olarak belirlemesi, bu ilimlerin özellikle insanların bir toplum olarak yaşamaları ve bunun keyfiyeti ile alakalı olmasını dikkate aldığını göstermektedir (Farabi, *İlimlerin Sayımı*, s. 125 vd.). Daha farklı ifade ile Farabi medeniyeti kendi başına bir varlık alanı olarak dil, zihin, işaret ve tabiatan tefrik ederek, onu araştırma konusu haline getiren gayretlere medeni ilimler adını vermiştir. İslam toplumu ile doğrudan ilgili olan Fıkıh ve kelim ilimlerini de medeni ilimler kategorisinden sayması onun bu ilimlerin İslam Medeniyeti ile olan esaslı irtibatının farkında olduğunu göstermektedir. O, dar anlamıyla toplumların varlıklarını sürdürürken karşılaştıkları meseleleri halletmelerinin makul yollarını ele alan ilimlere medeni ilimler demektir.

İlimlerin varlık tasniflerine bağlı olarak varlıkları da insan ile irtibatı cihetinden tasnif eden perspektif, ilimleri de insanların varlık çeşitleri ile irtibatları çerçevesinde ortaya çıkan mesellerin makul bir şekilde halledilmesi faaliyetlerinin bütünü olarak görmektedir. Burada önemli olan husus, insanların bir dile sahip olmaları dilbilimini geliştirmeleri için yeterli olmadığı gibi insanların alametleri/işaretleri kullanmalarının da hemen matematik ve ilgili ilimleri geliştirmeleri için yeterli olmamasıdır. Aynı şekilde insanların tabiatı yaşamaları, fizik ve metafiziği geliştirmelerini için yeterli olmamaktadır. Bunun ön şartı, insanların toplumsal bir şekilde yaşarken kendi yaşadıkları hayatı ve hayatlarını sürdürmelerinin makul bir cihetten müzakeresini yapmaya zorlanmaları olarak belirlenebilir.

İnsanların, toplumsal olarak yaşarken temel ihtiyaçlarını karşılamak için bir taraftan bedenlerini başka bir taraftan da yemek, giyinmek gibi ihtiyaçlarını karşılamak için bu ihtiyacı karşılamaya elverişli olan nesnelere, olmayandan ayırmaları, dolayısı ile tabiatı kendi ihtiyaçları cihetinden araştırma konusu haline getirmeleri zorunlu olarak gerçekleşmektedir. Tasniflerin neler olduğu ve bu tasniflerin ilkelerinin neler olduğu sorusu bir adım sonrasında bu ilkelerin nasıl bilineceği ve temellendirileceği sorusunu ortaya çıkarmaktadır ki, bu soruların sistematik bir şekilde cevaplanması fizik ve metafiziğe götürmektedir. Soruların sorulması toplumsal hayatın belirli bir aşamayı geçmesini gerektirdiği gibi, verilen cevapların genel geçer, yani makul olup olmadığı ve genel geçerliğin kriterlerinin müzakeresi, her şeyden önce meselelerin ortaya çıkması ve verilen ve ihtiyacı karşılayan cevapların zaman içinde yeterli olmayarak veya başka toplumlarda başka cevapların verilmiş olduğunun fark edilmesini gerektirmektedir. Ancak bir toplumun hayatında verilen cevapların eleştirel bir şekilde müzakere edilmesini gerektirecek sebepler ortaya çıkarsa, verilen cevapların genel geçer olup olmadığı ve genel geçerliğin kriterlerini ele almak anlamlı hale gelir. Benzer bir durum dil ve diğer varlık alanları için de, her birisi için farklı cihetten olmak üzere, geçerlidir. İbn Haldun'un ifade ettiği gibi ilimlerin, sanatların ve zanaatlerin gelişmesi için toplumsal hayatın belirli aşamaları geçmesi gereklidir. Eğer toplumlar bu aşamalarda karşılaştıkları meseleleri makul bir şekilde halledebilirlerse, varlıklarını sürdürürler; halledemezlerse, sürdüremezler.

Bilimin bir problem çözme faaliyeti olduğunu dikkate aldığımızda cevaplamamız gereken sorunun, neyin ne anlamda problem olduğu ve bir problemin ne zaman çözülmüş olduğu ile ilgili kriterin nasıl belirleneceği şeklinde belirlenmesi bize problemlerin medeniyet ile olan ilişkisini

belirlemeye ve bunun da, medeniyete sahip olan toplumun varlığı ile alakalı olduğu noktasına ulaştırdı. Burada bu hususla daha fazla meşgul olmamak için, bir şeyi işaret ederek, bu konuyu tamamlayalım. Toplumun karşı karşıya kaldığı sorunları ele almanın bir seviyesi tikel olmakla birlikte esas ciheti tümel olandır. Tikel sorunları bir cihette buluşturduğumuz zaman, bu sorunlar ve bunların çözümleri ile ilgili faaliyetlerin bütünü bir ilmi veya bir ilmi disiplini teşkil ederler. Dolayısı ile ilimlerle toplumun veya medeniyetin varlığı arasındaki irtibat külli/tümel cihettendir. Tümel cihetten toplumun varlığı ile doğrudan irtibatlı olan ilimlerin içinde ele alınan birçok mesele doğrudan toplumun varlığı ile irtibatlı gözükmebilir. Dolayısı ile her bir disiplin kendi bütünlüğü içinde birçok meseleyi çözmeye çalışırken, bu çalışmalarını yürüten bilim adamları, çözdükleri problemin toplumun varlığı ile hangi cihetten ve ne kadar ilgili olduğunu bilmeyebilir. Ama bu, o bilimin veya genel olarak bilimlerin toplumun varlığı ile doğrudan alakalı olduğu/olması gerektiği gerçeğini değiştirmez.

Bu hususu bir misal üzerinden kısaca açıklayarak bu kısmı tamamlamak uygun olacaktır. Misal olarak ayın hareketlerini düşünebiliriz. Ayın hareketleri, ne zaman doğup ne zaman batacağı ve bununla ilgili konular, sağduyu sahibi insanlar için belirli bir anlam taşır. Mesela dolunay zamanı insanların, hava şartları uygun olursa, gece hayatlarını tanzim ederken, bir anlam taşıyabilir. Ama ayın hareketlerinin, mesela, Müslümanlar açısından ayrı bir manası vardır. Bu mana, Müslümanların hayat tarzını ve düzenini dikkate aldığımızda açığa çıkar. Nitekim Müslüman yılda bir ay oruç tutmakla mükelleftirler. Bunu mükellefiyeti ifa edebilmeleri, Ramazan ayının ne zaman başladığını tespit etmeyi gerektirir. Ramazan ayını tespit etmenin yolu, ay yılına göre, 12 ayı takip etmeyi ve bununla ilgili olarak ayın hareketlerini takip etmeyi icap ettirir. Hava açık olduğunda Ramazan ayının ne zaman başladığını tespit etmek nispeten kolay olmakla birlikte, ay takvimine göre aylar sabit olmadığı ve yaklaşık 10 gün geriye doğru “hareket” ettikleri için, hangi ayın ne zaman başladığını gökyüzünün kapalı olduğu zamanlarda veya bölgelerde gözle tespit etmek mümkün olmayabilir. Dolayısı ile bu gibi durumlarda Ramazan ayının ne zaman başladığını tespit etmenin, gökyüzünü anlık olarak gözleme dışında, başka bir yönteminin de geliştirilmesinin mümkün olup olmadığının araştırılması gerekmektedir. Bunun fark edilmesi ile birlikte, ayın hareketlerini belirli bir yöntemle bağlı olarak incelemek ve ayın ne zaman nerede gözükeceğini tahmin etmenin makul yollarının geliştirilmesi yönünde gayretler ortaya çıkar. Bu gayretler neticesinde eğer uygun bir yöntem geliştirilirse, bu aynı zamanda genel olarak gök cisimleri, özel olarak da ayın hareketlerinin bir düzeni olup olmadığını tespit etmenin genel geçer bir yöntemine ulaşıncaya kadar devam eder. Bu tespit edildiğinde, mesela bu hususta matematiğin imkanlarının kullanılması neticesinde, matematiksel anlamda kesinlikle ayın konumunun belirlenmesinin mümkün olduğu ve bunun da gözlemlerle örtüştüğü fark edildiği zaman sorun çözülmüş olur. Başka birisi, bu yöntemi kabul etmeyip sorunun çözümünün tamamen her zaman ve her defasında gözleme olması gerektiğini savunabilir. Böyle bir çözüm yolu birinci yolu kabul etmediği için, bu alanı bilimsel bir disiplinin, astronominin içinde ve onunla irtibatlı olarak düşünmediği için, astronomi ilminin gelişmesine yönelik bir gayreti gereksiz kılar.

Kısaca ifade etmek gerekirse, Ramazan’ın ne zaman başladığını tespit konusunda bir belirsizlik ortaya çıktığında bu belirsizlik insanların hayatında, hayat düzeni içinde bir problem teşkil eder ve bu problemin çözümü ile ilgili bir yaklaşım “ben gözlem yapacağım, bir yerlere birisini göndereceğim, ayın ne zaman doğduğuna onun vereceği habere bağlı olarak karar vereceğim” şeklinde cevap verirken başka bir yaklaşım “ben gök cisimlerinin hareketlerini takip ederek, onların hareketlerindeki düzeni matematiksel olarak hesap ederim. Bu hesabı defalarca kontrol ederek test ederim; eğer hesaplar ile gözlemler uyuyorsa, artık, her defasında gözlem yapmaya gayret etmek yerine, yıllar öncesinden ramazan ayının ne zaman başlayacağını tespit eder ve önceden ilan ederim” şeklinde cevaplamaktadır. Birinci ile ikinci arasındaki fark, birincinin tikel problemleri tikel bir şekilde çözmeyi ilke olarak kabul ederken, ikinci yaklaşımın tikel bir problemi tümel bir perspektiften halletmeye yönelmesidir.

Bu ikisi de problem çözme yöntemi olarak karşınıza çıkmakta ve hayat düzeni içinde mesele haline gelen bir “fenomen” birisi gözlem yoluyla, diğeri matematiksel hesap yoluyla çözülür. Bu fiziki dünyada, astronomi ile alakalı bazı olguların insanların hayatında nasıl problem haline geldiği ve bunun nasıl çözüldüğü ve bu çözümün ilgili insanları ne zaman ikna ve tatmin ettiği hususunda bir örnek olarak yeterli denilebilir.

Diğer taraftan insanların birlikte yaşaması, yaşama düzeni diğer taraftan insanların çok farklı mesleklere yönelmesi, o insanlar arasındaki iş bölümü, toplumdaki hiyerarşik düzen, o hiyerarşinin nasıl olacağı; diğer taraftan hangi bilgilere yönelme olduğu ve bu bilgilerin toplumdaki insanlara hangi kanallarla nasıl öğretileceği gibi hususların hepsi medeniyet içerisinde toplum içerisinde yaşarken ortaya çıkan meselelerdir. Toplum olmazsa, medeniyet olmazsa bu meseleler ortaya çıkmamakta ve bu meseleleri çözmediğiniz vakit de o toplumsal varlık yani medeniyet sürdürülemezdir. Bir defalık, tikel çözümler bilim olmamakta; çözümlerin bilim olabilmesi için makul olması ve aynı zamanda genel geçer, yani tümel geçerlilik iddiası taşıması ve bu cihetten de insanları ikna ve tatmin etmesi gerekmektedir ki, bu çözümlerin bir yönteme bağlı olarak geliştirildiği anlama gelmektedir.

Bunu dikkate aldığımız vakit o zaman şunu ifade etmekteyiz: Müslümanlar, İslam medeniyeti içerisinde yaşarken, İslam medeniyeti varlığını sürdürürken, her toplum ve her medeniyet gibi problemlerle karşılaştılar ve karşılaştıkları problemleri bir yönteme bağlı olarak, rasyonel bir şekilde, makul bir şekilde çözmüşlerdir. Bunu hem fizik alanında, fiziki dünyada maddi alanda ve manevi ve toplumsal alanda yapmışlardır. Eğer biz İslam Bilim Tarihi’ni yazmak istiyorsak, araştırmak istiyorsak o zaman İslam medeniyetinin varlığını sürdürmede geliştirdiği bütün makul yolları birlikte araştırmamız lazım. Yani sadece fiziği sadece astronomiyi sadece matematiği sadece tıbbı araştırmak önemli olmakla birlikte kesinlikle yeterli değildir. O zaman biz kendi bütünlüğü içerisinde, o medeniyetin bütünlüğünü sağlayan ne ise onu, hep birlikte, yani bütün parçaları -yani bütün ilimleri- birbiri ile yatay ve dikey ilişkiler düzeni içinde dikkate almamız gerekmektedir.

6. Fuat Sezgin ve İslam Bilim Tarihi

Bu çerçevede özellikle Fuat Sezgin’in çalışmaları çok önem arz etmektedir. Fuat Sezgin’in bilim tarihi alanında yaptığı çalışmaların esasını, *Geschichte des Arabischen Schrifttums* adlı 17 ciltlik eseri teşkil eder (Frankfurt 1967-2007). Bu 17 cildin ilk cildi, doğrudan doğruya İslam toplumunun varlığını kendisine borçlu olduğu temel ilimleri konu alır. İslam toplumu Kur’an-ı Kerim ve Peygamber olmadan varolamaz. O zaman ilk kitapta başta Kur’an-ı Kerim ve Hz. Peygamber olmak üzere, yani Kur’an İlimleri ve Hadis olmak üzere Tarih, Fıkıh, Akide, Tasavvuf ile ilgili gelişmeleri ele alır. İlimlerin tarihini ele alırken, ilimlerin içinde ortaya çıktığı toplumu var eden, varlık ilkesi olan neyse onu merkeze yerleştirip ondan sonra adım adım o toplumu derece derece ilgilendiren diğer alanlardaki gelişmeleri ortaya koyar. İkinci cilt Edebiyat’a tahsis edilmiştir. Üçüncü cilt Tıp, Eczacılık, Zooloji ve Veterinerlik ilimlerini konu olarak inceler. Dördüncü cilt Simya, Kimya, Botanik ve Ziraat ilimlerinde yapılan çalışmaları tespit eder. Beşinci cilt, Matematik alanına; altıncı cilt Astronomi’ye; yedinci cilt Astroloji, Meteoroloji ve benzer konulardaki çalışmaları ele alır. Sekizinci cilt, sözlük alanındaki çalışmaları ele alırken, dokuzuncu cilt, Dilbilimi ve Gramer alanındaki çalışmaları ayrılmıştır.

Fuat Sezgin Hoca eserinin ilk dokuz cildinde İslam Medeniyeti içerisinde geliştirilmiş olan ilimlerin önemli bir kısmının -tamamının değil önemli bir kısmının- Hicri 430/miladi 1038-39. yıla kadar olan kısmının kaydını tutmuştur. Eserinin adı da zaten “İslam Bilim Tarihi” olmayıp “Arapça Müellefatın Tarihi”dir ve bu eser aslında sistematik bir bibliyografya çalışmasıdır. Fuat Sezgin İslam Medeniyeti içinde muhtelif disiplinlere ait eserlerden günümüze ulaşmış olanların bazı açıklamalarla birlikte kaydını tutmuştur. Bunların içeriğini ana hatları ile ifade etmekle birlikte teferruatlı bir şekilde araştırmış değildir. Onun yaptığı, hicri 430 tarihine kadar yazılan eserleri,

kısmen tanıtarak, sunmasıdır. Bu kitapların içeriğini, bir bilim tarihi sistematigi içinde ortaya koymuş değildir. Bu sayede özellikle yazma kütüphanelerimizde bulunan yüzbinlerce kitabın en azından bir kısmının sistematik bir tasnifine sahip olmuş olduk. Artık bu ve benzeri konularda telif edilmiş olan hala büyük bir kısmı yazma olarak, mesela Süleymaniye Kütüphanesinde, bulunan eserleri, bilim tarihi sistematigi içinde inceleme imkanına sahip olmuş oluyoruz. Tabii ki burada bizim önümüzde bulunan bir görev daha vardır: Bu Fuat Sezgin'in başladığı işi tamamlamak, yani H. 430 tarihinden sonra, günümüze kadar Müslümanlar tarafından yazılmış olan eserlerin benzer bir şekilde kaydını tutmak; düzenli bir bibliyografyasını hazırlamak; diğer taraftan H. 430 tarihine kadar telif edilmiş, Fuat Sezgin'in eserinde dikkate almadığı daha farklı alanları, mesela siyaset, ahlak, ekonomi, eğitim gibi daha birçok alandaki eserlerin kayıtlarını da ikmal etmektir.

Bilim Tarihi ile ilgili esas çalışmalar ancak bundan sonra yapılabilir. Bunun gereği gibi yapılabilmesi için adım adım farklı farklı alanlardaki çalışmalar birbirleri ile iştirakleri ve iftirakleri dikkate alınarak incelenebilecektir. İncelerken de araştırmaları yönlendirecek esas soru İslam Toplumu ve Medeniyetinin, diyelim Miladi 900'lerde varlığını sürdürürken hangi sorunlarla karşılaşmış olduğunu ve bu sorunları çözmek için hangi makul yollar geliştirilmiş olduğu sorusu olacaktır. Bu belirleyici soru etrafında meseleleri, kitapları incelemeye başladığımız vakit o zaman adım adım, meseleleri ortaya çıktıkları ve çözüm tekliflerine esas teşkil ettikleri bağlamda ortaya koymak; bu çerçevede bir önceki asırla ve bir sonraki asırdaki gelişmelerle irtibatı içinde ortaya koymak mümkün olacaktır. Esas bilim tarihi de bu olacaktır. Kısaca, meselelere ve ilimlere varlık ve anlam veren çerçeve onların içinde çıktığı toplumun ve medeniyetin varlığı ile hangi mertebede ve nasıl irtibatlandığı sorusu ile irtibatlı olarak keşfedilerek ortaya konulabilecektir. Böylece ilimlerin medeniyetin varlığını sürdürme konusundaki katkıları belirlenerek, bu katkılar adım adım tespit edilerek; medeniyetin gelişimi ile ilimlerin gelişimi arasındaki irtibat ortaya konularak, hakiki manası ile bilim tarihi yapılmış olacaktır.

Diğer taraftan Fuat Sezgin hocanın yaptığı çalışmanın onuncu cildinden sonraki kısmı (10-17. ciltler), Matematiksel Coğrafya ve Beşeri Coğrafya (14-15) yanında Retorik ve Edebî Teori (16), Eğitim ve Eğlence (17) alanlarına tahsis edilmiştir. Matematiksel ve Beşeri Coğrafya alanlarında Sezgin, diğer ciltlerde olduğu gibi H. 430'a kadar yapılmış olan çalışmaları değil; bu disiplinin on dokuzuncu yüzyıla kadar devam eden tarihini ele almıştır. Bu alanda Fuat Sezgin, sadece İslam Bilim Tarihi'ni değil, genel olarak "Bilim Tarihi"ni ele almıştır. Özellikle 10. 11. 12. 13. 14. ve 15. ciltleri bu hususlarda önemlidir. Bunlardan on ikinci cildi ise tamamen haritalara ayrılmış vaziyettedir. Geri kalan beş cilt bütün bir bilim tarihi, matematiksel ve beşerî coğrafyanın bilim tarihini bir bütün olarak ele almaktadır. Müslümanların coğrafyayla alakalı geliştirdiği ilimler adım adım takip edilerek, İslam toplumu içerisinde nasıl geliştirilip devam ettirildiğine ilişkin açıklamalarına yer verilmektedir; diğer taraftan da özellikle Batı dünyasının İslam dünyasında geliştirilen ilimlerden nasıl istifade ettikleri gösterilmektedir. Bütün bunları tek tek kitapları ve şahısları birbirleri ile irtibatı içerisinde göstererek yapmaktadır. Kim nerden nasıl istifade etti? Aldıkları bilgileri batılı bilim adamları nasıl geliştirdiler, nasıl dönüştürdüler? gibi soruların hepsini adım adım takip etmek mümkündür.

Burada şu ifade edilmelidir: Fuat Sezgin hocanın çalışması da, bu cihetle baktığımızda, aslında başlanmış olan ve daha önce zikredilen disiplinlere göre daha kamil bir şekilde yapılmış bir çalışma olsa da, tamamlanmış olan bir çalışma değildir. Burada da yapılması gereken ve yapılacak birçok şey bulunmaktadır. Bizim yapmamız gereken şey, şu anda mevcut matematiksel coğrafya alanında insanlığın -Batılılar, Müslümanlar, Türkler, Çinliler- vesaire, sahip olduğu bilgiyi özellikle Müslümanların katkılarını dikkate alarak bir bütün olarak değerlendirip onu üstlendikten sonra, bugün karşı karşıya kaldığımız sorunları çözmeye konusunda adım atacak şekilde, bütün bu birikime sahip ve bu alanlarda karşılaşılan sorunları çözmeyi başaracak ilim adamları yetiştirmenin yollarını, yöntemlerini geliştirmektir. Bunun bir yandan teknik, ilmi ve felsefi manada hazırlığını yapmak diğer taraftan da bu ilim adamlarını yetiştirecek ortamları, kurumları, araştırma merkezlerini

oluşturmak ve bu alanlardaki projeleri destekleyecek farklı farklı mekanizmaları geliştirmek önümüzdeki vazifeler arasında bulunmaktadır. Bilim meselesi söz konusu olduğunda esas mesele, bilimin, sadece geçmişte nasıl olduğu nasıl ilerlediği konusunda bir tasavvur oluşturmakla sınırlı olmadığı; bunun ötesinde, bilim tarihi alanındaki gelişmelerin de farkında olarak insanlığın mevcut birikimine eleştirel bir şekilde katkı sunacak bilim adamlarını yetiştirmenin de yollarını da geliştirme ile ilgili olarak ortaya çıkmaktadır.

Burada Fuat Sezgin ile irtibatlı olarak dikkat çekilmesi gereken diğer bir konu ise onun yaptığı şeylerden birisinin, bilim ve teknoloji alanına Müslümanların katkısını bir müze içerisinde gösterecek şekilde eserler haline getirerek, görsel olarak da insanların onunla irtibat kurmasını sağlamasıdır. Bunların her birisi, çok önemli ve değerli olmakla birlikte, nihai değildir. Fuat Sezgin bunları yaparak yapılabilecek olan yüzlerce binlerce işe çok önemli bir örnek üzerinden sadece değerli bir fikir vermiştir. Nelerin yapılabileceği, nelerin mümkün olduğu ile ilgili olarak verilen bu fikir, günümüz ilim dünyasının önüne yepyeni bir etkinlik alanı açmıştır. Özellikle yeni nesillere, yetişen nesillere. Sezgin'in hazırladığı ve İstanbul Gülhane Parkı içinde bulunan İslam Bilim ve Teknoloji Müzesi ve bu müzede sergilenen eserleri tanıtmak amacıyla hazırladığı "Katalog" (*İslam'da Bilim ve Teknik*, 5 Cilt, İstanbul 2007), Müslümanların insanlık kültürüne bu alandaki katkısını göstermek açısından yapılmış yön tayin edici bir adımdır ve bunun geliştirilerek devam etmesi lazımdır. Bu çerçevede de şu ifade edilmelidir: başta ilkokullar ve ana sınıfları olmak üzere bütün bir eğitim sistemimizin bilim tarihi ile alakalı olan kısmını baştan sona gözden geçirip, onunla alakalı en azından (Fuat Sezgin'in çalışmaları ile ortaya çıkan) mevcut birikimi yeni yetişen nesillere doğru bir şekilde aktarmak için gerekli düzeltmeleri en hızlı şekilde yapmak gerekmektedir. Yani kitaplara bazı Müslüman bilim adamlarının isimlerini, resimlerini koymak artık yetmez; onun ötesinde içerik olarak da adım adım kendi bütünlüğü içerisinde bu bilim perspektifinin yeni yetişen nesillere sunulması lazımdır.

7. Bilim Kavramı ve Bilim Tarihi

Yeniden Bilim Tarihi araştırmaları ve yazarlığına dönecek olursak, karşımızda önemli bir soru buluruz: Bilim tarihini nasıl yazacağız? Bu sorunun cevabı ise, "bilim" derken ne kastettiğimize bağlıdır. İngilizce'de yürütüldüğü haliyle bilim tarihi, *History of Science* adı altında yapılan çalışmalara bakıldığında Bilim Tarihi, neredeyse tamamen fizik merkezli yapılır. "Science", İngilizcede tabii ilimler dediğimiz alana hafz edilmiştir. "Science" denildiğinde yani böyle büyük harfle de yazıldığında, o "Science" bir tanedir, o da tabii ilimlerdir. Onun dışındakiler genellikle bir sıfatla ayrılır: "Economic Science", "Political Science" "Moral Science", "Social Science" gibi. Bu isimlendirme tesadüfen oluşmuş değildir. Bu tutum, zikredilenler bilim olmamakla birlikte insanların onlara ihtiyaç duyması sebebiyle bilim sayılsın anlamına gelir. Bu perspektifin arka planında özellikle 20. yüzyılda çok etkin olmuş olan ve adına "pozitivizm" denilen bir tavır bulunmaktadır. Pozitivizmin en rafine formuna da mantıkçı pozitivizm derler. Bu mantıkçı pozitivistler fizik, kimya, biyoloji gibi -biyoloji sınırlı bir şekilde bilim kabul edilirken, mantık ile irtibatı cihetinden matematik formel bir bilim olarak kabul edilir- alanlar dışında yapılan çalışmaları bilim ve bilimsel olarak kabul edilmez. Mantıkçı pozitivizm, tabii bilimler dışındaki hiçbir alanı gerçek anlamıyla bilim olarak kabul etmez. Dolayısıyla bilim olarak sadece tabii bilimleri, onları da fizik merkezli olarak kabul edilir; fizik de onlar için genellikle klasik mekanik kabul edilir. Ancak daha sonra özellikle rölativite teorisi, kuantum fiziği gibi alanların gelişerek Klasik Mekanik ile ilgili kabulleri esasından tartışılmalı hale getirince ve fiziğin dayandığı yöntemle ilgili ciddi sorular ve sorunlar ortaya çıkınca, bu alanda önemli değişiklikler oldu ve pozitivizm bütün türleri ile birlikte savunulamaz hale geldi. Biz bugün bilim tarihi hakkında çalışırken bilim felsefesi alanındaki bu gelişmeleri de dikkate almamız ve bilim tarihi ile ilgili olarak, pozitivizmi ideolojik olarak benimsemiş araştırmaların verilerini eleştirel bir şekilde yeniden gözden geçirmemiz gerekmektedir. Maalesef okullarımızda verilen bilim tarihi ile ilgili malumat hala pozitivizmin rengini taşımaktadır.

Bunun en meşhur örneği de, Adnan Adıvar'ın *Osmanlı Türklerinde İlim* (4. Baskı: İstanbul 1982, ilk baskısı 1943) isimli eseridir. Pozitivist perspektifin içselleştirilerek bütün bir Osmanlı Dönemi'nin cehalet ile suçlandığı, bilim açısından boş olarak gösterildiği bu kitap yazıldığı dönemdeki bilime bakışın çok iyi bir temsilcisidir. Adıvar kendi dönemindeki bilim anlayışına bağlı bir bilim tarihi yazarken, kendi şartlarının normalitesini yansıtmaktadır; bu sebeple onun herhangi bir şekilde kötü bir şey yaptığı gibi bir şeyle itham edilmesinin doğru olmadığı açıktır. Onun kusurlarından öğrenmek de bizim vazifemizdir. Dolayısıyla Adnan Adıvar'ın kendi imkânları içerisinde belirli bir zihniyetle, pozitivist perspektiften yaptığı şeyin hakkını vermek, onun -en azından Adıvar'ın döneminin baskın ve yaygın önkabüllerine dayanan- eserinin Osmanlı Dönemindeki ilmi faaliyetleri kavrama ve anlatma yönünden, hakkını verecek varsayımları içinde taşımadığını, dolayısıyla çok eksik ve hatta bazı yerlerde de yanlış şeylerle dolu olduğunu, görmek ve göstermek, geçmişten gelen birikimden eleştirel bir şekilde istifade etmenin gereğidir.

Bu çerçevede bize yol gösterecek farklı farklı alternatifler üzerinde durulabilir. İslam Bilim Tarihi yazılırken, bize yol gösterecek çok önemli bir birikim mevcuttur. Çünkü insanlar İslam Medeniyeti içerisinde sadece *bilim* yapmamışlar, *bilimin nasıl yapıldığını* ve bilimin nasıl yapıldığının, nasıl bilindiğinin de araştırmasını yapmışlardır. Bu konularla ilgili çok önemli eserler bulunmaktadır. Mesela, Osmanlı düşünürlerinden Taşköprüzade'nin, ama ondan önce İbn Haldun ve İbnü'l-Ekfânî gibi birçok önemli âlimin, filozofun yaptığı çalışmalar mevcuttur. Ama burada örnek olarak İbn Haldun, Taşköprüzade ve Kâtip Çelebi öne çıkarılabilir. Bunlara baktığımızda, özellikle Taşköprüzade'nin ve *Keşfü'z Zunûn*'un kendileri de birer bilim tarihi kitabıdır. Bu eserler yakından incelendiğinde dört yüz kadar ilmin, önce gelen isimler, önde gelen ekoller, o ekolleri temsil eden temel kitaplar ve o alanda ele alınan meseleler ve meselelerin çözme yöntemleri gibi hususların muhtasar ve müfid bir şekilde anlatıldığı tespit edilebilir. Dolayısıyla bu kitaplar aynı zamanda bir bilim tarihi hüviyetindedir. Ama bugün bizim "Bilim Tarihi" dediğimizde beklentilerimizi karşılamazlar; bizim bunlardan da istifade ederek bilim tarihini kendimizin yazması gerekmektedir. Bunlar bu manada bilim tarihinin, bir çekirdeği, nüvesi, hareket noktası olarak düşünülebilecek metinlerdir. Ama burada bizim üzerinde duracağımız esas istifade edeceğimiz şey, özellikle bu pozitivist tuzaktan kurtulmak için yapılacak olan şey; bu metinlerde gördüğümüz, varlık mertebeleriyle alakalı ayrımlardır.

Varlık mertebeleriyle ilgili ayrımlara baktığımız vakit, Taşköprüzade dört varlık mertebesini birbirinden ayırır (Taşköprüzade, c. I, s. 116-117). Benzer şekilde Kâtip Çelebi de bunu yapmaktadır. Onlar dışında yüzlerce düşünür de bunu yapar. Zikredilen iki düşünür sadece bu düşünceyi temsil eden düşünürlerdir. Buna göre, dış dünyada aynı varlıklar vardır ve onlar bizden bağımsız olarak mevcuttur. Dolayısıyla aynı varlıklar, varlığın ilk mertebesini oluştururlar (Aynı Varlık). Diğer taraftan geometri gibi varlığı bize bağlı ve bizim zihnimizde ve zihnimizle olanlar var ki, bu varlıklar ayrı bir varlık mertebesi oluştururlar (zihni varlık). Dış dünyada geometri şekilleri de bulunmamakta, bunların hepsi bizim zihnimizde var olan şeylerdir. Biz dış dünyada sadece zihnimizde var olan, ideal üçgene uygun şekiller görüyoruz. Ama dış dünyada gördüğümüz üç köşeli şekillerden hiçbiri üçgen değildir. Yani o çizdiğimiz şeyler söz konusu olduğunda, geometrideki üçgen o değildir. Aynı ve zihni varlık alanında bulunanların insanlar için müşterek bir anlam ifade edebilmesi için insanlar arasında müşterek bir vasata ve vasıtaya ihtiyacı vardır. Bu vasat ve vasıta, dildir. Dil ne aynı varlığa ne de zihni varlığa indirgenebilir; o, kendi başına bir varlık mertebesi teşkil eder ki, o da lisani varlık olarak isimlendirilir. Dilde olanı kaydetmek için, kendisi algıya konu olmakla birlikte, mahiyeti algının ve algılananın ötesini göstermek olan bir mertebe daha teşekkül eder ki, bu da yazıdır. Yazı da, ne aynı ne zihni ne de lisani varlık sayılabilir. O da müstakil bir varlık mertebesi olarak kavranılarak, öylece muamele edilmeyi hakk eder ki hattı varlık veya yazıda varlık olarak adlandırılır.

Bunların her birisiyle alakalı olarak şunu söylemek mümkündür: Eğer bir şey dış dünyada varsa ve o şeyden bahsedeceksek onu araştırmanın yöntemi ayrı, zihinde var olan bir şeyi

araştıracaksak onun yöntemi ayrı, dilde var olan bir şeyi araştırarak olursak onun yöntemi ayrı, yazıda varlığı araştırmanın yöntemi ayrıdır. Yazıda varlıkla alakalı olarak şu kadarını söyleyeyim: Şu anda bizim kullandığımız, bilgisayar alan ile ilgili olarak kullandığımız yazılım kategorisi dediğimiz şey aslında yazıda varlığın matematikle ve elektrik ile irtibatlandırılmış farklı bir formudur. Dolayısıyla yazıda varlık dediğimiz kategori öyle bir alan ki inanılmaz geniş, inanılmaz zengin olduğu gibi ve hem sözden hem de zihinden daha farklıdır. O yazı öyle bir şey ki öncelikle göze hitap eder; ancak sadece göze hitap etmez, aklınızı kullanarak, -akıl da hafızayı gerektirdiği için, aynı zamanda hafızanızı kullanarak- ona bakmazsanız orada bir şeyi kavrayamayız. Yazının böyle bir özelliği vardır. Şimdi bunu dikkate aldığımız vakit, o varlık mertebelerini dikkate alan perspektiften ilimleri tasnif etmek ve bu tasnif edilmiş haliyle ilimlerin, bilimlerin nasıl geliştiğini, nasıl oluştuğunu takip ederek biz, bilimleri fizikalist bir şekilde tahdit eden pozitivist tuzaktan kurtulmuş oluruz.

Burada şu nokta önemlidir: Medeni ilimler bir medeniyetin varlığını sürdürmesi için gerekli kendine has olan kısımları özellikle ön plana çıkarır. Fuat Sezgin hocanın da kitaplarını dikkate alarak bir örnek verebiliriz. Mesela İslam medeniyetinin içerisinde bir Hadis ilmi vardır. Çünkü İslam medeniyetinde Peygamber çok önemlidir, Peygamber çok önemli olduğu için Peygamber’le ilgili bütün haberler, ona ulaşmanın makul yolları, yöntemi, usulü kendi başına bir disiplin haline gelmiştir. Ama böyle bir ilim ne Roma medeniyetinde var ne modern Batı medeniyetinde var ne Hint medeniyetinde ne de Çin medeniyetinde; hiçbirisinde yoktur. Hadis ilmi dediğimiz ilim tamamen İslam medeniyetine has bir şeydir. Başka bir ilim mesela, İslam medeniyetine bakıyorsunuz; Hukuk alanı devletin işi değil, tamamen bir ilmin ve âlimlerin işi, ilim ve âlimlerin işi olduğu için de âlimlerin meseleleri halletmede takip ettikleri yollar Fıkıh usulü adı altında bir ilmin gelişmesini birlikte getirmiştir. Fıkıh usulü ilmi dediğimiz alan dilbilimiyle, davranış bilimleriyle, metafizikle, ahlakla, siyasetle, hepsiyle irtibatlıdır. Onların hepsini telif eden çok ayrı bir alanı oluşturur. Hukuk denilen alan, hukuki düzenlemeler, miras hukuku, ticaret hukuku vs. bütün medeniyetlerde vardır. Ama Fıkıh Usulü diye bir ilim sadece İslam medeniyetinde vardır. O zaman şunu söyleyebiliriz: Demek ki medeniyetler söz konusu olduğunda orada bazı ilimler medeniyetlere özgü, bazı ilimler medeniyetin varlığı açısından çok önemli olmakla birlikte başka medeniyetlerle de iştirak ederek ve ortak unsurlar taşıyabilir. Bunlar arasında İslam medeniyetinde mesela mantık ilmi, bir dönemden sonra hem Fıkıh usulünde, hem de çok farklı farklı alanlarda olmazsa olmaz bir disiplin olarak kabul edilir. O aynı mantık, Aquinas’ın eserlerinde de, Kant’ın eserinde de, John Stuart Mill’in eserinde de, Frege’nin eserinde de Russell’in eserinde de karşımıza çıkar. Ama Molla Fenari’nin eserinde de Gelenbevi’nin eserinde de ‘mantık’ın benzer şekilde ele alındığını görürüz.

Bunu dikkate aldığımızda, o zaman mantık denilen alan Müslümanlarla Batılılar, modern toplumlar arasında da ortak olan yani Batı toplumu arasında ortak bir alandır. Mantık iki toplumda da çok önemlidir. Matematik alanı, ama aynı şekilde fizik alanında da bu medeniyetler arasında büyük ölçüde müşterek meselelerle uğraşıldığını söyleyebiliriz. Fizik alanı söz konusu olduğunda, yapılan çalışmaların dönemin toplumu ve temel yönelişleri ile çok irtibatlı olduğunu tespit edebiliriz. Bunun temsil gücü yüksek en önemli örneğini modern fiziğin paradigması olarak kabul edilen Newton’un *Principia Mathematica Philosophiae Naturalis* isimli eseri teşkil eder. Newton, bu eserin “General Scholium” adını verdiği son kısmında, alemdeki düzenin ancak “alemlerin Rabbi olan bir irade sahibi Varlık” tarafından sağlanacağını uzun uzun anlattıktan sonra, “şeylerin zuhuru cihetinden Tanrı’dan bahsetmek kesinlikle fiziğin/tabiat felsefesinin konuları arasındadır” demektedir. (Newton, 1848, s. 503-507, iktibas için, s. 506). Bunu söylerken, fizik denilen alandaki araştırmaların o dönemdeki dünya görüşüyle ne kadar yakın irtibatlı olduğu görülebilir. Özellikle Newton’un yaşadığı dönemde Batı dünyasında “tabii ilim” ve “tabii teoloji” alanı çok güçlüdür. Aynı zamanda Newton da tabii ilim ve tabii teoloji ile irtibatlı olarak çalışmalarını yürüttüğü için fizik dediğimiz alan da aslında din ve metafizik gibi alanlardan bağımsız değildir. Dolayısıyla İslam medeniyeti içerisinde tabiat ile ilgili ilimleri incelemek söz konusu olduğunda, orada bizim dikkate

almamız gereken temel sorulardan birisi yine şudur: Her ne kadar tabiat, tabiat olması bakımından bütün insanlar için aynı olmakla birlikte tabiatın insanların hayatına girişi, onun hayatlarının parçası olmasında, insanların inançları ve hayat dünyasının da bir dahli ve katkısı vardır. Bu husus dikkate alındığında şu soru da sorulmalıdır: İslam medeniyeti içerisinde fizik ve astronomi yapılırken burada Müslümanlara özgü olan, Müslümanlarla irtibatlı olan ve onların Müslüman olmasından dolayı, özellikle gelişme kaydetmiş olan kısımları var mıdır ve varsa nelerdir? Diğer taraftan da Müslümanların, Müslümanlıklarıyla doğrudan irtibatlı olmayan alanlar nelerdir?

Bu ve benzeri sorular hem ilim tarihi araştırılırken önemli iken aynı zamanda medeniyetler arası ilişkiler çerçevesinde yapılan iktibas ve tercümelemleri incelerken de önem arz etmektedir. Nitekim Tıp alanında veya başka bir alanda Müslümanların yazdığı herhangi bir kitabı Batı dillerine çevirirken insanlar o kitabı tam olarak değil de, bazı tasarruflarda bulunarak ve bazı konuları atlayarak ve bazı konuları da değiştirerek çevirmişlerdir. Özellikle müslümanlıkla ilgili olan kısımları ihmal edip terk etmişlerdir; buna karşılık dinle, İslamiyet’le irtibatı olmadıklarını düşündükleri; tamamen rasyonel, makul, akli olduklarını düşündükleri şeyleri çevirmişlerdir. Bunu dikkate aldığımız vakit; o zaman o medeniyetler, kültürler arası ilişkiler içerisinde de o birimlerin nasıl geçişler yaptığını ve bu geçişlerde nelerin eksilip nelerin arttığını da adım adım takip etmek bilim tarihi yazarlığının yöntemi arasında önemli bir yer almaktadır.

8. Yeniden Bilim ve Hakikat Meselesi

Son olarak daha önce belirttiğim ve “*post-truth (hakikat sonrası)*” olarak isimlendirilen dönemde yaşıyoruz” tarzı söylemle ilgili olarak bir iki şeye dikkat çekmek gerekir. Her yıl Almanya’nın Münih şehrinde toplanan Güvenlik Konferansı’nın 2017 yılındaki konusu “Post-Truth (hakikat sonrası), Post-West (Batı sonrası), Post-Order (düzen sonrası)” olarak belirlenmiş ve insanlığın artık “Hakikat Sonrası” bir dönemde bulunduğu gibi bir düşüncenin, en azından Batılılar tarafından savunulduğu dile getirilmişti. İlginç olan taraf “hakikat” ile ilgili konunun, filozoflar ve bilim adamları tarafından değil de, çoğunluğunu devlet başkanları ve dışişleri bakanlarının oluşturduğu siyasetçiler tarafından müzakere edilmesi idi. Öyle bir dünya düşünün ki, hakikatin ne olduğuyla alakalı soruyu siyasetçiler soruyor ve konuşuyor. Modern dünyanın geldiği nokta burasıdır. Bilindiği gibi modern dünyada siyasetçilerin vazifesi kendi memleketlerinin çıkarlarını gözetmektir; hakikati gözetmek değil. Nerede kim olursa olsun, hangi devleti kim yönetirse yönetsin onun ilk vazifesi yönettiği devletin, orada yaşayan toplumun, insanların çıkarlarını gözetmektir. Gerekirse hakikatin aleyhine bile olsa -günümüzdeki anlayış öyledir- orada devletin başındaki olan insan, yöneticiler, siyasetçiler, temsil ettikleri toplumun çıkarlarını savunmak zorundadırlar. Dolayısıyla, siz eğer siyasetçiler olarak bir araya gelip de “hakikat nedir, hakikat meselesini konuşalım” dersiniz şayet, orada ne gibi netice ortaya çıkar? Hakikat diye bir şey yoktur; çıkarlar vardır ve her şey çıkarlara bağlı olarak çözülür; çıkarlar söz konusu olduğunda da “kim güçlü ise kendi onun çıkarları hakikatin ölçüsü haline gelir” gibi bir neticeye ulaşılır. Hakikat sonrası/Post-Truth denildiğinde kast edilen budur.

Bu dikkate alındığında, bütün bir insanlığın -yaklaşık 200 yıl bütün dünyanın bir Batı hegemonyası dönemi yaşadığı göz önüne alınırsa- geldiği nokta budur. Hâlbuki İslam medeniyeti söz konusu olduğunda, İslam medeniyetinin esasında “Hakikat” diye bir şey vardır ve Hakikat herkesi bağlar. İbn Haldun “Hakikat öyle bir şeydir ki, onun karşısında kimse duramaz” der. Dolayısıyla hakikatin bağlayıcılığı vardır, hakikat her şeyden önemlidir. Çıkarlardan da toplumlardan da insanlardan da her şeyden önemlidir. Şimdi böyle hakikati merkeze alan ve bu hakikate ulaşmanın mümkün olduğunu varsayan, onun üzerine kurulu bir medeniyetten bahsediyoruz. Aslında ilimlerin, İslam medeniyetinin gerileyip Batı medeniyetinin yükselmesi, hakikatle olan irtibatın bu manada kopmasına da sebep oldu. İşte bunu dikkate aldığımız vakit, o zaman bilim tarihiyle alakalı, İslam bilim tarihini araştırırken aynı zamanda şu soruyu da sormamız gerekir: İslam medeniyeti içerisinde bilimle hakikat ilişkisi nasıl kuruluyordu? Zaman içerisinde,

modern dünya içerisinde bilimle hakikatin arasındaki irtibat niye ve nasıl koptu? Esas soru burada karşımıza çıkacaktır: Biz bugün İslam medeniyetinin temsilcileri olarak bilimle hakikat arasındaki irtibatı yeniden nasıl kurarız? Bilim tarihini araştırırken bizim araştırmalarımıza yol göstermesi gereken temel sorulardan birisi de yine burada karşımıza çıkmaktadır.

9. Sonuç

Sonuç olarak İslam bilim tarihi, İslam medeniyetinin varlığını sürdürmesinin makul yolları olarak geliştirilen bilimlerin yani yürütülen ve adına bilim denilen sistematik faaliyetlerin nasıl teşekkül ettiklerini, hangi meselelerle karşı karşıya kaldıklarını, bu meseleleri hangi yöntemlerle hallettiklerini, nerelerde tıkanmalar yaşandığı, bu tıkanmaların nasıl aşıldığı, bu çerçevede İslam medeniyetinin muhtelif dönemleriyle ilimlerin halleri arasındaki irtibatların neler olduğunu araştırmaları gerekir. Diğer taraftan bu araştırmanın yapılması söz konusu olduğunda, önümüzde iki tane önemli engel vardır: Birisi Batı merkezilik, diğeri de pozitivist tuzak dediğimiz şeydir. Bu çerçevede baktığımız vakit, yapılması gereken şey; bu konuların araştırılması hususunda, şimdiye kadar özellikle rahmetli Fuat Sezgin Hoca önemli adımlar atarak, çalışmalara zemin ve ufuk oluşturdu. Tabii ki bu konuda o yalnız değildi; onun yanında daha birçok araştırmacı bilim tarihi araştırmalarına önemli katkılarda bulundular. Ama bunların hepsini temsilen Fuat Sezgin Hoca'nın çalışmalarının özel bir yeri bulunmaktadır. Çalışmalar başladı, devam etmektedir. Önemli olan bu çalışmaların hem bireysel hem de kurumsal olarak, ama kesintisiz bir şekilde ve yöntemli olarak sürdürülmesidir. Bu, bizim hem kendimize hem bütün insanlığa karşı borcumuzdur.

Kaynakça

- İbn Haldun, *Mukaddime*, nşr. Ali Abdulhavid Vafi, Kahire 1401 H, c. III, s. 1010.
Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlak-ı Alai*, Haz. Mustafa Koç, İstanbul 2007.
Kuhn, Thomas, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyuş, 10. Baskı, İstanbul 2019.
Newton, *Principia Mathematica*, *Newton's Principia*, *The Mathematical Principles of Natural Philosophy*, New York 1848.
Sezgin, Fuat, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (GAS), 1-13 cilt, Frankfurt 1967-2007.
Sezgin, Fuat, *İslam'da Bilim ve Teknik*, 5 Cilt, İstanbul 2007.
Taşköprizade, *Mevzuatü'l-Ulum I*, İstanbul 1313.

Makale Türü: Araştırma Makalesi

BİLİM TARİHİ ÇALIŞMALARININ TOPLUMSAL MANEVİYATA KATKILARI: PROF. DR. FUAT SEZGİN ÖRNEĞİ¹

Recep YAPAREL², İlker YENEN³, Cihad KISA⁴

Öz

“2019 Prof. Dr. Fuat SEZGİN Yılı” ilan edilmesiyle birlikte ülkemizde birçok üniversite ve kurum tarafından Prof. Dr. Fuat SEZGİN’i anma ve İslam’da Bilim ve Teknik temalı ulusal ve uluslararası düzeyde çeşitli etkinlikler düzenlenmiştir. Yapılan etkinlikleri genel olarak incelediğimizde, ele alınan konuların “İslam’da Bilimler Tarihi,” “Prof. Dr. Fuat SEZGİN’in İlmi Kişiliği ve Eserleri”, “İslam Medeniyetinin Geri Kalmışlığının Nedenleri”, “İslam’ın Terakkiye Mani Olup Olmadığı” vb etrafında toplandığını söyleyebiliriz. Bu durumda, bilimsel gelişmeler için onların hangi ortamlarda filizlendiği ve bilimsel ortamı hazırlayan sebepleri, insanın yeni şeyler “keşfetme arzusu” ile toplumun dinamik ve özellikleri arasındaki ilişki önem arz etmektedir. Bilim Tarihi çalışmaları, zamanın ruhu ve Dünya Tarihinde (Müslüman) toplumların yerini görmek açısından işlevseldir. Diğer yandan bu çalışmalar, yeni kuşakların (toplumların) dünya hayatına dair tutumlarının, bilimsel yaklaşım bağlamında tefekkür edebilmesi açısından da gereklidir. Bu makalede, psikolojik bakış açısıyla, Prof. Dr. Fuat Sezgin’in Biyografisinden hareketle ve gerçekleştirmiş olduğu Bilim Tarihi çalışmalarının, Müslüman toplumun “aşağılık” duygusundan kurtulmasındaki önemi ve rolü üzerinde durulmaktadır. Yetersizlik duygusundan kurtularak toplumsal maneviyatın güçleneceğine inanılmaktadır. Özellikle Fuat Sezgin’in Bilim Tarihi çalışmaları, Kur’an’ın “İnsana” yüklemiş olduğu misyonu günümüz insanına hatırlatmaktadır. Buna ilaveten onun çalışmaları, kadın / erkek her insanın farklı “Fiziksel-Sosyal-Kültürel-Aşkın (Transcendental) Ekoloji”lerle ilişkisini aktif hale getirmektedir. Müslüman Bilim İnsanları tarafından geliştirilen Bilim ve Teknolojide İnovatif araştırmalara ilişkin Tarihsel Çalışmalar, Batı Bilim Tarihçiliğinin Müslümanlara karşı algı ve tutumlarının değişmesine katkı sağlamıştır. Bu çalışmada yöntem olarak Prof. Dr. Fuat SEZGİN’in eserleri, konferansları ve konuyla ilgili yazılan akademik literatür taranmıştır. Ayrıca Prof. Dr. Fuat SEZGİN’in biyografisinden hareketle Müslüman toplumun maneviyatını güçlendirmeye yönelik, “Millî İnsan Modeli”nin geliştirilmesine yardımcı olacak çeşitli önerilerde bulunmaktadır. Zira temel mesele, her türlü kültürel dejenerasyona karşı, “mirasa sahip çıkma”, “insan yetiştirme” ve “ufuk” meselesidir.

Anahtar Kelimeler: Prof. Dr. Fuat SEZGİN, Bilim Tarihi, Toplumsal Maneviyat, Sosyal Karakter, Yetersizlik Duygusu

CONTRIBUTIONS OF THE STUDIES OF HISTORY OF SCIENCE TO THE SOCIAL SPIRITUALITY: A REFERENCE TO THE CASE OF FUAT SEZGİN

Abstract

The announcement of “2019 Year of Prof. Dr. Fuat Sezgin,” led to the National and International activities related to His life, Works of Islamic Science and Technology such as panels, conferences and symposia organized by State Institutions in Turkey. When examined, it can be observed that the papers presented and the topics and themes are about the “History of Sciences in Islamic Civilization”, “Works of Fuat Sezgin, His Personality as a Scientist of History”, the decline and retardation of science in Muslim Societies and the questions such as “Is The Islam an Obstacle to The Development of Science?” It is important to study the relationships between the process of scientific developments and the social spiritual characteristics of society. The History of Science helps the society see their own place in the World History in relation to Zeitgeist. On the other hand, it is necessary to examine the context in which the scientific approach to and attitudes towards the world life can be thought to the new generations. This article was

¹ Bu makale, Düzce Üniversitesi’nin “2019 Prof. Dr. Fuat Sezgin Yılı” kapsamında düzenlenmiş olduğu *Bir İlim Yolcusu Prof. Dr. Fuat Sezgin Sempozyumu* (7 Kasım 2019)’nda sunulan tebliğin, gözden geçirilerek makaleleştirilmiş halidir.

² Prf. Dr., Dokuz Eylül Üni. İlahiyat Fak. Din Psk. Anabilim Dalı, e-mail: recep.yaparel@deu.edu.tr, orcid: 0000 0002 7257 691X

³ Arş. Gör., Dokuz Eylül Üni. İlahiyat Fak. Din Psk. Anabilim Dalı, e-mail: ilker.yenen@deu.edu.tr, orcid: 0000 0001 5833 2233

⁴ Dr. Öğr. Üyesi, Dokuz Eylül Üni. İlahiyat Fak. Din Psk. Anabilim Dalı, e-mail: cihad.kisa@deu.edu.tr, orcid: 0000 0003 0898 1774

Bu Yavına Atıfta Bulunmak için: Yaparel, R., Yenen, İ. ve Kısa, C. (2019), Bilim Tarihi Çalışmalarının Toplumsal Maneviyata Katkıları: Prof. Dr. Fuat Sezgin Örneği, *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9(Özel sayı), 17-30.

written from the psychological perspective because it aims to show the importance and the role of the studies on the History of Science, in terms of the Biography of Fuat Sezgin, in getting rid of the inferiority feelings among the Muslim Societies. It is believed that getting rid of inferiority feelings will strengthen the Social Spirituality. Especially, Fuat Sezgin's Historical Studies remind the Mission of Humanity which was assigned by the Qur'an. In addition to this, His Studies motivate and activate the relationship between man and his / her different ecologies such as Physical, Social, Cultural and Transcendental. The Historical Studies in relation to the technological innovation and scientific studies done by Muslim Scientists contributed to change the perception and attitudes of the western scholars positively. The method of this study depends on the literature review of his books written, papers presented and the conferences addressed at several academic sessions. Based on Fuat Sezgin's Biography, this paper proposes that the life of him will help us develop "A National Model of Man" through improving the Spirituality of Muslim Societies. Simply because, the main goal is to train the visionary individuals who will try to protect the Traditional Heritage against the cultural erosion.

Keywords: Prof. Dr. Fuat Sezgin, History of Science, Social Spirituality, Social Character, Inferiority Feelings

1. Giriş

"İslam Kültür ve Medeniyetinin daha iyi anlaşılmasını sağlamak ve onu yeni nesillere en doğru şekilde aktarmak amacıyla" Cumhurbaşkanlığı tarafından "2019 Prof. Dr. Fuat SEZGİN YILI" ilan edilmesiyle birlikte ülkemizde birçok kamu kurum ve kuruluşunca, Prof. Dr. Fuat Sezgin ve İslam'da Bilimler Tarihi konulu Ulusal ve Uluslararası düzeyde çeşitli etkinlikler düzenlenmiştir. Bu çerçevede Prof. Dr. Fuat Sezgin'i anmak, onun ilmi kişiliğini ve Türk-İslam Bilim Dünyası'nın tüm insanlığa armağan ettiği eserleri tanıtarak Müslümanları, benlik duygularını olumsuz etkileyen yanlış yargılardan arındırarak ve bireyin yaratıcılığına olan inancını pekiştirmek amaçlanmıştır (İnternet-1). Söz konusu etkinlikler genel olarak değerlendirildiğinde ele alınan konuların "İslam'da Bilimler Tarihi", "Prof. Dr. Fuat Sezgin'in İlmi Kişiliği ve Türk-İslam Bilim Dünyasına Kazandırdığı Eserleri", "İslam Medeniyetinin Geri Kalmışlığının Nedenleri", "İslam'ın Terakkiye Mani Olup-Olmadığı" vb olduğu gözlenmektedir. Ancak ele alınan konuların, Fuat Sezgin'in ilmi kişiliğini ortaya koymakla birlikte onun kişiliğinden hareket ederek yeni nesillere "Bilim İnsanı"nın nasıl olması gerektiğine ilişkin bir vizyon kazandırma noktasında tek başına yeterli olamayacağı söylenebilir.

Thomas Kuhn (1970), tarihin anekdotlardan ve kronolojiden daha büyük bir depo ya da bilgi birikimi olarak görülmesi durumunda, günümüzde zihinleri ele geçiren bilim algısının ciddi bir dönüşüme uğrayabileceğini ifade ederek, "Tarih Bilimi"nin, önemli kavramlara yönelik algımızın ve bakış açımızın değişmesine yardımcı olmak gibi bir rolünün bulunduğunu tespit etmektedir (s. 1). Genel anlamda "Tarih Bilimi"nin, özelde de "Bilimler Tarihi"nin, toplumların tarihsel süreçteki yerini, maneviyatını ve rollerini, doğru ve gerçekçi olarak tespit etmelerinde önemli bir rol ve öneme sahiptir.

Bilim, bir başka ifadeyle 'metodik bilgi' üretme faaliyeti, bireysel olduğu kadar sosyal ve kültürel bir süreçtir. Bu sürecin doğasının her yönüyle bilinmesi, tarihte ne(ler) olduğunun anlaşılması bakımından son derece önemli ve anlamlıdır. Öğrenme içgüdüsünün (epistemophilic instinct) bir tezahürü olan bilgi, bir boşluk içinde üretilmez (Klein, 1928: 188). Bilgi, insan, tabiat ve toplum gibi unsurların karşılıklı etkileşiminin bir sonucu ve ürünüdür. Bilgi, bu unsurlardan birinin yokluğu halinde gerçekleşmez. Bu sebeple bilgi, bir kişiye, bir topluluğa ya da tek bir medeniyete hasredilemez. Bilgi, insanlığın ortak mirasıdır. Selimiye'nin kubbesini ayakta tutan fil ayakların statik hesaplarında ya da Ay'a inen uzay aracının astronomik ölçümlerinde kullanılan cebir ve matematik bilgisinde tüm insanlığın az ya da çok katkısı bulunmaktadır.

Toplumlar, bilginin elde edilme sürecinde, kullandıkları ya da geliştirdikleri yöntem ve teknikler açısından karşılaştırılabilirler. Bilimsel bilgiyi önemseyerek öne çıkaran ve hayatın

problemlerinin çözümünde kullanan toplumlar, hayatla mücadelede daha etkin olduklarından, tarihin her döneminde başarılı olmuşlardır.

Bireysel düzeyde de benzer kuralın geçerli olduğu söylenebilir. İçinde bulunduğu ortama ilişkin doğru ve gerçekçi bilgiye sahip olan ve bu bilgiyi uygulayarak, karşılaştığı içsel ve dışsal problemlerle baş etmeyi başarabilen bireyler, daha mutlu, dengeli ve huzurlu olma imkânına kavuşacaklardır. Bu başarının altında yatan önemli sebeplerden biri ise, bireyin kendine yönelik **Güven, Saygı ve Cesaret** gibi duygu ve düşünceleridir. Bu kişilik özellikleri aynı zamanda bireyin ruh sağlığı açısından da iyilik haline (well-being) işaret etmektedir. Modern Batı Toplumu'nu değişik boyutlarıyla analiz eden E. Fromm (1955/1969), insan doğasına vurgu yaparak **Ruh Sağlığı** yerinde olan bireyi **Üretken, Yabancılaşmamış, Çevresiyle (Dünya) Sevgiye Dayalı İlişki Kurabilen, Gerçekliği Akli ile Objektif Olarak Kavrayabilen, Kendisini Biricik (Nevi Şahsına Münhasır) Gören** ve hemcinsleriyle birlik duygusuna sahip olan kimse olarak tanımlamaktadır. E. Fromm bu ruh halinin ancak, sağlıklı bir toplumda mümkün olabileceğini vurgulayarak sağlıklı bir toplumun, bireye, makul değerler çerçevesinde hareket edebilme serbestisi tanıyan, toplum hayatında sorumlu ve aktif bir katılımcı olabilmesine imkân veren bir yapıya sahip olması gerektiğini ileri sürmektedir. Bu tespitten Birey-Toplum arasındaki bağın çok güçlü olduğu anlaşılmaktadır (s. 67-75).

Birey, kişilik ve karakter özelliklerini büyük ölçüde içine doğduğu toplumun kültürel yapısından alarak mensubu olduğu toplumun ve kültürün geçmiş ve gelecekteki başarı ve başarısızlıklarının da ortağı olur. Toplumun başarıları, onur ve sevinç kaynağı olarak, toplumsal maneviyatı güçlendirerek desteklerken, başarısızlık söylem ve algıları ise bireylerde ve toplumda **Karamsarlık, Ümitsizlik ve Yetersizlik** (aşağılık) gibi duyguların gelişerek yaygınlaşmasına yol açabilirler.

Günümüz dünyasında, toplumların başarıları ve gelişmişlik düzeylerinin değerlendirilmesi Bilim ve Teknoloji alanlarındaki kazanımları üzerinden yapılmaktadır. Bilginin güç olarak görüldüğü bir medeniyet algısına sahip toplumlar, kendi konumlarını ve güç değerlendirmelerini bilimsel ve teknolojik başarıları üzerinden yapma eğiliminde olduklarından, bilimsel başarılarının yegâne kaynağının kendilerine ait olduğu biçiminde bir yanılgıya düşebilmektedir.

Nitekim Prof. Dr. Fuat Sezgin, *Müslümanların İlimler Tarihindeki Yeri* başlıklı yazısında bilimsel gelişmelerin, birincisinin Kadim Grek aşaması ve ikincisinin ise Rönesans olarak anılan olaylarla başlayan Batı dünyası aşaması biçiminde ısrarla ileri sürüldüğünü ve bu algının değiştirilmesi yönündeki girişimlerin ise şiddetli bir muhalefetle karşılandığını ifade etmektedir. II asırlık Doğu araştırmalarının sonuçları İslam Medeniyetinin iki aşama arasında ancak köprü rolünü oynamaktan ibaret bir hizmet olduğu biçimindeki bir itirafa yol açabilmiştir (2009: 138-139) diyerek bu dirence dikkat çekmektedir.

Batının bu ideolojik yaklaşımının altında, toplumsal psikolojilerine hâkim olan Doğu Kültür ve toplumlarına yönelik “**etnosentrik**” bakış açısının yattığı söylenebilir.

Prof. Dr. Fuat Sezgin yapmış olduğu araştırmalar neticesinde bilimsel düşüncenin Müslümanlar arasında çok erken denebilecek bir dönemde, h. I. asırda, başladığı kanaatinde olduğunu ifade ederek bu durumu şöyle özetlemektedir:

“h. I. asrın ortalarından itibaren çeşitli çevrelerden, muhtelif kültürlerden ve birbirinden ayrı dillerden oluşmaya başlayan İslam toplumu, gerçekte daha önceleri birbirinden kopuk ve karşılıklı tesirleri hemen hemen yok denecek kadar az olan çeşitli ekol sahiplerinin birbirleriyle irtibat kurduğu ve fikirlerin birbirleriyle aşılandığı bir alan haline geldi. Aradaki ilişkiyi doğuran ve beşeri düşüncenin yeni bir çağının doğmasına vasıta olan İslam toplumunun ta kendisidir. İlk Müslüman yöneticilerin,

yabancı kültürlerin hamileri tarafından kendilerine yöneltilen etkiler karşısında ilgisiz davranmamış olduklarından asla şüphe etmemekteyiz. Bazılarına bu mülahazayı kabul etmek zor gelir. Çünkü onlara göre İslam'dan önceki Araplar son derece basit bir hayat yaşamaktaydılar; öyle ki, karşılaştıkları yeni durumlara uyum dahi sağlayamamaktaydılar!..." yaklaşımının gerçeği yansıtmadığını, aksi takdirde "Yunan kitaplarının tercüme edilmelerinden ve aynı konularda onlardan etkilenmelerden çok önceleri musiki, biyoloji, botanik gibi bazı bilim dallarının göstermiş olduğu şaşırtıcı gelişmenin sırrını da anlamamız zorlaşacaktır." tespitinde bulunmaktadır (Sezgin, 2009: 139-140).

Bilimsel faaliyetler ve bilgi üretme sürecinin önemli boyutlarına işaret eden Sezgin, Müslümanların başka milletlerin ilim ve bilgilerini alarak kullanmalarını ve geliştirmelerini mümkün kılan bir sebebi Franz Rosenthal'a atıfla ortaya koymaktadır:

"Yabancı kitapların Arapçaya çevrilmesinde gösterilen geniş gayretlerin açıklamasını yapabilmek için, pratik veya nazari olan faydacı sebep yeterli değildir. Daha doğrusu, bizatihi İslam dininin ilme karşı tutumunun bilinmesi gerekmektedir. Bu dinin tutumuyse sırf dini yaşantı için değil, ama bütün yönleriyle beşeri hayat için en büyük itici güç olmuştur. İlimlerin peşinde koşmada ve insanlığın ortak malı bilgilere ulaşmak için kapı açmaya en büyük sebep, işte İslam'ın bu yaklaşımı olmuştur. Ve şayet İslam dininin yaklaşımı böyle olmasaydı, tercüme faaliyeti sadece pratik hayat için zaruri olan şeylerle sınırlı kalacaktı (2009: 140-141)."

Bu tespitlere sosyal psikolojik perspektiften bakıldığında, bilgi üretiminde ve bilgiye ulaşmada Kültürlerarası temasın yanı sıra, ilme ve bilgiye yönelik bakış açısının da desteklediği tutumun önemli rolü yanında⁵ İslam Medeniyeti'nin, dolayısıyla Müslüman toplumların Kur'an merkezli dünya görüşlerinin, bu tutumun oluşmasındaki rolü inkâr edilemez.

En geniş ifadesiyle, Kur'an insandan, içinde bulunduğu çevrenin bütün boyutları ile doğru, gerçekçi ve sağlıklı iletişim kurmasını talep etmektedir.⁶ Ancak bu sayede insanın, kendisi, kâinat ve Allah ile ilişki kurabileceğini ifade eder. Bunun da yegâne yolu ve yöntemi, güvenilir ve geçerli bilgiye sahip olmaktan ve uygulamaktan geçmektedir.

Hem bireysel hem de toplumsal açıdan böyle bir tutumun gelişmesinde önemli bir fonksiyona sahip olan hususa işaret eden Sezgin; şu noktalara dikkat çekmektedir:

"Erken bir devirde başlayan ve şaşırtıcı bir biçimde alınan malzemenin özümsemesi (et-temessül) istikametinde gelişen bu yabancı bilgileri alma (el-ahz) hareketi, h. III. asrın ortalarından itibaren 'yaratıcılık ve orijinal şeyler meydana getirme (ibda)' merhalesinin başlamasına imkân verecektir. Hatta genel karakteri itibariyle 'dışardan almak ve içerde özümsemek' adını verdiğimiz bu merhale, İslam dünyasının bilginlerine Arap şiirinin ölçüsü ilmini (arûz) kurmak, nahiv ve lügat ilimlerini de geliştirmek imkanını sağlamıştır."

Ayrıca bu etkilenmeye felsefe, kelam, fıkıh usulü ile birlikte matematik ve astronomi gibi bilim ve ilim alanlarının da ilave edilebileceğini ifade etmektedir (Sezgin, 2009: 141).

⁵ "İlim", "Bilgi", "Hikmet" ve bilginin İslam Düşüncesindeki özelliklerine dair detaylı bilgi için bkz. Franz Rosenthal, Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam. 1970, Leiden: E. J Brill.

⁶ "Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde selim akıl sahipleri için elbette ibretler vardır. Onlar ayakta, otururken ve yanları üzerine yatarken Allah'ı anarlar. Göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünürler. "Rabbimiz! Bunu boş yere yaratmadın, Seni eksikliklerden uzak tutarız. Bizi ateş azabından koru" derler. Âl-i İmran, 190-191, Kur'an'ı Kerim Meali, 2011, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara.

O dönemde dahi bilim insanları arasında hâkim olan toplumsal psikolojiyi, hayata ve kendine bakış açısını ise şu ifadelerle ortaya koymaktadır:

“Yaratıcılık ve orijinal şeyler meydana getirme sürecinin başlamasının genel etkisini, Müslüman ilim adamlarının kendilerini ibdâ’yâ kadir olduklarını kavramalarında tasavvur edip gözlemlememiz mümkündür. Ayrıca onlar, kendilerini kendilerinden önceki Greklerin ulaşamadıkları şeylere ulaşmaya da muktedir görüyorlardı” (Sezgin, 2009: 142).

Bu tespitlerde ilim insanları nezdinde toplumun kendine güveninin, dolayısıyla maneviyatının / moralinin ne kadar yüksek olduğu görülmektedir.

Burada kanaatimizce kültürlerarası teması ve etkileşmeyi mümkün kılan bir hususa dikkat çekmek yerinde olacaktır. Bu husus ise, günümüzde önemini koruyan ve belki de sonsuza kadar koruyacak olan, insanın sahip olduğu **“karakter”** yapısıdır. Bireyin hayatla kurduğu ilişkilerinde ortaya çıkan her türlü eylem ve davranışına yön veren, aynı zamanda toplumla paylaşılan temel davranış kalıpları da diyebileceğimiz **“Toplumsal Karakter”** kavramı⁷, tarihte olup biten olaylara ilişkin cevap ararken de, birçok olgunun anlaşılmasına yardımcı olabilir.

Rahmetli Prof. Dr. Fuat Sezgin, İslam Medeniyetine mensup toplumların, Bilimler Tarihi’ndeki yerini, dünyaya göstermek ve kanıtlamak uğruna, hayatını vakfetmiş, bunu yaparken de kendi ifadesiyle, “gerçek zaruri zühtten nasibini” (Sezgin, 2002) alarak⁸ bayrağı, bizlere / gelecek nesillere emanet etmiştir. Fuat Sezgin’in Bilim insanı karakteri⁹ ile ilgili olarak Güldütuna şöyle bir tespitte bulunur:

“Fuat Sezgin Hoca her zaman gayet mütevazı, zahidane denebilecek bir hayatı tercih etti. Yaptığı işi ilahî bir vazife olarak kabul ediyor ve ele alıyordu. Hayatının her anı için Allah’a hesap verme şuuru ve duygusu ile yaşıyordu. Bu sebeple şahsını ve ihtiyaçlarını her zaman arka plana almayı şiar edinmişti. Fuat Sezgin Hocanın yaptıklarını ve eserlerini değerlendirirken bunların zemininde yatan maneviyatı ve hayat felsefesini anlamak ve görmek gerekmektedir (2019).”

Nitekim, Prof. Dr. Fuat Sezgin, İslam Bilimler ve Teknoloji Tarihi ile ilgili olarak yaptığı çalışmalar sonucunda ulaştığı bulgulardan hareketle ortaya koyduğu görüş ve kanaatleri ile bir bakıma “Bilim İnsanı”nın nasıl olması gerektiğine ilişkin bir profil çizmektedir. Şöyle ki, insanın, toplumun bir parçası olduğu gerçeğinden yola çıkarak, Sezgin, “Bilim İnsanı Profili”nin, adeta toplumsal karakterin bir aynası olduğunu ifade etmektedir. Batı bilim tarihçilerinin, Müslüman bilim insanlarının gerçekleştirdikleri işlere ilişkin tutum ve bakış açıları da bu profili görmek mümkündür.

⁷ Toplumsal karakter, kişilerarası ilişkilere bağlı olarak sürekli değişir. Yetişkin ve çocuklar veya önemli kişiler, katı kurallar karşısında değişebilir veya başkalarını değiştirebilirler. Bu gibi dışsal deneyimler, kendimiz ve başkasıyla olan içsel deneyimlerimizi de şekillendirir. E. Fromm’a göre toplumsal karakter; bilinçsiz, farkında olmadan ve hiçbir öğrenme sürecine bağlı olmadan gerçekleşir. Bu noktada, toplumda ortak olan bir bilinçaltından (social unconscious) söz edilebilir (İnternet-2).

⁸ “Gerçek bir züht. Yani dünyanın nimetlerinden feragat edebilmek! Ben belki daha iyi şartlarda yaşayabilirdim, ama otuz yıldan beri evimden çıkarken çantama sadece küçük bir ekmeğe parçası koyarak gidiyorum enstitüme. Enstitüme geldiğimde dolabımdan ufak bir peynir parçası veya bir yağsız reçel çıkarır, onunla öğle yemeğimi hallederim. Yani on dakikayı geçmiyor benim öğle yemeğim. İkincisi ise ‘sabrun cemil’... Tatlı sabır...” (Turan, 2008: 68).

⁹ Akademik rol model olarak Fuat Sezgin, dil öğrenmeye yatkınlığı, multi-disipliner bir bilim adamı olması, inandığını, kafasına koyduğunu yapmaya gayret eden, hayata küsmeyen, haksızlık karşısında duran, affedici, duyarlı ve şuurlu bir şahsiyettir (Kocabaş, 2019).

Sezgin, bu durumu, Müslüman âlimlerin ilme ve bilime yönelik tutum ve tavırlarını, Batılı meslektaşları ile mukayese ederek ortaya koymakta ve “Müslüman Âlim”¹⁰ portresini şu şekilde çizmektedir:

“Bir kere, h. V. asrın ortalarına kadar, Müslüman âlimler, kendilerini Kadim Greklerin öğrencileri gibi addederlerken, artık; ilimlerin diğer sahalarında da göz alıcı yeni neticeler elde ettikleri bu tarihten itibaren bu âlimler başarılarının devamından ötürü, başkalarını değil, kendilerini onların Müslüman hocaları saymaya başlamışlardır (Sezgin, 2009: 143).”

Bu tespitiyle Sezgin, Müslüman âlimlerin, maneviyatlarının / morallerinin de bir bakıma göstergesi olan **Kendine-Güven** duygularının ne kadar yüksek olduğuna dikkat çekmektedir.

Müslüman toplumlardaki / âlimlerdeki özgüven duygusunun nasıl inşa edildiğinin, Kur’an merkezli düşüncenin oluşturduğu karakter yapısını, aktif insan modelinin izlerini Muhammed İktbal’de de (ö. 1938) bulmak mümkündür. *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden Yapılandırılması* başlıklı kitabında Muhammed İktbal, Bilim ve Dinî Deneyim bölümüne: “İçinde Yaşadığımız Evrenin Niteliği Nedir? Genel Yapısı Nasıldır? Onun Yapısında Daimi Bir Unsur Mevcut Mudur? Evrenle Nasıl Bir İlişkimiz Vardır? Evrendeki Yerimiz Nedir? Davranış Tarzımız Ona Uygun Mudur?” gibi sorularla başlar.

İktbal, bu soruların Din, Felsefe ve üst düzey şiirin ortak soru(n)ları olduğunu ifade eder. Aslında bu sorular, bilimin de aslî konularıdır. Evrenin niteliğini ve yapısını sorgulayan bilim, ortaya koyduğu bilgi ile evrenin kapılarını aralayarak insanın acziyet duygularıyla baş etmesinde en yakın yardımcısı ve rehberi konumundadır.

İnsanın kimlik / karakter inşası sürecinde ilk olarak çözmesi gereken sorun, “Ben neyim?” sorusuna rasyonel ve makul bir cevap ile anlamlandırarak kozmos içindeki konumunu tanımlamaktır. Sürecin bu ilk aşaması, birey için “**Fiziksel Ekoloji**” olarak da değerlendirilebilir. Devamında birey karşılaşacağı “Sosyal”, “Kültürel” ve “Aşkın” (Transandantal, Müteâl) ekolojiler ile de sağlıklı, gerçekçi ve geçerli ilişkiler kurmak durumundadır (Holm, 2018: 48-53). Örneğin içine doğduğu toplumla gireceği ilişki ağı içinde kendini tanımlamak, mensubu olduğu kültürün kendisine aktardığı millî ve manevî değerlerin gereğini, gönüllülük esasına dayalı olarak, hakkıyla yerine getirmek ve sorumluluğunu idrak ederek Aşkın ve Müteal Varlık ile kuracağı yakın ve samimi ilişki, hayatın anlamını inşa etme çabası içerisinde olan insanlık için temel mesele olagelmıştır.

Bir anlamda insanın kainatla kuracağı karşılıklı ilişkide yol gösterici konumundaki Kur’an’ın söz konusu ilişkide merkeze koyduğu en temel olgu bilgidir. Bu vizyon ve anlayıştan hareketle inşa edilen İslam Medeniyeti’nin merkezî problemi bilginin üretimi kadar onun hayata uygulanarak toplumsal yaşamın, bir anlamda kalitesinin, yükseltilmesi olmuştur. Nitekim İktbal de “*Kur’an-ı Kerim ‘düşünce’den çok ‘amel’i vurgulayan bir kitaptır*” diyerek bu hususa dikkat çekmektedir (İktbal, 2019:13).

Toplumun dolayısıyla âlimlerin sahip oldukları sosyal karakterin önemli ve etkin bir boyutu olan “**güven duygusu**”nun sağladığı ortam sayesinde, elde edilen bilginin hayata geçirilmesine ve toplumsal maneviyatın inşa edilmesine, Fuat Sezgin de tespit ettiği şu tablo ile değinmektedir:

“Kanaatimce, ilimler tarihinde Müslüman ilim adamlarının ortaya çıkmaları çok önemli bir olaya sebep oldu. Bu da şu: İçinde Babililerden ve Greklerden miras kalan

¹⁰ Müslüman Aydın eserinde M. Watt, Müslüman Aydının vasıta olma, sistemleştirme, fikirlerin taşıyıcısı ve sezgici olma fonksiyonlarına değinir. W. M. Watt, Müslüman Aydın (Gazali Hakkında Bir Araştırma), Çev.: Hanifi Özcan, DEÜ Yayınları, İzmir-1989, ss. 1-2.

ve İslam'dan az önce bir şekilde gelişme göstermiş olan ilim merkezleri, karşılıklı olarak etkileme ve etkilenme imkânlarından son derece yoksun idi. Fakat çok geçmeden bu ilim merkezleri, İslam toplumunda, kendilerine karşılıklı olarak tesir etme imkânlarını bahşedecek olan yoğunlaştırıcı ve canlandırıcı unsuru bulacaktır (Sezgin, 2009: 144).

Bu gelişme, bilginin üretilmesi, paylaşılması ve yaygınlaştırılması için en önemli faktörlerin başında gelen sosyo-kültürel teması sağlayan zeminin oluşmasına imkân tanımıştır. Bu temas, Kültürler ve Toplumlararası birtakım önyargıların azalmasını sağlayarak, karşılıklı etkileşmeyi mümkün hale getirmiştir.¹¹

Prof. Dr. Fuat Sezgin, bu yaklaşımı şu sözlerle ifade etmektedir: “Müslümanlara gelince ta baştan beri yabancı ilimleri alma tavrı içinde olmaları, onları manevi hiçbir ızdırıp veya psikolojik kompleks ya da sıkıntı duymaksızın seleflerine karşı açık bir tavır içinde bulunmalarını sağlamıştır” (Sezgin, 2009: 145). Fuat Sezgin’in “**açıklık**” (sarahat) unsuru diye isimlendirdiği bu “**karakter**” özelliği aynı zamanda eleştiri (tenkit) kültürünün doğmasına ve gelişmesine de yardımcı olmuştur. Bilimsel gelişmeyi teşvik eden “sosyal karakter” yapısının olmazsa olmazı diyebileceğimiz “**eleştirel düşünce**”, ilimlerin gelişme imkanı bulduğu İslam toplumunun “sosyal karakterinde önemli bir yere sahipti.” Aynı zamanda “**tenkit ahlakı**” diyebileceğimiz bir davranış biçimi de doğmuştu.

“Müslüman ilim adamlarının, seleflerindeki ilmi motivasyonu apaçık ve doğru olarak anlamaya yönelmiş prensipleri pek çok esasa dayanmaktaydı. Bir kere sonraki nesil (halef), bazı yanılma ve hatalara düşmüş olmaları, onlar katındaki değerlerini hiç eksiltmeksizin geçmiş nesli (selef) sığaya çekebilmekteydi... Müslüman ilim adamlarının inancına göre, ilmi derecesi ne olursa olsun hatadan masum, yanılmalardan münezze hiçbir ilim adamı mevcut değildir... İşte bu prensipler Müslümanlarda tenkitin ahlaki, karakterli esaslarını iyice kökleştirmiş, onları tenkiti faydalı ve verimli bir hale getirmeye sevk etmiştir” (Sezgin, 2009: 146).

Fuat Sezgin’in tasvir ettiği toplum yapısı, Müslümanların öngördüğü insan modelinin, “**açık sistem**” anlayışına dayandırıldığı ve içselleştirildiği anlaşılmaktadır.

Bu stratejiye göre, insanın çevresiyle kurduğu ilişkilerin, **transaksyonel** (transaction) bir nitelik taşıdığı varsayılarak, uyarıcılara re-aksiyonda bulunan pasif bir varlık olmaktan, aktif bir faile dönüştüğü varsayılmaktadır. Bu itibarla çevreyle kurulan ilişkilerde bireyin inisiyatif sahibi olması önemli rol oynamaktadır. Bu bakış açısının, önemli boyutlarından birisi de “**amaçlılık**” (purposive) ilkesidir. Müslüman ilim insanlarının bilimsel faaliyetlerinde bu “amaçlılık” ve “**inisiyatif**” kullanma temayüllerine ilişkin veriyi Fuat Sezgin’in şu tespitlerinde görmek mümkündür:

“...bize ancak onların, ilmi faaliyetlerinin her safhasında güven ve sevinçle dolup taştıklarını, kullanmış oldukları alet edevatın mükemmelliği sayesinde araştırmalarında başarıya ulaştıklarını ve çalışmalarından duydukları sanatsal zevki tasavvur etmek düşmektedir. Müslüman ilim adamlarının tabiatı gözlemleriyle astronomik müşahedeleri ve bunları sürdürmeleriyle gösterdikleri titiz ve kendilerinin icat ettikleri alet edevatlarıyla cihanın karşısına, seleflerine nispetle çeşitli ilim dallarında yeni bir dönemin temsilcileri olarak çıktıkları, araştırmacılara çoğu kez gizli kalmaz” (Sezgin, 2009: 148).

¹¹ Bkz. G. W. Allport, (1954), The Nature of Prejudice, USA.

Fuat Sezgin, Müslüman âlimlerin, başlangıçta bilimsel faaliyetlerindeki gösterdikleri başarıda, amaçlılık ve inisiyatif sahibi olma gibi karakteristik yapılarının önemli rol oynadığına ilişkin görüşünü: “... onların başkalarından kendilerine ulaşan malumatı parlatmakla yetinmeyip aksine onlardan büyük bir kısmını da kurmuş oldukları gerçeğidir...” diyerek temellendirmektedir (Sezgin, 2009: 149).

Fuat Sezgin, kendi deyimiyle, 61 yıllık zaman zarfında, İslam Kültür Dünyasının bilimler tarihindeki yeri nedir? İslam Medeniyetinin donuklaşmasının ardında yatan sebepler nelerdir? İslam dünyasındaki bilimlerin böyle bir yüksek düzeye ulaşmış olmasıyla bağdaşmayacak bugünkü geriliği nasıl açıklarsınız? gibi sorulara cevaplar aramakla meşgul olmuştur. Bu arayışlar çerçevesinde Fuat Sezgin, Arap İslam Bilimler Tarihindeki durağanlığın temel sebeplerini şöyle sıralar:

1. İslam'ın erken döneminde Araplar, manevi uyanış havasına ve zaferlerden doğan güvenlerine paralel olarak güçlü bir bilgi susamışlığı içinde öğrenmeye karşı tutkulu ve yabancı unsurları almaya hazır haldeydiler.
2. Bu şuuru yansıtan yeni dinsel bakış, bilimleri engellemediği gibi üstelik teşvik etti.
3. Emevi, Abbasi hanedanları ve diğer devlet adamları bilim dallarını birçok yönden desteklediler.
4. Diğer dinlerin kültür taşıyıcılarına karşı, fetih sonrasında bile, Müslümanlar tarafından iyi davranıldı, değer verildi ve onların yeni topluma katılması sağlandı.
5. Daha 1. yüzyıldan itibaren İslam toplumunda, Avrupa'nın Ortaçağda ve sonrasında malumu olmayan, eşi görülmedik, verimli bir öğretmen-öğrenci ilişkisi gelişti. Öğrenciler sadece kitaplardan değil, doğrudan doğruya hocalar tarafından verilen dersler yoluyla bilgiler edindiler. Bu, öğrenme eylemini kolaylaştırdı ve güvenilir bilginin garantisi oldu.
6. Doğa bilimleri ve felsefe, filoloji ve edebiyat başlangıçtan beri, teolojik değil, dünyevi bir anlayışla yapıldı. Bilimlerle uğraşmak sadece din adamları sınıfının imtiyazı değildi, bütün meslek gruplarına açıktı. Bu yüzdendir ki biyografik ve bibliyografik eserlerde Arap-İslam kültür dairesinin çoğu bilim adamının baş adları meslek nitelemeleridir, terzi, ekmekçi, marangoz, demirci, deve sürücüsü ve saatçi gibi.
7. Daha 1./7. yüzyılda camilerde umuma açık ders faaliyeti başladı. 2./8. yüzyılda önemli filologlar, edebiyatçılar ve tarihçiler büyük camilerde kendi eğitim kursülerine sahiptiler. Bu eğitim-öğretimde derslerin ve tartışmaların nasıl olduğuna ilişkin bize ulaşan haberler yüksek bir akademik stile tanıklık etmektedirler. Bu büyük camiler, 5./11. yüzyılda devlet üniversiteleri kurulana kadar kendiliklerinden ilk üniversitelere dönüştüler.
8. Arap yazısının karakteri, Arapçanın kolay ve hızlı yazılmasına imkan tanıyordu ve böylelikle kitaplar çok geniş bir yayılma alanı bulabildi.
9. Hızlı ve köklü bir şekilde gelişen filoloji, bilginlere eserlerinin redaksiyonu ve yabancı dillerle olan ilişkileri için sağlam bir temel sağladı.
10. Yabancı terminolojilerin alınması ve benimsenmesi, tam tanımlama ve bilimsel kesinlik için bakış açısını keskinleştirdi, kendine özgü Arapça terminolojinin ve bilimsel dillerin oluşturulmasına götürdü.
11. Yazılı aktarım, önce hicretin ilk yüzyılından beri ilerletilen geleneksel papirüs endüstrisi ile daha sonra ise Çin'den alınan ve İslam dünyasında yazı malzemesi olarak geniş bir yaygınlık kazanan kağıdın üretimi için imalathaneler kurulmasıyla da ciddi biçimde desteklendi.
12. 4./10. yüzyılda daha iyi ve daha uzun süre kalıcı mürekkebin, bir tür karışım olan isden mamul demir palamutu mürekkebinin (formülü: demir sülfatı, meşe palamutu ekstresi, gummi arabicum / Arap zamkı ve su) geliştirilmesi siyah koyu bir yazıyı

mümkün kıldı. Böylece yazıların zaman içerisinde solmadan veya kahverengileşmeden daha uzun süreli kalıcılığı sağlandı.

Arap-İslam kültüründe bilimlerin hızlı, geniş ve köklü gelişimi üzerinde tüm bu faktörler hep birlikte rol oynamış ve uzunca bir süre etkili olmuşlardır. Sık sık genelde dinin özelde ise ortodoksinin, teolojinin veya tasavvufun bilime zarar verici etkisinden bahsetmek haksız bir tutumdur (Sezgin, 2008: 169-170).

Fuat Sezgin, Müslümanların ilimler tarihindeki yerini sağlamlaştıran hususun ise, “*sadece Garp dünyasıyla karşılaşmak olmadığını, bu büyük tesirin, m. IX. asırda başlayıp birkaç asır devam eden, bilgileri alma ve bunların özümsemesi*” olduğunu ifade ederek ortaya koymaktadır. Tam da bu bağlamda psikolojik bakış açısı bize bu sürecin sadece bilgiyi alma ve bu bilgiyi özümseme faaliyetinden ibaret olmadığını, sözü edilen dönemde, Müslüman alimlerin öğrenme ve bilgi üretme etkinlikleri için çeşitli, Piaget’in uyumsama ve dengeleme olarak isimlendirdiği, süreç ve stratejileri de etkin olarak kullandıklarını göstermektedir (Piaget, 1952, 1958: 10-12).

Ayrıca İslam Medeniyeti’nin ortaya koyduğu bilim dallarına yönelik tutum ve tavrın şekillenmesinde Batının bilgiye ulaşma sürecinde ortaya çıkan farklılıkların da rol oynadığına atıfla Sezgin, şu tespitleri yapmaktadır: *Ona göre,*

“Latinlerin bilgiye ulaşma ve kullanma biçimleri Müslümanlardan farklı gerçekleşmiştir. Müslümanlar, bilgiye İslam dinine giren ya da yabancı kültürlerle mensup ve o kültürün bilgisini taşıyan ancak kendi vatandaşları olan kimseler vasıtasıyla ulaşırken Latinler ise, bilgi yanında birçok kurumsal yapıyı “kendilerinin siyasi ve dini hasımları olan kimselerden almak zorunda kalmışlardı...” Şüphesiz ki onlar, kendilerinden ilim almış oldukları kimselere karşı düşmanlık ve kin duyuyorlardı. İşte bu bilgi “alma” (el-ahz) amelîyesi üzerine birtakım psikolojik kapalılıklar olarak yansdı” (Sezgin, 2009: 149).

Fuat Sezgin, bu psikolojinin, Batı dünyasındaki bilgi akışı üzerinde ciddi sonuçlar doğurduğuna işaret etmektedir. İslam Medeniyetinin ortaya koyduğu bilim ve teknoloji alanındaki başarılarına karşı, günümüzde nispeten iyileşmekle birlikte, Batının olumsuz tavrının kökleri, 13. yy’dan başlayarak zaman zaman şiddetini arttırarak son yüzyıla kadar devam eder (Sezgin, 2016a), bu toplumsal psikoloji ile ilişkilendirilebilir. Şöyle ki, Batıda yaygın olan bu tutum ve tavrın analiz edilmesi, Batıda uzun asırlardır Müslümanlar ve onların ilimlerine karşı hâkim olan düşmanlık ruhunun boyutlarını anlamada yatmaktadır (Sezgin, 2009: 151-152).¹²

İslam Medeniyetinin Bilim Tarihinde hak ettiği yeri alamamasında, bir anlamda haset de diyebileceğimiz, söz konusu düşmanlık duygusunun etkili olduğu inkar edilemez bir gerçektir. Günümüzde de nükseden bu düşmanlık ve haset duygularının “**İslamofobi**” olarak vücut bulduğu söylenebilir. Batı, kendi açısından Bilimler Tarihi’ndeki yerini belirlerken, şu görüşe dayanmaktadır: “Miladi XI. asırdan itibaren gözlenen bütün ilmi sonuçlar, Grek ilimleri araştırmalarının bir uyanışı sayılır. Bunların sonucunda ise “**Rönesans**” kavramı ortaya çıkar!?” (Sezgin, 2009: 152).

Batının bu yaklaşımının aksine, insanlık tarihinde hiç bir düşünce, akım veya medeniyet yoktur ki, bir değerinden az ya da çok etkilenmemiş olsun (Runciman, 1958). Yunan düşüncesi

¹² Fuat Sezgin’in biyografisinden hareketle ilim hayatında karşı karşıya kaldığı çift yönlü tutum ve tavırlardan örneklerle mesele daha iyi anlaşılabilir: Alman Cumhurbaşkanı Richard von Weizsacker, Fuat Sezgin’e yazdığı mektupta şöyle der: “Siz Avrupa’nın, İslam dünyasına ne kadar ruhsuz olduğunu ispat ettiniz, sizi tebrik ederim.”; “insanlar, bazen beni sevmediklerinden dolayı, bazen Türkü sevmediklerinden dolayı ya da İslam’ı sevmediklerinden dolayı kafi derecede bunu (eserlerini kastederek) dünyaya tanıtmak istemiyorlar. Bazıları da cesaret edemiyor.”; “Avrupalıların bazıları bir Türk yazıyor diye memnun değiller. Muhakkak. Ama o kitaplardan da ayrı kalamıyorlar.”; Alman komisyon başkanı: “Doğudan bazı palavracı insanlar gelir, kitaplarında birçok şeyler yazar, biz şunu yapıyoruz diyerekten, bunlardan bir şey çıkmaz.” (Sezgin, 2016b).

önceki Mezopotamya ve Mısır Medeniyetleri gibi kadim kültür ve medeniyetlerden etkilendiği gibi, İslam Medeniyeti de diğer medeniyetlerden etkilenmiştir. Fakat sırf bu etkilenmeyi dikkate alarak İslam Medeniyetinin kaynağının sadece Yunan düşüncesi olduğunu söylemek rasyonel bir tutum değildir. Bu arada, herhangi bir etkileşim olmaksızın da aynı zaman diliminde veya bir başka zaman diliminde, hatta farklı bir coğrafyada yaşayan bir insanın ortaya koyduğu veya geliştirdiği bir düşünceyi bir başka kişi de ortaya koyabilir. İslam Düşüncesinin Batı Medeniyetine olan temel etkisi ise, Yahudi-Hristiyan kültürüne kazandırdığı **rasyonellik**, **bireysellik** ve **bilimselliktir** (Bayraktar, 2004).

Özellikle sanayi devrimi ve sonrasında Batıda, Bilim ve Teknolojide yaşanan gelişmeler ve bu gelişmelerin dünya genelinde kültürlerarası etkileri, üçüncü dünya veya ekonomik açıdan gelişmekte olan ülkeler üzerinde, sosyo-kültürel üretkenlik, sağlık, eğitim, modern hayat, kişi başına düşen gelir ve özellikle sanayi devrimi ile bilim ve teknolojideki geri kalmışlıktan kaynaklanan bir yetersizlik (aşâğılık) duygusunun (Ökten & Sayar, 2019: 43) gelişmesine yol açtığı söylenebilir. Fuat Sezgin'e göre Türkiye'nin en büyük meselesi aşâğılık duygusundan bir an evvel kurtulmak ve Türk milletini yaratıcı bir karaktere dönüştürmek gerekir. Bilimler Tarihi'nin vazifesi de benim de vazifem budur (İnternet-2).

Nitekim, Prof. Dr. Fuat Sezgin'in hayatı incelendiğinde, ilim yolculuğunda kendisine şöyle bir hedef tespit etmiştir: “*Müslümanlar, ilimler tarihindeki muazzam yerlerini bilmedikleri için veya yanlış bildikleri için; Avrupalılar karşısında büyük bir aşâğılık duygusu içindeler. Benim amacım, onlara Atalarının ilimler tarihindeki muazzam yerlerini göstermek ve öğretmektir.*”¹³ Ona göre “İslam Medeniyetinin büyüklüğünü kendi insanımıza anlatmak, Batılılara anlatmaktan daha zordur.” 7. asırdan 15. asra kadar özellikle Endülüs'te, Sicilya'da ilimler tarihine büyük katkılarda bulunan çalışmalar yapılmıştır. Bunların ve diğer merkezlerde ortaya konulan teknik ve ilmi eserlerin özellikle Müslümanlara gösterilmesi gerekiyordu (Taşpınar, 2018).

Fuat Sezgin Bilim Tarihi çalışmaları ile hem Müslüman hem de Batı dünyasını çok iyi bilen, tecrübe eden bir bilim insanı olarak, her iki toplumun bilimle ilişkisini ve psikolojik durumunu şöyle ifade etmektedir:

O günden bugüne tam 61 yıl geçti. Bazı küçük sarsıntılar bir tarafa, bu geçen zaman zarfında sadece bir gerçeği öğrenmenin pesinde koştum: *İslâm Kültür Dünyasının Bilimler Tarihindeki yeri nedir?* Daha genç kuşakların eğitim sisteminde Türkiye okullarında bizim kuşaklarımızdan Müslümanların bilimler tarihindeki yeri ile ilgili olumlu veya olumsuz neler öğrendiklerini bilemiyorum. Ama bu hususta gözden kaçmayan bir gerçek var ki, o da genellikle Müslümanlar, bu arada Türkler, İslâm Kültür Dünyası'nın bilimler tarihindeki yerini ya çok az biliyorlar, ya da hiç bilmiyorlar veya elan bu kültür dünyasına karşı çok yanlış görüşler taşıyor. Batı dünyasının bugünkü üstün durumu birçok Müslüman'da özellikle Türklerde adeta bir (aşâğılık) ezilmişlik duygusu uyandırıyor. Ortada gözden kaçmayacak bir gerçek var ki, o da birçok Türk Aydın'ı, Batı dünyasına ulaşabilmenin çaresini Türk topluluğunu dinden kurtarmakta buluyor. Fuat Sezgin'in bulduğu çare ise, ilim hayatı boyunca İslam uygarlığını tanımanın ve tanıtmanın Batı Medeniyetine ulaşma hedefinde en sağlam, hatta tek yol olduğudur. Zira Yunan, Mısır, Babil uygarlıklarında olduğu gibi Batı uygarlığı İslam uygarlığının bir devamıdır ve Bilimler Tarihi bir bütündür (Sezgin, 2004).

İslam Bilimler Tarihi çalışmalarıyla ortaya konan Müslüman bilginlere ait yeni bilgi ve icatların, günümüz Müslüman bireyin kimliğinin oluşumunda, kendilik saygısının gelişiminde, çalışma azminin ve toplumsal maneviyatının güçlenmesinde önemli bir yere ve role sahip olduğu

¹³ Prof. Dr. Ersan Aslan, Fuat Sezgin'i Anlamak: Bilimsel Mirasımız; Gelecek Tahayyülümüz, Prof. Dr. Fuat Sezgin ve İslam Medeniyetinde Bilim ve Teknik Sempozyumu, DEÜ, 24-26 Ekim 2019, İzmir.

doğru bir tespit olacaktır. Zira günümüz Müslümanlarının İslam Medeniyetini yeniden inşa edebilmesi için bir uyanışa, kendi tarihine, kültürüne ve medeniyetine dair güven tazelenmesine ihtiyaçları vardır (Şahin, 2019: 108). Yakın bir geçmişte *Bilginin İslamileştirilmesi* olarak da isimlendirilen çabaları, bu doğrultuda, “Öteki” / Batı karşısında varolma ya da Müslüman bilincin kendini gerçekleştirme arayışları olarak değerlendirebiliriz. Ancak Müslüman toplumların içine düştükleri bunalımdan çıkma çabalarının uzun süre devam etmediği de bir gerçektir (Faruki, 2012).

Bu çabanın sürdürülememesine ilişkin, bilginin İslamileştirilmesi çalışmalarının konusu olmakla birlikte doğru teşhisin konulamayışı, çağa uyum sağlamada yaşanan metod problemi, dinsel bilgi ile bilimsel bilginin değerine ilişkin tartışmalar, Müslüman toplumun modern bilim ve teknolojinin getirilerine adaptasyon sorunları ve Müslüman bireyin fiziksel, sosyal, kültürel ve aşkın ekolojilerle ilişkisinde yaşadığı sorunlar nedenler arasında zikredilebilir.

Prof. Dr. Fuat Sezgin’in Biyografisi incelendiğinde,¹⁴ ilmi ve velut kişiliğinin, çalışma azminin altında yatan motivasyonun ipuçlarını bulabiliriz. Onun yaşadığı tecrübeler, tespit edebildiğimiz kadarıyla, ilim yolculuğunda hem sınırlılıkları hem de fırsatları beraberinde getirmiştir. Fuat Sezgin’in ilim hayatı, çağdaş Müslümanın içinde yer aldığı ekolojilerle ilişkisinin ve rolünün nasıl olması gerektiğini hatırlatan bir “**kişisel tarih**”tir. Bu anlamda Prof. Dr. Fuat Sezgin Bilim Tarihi Çalışmaları ile Müslümanların geçmişlerini hatırlamaları, özgüvenlerini tekrar kazanabilmeleri, bir medeniyet tasavvuru oluşturabilmeleri (Şahin, 2019: 108) ve toplumsal maneviyatın inşası noktasında önemli bir işleve sahiptir.

İlim yolculuğunda Sezgin, ‘Batı Uygarlığı İslam Uygarlığının bir devamıdır’, ‘Batı, İslam Medeniyetinin bir çocuğudur’, ‘İlimler Tarihi yeniden yazılmalıdır’ şeklindeki iddiaların aydınlatılmasına büyük bir katkı sağlarken (İnternet-3), bizzat kendi ilim yolculuğunun başlangıcına dair şu tespitleri yapmaktadır:

“1943 yılında İstanbul Üniversitesi’nde şarkiyat tahsiline başladığımda, dünyanın, geçmişte ve bugün için en büyük şarkiyatçısı olarak tanınan Hellmut Ritter’in öğrencisi olmak şans ve nimetine kavuştum. O bana, fazla tembel bir öğrenci olmadığımı inanınca, doğal bilimlerle, özellikle matematik ile ilgilenmemi, modern matematiğin temelinde İslam bilginlerinin kitaplarının bulunduğunu söyledi; misal olarak Harezmi, İbn Yûnus, İbnu'l-Heysen ve Bîrûnî'nin adını andı. Onların Batı dünyasında tanınan en büyük bilginler seviyesinde olduğunu söyledi. O gün eve gittim. Çok zor, uykusuz bir gece geçirdim. Bir taraftan genç hafızamda eve götürdüğüm dört addan başka çok şey bilmek aşkı, öbür taraftan, ilkokula başladığım ilk haftalarda süslü püslü hanım öğretmenimden duyduğum söz: “İslam bilginlerinin dünyanın bir öküzin boynuzu üzerine oturduğuna inandıkları.” Sabahın olmasını, hocama çok çok şeyler sorma saadetini kavuşma ânını sabırsızlıkla bekledim.”

Prof. Dr. Fuat Sezgin’in kendi anlatımıyla çocukluğunda yaşadığı bu olay, sağlıklı bir kişilik ve düşünce gelişimi için zorunlu olan ve yaşamın ilk yıllarında açığa çıkarılması gereken **İdeal İmge** ve düşünce üretme kapasitesini / yetisini dumura uğratmış ve yıllar boyu sürecek bir yetersizlik / aşağılık duygusunun fitilini ateşlemiştir (Eigen, 1982). Fuat Sezgin’in Prof. Dr. H. Ritter’le tanışmasıyla birlikte bu yeti yeniden açığa çıkmıştır. Çocukluğunda bir kadının yaktığı bu

¹⁴ Sadık Kocabaş, Ömrünü İlme Vakfetmiş Bir Alim: Mehmet Fuat Sezgin, AKÜSBD, Cilt: 21, Prof. Dr. Fuat Sezgin Özel Sayısı, Kasım-2019: 80-93; Prof. Dr. Fuat Sezgin’in Ankara İlahiyat Yılları, Prof. Dr. Tayyip Okıç’ın Dogmatik İlimler Kürsüsünün ilk asistanı olması, İstanbul XXII. Müsteşirler Kongresinde görevlendirilmesi, Kahire günleri, İstanbul Edebiyat Fakültesi’ne geri dönmesine dair resmi belgelerle detaylı bilgi için bkz. Ali Dere, Mehmet Fuat Sezgin Hoca’nın Ankara İlahiyat Yılları: Sezgin ve Fakültenin Müşterek Tarihinden Bir Kesit, AÜİFD, 59: 2, (2018), 221-250; Erzurum yılları, H. Ritter’le karşılaşması, İstanbul ve Almanya yılları için bkz. Amerika’nın Keşfinde Müslümanlar, Prof. Dr. Fuat Sezgin, 2016, SDÜ Yayınları; Bilimler Tarihçisi Fuat Sezgin, Konuşan: Sefer Turan, Timaş Yayınları, 2010, İstanbul.

yetiye bir başka bilge kadının da / anima (eşi Dr. Ursula Sezgin) konsolide / pekiştirdiğini ettiğini biyografisinden anlıyoruz (Sezgin 2016b).

Fuat Sezginin temel amacı “İslam topluluğuna mensup insanlara, özellikle Türklere, ister dindar, ister dinsiz olsunlar, İslam bilimlerinin gerçeğini tanıtmak onları benlik duygularını hırpalayan yanlış yargılardan onları kurtarmak ve ferdin yaratıcılığına karşı olan inancı onlara kazandırmaktır” (Sezgin, 2004; 2019). Böylece Fuat Sezgin, toplumsal maneviyatın gelişmesine ve korunmasına katkı sağlamayı yaşam felsefesinin temel değerlerinden biri olarak seçmiş ve hayatıyla da bunu örneklendirmiştir.

Ayrıca Fuat Sezgin, “benim için bilimler tarihi bir bütündür” diyerek, bilim tarihi çalışmalarının görevi ve fonksiyonu bu bütünü oluşturan parçaların gerçekle uyumlu bir şekilde sübjektif yaklaşımlardan ve önyargılardan arınmış tam bir objektiflik içerisinde değerlendirilmesi ve tanıtılmasıdır (Sezgin, 2004).¹⁵

Sonuç olarak Fuat Sezgin İslam Medeniyeti'nin geri kalmasının sebeplerini değerlendirirken günümüz Batı Bilimlerinin, İslam Medeniyetinin ciddi katkılar yaparak gelişmesine öncülük ettiği bilimlerin bir devamı olduğuna ilişkin görüşünü, birçok Alman meslektaşına ve kurmuş olduğu Enstitüdeki Müzeyi ziyaret eden misafirlere ilettiğinde, bu görüşünü yadırgamadıklarını ifade ederek, kendisine sadece şu soruyu sorduklarını dile getirir. Söz konusu soru: “İslam dünyasındaki bilimlerin böyle bir yüksek düzeye ulaşmış olması ile bağdaşmayacak bugünkü geriliği nasıl açıklarsınız?” biçimindedir. Bir başka konferansında kendisine binlerce kez sorduğu ve artık geldiği noktada bu soruya ilişkin bir cevabının bulunduğunu şu sözlerle açıklar: “1952 senesinde Frankfurt'ta “İslam İlimlerinin Durmasının Sebepleri” adlı düzenlenen bir sempozyuma davet edilen dünyaca tanınmış oryantalistlerin kendi uzmanlıkları çerçevesinde, geri kalmışlığın nedenlerini açıkladıklarını ifade ettikten sonra özellikle oryantalistlerin dini taassup yüzünden ilerlemenin durduğu biçimindeki iddialarını, dini taassubun hemen her devirde bulunduğu gerçeğinden hareketle, tutarsız bularak reddetmiştir. Buna mukabil Fuat Sezgin'in bu soruya ilişkin ortaya koyduğu cevap ise, Moğol saldırıları, İspanya'nın kaybedilmesi, Berberi Ayaklanmaları gibi sosyal-politik-kültürel faktörler yanında çizim becerilerinin yeterince gelişmemesinin¹⁶ İslam Dünyasının moralinin bozulmasına, keyfinin kaçmasına ve kısaca maneviyatının zayıflamasına yol açtığı söylenebilir (Fuat Sezgin, 2002; akt.: Korkut, 2002).

Fuat Sezgin'in hocası Helmut Ritter'den naklettiğine göre 15. asırda Müslümanlar, o güne kadar ortaya konan ilmi eserler ve bu eserleri yazan üstatların büyüüne ve bunların sözlerinin üstüne söz söylenemeyeceği kanaatine kapılmışlardır. Bundan sonra ise bu eserleri tekrar etmek ve açıklamak üzere şerhler ve haşiyeler dönemi başlamıştır. Müslümanların yeniliklere kapanmaları Birinci Dünya Savaşı'na kadar devam etmiştir (Taşpınar, 2018).

Türk-Müslüman aydınlarının, bazı Oryantalistlerin “*Müslümanların zihinsel yapılarının Bilim ve Felsefe yapmaya yatkın olmadığı*”na ilişkin iddialarına cevap verme, açıklık getirme çabası içinde olduklarını ve zaman zaman da bu yönde eserler ortaya koyduklarını görüyoruz (Çubukçu, 1989: 1). Türk-İslam Kültür ve Medeniyetinin, Batı Medeniyetinin gelişimine yaptığı katkıları açıklığa kavuşturma çabası, hakikatin tespit edilmesinin yanı sıra, Müslüman Toplum için, bilimsel bir faaliyetin veya tarihe kayıt düşmenin de ötesinde bir anlam derinliğine sahiptir. Şöyle ki; Doğru-

¹⁵ Önyargı olgusuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Mustafa Ulu, Sosyal Psikoloji Bağlamında Önyargı ve Din, Çamlıca Yayınları, 2019-İstanbul.

¹⁶ İslam ve Tasvir (çizim) ilişkisi ile ilgili yorumlar, “İslami İkonoklazma Tezi”ne dayanmaktadır. Müslümanların tasvire yönelik tutum ve davranışlarıyla ilgilenen bütün yaklaşımlar, ya tarihsel pratikteki kökenlerini hiç dikkate almadan ortada bir “İslami İkonoklazma” olduğunu iddia etmekte, ya da bu ilişkiyi açıklamak için yine İslami İkonoklazma Tezi'nin argümanlarını kullanmaktadır. İslami İkonoklazma Tezi denilen bu bütünsel söylem kişisel bir tercihten veya bilgi eksikliğinden değil, İslami İkonoklazma Tezi'nin Avrupamerkezci inşasından kaynaklanmaktadır (Yılmaz, 2017: 98). Detaylı bilgi için bkz. Nuh Yılmaz, İslam'da Resim Yasağı Söylemi, 2017, Doğan Kitap, İstanbul.

Batı, Bilim-Din, Gelişmiş-Az gelişmiş, Haçlı-Müslüman gibi çatışmaların çözümünde bu anlam derinliği, Toplumsal Maneviyatı güçlendirerek insanlar / gruplararası ilişkilerde bilinçli bir tutumun gelişmesine yardımcı olacaktır. Ayrıca, az gelişmişlik-yetersizlik duygusunun yol açtığı Toplumsal psikolojiyle baş etmede çağdaş Müslüman / Birey ve Toplumların özgüven duygularının gelişmesinde bu çaba önemli bir işleve sahiptir.

Gelişmekte olan Müslüman toplumların Çağdaş Medeniyetler Seviyesine ulaşabilmeleri için, bir yönüyle **Anlam Arayışı** olarak da nitelenebilecek **“İslam Bilim ve Teknik Çalışmaları,”** bu süreçte ihtiyaç duyulan **Sosyal Motivasyonun** sağlanmasına ciddi ve olumlu katkı sağlayacaktır. Dolayısıyla var olan insan kaynağının derinliklerinde saklı olan çalışma azmi ve arzusu hayat bulup, ortak insanlık mirasına dönüşme imkanına kavuşacaktır. Sosyal motivasyonun kaynaklarından biri olarak toplumsal maneviyyatın gelişmesinde ve korunmasında en önemli kurumun eğitim olduğu gerçeğinden hareketle bu süreçte üniversitelerin rolü inkar edilemez. Bu sebeple üniversitelerin, ilgili birimlerinin çağımızın ihtiyaç duyduğu bilim insanı modeline uygun bireyler yetiştirme misyonunu hayata geçirme noktasında, stratejilerini ve azmini güncelleştirmeleri günümüzde daha çok kendini hissettirmektedir.

Prof. Dr. Fuat Sezgin, bir konferansında, meselenin çözümüne ilişkin olarak önerdiği hususları şu cümlelerle özetlemektedir: *“Sözlerimi bitirmek üzere olduğum su sırada birçok insanı düşündüren sorunun çoğunuzu da kuşkuya düşürdüğünü sanıyorum, o da İslam kültür dünyasının neden durakladığı ve gerilediği problemi. Bu soruyu altmış yıllık çalışmam sırasında sık sık kendime yönelttim; son zamanlarda gönlü kandıran bir cevaba yaklaştığımı sanıyorum. Bunu biraz evvel sözünü ettiğim İslam’da Bilim ve Teknoloji’nin giriş cildinde ele aldım. Karşınızda şunu söylemekle yetineceğim: Bütün geçmiş büyük uygarlıklarda olduğu gibi İslam uygarlığı da politik, jeopolitik ve iktisadi koşullarla 16. yy’dan itibaren bir yıpranma çağı içine girdi. Uygarlık bayrağını taşıyacak ardılı kendisi geliştirmişti: Simdi o uygarlığın bugünkü ve yarınki kuşakları bu ardılın başarısı önünde aşağılık ve yabancılık duygusuna düşmeden ondan süratle öğrenmek, ona ulaşmak gerçeğiyle karşı karşıya bulunuyor.”* (Sezgin, 2004).

Kaynakça

- Allport, G. W. (1954), The Nature of Prejudice, USA.
- Bayraktar, M. (2004), İslam Düşüncesi: Etkilenmesi ve Etkisi, İSLAMİYAT Dergisi, 7 (2), ss. 21-42.
- Çubukçu, İ. A. (1989), Türk-İslam Düşünürleri, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- Dere, A. (2018), Mehmet Fuat Sezgin Hoca’nın Ankara İlahiyat Yılları: Sezgin ve Fakültenin Müşterek Tarihinden Bir Kesit, AÜİFD, 59(2), ss. 221-250.
- Eigen, M. (1982). Creativity, Instinctual Fantasy and Ideal Images. Psychoanalytic Review. 69: 317-339.
- el-Faruki, İ. R. (2012), Bilginin İslamileştirilmesi, Çev.: F. Kuru, Risale Yayınları, İstanbul.
- Güldütuna, Ş. (2019), Fuat Sezgin Hoca ile 38 Yıl, 1. Uluslararası Prof. Dr. Fuat Sezgin İslam Bilim Tarihi Sempozyumu, 13-15 Haziran 2019, İstanbul.
- Holm, N. G. (2018), Din Psikolojisine Giriş, Çev.: A. Bahadır, İnsan Yayınları, İstanbul.
- İkbal, M. (2018), İslam’da Dinî Düşüncenin Yeniden Yapılandırılması, Çev.: Celal Soydan, Hece Yayınları, Ankara.
- Klein, M. (1928). The Early Stages of The Oedipus Conflict. Reprinted in Love, Guilt and Reparation and Other Works 1921-1945: The Writings of Melanie Klein (Vol. 1), London.
- Kocabaş, S. (2019), Ömrünü İlme Vakfetmiş Bir Âlim: Mehmet Fuat Sezgin, AKÜSBD, 21(Prof. Dr. Fuat Sezgin Özel Sayısı), 80-93.

- Korkut, Ş. (2002), Fuat Sezgin Ankara İlahiyattaydı, İslamiyat Dergisi, (V), Sayı: 4, Bülten-5, ss. 11-13.
- Kuhn T. S. (1970), The Structure of Scientific Revolutions, The University of Chicago Press, ABD.
- Kur'an'ı Kerim Meali, (2011), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara.
- Ökten, S. & Sayar, K. (2019), Dünyaya Geldim Gitmeye, Turkuvaz Kitap, İstanbul.
- Piaget, J. Inhelder, B. (1958). The Growth of Logical Thinking From Childhood to Adolescence, Routledge, Oxon.
- Rosenthal, F. (1970). Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam. Leiden: E. J. Brill.
- Runciman, S. S. (1959), Avrupa Medeniyetinin Gelişmesi Üzerindeki İslamî Tesirler, Çev.: Nuşin Asgari, Şarkiyat Mecmuası, Sayı: 3, ss. 1-12.
- Sezgin, F. (2002), İslam Medeniyetinin Donuklaşmasının Sebepleri Meselesi, Çev.: Dursun Hazer, Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 2, ss. 295-303.
- Sezgin, F. (2004), Kültür Dünyasının İlimler Tarihindeki Yeri, İslamiyat Dergisi, 7 (2), ss. 9-19.
- Sezgin, F. (2008), İslam'da Bilim ve Teknik Cilt 1 (Arap-İslam Bilimleri Tarihine Giriş), Tüba, İBŞB & Kültür ve Turizm Bakanlığı, İstanbul.
- Sezgin, F. (2009). Müslümanların İlimler Tarihindeki Yeri, ss.: 138-152; Küllerinden Diriliş (Kur'an, İnsan, Bilim ve Evrene Dair) İçinde, Yaz.: Sadık Kılıç, Fecr Yayınları, Ankara.
- Sezgin, F. (2016a), Prof. Dr. Fuat Sezgin'in Açılış Dersi, (17 Ekim 2016), İstanbul Üniversitesi Basın ve Halkla İlişkiler Müdürlüğü, İstanbul.
- Sezgin, F. (2016b), Amerika'nın Keşfinde Müslümanlar, Söyleşi ve Konferans Kitabı, (26-27 Mayıs 2016), Edt.: Kadir Temürçin, Süleyman Demirel Üniversitesi Yayınları, Kayseri.
- Şahin, A. (2019), İslam Medeniyetinin Yeniden İnşasında Bilginin Rolü ve Fuat Sezgin'in Katkıları, I. Ulusal Genç Akademisyenler Sempozyumu Prof. Dr. Fuat Sezgin ve İslami İlimler, Edt.: Feyza B. Köse, SAMER, Kahramanmaraş, ss. 108-126.
- Taşpınar, İ. (2018), Prof. Dr. Salih Tuğ, Fuat Sezgin'i Anlatıyor: "Bir Duvarla Karşı Karşıya Kaldı.", Yörünge Dergisi, Söyleşi, 1 Ağustos.
- Turan, S. (2010), Bilimler Tarihçisi Fuat Sezgin, Kon.: Sefer Turan, Timaş Yayınları, İstanbul.
- Ulu, M. (2019), Sosyal Psikoloji Bağlamında Önyargı ve Din, Çamlıca Yayınları, İstanbul.
- Watt, W. M. (1989), Müslüman Aydın (Gazali Hakkında Bir Araştırma), Çev.: Hanifi Özcan, DEÜ Yayınları, İzmir.
- Yılmaz, N. (2017), İslam'da Resim Yasağı Söylemi, Doğan Kitap, İstanbul.

İnternet kaynakları

- İnternet-1: Science in Islam, <http://www.scienceinislam.com/> Erişim tarihi: 27.12.2019.
- İnternet-2: <http://kisilikkuramlari.blogspot.com/2010/10/makale-ozetitoplumsal-karakter-ve.html> Erişim tarihi: 27.12.2019.
- İnternet-3: Negiz, M. (2018), Prof. Dr. Fuat Sezgin Bir Alimin Ardından Notlar, <http://www.muharrembalci.com/ornekkisi/fuatsezgin/250.pdf>, Erişim tarihi: 27.12.2019.
- İnternet-4: Dünya İslam Bilim Tarihi Uzmanı ve Otoritesi Prof. Dr. Fuat Sezgin'in Keşifleri, http://www.zafersen.com/fuat-sezginin_kesifleri.pdf, Erişim tarihi: 27.12.2019.

Makale Türü: Araştırma Makalesi

FUAT SEZGIN'İN EŞSİZ ÇALIŞMASI: GAS (GESCHICHTE DES ARABISCHEN SCHRIFTTUMS) VE ALMANYA'DA ŞARKİYAT ÇALIŞMALARINA DAİR

Nurettin GEMİCİ¹

Öz

Fuat Sezgin'in İslâmî İlimler sahasında Arapça yazılmış olan eserlerin tasnifini yaptığı GAS başlıklı çalışmasının ne derece önemli olduğu öteden beri bilinmektedir. Almanca yazılmış bu eserin Arapçadan sonra Türkçeye ilk cildinin çevirisi yapılmıştır. Fakat yeniden ilk ciltten itibaren yeniden hazırlanmakta olup yakın zamanda tamamlanacağı öngörülmektedir. Türkçe çeviri sayesinde uzun zamandır Almanca aslından faydalanamayan pek çok araştırmacıya kolaylık sağlayacağı da kesindir. Eser, Fuat Sezgin Hocanın yoğun gayretleri neticesinde ilim dünyasının istifadesine sunulmuştur. Fuat Sezgin'in ilgili çalışmasını Almanya'da yapması da rastgele bir tercih değildir. Bu sahaya girişine neden olan hocası Hellmut Ritter'in etkisi ve tavsiyelerine uyarak Almanya'yı tercih etmiştir. Neredeyse Almanya'da 200 yıllık geçmişi olan ve fiilen sürdürülmekte olan Şarkiyat araştırmalarının sağladığı geniş bir literatür ve tecrübe de eserin ortaya çıkışında olumlu bir etki yapmıştır. O bakımdan müstakil bir araştırmanın konusu olması gereken, özelde Almanya'daki doğu biliminden değişik bilgiler, genel mânâda ise Şarkiyat çalışmalarının dünü bugünü hakkında bazı kısa bilgiler ve notlar da konuya olan ilgiyi sağlamaya dönüktür.

Anahtar Kelimeler: Fuat Sezgin, Almanya, Şarkiyat, Bilim.

FUAT SEZGIN'S UNIQUE STUDY: ON GAS (GESCHICHTE DES ARABISCHEN SCHRIFTTUMS) AND ORIENTAL STUDIES IN GERMANY

Abstract

It is known how important Fuat Sezgin's work titled GAS, in which he classified the works written in Arabic in the field of Islamic Sciences, is. The first volume of this work, written in German, was translated into Turkish after Arabic. However, it is re-prepared from the first volume and is foreseen to be completed soon. Turkish translation will certainly help many researchers who have not benefited from the German language for a long time. The work was presented to the benefit of the world of science as a result of the intensive efforts of Fuat Sezgin. It is not a random choice for Fuat Sezgin to do his work in Germany. He preferred Germany under the influence of his mentor Hellmut Ritter who led him to this field and following his advice. A wide range of literature and experience provided by the Oriental Studies in Germany with almost 200 years of history and in progress also had a positive effect on the emergence of the work. In this respect, some brief information and notes about the past and present of Oriental Studies in general terms, which should be the subject of independent research, and different knowledges of Oriental science in Germany in particular are also aimed at providing interest to the subject.

Keywords: Fuat Sezgin, Germany, Orientalism, Science.

1. Giriş

İlk insanla birlikte gerek değişik alfabeler ve farklı kayıt türleriyle bir malzeme üzerinde zapt edilen yazılı eserler zaman içinde tekâmül göstererek bugüne kadar devam edegeldiği bir gerçektir. Bununla birlikte insanlığın sahip olduğu sayısız denecek kadar pek çok kitap veya yazılı metinlerin önemli bir kısmı savaşlar, doğal afetler ve düşmanlıklar ve cahilane bilinçsiz yaklaşımlardan ötürü yok olmuş ve kullanılmaz hale gelmiş olduğundan haliyle de adı geçen çalışmalar günümüze kadar gelememiştir. Her biri sahalarında ilk olan ve ilmî bir boşluğu dolduran

¹ Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı. nurettinGemici@hotmail.com orcid: 0000-0002-6377-8341

Bu Yayıma Atıfta Bulunmak İçin: Gemici, N. (2019), Fuat Sezgin'in Eşsiz Çalışması: Gas (Geschichte Des Arabischen Schrifttums) ve Almanya'da Şarkiyat Çalışmalarına Dair, *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9(Özel sayı), 31-37.

Makale Geliş Tarihi: 10/12/2019

Makale Kabul Tarihi: 21/12/2019

Makale Yayın Tarihi: 31/12/2019

kitapların, yazılı belgelerin eksikliği medeniyet sahasında bugün sahip olmamız gereken hedeflere geç ulaşmamıza neden olmuştur. Tarihe dönük baktığımızda barbarlarca yıkılan, yakılan İskenderiye, Bağdat, Endülüs kütüphaneleri insanlığın geleceğini etkileyen pek çok buluş ve imkânları da olumsuz manada etkilemiştir.

Genel anlamda farklı dil ve kültürlerde meydana getirilen yazılı çalışmaların bazılarının kataloglar halinde derlenip bir araya getirildiği de bilinmektedir. Hz. Peygamber'den kısa süre sonra farklı ilim sahaslarında meydana getirilen eserlerin neler olduğu ve hangilerinin günümüze kadar geldiği hakkında yapılan farklı çalışmalar yapılmıştır.

Fuat Sezgin'in GAS diye kısaltılarak bilinen eseri *Geschichte des Arabischen Schrifttums* (Arapça İslam Bilimleri Tarihi) kendisinden önce yapılmış diğer çalışmaları da dikkate alarak onların ilavesi olarak değil kapsamı itibarıyla müstakil yayınlanmayı hak eden bir ilmi eserdir.² Fakat seleflerin yaptıklarını doğrudan almak yerine farklı bir usul ve metot takip ederek geliştiren ve bir adım öteye taşıyan emek mahsulü bir inanılması güç bir birikimdir.

2. Fuat Sezgin'in GAS İsimli Eseri Öncesi Çalışmalar

İslam Dünyasında bilim Tarihine dair yazılı eserlerin künyeleri, kayıtları ve haklarında bilgi veren eserlerin öncüsü olarak çok eski tarihli bir çalışma olarak İbn Nedim'in *Fihrist*'iyle konuyu başlatmak gerekir. Fakat muhteva ve şekil bakımından benzerlik bakımından GAS ile karşılaştırılabileceğimiz en uygun çalışma Osmanlı ilim, kültür ve Medeniyet coğrafyasından Kâtip Çelebi'ye değinmeden geçmek mümkün değildir. Ansiklopedik bir metodolojiyle hazırlanmış *Keşfü'z-Zünûn an Esâmî'l-kütüb ve'l-Fünûn* başlıklı kitapta; Arapça, Farsça ve Türkçe kaleme alınmış kitap, risale ve benzeri çalışmaları içermektedir. İlgili çalışma da kendisinden önce kaleme alınmış tasnifleri, bibliyografik türde katalogları da gözden geçirmiştir. Kâtip Çelebi'nin bu çalışması kendisinden sonra gelenlere de hem öncülük hem de yol göstermiştir. Sadece kendi eserine bazı zeyiller yazılmasına neden olduğu gibi ayrıca Avrupalı araştırmacılardan Gustav Leberecht Flügel, Edward Granville Browne, Charles Rieu, Edward Denison Ross, Carl Brockelmann ile birlikte en son olarak Fuat Sezgin'e kaynaklık ve örneklik teşkil etmiştir (Karakaş, 2018:53).

Ayrıca Atabey Kılıç'ın yerinde tespitiyle Fuat Sezgin'in çalışmasına paralel olarak son yıllarda hazırlanan ve konusu "Doğu Edebiyatı" olan bibliyografik çalışmalar da mevcuttur. (Kılıç, 2019:343) Bunlardan 2015 yılında Eugenia Sokolinski'nin proje editörlüğünde hazırlanan "Comparative Oriental Manuscript Studies: An Introduction" başlıklı çalışma Arap harfli, Ermeni, Kafkas, Kıpti, Hristiyan, Filistin, Habeşî, Gürcü, Yunan, İbrani, Slav ve Surî yazma eserleri ve bunlara dair pek çok araştırmayı da kapsamaktadır (Kılıç, 2019:43). Buna ilaveten "Encyclopedia of Islam and the Muslim World" başlıklı iki ciltlik eser Richard C. Martin'in riyasetinde hazırlanmıştır.

20. yüzyılın başlarında hazırlanan İslam Ansiklopedisi Fransızca, İngilizce ve Almanca olarak değişik tarihlerde neşredilmiştir. İlk baskısı "The Encyclopedia of Islam" adıyla (1913-1938, dört cilt, bir cilt ek) hazırlanan İslam Ansiklopedisi'nin ikinci defa neşri 1954-2005 arasında yapılmıştır. Adı geçen eserin ilk baskısı "İslam Ansiklopedisi" adıyla 1940-1988 yıllarında 13 cilt olarak Türkçeye de çevrilmiştir. Milli Eğitim Bakanlığı tarafından yürütülen çalışma fasiküller halinde yayınlanmış ve Türkçe çeviride tercüme esas olan metnin neredeyse iki katından fazlasına tekabül eden kısım orijinal nüshada olmayıp yerli müelliflerin telifi olarak yazdırılmıştır (Aykut, 1991: 219).

² Türkçede yaygın olarak tercüme edilen Arap-İslam Bilim Tarihi ifadesi sorunludur. F. Sezgin'in Arapça olarak yazılmış eserlerin belli konular çerçevesinde kronolojik ve ilmi tasniflerle bir araya getirilmesini kastettiği anlaşılmaktadır. İslam İlim mirasının içinde Araplar, Türkler, Farslar ve diğer milletlerin emek ve çabalarını kapsayıcı bir çeviri olarak Arapça yazılmış veya Arap harfli yazılmış eserler bütününe vurgu yapmak yerinde olur.

Bu çalışmayı da 1988 yılında yayına başlayan Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi 44 ciltlik kısmı 2013 yılında ve arkasından 2016 yılında ek iki cilt ile birlikte tamamlanmıştır.

Fuat Sezgin'in GAS isimli çalışması sayesinde erken dönemlerden başlayarak Müslüman âlimlerin ortaya koydukları eserlerin derli toplu bir toplamına ulaşabiliriz. Bir nevi İslâmî ilimler sahasında çalışacak olanlar için bir yol haritası hükmünde olup ilmi yayınlarda esas olan geriye dönük yapıların bir hulasasını elde etmek mümkündür. İslam Medeniyetinin farklı branşlarındaki kitaplarını bir araya getiren GAS, araştırmacıları olduğu kadar 200 yıldır kendisine tevhit edilen aşâğılık duygusuyla içine kapanmış bir nesle de yeniden ruh ve can vermiştir.

1961 yılında Almanya'ya gitmek zorunda kalan Fuat Sezgin'in çalışmalarının (Karakas, 2018: 114 vd), matbu hale geçişi kendisinin titizliği ve eserine basma konusundaki arayışının uzun sürmesinden dolayı biraz gecikmelidir. Nihayet Dünyaca tanınmış Brill yayınevi tarafından 1967 yılında 1. cildinin baskısı yapılmıştır. Sezgin'in Frankfurt Üniversitesinde bünyesindeki enstitüsünde başlattığı bu teşebbüs 50 yıla yakın bir zaman dilimde tamamlanmıştır. Elde matbu olan cilt sayısı 1967'den 2015 yılına kadar 17 cilde ulaşmıştır. GAS toplamda 8820 sayfalık hacmiyle kendisine benzer önceki eserleri açık ara fark atmamakla kalmayıp tekrarı çok zor olan bir devasa proje olarak da benzersizliğini korumaktadır. İlk cildinde Kur'an İlimleri, Hadis, Tefsir, İslam Tarihi, Fıkıh, Kelam, Tasavvuf gibi Temel İslam Bilimlerine giriş mahiyetinde önemli bilgiler vermiştir. (Kılıç, 2019:346) Eserinin tamamlanması konusunda duyduğu endişe nedeniyle farklı konularda kaleme aldığı ciltlerde tarih bakımından bir sınırlamaya gitmiştir. Eserine aldığı çalışmalarını en erken dönemlerden başlatarak hicretten sonra 430/1038 yılına kadar yapılmış eserleri tanıtma yoluna gitmiştir. Ayrıca eserlere dair künye kaydıyla birlikte hangi Kütüphanede mevcut oluşuna da dikkat çekilmiştir. Fuat Sezgin'in GAS başlıklı çalışmasının 1-9 ciltleri 1967-1984 arası yılları arasında Hollanda'nın Leiden şehrindeki E. J. Brill yayınevinde neşredilmiştir (Kılıç, 2019:346).

Bu ciltlerin yayım tarihleri ve ele aldıkları konular kısaca şöyledir:

- I. Cilt 1967 (XIII+935 s.): Kıraât, Kur'an İlimleri, Hadis, Tarih, Fıkıh, Kelam, Tasavvuf.
- II. Cilt 1975, (IX, 807 s.): Şiir
- III. Cilt 1970, (XIX+498 s.): Tıp, Eczacılık, Zooloji, Veterinerlik
- IV. Cilt 1971, (X, 398 s.) : Kimya, Botanik, Ziraat
- V. Cilt 1974, (XIV, 514 s.): Matematik
- VI. Cilt 1978, (XI, 521 s.): Astronomi
- VII. Cilt 1979, (XIV, 514 s.): Astroloji, Meteoroloji
- VIII. Cilt 1982, (XII, 389 s.): Leksikografi/ Sözlük çalışmaları
- IX. Cilt 1984, (XII, 406 s.): Gramer
- X. Cilt 2000, (XXX, 634 s.): Matematiksel Coğrafya ve Haritacılık
- XI. Cilt 2000, (VII, 716 s.) : Matematiksel Coğrafya ve Haritacılık
- XII. Cilt 2000, (XIII, 362 s.): Matematiksel Coğrafya ve Haritacılık
- XIII. Cilt 2011, (VII, 587 s.) : Matematiksel Coğrafya ve Haritacılık
- XIV. Cilt 2010, (553 s.) : Beşerî Coğrafya
- XV. Cilt 2010, (470 s.): Beşerî Coğrafya
- XVI. Cilt 2015, (XXV, 496 s.): Retorik ve Edebî Teori, Şiir, Antolojiler, Edebî Nesir,
- XVII. Cilt 2015, (X, 524 s.): Eğitim ve Eğlence Literatürü³ (Hansu, 2016:221 vd).

Fuat Sezgin'in ayrıca 18. cilt olarak düşündüğü eserini tamamlayıcı son cildi de yarım kalmıştır. İlgili çalışmanın Frankfurt'taki Üniversite yönetimiyle çıkan ihtilaf nedeniyle son hali ve

³ Eğlence kültürü çevirisiyle geniş yığınlara okumayı sevdirmek ve hoşça vakit geçirmek amacıyla hazırlanan kitaplar kastedilmektedir.

akıbeti meçhuldür. Şahsına ait kitaplarının bir bölümünün yanı sıra şahsî not ve benzer dokümanlarının ilmî değeri düşünülerek ilgili yasakların kaldırılması yerinde olacaktır.

Fuat Sezgin, çalışmalarının çok erken bir safhasında yeni bir çalışmaya gereksinim duyulduğunun farkına vararak telif çalışmaya karar vermiştir. O, GAS başlıklı projesini ortaya koyarken selefi olan Carl Brockelmann'ın GAL başlıklı çalışmasının sınırlı ve eksik ve bazı önemli hataları barındırmasından ötürü zeyl veya ilavelerle yeniden neşrinin mümkün olmayacağını tespit ederek rotasını kendi eserine çevirmiştir. Bu sebeple Fuat Sezgin, kendisinin yapacağı çalışmanın daha kapsamlı olacağını ilk ciltle birlikte haber vermiştir. GAL'a mahiyeti itibarıyla benzeyen fakat kapsam ve içerik bakımından daha geniş müstakil bir çalışma olarak tasarladığı GAS (Geschichte der arabischen Schrifttums: Arapça yazılmış Bilimler Tarihi) başlıklı eseri yani kısaca Arap Yazını Tarihi diyebileceğimiz meşhur eserini meydana getirmiştir (Kılıç, 2019:346).

Şu anda yapılması gerekenlerin başında GAS diye bilinen bu eserin farklı dillere çevirisiyle birlikte erişim kolaylığı sağlamak adına dijital kullanım ve sürekli yenilebilir olma noktasında neler yapılabileceğinin imkânlarının araştırılmasıdır.

3. Almanya'da Şarkiyat Çalışmalarının Dünü, Bugünü ve Geleceği Üzerine

İslam araştırmalarına girişi olarak kabul edilen Arapça öğrenimi ve Arapça kitapların okunup anlaşılmasını hedef alan çalışmalara örnek olarak 1582 yılında Jakob Christmann'ın (ö.1613) Arap alfabesindeki harflerinin tahtadan yapılmış klişeler yardımıyla Arapça öğrenenlere kolaylık sağlamak amacıyla ilk Arapça alfabeyi tab ettirmiştir. Bunu takiben Johann Kasimir de Almanya'daki soyluların elindeki koleksiyonların bir kataloğunu yapmış, arkasından da Heidelberg Üniversitesine Şarkiyat kürsüsünü faaliyete geçirmiştir (Bulut, 2007:429).

Rumeli'ye geçişten neredeyse yüz elli yıl sonra Orta Avrupa'ya kadar hâkimiyetini kabul ettirmiş olan Osmanlı Devleti'nin İslam dinine mensup oluşu ve başarıları dikkat çekerek Avusturya ve Almanya'da bunun nedenlerini sorgulamak adına doğuyu tanımak, İslam'ı araştırmak için bir arayış başlamıştır. Kuru kuruya düşmanlık yerine ilmî etütler ve Arapçayı temel alan çalışmalar yeni bir hız kazandırmıştır. XVI. yüzyıldan itibaren Avusturyalı araştırmacıların yoğun çalışmaları, aynı dili kullanmaları sebebiyle Alman ilim çevrelerini de etkilemiştir. Almanya'dan pek çok öğrenci Fransa ve Hollanda'ya gönderilmek suretiyle Doğu bilimi denilen şarkiyat çalışmalarının temeli atılmıştır. Fransız asıllı Antoine Isaac Silvestre de Sacy'nin (ö. 1838) Paris'te açtığı Doğu Dilleri merkezine gelen Alman öğrencilerin yetişmesine katkı sunduğu bir vakıadır (Gözeler ve diğ., 2012:221). Yine erken tarihli oryantalist çalışmalarının yürütüldüğü Hollanda'da Alman asıllı Johann Jacob Reiske'nin (ö. 1774) çabaları da göz ardı edilemez. 17. asrın sonlarına doğru Joseph Purgstall Hammer'in (ö. 1856) yayınladığı dergi ve kitaplar Almanya'da şarkiyat çalışmalarına ivme kazandırmıştır. Fundgruben im Orient dergisinde yayınlanan İslam ve Arap-Fars Edebiyatına dair yazıların da teşvikiyle Johann Wolfgang Goethe (ö. 1832) de Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber (s.a.s.) üzerine şiirler yazmıştır (Herzog, 2010; 78-98).

Sömürge savaşlarının arttığı ve herkesin bir pay kapma yarışına girdiği 19. asırda dinî konuların yanı sıra Araplar üzerine antropolojik, filolojik, kültürel çalışmalar çeşitlendirilmiştir. Ortaçağ boyunca bilinçsizce sürdürülen İslam düşmanlığı bu sefer bazı ilmi esaslar ve neşirlerden sonra eleştirel dozunu artırmaya başlamıştır. Kur'an'ın otantikliği, Hz. Muhammed'in (s.a.s.) kişiliği, getirdiği din ve kendine atfedilen Hadislerle ilgili hakaret içeren yayınlar yapılmaya başlanmıştır. Sadece Batı'da değil İslam dünyasında bu yayınlar menfi tesirler meydana getirmiştir. Bu devrin simaları arasında o günlerde kurulmuş olan Gustav Freytag (ö. 1895) 1818'de kurulmuş olan Bonn Üniversitesi'ne bağlı Şarkiyat kürsüsünde görev yapmıştır. Görevi esnasında dört cilt Arapça-Latince sözlük hazırlamıştır (Gözeler ve diğ., 2012:221).

Çağdaş başka bir velut yazar da şair Friedrich Rückert (ö. 1866) Arap dili ve belagatini araştırmış ve Arap şiirinden örnek tercüme yapmıştır. Aynı yazara ait Kur'an-ı Kerim'in

Almancaya çevirisi tanınmıştır (Seufert, 2008:283) Kur'an-ı Kerim'in, Arap Edebiyatı Tarihçisi Gustav Leberecht Flügel (ö. 1870) tarafından yapılan çevirisi önce sade metin sonrasında fihristiyle *Corani Textus Arabicus* başlığıyla 1834'te Leipzig'de basılmıştır (Gözeler ve diğ., 2012:221).

Heinrich Ewald (ö.1875) Arap dilbilgisinin tahkikli bir neşrini yapmış, Arap şiirinin olmazsa olması vezinler üzerinde iki cilt bir kitap yazmıştır. Yine Göttingen Üniversitesi'nde bulunan Arapça yazmalara dair bir tasnif yaparak kataloglarını hazırlamıştır. Aynı yüzyılın bir diğer çalışan ilim adamı Heinrich Leberecht Fleischer (ö. 1888) ise katalog çalışmalarında Ewald Wagner'e yardımcı olmuştur. Kendisi ayrıca Dresden kütüphanesinde mevcut Arapça kaleme alınmış yazmalara dair bir katalog da hazırlamıştır. Ayrıca aynı zat, Berlin'de Alman Şark Cemiyetini 1854 yılında Berlin'de Deutsche Morgenländische Gesellschaft adıyla kurmuştur (Schmiede, 1996:163 vd).

Emeviler ve devrine dair kitaplarıyla temayüz etmiş olan Julius Wellhausen (ö.1918) konuyla alakalı derinlemesine araştırmalar yapmış, Eski Ahid ve Ahd-i Cedid incelemeleriyle konuyu karşılaştırmıştır. Bütün bu çıkarımlarını ve konuya dair sonuçları ileride kaleme alacağı konulara temel bahis yapmıştır (Görgün, 2013:155). 19. yüzyılda Almanya'da faaliyete geçirilen (Seminar für Orientalische Sprachen: Doğu Dilleri Okulu)'nun Berlin'de kurulmasıyla canlılık kazanmış ve 1908'de Hamburg'ta kurulan (Seminar für Geschichte und Kultur des Orients: Doğu Kültür ve Tarih Okulu) ile hız kazanmıştır. Yukarıda da geçtiği üzere Avrupa ülkelerine doğudan getirilen yazmaların yoğun bir biçimde yer aldığı Almanya'da çok zengin bir koleksiyondan söz edilebilir. Almanya'ya getirilen el yazmalarının önemli bir kısmını Julius Heinrich Petermann (ö.1876), Aloys Sprenger (1893) ve Johann Gottfried Wetzstein (ö. 1905) gibi bazı şarkiyatçılar getirmiştir (Bulut, 2007:431).

19. asırda yıldızı parlayan oryantalistler arasında ve 20. yüzyılın başlarında araştırmaları ile ün yapan Alman müsteşrikler arasında çok sayıda kaynak kitaplar yayımlayan Ferdinand Wüstenfeld (ö.1899), Berlin Kütüphanesindeki Arapça yazmalar katalogunu yayımlayan ve Câhiliye devri Arap şiiri üzerinde araştırmalar yapan Wilhelm Ahlwardt (ö. 1909); İslâm Tarihi ve İslâm Mezhepleri üzerine önemli eserler telif eden Julius Wellhausen (ö. 1918) ile eski Arap şiiri, Kur'ân ve Hz. Muhammed (s.a.s.) üzerine çalışmalar yapan Theodor Nöldeke (ö.1930) önemli yer tutmaktadır. (Erşahin ve diğ., 2011:5).

Almanya Doğu Bilimi araştırmalarını yoğunlaştırmak adına İslam ülkelerinde derneklere ait şubeler açmıştır. Bunlar arasında Deutsche Morgenländische Gesellschaft, Beyrut'ta açılan Şarkiyat Araştırmaları Enstitüsü; Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft ile birlikte Kahire, Bağdat ve İstanbul'da Deutsche Archaeologisches Institut: Alman Arkeoloji enstitüsü adı altında faaliyet alanlarına dönük kurumsal yapılandırmasını sürdürmüştür. (Bulut, 2007:432).

20. yüzyıl Alman müsteşrikleri arasında, İslâm hukuku üzerindeki çalışmalarıyla ün yapan Joseph Schacht (ö. 1969), Kur'ân ve Kur'ân ilimleri sahasında Pretzi (ö. 1941), Arap edebiyatı tarihi üzerine ünlü "*Geschichte der Arabischen Literatur*" isimli eseri yazan Carl Brockelmann (ö. 1956), çalışmalarını Arap dili ve lehçeleri üzerinde yoğunlaştıran Enno Littmann (ö. 1958), İstanbul Üniversitesi'nde uzun yıllar ders veren Arap ve Fars edebiyatı uzmanı, *Bibliotheca Islamica*'nin ve merkezi İstanbul'da bulunan milletlerarası Şark Tetkikleri Cemiyeti'nin kurucusu Hellmut Ritter (ö. 1971), çalışmalarını İslâm tasavvufuna adan Richard Hartmann (ö. 1965), dil ve edebiyat sahasında yoğunlaştırdığı çalışmaları ile Johann Fück (ö. 1974), İslâm fıkhi, tasavvuf ve Arap edebiyatı üzerine Otto Spies (ö. 1981) , Kur'ân ve siyer araştırmalarında Rudi Paret (ö. 1983), modem Arap dili ve sözlük konusunda Hans Wehr (ö.1981), Kuzey Afrika ve İspanya tarihi ile ilgili çalışmalar yapan Wilhelm Hoenerbach (ö. 1991), bir ara Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğretim üyeliği yapan Annemarie Schimmel (ö. 2003) ve Josef van Ess önde gelen bilim insanlarıdır. (Kurtuluş, 1989: 522 vd).

4. Sonuç

Almanya’da hız kazanan Şarkiyat çalışmaları ülkenin dört bir yanında enstitü veya kürsüler açılmasına neden olmuştur. Bölümler konjektürel olarak çeşitlilik de kazanmıştır. İslam dışında Türkoloji, Mısıroloji, İndoloji, Sinoloji, Japonoloji, İslam Sanatı ve Mimarlığı gibi geniş bir yelpazeye dağılmıştır. Bu bölümlerin kendi içlerinde de iniş çıkışlı dönemleri olmuştur. Tarihi sürece baktığımızda önceleri Kur’an’ı tercüme etmek, incelemek adına Arapça öğreniminin öne çıkarıldığına şahit olmaktayız.

16. yüzyıldan itibaren sadece Arapça öğretimine dair Dil merkezlerinin yanı sıra Avrupa’daki başta Papalık olmak üzere doğudan yazma eserler toplanması ve bunları içeren kütüphanelerin açılması da söz konusu olmuştur. Çok kısa süreli de olsa 18. yüzyılın son çeyreğinde bazı gayretkeş ve insafılı şarkiyatçıların oluşturduğu İslam’a ve onun Peygamberine olan saygılı ve seviyeli yaklaşım sömürgeciliğin getirdiği çekişme sonucunda yerini İslam karşıtı, Kur’an’ı ve sünneti hiçleştiren ve sıfırlayan bir anlayışa evrilmiştir. 19. ve 20. yüzyıldaki materyalizm akımının dine karşı estirdiği hava, I. Dünya ve II. Dünya savaşları sonunda sömürgelerin bağımsızlığa kavuşmalarıyla birlikte Hıristiyanlığın etkisiyle İslam’a olan önyargı ve suçlamaların yerini dinsizlik cereyanlarına karşı ortak dayanışma isteğine dönüşmüştür.

Müslümanların hamisi olarak yüzyıllarca sahip çıkan Osmanlı Devleti’nin yıkılışından sonra İslam Dünyasında sömürgecilerin alanı boş bularak sömürüyü en ileri safhaya taşımalarına yol açmıştır. Sömürgecilerin elinden kendilerini kurtardıktan sonra sömürgecilerin geride bıraktıkları ihtilaflar ve ayrılık tohumları nedeniyle iç savaşlar ve büyük acılar, işgaller, savaşlar ve felaketler geçiren ilgili ülkelerde zamanla ırkçı, selefi akımlar güç kazanmaya başlamıştır. Çaresizlik, çözümsüzlük ve çıkmaza düşen toplumlarda sıkça rastlanan aykırı ve şiddet yanlısı topluluklar kolayca insan devşirerek sorunların biraz daha ağırlaşmasına sebebiyet vermiştir.

Mısır, Suriye, Sudan, Pakistan, Türkiye gibi pek çok İslam ülkesinde etkisini gösteren pek çok İslâmî akımın faaliyetleri ve anti Batıcı söylemlere karşı Batıcı gurupların tepkileri ve çekişmeleri artarak sürmüştür. Bu akımların etkisiyle ortaya çıkan cihat düşüncesi önce Afganistan, ardından İran’da meydana gelen devrim ve kavgalar safları da daha da berraklaştırmıştır. Ortadoğu’da İsrail’in kurulması ve buna karşı tepkinin sonucu olarak 1948- 1967-1973 yıllarındaki savaşlar Batı’nın İslam dünyasına karşı dikkatini ve hassasiyetini yeniden uyandırmıştır.

Afganistan’ın Rusya tarafından işgalinin uzun bir süreden sonra sona ermesiyle orada savaşıyan grupların birbirine düşüşü ve el-Kaide gibi kanlı bir örgütün ortaya çıkmasına neden olmuştur. İslam’ın bilime olan katkısını ve önderliğini anlatan Fuat Sezgin, bu karışık ve kaos ortamında bir ışık gibi parlamış, sahih ve doğru İslam için aranan doğru rotaya işaret etmiştir. Müslümanların kendi özlerine dönmesinin gerekliliğine pek çok röportaj ve mülakatında açıkça ifade etmiştir.

Fuat Sezgin’in Almanya’yı tercihi boşuna değildir. Hayatının neredeyse 60 yılını geçirdiği ülkenin üniversitelerinde bilfiil öğrenciliği yoksa da araştırmacı olarak bir ömür vermiştir. Avrupa devletleri içinde Almanya’da şarkiyat eğitiminin araştırma alanları her ne kadar farklı olsa da ortak noktası çalışkanlık, gayret, sabır ve uzun soluklu işlere dönük çabalarıdır.

Kaynakça

- Ayktut, A. (1991), “Ansiklopedi”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, ss.217-227.
- Başkan, M. (2016), “Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, ss. 641-642.
- Bausi, A. ve diğ. (2015) Comparative Oriental Manuscript Studies: An Introduction, (Proje Editörü: Eugenia Sokolinski), Hamburg.
- Bulut, Y. (2007), “Oryantalizm”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, ss. 428-437.
- Erşahin, S. ve diğ. (2011), İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed (s.a.s.) Tasavvuru, Ankara: Nobel Yayınları.
- Flügel, G. (1858), Kashf Al-Zunun An Asami Al-Kutub wa Al-Funun: Lexicon Bibliographicum et Encyclopedicum, London: Published for the Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland.
- Görgün, H. (2013), “Wellhausen, Julius”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, ss.155-157.
- Gözeler, E. ve diğ. (2012), Corpus Coranicum Projesi: Kur’an’ı Geç Antik Döneme Ait Bir Metin Olarak Okumak, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 53 (2), ss.219-253.
- Hansu, H. (2016), Fuat Sezgin: Arap-İslâm Bilimleri Tarihi I, İstanbul: Prof. Dr. Fuat Sezgin İslam Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2015, XIII+1072 sayfa, Kitap Değerlendirmesi, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (34), ss. 221-228.
- Herzog, C. (2010), Almanca Konuşulan Ülkelerde Türkiyat ve Şarkiyat Çalışmalarının Gelişimi Üzerine Notlar, çev. Faruk Yasıçimen Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, c.8, sy, 15, s. 77-148.
- Kanar, M. (1996), “Geschichte der Arabischen Litteratur”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, ss.35-37.
- Karakaş, A. (2018), Hadis Oksidentalizm ve Fuat Sezgin, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Kılıç, A. (2019), Fuat Sezgin’in Geschichte des Arabischen Schrifttums (GAS) İsimli Eserinin İslam Araştırmalarındaki Yeri” İçinde, Uluslararası İslam Bilim Tarihi ve Fuat Sezgin Sempozyumu, (cilt: 1), ss. 339-368, İstanbul: Divan Kitap Yayınları.
- Kurtuluş, R. (1989), “Almanya’da İslam Araştırmaları”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, ss. 522-524.
- Martin, R. C. (2003), Encyclopedia of Islam and the Muslim World, I-II, USA: Thomson Gale Publisher.
- Rieu, C. (1888), Catalogue of the Turkish Manuscripts in the British Muséum, London: Longmans and Co.
- Seufert, S. (2008), “Rückert, Friedrich”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, ss. 283-284.
- Schmiede, H. A. (1996), “Fleischer, Heinrich Leberecht”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, ss.163-164.
- The Encyclopedia of Islam, 13 cilt, E. J. Brill, Leiden, Hollanda, 1954-2005; I-V, Leiden, 1913-1939.
- Yüce, N. (1992), “Brockelmann, Carl”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, ss. 335-336.

Makale Türü: Araştırma Makalesi

PROF. DR. FUAT SEZGİN'DE “EVRENSEL BİLİMLER TARİHİ” KAVRAMI VE BİLİM TARİHİ YAZIMI¹

Muhammet ÖZDEMİR²

Öz

Bu çalışma, Fuat Sezgin'in Türkçeye çevrilmiş kapsamlı eseri *İslam'da Bilim ve Teknik*'ten (*Vissenschaft und Technik im Islam*) hareketle ona ait “evrensel bilimler tarihi” kavramı ve Rönesansçı tarih eleştirisinin bilim tarihyazımı bağlamındaki yansımalarını tartışmaya açmakta ve değerlendirmektedir. Amerika Birleşik Devletleri'nin yirminci yüzyıldaki yükselişi ve İkinci Dünya Savaşı sonrasında bilim tarihyazımı tartışmaları evrensel bir boyuta taşınmış ve birçok bilim yazarının aksine Fuat Sezgin spekülasyon itirazlar geliştirmek yerine mukayeseli olgulara dayanan tarihsel çalışmalar yapmayı tercih etmiştir. Sezgin'in çalışmaları hem oryantalistik bilgilerin seyrini değiştirmiş, hem de İslam biliminin Ortaçağ ve Yeniçağdaki koşullarına dair bir merak yaratmıştır. *İslam'da Bilim ve Teknik*, geliştirdiği kuramsal ve metodolojik analizlerin yanı sıra yer verdiği doğa bilimleri ve tıp bilimleri içeriği, bunların konuşlandıkları kurumlar ve kullandıkları araç-gereçleri sunmasından dolayı önemlidir. Sezgin'in çalışmaları, modern Avrupa-merkezci bilim yazımının genişletilmiş çoğulcu bir bilim tarihine dönüştürülmesi için çok etkili ve çığır açıcı bir aşamaya tekabül etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Fuat Sezgin, Bilim Tarihyazımı, İslam, Ortaçağ, Felsefe.

THE CONCEPT OF “UNIVERSAL HISTORY OF SCIENCES” IN PROFESSOR FUAT SEZGİN AND HISTORIOGRAPHY OF SCIENCE

Abstract

This study discusses and evaluates Fuat Sezgin's concept of "universal history of sciences" and reflections of his critics on Renaissance historiography in the context of historiography of science moving from his comprehensive book *Science and Technique in Islam*, translated into Turkish, (*Vissenschaft und Technik im Islam*). By the rise of the United States in the twentieth century and after the Second World War, discusses the historiography of science have universalized. Unlike many scientific authors, Fuat Sezgin has chosen to do historical works based on comparative scientific facts rather than speculative objections. Sezgin's work has altered the course of orientalist knowledge and has also created a curiosity about the conditions of Islamic science in the Middle Ages and the New Age. His book of *Science and Technique in Islam* is significant because of that it contains the theoretical and methodological analyzes, the content of natural sciences and medical sciences, the institutions in which the sciences are deployed and the tools and equipment they use. Sezgin's work corresponds to a beneficial and ground-breaking stage for the transformation of modern Eurocentric historiography of science into an expanded pluralistic history of science.

Key Words: Fuat Sezgin, Historiography of Science, Islam, Middle Age, Philosophy.

1. Giriş

Bu çalışmanın amacı, ilk defa Fuat Sezgin tarafından geliştirilmiş “evrensel bilimler tarihi” kavramını, bilim tarihi yazımına ilişkin küresel tartışmaları göz önünde bulundurarak açıklığa kavuşturmak ve analiz etmektir. Modern tüm zamanların en velut Türkiye menşeli bilim araştırmacısı ve tarihçisi olarak temayüz etmiş Fuat Sezgin'in bilim tarihine ilişkin kavrayışı, ona ait “evrensel bilimler tarihi” kavramı ile anlaşılabilir. Onun bu kavram ile kastettiği, bilimin, bütün farklı tarih, uygarlık ve kültürlerin ortak ürünü olduğudur. Günümüzde bilim ve teknolojinin ana merkezinin modern Avrupa ve Batı uygarlığı olması, daha önce farklı tarih ve coğrafyalarda

¹Saygıdeğer meslektaşım Dr. Levent Aydın'a bu çalışmayı kontrol edip önerilerde bulunduğu ve özellikle matematiksel ifadeler kapsamında yaptığı katkılardan teşekkür ederim.

²Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi Felsefe Bölümü, e-mail: muhammetozdemir2012@gmail.com. orcid: 0000-0001-8465-1924

Bu Yayıma Atıfta Bulunmak için: Özdemir, M. (2019), Prof. Dr. Fuat Sezgin'de “Evrensel Bilimler Tarihi” Kavramı ve Bilim Tarihi Yazımı, Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 9(Özel sayı), 38-55.

geliştirilmiş bilimlerin göz ardı edilmesine hak kazandırmaz.³ Sezgin, önerdiği kavramdan önce bilim tarihinin Avrupa uygarlıklarıyla özdeşleştirilmiş olmasını, geriye dönük bir biçimde, Rönesans döneminde Arap-İslâm bilimlerinin rolünün teslim edilmemiş olmasına bağlamaktadır.⁴ Sezgin'e ait "evrensel bilimler tarihi" yaklaşımının üçüncü belirgin unsuru, Ortaçağ ve Yeniçağda Arap-İslâm ve Türk-İslâm biliminin ürünlerine dair yapmış olduğu mukayeseli ve spekülatif olmayan çalışmalarıdır.⁵

Sezgin'in "evrensel bilimler tarihi" kavramı, Rönesans kavramına yönelik itirazları ve Ortaçağ ve Yeniçağdaki İslâm bilimine yönelik bulguları, günümüzde devam eden bilim tarihi yazımı çalışmaları ve tartışmaları çerçevesinde dikkat çekici bir yer işgal etmektedir.⁶ Ana akım Avrupa-merkezci bilim tarihi yazımı, içerisinde Helge Kragh, Robert S. Cohen, Richard Westfall, Clifford D. Conner ve Joseph Agassi gibi çağdaş bilim tarihi uzmanlarının bulunduğu bazı araştırmacılar tarafından yeniden değerlendirilmektedir. Hatta münhasıran feminist teoriyi benimsemiş Evelyn Fox Keller ve Ludmilla Jordanova gibi araştırmacıların bilim tarihi yazımında başlattığı çağdaş tartışmaları da söz konusu bağlama eklemek gerekmektedir. Bu araştırmacıların söylemleri ve bulguları ile Sezgin'in söyledikleri arasında bir yakınlık ve benzerlik bulunmaktadır.⁷ Söz konusu yakınlık ve benzerlik, Avrupa-merkezci bilim tarihi yazımının bazı eksiklikler içerdiği ve modern ve Avrupalı olmayan milletlerin de bilimde emeklerinin bulunduğu şeklinde saptanabilir. Buna göre, bu çalışmamızda önce dünyada devam eden bilim tarihi yazımı tartışmalarına temas edecek, ardından Fuat Sezgin'in yazdıklarına koşut olarak, onun bilimler tarihi kavramı, Rönesans eleştirisi ve İslâm medeniyetinde bilime dair bulgularına yer vereceğiz.

2. Dünyada Bilim Tarihi Yazımı Tartışmaları

Önceki modern asırlara benzer şekilde 20. yüzyılda dünyanın ileri coğrafyalarında birtakım önemli gelişmeler yaşanmıştır. Söz konusu gelişmelerden iki tanesi bilinen dünyanın yönünü değiştirmiştir. Bunlardan ilki, yirminci yüzyılda gelişmiş ülkelerin birbirleriyle iki defa savaşa girerek büyük toplumsal ve doğal tahribatlara neden olan iki büyük dünya savaşını yaşamalarıdır. Söz konusu dünya savaşları, Avrupalı düşünür, yazar ve bilim adamlarının insan yaşamına dair fikirlerini kayda değer ölçüde değiştirmiştir. İkinci önemli gelişme, modern Batı Avrupa'nın dünyadaki etki gücünün Amerika Birleşik Devletleri'ne geçmesidir. Bir kısmı Avrupa menşeli insanlar da olsalar, Kuzey Amerika'daki insanların zihniyet, yaşam ve fikir olarak Avrupa'dan farklı olduklarını saptamak lazımdır. Bu iki önemli gelişme, uluslararası ekonomi, askeri ittifak ve kültür yapılanmalarında izlenebilen küreselleşme dediğimiz olguyu yaratmıştır. Bu olgu ile akademilerde artık Avrupa-merkezci tarih ve kültür yazımlarının sorgulanmaya başladığı görülmektedir.⁸

³ Fuat Sezgin, İslâm'da Bilim ve Teknik I; Çev.: Abdurrahman Aliy, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2. Basım, Nisan 2008, s. 12.

⁴ Sezgin, İslâm'da Bilim ve Teknik I, s. 1.

⁵ Fuat Sezgin'e ait olup da Türkçeye tercüme edilmiş ve bizim de bu metnimizde sürekli kullandığımız beş ciltlik İslâm'da Bilim ve Teknik adlı hacimli kitap çalışması, Ortaçağ ve Yeniçağ Arap-İslâm, Fars-İslâm, Hint-İslâm, İspanya-İslâm ve Türk-İslâm bilim tarihinin ürünlerine yönelik mukayeseli bir çalışma niteliğinde kaleme alınmış görünmektedir. Bu arada Sezgin'in eserinin Almanca aslında sadece "Arap-İslâm" ifadesinin bulunduğunu ve "Türk-İslâm" adlandırmasının hiçbir pasajda geçmediğini belirtmekte yarar vardır. Bkz. Fuat Sezgin, Wissenschaft und Technik im Islam I, Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main, 2003.

⁶ Muhammet Özdemir, "Türk-İslâm Bilim Tarihi Açısından Bilim Tarihi Yazım Biçimleri", Bilim ve Yeni Teknolojiler Dergisi, Kırzistan Millî Eğitim Bakanlığı, Bişkek, 2013 (2), s. 289; a.mlf., "Türk-İslâm Bilim Tarihinin Yeniden Yazımı Açısından Bilim Tarihi Yazım Biçimleri Tartışmasına Giriş", Türk Yurdu, Ağustos 2013, Cilt 33, Sayı 132, Ankara, s. 39.

⁷ Örnek çalışmalar olarak bkz. Helge Kragh, An Introduction to the History of Science, Cambridge, Melbourne, New York: Cambridge University Press, 3. Basım, 1994; Kostas Gavroglu, Jean Christianidis, Efthymios Nicolaidis, Trends in the Historiography of Science, Springer-Science+Business Media, B.V. , 1994; Joseph Agassi, Science and Its History: A Reassessment of the Historiography of Science, Toronto: Springer, 2008.

⁸ William R. Thompson, The Emergence of the Global Political Economy, London and New York: Routledge, Taylor&Francis Group, 2000, s. 3-21.

Avrupa-merkezci bilim anlayışı ve tarihyazımının tartışmaya açılmasının ve gözden düşmesinin nedeni Amerika Birleşik Devletleri'nin dünyadaki etki gücünün yükselişi ve görece bir numara olmasıdır. Nitekim bilim tarihi sahasının kuruluşu bu ülkede gerçekleşmiştir ve ilk zamanlarda Avrupa ilerlemeciliğinden esinlenmiş bir tarihyazımının sözgelimi George Sarton'un eserlerinde bazı etkiler gösterdiği fark edilebilmektedir. Bilim tarihi alanının kurucusu olan Sarton'un ilk basımı 1927 yılında yapılmış ünlü *Introduction to the History of Science (Bilim Tarihine Giriş)* adlı iki ciltlik eseri, bilim tarihine dair İbrani (Yahudi) tecrübesi, İslâm tarihi, Çin ve Hindistan pratikleri gibi başka deneyimleri, yani Antik Yunan ve Avrupa bilimlerinin yanı sıra modern bilimsel aklın pek aşına olmadığı bütünlükleri de bilim adının altında işlemektedir. Sarton'un üslubu ilk bakışta betimseldir ve yargıları Avrupa-merkezciliğe eğilimli değil gibidir. Ne var ki, kitabın amacının belirtildiği giriş sayfasında insanlığın bilimsel serüveninin Avro-Amerikan bir isimlendirme –“the development of science, that is of *systematized positive knowledge*” (“bilimin gelişmesi, yani *sistematik pozitif bilginin [gelişmesi]*”)- özelinde anlatılacağı dile getirilmekte ve iki cilt boyunca da başka tarihlerin yine Avrupa-merkezciliğe göre konumlandırıldıkları fark edilebilmektedir.⁹ Francis Bacon'ın, *Novum Organum* adlı eserinde yer alan, “Biz, neredeyse bütün bilimleri Greklerden aldık. Romalılar, Araplar ve daha yeni yazarlar tarafından yapılmış eklemeler azdır ve büyük bir öneme sahip değildir...”¹⁰ değerlendirmesine kıyasla, Sarton'un işleyişi daha ileridir ve Avrupa-merkezci ezberlere aykırıdır. Bir bakıma bilim tarihi sahası Avrupa-merkezci bazı ezberlerin benimsenmediği bir muhtevayla başlamıştır denilebilir. Fakat bu vakıa, Avrupa-merkezciliğin yol açtığı bilgi yanlışlarını düzeltme amacından ziyade Amerika Birleşik Devletleri'nin yarattığı yeni akademik içeriğe bilinç ve hafızada yer bulma telaşıyla ilgili gibi görünmektedir.

Burada ABD'nin yükselişiyle kültür ve tarihyazımı tartışmalarının nasıl değiştiğine dair biraz bilgi vermek faydalı olacaktır. Ardından bu yeni vakıanın bilim tarihyazımına ilişkin etkisi ve bilim tarihyazımına dair güncel tartışmalar daha yerinde teşhis edilebilir. Amerika üzerine bilgi verirken iki noktanın saptanması lazımdır. Birincisi, 19. Yüzyıl ve 20. yüzyıl Avrupa düşünürlerinin Amerika hakkında yazdıklarıdır. Alman filozof Georg Wilhelm Friedrich Hegel'den başlayarak 19. yüzyıl Fransız düşünürü Alexis de Tocqueville, Alman sosyolog Max Weber, Frankfurt Okulunun bilinen en önemli temsilcilerinden Theodor Adorno ve nihayet yirminci yüzyıl Fransız filozof ve sosyoloğu Jean Baudrillard, Amerika üzerinde çeşitli eserler, çalışmalar, analizler ve değerlendirmeler kaleme almışlardır. Hegel için Amerika yeni bir merak ve imkân gibi görünmektedir. Tocqueville için Amerika farklı bir demokratik tecrübe olması bakımından önemlidir. Weber, çalışma ahlakı veya alışkanlığının Protestan etik özelindeki bir versiyonunu Amerika'da bulmaktadır. Adorno, küresel kapitalizmi ilk haber veren düşünürlerdendir ve kültür endüstrisi kavramı üzerinden Amerika'ya dair bir dizi mütalaada bulunmaktadır. Baudrillard simülark ve simülasyon kavramları kadar tüketim toplumu yaklaşımında Amerika'dan yola çıkmaktadır. Baudrillard için Amerikan kültürü dünya ve insanlık adına olumlanabilecek özelliklere sahip değildir. Sayılan düşünür ve yazarların kalemlerinde Amerika, üzerine mesai harcanmış, düşünülmüş ve gelecek adına önemli bir ülke ve deneyim niteliğinde işlenmiştir.¹¹

Amerika hakkında saptanması gereken ikinci nokta, bu ülkedeki kültür ve insan davranışlarının farklılığına dairdir. Sözgelimi aile ve toplumsal cinsiyet ilişkileri çağdaş dönemde dünya genelinde etkiler uyandırmıştır, ama daha Tocqueville'in *Democracy in America (Amerika'da Demokrasi)* adlı eserinde bu vakıaya yer verilmiştir.¹² Kadın hakları, aile ve toplumsal

⁹ George Sarton, *Introduction to the History of Science Volume I from Omer Homer to Omar Khayyam*, Baltimore: Carnegie Institution of Washington by The Williams&Wilkins Company, 1927 basımından kopya, 5. Basım, 1962, s. 3.

¹⁰ Francis Bacon, *The New Organon*; Ed.: Lisa Jardine, Michael Silverthorne, Melbourne and New York: Camdrige University Press, 2000, s. 58.

¹¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Claus Offe, *Reflections on America: Tocqueville, Weber and Adorno in the United States*; Translated by Patrick Camiller, Cambridge and Malden: Polity Press, 2005.

¹² Laura Janara, *Democracy Growing Up: Authority, Autonomy, and Passion in Tocqueville's Democracy in America*, Albany: State University of New York Press, 2002, s. 185-187.

cinsiyet ilişkilerinin toplumu tanımlaması başta olmak üzere, çalışan orta sınıfın toplumsal yapıya egemen olması, dindarlıkla iç içe yapılandırılmış sosyalleşmenin kültürün merkezi özelliği olması ve her insanın öncelikle kendi bireysel sorumluluğuyla mevcudiyeti gibi birçok olgu, Amerikan toplumu, kültürü ve düşüncesinin genel varlık şartlarındandır.¹³ Tarihyazımına dair çağdaş tartışmalar da Amerikan akademisinin 1950'lerden sonra kendi içinde geliştirmiş olduğu bir dizi analizin neticesinde ortaya çıkmıştır. Günümüzde dünyaya dair herhangi bir toplumsal, ekonomik, kültürel ve dini değerlendirme Amerika olgusu olmaksızın yeterli ve isabetli yapılamaz. Dünya genelinde gözlemlenen örneğin dindarlık-sekülerlik ilişkileri, kadın hakları ve toplumsal cinsiyet tartışmaları, popülist halkçı politikalar ve millet iradesinin önemsenmesi, toplumsal tüketimin yaygınlaşması ve bireyin günlük yaşamda bencilleşmesi gibi bilimum demokratikleşme denilen sürecin ana özelliklerinin tamamı Amerikan toplumunun yerli özellikleridir ve küreselleşme kapsamında dünyaya yayılmıştır. Bu yayılmanın temeli ekonomik niteliklidir ve Amerikan kültürü ile küresel ekonomi arasındaki ilişkiler üzerinden bütün sosyal ve akademik gelişmeleri açıklamak mümkün görünmektedir.¹⁴

Açıkçası tarihyazımına ve bizim buradaki araştırmamızı ilgilendirdiği kadarıyla bilim tarihyazımına dair bütün gelişmeler de Amerikan kültürünün küresel ekonomiyle ilişkilerinden doğmuşa benzemektedir. Nitekim Georg G. Iggers ve Q. Edward Bang tarafından kaleme alınmış ve İngilizcede 2008 yılında yayınlanmış, modern tarihyazımına ilişkin görüşlerin küresel bir çetelesini veren kitabın girişi küreselleşme ve onun dünya genelindeki etkisine ilişkin saptamalarla başlamaktadır. Bizim yukarıdaki tespitlerimizin ötesinde Iggers ve Bang, Batılılaşmanın artık Doğu Asya'yı da içerdiğini belirterek tarihyazımına dair kapsam genişlemesini izaha girişmektedirler.¹⁵ Iggers ve Bang, genelde tek taraflı bir etkileşim olarak görülmüş Batılılaşmanın günümüzde daha çoklu bir zeminde devam ettiğini ve karşılıklı geliştiğini ifade etmektedirler. Böylelikle tarihe ait kılınan insan deneyimlerine Batılı olmayanlar ve özellikle Avrupalı olmayanların da eklenmeleri gerekli olmaktadır. Bu vakianın sömürge süreçleriyle bağlantısı da yadsınamaz, ama bilhassa Çin, Hindistan ve Japonya gibi ülkelerin kat ettikleri mesafeler olumlu gelişmelerin varlığına işaret etmektedir. Geçmişçi çalışan ve yazan çağdaş tarihçinin zihni bu gelişmeler karşısında karışmıştır ve artık çoğulluğu esas alan bir tarihyazımı tercih edilmeye başlanmıştır. Temelde ekonomik nitelikli küreselleşme ile her alanın yanı sıra tarih, kültür ve bilimi ilgilendiren tarihyazımındaki bu çoğulculuk arasında kesin bir irtibat bulunmaktadır.¹⁶

Amerikan kültürü veya bazı araştırmacıların farklı kasıtlarla "Amerikan rüyası" dedikleri olgu,¹⁷ dünyadaki birçok kavrayışı, yaşam tarzını ve nihayet akademik akıl yürütme pratiklerini etkilemiştir. Yukarıda bilim tarihyazımına ilişkin algının daha ilk çağdaş bilim tarihi metni olan Sarton'un kitabından itibaren değişmeye başladığını saptamış idik. Amerikan deneyiminin modernliğe ve çağdaş düşünceye birçok farklı yerli kültürün, kimliğin ve tarihin lehine olacak nitelikte katkıları olmuş olmakla beraber esas itibarıyla bu deneyim kendine tarihte yer açmaya çalışmış ve başarılı olmuştur. Çağdaş bilim tarihyazımı tartışmalarını bu kapsamda anlamak ve gerekçelendirmek gerekmektedir. Fuat Sezgin'in tüm dünyada yankı uyandıran ve Türk-İslâm bilim tarihyazımına yeni bir soluk getiren uğraş ve ürünlerini de ilk etapta bu ana bağlamın bir parçası olarak kabul etmek gerekmektedir. Bununla beraber özellikle post-kolonyalist teoride önemli bir konumu bulunan Homi K. Bhabha'nın da işaret ettiği üzere, yerli kültürün melezliğe dayanmış olumlu etkileşimleri –buradaki meselemizde Fuat Sezgin'in mevcut iklime yaslanmış çalışmaları-bilinçli, planlı ve kontrollü sürdürüldüğünde, netice itibarıyla daima aynı yerli kültürün lehine

¹³ Offe, *Reflections on America: Tocqueville, Weber and Adorno in the United States*, s. 7 vd. Offe'un çalışması genel olarak yukarıda verilmiş örnekleri içermekte ve daha detaylı analizlere yoğunlaşmaktadır.

¹⁴ Bkz. Thompson, *The Emergence of the Global Political Economy*.

¹⁵ George Iggers, Q. Edward Wang, *A Global History of Modern Historiography*, London and New York: Routledge, Taylor and Francis Group, 2008, s. 1.

¹⁶ Iggers, Wang, *A Global History of Modern Historiography*, s. 3-9.

¹⁷ Peter Novick, *That Noble Dream "The Objectivity Question" and the American Historical Profession*, New York and Cambridge: Cambridge University Press, 2. Basım, 2005, örneğin s. 24, 284.

kazanımlar sağlayacaktır.¹⁸ Böylelikle yukarıdan beri saptanmış ve betimlenmiş çağdaş Amerikan olgusunun yeni bir olumsuz bakış açısıyla değerlendirilmesi yerine nötr bir değerlendirmeye akademik kazanımlar açısından daha verimli olacağı fark edilebilir. Çünkü içerisinde bulunulan olgunun inkârı veya reddi yerine onun farkında ve onun avantajlarına yaslanan bir strateji, Türk-İslâm kültürü ve özellikle Türkiye için en münasip olan stratejidir. Bizim anlayabildiğimiz kadarıyla Fuat Sezgin'in stratejisi de budur.

Ana akım Avrupa-merkezci bilim tarihyazımı, Sarton'un kitabından sonra ve yine Avrupa menşeli gelişmiş çağdaş bilim felsefesi tartışmalarını müteakiben Helge Kragh, Robert S. Cohen, Richard Westfall, Seyyid Hüseyin Nasr, Joseph Agassi, Evelyn Fox Keller, Steven Shapin ve John Henry gibi bilim araştırmacılarının elinde çoğulcu bir formata bürünmüştür. Bu araştırmacıların bir kısmı modern bilimin salt Avrupa-merkezci olduğu ve tek çizgide ilerlemeci geliştiğini içeren ön kabulleri sorgulamışlar, bir kısmı insanlık tarihinin birçok bilim pratiğini içerdiği ve modern bilimin bunların devamı olduğu saptamasında bulunmuşlar, bazıları günümüzde de bilimlerin Avrupa-merkezci örnekleri ve kapsamlarıyla sınırlı kalışına itirazda bulunmuşlar, diğer bazıları Çin, Hindistan, Mısır, Ortadoğu ve İslâm uygarlıkları gibi başka bilim deneyimlerindeki süreçleri öne çıkarmışlar ve kimisi de erkek egemen bilim tarihyazımını sorgulayarak alternatif yazımlara girişmişlerdir. Bu çalışmaların ortak özelliği 17. yüzyıl biliminin bir tür devrimsel geçiş olarak yorumlanmasına ve bilim tarihinde biricik bir hâdise olarak kabul edilmesine itiraz etmek olmuştur.¹⁹

Kragh, bilim tarihyazımına giriş olması için kaleme aldığı kitapta, bilimin nesnellik ve kanıtlama unsurlarından hareketle tarihsel gelişimine ve farklı temalarla tarihe ait kılınmasına değinmektedir. Ona göre, bilim adamlarının deneyimlerine göre ayrı, salt bilimci bakış açısından hareketle ayrı, ideolojik kaygılardan hareketle ayrı ve nihayet bilimsel deneyimlerin çetesini tutmak amacından hareketle ayrı birer bilim tarihyazımı geliştirmek mümkündür. Tarihi kaleme alan insan olduğu için bütün nesnellik iddialarına ve beklentilerine rağmen bilim tarihi metnini kaleme alan insanın gereksinimleri ve mevcudiyetinden ayırıştırılamayacağımız öznel tasarımların hâkim olduğu çalışmalarla karşılaşabiliriz. Nitekim her bir kıstasa göre farklı metinler kaleme alınmıştır ve tamamında bir noktaya kadar veya bir noktadan itibaren hipotetik tasarımlar işbaşındadır. Ayrıca bu sorun sadece modern bilim için değil aynı zamanda sözgelimi Ortaçağ bilim yazımları ve başka bilim çalışmaları için de geçerlidir. Salt olguyu tarihe taşıma amacında dahi insanın yorum eyleminin karıştığı bir bilgi içeriğiyle karşılaşılmaktadır. Burada insanlığa ait bütün bilimsel deneyimlerin içerilebildiği ve kapsayıcı olan bir bilim yorumu geliştirmek ve bu arada hem geçmiş başka bilimsel deneyimlere, hem de modern bilime hak ettiği yeri vermek gerekmektedir.²⁰

John Henry'nin "Marksist bilim tarihyazımı" adlandırmasıyla işarette bulunduğu²¹ Richard Westfall'in de aralarında olduğu bir grup bilim araştırmacısı tarafından kaleme alınmış editoryal bir kitapta, bilim tarihyazımındaki trendler betimlenmekte ve analiz edilmektedir. Bu eserde, Avrupa-merkezci bakış açısı dolayısıyla bilimin bir çeşitten algılandığı ve yorumlandığı, bu arada olgunun metne taşınması ve yorumlanmasında tarihçiler ile felsefecilerin birbirlerinden farklı işleyişlere sahip olup, farklı sonuçlara ulaşabildiklerine değinilmektedir. İki yorum alışkanlığının bilimsel stil ve akıl yürütme kabulü birbirinden farklıdır.²² Westfall, bu kitaptaki incelemesinde, modern bilimi ortaya çıkaran sosyal gerçekliğe yer vermektedir. Ona göre, 17. yüzyıl ve 18. yüzyıl toplumsal

¹⁸ Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, London and New York: Routledge, 1994, s. 236-256.

¹⁹ Beşinci dipnotta anılan çalışmalara ek olarak bkz. Steven Shapin, *The Scientific Revolution*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1998; John Henry, *The Scientific Revolution and the the Origins of Modern Science*, New York: Palgrave, 2. Basım, 2002; Rana Dajani, "What do we mean when we talk about gender and science? An Interview with Professor Emerita Evelyn Fox Keller (MIT), author of *Reflections on gender and science*", *Interdisciplinary Science Reviews*, 2019, Vol. 44, No. 2, s. 221-226.

²⁰ Kragh, *An Introduction to the History of Science*.

²¹ Henry, *The Scientific Revolution and the the Origins of Modern Science*, s. 35, 99-101.

²² Ian Hacking, "Styles of Scientific Thinking or Reasoning: A New Analytical Tool for Historians and Philosophers of the Sciences", *Trends in the Historiography of Science* içinde, s. 46.

özelliklerinden ayrı ve kendi başına gelişmiş bir modern bilimden söz edemeyiz. Hatta o, Francis Bacon'a ait kullanışlı bilim ve teknoloji düşüncesiyle ilgilenmediğini, çünkü onun saptamalarının kimi zaman bilim insanlarının kendi deneyimlerinin üzerini örttüğünü ifade etmektedir. Zaten topluma gerekli olanlar hayatta kalmaktadır. Westfall, toplumsal dinamizmden bilim insanlarının deneyimlerine ve üniversite eğitim sistemlerinden üniversitelerdeki bilimsel yaşama değin birçok tema belirlemektedir. Onun yaklaşımında “bilimsel devrim”, adlandırmayla ilgili kavramsal yerini korumaktadır. Ama bilimin dünyevi ve izlenebilir birçok toplumsal etken ve deneyimin ortak neticesi olduğu fikri işlenerek aşkınlık reddedilmektedir.²³ Kitabın editörlerinden birisi olan Kostas Gavroglu, söylem tipleri ve fiziksel bilimlerin tarihinin okunmasına ayırdığı kendi yazısında, bilimsel söylemlerin de özellikle tarihe ait kılma ve yorumsal süreçlerde görecelikten veya öznellikten kurtulamayacakları saptamasında bulunmaktadır.²⁴

Bilim ve ona ait tarih arasındaki yorumsal süreçleri ve kavramsal ilişkileri derinlemesine inceleyen Joseph Agassi, sözgelimi tümevarımcı doğa felsefeleri ile işlevselci felsefelerin bilim ile tarih arasındaki ilişkilere dair farklı yorumlar geliştirdiklerine yer vermektedir. Agassi, tarihi yazan insana veya özneye göre bilimden anlaşılanın ve tarihe ait kılınanın farklılaştığının altını çizmektedir. Onun eseri diğerlerine kıyasla daha fazla felsefenin ve mantıksal analizin bulunduğu bir eserdir ve Sarton gibi Agassi de, Müslüman dünyanın bilimle münasebetine ilişkin saptamalar geliştirmektedir. Bu arada ikinci Halife Hz. Ömer'e dair anlatılan, İskenderiye'deki kütüphanenin yakılması olayının bir mit olduğunu ve bunun İslâm tarihindeki bilim pratiklerine yönelik eksik bir sorunlaştırmanın ürünü olduğunu ifade etmektedir. Çünkü toplumsal yapı ve alışkanlıkların tamamı ihmal edilerek böyle biricik bir olay bütün bir bilimsel deneyim için temel oluşturamaz. Kur'ân-ı Kerîm'in bilime yaklaşımı bir olgu ve gerçeklik oluşturduğu kadar dönemin toplumsal yapısı ve insani gereksinimler de bilime dair bir olgu ve gerçeklik meydana getirmektedir.²⁵ Agassi'nin bilim ve tarihe ilişkin saptamalarının yanı sıra İslâm'da bilim ve teknolojiye dair bu tarihsel analizleri önemlidir. Çünkü o, Ortaçağ Hıristiyan Avrupası ve Rönesans süreciyle dönemin İslâm tarihi arasında bir bağ kurmaktadır. 17. yüzyıl bilimi bunlar olmaksızın eksik ve kimi zaman yanlış teşhis edilebilir. Bu ayrıntı, bilime dair tarihin başka türlü nasıl yazılabileceğine gönderme yapan felsefi ve mantıksal sonuçları içermektedir.

Steven Shapin, bilimsel devrim olgusuna ve ona ait isimlendirmeye ayırdığı kitabında çığır açıcı itirazlar geliştirmekte ve bilim tarihyazımı için yeni sonuçlara ulaşmaktadır. Ona göre, 17. yüzyıl bilimi ve sonra modern bilim, Ortaçağdaki öncellerinin bir devamı niteliğindedir ve ortada devrim denilmeyi hak edecek bir başkalaşma mevcut değildir. Shapin'e göre, modern bilim yazımı, Avrupa'nın modern deneyimini merkeze alan ve bu arada insanlığa ait diğer tarih ve deneyimleri dışlayan bir tarihyazımı geliştirmiştir. Tarihe şunları sormalıdır: Ne biliniyordu, nasıl biliniyordu ve niçin biliniyordu? Hem bu soruların cevapları, hem de modern öznenin kaleme aldığı bilim tarihi metninden edinilebilecek cevaplar, insanın ihtiyaç ve gereksinimleriyle ilgili bir kavrayışı zorunlu kılmaktadır. Yani toplumsal ihtiyaç ve gereksinimlere bağlı olarak bilgi daha önce de –mesela Ortaçağda- var olan bir etkinlikti ve o, doğayı ve yaşamı bilmeyi ve hayatı kolaylaştırmayı sağlıyordu. Öte yandan özel olarak modern bilim, bir bilimsel devrimle başlamadığı gibi, Nicolaus Copernicus, Galileo Galilei, René Descartes ve Isaac Newton gibi araştırmacı, düşünür ve bilim insanlarına ilişkin kahramanlık öykülerinin bakış açılarını daraltma riskleri bulunmaktadır. Shapin daha ileri giderek, örneğin Tanrı'nın varlığını kanıtlayan Descartes'ın popüler ateizmin arkasındaki kişi olduğu saptamasında bulunmaktadır. Descartes ve Thomas Hobbes'un Tanrı'ya verdikleri sınırlı dünyevi rol, modern popüler ateizmin arkasındaki temel felsefi etkidir.²⁶ Shapin, kitabında,

²³ Richard Westfall, “Charting the Scientific Community”, *Trends in the Historiography of Science* içinde, s. 1-8.

²⁴ Kostas Gavroglu, “Types of Discourse and the Reading of the History of the Physical Sciences”, *Trends in the Historiography of Science* içinde, s. 65-66.

²⁵ Hz. Ömer'in İskenderiye Kütüphanesini yaktırması mitine dair analiz için bkz. Agassi, *Science and Its History: A Reassessment of the Historiography of Science*, s. 269-270. İslâm tarihindeki bilimsel serüvenlere dair diğer analizler için bkz. s. 351, 354-355, 358.

²⁶ Shapin, *The Scientific Revolution*, s. 153.

Henry'nin Marksist bilim tarihyazımı dediği stilin en radikal örneğini sergilemektedir ve belki bilimsel anaşizmle anılan Paul Feyerabend'in bilim felsefesinde modern bilim yazımına yönelttiği eleştirilere benzer eleştirileri modern bilim anlatılarına yöneltmektedir. Shapin'e göre, bilim ve teknoloji, modern Avrupalıların ve Hıristiyanların mülkiyetindeki bir olgu veya deneyim değildir. Nitekim kavramsal olarak "bilim" ve "bilim adamı" isimlendirmeleri 19. yüzyıla aittir ve bir bakıma 17. yüzyılın otoriteleri "bilim adamı" olduklarına ilişkin bir bilinçle çalışmadılar. Olgusal olarak alındığında ise bilim, bütün insanlığın ve farklı tarihlerdeki birçok uygarlığın ortak mirasıdır.²⁷

Evelyn Fox Keller'a ait *Reflections on Gender and Science (Toplumsal Cinsiyet ve Bilim Üzerine Derin Düşünümler)* adlı kitap bilim tarihyazımı açısından geniş çaplı etki uyandırmış bir kitaptır. Keller bu kitapta, hem tarihyazımına dair bir eleştiride bulunmaktadır, hem de köklü bir bilim eleştirisi geliştirmektedir. Bir bakıma onun kitabı bir felsefe kitabı gibidir, çünkü o da tıpkı Joseph Agassi gibi tarihsel betimlemelerin yanı sıra sürekli itiraz içeren analizler geliştirmektedir. Doğa araştırmasının bir günlüğü veya izdüşümü olan bilimin içerdiği olumsuzluklar temelde onun nasıl algılandığıyla ilgilidir ve daha "doğa yasaları" kavramsallaştırmasından başlayarak bir dizi problem mevcuttur.²⁸ Keller'ın kitabında en dikkat çekici yan, onun Platon, İngiliz bilimi ve özellikle Francis Bacon okumasından izlenebilir. Bacon'ın modern bilime yanlış yön verdiğini ve insanın sınırlı bir tarafına yoğunlaşarak cinsiyetçi, fırsatçı ve bozucu bir bilimsel bakış açısını geliştirdiğini tespit etmektedir.²⁹ Keller'ın felsefi ve tarihi bulguları, eleştiriyi işletmek bağlamında hem önemli hem de esin vericidir. Bununla beraber diğer araştırmacılara kıyasla onun argümanlarının daha spekülatif olduğu yorumunda bulunulabilir. Nitekim toplumsal cinsiyet kuramını bilim tarihyazımına uygulayan Ludmilla Jordanova'nın bir makalesinde de benzer özellikler dikkat çekmektedir. Jordanova da modern bilimin ayırıcı, karşılaştırmacı, rekabetçi ve acımasız yanlarından hareketle yeni bir bilim tarihyazımına duyulan toplumsal gereksinimi dile getirmektedir.³⁰

Burada anılması gereken bir başka bilim yazarı da Clifford D. Conner'dır. Ona ait *A People's History of Science (İnsanların Bilim Tarihi)* adlı kitap, bütün çağdaş araştırmacılardan farklı ve belki ileri olarak, onur ve statülerinden arındırılmış bir insan kavramıyla bilim arasındaki tarihi ilişkilere yoğunlaşmaktadır. Conner'ın eserindeki en önemli unsur, diğerlerindeki tarihi itirazı içerecek şekilde, bir çeşit "Yunan Mucizesi"nin tarihte hiçbir zaman bulunmadığını ve anlam karmaşası nedeniyle kavramlara güvenemeyeceğimizi açıkça dile getirmesidir. Yunanlıların bilime yaptıkları katkı, çağdaş bilim felsefecisi Alexandre Koyré'un iddialarının aksine, kendilerinden önceki Mezopotamya, Mısır, Çin ve Hindistan'daki bilimsel çalışmalara ekledikleriyle sınırlıdır.³¹ Conner, bundan fazla olarak, madenciler, doğum emekçileri ve "düşük statülü tamirciler" vb. çalışanların bilim ve teknolojinin gelişmesindeki önemlerine yer vermektedir. Ona göre, bu bağlam gözetilerek, bilim, tarih ve insanların yeniden çerçevelenmesi gerekmektedir. Bilim tarihi, sadece Antik Yunan ve modern Avrupa'dan ibaret olmadığı gibi, örneğin William Harvey ve Isaac Newton gibi kahramanlardan da ibaret değildir. Ayrıca modern öncesi ve hatta özellikle tarihi çağların ilk dönemlerindeki avcı ve toplayıcı insanların bilim tarihindeki bir haksızlığa uğradıklarını saptamak gerekmektedir. Bu insanlar da modern insanlar gibi çalışkan ve bilimde emek ve hak sahibi insanlardı. Kimse tarihin hiçbir döneminde diğerinden daha az akıllı değildi. Conner, modern tecrübeye olabildiğince eleştirel yaklaşmaktadır. Para ile bilim arasındaki birlik görünümüne ve kapitalizmin getirdiği eşitlikçi ve haksız rekabet koşullarına ahlaki itirazlarda bulunmaktadır. Galileo Galilei, Johannes Kepler, Isaac Newton ve başkalarına, endüstrileşmeye ve Fransız

²⁷ Shapin, *The Scientific Revolution*.

²⁸ Evelyn Fox Keller, *Reflections on Gender and Science*, New Haven: Yale University Press, 1995, s. 131-132.

²⁹ Keller, *Reflections on Gender and Science*, s. 33 vd.

³⁰ Ludmilla Jordanova, "Gender and the Historiography of Science", *The British Journal for the History of Science*, Vol. 26, No. 4, The Big Picture (December, 1993), s. 469-483.

³¹ Clifford D. Conner, *History of Science: Miners, Midwives, and "Low Mechanics"*, New York: Nation Books, 2005, s. 117-121.

Devrimi'ne yaklaşımı bu bakış açısı nedeniyle eleştireldir.³² Conner'ın kitabı, bilim tarihi alanının interdisipliner ağını ve bu arada bilimsel söylemlerin bir tür arkeolojisini içerdiği için nadide bir kitaptır.

Böylece dünyada bilim tarihi yazımı tartışmalarının geniş kapsamlı gerçekleştiğini tespit etmek gerekmektedir. Avrupa-merkezci bilim yazımına ek olarak öncelikle Avro-Amerikan türde bir bilim yazımı gelişmiştir. Bunu Marksist bilim tarihyazımı gibi görece evrensel ölçekte başka bilim söylemleri takip etmiş, ardından Evelyn Fox Keller'ınki gibi feminist kuramların bilim tarihyazımına uyarlandığı yaklaşımlar tartışmaya dâhil olmuştur. Çin ve Hindistan gibi ülkelerin de kendi bilim tarihyazımı tartışmalarını başlattıklarını ihmal etmemek lazımdır. Bu bağlamda İslâm coğrafyasında da biri eleştirel, diğeri ise, tarihi betimlemeleri esas alan iki yaklaşım önce İngilizce ve başka yabancı dillerde başlamıştır. Son temsilini Seyyid Hüseyin Nasr'da gördüğümüz felsefi gelenekçi akım önce Avrupa'da, sonra da Amerika Birleşik Devletleri'nde kendince matematiksel ve kapitalist akıl ve bilimin eleştirisini yapmıştır. İkinci bir damar olarak, Fuat Sezgin ile beraber İslâm'da bilim ve teknolojinin tarihsel dökümünün tespitine yoğunlaşmıştır.³³ Felsefi gelenekçi akımın ve Fuat Sezgin'in eserleri genellikle Avrupâ ve Avro-Amerikan dillerde yayınlanmıştır. İslâm'da akıl, bilim ve teknolojiye dair çalışmaların öncelikle İslâm coğrafyasının dışındaki dillerde başlamış olması bile eldeki tartışmanın merkezi, amacı ve neticesi hakkında bir fikir verebilir. Bu nedenle meseleye dünyanın İslâm'ın farkına varmış olduğu şeklinde yaklaşmak isabetli olmayacaktır. Fuat Sezgin'in ve onu takip eden başka çağdaş Türk araştırmacıların çalışmaları, çağdaş Müslüman toplumların kendi tarihlerini modern bir dünyadaki üslupla öğrenmeleri bakımından kıymetlidir. Sözgelimi Colin A. Ronan gibi bilim tarihini yeniden yazan yeni bilim tarihçilerinin Ortaçağdaki İslâm bilimine –“Arabian Science” (“Arap Bilimi”)- görece geniş yer vermeye başlamış olmaları da bu dönemin başka bir kazanımıdır.³⁴ Nitekim George Sarton, 1927 yılında yayınlanmış eserinde hem Avrupa dışındaki başka uygarlıkları ve hem de Ortaçağ İslâm uygarlığını kitabına dâhil etmekte herhangi bir tereddüt yaşamamış idi. Sarton'un getirdiği yeni içeriğin hepsine öncülük ettiği söylenilebilir. Bu yeni işleyişte de İslâm'ın hala tarihin merkezinde yer almadığı ve onun gibi başka birçok konunun daha muhtevaya eklendiği gerçeği göz ardı edilmemelidir.

3. Fuat Sezgin'in “Bilimler Tarihi” Kavramı ve Rönesans Tezi

Fuat Sezgin'in başka bir çağdaş Türk-İslâm bilim tarihçisi olan Aydın Sayılı gibi görünürde meslekten bir bilim tarihçisi olmadığını, bu arada Amerika Birleşik Devletleri'nde doğup gelişmiş olan bu sahanın yeknesak bir çalışma alanı olmaktan ziyade disiplinlerarası bir uzmanlaşma alanı olduğunu saptamak önemlidir. Nitekim alanın kurucusu olan George Alfred Léon Sarton meslekten bir kimyager ve tarihçi olup, onun Harvard Üniversitesi'nde doktora öğrencisi olmuş ve ilk defa Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi'ne bağlı felsefe bölümünde bilim tarihi kürsüsünü kurmuş olan Aydın Sayılı'nın da doktora diplomasında “Philosophiae Doctoris” (“Felsefe Doktoru”) ifadesinin bulunması dikkat çekicidir.³⁵ George Sarton ve Aydın Sayılı gibi Fuat Sezgin de interdisipliner bir bağlamda araştırma yapmıştır. Bununla beraber onun da resmi yükseköğrenimi ve doktora alanı bilim tarihi değildir. Bu arada Sezgin, bu olguya ve evrensel ölçekteki bilim tarihi yazımı tartışmalarına aşınadır. Bu vakıa, onun Sarton'a dair yorumlarından anlaşılabilir:

...George Sarton (1884-1956) bugüne kadar oryantalistliğin araştırma sonuçlarını eksiksiz bir biçimde işlemek için büyük çaba sarf eden yegâne bilim tarihçisidir. O *Introduction to the History of Science* [*Bilim Tarihinine Giriş*] isimli eserinde bu işi kusursuz bir biçimde gerçekleştirmiştir. Sarton'un bize ulaştırdığı sonuçlar, daha sonraları tabii bilimlerin ayrıntılı dallarını ele alan historyografik

³² Bkz. Conner, *History of Science: Miners, Midwives, and “Low Mechanics”*.

³³ Özdemir, “Türk-İslam Bilim Tarihi Açısından Bilim Tarihi Yazım Biçimleri”, s. 280-291; a.mlf., “Türk-İslâm Bilim Tarihinin Yeniden Yazımı Açısından Bilim Tarihi Yazım Biçimleri Tartışmasına Giriş”, s. 35-41.

³⁴ Colin A. Ronan, *The Cambridge Illustrated History of the World's Science*, New York, Melbourne, Northands: Cambridge University Press, Newness Books, 1983, s. 241-244.

³⁵ Yavuz Unat, “Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı”, *Dört Öge*-Yıl 1-Sayı 3-Nisan 2013, s. 3.

[tarihyazımsal] eserlerde maalesef çok az dikkate alınmıştır. Okul kitaplarının geleneksel bilimler historiyoğrafyasından miras kalan bakış açısında kayda değer düzeltmeler yapmamış olması da teessüfle görülüyor. Benim kuşağım, bu bakış açısının okul kitaplarında sarsılmaz bir biçimde iddia edildiği ve savunulduğu bir dönemde yetişmiştir. Belirli bir düzeltme ise ancak gelecekte geniş bir temel üzerinde yürütülecek araştırmalardan ümit edilebilir. Bunda önemli olan bu tür araştırma sonuçlarının olabildiğince geniş ilgililer kitlesine ulaştırılabilmesidir. Arap-İslam fen bilimleri ve tekniği çerçevesinde kullanılmış, geliştirilmiş ve icat edilmiş araç-gereçleri, avadanları tanıtmak, bize ulaştırmış değillerse yeniden imal etmek bu araştırma sonuçlarını etkili şekilde aktarabilmenin bir yoludur. Kurduğumuz müze ve bu müzede sergilenen parçaları tanıtan katalog bu tarz bir aktarımı hedeflemektedir.³⁶

Henüz daha bu ifadelerinden hareketle Fuat Sezgin'in bakış açısı ve bilinç zamanı için bazı saptamalarda bulunmak mümkün görünmektedir. Öncelikle kendisi yükseköğrenimini şarkiyatçılık bağlamında tamamlayıp da doktora diplomasını Arap Dili ve Edebiyatı üzerine yine oryantalizmi ilgilendiren bir çerçevede aldığı için Batılı Doğu Çalışmaları disiplininin meşruiyeti konusunda olumsuz değildir. Onun oryantalizme dair eleştirisi, yeni bulguların tarihsel metinlere yansıtılmasındaki eksikliklerle ilgilidir. İkincisi, Sarton'un eserinin İslâm bilimini içermesi bakımından çığır açıcı bir eser olduğunun ve bu arada bilim tarihyazımı üzerine küresel ölçekte çeşitli tartışmaların gelişmekte olduğunun farkındadır. Üçüncü olarak, bu bağlamda Türk-İslâm bilim tarihyazımı bakımından bir güncelleme yapmak gerektiğinin hem farkındadır ve hem de bu işi bizzat üstlenmektedir. Dördüncü olarak ise, Sezgin, bu araştırmamızın ilk kısmında Amerika Birleşik Devletleri özelinde tespit edip vurguladığımız tarihyazımı sorunlarına ilişkisizdir. Öyle görünüyor ki, kuramsal olarak bir de bununla uğraşmaya istekli değildir. Yeni dünyevi ve akademik koşulların avantajlarını Türk-İslâm bilim tarihyazımı lehine kullanmak tarafındadır.

Fuat Sezgin, iki temel yaklaşımla bilim tarihyazımında bir güncellemeye girişmektedir. Bunlardan bir tanesinde, evrensel bilimler tarihinden söz etmektedir. Diğerinde ise, Rönesansçı tarih yazıcılığının spekülatif davranarak olguların üzerini örttüğünden bahsetmektedir.³⁷ Sezgin'e göre, farklı tarihlerde ortalama insan yaşamında etkin olmuş bütün kültür ve medeniyetlerin karşılaşılan sorunları çözümlenmek ve hayatı kolaylaştırmak amacıyla geliştirdiği muteber bilimler ve teknoloji deneyimleri vardır. Bilimi yeknesak bir yapı ve süreç olarak kabul etmek yerine Sezgin, onun, insan-yaşam ilişkisinde kavranmasını önermektedir. Kadim Mısır, Antik Yunan, Roma, Çin, İslam ve nihayet modern Avrupa medeniyetlerinin her biri bilime ve teknolojiye kendi zamanlarındaki sorunlara bulunacak çözümler bakımından katkı sağlamışlardır. Bu nedenle bilim tarihi yerine Sezgin, "evrensel bilimler tarihi"nden söz etmektedir.³⁸ Sezgin'in evrensel bilimler tarihinde zaman ve mekân anlayışı sabit değildir, ama bilim üretmek saptaması sabittir. Bundan onun bilim ve teknolojiyi belirli adlandırmalar ve yöntemlerle sınırlı görmediği, ama bu arada kavrama ve anlatım mümkün olsun diye modern Avrupa bilimlerini de esas almaktan vazgeçmediği anlaşılabilir.

Sezgin'in Rönesans tarihyazıcılığına getirdiği eleştiri, onun şu sözlerinden hareketle değerlendirilebilir:

Arap-İslam bilimlerinin Batı dünyasında resepsiyonu ve özümsemesi daha 13. yüzyılın ikinci yarısında, yani bu faaliyetin en aktif olduğu devrede, düşmanlıkla ve şiddetli bir yadsımayla karşılaşmıştı. Kısmi bir direnişe rağmen 19. yüzyıla kadar ısrarla ayakta kalan büyük ölçüde dini motifli bu karşı koyucu akım, 16. yüzyıldan bu yana Avrupa'da bilimler historiyoğrafyasının düşüncesini ve ortaya koyuluş tarzını derinden etkilemiş, şekillendirmiştir. Bu akım bağlamında bilim tarihçileri bariz bir şekilde ilk kez 18. yüzyılda adeta kelimenin tam anlamıyla, insanlık düşünce tarihinde Arap-İslam bilimlerinin her türlü yaratıcı konumunu inkâr eden Rönesans kavramında bir evrensel-tarih görüşüne sürüklenmişlerdir. Bilim tarihinin çok kaba dokunan ve gerçeklikten uzak devrelendirilmesinde, Rönesans olarak adlandırılan fenomen Yunan döneminin doğrudan doğruya bir devamı olarak

³⁶ Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik I*, s. 2.

³⁷ Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik I*, s. 1.

³⁸ Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik I*, s. 12.

görülmüştür. Bu zamansal sıçrayışta Arap-İslam kültürüne olsa olsa en çok bir “bazı Yunanca eserleri muhafaza ve tercüme etmek yoluyla aktarıcı” rolü kalıyor...³⁹

Sezgin, yukarıdaki değerlendirmesine eklediği bir dipnotta da, Fransız filozof Étienne Gilson’un bir “profesörler rönesansı”ndan bahsettiğini belirtmekte ve onun “Bizim burada tasarladığımız Rönesans ve Ortaçağ yorumlaması hiçbir şekilde, sanılabileceği gibi, olgular temelinde hakkında karar verilebilecek bir tarihi hipotez değildir...bu düşünceyi dikte ettiren olgular değildir. Bu prensip duygu derinliğinden kaynaklanmaktadır ve olgular oradan dikte ettirirler.” şeklindeki ifadelerini aktarmaktadır.⁴⁰

Sezgin, yukarıda başlangıçta yer verdiğimiz Francis Bacon’ın Arap-İslam bilimine dair görüşünün genel olarak farkındadır ve bu ana fikri hem bilim tarihi bakımından, hem de İslam çalışmaları bakımından Rönesansçı tarihyazıcılığı ile gerekçelendirmektedir. Sezgin’e göre, bu bakış açısının gerisinde Ortaçağ Avrupası’nda daha 13. yüzyılda gelişme ve ilerlemeden rahatsız olan Hıristiyan dini tutuculuğu vardır. Söz konusu tutuculuk aşama aşama kendini güncellemiş ve nihayet bilimsel ve teknolojik gelişmelere mani olamasa bile Müslümanların başarılarının ve emeklerinin takdir edilmesini engelleyebilmiştir. Birçok bilim tarihçisine bakılarak mukayese edildiğinde bu yeni bir yorumdur ve meseleyi aydınlatıcıdır. Avrupa’daki bilimler tarihinin başlangıcı, ortak aklın zaman anlayışını hiçe sayacak şekilde Antik Yunan’a bağlanmaktadır. Antikite ile modern dönem arasındaki uzun zamansal dönemin doldurulması gereği göz ardı edilmiştir. Bu nokta, Marksist tarzda bilim tarihyazımı yapan Steven Shapin’in da dikkatini çekmekle birlikte o, aradaki boşluğa tıpkı Sezgin gibi itiraz etmiştir. Shapin’a göre, modern bilim, Ortaçağdaki uğraş ve gelişmelerin devamıydı. Bu nedenle “bilimsel devrim” adlandırmasına özenle karşı çıkmaktadır ve insanlık tarihi boyunca devam eden bir bilimsel etkinlikler bütününden hareket etmektedir. O, devrim denilecek bir kırılmanın ne 17. yüzyılda, ne de daha önce veya sonra gerçekleşmediğini, devrim kavramsallaştırmasının insanlığın ortak mirasını inkâra götüreceğini saptamaktadır.⁴¹

Fuat Sezgin, bir felsefeciden ziyade bir tarihçi gibi davranmaktadır ve bu nedenle spekülasyon argümanlar geliştirmekten kaçınmaktadır. Ayrıca bilim felsefesindeki çağdaş gelişmelere eserlerinde yer vermemektedir. Sözelimi tarihyazıcılığın psikolojik ve görece olgusal merkezini Avrupa’dan Amerika Birleşik Devletleri’ne kaymasına nasıl özel bir ilgi duymuyorsa, benzer şekilde Kuantum fiziğinin sağduyuda ve bilime dair algılarda yarattığı kırılmalara da yakınlık duymamaktadır. Sezgin, titiz bir tarihçinin bakış açısıyla olabildiğince geçmiş olguların birbirleriyle ilişkisinden yola çıkmaktadır. Bu nedenle “evrensel bilimler tarihi” kavramında zaman ve mekân üstü bir kavrayışla, doğrusal ilerleyen soyut bilimsel zihniyet kabulü arasındaki felsefi açmazları göz ardı edebilmektedir. Daha açık bir deyişle, ona göre bilim, modern Avrupa’nın anlayışıyla sınırlı olmamakla birlikte bu anlayış, bilim üzerine konuşmanın kıstası durumundadır. Modern Avrupa bilimlerinin geçmişi ortaya koymaya çalıştığının farkındadır, ama bunu yapmanın, Arap-İslam bilimini ikincilleştirmekten kurtaramayacağı gerçeğini bazen göz ardı edebilmektedir. Aslında meslekten bilim tarihiyle uğraşanların takdir edebileceği üzere, burası onun işi değildir, bilim felsefecilerinin işidir, o da meselenin farkındadır. Bu bağlam, hem Avrupa-merkezci tarihyazımının ve onun ötekilerinin lokasyonunu tartışmaya açan, hem de Avro-Amerikan dünyanın küresel kaderini açımlayan Arif Dirlik’in dikkatini çekmiş bir bağlamdır. Dirlik’in saptaması şöyledir:

...“Çin” dünyası, “İslam” dünyası, “Arap” ve “Hindistan” dünyaları ve buna benzer az veya çok ekonomik ve siyasi baskı kurmuş kültürel tahakküm alanları, baştan beri hep varoldular. Bununla beraber muazzam topraklardaki gerçek veya tahayyül edilmiş hegemonyalara rağmen, bu dünyalardan hiçbiri, nihayetinde Avrupa’nın eşi olabilecek nitelikte ulaşılabilir ve dönüştürülebilir bir güç olmayı beceremediler. Bu ifade, tarihin sonu henüz ufukta görünmediği için aptalca gelebilir. Söylemesi güvenli görünen, şayet bu öteki kültürel hegemonyalar Avrupa-merkezilikte olduğu üzere küreselleşir

³⁹ Sezgin, *İslam’da Bilim ve Teknik I*, s. 1.

⁴⁰ Sezgin, *İslam’da Bilim ve Teknik I*, s. 1, dipnot 1.

⁴¹ Shapin, *The Scientific Revolution*, s. 1 vd.

ve evrenselleşirlerse, bu, Avrupa-merkezcilik yoluyla küreselleşmiş ve evrenselleşmiş bir dünya temelinde ve onların bu yeni dünyaya eklemeleri ile olacaktır. Şimdilerde erken bir “modernliği” Doğu’da ve Doğu Asya’da keşfetme gayretleri vardır, ama modernite tarihin bir ilkesi olarak kuruluncaya değin bu bölgelerden hiç kimsede modernite sorunu ortaya çıkmadı. Benzer şekilde, Doğu Asya toplumları, kendilerinin kapitalizmdeki yakın başarılarını açıklayan Konfüçyüsçü bir miras iddiasında bulunabilirler, ancak bu miras, kapitalizmin gereklilikleri tarafından yeniden yorumlanmış olanıdır.⁴²

Avrupa ve ABD dışındaki dünyaların tarihlerine dair konuşulduğunda daima söz konusu olan dezavantaj ve açmazlar Arap-İslam ve Türk-İslam tarihleri için de söz konusudur. Fuat Sezgin bunlarla baş edilemeyeceğinin ya farkındadır veya bu sorunu şimdilik ertelemektedir. Dirlik’in eleştirdiği açmaza Sezgin de bir yönüyle düşmektedir. Ne var ki, Sezgin’in bir taraftan Avrupa-merkezci tarihe eklemelerinde çabasında olduğunu ve Avrupa-merkezci ve şimdilerde Avro-Amerikan merkezci tarihi reddetmediğini saptamak gereklidir. Sezgin, Arap-İslam bilimlerinden bir modernite yaratma çabasında değildir. Bunun yerine sadece Antik Yunan ile modernite arasında bilim ve teknolojiye emek vermiş Müslüman toplumların tarihte kendilerine yer bulmaları gereğini delilleriyle ortaya koymaktadır. Ayrıca Doğu Asya kültürleriyle Arap-İslam ve Türk-İslam kültürlerini bir görmek de Dirlik’in hatasıdır. Çünkü modern Avrupa’dan önce Doğu Avrupa, Ortadoğu, Kuzey Afrika ve Hint alt kıtası üzerinden dünyaya hâkim olanlar önceleri Arap-İslam, sonraları ise Türk-İslam ülkeleriydi. Modern Avrupa’nın onlardan etkilenmesinden doğal ne olabilir? Nitekim Fuat Sezgin’in beş ciltlik İslam’da Bilim ve Teknik adlı eserinin birinci cildi, aslında modern Avrupa’nın geçmiş dönemin baskın medeniyeti olan İslam medeniyetine yaslanarak ve onu tüketerek küreselleştirdiğini ve evrenselleştirdiğini izah etmektedir. Bu eserin diğer dört cildi ise kavramsallaştırılmış “evrensel bilimler tarihi”nin Arap-İslam ve Türk-İslam kültürlerindeki tarihçesini kanıtları ve ayrıntılarıyla sunmaktadır. Bu bağlamda Fuat Sezgin’in Türkçe ve Türkiye’deki alışılmış akademik alışkanlıkların dışına çıkmış ve Batılı ölçütlerle araştırma yapan iyi niyetli ve adil bir oryantalist olduğu belirtilebilir. Sezgin’in itirazları spekülasyon değildir, aksine olgusaldır ve görünür kanıtlara dayanmaktadır. Bu bağlamda Sezgin, Ortaçağ Avrupası’nda Arapçadan Latinceye yapılmış çevirilerde kimi zaman isim seviyesinde Avrupalıların kendi isimleriyle eserleri basması ve kimi zaman da eserler veya yazarlarının görüşleri konusunda bazı tahriflerde bulunmasını uzun uzadıya delilleriyle vermektedir. Astronomi, matematik, tıp, optik ve coğrafya gibi pek çok bilim sahasındaki bütün etkin eser, bulgu ve hesaplamaları Arapça muadilleriyle mukayeseli olarak aktarmaktadır.⁴³ Dirlik’in işaret ettiği üzere, Sezgin’in de hareket noktası Avrupalıların zaman ve mekânıdır, ama veriler basitçe argümantatif olmayıp olgusaldır.

Sezgin’e göre, Rönesansçı tarihyazıcılığı, Arap-İslam bilimlerinin Avrupa’ya geçişini tarihten çıkararak insanlığa karşı bilimsel bir hata yapmıştır. “Evrensel bilimler tarihi” kavramıyla yaklaşıldığında, Arap-İslam bilimleri olmaksızın Ortaçağın boşlukta kaldığı görülmektedir. Roma dönemi bilimi ve özellikle de Arap-İslam bilimi göz ardı edilerek Antik Yunan’ın yeniden yaratılmasıyla oluşturulmuş bir Rönesans kavramına dayanılıp modern bilimler gerekçelendirilemez. Nitekim modern felsefe tarihlerine bakılarak Rönesans daha yakından incelendiğinde, “yeniden doğuş” ile kastedilen dönemde Avrupa’da insanların insan doğası ve yaşama dair bazı gerçeklerin farkına vardıkları görülmektedir. Bu gerçekler iyimser gerçekler değildir. İnsanın bencilliği, yaşamın acımasızlığı, dini öğretilerin taahhütlerinin genellikle olgularla örtüşmediği ve bilgeliğin bu hakikatlerin kabulüyle ilgili olduğu gibi temalar Rönesans döneminin önde gelen bulgularıdır. Roma dönemi düşünürleri kadar Müslüman fakihlerin olgucu analizlerinin ve Müslüman ahlakçıların gerçekçi çıkarımlarının bunlara etki ettiği de fark edilebilmektedir.⁴⁴ Bu esnada bilimsel bir hareketliliğin de göze çarptığı Ortaçağ Avrupası’nda üç yoldan Arap-İslam

⁴² Arif Dirlik, “Is There History after Eurocentrism? Globalism, Postcolonialism, and the Disavowal of History”, *History After The Three Worlds: Post-Eurocentric Historiographies*; Ed.: Arif Dirlik, Vinay Bahl, Peter Gran, New York, Oxford: Rowman&Littfield Publishers, Inc, 2000, s. 34.

⁴³ Sezgin, *İslam’da Bilim ve Teknik I*, s. 90-134.

⁴⁴ Brian Duignan, *The History of Philosophy Modern Philosophy: from 1500 CE to the Present*, New York: Britannica Educational Publishing, 2011, s. 19-74.

bilimlerinin Avrupa'ya girdiği görülmektedir. Sezgin'e göre, bu üç yol, Müslüman İspanya üzerinden giden yol, Sicilya ve Güney İtalya üzerinden giden resepsiyon yolu ve Bizans üzerinden giden yoldur.⁴⁵ Sezgin, etki kapsamının büyüklüğüne göre oluşturduğu bu sıralamada yer alan her bir yol ile Avrupa'ya geçerek yoluna burada devam eden bilimlere dair detayları astronomi, matematik ve tıp gibi temel bilimler ve tercüme edilmiş metinler üzerinden karşılaştırmalı olarak betimlemektedir. Verilen bilgiler arasında bulunan ve Türkiye'de günlük kültürde aşına olunan bir vakıa olarak, Arap rakamlarının onuncu yüzyılın ikinci yarısında -976 ve 992'de iki nüsha halinde-veya bundan önceki bir tarihte Güney Fransa'ya ulaştığına ve bunun Avrupalı bilginlerin işlerini büyük ölçüde kolaylaştırdığına dair kayıt anılmaya değerdir.⁴⁶

4. İslâm Ortaçağ ve Yeniçağında Bilim

George Sarton ve Aydın Sayılı gibi tarihte iz bırakmış bilim tarihi araştırmacılarını takip eden Fuat Sezgin de bilimin tarihine ışık tutacak ve okurun insanlığı daha belirgin kavrayabilmesini temin edecek yenilikçi bulgular ortaya koymaktadır. Sezgin'in çalışmaları, Arap-İslam ve Türk-İslam bilimleri çerçevesinde hem zamansal olarak, hem de muhteva olarak öncekilere kıyasla daha ileridir. Sarton, başucu kitabında bilim tarihinde İslam medeniyetinin yerine, Sayılı ise, söz konusu medeniyetin kurumlarına ve yapısal özelliklerine yoğunlaşmıştı.⁴⁷ Sezgin, bizzat her bir bilimin Ortaçağdaki içeriğine ve modern bilimlerle irtibatına yer vermektedir.

Her üç önemli araştırmacı da Ortaçağ İslam'ında bilime yer verirken, bilime dair modern Avrupa'ya ait bilimler tasnifinden ve alışkanlıklarından yola çıkmaktadırlar. Onlar, Ortaçağ İslam'ının bilimsel serüvenlerini çağdaş İngilizce ve gelişmiş diğer modern Avrupa dillerine tercüme ederek aktarmaktadırlar. İnsana dair birçok temel nokta ortak olduğu halde ve tercümeyle aktarım aktüel tarihsel incelemelerin mümkün tek yolu olmasına rağmen, eldeki yanlış anlama ve yorumlama problemlerinden dolayı Ortaçağ Müslüman toplumlarının yapısı ile geliştirdikleri bilimler arasındaki ilişkilere dair felsefi izahlara ihtiyaç duyulabilmektedir. Bu felsefi ve teknik detay, İslam dini ve medeniyetine özgü değildir ve başka din ve kültürlerin çağdaş evrensel yazım dillerine tercümelerinde de söz konusudur.⁴⁸ Bununla beraber tercüme sorunu, en fazla İslam medeniyetinde sorun olabilmektedir. Çünkü geçmişteki hâkim bir medeniyet, kendisinden sonra dünyaya hâkim olmuş rakip bir medeniyetin ortak anlayışına tercüme edilmeye çalışılmaktadır.⁴⁹ Sezgin, bu handikabı bertaraf edebilmek için *İslam'da Bilim ve Teknik* adlı eserinde kendi tarihi bağlamını deneysel ve matematiksel hesaplamaya dayalı bilimlerle sınırlandırmaktadır. Ne var ki, böyle bir tarihe de Ortaçağ bilimlerini üreten sosyal yapıdan ayrıştırılmış salt istatistiksel bir bilgi verisine yol açmaktadır ki, bu da gerçek bir mukayeseli tahlile mani olabilmektedir.

Anlaşılabildiği kadarıyla, bilimsel çalışma ve teknolojik deneyimler toplumların ihtiyaçlarına görelidir ve söz konusu ihtiyaçların aritmetik bir ifadesi yakalanmaksızın ilgili toplumların bilimlerini anlamlandırmanın bir yolu bulunmamaktadır. Sahici bir anlamlandırma olmadığında ise, daha önce değindiğimiz üzere, eldeki veriyi doğrulayıcı, onu gerekçelendirici ve daha ziyade onu anlamlandırıcı bir analiz verisi ortaya çıkabilmektedir. Buradaki örneğimizde Ortaçağdaki Arap-İslam ve Türk-İslam biliminden söz etmek, aslında modern Avrupa bilimlerini anlamlandırmaya hizmet etmektedir. Sezgin'in bilinç zamanı henüz Ortaçağ İslam biliminin tarihteki yerinin takdir edilmeyişine karşı ayrıntılı bir delillendirme ve izaha koşullandığı için, bizim buradaki felsefi ve teknik tespitimiz ondan zamansal olarak sonraki bir dönemin bilincine

⁴⁵ Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik I*, s. 134, 144, 154.

⁴⁶ Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik I*, s. 134.

⁴⁷ Bkz. Selami Çalışkan, "Türkiye'de Bilim Tarihi Sahasında İlk Doktora Tezi: Aydın Sayılı "Observatory in Islam"", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 2, Sayı 4, 2004, s. 701-710.

⁴⁸ Simon Coleman, "Recent Developments in the Anthropology of Religion", *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*; Ed.: Bryan S. Turner, Malden, Oxford: Wiley-Blackwell Publishing, 2010, s. 108.

⁴⁹ Bryan S. Turner, *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslâm*; Çev.: Ahmet Demirhan, İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 1997, s. 105, 107, 123.

karşılık gelebilir. Yine de bu meselenin saptanıp ifade edilmesi gereklidir ve önemlidir. Çünkü Sezgin'den yapılan aktarmaların istatistiksel görünümü bilim tarihi araştırmacısının zihninde birçok haklı itiraza neden olabilir. Ayrıca Sezgin'in kuşağından önceki oryantalist araştırmacıların önemli bir kısmı, kendisinin de ifade ettiği üzere,⁵⁰ Ortaçağ İslam'ındaki mevcudiyetler yerine kusurlar ve hataları bulmaya eğilimlidir. Ayrıca söz konusu kusur ve hataların da kıstası, bugünün dünyasını 'tamamlanmış ve doğru' nitelikte esas almak tarafından önceden koşullandırılmaktadır. Önceki kuşakların bu bakış açısı, biraz zamanlarının etkisinden ve biraz da Sezgin'in deyimiyle, bilgi eksiliğinden kaynaklanmaktadır.

Sezgin, Ortaçağ Arap-İslam bilimini betimleyip saptarken öncelikle siyasi ve dini tartışma ve mücadelelerin araştırmacı ve okurlarda yarattığı duygusal bakış açılarından bağımsız davranmaya dikkat etmektedir. Sözgelimi onun ortak bilim dilinin miladi 700 yıllarında Arapça oluşuna dair anlattıkları, Emevi halifelerinin farklı coğrafyalardan ve kültürlerden eserlerin tercümelerine verdikleri emeğe ilişkin ifadeleri, ayrıca genelde bilinenin aksine Peygamberlik geldiğinde Arapların ilkel olmadıklarını özellikle tespit etmesi ve Arapça gramerin miladi 7. yüzyılda gelişmesiyle 8. yüzyıldaki bilimsel sıçrayışlar arasındaki irtibatlarla dair kararlı yorumları bunu göstermektedir. Nitekim bilim insanlarından örnek verirken de onların fırka ve mezheplerine kesinlikle değinmemektedir.⁵¹ Sezgin, Ortaçağ Arap-İslam'ında bilimin nasıl bir toplumsal ihtiyaç haline geldiğini, çevirilerin hangi yöntemle ve ne şekilde geliştiğini, sosyal bilimlere temel İslam bilimlerinin teşekkül süreçlerini, Londra'da 1660 yılında kurulmuş Royal Society benzeri kraliyet bilim kurumlarının tarihte bilinen ilk örneklerinden olan Beytü'l-Hikme'yi ve bilinen astronomi tarihinde ilk defa halife Me'mûn tarafından önce Bağdat ve sonra Şam'da kurulmuş gözlemevi (rasathane) gibi araştırma merkezlerini başlangıçlar bakımından anlatmaktadır.⁵² Sosyal bilimlere başlangıç bilgileri dışında esaslı bir yer vermeyen Sezgin'in henüz buraya kadarki bulguları, Ortaçağ ve Yeniçağdaki Arap-İslam ve Türk-İslam veya İran, Hindistan ve İspanya'daki süreçleri de kapsayan bir adlandırma ile Ortaçağ ve Yeniçağ İslam'ında bilim tarihine dair metodolojik ve kökensel sorunlara çözüm olacak kalıcı fikirler içermektedir. Sezgin, sonra Ortaçağ ve Yeniçağ İslam'ındaki bilimsel çalışmalara ve bunların Avrupalılar tarafından kabulü ve geliştirilmesine yer vermektedir. *İslam'da Bilim ve Teknik*'in ikinci cildi astronomiye, üçüncü cildi coğrafya, denizcilik, saatler, geometri ve optiğe, dördüncü cildi tıp, kimya ve minerallere (elementler) ve beşinci cildi fizik, mimari, savaş tekniği ve antik objelere ayrılmıştır.⁵³

Burada Sezgin'in İslam'da bilim ve teknolojiye dair bulgularını karşılaştırmalı olarak aktardığı eserinde matematiksel dilin gerekliliklerinden kaçınmadığını da saptamak lazımdır. Batılı akademisyenlerin metinlerinde rast gelinebilir türden modern matematiksel ve fiziksel formüller Sezgin'in kapsamlı çalışmasında da bulunmaktadır. O, Ortaçağ İslam bilimlerindeki hesaplamalar ve bulgular ile modern olanlarını mukayeseli olarak ele almakta, bu arada kimi zaman Ortaçağın vardığı sonuçların formül ve hesap farklılıklarına rağmen modernlerinki ile aynı olduğunu belirtmektedir. Ne var ki, bu pasajlardan bazılarında yer alan ve matematiği günlük dile aktaran ifadeler matematiksel olarak kimi sorunlar içermektedir. Örnek verirken aynı pasajı Almanca aslı ve Türkçesiyle vermekte yarar vardır:

...Ohne Kenntnis der bereits von Archimedes auf diesem Gebiet geleisteten Arbeit machte Tābit in seinen beiden Schriften über die Quadratur der Parabel und die Kubatur des Paraboloids von der Infinitesimalrechnung Gebrauch. Seine Parabelquadratur entspricht der Berechnung des Integrals $\int_0^a \sqrt{px} dx$ Durch einen Kunstgriff, den er dabei anwandte, wurde auch «das in Vergessenheit geratene Verfahren der Integralsummen wiederbelebt, und mit seiner Hilfe berechnete Ibn Qurra faktisch erstmalig ein Integral der Potenz x^n für einen gebrochenen

⁵⁰ Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik I*, s. 2.

⁵¹ Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik I*, s. 3-6, 14-17, 67-69.

⁵² Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik I*, s. 5-12.

⁵³ Bkz. Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik I-V*.

Exponenten, und zwar $\int_0^a x^{1/2} dx$ wobei er ebenfalls erstmalig eine Unterteilung des Integrationsintervalls in ungleiche Teile vornahm. In der Mitte des 17. Jh. hat P. de Fermat durch ein ähnliches Verfahren, wobei er die Abszissen in Teile unterteilte, die eine geometrische Reihe bilden, die Quadratur der Kurven $y=x^{m/n}$ für $m/n < 1$ vorgenommen». Auch das Verfahren Täbits zur Berechnung des Inhalts von Paraboloiden unterscheidet sich wesentlich von dem des Archimedes...⁵⁴

...Sābit bin Kurrâ, parabollerin kare ve küplerini almaya dair yazdığı her iki kitabında Arşimed'in bu alanda ortaya koyduğu çalışmayı bilmeksizin sonsuz küçükler hesabını kullanmıştır. Onun parabolün karesini alması integralin $\int_0^a \sqrt{px} dx$ hesaplamasıyla örtüşmektedir. O, böylece «unutulmaya yüz tutmuş integral toplama hesaplama yöntemini ustalıklı tekrar canlandırdı; bu yöntemin yardımıyla fiilen ilk kez x^n gücünün bir integralini kesirli bir üs için hesapladı ve hatta yine, integrasyon aralığını eşit olamayan parçalara bölmek suretiyle $\int_0^a x^{1/2} dx$ ilk olarak hesapladı. 17. yüzyılın ortasında P. De Fermat benzeri bir yöntemle, parabolün eksenlerini geometrik bir dizi oluşturan parçalara ayırmak suretiyle $y=x^{m/n}$ nin $m/n < 1$ için olan eğimlerini kareye çevirme girişiminde bulunmuştur». Sābit'in parabolitlerin içeriğini hesaplama yöntemi de Arşimed'ininkinden hayli farklıdır...⁵⁵

Bu pasajda örneğin “parabollerin kare ve küplerini almaya dair yazdığı” (“Quadratur der Parabel und die Kubatur des Paraboloids”) ifadesi matematiksel olarak yanlış bir ifadedir. Çünkü matematikte parabolün karesi veya küpü alınamaz.⁵⁶ Matematiksel olarak böyle yanlış ifadeler modern bazı eserlerde de rast gelinmektedir. Bu hataya Sezgin'in kitabında hangi etkenin yol açtığını saptamak kolay değildir, fakat hatayı saptayıp belirtmekte fayda vardır. Birbirinden farklı zamanlara ait medeniyet ve kültürlerin bilime dair çalışmalarının Sezgin'inkine benzer türden mukayesesi ve tahlili birtakım güçlükler içermektedir. Bu hatayı böyle değerlendirmek gerekmektedir.

İstatistiksel bir veri gibi görünmesine rağmen Sezgin'in İslam bilim ve teknolojisine dair bazı bulgularının burada anılması yararlıdır. Bunlardan bir tanesi, Halife Me'mun döneminde dünya haritasının çizilmesine yönelik girişimdir. Bir diğeri, sıfır rakamının matematikte kabul edilmesidir. Ayrıca miladi 9. yüzyılda evrenin merkezinin dünya olmadığına yönelik bir kabul astronomide oluşmuş, dünyanın evrenin bir yerinde bulunduğu tespit edilmiş ve güneş ve gök kürelerinin dönmediklerine kanaat getirilmiştir. Dünyanın kendi eksenini etrafında döndüğü 10. yüzyılda değerlendirilmiş ve kabul görmüştür. Ayrıca atmosferin yerden yüksekliği hesaplanmaya çalışılmış, göz bebeğinin daraldığı fark edilmiş, kırılma indisi bulunmuş, sinüs, kosinüs ve tanjant çizelgeleri yapılmış, periyodik cetvelin bazı örnekleri yapılmış, özgül ağırlık belirlenmeye çalışılmış, kıblenin tayini için boylam farkları hesaplara dahil edilmiş, sözgelimi kılcal damarların mevcudiyeti 13. yüzyılda fark edilip detaylı analiz edilmiş ve rüzgarın oluşumu, yönü ve hızına dair çalışmalar yapılmıştır.⁵⁷ Sezgin, kitabında uzun uzadıya ve gözlem, deney ve hesaplamaların içeriklerini de aktararak, Ortaçağ ve nispeten Yeniçağ İslam bilimlerindeki çalışmaları ve bunların bilim tarihindeki anlamlarını tespit etmektedir.

Bu arada Sezgin kitabında, Ortaçağ ve Yeniçağın hâkim bilim ve eser dili Arapça olduğu ve 18. yüzyıldaki Avrupa aydınlanmasından önce özellikle İslam medeniyetinde din ve hanedan mensubiyetleri dışında siyasi veya ulusal bir nitelendirme mevcut olmadığı için İslam bilimine

⁵⁴ Fuat Sezgin, *Vissenschaft und Technik im Islam I*, s. 16.

⁵⁵ Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik I*, s. 16.

⁵⁶ Parabol hakkında farklı problemlerin değerlendirildiği bir çalışma için bkz. J. Dennis Lawrence, *A Catalog of Special Plane Curves*, New York: Dover, 1972, s. 67-72.

⁵⁷ Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik I*, s. 13-33. Örneğin Colin Ronan'ın kitabındaki veriler daha azdır, ama Sezgin'inkinden ileri bazı veriler de yok değildir. El-Kûf'un kılcal damarları bulması ve detaylandırması ile İbnü'n-Nefis'in küçük kan dolaşımı ve kalbe dair analizleri bunun bir örneğidir. Bkz. Ronan, *The Cambridge Illustrated History of the World's Science*, s. 236-237.

daima “Arap-İslam” adlandırmasıyla işaretle bulunmaktadır. Dönemi bugüne taşımının birçok güçlüğü içerisinde çözümü böyle bulabilmektedir. O, eserinin hiçbir yerinde “Türk-İslam” veya başka etnik-dini bir adlandırmada bulunmamakla birlikte, Ortaçağ İran, Hindistan, Doğu Asya ve İspanya’sı kadar Yeniçağ Osmanlı’sının bilimsel çalışmalarından da söz etmektedir. Bunun en önemli örneği astronomi ve Yeniçağ İstanbul’undaki rasathaneye ilişkin anlatımdan izlenebilir. Sezgin, İstanbul’daki rasathanenin, kullanılan aletler, yapılan gözlem ve ölçümler ve geliştirilmiş neticeler bakımından mesela Merāga’daki rasathane gibi birçok bilim merkezinden ileride olduğunu saptamakta ve aktarmaktadır. Sözelimi 1575-1580 yılları arasında İstanbul Rasathanesi’nin yönetiminde olan Takiyyeddin el-Mısri döneminde, daha önceki alet ve gözlemlerin geliştirildiği ve örneğin “Merkür ve Venüs’ün problemlili konularının gözlemleri” aktarılmaktadır.⁵⁸ Sezgin, İstanbul Rasathanesi’ne dair bu bilgiyi verdikten sonra modern Avrupa biliminin kurucularından olan ve söz konusu rasathane çalışmalarıyla aynı dönemde astronomik gözlemlerini yapmış olan Danimarka ve İsveçli Tycho Brahe’in (1546-1601) çalışmalarını ve elindeki aletleri karşılaştırmaktadır. Bilim tarihi açısından yeni olan, Brahe’in elindeki araç-gereç ve olanakların, ayrıca vardığı astronomik sonuçların Merāga ve İstanbul’dakinden daha basit olup, herhangi bir önemli değişiklik içermemesidir. Yeniçağdaki Türk-İslam bilimi ve geç 16. yüzyılda Osmanlı-Avrupa karşılaştırması için bu veri çok önemlidir.⁵⁹

Yukarıda matematiksel bir ifade hatası bularak alıntıladığımız örnek pasajdan anlaşılabilir önemli bir vakıa, Sezgin’in Ortaçağdaki bilimsel çalışmaların ayrıntılarını da ihmal etmeksizin okur ve araştırmacıya sunmasıdır. Sözelimi bu pasajı kaleme alabilmek için, bilim tarihi, astronomi, matematik tarihi ve modern matematiğin yanı sıra ileri düzeyde Arapça, Latince ve Almanca bilmek gerekmektedir. Benzeri bir vakıa, coğrafya, optik, fizik, tıp ve farmakoloji gibi birçok disiplin için geçerlidir. Bir bilim araştırmacısının yukarıdaki pasajın benzerini birbirinden çok farklı ve her biri bir uzman geçmişi gerektiren farklı disiplinler için kaleme alabilmiş olması, ona hayran olmak için yeterlidir. Çünkü burada birbirinden farklı disiplinlerin her birinin inceliklerine iki farklı dünya ve tarih üzerinden vakıf olabilmek gibi bir zorunluluk da mevcuttur. Sezgin’in kitabına almış olduğu farklı disiplinler verilerinin her birindeki karşılaştırmalı üniteler bir insanın akademik kariyer ve mesaisini doldurabilecek kadar zengindir. *İslam’da Bilim ve Teknik*’in dördüncü cildinde yer alan ve çağdaş tıp ile dış hekimliği alanlarını ilgilendiren pasajlar bunun bir örneğini meydana getirmektedir. Burada Sezgin, Ortaçağa ait bilimsel çalışma ve teknolojik ürünleri, dönemin tıbbi araç ve gereçlerinin fotoğrafları eşliğinde ayrıntılı bir tanıtımla anlatmaktadır. Mesela göz ameliyatları ve dış operasyonlarına dair kullanılmış tıbbi aletlerin çeşitliliği bile okur ve araştırmacıyı şaşırtmaktadır, çünkü hastalık, teşhis, ameliyat ve tedaviye dair bunca bilgi ve deneyimin o dönemde bulunması hemen anlaşılabilir gelmemektedir. Tabipler ve aletler arasındaki eşleştirmeler konusunda titiz davranan Sezgin, Ortaçağdaki tıp yaşamını bütünüyle çağdaş dünyaya taşımaya çalışmakta gibi görünmektedir.⁶⁰ Böyle bir çalışmayı yapmış kişinin meslektan bir hekim olmadığını kabul etmek kolay değildir. Benzeri bütün araştırma alanları için geçerli görünmektedir. Bu yönüyle Fuat Sezgin’in bilim tarihi sahasında İslam bilimine dair araştırma ve çalışmaları, Türkiye özelinde İslam coğrafyası ve evrensel bilimler tarihi için bir şanstır.

5. Sonuç

Bu çalışmada Fuat Sezgin’in “evrensel bilimler tarihi” kavramı ve Rönesansçı tarihyazımı eleştirisi, çağdaş dünyadaki bilim tarihyazımı tartışmaları, Sezgin’e ait Ortaçağ Arap-İslam, İran-İslam, Hint-İslam, İspanya-İslam ve Yeniçağ Türk-İslam bilimi ve teknolojisi araştırmalarının aktarılmasıyla birlikte değerlendirilmiştir.

⁵⁸ Fuat Sezgin, *İslam’da Bilim ve Teknik II*, s. 53-61, özellikle s. 55.

⁵⁹ Sezgin, *İslam’da Bilim ve Teknik II*, s. 62-68.

⁶⁰ Fuat Sezgin, *İslam’da Bilim ve Teknik IV*, s. 1-94.

Çağdaş bilim tarihyazımı tartışmalarının arkasında ABD'nin 20. yüzyıldaki yükselişi, Avrupa-merkezci tarihyazımının Avro-Amerikan merkezli olacak şekilde güncellenirken dünyadaki diğer kültür ve medeniyetlere de yer veren çoğulcu bir tarihyazımının benimsenmeye başlaması ve bilim tarihi sahasının bu yeni akademik süreçleri göz önünde bulunduran işleyişleri bulunmaktadır. Kuzey Amerika'nın lehine olduğu oranda söz konusu gelişmeler Doğu Çalışmaları (Oriental Studies), Afrika Çalışmaları ve başka etnik ve kültürel araştırma disiplinlerinin lehine de bazı olumlu sonuçlar doğurmuştur. Sezgin'in araştırmaları böyle bir bağlamda yeni imkânları kullanan ve oryantalistik bulguları daha doğru bir aşamaya taşıyan araştırmalardır. Bu bakımdan Sezgin'in bir "Doğu Çalışmaları Uzmanı" olarak Batılı akademik çerçeve içerisinde konumlandırılması isabetli olacaktır. Nitekim Türkiye'den sonra onun üne kavuştuğu ve eldeki eserlerini kaleme aldığı Almanya'daki araştırma kapsamı Doğu Çalışmaları adlandırılmasıyla ifade edilmektedir. Bu araştırmalar, özel olarak Arap-İslam ve Türk-İslam bilim ve teknolojisinin tarihteki yerine dair olumlu bir güncellemeyi gerektirmiştir. Sezgin, hatalı bilgileri doğrularıyla değiştirme ve bir güncellemeye girişme konusunda bilinçli olduğunu kendisi de ifade etmiştir.

Sezgin'in bu çalışmada incelenen eseri *İslam'da Bilim ve Teknik (Vissenschaft und Technik im Islam)*, başka çalışmalarının yanı sıra Ortaçağ Arap-İslam ve Yeniçağ Türk-İslam bilim ve teknolojisine ilişkin en kapsamlı ve çığır açıcı eseri olarak öne çıkmaktadır. Diğer eserlerinde bibliyografik nitelikler ön planda iken, bu eserinde istatistiksel birer betimleme olarak görünmüş olsa bile İslam bilim ve teknolojisine fen ve tıp bilimlerine dair temel unsurları gün yüzüne çıkarılmakta ve eserin başında bilim tarihyazımı ve metodolojisiyle ilgili kapsamlı bir kuramsal analizde bulunmaktadır. Ona göre, insanlık tarihi, bütün farklı uygarlık ve kültür aşamalarında bilim ve teknolojiyi üretmek bakımından bir süreklilik ve tutarlılık göstermekte, Arap-İslam ve Türk-İslam bilimi de, hem modern Avrupa bilimlerinin arka planını yaratmış olmak bakımından, hem de kendi toplumsal gereksinimlerini mümkün olan en ileri düzeyde bilim ve teknolojiyle gidermiş olmak bakımından temayüz etmektedir. Bu olgusal gerçeğin üzerini örttüğü için Rönesansçı tarihyazımı hatalıdır ve evrensel bilimler tarihini göz ardı ettiği için hem oryantalistik çalışmaların, hem de bilim tarihinin kendini geliştirmesi ve güncellemesi zorunludur. Sezgin'in çalışmaları spekülasyon ve çoğunluk felsefi itirazların bulunduğu eserler olmayıp, özellikle olgulardan yola çıkan ve onları görsel ve hesap içerikleriyle sunmaktan geri durmamış araştırmalardır. Her biri bir insan ömrü kadar mesai gerektiren birçok bilim alanı ve teknolojik araç-gereç alanının Ortaçağ ve Yeniçağdaki içeriklerini üstelik modern Avrupalı muadilleri ve devamlarıyla mukayeseli bir şekilde ortaya koymuş olan Sezgin'in çalışmaları hayranlık verici ve çığır açııcıdır. Bununla beraber bazı çağdaş eleştirmenlerin itirazlarına konu olabilecek seviyede felsefi açıdan bazı güçlükler de içermektedir. Zamansal olarak söz konusu itirazların çerçevesi Sezgin'i ilgilendirmediği için o, bu tartışmalarla meşgul olmamıştır.

Fuat Sezgin'in çalışmaları ve akademik bulguları, modern Avrupa-merkezci bilim tarihyazımının eksikliklerini ve yanlışlıklarını anlamak ve bunları gidermek bakımından önemlidir. Onun hem George Sarton ve Aydın Sayılı'yı oldukça ileriye taşıdığı ve bazı açılardan aştığı, hem de bilim tarihyazımı tartışmalarına yaptıkları katkılarla dikkat çekmiş Helge Kragh, Robert S. Cohen, Richard Westfall, John Henry, Steven Shapin, Clifford D. Conner, Joseph Agassi, Seyyid Hüseyin Nasr, Paul Feyerabend, Evelyn Fox Keller ve Ludmilla Jordanova gibi birçok bilim yazarının gönüllerindekini olgusal olarak bizzat yapabilmiş olmak bakımından başarılı olduğu teslim edilmelidir. Belki Sezgin'in çalışma ve bulguları, geliştirdiği tarihyazımı ve kavramlar, Avro-Amerikan diller başta olmak üzere Türkçe, Arapça, Farsça, Hintçe vb. Müslüman coğrafyaya ait dillerde sürdürülebilirse, daha ileri bir aşamaya taşınabilir. Onun amacı, başkalarının bazen yaptığı gibi, modern Avrupa'yı ve modern bilimleri karşısına almak değildir; aksine bu iki olgunun insanlık tarihindeki yerine saygılı davranmakta ve sadece İslam medeniyetinin Ortaçağ ve Yeniçağdaki konumunun isabetli teşhis edilmesini ve adil ifade edilmesini talep etmektedir. Bu nedenle Sezgin'in eserlerinde hiçbir zaman polemiklere denk gelinemez. Sezgin'in karşısına aldığı ve savaştığı bir olgu veya kavram varsa, bu da bilgisizlik, tembellik ve kolaycılık olarak saptanmalıdır. Özel demeçlerinden de anlaşılabilirliği kadarıyla, o, bu konuda, Avrupalılardan ziyade başkalarını

hatalı görmektedir. Fuat Sezgin, modern Türkiye tarihinde, çağdaş Avrupa tarihinde ve hatta genişletilmiş İslam tarihinde kendisine saygı duyulmayı hak etmiş çalışkan, üretken ve başarılı bir bilim insanı olarak yaşamış ve hayatını tamamlamıştır.

Kaynakça

- Agassi, Joseph, *Science and Its History: A Reassessment of the Historiography of Science*, Springer, 2008, Toronto.
- Bacon, Francis, *The New Organon*; Ed.: Lisa Jardine, Michael Silverthorne, Cambridge University Press, 2000, New York and Melbourne.
- Bhabha, Homi K., *The Location of Culture*, Routledge, 1994, London and New York.
- Coleman, Simon, "Recent Developments in the Anthropology of Religion", *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*; Ed.: Bryan S. Turner, Wiley-Blackwell Publishing, 2010, Malden and Oxford, s. 103-121.
- Conner, Clifford D., *History of Science: Miners, Midwives, and "Low Mechanics"*, Nation Books, 2005, New York.
- Çalışkan, Selami, "Türkiye'de Bilim Tarihi Sahasında İlk Doktora Tezi: Aydın Sayılı "Observatory in Islam"", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 2, Sayı 4, 2004, s. 701-710.
- Dajani, Rana "What do we mean when we talk about gender and science? An Interview with Professor Emerita Evelyn Fox Keller (MIT), author of *Reflections on gender and science*", *Interdisciplinary Science Reviews*, 2019, Vol. 44, No. 2, s. 221-226.
- Dirlik, Arif, "Is There History after Eurocentrism? Globalism, Postcolonialism, and the Disavowal of History", *History After The Three Worlds: Post-Eurocentric Historiographies*; Ed.: Arif Dirlik, Vinay Bahl, Peter Gran, Rowman&Littfield Publishers, Inc, 2000, New York, Oxford, s. 25-48.
- Duignan, Brian, *The History of Philosophy Modern Philosophy: from 1500 CE to the Present*, Britannica Educational Publishing, 2011, New York.
- Gavroglu, Kostas, CHRISTIANIDIS, Jean, NICOLAIDIS, Efthymios, *Trends in the Historiography of Science*, Springer-Science+Business Media, B.V., 1994.
- Henry, John, *The Scientific Revolution and the the Origins of Modern Science*, Palgrave, 2. Basım, 2002, New York.
- Iggers, Georg G., WANG, Q. Edward, *A Global History of Modern Historiography*, Routledge, Taylor and Francis Group, 2008, London and New York.
- Janara, Laura, *Democracy Growing Up: Authority, Autonomy, and Passion in Tocqueville's Democracy in America*, State University of New York Press, 2002, Albany.
- Jordanova, Ludmilla, "Gender and the Historiography of Science", *The British Journal for the History of Science*, Vol. 26, No. 4, The Big Picture (December, 1993), s. 469-483.
- Keller, Evelyn Fox, *Reflections on Gender and Science*, Yale University Press, 1995, New Haven.
- Kragh, Helge, *An Introduction to the History of Science*, Cambridge University Press, 3. Basım, 1994, Cambridge, Melbourne, New York.
- Lawrence, J. Dennis, *A Catalog of Special Plane Curves*, Dover, 1972, New York.
- Novick, Peter, *That Noble Dream "The Objectivity Question" and the American Historical Profession*, Cambridge University Press, 2. Basım, 2005, Cambridge and New York.
- Offe, Claus, *Reflections on America: Tocqueville, Weber and Adorno in the United States*; Translated by Patrick Camiller, Polity Press, 2005, Cambridge and Malden.
- Özdemir, Muhammet, "Türk-İslam Bilim Tarihi Açısından Bilim Tarihi Yazım Biçimleri", *Bilim ve Yeni Teknolojiler Dergisi*, Kırgızistan Milli Eğitim Bakanlığı, Bişkek, 2013 (2), s. 280-291.
- Özdemir, Muhammet, "Türk-İslâm Bilim Tarihinin Yeniden Yazımı Açısından Bilim Tarihi Yazım Biçimleri Tartışmasına Giriş", *Türk Yurdu*, Ağustos 2013, Cilt 33, Sayı 132, Ankara, s. 35-41.

- Ronan, Colin A., *The Cambridge Illustrated History of the World's Science*, Cambridge University Press, Newness Books, 1983, New York, Melbourne, Northands.
- Sarton, George, *Introduction to the History of Science Volume I from Omer Homer to Omar Khayyam*, Carnegie Institution of Washington by The Williams&Wilkins Company, 1927 basımından kopya, 5. Basım, 1962, Baltimore.
- Sezgin, Fuat, *İslâm'da Bilim ve Teknik I-V*; Çev.: Abdurrahman Aliy, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2. Basım, Nisan 2008, İstanbul.
- Sezgin, Fuat, *Vissenschaft und Technik im Islam I-V*, Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main, 2003, Frankfurt.
- Shapin, Steven, *The Scientific Revolution*, The University of Chicago Press, 1998, Chicago and London.
- Thompson, William R., *The Emergence of the Global Political Economy*, Routledge, Taylor&Francis Group, 2000, London and New York.
- Turner, Bryan S., *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslâm*; Çev.: Ahmet Demirhan, İnsan Yayınları, 2. Basım, 1997, İstanbul.
- Unat, Yavuz, "Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı", *Dört Öge-Yıl 1-Sayı 3-Nisan 2013*, s. 1-23.

Makale Türü: Araştırma Makalesi

TEZ VE ANTİTEZLER BAĞLAMINDA ERNEST RENAN'A KARŞI YAZILAN REDDİYELER

Ali ERTUĞRUL¹

Öz

Bilim ve teknoloji bakımından geri olma halini bir zihniyet meselesi olarak algılamak ve Aydınlanmacı ve Darwinci bir paradigmayla bunun sebebi olarak düşünceyi dondurduğu söylenen dini ve teorik düşünmeye kabiliyetli olmayan ırkları görmek yoluyla Müslüman dünyada din olarak İslamiyet'i, ırk olarak Arapları, Türkleri, Berberileri vd. suçlamak yönündeki en açık ve en üst perdeden söylenen ifadeler, muhtemelen ilk kez 136 yıl önce Sorbonne'da Ernest Renan tarafından verilen bir konferansta kullanılmıştı. Aslında sanayi inkılabını yapmış Batı karşısında bütün Batı dışı toplumların yaşadıkları eziklik ve yıkım, Batı merkezli bu "bilimsel" tespit ve propagandaların doğru ve haklı olabileceğine dair bir tartışmayı da beraberinde getirmiş, zamanla meselenin taraftarları ve muarızları oluşmuştur. Diğer bir yönüyle sömürge peşinde koşan emperyalist devletlerin "medenileştirme" propagandasına katkı sağlayan bu söylem ve tespitler karşısında Osmanlı aydınları da bir savunma hattı oluşturup cevap vermeye çalışmışlar ve Batı merkezli, Aydınlanmacı tarih anlayışına karşı medeniyetin eski Yunan'dan başlayıp modern Avrupa'ya kadar uzanan seyrüseferinde Müslümanların katkılarını ve yerini vurgulamışlardır. Batı merkezli paradigmanın ezici, bunaltıcı ve esir alıcı etkisini Avrupa-İslam merkezli bir dünya tarihi anlayışıyla aşmaya çalışan bu çabalar içinde Renan reddiyeleri hem meselenin merkezini teşkil etmesi hem de üretmiş oldukları bakış açılarıyla dikkate alınması gereken bir literatürdür. Bu makale Renan ve reddiyeleri bağlamında İslam-bilim tartışmalarında ileri sürülen tezleri ve anti-tezleri görmek ve anlamak bakımından küçük de olsa bir katkı sunmak arzusundadır.

Anahtar Kelimeler: Ernest Renan, Cemaleddin Afgani, Charles Mismar, Namık Kemal, Ataulah Bayezidof, Celal Nuri, Musa Akyığıtzade, Fuat Sezgin, Din-Bilim, Avrupamerkezcilik, Renan Reddiiyeleri.

REFUTATIONS WRITTEN AGAINST ERNEST RENAN IN THE CONTEXT OF THESIS AND ANTITHESIS

Abstract

The most clear and loudest statements to blame Islam as a religion and Arabs, Turks, Berbers etc. as a race in the Muslim World by to perceive backwardness as a matter of mentality in terms of science and technology and as reason for this, is to see the religion which is said to freeze thought and races that are not capable of theoretical thinking via an Enlightenmentist and Darwinist paradigm, were probably used for the first time at a conference by Ernest Renan at Sorbonne 136 years ago. In fact, the oppression and destruction experienced by all non-Western societies against the West, which had made industrial revolution, The Western-based "scientific" determination and propagandas brought about a discussion that the truth and justification could be right, and in time the supporters and protesters of the issue emerged. On the other hand, the Ottoman intellectuals tried to establish a line of defense against to discourses and determinations that contributed to the propaganda of "civilizing" of the imperialist states that pursued colonialism and also they emphasized the role and contribution of Muslims in the navigation of civilization from ancient Greece to modern Europe, against the Western-centered and Enlightenment conception of history. In these efforts to overcome with a Euro-Islam-centered world history approach the overwhelming, the oppressive and suffocating captive impact of the Western-centered paradigm, Refutations of Renan must be taken into account literature that both form the center of the issue and the produced perspectives. This article wishes to make a small contribution to see and understand of the thesis and anti-thesis put forward in the Islamic-science debates in the context of Renan and his refusals.

Keywords: Ernest Renan, Jamal al-Din al-Afghani, Charles Mismar, Namık Kemal, Ataula Bayazitov, Celal Nuri, Musa Akyığıtzade, Fuat Sezgin, Religion-Science, Euro-Centralist, Refutations of Renan.

¹ Doç. Dr., Düzce Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü. E-mail: aliertugrul@duzce.edu.tr orcid: 0000-0002-0490-749X

Bu Yayına Atıfta Bulunmak için: Ertuğrul, A. (2019), Tez ve Antitezler Bağlamında Ernest Renan'a Karşı Yazılan Reddiiyeler, *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9(Özel sayı), 56-93.

1. Giriş: Ernest Renan ve “İslamiyet ve Bilim” Adlı Konferansı

Bilim ve teknoloji bakımından ileri-geri olma halini bir zihniyet meselesi olarak görme anlayışının ve buna bağlı olarak İslam-bilim-gerilik, Batı-bilim-ilerilik ile ilgili modern önkabullerin ve önyargıların temeli, herhalde bundan 136 yıl önce, 29 Mart 1883'te Ernest Renan (1823-1892) tarafından Sorbonne'da verilen ve ertesi gün metni *Journal des Débats*'da yayımlanan “*L’Islamisme et la Science*” (*İslâmiyet ve Bilim*) isimli bir konferansla atılmaya başlamıştı. “*Havariler*”, “*İsa'nın Hayatı*”, “*İbn Rüşd ve Rüşdiyye*” “*Bilimin Geleceği*” gibi eserleri dolayısıyla Avrupa efkâr-ı umumiyesince gayet iyi tanınan Renan'ın 19. yüzyıl Aryan ırkçılığının, yükselen pozitivizm dalgasının ve şarkiyatçıların İslam dünyasıyla ilgili umumî hükümlerinin tesirleri altında yaptığı konuşma, kısa sürede farklı dillere çevrilmiş, pek çok ülkede gazetelere kadar yansıyan bir ilgiye mazhar olmuş (Cündioğlu, 2004: 52-58); dile getirdiği tezler sloganlaşarak yaygınlık kazanmıştır.

O halde Renan ne söylemiş ve hangi iddialarda bulunmuştu ki bu kadar meşhur hâle gelmişti?

Renan, verdiği konferansta, evvela kendince mevcut bulunan bir takım kavram kargaşasını ve oluşmuş hatalı fikirleri ortadan kaldırmaya girişmiş ve zamanında kullanılan Arap bilimi, Arap felsefesi, Arap sanatı, İslam bilimi ve İslam medeniyeti gibi mefhumları tartışmaya açarak mevcut anlamlarını değiştirmeye çalışmıştı. İspat etmek istediği ana tez ise ‘Müslüman toplumların İslam dinine bağlı kalarak terakki edip bilim ve felsefede ilerlemelerinin mümkün olamayacağı’ hususu olup Müslümanların sahip olduğu, ‘madem ki geçmiş zamanlarda İslam dünyası bilim ve felsefede parlak bir dönem yaşamıştır, o halde bu hususta zihniyet veya kültürle ilgili bir problem olamaz ve dolayısıyla bundan sonra da aynı başarıyı sergilemek mümkündür’ şeklindeki iyimserliğin bir yanılısına olduğunu göstermekti. Zira Renan’a göre, ‘Müslüman toplumların daha önceki ilmî ve felsefi başarıları İslam dini sayesinde değil, İslam’a rağmen gerçekleşmiştir. Kaldı ki Semitik halklardan olan Araplar tabiatları gereği metafizik düşünceye ve felsefeye yatkın değillerdir. Bu sebeple nasıl ki İslam tarihinde ilmî ve felsefi başarılar zındıklar ve dinsizlere ait ise, yine tarihte Arap felsefesi olarak bilinen şeylerin hepsi aslında Arap olmayanlara, özellikle de Aryan ırkından olan İranlılara aittir’ (Renan, 1946: 184-188, 196-197).

Renan bu iddialarını ispat için bazı deliller sunmayı da ihmal etmez. Herkesin kabul edeceği ve inkârı mümkün olmayan ilk delil, Müslüman milletlerin sanayi inkılâbını yapmış Batı karşısında geri ve fikri bakımdan zayıf halde bulunmalarındır. Ona göre bunun sebebi, İslam dininin Müslümanların düşüncelerini dondurmasıdır. Zira 10-12 yaşlarına kadar gayet uyanık ve açık fikirli olan Müslüman bir fert, İslamî eğitim almaya başladıktan sonra mutaassıplaşır ve mutlak hakikat sandığı şeye sahip olmanın verdiği budalaca gurura kapılarak kendini alçaltan şeyi bir nevi imtiyaz sayıp mest olur. Üstelik bilgi ile güç arasındaki ilişkiyi göremediğinden veya daha doğrusu Allah'ın ikbal ve iktidarı dilediğine verdiğini düşündüğünden, bilginin bu yönü de onun ilgi alanı dışındadır.² Tüm Müslüman halklar, Müslüman oldukları için bu özelliği gösterirler. Bunun tek istisnası İran'dır, zira onlar Hint-Aryan ırkından olan asaletlerinin verdiği üstün özellikleri hâlâ korumaktadırlar. Onların diğer Müslümanlardan farklılığı, İslam içinde farklı bir Şiî mezhebi geliştirmelerinde de görülebilmektedir (Renan, 1946: 184-185).

İran'ın ya da İran'daki Farsî kökenden gelenlerin ne zaman Şiileştiği yönündeki tarihsel tartışmalar³ bir yana bırakılacak olursa, bilim ve felsefe üretmede sahip olunan inancın ve kültürel

² Renan'ın zaaf olarak sunduğu Müslümanların bilgi/ilim anlayışı aslında klasik dönemin tipik bir özelliğidir. “Bilgi-anlama-hikmet” olarak formüle edilebilecek olan bu anlayışa göre, bilgi elde etmenin nihaî gayesi hikmete ulaşmak, erdemli bir hayat sürebilmektir. Modern dönemin zihniyetini oluşturan ve ilk olarak Francis Bacon tarafından formüle edilen “bilgi-güç-iktidar” anlayışında ise, bilginin nihaî gayesi iktidar elde etmek olarak kodlanmış; daha önceki dönemin hikmet/ahlak ilkesi dışlanmış, hatta Renan da olduğu gibi hakiri görülmeye başlanmıştır.

³ Renan'ın tarihsel detaylarla pek ilgilenmediği, mevcut duruma bakarak bir genelleme yaptığı ortadadır. Zira İran'daki Şiilik tarihine bakıldığında genel olarak Arî/Farsî kökenden gelenlerin daha geç dönemde, Şah İsmail (saltanatı: 1501-1524) sonrası Şiileştikleri;

değerlerin menfî ya da müspet etkisi bakımından Renan'ın bu sözleri tartışılabilir ve dikkate alınabilecek unsurlar içerir. Ancak o bu teoriyi geliştirmek ve İslam medeniyetinin fikrî ve ilmî gelişimini nispet ettiği İranlıların/Aryanların kültürel yatkınlığını ve hazır bulunuşluk halini açıklamak yerine, onların ırkî asaletlerine ve üstün özelliklerine atıfta bulunarak ırkçı bir teoriye yaslanmayı tercih eder.

19. asrın ikinci yarısında görülen İslam dünyasının Batı karşısındaki umumî çöküş halini, Müslüman aydınlar ve siyasetçiler genelde muvakkat/geçici bir durum olarak değerlendirmekte ve muayyen siyasî, iktisadî ve içtimaî düzenlemelerle bu çöküşten çıkılabileceğine inanmaktaydılar. Yine halkın hâlet-i rûhiyesini diri tutmak ve geleceğe dair ümitli kılmak adına geçmişteki Müslüman toplumların başarılarını dile getirmekteydiler (Aydın, 2004: 31). Renan: “*Şimdi bu kadar alçalan bu Müslüman medeniyeti vaktiyle pek parlaktı; bilginleri, filozofları vardı; Hıristiyan Batı'yı asırlarca hüküm altında tuttu. Eskiden olan bir şey neden yeniden olmasın?*” şeklinde dile getirdiği bu yaklaşımın da boş bir hayal ve geçersiz bir kanaat olduğunu ispata çalışır. Bunun için: “*İşte benim tartışmayı üzerine çekmek istediğim nokta da tam burasıdır. Gerçekten bir İslam bilimi veya hiç olmazsa, İslamîlik tarafından kabul edilmiş, hoş görülmüş bir bilim var mıdır?*” sorusunu sorar (Renan, 1946: 185-186). Verilen cevap elbette ki menfidir. Zira ona göre Müslümanların gurur duyduğu tarihî başarılar İslam'dan kaynaklanmamış, bilakis İslam'ın baskı ve engellemelerine rağmen gerçekleşmiştir (Renan, 1946: 201).

Öyle görülüyor ki Renan Müslüman aydınların tasvir ettiği gibi parlak bir geçmişin varlığını reddetmemekte, 775 yılından 13. yüzyılın ortalarına kadar İslam dünyasında pek seçkin bilginler ve düşünürlerin yetiştiğini, hatta bu süre zarfında İslam âleminin fikrî kültür bakımından Hıristiyanlık âlemine üstün olduğunu kabul etmekte, ancak bunu büyük ölçüde Aryan/İran ırkının İslam dini tarafından tahrip edilememiş yüce meziyetlerinin bir ürünü olarak görmektedir. Yapmış olduğu tarihsel okumaya göre, Semitik bir din olan İslamiyet ve onu fütühat ve yağmacılık vesilesi sayarak kabul eden Arapların hâkimiyetinin kesin olduğu ilk yüzyılda hiçbir fikrî ve ilmî canlılık yoktur. Ne zaman ki Abbasîlerle birlikte, zaten belli bir medeniyeti sürdüren ve ırk olarak felsefi düşünceye yatkın olan İranlılar İslam dünyasında önderliği ele geçirdiler, işte o zaman bilim ve felsefede canlılık başlamıştır. Abbasî dönemi boyunca siyasî hâkimiyeti elinde bulunduran halifelerin etrafında daima Fars ırkından gelen kimseler bulunduğu gibi, ayrıca İranlıların bilim için en büyük engel teşkil eden İslam dinine bağlılıkları da çok zayıftı, hatta yok gibi idi. Ona göre, dönemin İranlıları zahiren Müslüman gibi görünseler de bir nevi yeniden dirilmiş Sasanilerdi. Aslında İslam medeniyeti denilen parlak işleri gerçekleştirenler de işte maddiyatçılar ve Dehriiler gibi bu tür Müslüman görünümündeki dinsizler ve Zerdüştiler, Nasturî Hıristiyanları ve Yahudiler gibi gayr-ı Müslimlerdi. Müslümanların ekseriyetini oluşturan Sünnîliğin bu geçici yumuşaması sırasında da gerçek bir felsefe ve bilim hareketi meydana geldi. İşte Arapça yazılı olduğu için Arap adı verilen, fakat hakikatte Yunanî-Sasanî olan o büyük felsefe hareketinin asıl mahiyeti bu idi. Aslında buna sadece Yunanî demek daha doğru olacaktır. Zira asıl verimli unsuru Yunanistan kaynaklıydı (Renan, 1946: 186-192).

Renan'ın bu iddiaları ve aşağıdaki diğerleri sonraki Oryantalistler tarafından daha sistematik hale getirilecek ve İslam biliminin sadece eski Yunan ile Avrupa arasında bir aracı olduğu yönündeki tezlerin esasını teşkil edecektir. Renan'a göre, “*Avrupa, dehasının gelişmesi için lüzumlu olan antik gelenek mayasını Yunan bilim ve felsefesinin bu Arapça tercümelerinden aldı. Aradaki soğukluk sebebiyle Bizans kütüphanelerine gidilip aslına uygun Yunan felsefesi bulunamayınca, İspanya'ya gidilip fena tercüme olunmuş ve bozulmuş bir Yunan bilimi arandı... Bu vesileyle Batı, dört-beş yüzyıllık düşkünlüğünden kurtuldu. O zamana kadar Avrupa bilim bakımından Müslümanlara tâbi idi. 13. yüzyılın ortalarına doğru terazi henüz bir tarafa doğru ağır basmamıştı... İnsanlığın ilerlemesine faydası olmayan şeylere artık hayat hakkı yoktur. Böyle şeyler*

başlangıçta Güney İran'daki Arap kökenliler ile Kuzey İran'ın dağlık mıntıklarındaki Deylemliler Şii iken, Ari/Farsilerin yaşadığı Orta İran'ın ve şehirlerin ekseriyetinin Sünnî olduğu açıktır. Bkz. Topaloğlu, 2010: s. 26, 98-99, 198-199.

derhal ortadan kalkar. Arap bilimi denilen nesne, tohumunu Batı'ya aşilar aşilamaz yok oldu... 1200 yılından itibaren teolojik irtica [İslam dünyasında] iyiden iyiye galebe çaldı ve felsefe ve bilim silinip ortadan kalktı... Çok geçmeden de Türk ırkı İslamlık üzerindeki hegemonyayı eline alacak ve kendinin felsefe ve bilim eksikliğini her tarafa yayacaktır” (Renan, 1946: 194-195).

Renan bu şekilde İslamiyet'in yapısal olarak bilim ve felsefe yapmaya mani olduğunu iddia ederken, aynı zamanda ırkî özelliklerin de buna engel olabileceğini; Arapların yaratılış itibarıyla bilim ve felsefe yapabilecek ırkî özellikler taşıması yönüyle de çifte zaaf içinde bulduklarını söyler. Öyle görünüyor ki bir taraftan İslam dininin kabul edilmesiyle bütün ırk ve milliyet farklarının ortadan kalktığını ve herkesin Müslüman kimliği altında bir araya geldiğini tespit etmek, diğer taraftan da genel olarak dönemin Avrupa'sında var olan ırkçı bakış açısıyla bu dini ve ürünlerini “Arap” olarak tanımlamak Renan için bir tenakuz değildir (Renan, 1946: 184, 185, 194, 195, 196, 197).

Ona göre: “6. yüzyılda İlkçağ medeniyetinin yok olması ile 12. ve 13. yüzyıllarda Avrupa dehasının doğuşu arasında Arap devri denilecek bir devre vardır ki, onun devamınca beşer zekâsının intikali, İslamlığı kabul eden bölgeler vasıtasıyla olmuştur. Arap bilimi denilen bu bilimin hakikaten Arap olan nesi vardır? Dil, yalnızca dil... Arap denilen filozoflar ve bilginler arasında yalnız el-Kindî Arap ırkındandır; diğerlerinin hepsi ya İranlıdır ya Amuderya nehri ötesindeki bir yerdendir ya İspanyol ya Buharalı ya Semerkandı ya Kurtubalı ya Sevilyalı'dır. Bunlar kan bakımından Arap olmadıktan başka Arapçayı kullanmanın dışında Arap ruhu ve kafası ile de hiçbir ilgileri yoktur. [Arap bilimi denilen ve insan zekâsı tarihinde pek önemli bir merhale teşkil eden] bu güzel bilimsel araştırmalar hareketi tamamıyla Parsîlerin, Hıristiyanların, Yahudîlerin, Harranlıların, İsmailîlerin, dinlerine karşı vicdanları isyan eden Müslümanların eseridir” (Renan, 1946: 197-198).

Renan, konuşmasının asıl mihreri ve vurgusu olan İslam'ın bilime, düşünceye ve terakkiye mani olduğu iddiası için kendince daha başka ikna edici deliller de sunar. Ona göre İslamiyet'in güçlü olmadığı ilk devrede Müslümanlara rağmen vücut bulan İslam bilim ve felsefesi, ikinci devrede İslam'ın nüfuzunun güçlenmesiyle akide tarafından boğulmuştur. Ancak ithamlar bunlarla sınırlı kalmaz, mutaassıp dindar ve ateşli iman sahibi olan Müslümanlar bir de “dinî terör” (la terreur) ve “şiddet” uygulamakla suçlanırlar. Böylece soğuk savaş döneminin bitmesinin ardından kaynakların ve ticaret yollarının denetimi bakımından tekrar rekabetin ve çatışmanın merkezi haline gelen İslam dünyasının bir bütün olarak terör ve şiddet girdabına yakalanması üzerine Batı'da yükselen günümüz İslamî terör ya da radikal İslam söylemlerinin muhtemelen ilk fikrî temelleri atılmış olur (İbanoğlu, 2019: 79).

“İslamlık bilime ve felsefeye daima eziyet etmiş ve nihayet onları boğmuştur. İslamlık, başlangıcından 13. yüzyıla kadarki devrede, muhtelif akımlar tarafından zaafa uğratıldığından ve bir nevi protestanlık olan Mu'tezile tarafından yumuşatıldığından dolayı, kaba, haşin ve ruhsuz Tatar ve Berberî ırklarının eline düştüğü ikinci devredeki kadar teşkilatlı ve mutaassıp değildi... İslamlığı müdafaa eden serbest düşünceliler onu tanımıyorlar. İslamlık, ruhanî ile cismanînin birbirine kaynaşması, bir akidenin tahakkümü, insanlığa vurulan zincirlerin en ağıridir. Ortaçağın ilk yarısında İslamlık mani olamadığı felsefeye tahammül etti; mani olamaması henüz bir düzene kavuşmamış olmasından ve terör için iyi teşkilatlanmamış bulunmasındandı. Pek çok şey, bu gevşek ağın örgüleri arasından kaçıp kurtuluyordu. Fakat İslamlık, ateşli imanlı yığınları eline geçirir geçirmez her şeyi yakıp yıktı. Dinî terör ve riya revaç buldu. İslamlık zayıf zamanlarında liberal, kuvvetli zamanlarda sert ve haşin davrandı. İslam'ın başlangıçta yok edemediği felsefe ve bilimi kendisi için bir şeref saymak, tıpkı Avrupa'daki modern bilim keşiflerini ilahiyatçılar için bir şeref saymak gibi olur... İslamlığa rağmen ve İslamlığa karşı vuku bulan ve Allah'a şükür, İslamlığın önlemeye muvaffak olamadığı bir hareketi İslamlığın tesirine atfetmek suretiyle ve ifrat bir cömertlik yüzünden düşülen hata işte budur. Nasıl Galile Katoliklik için bir şeref vesilesi olamazsa, İbn Sina ve İbn Rüşd de İslamiyet için bir şeref kaynağı olamaz... İslamlık serbest düşünceye

zulmetti; bunu öteki dinlerden daha fazla şiddetle yapmadıysa da daha tesirli yaptı. Fethettiği ülkeleri, insan kafasının rasyonel gelişmesine elverişsiz bir saha haline getirdi. Gerçekte bir Müslümanı ayırt eden vasıf, bilim düşmanlığıdır; araştırmanın faydasız ve havaî bir iş, hemen hemen dine aykırı bir meşgale olduğu yolundaki kanaatidir” (Renan, 1946: 198-202).

Renan, konuşmasının sonlarına doğru da kendisi ve kendisi gibi ırkçı pozitivistler için bilimin ne anlam taşıdığını, ne işe yaradığını ve neye hizmet etmesi gerektiğini açıklamaya koyulur. Gelecekle ilgili oldukça iyimserdir ve sadece bilimin kötülükleri ortadan kaldırmaya ve gelişmeye hizmet edeceğini düşünmektedir. Muhtemelen iki büyük dünya savaşında kullanılan ateşli silahların ve atom bombasının etkisi ve yıkıcı gücü henüz tecrübe edilmediğinden dolayı ateşli silahlar aleyhinde söylenen sözleri mahkûm edebilmekte ve ilginç bir şekilde Müslümanlar için yıkıcı ve medeniyet karşıtı olarak tanımladığı askerî ve silahlı güç kendi hedef ve gayesine hizmet ettiğinde olumlu bir niteliğe bürünebilmektedir. Tek taraflı olarak yalnızca bilimin ürettiği ateş gücüyle medeniyetin yeni bir barbar istilasından korunabileceğini söylerken bu ateş gücünün bütün Batı dışı toplumları ve coğrafyaları sömürgeleştirdiğini görmezlikten gelmektedir: “*Bilim bir cemiyetin ruhudur; çünkü bilim akıldır, mantıktır. Bilim, askerî üstünlük ve sınaî üstünlük yaratır. Günün birinde içtimaî üstünlük, yani kâinatın oluşuyla bağdaşacak ölçüde adaletin sağlanabileceği bir cemiyet hâli yaratacaktır. Bilim, kuvveti aklın hizmetine koyar. Asya’da, ilk Müslüman ordularını ve o büyük Atilla ve Cengizhan tayfunlarını teşkil eden unsurlara benzer Barbarlık unsurları var. Fakat bilim bunların yolunu kapıyor. Eğer Ömer ve Cengizhan iyi bir topçu kuvvetiyle karşılaşırsa idiler, çöllerinin sınırlarını aşamazlardı. Geçici hatalarda ayak diremek doğru değildir. Ateşli silahlar için neler söylenmedi neler! Hâlbuki medeniyetin (yani Batı’nın) zaferinde bu silahların büyük payı vardır. Benim kanaatime göre bilim iyidir, yapılabilecek kötülüğe karşı yalnız onunla karşı koymak mümkündür. Ve neticede yalnız ilerlemeye, yani gerçek ilerlemeye, insana ve hürriyete saygıdan ayrılmayan ilerlemeye hizmet edecektir*” (Renan, 1946: 205).

Renan bu söylediklerini ispat etmek ve Müslümanların bilimsel zihniyetten ne denli uzak olduklarını göstermek maksadıyla son bir delile daha başvurur. Şarkiyatçı arkadaşı Austen Henry Layard’ın kendisi için İngilizceden Fransızcaya tercüme ettiği, Musul Kadısı İmam Alizâde ile onu ziyarete gelen bir İngiliz arasındaki konuşmayı içeren, aslı Arapça olması lazım gelen bu metne göre Kadı, sorumluluk alanı dâhilinde bulunan bir şehirle ilgili nüfus kayıtlarına ve ticaret kapasitesine dair istatistikî bilgilere ve de şehrin tarihiyle ilgili malumata sahip değildir, daha da kötüsü bir idareci için bu bilgilerin önemine de vâkıf değildir. Tevekküle dayanan bir cehalet içinde sırtüstü yatıp dinlenmekten başka bir endişesi olmayan bu Kadı, aynı zamanda “filozofça” laflar etmeyi bilmektedir. Ancak Renan’ın bilim hakkında söylediği sözlerini duymuş olsaydı, muhtemelen bunları “nefrete lâayık” bulacak idi. Zira bilimsel zihniyetten mahrum olan insan ya bâtil itikadlara bağlanacak ya da dogmatizme saplanacaktır. Dogmatizm ise bâtil itikadlara bağlanmaktan daha kötüdür. Bâtil itikadları olmayan Doğu’nun en büyük hastalığı işte bu dogmatizmdir. İnsanlığın hedefi, yanlışa karşı amansız bir savaş açıp dogmatizmin yol açtığı kötülüklerle mücadele olmalıdır (Cündioğlu, 2006: 11-14, 17, 18, 24, 27, 30, 31-32).

“*Ey ünlü dostum, ey gönüllerin sürûru! Bana sorduğun şey, hem faydasız, hem de zararlıdır. Bütün hayatım bu memlekette geçti, fakat ne evleri saymayı, ne de halkının sayısını öğrenmeyi hiç düşünmedim. Halkın katırlarına ve memleketin gemilerine yüklediği mala gelince, bu hiçbir sûretle beni ilgilendirmeyen bir şeydir. Bu şehrin tarihini ise ancak Allah bilir ve halkının İslâm fethinden önce içtiği günah şerbetlerini yalnız O söyleyebilir. Bunları öğrenmeye kalkışmanın bizler için bir yararı yoktur.*”

Ey dostum, ey kuzum! Sana ait olmayan şeyleri öğrenmeye çalışma! Bize geldin, sana ‘hoşgeldin’ dedik, [haydi] selâmetle git. Söylediğin sözlerin bana hiçbir zararı dokunmadı; çünkü söyleyen başkadır, dinleyen başkadır. Senin milletinden olan insanların âdetince, birçok memleketler dolaşarak saadet aradın ve bulamadın. Bizler ise –Allah’a hamdolsun- burada doğduk ve buradan ayrılmak istemiyoruz.

Dinle evladım! Allah'a inanmak kadar büyük bir hikmet yoktur. Dünyayı O yarattı; O'nun yarattığı bir şeyin sırlarını keşfetmeye uğraşarak O'na eşit olmaya çalışmamız doğru olur mu? Gökte şu yıldızın etrafında dönen öteki yıldıza bak; arkasında bir kuyruğu olan ve yakınlaşması ile uzaklaşması seneler süren şu ötekine de bak! Onu kendi haline bırak evladım; onu elleriyle yaratan, ona yolunu göstermesini de bilir.

Fakat belki bana, "Behey adam, çekil karşımdan, ben senden bilgim, senin görmediğin şeyleri gördüm" diyeceksin. Eğer o gördüğün şeyler sayesinde, benden daha iyi bir insan haline geldiğini sanıyorsan, sana selâmım iki kat olsun! Fakat ben, ihtiyacım olmayan bir şeyi aramadığım için Allah'a hamd ederim. Sen beni ilgilendirmeyen şeyler öğrenmişsin, ben ise senin görmüş olduğun şeyleri hor görüyorum. Daha geniş bir bilim, karnına ikinci bir mide mi ilâve edecek, her tarafı araştıran gözlerin sana bir cennet mi bulduracak? Ey dostum! Eğer mesut olmak istiyorsan Lâ ilâhe illallah de; hiç kötülük etme! İşte o zaman ne insanlardan, ne de ölümden korkarsın; çünkü saatin gelecektir.

Bu Kadı, kendi tarzında çok filozoftur. Fakat aramızda şu fark var: Biz Kadı'nın mektubunu pek hoş buluyoruz, o ise burada dediklerimizi nefrete lâyık buluyor. Böyle bir zihniyetin neticeleri, zaten bir cemiyet için kötüdür. Bilim kafası yokluğunun doğurduğu iki neticeden -yani bâtil itikad ile akîdecilikten- ikincisi, belki ilkenden de kötüdür. Doğu'nun bâtil itikadları yoktur; onun büyük hastalığı, kendini bütün cemiyetin kuvvetiyle zorla kabul ettiren akîdeciliğidir. İnsanlığın hedefi, tevekküllü bir cehâlet içinde sırtüstü yatıp dinlenmek değildir; olsa olsa yanlış karşı amansız savaş, kötüyle mücadeledir" (Renan, 1946: 203-205).

Farklı yorumlara açık bulunan ve yukarıda olduğu gibi bağlamından koparıldığında yanlış anlaşılmaya müsait olan bu metinle ilgili bir hayli tartışma mevcuttur.⁴ Hatta Ali Ferruh bunun uydurulmuş/üretmiş olabileceğini belirtirken, Louis Massignon da Layard'ın eserleri içinde böyle bir metne rastlayamadığını söyleyerek bunun aslında hiç var olmadığını ima etmektedir. Bununla birlikte Petersburg İmam ve Müderrisi Atâullah Bâyezidof'un yapmış olduğu değerlendirmeler, bir metnin kendi bağlamı içerisinde nasıl yorumlanması gerektiğine dair bir ders niteliğindedir (Cündioğlu, 2006: 18-27).

Bâyezidof'a göre mektup, bir âlimin diğer bir âlime yazdığı ilmî bir metin olmayıp resmî bir memur tarafından siyasî bir kişiliği olduğu düşünülen birine yazılmıştır; dolayısıyla metni siyasî bir bakışla yorumlamak gerekir. Buna göre Kadı, mektubu yazdığı kişiyi, Asya'da sıklıkla görülen ve halkın sosyal yaşayışı, ekonomik durumu, dinî anlayışı ve mezhepler arası ilişkiler hakkında bilgi toplayan misyoner bir seyyah olarak görmektedir ve bundan dolayı bir yabancıya kendi hükümeti ve şehriyle ilgili bilgi vermek istememektedir. Kendisini bir misafir olarak kabul ettiklerini de hatırlatarak, rahat durmasını ve memleketin gizli bilgilerini öğrenmeye çalışmamasını ihtar etmektedir. Diğer İngiliz misyonerleri gibi pek çok memleketi dolaştığının ve kendi hükümetinin menfaati için malumat topladığının farkında olduğunu, aralarındaki samimiyet ve dostluğu bozmak istemiyorsa bir an önce ülkesine dönmesi gerektiğini, kendilerinin ise burada doğduğunu ve burada yaşayacaklarını, hiçbir gücün kendilerini buradan söküp atamayacağını diplomatik bir dille muhatabına iletmektedir.

Ardından da yapmakta oldukları misyonerlik faaliyetlerinin Müslümanlar için bir mana ifade etmediğini, Allah'a inanan ve yüce ve makul bir din olan İslâmiyeti kabul etmiş kimseler olarak, hurafelere batmış ve tahrip olmuş bir dini kabul etmelerinin mümkün olmadığını, başkalarının neye inanıp inanmadığını araştırmakla uğraşmadıklarını ve İngilizlerin de böyle yapmaları gerektiğini ima etmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Kadı, bir misyoner olduğunu düşündüğü muhatabının bilimsel

⁴ İlginç bir şekilde metin, Jacques Barzun-Henry F. Graff tarafından 1957'de neşredilen ve *Modern Araştırmacı* adıyla dilimize çevrilen (1996) *The Modern Researcher* adlı kitapta bir Türk görevlisinin bir İngiliz'e yazdığı mektup olarak bu metne atıf yapılmakta ve günümüzde nüfus istatistikleri, iş raporları ve tarihî malumat olmadan hayatın duracağını, ancak geçmişte bir devlet memurunun bu tür bilgilere vâkıf olmadan da idarecilik yapabildiğini gösteren etkileyici bir delil olarak sunulmaktadır (Cündioğlu, 2006: 8-11).

maksatlarla değil siyasî niyetlerle, İngiltere için Hindistan'a uzanacak bir ticaret güzergâhı keşfi için malumat devşirmeye çalıştığı şüphesi içindedir (Bâyezidof, 1993: 32-34). Mektubu konu edinen Nâmîk Kemâl de: “*O vakitlerce ecnebilerden mülkün halini saklamak lüzumlu görüldüğünden Kadı muhatabını başından savmak için böyle bir hezeyanla mukabele mi etmiş? Yahut mektubu âdeta istihza tarzında mı yazmış.*” diyerek metnin farklı şekillerde anlaşılmasına açık olduğuna dikkat çeker (Nâmîk Kemâl, 1962: 60).

Sonuç olarak Renan, İslamiyet'e ve Araplara, daha az da Türklere ve Berberilere yapmış olduğu itham ve hakaretler yanında sadece iki hususta nispeten olumlu bir yaklaşım sergilemiş; ancak bunlardan İslam bilimi denilen olgunun, muvakkat/geçici kaldığını ve aslında bunun İslam'a değil İslam dışı unsurlara atfedilmesi gerektiğini söyleyerek olumlu yaklaşımını geçersiz kılmıştır. Yine İslam'ın aslında diğer dinlere göre daha rasyonel olduğu, yani hurafelere batmadığı tespitini de, onun dogmatik akideciliğin kurbanı olduğu görüşüyle anlamsız hâle getirmiştir. Öyle görünüyor ki Aydınlanmanın takipçisi olarak Renan, aydınlık-karanlık ikilemi içinde dinî düşüncenin etkili olduğu Avrupa Ortaçağını karanlık olarak nitelerken ve kendi fikrî ve felsefî köklerini bu çağın öncesine, yani Antik Yunan'a nispet ederken, İslam dünyası için de benzer bir akıl yürütmeye ve şablon üretmeye çalışmaktadır. Buna göre İslam Ortaçağında var olduğunu kabul ettiği İslam bilimi ve felsefesini, dinin düşünme ve felsefe yapma karşısı olduğu Aydınlanmacı ilkedden hareketle İslam'a ve Müslümanlara nispet edememekte; bunun için zorunlu olarak İslam dışı ya da karşısı kökler veya hareketler aramaktadır. Bununla birlikte Renan, Aydınlanmacıların dinle ilgili bu olumsuz kanaatlerinin tesirinden sıyrılrsa bile, dönemin antropoloji mahfillerine hâkim olan düşünce ve felsefe üretmeye yatkın ırklar nazariyesine yaslanmakta ve Aryanlar dışındaki ırk ve milletleri, yani İslam dünyasının kâhîr ekseriyetini yine bilim ve felsefe karşısı ilan etmektedir. Dolayısıyla Müslümanlar, hem dinleri hem de biyolojik genetikleri nedeniyle bilim üretmeye ve gelişmeye kapalı olup bunu yapmaya muktedir milletlerin ve düşüncelerin mahkûmu olmak zorundadırlar.

Renan'ın yapmış olduğu tarihsel okuma da bir hayli önyargılı, genellemeci ve tekçi bir anlayışın izlerini taşır. İkili bir kategori içinde değerlendirilen İslam tarihinin 13. yüzyıla kadarki ilk safhası içinde İslam'ın zaaflarından ve henüz teşkilatlanmamış gevşek yapısından dolayı her nasılsa vücut bulan bilim ve felsefe, mutaassıp dindarlar ve ateşli imanlı yığınlar elinde teşkilatlandığı ve akidesini kabul ettirdiği ikinci safhasında eziyet görmüş ve nihayet boğulmuştur. İslam'ın yükselip her alandaki eserlerle kendini gerçekleştirdiği beş-altı asır boyunca bir şekilde kendini kurtarmayı beceren ve gelişme kaydeden bilim ve felsefenin, bu ikinci dönemde diğer alanlarda olduğu gibi düşüşe geçmesinin başka sebepleri olamaz mı? Reddiye yazarlarının gayet isabetli bir şekilde dile getirdikleri üzere güvenlik kaygılarının öne çıktığı bu devrede Haçlı seferlerinin ve ardından Moğol istilasının meydana getirdiği maddî ve manevî kayıpların ve bunun ortaya çıkardığı her alandaki istikrarsızlık ve buhranın sonuçları neler olabilirdi? Dolayısıyla Renan'ın yükselişi hâricî unsurlara, düşüşü dâhilî unsurlara bağlaması karşısında reddiye yazarları da, yükselişi dâhilî unsurlara, düşüşü de hâricî unsurlara bağlayacak apolojik argümanlar geliştireceklerdir.

Ayrıca Renan'ın büyük oranda tarihsel İslam'ın tezahürleri ve bu tezahürler sırasında vücut bulan zaafılarından bir din olarak İslam'ı mahkûm etme çalışması, reddiye yazarlarını da ya onun sunduğu bu tarihsel durumlarla ilgili örnekleri ve değerlendirmeleri merkeze alıp onun önyargılarını ve çarpıtmalarını deşifre etmeye ya da Renan'ın hiç değinmediği olumlu yönleri bulup öne çıkartmaya, dolayısıyla zahiren ve zorunlu olarak tarihsel İslam ile normatif İslam arasını ayırıp bir cevap üretmeye itmiş görünmektedir.

2. Ernest Renan'a Karşı Yazılan Reddiyelerden Bazıları

Renan'ın yukarıda değindiğimiz konferansta dile getirdiği görüşler cevapsız kalmamış, ardı ardına yazılan reddiyelerle karşılık bulmuştur. Aslında henüz fark edilmeyen husus, Avrupa merkezli düşüncenin, sadece İslam dünyası üzerinde değil bütün dünya üzerinde entelektüel bir hâkimiyet kurmakta olduğu ve tartışılacak meseleleri ve perspektifleri kendisinin belirlediği

gerçeğiydi. Nitekim Amerikalı John W. Draper'in *Din ve Bilim Arasındaki Çatışma (History of the Conflict Between Religion and Sciences*, New York: D. Appleton and Company, 1875) adlı eserini Ahmet Mithat Efendi'nin *Nizâ'-ı İlm ü Din*'de tenkide tabi tutması ve Fransız Ernest Renan'ın İslâmiyet'in bilimsel gelişmeye mani olduğu iddiasına (*L'İslamisme et la Science (İslâmiyet ve Bilim)*, 1883) karşı yazılan aşağıdaki reddiyeler, daha önceleri Osmanlı dünyasında tesadüf edilmeyen din-bilim çatışması tartışmalarının artık gündem olmaya başladığını göstermektedir. Muhtemelen Ziya Paşa (ö. 1880) da şu beyitleri böyle bir ortamda kaleme almıştır:

İsnâd-ı ta'assub olunur merd-i gayûra / Taassup isnad olunur gayretli kişilere
 Dinsizlere tevcîh-i reviiyyet yeni çıktı / Dinsizlerin görüşlerine pâye vermek yeni çıktı

İslâm imiş devlete pâ-bend-i terakkî / İslâm imiş ayak bağı devletin yükselmesine
 Evvel yoğ idi işbu rivâyet yeni çıktı / Evvelce yok idi işbu rivâyet yeni çıktı

Milliyyeti nisyân ederek her işimizde / Milliyyeti unutarak her işimizde
 Efkâr-ı Firenge teba'iiyyet yeni çıktı / Batılıların fikirlerine tâbi olmak yeni çıktı

30 Mart 1883 tarihinde Renan'ın konferans metninin yayınlanmasından birkaç hafta sonra, 26 Nisan 1883'te yazılan ilk reddiye, Cezayir kökenli bir Fransız vatandaşına aittir. Bunu Seyyid Cemaleddin Afganî, Charles Mismar, M. Dieulafoy, Nâmık Kemâl, Atâullah Bâyezidof, İbnu'r-Reşâd Ali Ferruh, Gustave Le Bon, Mösyö Raymond, Muhammed Abduh, Seyyid Emir Ali, Celâl Nuri, Ahmed Rıza, Mustafa Abdurrâzıq, Seyyid Reşid Rıza, Louis Massignon, Haïdar Bammate, Muhammed Hamidullah ve Mustafa Yakub Abdünnebî gibi İslam dünyasının içinden ve dışından olan kimselerin yazdıkları reddiyeler takip etmiştir. Renan'ın iddialarına isim vererek cevap vermeye çalışanların yanında “İslâm mâni'-i terakkî değil zâmin-i terakkîdir” diyen Elmalılı Hamdi Yazır'ın yazdığı risâle (İstanbul, 1923) veya Musa Akyığıtzade'nin *Batı Medeniyetinin Esasına Bir Nazar* adlı eseri (İstanbul, 1897) gibi Renan'ın adının hiç geçmediği yüzlerce kitap, risâle ve makale daha mevcuttur. Dolayısıyla Renan'ın konferansında ileri sürdüğü iddialar 20. asırdaki İslâm-bilim tartışmalarının da asıl merkezini teşkil etmiştir (Cündioğlu, 1996: 25-70; 2004: 51-58). Şimdi bu reddiyelerden bazılarını temel iddialar ve cevaplar bağlamında değinmeye çalışalım.

Cemaleddin Afganî

Renan'ın konferans metninin yayınlandığı sırada Paris'te bulunan C. Afganî, *Journal des Débats*'a konuyla ilgili görüşlerini içeren bir mektup göndermiş ve dergide 18 Mayıs 1883'te yayınlanan bu mektupla Renan'ın: “İslâm aslında bilim ve terakkîye manidir” ve “Arap kavmi mizacı itibariyle felsefe ve metafiziğe yatkın değildir” şeklindeki iki temel iddiasını cevaplamaya çalışmıştır. Mektubun Arapçadan Fransızcaya çevrilerek yayınlanması, aslının ortada olmaması ve farklı dillere çevrilmesi sırasında yaşadığı anlam kaymaları ve ifade değişiklikleri, yer yer Renan ile Afganî'nin ifade ve görüşlerinin birbirine karıştırıldığı kanaatini doğurmaktadır. Hatta Afganî'yi Müslüman bir ıslahatçı ve bir müceddid olarak gören Muhammed Hamidullah, mektupta yer alan bazı ifadelerin ona ait olamayacağını, muhtemelen Arapça bilen Renan tarafından Fransızcaya tercüme edilirken mektubun tahrir edilmiş olabileceğini iddia eder (Cündioğlu, 1996: 37-38, 64-68; Yalçınkaya, 1995: 159, 166-168). Hakikaten diğer reddiye yazarları gibi Renan'ın iddialarına atıfta bulunurken tercümelemlerde bunların Afganî'ye nispet edilmiş olması ihtimali söz konusudur. Bu durumda Renan'ın konferanstaki ifadelerini ve iddialarını dikkatten kaçırmadan Afganî'nin mektubunu dakik bir nazarla gözden geçirmek gerekmektedir.

Afganî, Renan'ın Sorbonne'da seçkin bir dinleyici topluluğu önünde verdiği konferansı Fransızca metninden değil hemen hemen aslına uygun olarak yapılmış bir tercümeden okuduğunu; dikkate değer yeni görüşler ve tarifi mümkün olmayan güzelliklerle süslü olan bu konferansın

kendisine telkin ettiği görüşleri bir mektupla Renan'a iletmek istediğini ve mektubunun gazetede yayınlanması ricasında olduğunu söyler. Ardından Renan'ın ilmî başarılarını ve dünyaca meşhur kişiliğini över. Onun Arapların tarihinde karanlıkta kalmış ve ilgi görmemiş bazı noktalara ışık tutmaya çalıştığını ve bunu mükemmel bir şekilde yaptığını; bununla Renan'ın Arapların tahribi mümkün olmayan şereflerini yıkmak istediğini asla zannetmediğini belirtir (Afganî, 1995: 169-170).

Böylece önce muhatabını övüp takdir eden, yapmış olduğu tespit ve katkıları dile getiren, ardından da mevcut yanlış anlamaları tashih ve tasrih ederek muhatabını hatadan kurtarmak isteyen klasik münazara üslubuyla Afganî, Renan'ın iddialarını cevaplamaya geçer ve ilk olarak onun "Müslümanlığın aslında ilmin gelişmesine karşı olduğu" tezini ele alır. Söz konusu engel ya da engellerin, İslam dininin bünyesinden mi kaynaklandığını yoksa onun dünyaya yayılış şekline, bu dini kabul eden milletlerin karakter, gelenek ve kabiliyetlerinden ya da bu dini zorla kabule mecbur edilen milletlerden mi neş'et ettiğini sorar. Renan'ın mevcut durumla ilgili teşhisine katılmakla birlikte yukarıda işaret ettiği noktaları karanlıkta bıraktığını; aslında hastalığın sebeplerini de kesin ve açık delillerle tespit etmenin zor olduğunu belirtir. Bu şekilde Afganî, daha sonraları pek çok modernist Müslüman tarafından tekrarlanacak ve geliştirilecek olan tarihî İslam ile normatif İslam'ın arasını ayırıyor ve geri kalış sebeplerini tarihî İslam'ın muhtelif tezahürleri ile İslamiyet'i kabul etmiş farklı milletlerin karakter, kabiliyet ve geleneklerinde aramak lazım geldiğini söylüyor gibi görünse de, mektubunun ileriki sayfalarında dinlerin kaynağı ve tabiatına dair sarf ettiği sözlerle ve din-bilim arasında zorunlu bir çatışma ilişkisi olduğuna dair iddiasıyla Renan'ı ve Batı'daki dönemin pozitivist, ateist ve materyalist anlayışları tasdik ediyor gibidir.

Nitekim Afganî, Kant'ın *Pür Aklın Tenkidi*'ne atıfta bulunarak hiçbir milletin aslında münhasıran aklın rehberliğiyle yetinmediğini; isim vermeden Feuerbach'ı takip ederek de milletlerin, kaçınılması mümkün olmayan korkuların çokluğu sebebiyle iyi ile kötüyü birbirinden ayırmakta ve mutluluğu sağlayacak nedeni kötülüklerin ve talihsizliklerin kaynağından ayırıp almakta becerikli olmadığını söyler. Dolayısıyla temel sebeplere ulaşmak ve sonuçları fark etmekteki bu âcizlik nedeniyle milletleri yararlı işler yapmaya ve zararlı işlerden vaz geçirmeğe zorla veya rıza ile sevk etmek mümkün olamamaktadır. Buna karşın insanoğlu, yorgun şuurunun huzur bulacağı sığınacak bir yer aramak hususundaki çabalardan vaz geçmemekte; bu istek ve ihtiyacın arttığı dönemlerde bir "mürebbi" zuhur ederek insana, arzularını tatmin veya ümitlerini tahakkuk ettireceği sonsuz bir saha açmaktadır. Bu şekilde insanlık, aslında gözleri önünde cereyan eden hadiselerin nedenlerini ve gizli taraflarını bilemediği için bu mürebiblerin nasihat ve emirlerine uygun hareket etmek mecburiyetinde kalmaktadır. Üstelik mürebibler, bu nasihat ve emirleri en yüksek varlık adıyla tebliğ ettiklerinden ve bütün olayların bu varlıktan kaynaklandığını söylediklerinden dolayı bunların yarar ve sakıncalarının tartışılması da mümkün olamamaktadır (Afganî, 1995: 170-171).

Kant'ın (ö. 1804) saf akla yaptığı vurgu ile insandaki "bağımlılık", "bencillik", "arzu etme" ve "mutlu olmayı isteme" duygularını dinin kaynağı olarak gören ateist filozof Ludwig Feuerbach'ın (ö. 1872) görüşlerinin bir özeti mahiyetindeki bu ifadelerden sonra Afganî, Renan'ın dediği gibi, bu durumun insan için en ağır ve küçültücü tahakküm, bir esirlik olduğunu kabul ettiğini, ancak gerek Müslüman gerek Hıristiyan gerekse putperestini aldığı bu dinî terbiye sayesinde barbarlıktan kurtulup daha ileri bir medeniyet seviyesine doğru ilerlediğini görmek lazım geldiğini söyler. Böylece Renan'ın Müslümanlara yüklediği kusuru diğer dinlere de teşmil ederek dinlerin müşterek tabiatını öne çıkartır ve Pozitivist A. Comte'un (ö. 1857) üç hal kanununa atıfta bulunarak insanlığı mitolojik halden kurtaran dinin oluşturduğu metafizik dünyanın da artık geride kalmaya başladığını ve Avrupa'nın temsil ettiği bilimsel aşamaya bütün dünya gibi Müslümanların da geçeceğini ya da geçmesi gerektiğini belirtir.

Bilimin, daha doğru bir ifadeyle bilim çağının ortaya çıkıp gelişmesinde Müslümanlık bir engel oluşturuyor ise, bu engelin bir gün ortadan kalkmayacağını kim söyleyebilir ya da

Müslümanlık diğer dinlerden bu noktada ayrı bir hususiyete mi sahiptir? Hayır, bütün dinler kendi bünye ve üsluplarına göre müsamahasızdırlar. Hıristiyanlığın telkin ve öğretileri ile meydana gelmiş olan topluluk, bugün bu ikinci devreden çıkmış ve hür ve özgür olarak bilim yolunda süratle ilerlemektedir. Buna karşılık Müslümanlar, Hıristiyanlığa göre daha yeni olduklarından henüz dinî vesayetten kurtulamamışlardır. Ancak bir gün bu vesayet bağlarını kopartacaklar ve medeniyet yolunda Batılılar gibi yürüyeceklerdir. Bu hususta ümitvâr olmak gerekir (Afganî, 1995: 171-172).

Bu şekilde Afganî, düzgün-doğrusal olarak belli bir istikamette ilerleyen tarihsel sürecin nihaî olarak bütün dinleri etkisi altına alacağı ve Hıristiyanlığın başına gelen hâlin diğer dinlerle birlikte İslamiyet'in de başına geleceği/gelmesi gerektiği hususunda ümitlidir. Zorunluluk ilkesine göre işleyen bu tarihsel süreçte yaşanan mevcut gecikme ise İslamiyet'in Hıristiyanlığa göre daha yeni olmasından, yani henüz dinamizmini kaybetmemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Mevcut durumu anlamaya ve anlatmaya yönelik bu sözlerle Renan'a karşı bir Müslümanlık savunusu yapmadığının altını çizen Afganî, sadece barbarlık ve cehâlet içinde yaşamağa mecbur kalmış yüz milyonlarca insanı müdafaa etmeye çalıştığını belirtir. Evet, Renan'ın dediği gibi Müslümanlığın bilimi ve bilimsel ilerlemeleri yok etmek istediği bir gerçektir. Felsefî çalışmaları durdurmakta ve bilimsel gerçeklerin araştırılması faaliyetlerini saptırmakta başarı sağlamıştır. Ancak, Batılılarla aynı medeniyet seviyesine ulaşmak için Müslümanların karşılaştıkları ve aşmaları gereken zorluklar ortada olmasına rağmen nihaî olarak Müslümanlar kendilerine yasaklanmış olan felsefî ve ilmî metotları kullanarak bu engelleri aşacaklardır. Zira tarihin aktığı istikamet bunu zorunlu kılmaktadır.

Afganî, Musul Kadısı İmam Alizâde üzerinden Renan'ın İslamiyet ve Müslümanlarla ilgili tespitlerine de katılmaktadır. Evet, iddia edildiği gibi, gerçek bir mü'min ilmî gerçekleri araştırmayı hedefleyen incelemelerden vaz geçmelidir. O, daha önce müfessirler tarafından çizilmiş olan yol üzerinde ebediyen kölesi olduğu "nâssı" takiben yürümelidir. O, mensup olduğu dinin bütün ahlak kurallarını ve ilimleri kendinde topladığına inanarak bu dine kararlı olarak bağlanır ve daha ileri bir adım atmak için hiçbir faaliyette bulunmaz. Gerçeğin tamamına sahip olduğunu zannettiğinden dolayı gerçeği aramak gibi boş girişimler peşinde koşup kendini yormaz.

Afganî, Renan tarafından tasvir edilen bu mü'mini ve yaşı biraz ilerleyince mutlak gerçek olarak kabul ettiği şeye inanıp boş bir gururla dolan ve fanatik bir insan haline gelen Arap ve Müslüman çocuğunu gayet iyi tanıdığını ve bildiğini söyler. Ancak bu mü'min ve çocuk -Avrupa'nın kendi dışındaki dünyayı sömürgeleştirirken yaptığı gibi-, sadece ateş ve kanla değil, aynı zamanda felsefe dâhil bütün ilimlere karşı meraklı olan ve parlak ve yararlı eserlerle kendini ispat etmiş olan bir ırka mensuptur. Bununla birlikte bunların felsefeyle uzun müddet iyi geçinemediği de malumdur (Afganî, 1995: 172-173).

Böylece Afganî, Renan'ın ilk iddiasını, isim zikretmeksizin Comte ve Feuerbach'ın dinin kaynağı, işlevi ve geleceğine dair tezlerinden ilham alarak; muhtemelen bilim ve aklın mahiyeti hususunda da Kant'a atıfta bulunarak cevaplamaya çalışmaktadır. İfadelerdeki akış ve cevaplardaki insicam bunun aynı kaleminden çıktığı izlenimi doğurmaktadır. Bu durumda mektubun buraya kadarki kısmı Afganî'ye aitse ve de tahrif edilmemişse –ki yayımlandıktan sonra Fransa'da bulunan Afganî tarafından tekzib edilmemiştir-, bu kısmıyla mektubu, diğer reddiyeler gibi bir müdafaaanname olarak değil, bilakis Renan'ın eksik bıraktığı hususları ilave delillerle tamamlayıp onu te'kit ve tasdik eden bir tekmile ya da zeyl olarak kabul etmek daha doğru olacaktır. Zira Renan'ın tabiriyle "Şeyh", bu ifadelerinde, İslamiyet'i savunmaya çalışan Müslüman bir münevver görünümünde değil, dinin ilahî tabiatını görmezlikten gelip onu tamamen beşerî tecrübelere indirgeyen, insanî korku, kaygı, arzu ve ümitle açıl原因an pozitivist ve materyalist bir filozof hüviyetindedir.

Afganî, ifadelerinin bundan sonraki kısmında, Renan'ın Aryan ırkçılığı kaynaklı "Arap kavmi mizacı itibariyle felsefe ve metafiziğe yatkın değildir" şeklindeki ikinci iddiasını ilginç bir

şekilde tamamıyla reddeder. Sokratçı bir edayla “doğurtma” yöntemini kullanarak yumuşak bir dille evvela konuyla ilgili açıklamalar yapar ve tespitlerde bulunur; ardından aslında cevabını açıkça verdiği sorusunu sorar. Verilecek olan “evet” ya da “hayır” cevabını duyar gibidir. Meseleyi anlamaya ve anlatmaya odaklanmış bakış açısı, itham ve hücumdan uzak üslubu, yumuşak ve nazik dili, kendine duyduğu güvenin bir yansıması gibidir ve mektubun bu kısmı, İslam tarihine vâkıf gayet mutedil bir doğulu ya da batılı münevverin dilinden dökülüyor niteliktedir. Ancak ifadelerdeki dikkat çekici husus, Afganî’nin İslam dini ve medeniyeti adına konuşmaması, daha ziyade Araplar ve Arap medeniyeti bağlamında Renan’ın itham mahiyetindeki iddialarını cevaplamaya çalışmasıdır. Bu bakımdan kullanılan dil, mektubun geneline yayılmış olan olumsuz din algısıyla aslında uyum içerisindedir.

Afganî’ye göre kimse, Arapların, cahiliyet ve barbarlık zamanlarında bile kültürel ve ilmî ilerleme yoluna girmiş bir halk olduğunu inkâr edemez. Bu yolda hünerli oldukları, fütuhât zamanlarında, bir yüzyıl içerisinde, hemen hemen bütün Grek ve Pers ilim ve fenlerini benimsemiş olmalarından ve hâkimiyetlerini Arap yarımadasından Himalaya dağlarına ve Pirenelerin zirvesine kadar uzatmalarından bellidir. Bu sırada ilim, Araplar ile Araplara tabi memleketlerde şaşılacak şekilde ilerleme kaydetmiştir.

Yüzyıllar boyunca Roma ve Bizans dinî ve felsefî ilimlerin merkezi ve insanlığa ışık saçan bilgilerin faal bir kaynağı olmuştu. Yunanlılar ve Romalılar, ilmin ve felsefenin geniş sahasında emin adımlarla ilerlemişlerdi. Ancak bir zaman gelmiş, araştırmalar terk edilmiş ve ilmî incelemeler kesilmişti. Meydana getirdikleri abideler yıkılmış ve en değerli kitapları unutulmuştu. Bu sırada menşeleri itibariyle cahil ve barbar olan Araplar, medenî milletler tarafından terk edilen ilimleri tekrar ele almışlar ve sönmüş bir halde buldukları ilimleri canlandırıp geliştirmişler; onlara hiçbir zaman sahip olmadıkları bir parlaklık katmışlardır. Arapların mükemmel bir zevkle ve nadir görülür bir açıklık ve doğrulukla koordine ettikleri faaliyetler neticesi ilim ve fen gelişip yayılmış, ıslah edilip tamamlanmıştır. Bu durum, Arapların ilme karşı olan tabîî aşklarının bir işareti ve delili değil midir?

Nitekim Fransızlar, Almanlar ve İngilizler, Roma ve Bizans’a Bağdat’taki Araplardan daha uzak değildiler ve bu iki şehirdeki ilmî hazinelerden yararlanmaları Araplara göre daha kolaydı. Ancak Arap medeniyeti Pirene tepelerine ve Batı’ya ışıklarını ve zenginliklerini saçana kadar, bu milletler bunları alma ve medenî değerler üretme hususunda hiçbir faaliyet göstermemişlerdi. Bu durum, Arapların fikrî üstünlüklerini ve felsefeye tabii bağlılıklarını gösteren bir delil değil midir?

Arap hâkimiyetinin doğuda ve batıda sükût etmesinden sonra Irak ve Endülüs gibi ilim merkezi haline gelen memleketler tekrar eski cehalete düşmüşler ve dinî taassup ve fanatizm merkezleri haline gelmişlerdir. Bu acıklı manzaradan, Ortaçağ’da Araplar vasıtasıyla gerçekleşen ilmî ve felsefî ilerlemenin onlara rağmen ve onlara bir şey borçlu olmadan gerçekleştiği sonucu çıkartılabilir mi?

Takriben 775 yılından 13. asrın ortalarına kadar beş yüz yıl içerisinde Müslüman memleketlerde çok değerli âlimlerin ve düşünürlerin yetiştiğini ve bu sırada İslam âleminin Hıristiyan dünyasına kültür bakımından üstün olduğunu Renan da kabul etmektedir. Ancak o bu yüzyıllar sırasında yetişen önemli filozof ve devlet adamlarının, genellikle Arap olmadığını var saydığı Horasan, Endülüs ve İran gibi memleketlerden ve Maveraünnehir ve Suriye’deki papazlar arasından çıktığını söylemektedir. İranlı âlimlerin İslam dünyasına yaptıkları önemli katkıları inkâr etmeksizin Sabîî olan Harranlıların ve Hıristiyan olan Suriyelilerin Arap oldukları, İspanya’yı ve Endülüs’ü işgal eden Arapların milliyetlerini hiçbir zaman kaybetmedikleri ortadadır. el-Kindî gibi Arabistan’da doğmadıkları için İbn Bacce, İbn Rüşd ve İbn Tufeyl’e Arap değildir denilemez. Bu durumda, Arap hâkimiyetinin ilk asırlarına kadar çıkıp o ilk gurubu Arap sayarak ve sonrakileri veya onların devamı olanları yabancı kabul ederek, Arapların zihinler üzerindeki tesirlerini ve ilme

getirdikleri ivmeyi hesap dışı tutmuş olmaz mıyız? Bu şekilde onlara fetihlerinin sadece maddî yönünü bırakmış, bu fetihlerden doğmuş diğer liyakat ve faziletleri inkâr etmiş olmaz mıyız?

İnsanların ırkları itibarıyla değil dilleri bakımından birbirlerinden ayrıldıkları bir dünyada, bazı milletlerin geldikleri menşelerini unutmaları mümkündür. Kendilerini Müslümanlığa hizmet etmeye adanmış ve aynı zamanda muharip ve havari olmuş olan Araplar, dillerini mağlup milletlere empoze etmemişler; buna mukabil yerleştikleri her yerde kendi dillerini muhafaza etmişlerdir. Tabii ki İslam'ın silah zoruyla girip yerleştiği yerlere dil, âdet ve inançlarını da götürmüşler ve yerli halk da onların âdet, inanç ve ilminin tesirinde kalmıştır. İran ve Suriye buna bir örnektir. Ancak İslamiyet'ten çok önceleri Suriye'de kurulmuş olan Gassanîler, Hıristiyan olmuş Araplardır. Yine İslamiyet'in zuhurundan asırlarca evvel Arapça İranlı âlimlerce bilinen bir dildi. Bununla birlikte İslamiyet'in yayılışı Arapçaya yeni bir hamle ve kuvvet vermiş; İranlı âlimler ve münevverler eserlerini Kur'ân dilinde yazmaktan şeref duymuşlardır. Bu şekilde mağlup milletler zamanla manevî özerkliklerini tekrar kazanmışlar ve mevcut zafere ve ilerlemeye ortak olmuşlardır. Bu durumda Avrupa tarihi dikkate alındığında, Fransızlar, Nantes fermanından sonra bütün Avrupa'ya göçüp dağılmış olan tanınmış Fransız ailelerinin torunlarının sağladıkları zaferi kendilerine mi mal edeceklerdir? Ya da Almanya veya İngiltere, Fransa'ya gidip kürsüleri doldurarak ilmin şöhretini yükselten ilim adamlarını geri mi isteyecektir? Eğer bütün Avrupalılar aynı nesle mensup iseler, Samî olan Harranlılar ve Suriyeliler büyük Arap ailesinin birer mensubu olamazlar mı? (Afganî, 1995: 173-177).

Afganî, Renan'ın Aryan ırkçılığı kaynaklı ikinci ana tezini bu şekilde cevaplayıp reddettikten sonra, mektubun sonuç ve değerlendirme kısmında tekrar ilk iddiayı cevaplarken kullandığı dile ve bakış açısına rucu eder. Evvela Arap medeniyetinin dünyaya canlı bir parlaklık sağladıktan sonra nasıl birden bire söndüğünü, bu meşalenin o zamandan beri nasıl tekrar yakılamadığını ve Arap âleminin niçin karanlıklara gömüldüğünü sorar; sonra da bunları cevaplar. Cevaplarda konuşan sanki Renan gibidir.

Afganî'ye göre mevcut sönüklük ve karanlıkta tamamen İslam dininin sorumluluğu vardır. İslam dininin yerleştiği her yerde ilmi bertaraf etmek istediği ve bu amacını gerçekleştirirken ilmi gelişmelere duyarsız hatta mesafeli despot idarecilerin yardımından ziyadesiyle faydalandığı gayet açıktır. Hıristiyanlık da geçmişte benzer tutum ve fiiller içinde olmuştur. Dolayısıyla dinler hangi ismi taşırlarsa taşırsınlar birbirlerine benzerler. Dinler ile felsefe arasında bir anlaşma ve barışma sağlamak mümkün değildir. Din insana iman ve inanç telkin eder. Felsefe ise insanı tamamen veya kısmen dinden uzaklaştırır. Din üstün olduğu zaman felsefeyi bertaraf etmiştir. Felsefe hâkim olduğu zaman da aksi gerçekleşmiştir. İnsanlık var oldukça mezhep ile vicdan hürriyeti, din ile felsefe arasındaki mücadele de devam edecektir.

Afganî bu değerlendirmeleri yaptıktan sonra geleceğe yönelik bir endişesini paylaşarak mektubuna son verir. Ona göre ilim ne kadar faydalı olursa olsun, neticede insanı tamamen tatmin edememektedir. Bir ideal peşinde koşan insanlık, filozof ve âlimlerin göremedikleri ve inceleyemedikleri uzak ve karanlık noktalarla ilgilenmeyi sevmektedir. Buna karşın gerçek, halkın hoşuna gitmemekte ve gerçek hakkındaki bilgiler, yalnızca bir kısım seçkin zekâlar tarafından anlaşılabilir. Bu bakımdan din ile felsefe arasındaki mücadelede, ikincisinin gâlip gelemeyeceği ihtimali Afganî'yi korkutmaktadır (Afganî, 1995: 177-178).

Böylece Renan'ın tarihsel süreçte dogma/din ile akıl/bilim arasında sürekli bir çatışma olduğu, dolayısıyla İslam'ın bir din olarak bilimin gelişmesine mani olduğu şeklindeki kategorik tezi Afganî tarafından da kabul ediliyor görünmektedir. Yalnız Afganî, bir hususa itiraz etmekte; sadece İslam dininin değil Hıristiyanlık da dâhil olmak üzere genel olarak dinlerin aynı tutum içinde olduklarını söylemektedir. Yine Renan, İslamiyet'i tarihsel tezahürleri üzerinden mahkûm etmeye çalışırken, Afganî sorunu daha derinlerde aramakta ve pozitivist ve materyalist teorilerden yardım alarak dinin doğası ve işlevini problemin asıl kaynağı olarak görmektedir. Bu yönüyle Renan sınırlı

da olsa bir İslam bilimi ve medeniyeti olduğunu ve İslamiyet'in diğer dinlere göre daha rasyonel olup hurafelere batmadığını kabul ederken, Afganî ne normatif İslam'la ne de tarihsel İslam'la ilgili bir tek olumlu cümle kurmaz. Hatta İslamiyet'in ilk yıllarındaki ilmî gelişmeden bahsederken kişilerin ve milletlerin katkılarını öne çıkartır; ilmî gelişmenin durduğu yıllarda ise İslamiyet'i suçlar. Sadece Renan'ın Araplarla ilgili ikinci iddiasını cevaplarırken dönemle ilgili tarihsel verileri Araplar ve Arap medeniyeti bağlamında olumlu yönde kullanmaya çalışır. Bu durum, normatif İslam'da herhangi bir sıkıntı veya eksiklik görmeyen, tarihsel İslam'la ilgili olarak da Renan'ın dile getirdiği örneklerdeki çarpıtmaları ve yaklaşım hatalarını tespit edip doğrusunu göstermeye çalışan ya da tarihte Müslümanlarca icra olunmuş tezahürlerden bazılarının İslam'a uygun olamayabileceğini söyleyen diğer reddiye yazarlarından hem zihniyet hem de tutum itibarıyla radikal bir kopuş ve farklılıktır.⁵

Aslında Afganî, İslam dini ile felsefenin ilişkisine dair daha başka yerlerde de görüşlerini dile getirmiştir. Mesela Renan'a yazdığı mektupta, topluma kabul edebilecekleri, anlayabilecekleri bir dille hayatı öğreten üstün insan olarak tanımladığı ve "mürebbi" adını verdiği peygamberlerle ilgili görüşlerini, daha önce İstanbul'da Darülfünûn'da verdiği bir konferansta ve *er-Reddiyye Ale'd-Dehriyyîn* adlı risalesinde de açıklamış, ancak bu iki yerde peygamberliği ruhun sanatı olarak tarif etmiştir. Afganî'nin birbirine çok yakın zamanlarda bile birbirine tamamen zıt fikirler beyan ettiği görüldüğü için, araştırmacılar onun bunları nerede ve hangi şartlar altında söylediğinin tespit edilmesi gerektiğine dikkat çekmişlerdir. Bu bakımdan Renan'a yazdığı mektubun birinci derecede muhataplarının Fransız ve Batı kamuoyu olduğu gözden uzak tutulmamalıdır (Yalçınkaya, 1995: 152, 154-155, 159, 161). Afganî'yle ilgili içeride başka dışarıda başka konuştuğu, zaman ve zemine, kurduğu ilişkilere göre konuşup yazdığı; Renan'a verdiği cevabın dolambaçlı ve mahcup bir edaya, teslimiyetçi bir üsluba sahip olduğu; bunun da siyasî hedeflerinin fikrî endişelerinden önce gelmesinden ve farklı düzeylerde farklı işleyen düşünce ve ifade alışkanlıklarına sahip olmasından kaynaklandığı yönündeki iddialar da bu gibi durumlarla alakalıdır (Öztürk, 2006: 63-66).

Afganî'nin mektubunun yayınlanmasının hemen ertesi günü aynı gazetenin 19 Mayıs 1883 tarihli nüshasında Renan'ın bir nevi yanlış anlaşılmalara tashih etmeye ve Müslüman aydınlarına ileriye dönük yapmaları gereken vazifeleri hatırlatmaya matuf cevabı yazısı neşredilir. Konferansı kadar ilgi çekmeyen bu mektupta Renan'ın Avrupa'nın tarihsel tecrübesi üzerinden İslam dünyasının geleceğine yönelik dile getirdiği hususlar, tarihsel sürece bugünden geriye dönük olarak göz atıldığında hayli ilginç tespitleri içerir.

Renan, mektubuna, iki ay kadar önce tanıştığı ve üzerinde kuvvetli bir tesir bırakan, hatta bilim zihniyeti ile İslamlık arasındaki münasebetlere dair Sorbonne'da verdiği konferansı kendisine ilham eden Afganî'yi överek başlar. Onu İbn Sina ve İbn Rüşd'e ya da insan zekâsının geleneğini temsil etmiş olan diğer büyük imansızlara benzetir. Aynı zamanda İslamiyet'in peşin hükümlerinden tamamıyla kurtulmuş ve bu dinin ince tabakası altında varlığını sürdüren özlü Aryan ruhuna ve ırkına mensup biri olarak Afganî, 'dinlerin onları tatbik eden ırklara göre değer kazandığı' basit gerçeğinin ve din fetihlerine karşı ırk haklarının itirazını temsil eden ruhun en iyi delili ve numunesidir. Yine insanları birbirinden ayıran dinlerin aksine, aklın evrenselliğini ve birleştiriciliğini göstermesi bakımından da Afganî'nin düşünceleri ve kişiliği iyi bir örnektir. Kendileri gibi salim düşünceli kafaların taassuba ve batıl itikada karşı yapacakları ittifakın, hakikate dayandığı için rakip efsaneleri süreç içinde devre dışı bırakıp nihayette muzaffer olacağına dair kanaati tamdır.

Bu dilek ve tespitlerden sonra Renan, Afganî'nin milletleri ırk ile değil, kullandıkları dil ile sınıflamasına, dolayısıyla Arapça yazmış âlimleri Arap saymasına ve de bir coğrafyada meydana

⁵ Afganî'nin mektubundaki üslup Cemil Meriç tarafından da şu şekilde yorumlanmıştır: "Nâmık Kemal'in *Müdafaaname*'si taarruz, Cemaleddin'in mektubu teslimiyet. Nâmık Kemal, öfke ve küçümseyiş. Cemaleddin, terbiye ve makyavelizm (Meriç, 1996: 69).

gelen her gelişmeyi orada hâkim bulunanlara nispet etmesine katılmadığını belirtir. Buna karşın Afganî'nin bütün dinlerin pozitif bilim düşmanlığı hususunda birbirlerine benzediklerini hatırlatmasına katıldığını ve konuşmasında çok fazla değinmediği Hıristiyanlığın da bilim hususunda İslam'dan pek farkı olmadığını kabul eder. Kendisinin, insan zekâsının asıl işine, yani pozitif bilimin kurulmasına yoğunlaşması için her türlü tabiatüstü itikattan kurtulması gerektiğini; ancak bunun şiddetle yıkıp yok etme ya da birdenbire koparıp atma şeklinde olamayacağını, dinî itikatların zararsız bir hal aldıkları hayırlı bir lakaytlık (agnostisizm) haline varmakla mümkün olabileceğini pek çok yerde ifade ettiğini belirtir. Dinlerin daha az mütehakkim olduğu bir dünya gerçekleştiği gün Afganî ile kendisinin bunu alkışlayacaklarını söyler (Renan, 1946: 206-210).

Renan'ın yanlış anlaşıldığını düşündüğü bir başka husus da ırkçı yaklaşımıyla ilgilidir. O, kendisinin ırk farkı gözetilmeksizin bütün Müslümanların cahil olduklarını ve daima cahil kalacaklarını söylemediğini; İslam'ın bilimin karşısına büyük zorluklar çıkardığı ve beş-altı asırdan beri elinde tuttuğu memleketlerde bilimi ortadan kaldırmayı başardığı iddiasında olduğunu belirtir. Bu bakımdan Hıristiyan denilen memleketlerde Ortaçağ'ın zorba kilisesinin yıkılmasıyla ortaya çıkan büyük hamle gibi Müslüman memleketlerini uyandırıp kalkındıracak olan şey de İslam'ın kendisi değil onun zaafa düşmesi olacaktır. Bu temenni, İslam dini mensuplarına karşı düşmanlık beslemek değil, Müslümanların kurtuluşunu dilemektir. Zira İslam'ın en büyük kurbanları Müslümanlardır; Müslümanları dinlerinden kurtarmak onlara yapılabilecek en büyük hizmettir (Renan, 1946: 210-211).

Renan, bu hizmetin de, serbest düşünceli aydınların Müslümanlar arasında akli terbiye eden bir eğitim sistemini yaygın hale getirmesiyle gerçekleşebileceğini söyler. Bu durumda kendilerinin Katoliklikten ayrıldıkları gibi bazı memleketlerdeki Müslümanların da Kur'an dini ile münasebetlerini aşağı yukarı keseceklerini belirtir. Bilim çağında dinin ortadan kalkacağını düşünen/düşleyen radikal aydınlanmacılardan farklı olarak da daha orta yollu bir tahminde ve tavsiyede bulunur: *“Dinleri yıkmayalım, hatta insan yaradılışının serbest tezahürleri olmaları dolayısıyla onlara müsamahaya yaklaşalım. Fakat dinleri, onlardan ayrılmak isteyen kendi mü'minlerine karşı da müdafaa etmeyelim. Edebiyat ve zevk gibi serbest ve şahsın keyfine bağlı şeyler konumuna indiği vakit, dinler tamamen değişeceklerdir”* (Renan, 1946: 211-212).

Böylece bir önceki konuşmasına göre daha itidalli ve kendisiyle aynı çizgide olduğunu düşündüğü Afganî'ye karşı övgü dolu ifadeler kullanıyorsa da, Renan'ın savunduğu ana tezler ve yaslandığı temel düşünceler değişmemiş; bir aydınlanmacı olarak bilim çağının mutlak hakikat ve iyilik olduğuna, bütün insanlık tarihinin aynı istikamette akacağına, akli rehber edinen (ve henüz iki büyük dünya savaşını yaşamamış olan) insanlığın dinî farklılıklardan doğan mevcut çatışmaları dindirip aynı ilkeler etrafında birleşerek huzura kavuşacağına dair imanını bir kere daha ikrar etmiştir. Fikrî gücü ve karizmasını takdir ettiği Afganî'nin İranlı/Aryan oluşu da Renan'ın ırkçı teorisi için uygun bir örnek olmuştur.

Charles Mismar

Renan'ın konferansının yayınlanmasından bir ay sonra Charles Mismar adlı bir Fransız, *Revue de la Philosophie Positive* adlı dergide “L'İslamisme et la Science” isimli bir makale (2^e série, T. XXX, 15^e année, mai-juin 1883) neşrederek Renan'ı tenkid etmiş; kendisinin hem İslâm dinine hem de Müslümanlara haksızlık yaptığını belirtmiştir. Bu makaleye cevap Renan'dan değil, M. Dieulafoy adlı birinden gelmiş ve aynı derginin bir sonraki sayısında aynı isimle (L'İslamisme et la Science) yayımlanmış olduğu makalede Renan'ın iddialarında haklı olduğunu ifade etmiştir. Mismar, Renan'a destek veren ve Müslümanlara ve inançlarına hakaretlerle dolu olan bu ikinci makaleye de yine aynı derginin sayfalarında ‘İslâmiyetin yeniden canlanması’na dair yazmış olduğu bir makaleyle (“La régénération de l'İslam”, (2^e série, T. XXXI, 15^e année, sept.-oct. 1883) cevap vermiştir.

Geçmiş itibarıyla Mismar, böyle bir reddiye kaleme alabilecek yeterliliğe sahipti. O, 1867 yılında İstanbul'a gelmiş ve devletin hizmetine girerek *La Turquie* adlı resmî yayın organını

çıkarmış; devlet ricâliyle, bilhassa Âli ve Fuad Paşalarla dostane ilişkiler kurmuştu. 1872’de Mısır’a gitmiş ve orada Hidiv İsmail’in hizmetine girmişti. 1875-1876’da da Fransa’da bulunan Mısırlı öğrencilerin işlerine bakmakla görevli *La Mission Egyptienne*’in başkanlığını yapmıştı. Daha da önemlisi Renan’a yazmış olduğu cevaptan 13 yıl önce telif ettiği *Soircés de Constantinople* adlı kitabın üçüncü bölümünü “L’Islamisme et la Science” (Paris, 1870, ss. 226-236) başlığıyla İslâm ve bilime tahsis etmiş ve Müslümanların bilime yaptıkları katkılara özet hâlinde değinmişti.

Mismer’in bu vasıfları ve Renan’a verdiği cevaplar, Cemaleddin Afganî tarafından siyasî bir yaklaşım olarak değerlendirilmiş (“el-İslâm ve’l-İlim”, *el-Basîr*, 2 Mayıs 1883, sayı 78, s. 3); ancak yine de Mismer’in Renan’ın beyanlarına öfkelenip karşı çıkması, onun hükümlerinde nankörce ve insafsızca davranıp genelde İslam âlemine, özelde Cezayir halkına karşı saygısızlık yaptığını ifade etmesi, İngilizlerin Hindistan’da Müslümanlara karşı izledikleri yasakçı ve saldırgan tutuma nispetle takdire şayan bulunmuştur (Cündioğlu, 1996: 27-30).

Mismer, yazmış olduğu bu makalelerde, Müslümanların bilimden nefret ettiklerine dair Renan tarafından öne sürülen iddiaları reddetmiştir. Renan’ın *Rifaa et-Tahtavî* hakkındaki ithamlarını cevaplarırken, Fransa’da eğitim görmüş olan Ebu Numan, Hasan Celal, Osman Galib, Mahmud Riyaz gibi Mısırlıların elde ettikleri başarılarından bahsetmiş ve bir netice olarak: “*Rifaa Bey örneği veya Musul Kadısı’nın Mösyö Layard’a yazdığı felsefî ve müzib mektup, ne yukarıda zikredilen olayların değerini karşılar, ne tarihin ve abidelerin şahitliğini yalanlar, ne de Mösyö Renan’ın suçlamasına karşı Müslümanların toplu itirazlarını çürütebilir*”, demiştir (Cündioğlu, 2006: 16).

Siyasî bir hüviyete sahip olan Mismer’in cevaplarındaki Cezayir vurgusu ve Afganî’nin İngilizlere karşı Fransızları daha tercihe şayan bulması, aslında Renan’ın konferansından (29 Mart 1883) hemen önce 1882’de Mısır’ın İngilizler tarafından ve 1881’de Tunus’un Fransızlar tarafından işgaliyle alakalı olmalıdır. Modern bilim ve teknolojiyi üretmesi yönüyle kendine üstünlük atfeden Avrupa merkezli ırkçılık anlayışı ve aydınlanmacı yaklaşım, geri kabul ettiği Batı dışı toplumların seviyelerini geliştirip “medenileştirmek” için sömürgeleştirilmesini desteklemekte ve emperyalist amaçlarla yapılan propagandalara entelektüel katkı sunmaktaydı. Bu bağlamda bilim ve felsefenin eski Yunan’dan modern Avrupa’ya kat ettiği yolda Müslümanların konumunu ve katkılarını marjinalleştirerek onları da medenileştirilecek toplumlar sınıfına dâhil etme teşebbüslerine karşı Müslümanların geçmişteki bilim ve teknoloji üretmedeki başarılarını hatırlatmak ve geçmişte mümkün olanın gelecekte de olabileceğini söylemek yerinde ve anlamlı bir cevap olmaktaydı. Yine Darwin sonrası Avrupa’da baskın hale gelen din-bilim çatışmasının zorunlu olduğu fikrine karşı, tekrar tarihe dönerek bunun Hıristiyanlık için doğru olsa bile İslam için geçerli olmayacağını iddia etmek mümkündür (Aydın, 2004: 31-32).

Bu bağlamda siyasî yönü bulunan bir Fransız olarak Mismer’in ve Hindistan’daki İngiliz sömürge yönetimine tepki duyan ve Fransız idaresini daha tercihe layık bulan Afganî’nin ifadeleri Cezayir işgali neticesi en azından Fransa’da yaşanan Müslümanlar arasında vücut bulan/bulacak tepkileri teskin etmeye matuf iken; Müslümanların akideleri ile modern bilimin bağdaşamayacağını, zaten geçmişte vuku bulan bilim faaliyetlerinin de İslam dini sayesinde değil ona rağmen gerçekleştiğini söyleyen ırkçı ve aydınlanmacı Renan’ın tezleri ise yeni dünya düzeni peşinde koşan emperyalizmin medenileştirme/sömürgeleştirme politikalarına önemli katkılar sunmaktaydı. Bu durumda Cezayir işgali sonrasında Renan’ın Sorbonne’da verdiği konferans, entelektüel kaygılarla yapılmış genel tespitleri içeren bir konuşma olmaktan ziyade iç kamuoyuna ve ilgili mahfillere yönelik hususî ve muayyen mesajlar veren bir propaganda niteliği kazanmaktadır. O halde buna verilebilecek en uygun cevap da siyaset merkezli olmalıdır.

Nâmık Kemâl

Nâmık Kemâl, 1326 (1908) yılında İstanbul’da neşredilen *Renan Müdâfaanâmesi* adlı eserini, aslında Midilli mutasarrıfı iken, konferans metninin yayımlandığı yıl, 1300 (1883)’de

yazmıştı. Ancak kendi ifadesiyle sınırlı imkânlarla ve malzemesini büyük oranda Renan'ın metninden alarak cedelî üsulle cümle cümle cerh edip şerh ederek alaycı ve iğneleyici bir dille⁶ yazdığı bu risâleyi beğenmemiş ve bastırmamaya karar vermişti. Bu nedenle *Müdâfaanâme* ancak müellifinin vefatından (1888) yirmi yıl sonra neşredilebilmiştir (Cündioğlu, 1996: 41-43).

Nâmık Kemâl, eserinde, “İslam'ın terakkiye ve maarife mani olmadığı, bilakis mürebbî olduğu” karşı tezini işlemeye ve ispat etmeye çalışır. O, Renan gibi inançsızların ve dinî inançları sebebiyle önyargıyla hareket eden oryantalistlerin İslam medeniyeti, dolayısıyla da Müslümanlar hakkında kolayca tespit ve çıkarımlarda bulunarak haksızlık ettiklerini; bunun da büyük oranda sahip oldukları din ve dünya görüşünden kaynaklandığını ısrarla tekrarlar. Bunun için evvela Renan'ın hayat hikâyesinden kesitler vererek, onun dinsiz bir münkir olduğuna, dolayısıyla bütün kötülükleri dine hasretmesinin bu inançsızlığından kaynaklandığına dikkat çeker (Nâmık Kemâl, 1962: 11, 12-13, 16-18, 19-20, 62).

Buna göre Hıristiyanlık ve din karşıtı bir geçmişe sahip olan Renan, Hıristiyanlığın bilim karşıtı tarihî tecrübesini tüm dinlere teşmil etmiş; çalıştıkları konuya henüz vukûfiyet kesb edememiş pek çok oryantalist ve Avrupalı aydın da Hıristiyanlığın tesiriyle oluşmuş olan geleneksel önyargılı veya önkabullü yaklaşımları ve İslam hakkındaki bilgi eksiklikleri sebebiyle yanlış kanaat ve hükümlere sahip olmuşlardır. Yine yapılan bir başka yaklaşım hatası da, İslam dini ve medeniyetinin zenginliğini küçümseyip onu, sıradan bir Afrika kabilesi dini gibi basit bir antropolojik yaklaşımla inceleyebilecekleri ve hakkında kolaylıkla yargıda bulunabilecekleri basit bir inanç biçimi saymalarıdır. Özünde ma'kul bir din olan İslam, basit, hurafeli ve büyümlü bir din gibi görülmemeli ve anlaşılmaya çalışılmamalıdır (Nâmık Kemâl, 1962: 13, 14-18, 19, 60-61).

Nâmık Kemâl, Renan'ın Müslümanların ilim bakımından geri olmasını İslamiyet'in üretmiş olduğu dinî zihniyete bağlayan dâhilî yaklaşımını da şaşkınlıkla karşılar ve reddeder. Renan'ın iddialarına delil olarak hep menfî örnekler seçtiğini, dolayısıyla art niyetli ve önyargılı hareket ederek metodolojik bir hata yaptığını söyler. Ardından Renan'ın kullandığı yöntemi kendisine karşı kullanır ve karşı tezler üretir. Mesela onun, İslamiyet'i benimseyen milletlerin zihni kabiliyet olarak bir hiç hükmünde oldukları ve İslam dininin Müslümanların düşüncelerini demir bir daire içine alarak onları yeniliğe kapadığı şeklindeki tezine karşı Nâmık Kemâl, âyet ve hadislerden örnekler vererek İslam dininin Müslümanları ilme ve yeniliğe teşvik ettiğini göstermeye çalışır (Nâmık Kemâl, 1962: 22-23, 29, 34-36, 44, 47, 54-58, 61). Mevcut Batı medeniyetinin Müslümanlardan iktibas edilen bilim ve felsefe sayesinde bu dereceye ulaştığını söyler (Nâmık Kemâl, 1962: 56).

Oysa bir aydınlanmacı olarak Renan'ın aslında bilim yapmaya engel olarak gördüğü dinî zihniyet, güç arayışı ve teknoloji peşinde koşmayan hikmet odaklı klasik ilmî düşüncedir.

⁶ Nâmık Kemâl'in Renan'ın Müslümanlara dair bilgisizlik ve önyargılarını nitelemek için kullandığı bazı ifadeler şöyledir: “Gulât-ı münkirinden, hiçbir dine mensup olmayan, cehâlet, saçma, saçma sözler, ma'lûmât-ı kâzibe ve tahkikât-ı nâkisa ashâbından, bu kadar az lakırdıya bu kadar çok hata sığabileceği, hatib-i şehîr (şöhretli hatip), gittikçe tuhaflaşıyor, müellif geçinen bir adam için hutbe irad ederken değil belki sayıklarken bile bu kadar saçma söylemek ayıp olur, bu kadar garibeler, keşfedip de meydana koyduğu hakikat, bir hezeyan daha fırlattıktan sonra, bu kadar gevezeliğini, pek Acemâne bir mübâlağa, bediyyihü'l-butlân (yanlış olduğu apaçık) bir maskaralık, sâhib-i makâlenin tevehhümü, zannınca, hakayık-ı tarihiyyeyi tahrif ile isbât-ı müdde'a, ne garip bir hiffet, bu sükûtu acaba iddiasının hilâfına bin delil gösterilebileceğini bildiğinden midir?, tuhaf bir kavli, bir karar verse de... onu beyân eylese herkes ifadâtını anlamakta bu kadar su'ûbetlere dūçâr olmazdı, sâhib-i makâlenin bu ibâreciğinde, iddiadan çekinmiyor, hakkımızda bir mürüvvet göstermiş olurdu!, iddia-yı hodserânesini meydana koymağa cesaret etmiştir, Mösyö Renan nereden bilsin de böyle bir kavli-i câhilânede bulunmasın?, biraz insaf etse Mösyö Renan da itirafa mecbur olur ki, bu kadar hiffetle düşünölmüş bir hutbe irad etmekten ne kazanır bilemem fakat...şöhretinin belki yüzde doksanını kaybetmiş olacağından eminim, Mösyö Renan da... kırk sahifelik bir makaleye binlerce yalan istî'ab ettirmeğe uzun uzadıya himmetler sarf eylemiş! Ma'lûmdur ki hasbî olarak bu kadar gevezelik ihtiyar olunmaz, birden bire tarik-i insâfa girer gibi görünerek, felsefiyâtan bahsedene bir zâta yakışır münâsebetsizliklerden değildir, ne murad eylediğini anlayamadık ki kavlinin sahih olup olmadığını tahkik edelim!, agreb (daha garip) bir iddiası daha var, birkaç fikr-i garibini, bu hikmet-fürûşâne sözleriyle, bu türrehâtı müte'âkip de... dair nakarâtını tekrar eder de iddiasına şu lakırdıları ilave eyle, ne türlü mütala'aya müstenid olduğunu da bir türlü anlayamadık!, Mösyö Renan'ın bir kavli-i garibi daha geliyor, hürriyet taraftarları İslamiyet'i bilmiyorlarsa Mösyö Renan ne güzel biliyor, sâhib-i makale beyân etmiş olsa yeni keşfiyâtan bir şey işitmiş olurduk!, Mösyö Renan'ın fikri kadar temâyülâtında da bir tuhaflık bir hafiflik görünüyor, Şimdi Mösyö Renan'ın en parlak en maskara bir gevezeliğine geliyoruz, böyle cehl-i sırfan mütevellid tevehhümât ile mâlâmâl dolu bir hutbe iradıyla istihsal edebildiği yegâne netice, bütün âsâr-ı cehâlet ve garezini şu risalede birer birer gösterdiğimiz.

Müslümanların bilgi ile güç arasındaki ilişkiyi görmezlikten gelmesi, hatta ahlakî bir tavırla bunu hor görmeleri ve Allah'ın güç ve iktidarı dilediğine verdiği yönündeki anlayışları bu geriliğin temel sebebidir. Bu iddiaya karşı Nâmık Kemâl, tasvir edilen bu Müslüman tavrını reddetmez hatta takdire layık görür. Her güçlü olanın bu güce ilim meziyetiyle ulaşmadığını, dünya tarihinin bunun misalleriyle dolu olduğunu belirtir. İlimin de sadece güce ulaşmak için istenilemeyeceği, adalet ve hikmetle desteklenmemiş gücün zulme hizmet edebileceği ortadadır. “İlim yalnızca kudret ve ikbâle nâil olmak için mi tahsil olunur?.. Descarteslar, Pascallar ne türlü kudrete ve ikbâle nâil olmak için çalışmışlar idi? Marifet gönül çalan bir nâzenindir ki mübtelaları yalnız vuslata nâil olmak için ömürlerini feda ederler. İlmî vesile-i istifade etmek için istihsâle çalışanların, hiçbir vakit malumatça bir mevki ‘-i imtiyaz ve kemale vâsıl olduğu bilinemez” (Nâmık Kemâl, 1962: 24-25, 26). Bu şekilde Nâmık Kemâl, modern bilimlerin de aynı niteliklere sahip olduğunu ve Renan'ın yaklaşımının hatalı olduğunu söyleyerek aslında hâlâ klasik ilim anlayışına bağlı olduğunu gösterir. Müslümanların ilim-kudret ilişkisine inanmamaları, onların ilme tahkir ile bakmalarını gerektirmez, bilakis gerçek ilim ancak bu Müslüman tavrı ile mümkündür.

Nâmık Kemâl, İslam biliminin dâhilî etmenlere bağlı olarak büyük bir gelişme kaydettikten sonra Haçlı seferleri, Moğol istilası, Avrupa devletleriyle yapılan savaşlar ve siyâsî ve ekonomik istikrarsızlık ve buhranlar gibi hâricî sebeplerle bir gerileme sürecine girdiğini de kabul eder. “İslam memleketlerinde ilim ve hikmetin eski revnakında kalmamasını istilzam eden sebepler, o kadar gizli bir şey midir? Haçlılar ve Tatar müşriklerinin İslam memleketlerinde, vahşi kabilelerin Avrupa'ya verdikleri zararlardan bin kat daha fazla hasar bıraktıkları malum değil midir? Mevcut olan kitaplarının, ulemasının binde biri kalmayan bir kavim, kaç asırda kendini toplayabilir? Hususiyile Avrupalılar, Renan'ın medeniyetin sonu saydığı 1200 tarihinden beri, İslam memleketlerinin hangi tarafında asayıştan eser bıraktılar ki, saldırganları def etmek ile uğraşmaktan tahsile meydan bulabilsin” (Nâmık Kemâl, 1962: 42, 44, 55-56).

Bu tespitler ve eleştiriler neticesinde Nâmık Kemâl, Renan'ın “İslâm'ın terakkiye mani olduğuna” dair İslâmî zihniyeti suçlayan tezine karşı, “İslâm'ın terakkinin ve hikmetin mürebbisi olduğu” tezini âyet ve hadislerle ve tarihî vak'alarla destekleyerek savunur. Böylece ilmin gelişmesi ile İslâmî zihniyet arasında pozitif bir ilişki kurar ve buna uygun olarak, İslam tarihindeki bilimsel gerilemeyi Müslümanların kendi dinî emir ve nâslarına yeterince kulak vermemeleriyle açıklar: “İlim ve hikmetin şerefine ve tahsilinin vâcip olduğuna dair bu kadar ilahî ve nebevî emir meydanda dururken, milletin o emirlere ittiba etmemesinden dolayı, dine bir nakisa terettüb etmek ihtimali var mıdır?” (Nâmık Kemâl, 1962: 11, 35-36, 56-57). Böylece Nâmık Kemâl, dolaylı olarak yaşanmış ve yaşanmakta olan İslâm ile normatif İslâm arasında fark olabileceğini/oluşabileceğini kabul etmiş olur.

Nâmık Kemâl, Renan'ın hiçbir delil göstermeden tasarrufta bulunduğu ve hatalı kullanım ve genellemeler yaptığı bazı tabir ve fikirlere de alaycı bir dille dikkat çeker. “Ben söylüyorum”, “ben böyle düşünüyorum” tarzında dile getirilen ve bir bilim adamına yakışmayan bu ifadelerden biri şudur: “Zamanımızda olup biten şeylerden az çok haberi olan herkes, Müslüman memleketlerinin bugünkü geriliğini, İslamlıkla idare edilen memleketlerin inhitatını, kültürlerini ve terbiyelerini yalnız bu dinden alan ırkların fikir bakımından sıfır durumda oluşlarını açıkça görmektedir.” Hiçbir delil göstermeden ve hiçbir duruma işaret etmeden İslam'ı ve Müslümanları idrak ve marifetçe Çin'de ateşe tapanlardan, Hindistan'da hayvanlara ibadet edenlerden, meçhul mıntıkalarda yamyamlık yapan insanlardan daha aşağı gösteren bu genel ifadeler ya bir kötü niyetin ya da bilgisizliğin eseri olmalıdır (Nâmık Kemâl, 1962: 20-22).

Yine “...mutlak hakikat sandığı şeye sahip olmanın verdiği budalaca gurura kapılır, kendini alçaltan şeyi bir imtiyaz sayarak mest olur. Bu çılgın gurur Müslümanın en büyük kusurudur.” ifadesi de bu nev'idendir. İnandığı şeyi doğru bulmak ve diğer inançlardan üstün görmek sadece Müslümanlara mahsus bir özellik midir? Yoksa bir Hıristiyan, Yahudi, Budist, Zerdüş ve Putperest de kendi dinini doğru ve diğer dinlerden üstün gördüğü için mi inanır? sorusuna verilecek cevap

“*elbette*” olacaktır. Bu durumda inancına göre doğru dine tabi olduğunu düşünmek ve bundan dolayı kendini şerefli addetmek Müslümanın bir kusuru olarak sunulmamalıdır (Nâmık Kemâl, 1962: 23-26).

Renan’ın, Müslümanların İslamiyet’i kabul ederek başlarının etrafına demir bir halka geçirdikleri ve bu halkanın onların fikirlerini tahdid edip bilime kapadığı, onları bir şey öğrenmek ve yeni bir fikri kabul etmek kabiliyetinden mahrum bıraktığı iddiası da delilden mahrumdur. Davasına delil göstermemeyi marifet bilen Renan, eğer tercih ettiği münazara tarzının bir gereği değilse, muarızı tarafından gösterilen delili kabul etmelidir. İslam hiçbir zaman eğitime mani olmadığı gibi, Müslümanlar da mektep bulabildikleri yerlerde tahsil vasıtalarının türlü noksanlıklarına rağmen diğer milletlerden olan talebelere daima tefevvuk (üstün) etmişlerdir. Hindistan’da yerli çocukların İngiliz çocuklarına üstün geldiklerini görmeleri üzerine İngilizlerin Müslüman çocuklarına mekteplerini kapamaları bunun bir göstergesidir (Nâmık Kemâl, 1962: 21-22, 58).

“*Müslümanlık imanının aşıladığı bu karakter o derece kuvvetlidir ki, İslamlığı kabul etme ile birlikte bütün ırk ve milliyet farkları ortadan kalkar... artık Berberî, Sudanlı, Kafkasyalı, Malezyalı, Mısırlı vd. değildirler, sadece Müslümandırlar. Bundan yalnız İran istisna teşkil eder... İran Müslüman olmaktan birkaç kat ziyade Şiî’dir.*” şeklinde “*kelime oyunları*” yapmak edebiyat bakımından marifet ise de ciddi bir akademik metinde anlamsız durmaktadır. Müslüman olmayan bir Şiî’yi henüz tarih kaydetmemiştir. Birazcık İslam tarihi okuyan herkes de Şiîliğin sadece İran’a ve Farslara mahsus bir mezhep olmadığını, bütün İslam dünyasında ve farklı kavimler arasında görüldüğünü bilir. Şiîliğin, Şah İsmail Safevî ile birlikte Türkmenler eliyle İran’da yaygınlaştığı ve son birkaç asırda istikrar kazandığı; bunun için de yüz binlerce İranlının kanının döküldüğü tarihen sabittir. İslamiyet’e dâhil olan kavimlerin hemen hemen tümünün kavmiyetini muhafaza ettiği de ortadadır. Bunların İslam sıfatını diğer din mensupları gibi öne çıkarmayı tercih etmesi ise olağan ve anlaşılabilir bir durumdur (Nâmık Kemâl, 1962: 26-28, 53).

Renan’ın varlığını kabul ettiği İslam medeniyetini İslam dışı unsurlara bağlama çabalarında vermiş olduğu örneklerin de bir hayli tartışmalı olduğu ve pek çok kez “aşırı yorum”la tikel örneklerden tümel sonuçlar çıkarttığı ortadadır. “*Abbasoğullarının başa geçmesi Hüsrevler devrinin bir dirilişi gibi oldu. Bu sülaleyi tahta çıkaran ihtilal, İranlı şefler idaresindeki İran kıtaları tarafından yapıldı. Bu sülalenin kurucuları, Ebu’l-Abbas ve bilhassa Mansur, daima İranlılarla çevrilidirler. Bunlar bir nev’i dirilmiş Sasanilerdir... Bermekiler çok geç olarak ve kanaati hilafına ihtida eden, pek aydın ve millî ibadete –Zerdüştlüğe- sadık kalan bir ailedir.*” gibi iddialar tarihî hakikate uygun düşmeyen gevezeliklerdir. Mevzuyla ilgili sorulabilecek ve muhtemelen cevapsız kalacak pek çok sualden biri Bermekilerin hakikaten iman etmemiş olduklarına nasıl hükmedilebildiğidir? Nitekim tarih kitapları bu ailenin ortadan kaldırıldıktan sonra bile nifak ya da irtidada delalet edecek bir tek fiil veya sözünü nakletmezler. Yine tarihi vesikalar da bu dönemdeki İranlıların ilim ve marifet bakımından Araplara üstün olduklarını zikretmezler. Bilakis Emevîler döneminin sonuna doğru hilafet iddiasıyla ortaya çıkan İmam İbrahim Abbasî’nin Horasan’daki nakiblerine gönderdiği mektuplarda: “*Oralarda Arab’tan hiç kimseyi sağ bırakmayınız; ilim ve zekâları talep olunduğu üzere idarelerine mânidir. Hâlbuki yerliler, cehâletleri cihetiyle hayvan gibidir, yularlarından tutar, istediğiniz yere götürebilirsiniz.*” demesi, İranlı yerlilerin söz konusu dönemdeki mevcut durumunu göstermesi bakımından dikkate değerdir (Nâmık Kemâl, 1962: 30-34, 36-37, 39, 53, 54-55).

Aynı şekilde Renan’ın Ebu’l-Abbas Seffâh, Mansur, Harun Reşid ve Me’mun gibi Abbasî halifelerini ve mezhep olarak Mu‘tezile’yi itikad bakımından zayıf olanlar sınıfına dahil etmesi de, itikadı sağlam birinin ilme muhabbet duyacağına ihtimal vermemesinden kaynaklanmaktadır. Oysa ne ismi sayılan halifeler ne de Mu‘tezile itikad bakımından zayıf değil, bilakis durum tam tersidir. Bu sözler tarihî hakikatlere aykırı olduğu gibi açıkça tarihî hakikatleri tahriftir. Farz-ı muhal böylesi açık bir maskaralık kabul edilecek olsa ve itikad bakımından kuvvetli Müslümanlar arasında hikmet

ve marifete hizmet etmiş hiç kimse bulunmasa, hatta Müslümanların ilme hakaret nazarıyla baktıkları doğru olsa bile, ilim ve hikmetin şerefine ve tahsilinin vacip olduğuna dair bunca ilahî ve nebevî emir ve tavsiye ortada dururken, insanların o emirlere tabi olup onları yerine getirmemesinden dolayı dine bir noksanlık terettüp etmeyeceği açıktır (Nâmık Kemâl, 1962: 34-38, 39, 44, 47-48, 50, 56-57).

Yine Renan'ın devlet ricalinin dinî emirlere karşı kayıtsız ve kaygısızlığını ve bu vesileyle oluşan hürriyet ortamını göstermek bakımından Endülüslü bir hacı tarafından aktarılan Bağdat'ta kelimcilerin düzenledikleri bir meclisi örnek olarak vermesi de, kendi iddialarını doğrulayan değil yanlışlayan bir durumdur: *“Mecliste yalnız Sünnisinden ve Şiîsinden her türlü Müslüman değil, aynı zamanda gayr-ı Müslimler, Zerdüştler, materyalistler, ateistler, Yahudiler ve Hıristiyanlar da vardı. Her anlayış ve tutumun fikirlerini müdafaa eden bir reisi vardı... Çok geçmeden salon ağzına kadar doldu. Herkesin geldiği anlaşılınca imansızlardan biri söz aldı: “Biz muhakeme etmek için toplandık. Şartların hepsini biliyorsunuz. Siz Müslümanlar, Kitabınızdan alınma veya Peygamberinizin otoritesine dayanan deliller ileri sürmeyeceksiniz, çünkü biz ikisine de inanmıyoruz. Herkes, mantığa dayanan delillerle yetinmelidir.” Bu sözleri herkes muvafık buldu.”* Görüleceği üzere meclisi düzenleyen devlet ricali değil dinin itikadî yönüyle meşgul olan kelimcilerdir. Eğer mezhebî bakımdan bu şekilde araştırmalarda ve sohbetlerde bulunulması şer'an câiz olmasaydı, insanların üst kesimleri arasında böyle dinî hükümlerin hilafına bir takım bahislerin konuşulmasına cevaz vermek ve böyle bir hürriyet ortamı tesis etmek hükümetlerin kolayca başarabilecekleri bir husus olamazdı (Nâmık Kemâl, 1962: 37-38).

Renan'ın, Arapların hekimlere “filizuf” diyerek onları alaya aldıkları ve kendilerine zındıklık nispet ederek işkenceye tabi tuttıkları iddiası ise ancak ilimler tarihini bilmeyen birinin edebileceği lakırdılardır. İslam tarihinde felsefiyyât ile uğraştığı için idam edilmiş veya işkence olunmuş bir tek misal verilmelidir. Kindî'nin, Farabî'nin, İbn Sina'nın hal tercümeleleri ile bir tek yaratıcıya inandığı için Yunanlılar tarafından idam edilen Sokrat'ın, İtalyanlar tarafından türlü işkencelerden geçirilen Galilée'nin, Fransızlar tarafından dışlanmaya ve sıkıntılara maruz bırakılan J. J. Rousseau'nun, ölünceye kadar eza ve işkenceden kurtulamayan Abélard'ın hayat hikâyeleri ortadadır (Nâmık Kemâl, 1962: 38-39, 41-43, 44, 49, 51, 55-56).

Renan'ın isim vermekte zorlandığı büyük felsefe hareketine, köklerine nispetle ve tamamen Araplar tarafından üretilmemiş olmasına nazaran “Sasanî ve Yunanî hikemiyyâtı” demesi ve nihayette “hikmet-i Yunaniyye”de karar kılması da bir hazımsızlığın göstergesidir. Bir isimlendirme eğer köklere nispetle yapılacaksa, bunu silsile hâlinde en eskiye doğru geri götürmek gerekecektir. Yine Yunanistan'dan alındığı iddia olunan ilim ve hikmetin tamamıyla Yunanlıların icadı olduğu nasıl ispat edilecektir. Onların kendilerinden önceki kavimlerden birçok şeyler aldıklarına dair bunca delil ve burhan ortada iken, Yunan ilim ve hikmeti denmesinde bir mahzur görülmeyecek, ancak Araplara gelince bu sorun olacak. Yunanlılardan alındığı söylenen bu ilim ve hikmete hiçbir şey ilave edilmediği de iddia olunamayacağına göre, büyük bir önyargı ve taassup ile hareket edildiği ortaya çıkar (Nâmık Kemâl, 1962: 39-40, 45).

Renan'ın bir şekilde varlığını kabul ettiği İslam bilim ve felsefesi için yaptığı tarihlendirme de bir hayli çelişkili ve tutarsızdır. O, ilk önce hikmet ve marifetin “İslam'ın üç asrına” münhasır olduğunu iddia etmiş; ardından İbn Rüşd'ü Müslümanlar arasındaki son hekim olarak kabul etmiştir. Hikmetin başlangıcı olarak görülen Abbasîlerin zuhuru 750 senesi olup İbn Rüşd'ün vefat tarihi de 1198 olduğuna göre arada sadece üç asır bulunmadığı açıktır (Nâmık Kemâl, 1962: 40-41, 43-44, 50). Yine onun “aşağı yukarı 775 yılından XIII. yüzyılın ortalarına kadar, yani takriben beş yüz yıl devamınca, Müslüman memleketlerinde pek seçkin bilginler, düşünürler mevcut olmuştur. Hatta denilebilir ki, bu müddet zarfında İslam âlemi fikrî kültür bakımından Hıristiyanlık âlemine üstün olmuştur.” sözü ile yukarıdaki ifadeler açık bir çelişki içindedir.

Son olarak mevcut Batı medeniyetinin kaynağı olacak kadar gelişme kaydeden bilim ve felsefenin Araplara ait olmadığını, Müslüman milletlerden hiçbir tesir ve himaye görmediğini, Müslüman milletlerin diğer milletlerden aşağı kaldığını, İslamiyet'in terakkiye mani olduğunu ispat peşinde olan Renan'ın koyu bir cehalet ve garazkârlık içinde vehimlerle hareket ettiği açıktır. Dinler aleyhindeki hiddet ve öfkesinden kaynaklanan bu tutumuyla ve İslamiyet'e yaptığı hücumlarla Renan, adî ve müstekreh kabul edilebilecek kendince yeni bir delil ikame etmiştir (Nâmık Kemâl, 1962: 61, 62).

Bu şekilde Renan'ın önyargılarını, mantıkî tutarsızlıklarını, tarihî bilgi hatalarını ve vardığı yanlış sonuçları cümle cümle deşifre etmeye çalışan Nâmık Kemâl, ileri sürdüğü bu tez ve antitezlerle de kendisinden sonraki Müslüman bilim tarihçilerinin ana meselelerini belirlemiş olur: İslam tarihinde ilim adamları üzerinde Hıristiyan dünyasında olduğu gibi dinî bir baskı kurulmamıştır; Yunan bilim mirasını devralmış olmak Müslümanların bilimde yaratıcı olmadığı anlamına gelmez; İslam bilim tarihinde "altın çağ" denilen bir dönem mevcuttur ve 13. yüzyıldan sonra İslam dünyasında bilim muhtelif sebeplere binaen gerilemiştir (Aydın, 1995: 129-134).

Atâullah Bâyezidof

Renan'ın konferansının Aleksî Vedrof tarafından hemen aynı yıl Rusçaya tercüme edilmesi ve Rusya'da itibar görmesi üzerine Petersburg imam ve müderrisi olan Kasım Tatarlarından Atâullah Bâyezidof, Rusça bir reddiye yazarak karşılık vermiş (Petersburg, 1883); bu reddiye Madam Olga de Lebedeva ile *Tercümân-ı Hakikât* gazetesi muharriri Ahmed Cevdet tarafından Türkçeye tercüme edilerek *Redd-i Renan: İslâmiyet ve Fünûn* adıyla İstanbul'da 1308 (1891) ve 1311 (1894)'de iki kez müstakil risâle hâlinde neşredilmiştir (Cündioğlu, 1996: 48-49, Yıldırım, 2017: 77-79).

Diğer reddiye yazarları gibi Bâyezidof da evvela Renan'ın geçmişine, bilim ve felsefe alanındaki itibarına atıfta bulunur. Ancak bu saygınlığına rağmen Renan'ın, insanlığın her yönden ilerlemesine ve gerekli atılımları yapmasına elverişli olan, insanın maddî ihtiyaçlarını manevî ihtiyaçlarıyla uyumlu hâle getirerek dünya ile ahiret arasında bir denge kuran, Allah ve ruh hakkında akla ve mantığa uygun açıklamalarda bulunan, bilimle uyumlu ve makul olan İslam dini hakkındaki ithamları ve suçlamaları onu şaşkınlığa ve üzüntüye sevk etmiştir. Hakikatle bağdaşmayan bu saldırılar karşısında Bâyezidof, sadece iddialardaki tenakuz ve hataları akıl sahipleri için açıklamaya çalışacağını; zira ortada, bir ilahiyat tartışması ya da felsefî bir müzakereden doğmuş bir mesele bulunmadığını söyler (Bâyezidof, 1993: 5-6).

Bâyezidof'a göre Renan, bilimsel bir anlayışla ve gerçekçi bir yaklaşımla hareket etmemiş, sebepten sonuca, ilkelere amaca ulaşmayı gerekli gören terkîb/sentez metodunu kullanmak yerine; sonuçtan sebebe, amaçtan baştaki ilkelere varmayı öngören tahlîl/yorumlama yöntemini tercih etmiştir. Bu şekilde hareket ettiğinden dolayı da Müslümanların mevcut durumunu Avrupalıların sanayi inkılâbı sonrasındaki kalkınmışlık haliyle karşılaştırmış ve buradan da İslam dininin fenne ve aklî ilimlere düşman olduğu ve bunun neticesinde Müslümanların diğer milletlerin gerisinde kaldığı sonucuna varmıştır (Bâyezidof, 1993: 7).

Müslümanların hâl-i hâzırda bilim ve teknik hususunda içinde buldukları durumdan ve İslamiyet'in aslına taalluk etmeyen ve emredilene aykırı olan tezahürler ve hususî hallerden ve sathî bilgilerden hareketle İslam dini hakkında yargıda bulunmak Bâyezidof'a göre bir usul hatasıdır. Bunun yerine Renan, İslamiyet ve fenleri birbiriyle mukayese etmeye kalkışmadan evvel İslamiyet'in asıl mahiyetini ve sonra da ayrı ayrı her bir dalını ve şubesini tahkik ve tetkik edip umumî bir kanaate ulaşmalı ve sathî hususları ve bazı insanlarda gördüğü emredilene aykırı zahir ve hususî halleri dikkate almakla yetinmemeli idi. Zira İslam dini muğlâk (anlaşılmaz) ve müphem (belirsiz) bir felsefe veya tabiatüstü bir vehim ya da bilimsel bir faraziye değildir. Bilakis açık ve anlaşılır, belli sabiteleri olan ve zorluk çekmeden araştırılıp tahlil edilmeye müsait bir dindir. Bunun için evvela dinin temel kaynakları olan âyet ve hadisleri hakkıyla incelemek ve araştırmak gerekir.

Ancak bundan sonra İslam dininin ilimle ve fenle olan ilişkisine dair bir kanaat sahibi olunabilir. Önyargılı ve sathî bir bakış açısıyla ve dinin aslî unsurlarıyla bağdaşmayan bir takım tezahürler yoluyla doğru bir kanaate ulaşmak mümkün değildir (Bâyezidof, 1993: 6-7, 37).

Usulle ve doğru olmayan usullerin kullanılmasının yol açtığı hatalarla ilgili bu hatırlatmasından sonra Bâyezidof, Renan'ın asıl iddialarını ele almaya ve cevaplamaya başlar. Onun bir İslam bilim ve felsefesinin ya da İslamiyet tarafından kabul ve müsaade olunan bir bilim ve felsefenin hakikaten mevcut olup olmadığı sorusunu ve bu soruya verdiği olumsuz cevabı tahlile tabi tutar. Renan'ın Araplara ve İslamiyet'e mahsus özgün bir bilim ve felsefenin olmadığı, var olanın aslen Yunan'a ait olduğu iddiasını Bâyezidof, kültür, bilim ve sanatın milletler arasındaki dolaşımının tabii olduğunu, Arapların Yunanlılardan ilim ve felsefe aldıklarının inkâr edilemez bir gerçek olduğunu; ancak alınan bu ilim ve felsefenin de sadece Yunanlıların çalışmalarının ürünü olmadığını, Mısırlıların ve Hindlilerin bu hususta Yunanlılardan önce geldiklerini ve önemli katkılarda bulduklarını hatırlatarak cevaplar. Renan'ın meseleyle ilgili vermiş olduğu örneklerin de birbirini nakz ettiğini ve zaman zaman açık bir tutarsızlık arz ettiğini belirtir.

Buna göre bir taraftan Müslümanlar arasında aklî ilimlerle ilgili bir çaba ve çalışmanın olduğunu, yedi asırlık uzun bir dönem boyunca bilim ve tekniğin, fikrî ilerlemenin Müslümanlarca sürdürüldüğünü, Farabî ve İbn Sina gibi kimselerin gelmiş geçmiş filozoflar arasında seçkin bir yeri olduğunu, İhvan-ı Safa adlı bilginler topluluğunun aklî ilimlerle uğraşarak bir felsefe ansiklopedisi meydana getirdiğini, Müslümanlar tarafından geliştirilen kimya ve astronomi ilimlerinin dikkate değer sonuçlara ulaştığını, Abbasilerden Halife Mu'tazîd döneminde Ebu'l-Hasan el-Baykara'nın geometrik boyutları alanlar üzerine tatbik ederek cebir ilmini ileri bir düzeye taşıdığını, kelamcılarının hem İslam hem de diğer dinler hakkında aklî ve fikrî yöntemleri kullanarak münazara ve münakaşada bulduklarını söyleyip diğer taraftan Araplara ve İslam'a mahsus özgün bir ilmî çalışma bulunmadığını, mevcut Avrupa medeniyetinin temelini tümüyle eski Yunan'a dayandığını, dolayısıyla mevcut ilim ve teknolojinin sadece Avrupa'ya ait olduğunu ifade etmek açık bir tutarsızlıktır (Bâyezidof, 1993: 8-9).

Bâyezidof, bu şekilde çelişkili ve tutarsız ifadeleri deşifre etmenin yanında Renan'ın akıl yürütme tarzını kullanarak da onun iddialarını cevaplamaya çalışır. Eğer bu özgünlük ve katkı hususu dikkate alınacak ve bunun üzerinden bir neticeye varılacak ise, Avrupa kendisine tamamıyla Müslümanların elinden geçerek ulaşan ve Arapların cehd ve gayretleriyle gelişme kaydeden ilim ve fenlerin mülkiyeti hususunda Müslümanlar kadar bile hak iddia edemeyecektir. Bu bakımdan Renan'ın çıkarmış olduğu netice asla keyfiyetle mutabık değildir. Eğer ulaştığı sonuç hakikate uygundur denilirse, onun Avrupa'ya nispet ettiği mevcut ilim ve fenlere dair Avrupalıların katkılarını ve haklarını da teslim etmemek lazım gelir. Zira Avrupalılara ait olarak gösterilen ilim ve fenlerin tümü aslı ve temeli itibariyle ya Yunanlılara ya da Asyalı milletlere aittir. İspat edilmiş hususların ve hakikatin doğruluğunu kabul etmeyen ve hakkı sahibine teslim edemeyen bir mantık, aslında delil getirilip ölçü alınacak ve güvenilecek bir mantık olmaktan çıkmış demektir (Bâyezidof, 1993: 10).

Bu şekilde insanlığın ortak mirası olan bilimi belli bir medeniyete veya millete hasretme düşüncesine karşı çıkan Bâyezidof, Müslümanların Avrupa'dan beş-altı asır önce Yunan ilim ve fenlerini tercümeler vasıtasıyla elde ettiğini, onları içkinleştirerek daha ileri bir seviyeye taşıdığını, 1260'ta da Latin Avrupa'ya yine tercümeler yoluyla aktarmaya başladığını söyler. Buna rağmen bu ilim ve fenlerin Avrupa'da neşv ü nümâ bulması ve gelişmeye başlaması çok sonraları olmuştur. Bu noktada Renan'ın Avrupalıların Yunan ilim ve fenleriyle on iki asırlık bir gecikmeyle tanışmak durumunda kaldığını söylemesi dikkate değerdir, ancak bu gecikmeyi coğrafi konum, tabii şartlar ve diğer etmenlere bağlaması ikna edici olmaktan uzaktır. Zira Fransa, Bağdat'a ve Şam'a, Buhara, Semerkant, İran ve İspanya'dan daha uzak değildir. Bu uzaklığa ve şartların zorluğuna rağmen zikredilen şehirlerde yaşayan Müslümanlar, Bağdat'a gidip bu ilimler ve fenleri öğrenmişler ve başkalarına anlatıp ilmî hayatı canlı kılmışlardır. Oysa Avrupa Katolikleri yanı başlarındaki ilimleri

öğrenmek için hiçbir çaba ve gayret göstermemişlerdir. Bu durumda Müslümanların büyük bir özgüvenle Avrupalılardan altı asır önce bu ilimleri öğrenip onları geliştirmeleri, İslam'ın özünde var olan nitelik ve anlayışla alakalıdır. İslam peygamberi Hz. Muhammed, Müslümanlara: “Beşikten mezara kadar ilim öğreniniz” diyerek ilim öğrenmeyi teşvik etmiş; “İlim Çin’de de olsa onu öğreniniz” diyerek coğrafi uzaklığı ve diğer şartları göz ardı etmeyi tavsiye etmiş; “İlim öğrenmek kadın erkek her Müslüman’a farzdır” diyerek de ilim öğrenmeyi zorunlu kılmıştır (Bâyezidof, 1993: 10-12, 21).

Bâyezidof, bu iddia ve tespitlerine ilginç bir benzetme yoluyla yeni bir boyut kazandırır. Buna göre: “Bir çocuğun istikbali, refahı ve saadeti için yalnız babanın varlığı yeterli değildir. Bu çocuğa hayat beşiği ve sığınak olacak ve onu terbiye edip büyütecek bir de anne lazımdır. Yoksa bu yeni doğmuş çocuk korunaksız kalacağından dolayı ölecektir. İşte bu çocuğa bakarak ve koruyarak onu toplumun ilgisine ve saygısına layık olacak bir genç haline gelmesini sağlayan anne teşekkür ve övgüye layık mıdır değil midir? Elbette buna layıktır. Bu durumda Yunanistan nasıl ki ilim ve fenlerin babası ise İslâmiyet ve Arabistan da onu büyütüp terbiye eden annesidir. Dolayısıyla Avrupa, kendi medeniyetinin babası olarak gördüğü Yunanistan'ın yanı sıra bu medeniyeti güçlü, kuvvetli bir genç haline getirip yetiştiren İslâmiyet'e de şükran ve minnet borçlu olmalıdır. Kaldı ki en azından altı asırlık bir zaman diliminde Avrupa, bu çocuğun babası hakkında da bilgi sahibi değildi. Niçin bu medeniyetin, onu terbiye edip büyüten Arabistan'a aidiyeti kabul edilmesin? O halde biz de Renan'ın beyan ettiği ulûm ve fûnûnun Yunan'a ait olduğu kadar Araplara ait olduğunu iddia ediyoruz” (Bâyezidof, 1993: 12).

Bu durumda Batı, kendi medeniyetinin oluşumunda, bilim ve fenlerin babası olarak Yunanistan'a ne kadar şükran ve minnet borçlu ise onu yetiştirip büyüten anası olarak İslâmiyet'e ve Arabistan'a da o kadar şükran ve minnet duymalıdır. Hatta Renan'ın: “Eğer Ömer ve Cengizhan iyi bir topçu kuvveti ile karşılaşırsa idiler, çöllerin sınırlarını aşamazlardı.” şeklindeki dileği gerçekleşmiş ve Hz. Ömer gibi Müslüman idareciler ortaya çıkmamış olsaydı, bugün varlığıyla övülen pek çok yüce değer korunup aktarılamayacak, oradan da Batı'ya geçerek bugünkü medeniyetin oluşumuna katkıda bulunamayacaktı. Nitekim Hz. Ömer gibi bir lider mevcut olmadığından dolayı, İslâm dünyası Moğol saldırılarına karşı koyamamış ve istilanın yol açtığı yıkıcı etkiler neticesi İslam dünyasında bilimsel faaliyetler sekteye uğramıştır (Bâyezidof, 1993: 16).

Bâyezidof, Renan'ın düşünme ve akıl yürütme tarzını da ona karşı kullanır. Tarihi gerçeklerin hilafına Renan'ın İslâmiyet'in ilim ve fenne yatkın olmadığı, Araplarda felsefi kabiliyet bulunmadığı, Araplar arasında meydana gelen sonraki bazı ilmî gelişmelerin İslâmiyet'e rağmen gerçekleştiği iddiasını Bâyezidof ters çevirir ve aynı ifadelerin mantıken Avrupa için de geçerli olabileceğini söyler. Buna göre tarihe bir göz atıldığında Avrupa'nın sadece birinci asırda değil Hıristiyanlığın kabulünden on iki asır sonra bile her türlü maddî ve manevî gelişmeden habersiz olarak ilim ve fenlere yabancı kaldığı görülecektir. Ancak sekizinci asırda İspanya'yı fetheden Araplar sayesinde Avrupalılar on üçüncü yüzyılda ilim öğrenmeye başlamışlardır. Bunun bir neticesi olarak İslâm ilim ve fenleri Fransa'da karşı durulamaz bir fırtına estirmiş ve Batı'da bilim İslam sayesinde ve Batılılara rağmen gelişmesini sürdürmüştür (Bâyezidof, 1993: 14, 19, 21). Bu şekilde Bâyezidof, Renan'ın bilim yapmaya engel olarak gördüğü İslâmî zihniyete yönelik yaklaşımını, aynı yöntemle kendisine iade etmiş olur.

Renan'ın akıl yürütme tarzının bir mugalâta (çelişkili ve yanıltıcı laf cambazlığı) numunesi olduğunun altını çizen Bâyezidof, onun İslâmiyet'in ilk yüzyılında hiçbir ilmî gelişme olmadığı yönündeki iddiasını da İbn Halduncu yaklaşımıyla medeniyetin evreleri ve tabii gelişim süreciyle açıklar. Buna göre göçebe yaşam biçimine alışmış olan Araplar, ilim ve fenne uzak bir hayat sürerken İslâmiyet sayesinde yerleşik bir düzene geçip oturmuş bir içtimaî hayat meydana getirince,

hızla ilim ve fenle meşgul olmaya başlamışlar ve önemli başarılar elde etmişlerdir (Bâyezidof, 1993: 14-15).

Bâyezidof'a göre Renan bu önyargılı yaklaşımını Müslümanların tarihsel tecrübesini tanımlarken de göstermiş ve ilgisiz ve çarpıtılmış deliller ikame ederek kendi iddialarını ispat etmeye çalışmıştır. Mesela ilim ve medeniyete yaptıkları katkılarla şöhret bulmuş Abbasi halifelerinden Mansûr, Harun Reşîd ve Me'mûn'un yabancı ülkelerden gelen her şeye ilgi duydukları, putperestlerin konuştukları dillere merak sardıkları, Hindistan, İran ve Yunanistan'a bazı konularda başvurduklarından hareketle onların şeklen Müslüman oldukları iddiası böyle bir durumdur. Bu durumda: "Ecnebî ve putperest lisanlarını merak edenler ecnebilere ve putperestliğe mensupturlar. Abbasi halifeleri de ecnebî ve putperest lisanlarını merak ediyorlardı. Öyleyse onlar da sûreten Müslüman idiler." şeklindeki Aristocu bir mantıkla ulaşılan sonuçlar, tarihsel veriler tarafından desteklenmediği gibi anlamlı da değildir. Aslında Renan, bu sathî ve gerçek dışı değerlendirmelerle farkına varmadan İslamiyet'in ilim ve fenne ne kadar önem verdiğini, Müslüman halifelerin kaynağına dikkat etmeksizin ilim ve fenlerin her dalına ilgi duyduklarını ve Müslümanların bu hususta taassuptan ve dar fikirli olmaktan ne kadar uzak olduklarını da zımnen ortaya koymuş olur (Bâyezidof, 1993: 17-18).

Bu bağlamda Bâyezidof, ilim ve fenni koruyup teşvik etmek hususunda Abbasî halifelerinin yalnız olmadığını, İslam tarihi boyunca hükümet etmiş diğer devlet ve hanedanlar zamanında da ilmin gelişmesi için büyük çabalar sarf edildiğini, âlimlerin halifeler ve sultanlar katında büyük itibar ve teşvik gördüğünü ve pek çok alanda olumlu sonuçlar elde edildiğini örnekler vererek açıklamaya koyulur. 'İslamiyet ile fûnûn ikiz kardeş gibidir. Her yerde beraber varlık göstermişlerdir.' diyerek de şahsî tespitini yapar. Bu dönemde Hristiyan Avrupalıların, Müslümanların akli gayretlerine karşı soğuk, ilgisiz ve katı durduklarını, asla yakınlık göstermediklerini; ancak on birinci ve on ikinci asırlarda âni bir rastlantıyla bilim ve fenlerin bir boşluk bulup Fransa'ya girebildiklerini söyler (Bâyezidof, 1993: 18-19, 24).

Bu noktada Bâyezidof, ilim ve fenlerin ilerlemesinin veya gerilemesinin sebeplerini anlamak hususunda başka bir teklifte bulunur ve bu durumu bir zihniyet meselesi olarak okumak yerine dönemin sosyal ve siyasal şartları gibi daha anlaşılır ve somut gerekçelerle açıklamak gerektiğini söyler. Ona göre ilim ve fenler İslam ülkelerinde gelişip korunduktan sonra tıpkı büyük çocukların küçük çocuklara haklarını devredip teslim etmesi gibi Avrupa'ya geçerek ilerleyip yükselmiştir. Diğer kalkınmış ve müreffeh ülkelerde görüldüğü gibi sonraları Müslümanlar arasında da bazı menfi ve ters etkiler meydana gelmiş ve bu alanda bir duraklama yaşanmıştır. Araplar arasında meydana gelen ilmî duraklamayı onların dinlerine bağlamak ve sadece bu gerekçeye dayandırmak bu nedenle adaletle de bağdaşmaz. Zira diğer milletlerde meydana gelen ilmî duraklama onların dinî tutumlarıyla açıklanamamakta, dinden başka sebeplerle izah edilmektedir. Asya'dan kopup gelen putperest Moğolların Bağdat'ı işgal edip yağmaladıkları ve bunun ağır siyasal, toplumsal, bilimsel ve ekonomik sonuçları olduğu tarihsel bir hakikattir. Öyleyse İslam dünyasındaki ilmî duraklama açıklanırken Moğol istilası gibi sebepler de görmezlikten gelinmemelidir (Bâyezidof, 1993: 20-21).

Renan'ın tekil bir örneği genelleştirerek umuma teşmil etmesi ve bu yolla topyekûn bir dini veya mensuplarını mahkûm etmeye çalışması da Bâyezidof'un dikkatinden kaçmamıştır. Bâyezidof, hak ve adalet ölçüleriyle bağdaşmayan bu yaklaşımın yanlış ve tutarsız olduğunun anlaşılabilmesi için Renan'ın da mensup olduğu Avrupa tarihinden örnekler vererek empati yapılmasına çalışır. Ayrıca taraf tutmanın ve fikrini savunmanın Avrupa'da bazı aşırı tepkilere sebep olduğunu; buna mukabil Müslüman âlimler arasındaki mücadelenin belli bir nezaket sınırını aşmadığını belirtir. Buna göre Müslümanlar arasında mutaassıplar, cahil sofular veya kendinden habersiz kimseler olduğu gibi Avrupa içinde de aynı şekilde hareket eden kişiler ve sınıflar mevcuttur. Mesela Paris'te veya Avrupa'nın başka bir şehrinde Renan'ın savunduğu fikirlerden nefret eden ve onun için daha önceleri İspanya'da uygulanan engizisyon mahkemelerini kurup onu da aynı işkencelerden

geçirmek isteyen Katolik papazların ve mutaassıpların var olduğu inkâr edilemez. Yine mahkeme salonlarındaki aziz heykellerinin, haçın ve Hıristiyanlığın diğer alâmetlerinin kaldırılması, okullarda Hıristiyanlık tarihinin okutulmasından vaz geçilmesi gibi talepler karşısında Fransa'da meydana gelen aşırı tepkiler ortadadır. Geçmişte de Martin Luther'in çekmiş olduğu eziyetler, Sen Bartelmi gecesi katliamı, Katolikler ile Protestanlar arasında otuz yıl boyunca devam eden kanlı savaşlar tarihsel hafızada durmaktadır. Bu tezahürlerden hareketle Hıristiyanlığı suçlamak bir tutarsızlık ise İslam dünyasında ortaya çıkan bazı tekil hadiselerden hareketle İslamiyet'i suçlamak da aynı derecede tutarsız bir durumdur.

Müslüman âlimler ve onları destekleyen taraftarları arasındaki mücadeleler ve tartışmalarda, edebiyatçılar hiçbir zaman nezaket sınırını aşmamışlar; ilahiyatçılar ilimleri kötülemeye ve onların aleyhinde olmaya çalışmamışlardır. Yalnız felsefeyi yol edinen ve Müslümanların dinî hayatlarını yaralayıcı nitelikte tutum takınanlara karşı daha şiddetli bir muhalefet olduğu da bir gerçektir. Yine Renan'ın aktardığı, Bağdat'ta kelamcılar tarafından teşkil edilen ilim meclisinde her türlü dinî meselenin konuşulup tartışılması; mecliste materyalistler, ateistler, spiritüalistler de dâhil olmak üzere her dinî ve felsefi görüşün temsilcilerinin yer alması bile, tek başına İslam'ın ilim ve fenlerin koruyucusu olduğunu ispat etmeye yeterli olacaktır (Bâyezidof, 1993: 22-24, 25).

Paris'te bulunmuş Şeyh Rifaa'nın, eserlerinden birinde, mevcut Avrupa bilim ve fenlerinin tabîî kanunların sabit ve değişmezliği esasını iddia etmeleri yönüyle inkârcılığa ve dinsizliğe yol açtığını yazmasını eleştiren Renan, Bâyezidof tarafından yine genellemeci ve tek yanlı bir tutum takınmakla suçlanır. Vahye inanan ve Allah'ın irade ve yaratmasını kabul eden her din mensubunun kâinattaki hareket ve oluşu bir zorunluluk eseri değil mümkünler içinden birinin tecelli etmesi olarak görmesi kadar doğal bir durum yoktur. Bu Müslümanlar için geçerli olduğu kadar Hıristiyan ve Yahudiler için de geçerlidir. Bu tutumun ilmî araştırmaya ve incelemeye izin vermeyeceğini iddia etmek aşırı bir tepkidir. Buna binaen Müslümanların bilim ve fenlerden nefret ettiğini ve inancı gereği bilim ve fenden uzaklaşmak zorunda olduğunu söylemek ise aşırı bir yorumdur (Bâyezidof, 1993: 26-27).

Muhtemelen yine zorunluluk ilkesine bağlı olarak aynı sebeplerin aynı sonuçları doğuracağına dair determinist bir kanaatten hareketle ya da Müslümanların dil ve kültürlerine yabancı olmanın yol açtığı bir cehaletle Renan'ın "Allahu a'lem" (Allah en iyi/doğru bilendir) sözü hakkında yaptığı değerlendirmeler de Bayezidof'a göre bir çarpıtmadan ibarettir. Müslümanlar arasındaki her münakaşanın son sözü olan ve kendi eksikliklerinin itirafı olan "Allahu a'lem" ifadesi, Renan'a göre bilim düşmanlığının, araştırmanın faydasız ve havaî bir iş, hemen hemen dine aykırı bir meşgale olduğunun dışı vurumudur. Oysa Bâyezidof'a göre "Allahu a'lem" sözü, Müslüman âlimler tarafından ilmî bir tartışma sırasında bir başkasının fikirlerini çürütüyor görünmemek amacıyla bir saygı unsuru olarak ya da bir başkasının bir meseleyle ilgili açıklama ve değerlendirmesini naklederken hata yapma ihtimali olduğunu belirtmek için kullanılır. Yine âlimlerin hepsinin aynı görüşte olmadığı ihtilaflı ve karmaşık meseleler olduğunda da bu ifadeye başvurulur. Bu durumda Müslüman âlimlerin başkalarının düşüncelerine değer vermek, onların fikirlerini aktarırken ihtiyatı elden bırakmamak ya da herkesin aynı fikirde olmadığını, farklı görüşler bulunduğunu/bulunabileceğini belirtmek için kullandıkları bu nezaket ifadesi, hor görülecek bir söz değil; bilakis tartışma âdabı ve boyutları açısından takdir edilecek bir tutumdur (Bâyezidof, 1993: 28-30).

Renan'ın Müslümanların bilimsel zihniyetten ne denli uzak olduklarına, İslâm dünyasındaki miskinlik ve ataletle işaret etmek için yer verdiği Musul Kadısı İmam Alizade'nin mektubuyla ilgili Bâyezidof'un yapmış olduğu değerlendirmeler de, bir metnin anlaşılmasında ve yorumlanmasında metin-yazan-aktaran-okuyan arasındaki kuvvetli ilişkiyi gösterecek tespitler içerir (Bâyezidof, 1993: 31-34). Bağlamından saptırılmış ya da bağlamı tespit edilememiş bir metnin nasıl yanlış anlaşılmalara meydan vereceğine yukarıda mektuptan bahsedilirken değinilmiştir.

Bâyezidof, risâlesinin sonuç kısmında da, Renan'ın Müslümanlar arasında ilim ve fenlerin duraklamasının sebebi olarak dinî hükümlerin yükselmesini göstermesine karşı İslam dininin asıl inanç esaslarını hatırlatarak cevaplar. Endülüslü hacı, Paris'teki Mısırlı ve Musul kadısı gibi bir takım -üstelik yanlış anladığı- kişiler üzerinden, münferit ve parça parça olaylardan, bazı özel hallerden hareketle ve de mevcut müspet unsurları ya çarpıtmak ya da hiç dile getirmemek yoluyla İslamiyet ve Müslümanlar hakkında genel hükümler çıkartmak pek haksızca bir davranıştır. Bu usul, noksan bir “mantıkî hüküm çıkartma” yolu olup sonucu da tabiatıyla noksan, yetersiz ve gerçeğe aykırı iddialardır. Genellikle tabî ilimler için geçerli ve tatbik edilebilir olan deney-gözlem metodu da, İslam'ın, öteki dinlerin veya felsefelerin incelenmesinde aynı faydaları ve olumlu sonuçları vermez. İslam düşünce ve akıl yürütme hürriyeti konusunda aklî ve mantıkî esaslara hiçbir şekilde düşman olmamıştır. İslâm ilim geleneği içinde özellikle Kelâm ilmi, akide ve yöntem itibariyle güçlü bir aklî ve mantıkî zemin oluşturmuştur. Bir takım tezahürlerle ilgili sathî bilgilere dayanarak kanaat tesis edilmemelidir.

Bâyezidof, son olarak bilim ve teknolojiyle uğraşanlara, filozof, rasyonalist, pozitivist, oryantalist vd. seslenerek medeniyet ile gerçek eğitim hayatının dinsiz devam edemeyeceğini hatırlatır. İnsan ruhunun iki temel vasfı olan inanma ve bilme ihtiyacının insanlığın başlangıcından beri var olduğunu ve gelecekte de var olacağını/var olması gerektiğini söyler. Ruhun ihtiyaçlarını karşılayan ve ahlakî duyguları besleyen dinî hayat olmaksızın bir insanın akıllı ve dengeli bir varlık olarak hayatını sürdüremeyeceğini belirtir. Eşyayı, tabî âlemi gözlemleyerek kazandığımız fennî/teknolojik bilgilerin de akıl sahibi her insanın hayatı ve fikir dünyası için lüzumlu olduğunu ifade eder. Bazı milletlerin hayatında görülen din ile pozitif bilimlerin arasını ayırma fikri, konuya yeterince vakıf olamamaktan ya da dindarlığın yeterli derecede kavranamamasından kaynaklanmaktadır. İnsanlığın olgunlaşması ve gelişme fikrinin yükselmesi neticesinde bilim ile din biraya gelecek ve insanın manevî dünyası tahkim olacaktır. Çağımız bilginleri bu gerçeği gördükleri takdirde, bilgi ve otoritelerini dinin zararına ve aleyhine değil, bilimler ile din arasında mükemmel bir kaynaşma oluşması yönünde kullanacaklardır. Hakikate birlikte ulaşmak ve fen ile din arasında ortak bir uzlaşma sağlamak, bir hareket ilkesi ve bir başlangıç noktası bulunmasına bağlıdır. Akıl ile din duygusu birbirine samimi bir şekilde bağlanırsa, din görevlilerinin, fen ve teknoloji elemanlarının eserleri ve tutumları taassuptan uzaklaşır. İnsanın elde etmeye çalıştığı güzel ahlak ile pozitif bilimler hakikati elde etme yolunda beraber hareket ederek aşamalar kaydederler (Bâyezidof, 1993: 35-40).

Böylece aklın kör ve batıl olarak nitelenen inançların etkisinden kurtulup aydınlanması anlamına gelen aydınlanmacı akıl ile olaylar ve olgular arasındaki ilişkiyi akledip sezgi ve ilhamla hikmete ulaşmayı hedefleyen geleneksel akıl arasındaki farkı görmezlikten gelen Bâyezidof, modern medeniyetin dinin tamamlayıcılığına ve ahlakî yol göstericiliğine muhtaç olduğunu ısrarla vurgular; sekülerizmin/dünyevileşmenin çıkar yol olmadığını belirtir. “İslam'ın ilimlerle ilişkisi” adlı diğer bir eseriyle de zaten tabiatı itibariyle aklî ve mantıkî bir din olan İslâm'ın Müslümanlara kazandırdığı zihniyet ile modern bilimler arasında tamamen pozitif bir ilişki bulunduğunu ispata çalışır. Bu durumda birbirlerinin tamamlayıcısı olarak görülen İslam ile modern medeniyet arasında kurulacak olan bir ilişkide modern hayat için eksik olan “manevî halka” da sağlanmış olacaktır (Yıldırım, 2017: 79-88; Aydın, 1995: 134-136). Öyle görünüyor ki Bâyezidof, bu tespitleriyle, Renan'ın Afganî'nin mektubuna vermiş olduğu cevabın son kısmında dinin gelecekte toplum hayatında üstlenmesi gereken pasif role dair dile getirdiği öngörüsünü de cevaplamış olmaktadır.

Celal Nuri

Soyadı kanunundan sonra “İleri” aile ismini alan Celal Nuri (1877-1939), Osmanlı döneminin sonlarına doğru “kısımî Batıcı” kanatta yer alan bir aydın olarak çok sayıda eser telif etmenin yanında günlük ve haftalık gazete ve mecmualarda da muharrirlik ve sermuharrirlik yapmış biridir (Buzpınar, 2008: 219). “*Ernest Renan ve “Reddiyeler” Bağlamında İslam-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı*” adlı hacimli makalede Cündioğlu tarafından “*eksik olmakla*

birlikte, ele aldığı kısımlar itibariyle mevcut reddiyeler içerisinde en kapsamlı olanı” şeklinde nitelendirilen (Cündioğlu, 1996: 53) “İslâmiyet Mâni‘-i Terakkî midir?” adlı makalesini de *Edebiyât-ı Umûmiye Mecmuası*’nda başyazarlık yaptığı sırada neşretmiştir. 5, 12, 19 ve 26 Ekim 1918 tarihlerinde parça parça tefrika edilen yazı, 2002 yılında Ali Ertuğrul tarafından bir araya getirilip bir bütün hâlinde *Tabula Rasa Felsefe&Teoloji Dergisi*’nde (ss. 241-261) çeviri yazı olarak yayımlanmıştır.

Eksik kalan makalesinin büyük kısmını Renan’ın temel iddialarına cevap aramaya tahsis eden Celal Nuri, yazısına Renan’ın kısa bir biyografisini vererek başlar. Onun zünnârını (kuşağını) çözmüş eski bir papaz olduğunu, kuvvetli aklının Hıristiyanlığın akla gelmez sırları ve karanlık yönleri tarafından idlal edilmemişse de iğfal edildiğini söyler. Aynı zamanda asrının büyük felsefecilerinden ve tarihçilerinden sayıldığını; Strauss’tan daha az âlim, Dozy’den daha az dikkatli ise de her ikisinden ve diğer birçok ilim erbabından daha zeki, husûsiyle muhâkeme yürütmeye ve şiir yazmaya kâbiliyetli müstesna bir zât olduğundan, eserlerini okuyanların kanâat ve hatta imânını değiştirmeye kudretli olduğunu; bu yönüyle ifade ve nutuklarıyla döneminde İslâm’ın imajının bozulmasında herkesten fazla dahil bulunduğunu ifade eder. İşte bu sebeple “İslâmiyet’in, insan türünün taşıdığı en ağır zincir olduğunu” iddia eden Renan’ın makalesini ele almayı ve muâhaze etmeyi gerekli gördüğünü belirtir (Celal Nuri, 2002: 247-248).

Celal Nuri, Renan’ın, bir taraftan Arap ilmi, Arap medeniyeti gibi tabirlerle İslâmiyet içine dâhil olmuş farklı ırkların ortak ürünü olan İslâm medeniyetini Araplara nispet etmesini ve diğer taraftan da bu medeniyet dairesi içinde yetişen mühim zevatın Arap olmadıklarını ispat etme gayreti içine girmesini bir çelişki olarak görür. İslâmiyet’in Hıristiyanlıktan farklı olarak, muhtelif ırkları bir araya toplayıp kaynaştırarak bir tek İslâm milleti ortaya çıkardığını ve bu yönüyle de hem bir dini hem de bir milliyeti ifade ettiğini söyler. Ona göre, önemli olan bu kimselerin hangi asıldan geldikleri değil, hangi çevre ve havza içerisinde yetişmiş olduklarıdır. Zira başlangıç aşamasında büyük bir ehemmiyeti bulunan ırk keyfiyeti zamanla önemini kaybeder ve muhitin, memleketin, terbiyenin, dinin, tahsilin vd. tesiriyle yeni bir tesâlüb (karışım), yani üst kimlik vücut bulur. Büyük milletler bu tesalüb ile oluşur. Tıpkı Romulus’un avanesinden neşet etmekle birlikte zamanla muhtelif milletleri ve coğrafyaları içine alıp büyüyen ve bir medeniyet oluşturan Roma gibi Arap ve Fars, Türk ve Moğol, Hindu ve Malez, Berberî ve Zencî tesalüble oluşmuş olan bir milletin aslı unsurlarıdır. Bu yönüyle Renan, İslâm coğrafyasında fikir ve itikat, gaye ve his ittihadıyla meydana gelen “tesâlüb-i akvâmî”, yani kavimlerin kaynaşmasını, ortak bir medeniyet/üst kimlik oluşması bakımından anlamazlıktan gelmekte, ancak suçlamak lazım geldiğinde İslâm ve medeniyetini çok rahat bir şekilde töhmet altında bırakabilmektedir (Celal Nuri, 2002: 248-252).

Celal Nuri’ye göre Renan, hâl-i hazırda bir çöküntü ve gerilik içinde bulunan İslâm medeniyetinin mevcut hâlini İslâmiyet’in ilk yıllarına kadar geri götürme eğilimi içinde olsa da, yine de iyi-kötü bir İslâm maarif ve medeniyetinin var olduğunu kabul eder görünmektedir. Ancak o, bunun, İslâm’ın kendi iç dinamiklerinden değil, İslâm dışı saiklerden kaynaklandığını ve İslâmiyet’in, yayıldığı bölgelerde kendini hissettirmeye başladığı andan itibaren, fikir hürriyetine ve felsefeye mani olarak, kesif bir cehaletin ve koyu bir taassubun yerleşmesine zemin hazırladığını söylemektedir. Bu bakımdan söz konusu yükselme ve alçalmadaki fazilet ve kerameti başkalarına, cürüm ve ayıbı İslâmiyet’e yükleyen Renan’a karşı Celal Nuri, mevcut çöküntü ve geriliğin bir tek sebebe indirgenerek açıklanamayacağını altını çizerek ve meselenin pek çok sebebi bulunduğunu söyleyerek, diğerlerine göre daha önemli gördüğü iki neden üzerinde durur.

İlk olarak diğer dinlerin aksine İslâmiyet’in akide itibariyle ilmi teşvik ettiğine dikkati çeken Celal Nuri; bu dinin hikmet ve felsefe, ilim ve fen kapılarını kapadığına dair Renan tarafından ileri sürülen iddianın, dinî metinlerle ilgisi bulunmadığının apaçık ortada olduğunu belirtir. Muhtelif fikirlerin öz vatanı olan Irak, Suriye ve Filistin’de, başlarda İslâmiyet kuvvetli olmadığından ilim ve hikmetin vücut bulduğu; ancak bu bölgelerde İslâmiyet akide itibariyle kuvvet kazandığı andan itibaren ilim ve hikmetin derin bir uykuya daldığı iddiasına karşılık ise, söz konusu siyasal ve

toplumsal değişimin bir tek boyutu olamayacağına dikkati çekerek, meseleye geniş bir tarihî perspektiften bakmaya çalışır.

Buna göre mukaddes metinler zamanla, mekânla, ırkla, maddî ihtiyaçların çeşitlenmesiyle, milletler arası ilişkilerle ve savaşların ortaya çıkardığı yeni durumlarla değişir ve başkalaşır. Akide itibarıyla ilmi teşvik eden nasihatleri içeren İslâmiyet de, zamanla, telakkî itibarıyla bir takım nedenlere bağlı olarak evrime uğramıştır. Parlak bir fikir hürriyetinden, dikkate değer bir maarıftan, güzelce bir medeniyetten sonra muhakemeyi yanılsıza sevk edecek derecede galiz bir zihnî esaretin, kesif bir cehaletin, kaba bir içtimaî halin İslâm'a bulaşması, işte bu değişikliklerin ve dönüşümlerin eseridir. Zira Celal Nuri'ye göre, değişim ve dönüşümlerde fikirlerin, inançların, irade ve azmin önemli bir yeri mevcutsa da, başka bir yerde meydana gelmiş değişmelerin, özellikle de iktisadi sâiklerin, uzakta olsalar da diğer kavim ve milletlerin kaydettikleri gelişmelerin ve askeri kudretlerinin daha büyük tesirleri söz konusudur.

Bu çerçevede Celal Nuri, İslâm'ın çöküşünün ve bunu müteakiben medeniyet ve fikir bakımından geri kalmasının muhtelif sebeplerinden biri, hatta en önemlisi olarak Müslümanların akidesinden, fikrî tutumlarından ve içtimaî hallerinden ziyade, dış düşmanların, yani Haçlıların vurdukları darbelerle İslâm'ın siyasî hayatına son vermelerini görür. Mağrib ve Avrupa İslâmiyetini yaptıkları hücumlarla çökerten Haçlılar, Doğu İslâmiyetini de düzenledikleri seferlerle çökertememişlerse de, yıllarca süren mücadeleler sonunda her türlü zenginliğini tüketerek işe yaramaz hale getirmişlerdir. Harplerde uğranılan kayıplar, uzun seneler devam eden asayişsizlik, askerlik ve angaryalar, müsadereler, kıtaller, yağma ve istilalar, siyasî çalkantılar ve hanedan değişiklikleri genel bir fakirlikle neticelenmiş; bunları da fikir ve sanayinin umumî bir felce uğraması takip etmiştir. Böylece yıkılanlar tamir edilemediği gibi ilim ve hikmete hizmet edecek ulema da yetişememiştir⁷.

İslâmiyet'in genel bir yıkım yaşadığı bu esnada diğer milletlerin gerek siyasî gerekse iktisadî sahalarda gelişme kaydetmeleri de Müslümanların tekrar dirilmelerine mani olmuştur. Zira Celal Nuri'ye göre, bu şekilde İslâm'ın dâhilî durumuna halel gelmese idi, bir iki askerî hezimet ve ihtilal onu gelişme yolundan alıkoyamaz ve Batı'da meydana gelen gelişmelerin İslâm'da da yaşanmasına engel olamazdı. Yine İslâm memleketlerine göç edip, bilahare Anadolu ve Rumeli'de büyük bir devlet kurmayı başaran Turan halkının, ekseriyetle harp ve darple meşgul olmaları ve Kanunî devrine tesadüf eden coğrafi keşifleri ve Rönesans ve Reform hareketlerini takip edememeleri de, İslâm medeniyetinin yeniden canlanması yönündeki ihtimalleri ortadan kaldırmıştır (Celal Nuri, 2002: 253-258).

İkinci olarak, Celal Nuri, Renan'ın da varlığını kabul ettiği iyi-kötü bir İslâm medeniyetinin mevcut olduğu ve İslâm dininin ilmi teşvik eden öğütlere metinlerinde yer verdiği bilindiğine göre, Müslümanların geri kalma sebeplerini biraz da Kur'an ve Sünnet'in dışında aramak lazım geldiği görüşündedir. Bu çerçevede o, Renan'ın Afganî'ye yazmış olduğu mektupta dile getirdiği 'dinlerin onları tatbik eden ırklara göre değer kazandığı' anlayışı (Renan, 1946: 207) yerine, insan ile yaşadığı zaman ve zeminin karşılıklı etkileşimi neticesi ortaya çıkan halkların kültürel tabiatı üzerinde durur ve Renan'ın "biyolojik genetik" teorisinin karşısına belli belirsiz bir şekilde "kültürel genetik" teorisini koymuş olur.

⁷ 1096'da başlayıp 1291 yılına kadar yaklaşık 200 yıl devam eden Haçlıların Ortadoğu'daki varlığı, genel olarak İslâm dünyasının, özel olarak da Anadolu, Suriye, Filistin ve Mısır'ın uğraşmak zorunda kaldığı bir mesele olmuş; 1218'de Cengiz Han önderliğinde Batı yönünde harekete geçen Moğolların 1220'de Maverâünnehr'i, 1228'de İran'ı, 1243'te Anadolu'yu ve 1258'de de İslâm dünyasının merkezi olan Bağdad'ı, dolayısıyla Irak'ı istila etmeleri ise daha dramatik sonuçlar doğurmuştur. Şam, Mısır, Hicaz, Yemen ve Kuzey Afrika dışındaki İslâm dünyası bu istilanın tetiklediği siyasî, iktisadî, içtimaî ve kültürel buhranlarla meşgul olmak durumunda kalmış; bu istila sırasında Moğolların yapmış oldukları yağma, kıtal ve tahribatın etkisi asırlarca devam etmiş, birçok şehir ve vilayetin bir daha kalkınması artık mümkün olamamıştır. Öyle görünüyor ki bu iki büyük istila hareketinin meydana getirdiği güvenlik kaygısı, diğer alanlara da gitmesi gereken kaynakların ve insan unsurunun büyük oranda bu alanda sarf edilmesi ve istihdamı neticesini doğurmuştur. Celal Nuri'nin Avrupa kökenli bir hareket olarak Haçlı seferlerine değinmesi, buna karşılık Moğol istilasından söz etmemesi, muhatabının Avrupalı kimliğiyle alakalı olmalıdır.

Ona göre, dinen yasak olan bir hususun, o dini kabul eden toplumların kabiliyet ve ihtiyaçlarına göre, zamanla değişikliğe uğratıldığı bilinen bir gerçektir. Faiz almanın yasak olduğu Yahudilikte, bu prensibin, Yahudi toplumunun tarih içinde geçirdiği tecrübeler çerçevesinde nasıl esnetildiği, Hıristiyan dünyası için de bir dönem sorun teşkil eden resim ve heykel yapımı meselesinin⁸, bünyesinden Rafael ve Michelangelo gibi dehaları çıkartacak olan sanata kabiliyetli bir toplumun elinde nasıl çözüme kavuşturulduğu ortadadır. Bu bakımdan Celal Nuri, İslâmiyet, ilmi yasaklamış olsaydı bile, yayıldığı coğrafyada ilme kabiliyetli bir topluma tesadüf etseydi, bu prensipler yorumlanır ve neticede akide değilse bile, akidenin anlaşılması değişikliğe uğratılırdı, demektir. Zira Hıristiyanlık dünyevî bir din olmadığı halde, ilme kabiliyetli Yunan ve Roma âleminin elinde yeni bir yoruma tabi tutulmuş ve hükümleri değişikliğe uğratarak birkaç asırlık bir karanlıktan sonra ilim ve fennin yeniden önü açılmıştır. Şayet İslâmiyet de Yunan ve Roma ırkları arasında yayılmış olsaydı, bugün medeniyet denilen hâlin İslam'a izafe edilmesi gerekecekti. İsa b. Meryem iyi ırk ve kavimlere tesadüf etmiş; Muhammedü'l-Emin ise geri kavimlerin sınırından ileriye gidememiştir.

Öne sürdüğü bu nazariyeye istinaden Celal Nuri, Paulos, Hıristiyanlığı Rum denizi sahillerinde değil de Darmuz, Dencüle ve Sudan gibi memleketlerde yaymış olsaydı, bugün bütün Hıristiyanlar, Habeşistan Hıristiyanları gibi aşağı bir medeniyetin müntesipleri olacaklardı, demektir. Bu bakış açısıyla Celal Nuri, İslâmiyet'in yayıldığı coğrafyadaki insanların, Hıristiyanlığın yayıldığı coğrafyadakilere göre kültürel olarak daha az ilme ve fenne yatkın oldukları iddiasında bulunmuş olur. Cermen, Latin, Rum ve Slav'ın Arap, Berberî, Hind ve Zenci'den bu hususta daha ehil olduğunu söyleyerek, gerilik ve çöküşün nedenlerinin dinî metinlerde değil de, asıl burada aranması gerektiğine dikkat çeker (Celal Nuri, 2002: 258-260).

Bu şekilde Renan'ın iddialarını, Haçlılar gibi haricî ve ırkların hususî kabiliyetleri gibi dâhilî etmenlerle cevaplamaya çalışan Celal Nuri, onun eski bir papaz olarak “nev-i beşerin taşıdığı en ağır zincir” şeklinde nitelediği İslamiyet'e karşı büyük bir kin ve düşmanlık beslediğinin farkındadır. Celal Nuri'ye göre, Renan, anakronizme düşme pahasına, Hz. Ömer'in topraklarla tenkil edilememesine üzülmemekte ve Yunan ilminin Müslümanlar üzerinden Batıya geçmesini bile hazmedememektedir. Zira Renan'a göre, İslâmiyet vaktiyle ortadan kaldırılmış olsaydı, ilmin böyle dolambaçlı yollar izleyerek asıl sahiplerine avdet etmesine gerek kalmayacaktı. Ancak bu noktada Renan'ın gözden kaçırdığı husus, İslamiyet gelmeseydi, öyle ya da böyle varlığı kabul edilen İslam medeniyetinin de vücut bulamayacağı gerçeğidir. İslamiyet'in harekete geçirici ve bir araya getirici gücü sayesinde Şam ve Bağdad, Mısır ve Kayrevan, Gırnata ve Tuleytula birer medeniyet merkezi olmuştur. Bu durumda İslamiyet'in fethettiği memleketlerin irfana kapandığı iddiası bir iftira olmakta; Roma kilisesi Galileo ile iftihar edemeyeceği gibi İslamiyet'in de İbn Sina ve İbn Rüşd ile iftihar edemeyeceği tezi geçersiz kalmaktadır (Celal Nuri, 2002: 252-254, 258, 260-261).

Celal Nuri, Renan'ın, bu şekilde itidali ortadan kaldırdıktan sonra, gerçeğe aykırı olarak “tabiat ilmi ile uğraşmak Allah ile rekabet imiş, tarih ilmi ile meşgul olmak eski (İslâm öncesi) hataları uyandırmak olacaktı, İslam ilim ve fenden ziyadesiyle nefret edermiş, fenne dair metinler boş ve faydasız imiş, İslâmiyet ilmi düşman addettiğinden kendi sonunu hazırlamış, İslâm'ın fethettiği ülkeler irfana kapanmış, İslâm beşer zekâsı için kötü bir yer olmuş, bir kişi öldürdüğü adama varis olamayacağından Katoliklik Galileo ile övünemeyeceği gibi İslam da İbn Sina ve İbn Rüşd gibi zevatla övünemezmiş” kabilinden cümleler sarf etmesini normal karşılamakta ve bunları aklı-başında değerlendirmeler olarak görmemektedir (Celal Nuri, 2002: 260-261).

Böylece eski bir papaz olarak İslamiyet'e, bir Aydınlanmacı olarak da dine karşı önyargılı olan Renan'ın yaptığı açıklamalar, Celal Nuri tarafından anlayıcı bir yaklaşımla ele alınmış ve

⁸ Celal Nuri, muhtemelen bu ifadesiyle, özellikle Doğu Roma İmparatorluğu (Bizans)'nın başkentinde 716'dan 842 yılına kadar şiddetli tartışma ve mücadelelerin yaşanmasına sebep olan dinî içerikli tasvirlerle karşı takınılan menfi tutumu (İkonoklast/tasvir kırıcı hareketi) kastetmektedir.

konferanstaki retorik ve hissiyata müteallik hususlar çıkartıldığında geride kalan “İslâmiyet terakkiye manidir” şeklindeki asıl tez cevaplanmaya çalışılmıştır.

Buna göre Celal Nuri, Renan’ın ilk olarak kavramlarla ve onlara yüklenen anlamlarla oynadığını, dolayısıyla bir yapısökücü gibi davrandığını; muhtelif ırkların bir araya gelip kendi özgün yapılarını kaybetmeden kaynaşmasıyla vücut bulan İslâm milleti kavramını, kendi indî ve benmerkezci görüşüyle ele alıp kritik ettiğini ve Arap ilmi ve Arap medeniyeti gibi tabirlerle ırkçı bir yaklaşım göstererek İslam dünyasının kendi inanç yapısının ve tarihî tecrübelerinin neticesi ortaya çıkan “tesalüb-i akvâmı”, yani kavimlerin kaynaşmasını görmezlikten ya da anlamazlıktan geldiğini söyler.

Celal Nuri, bu şekilde anlam kayması ve kargaşasını tashih ettikten sonra Renan’ın önyargılarını deşifre etmeye girişir. Aydınlanmanın takipçisi olarak Renan’ın, Avrupa’nın tarihsel tecrübesini İslam dünyasına teşmil ederek dinî düşüncenin etkili olduğu alanlarda ve zamanlarda bilimsel ve felsefi faaliyetin ve üretimin yapılamayacağını ispat etme peşinde olduğunu; iyi-kötü bir İslâm maarif ve medeniyetinin var olduğuna dair inkâr edemediği tarihsel gerçeği de yeni bir yoruma tabi tutarak bunun İslâm’ın kendi iç dinamiklerinden değil, İslâm dışı saiklerden kaynaklandığını; dolayısıyla yükselme ve alçalmadaki fazilet ve kerameti başkalarına, cürüm ve ayıbı Müslümanlara yüklemeye çalıştığını ortaya koyar.

Bu noktada Celal Nuri, İslam dünyasındaki mevcut çöküntü ve geriliği bir tek sebebe indirgeyerek yapılacak açıklamaların tekçi ve indirgemeci bir yaklaşım olacağı tespitinde bulunur ve meseleyi çoklu bir bakış açısıyla ele almayı teklif eder. Böylece kendisinin mevcut sebepler içinde daha önemli gördüğü iki hususu, Haçlılar gibi haricî ve ırkların hususî kabiliyetleri gibi dâhilî etmenleri açıklamaya girişir.

Renan’ın zamanın ruhuna ve hâkim anlayışına uygun düşen iddiaları içinde, sadece Aryan ırkının bilim üretme ve felsefe yapmaya, yani teorik düşünmeye yatkın olduğu, Arapların, Türklerin ve Berberilerin ırkî yapıları/biyolojik genetikleri gereği bu alanlarda mesafe kat edemeyeceği yönündeki görüşüne Celal Nuri’nin getirdiği açılım da dikkate değerdir. İrkların zamana ve zemine bağlı olarak oluşan hususî kabiliyetleri anlayışıyla belli belirsiz bir şekilde “kültürel genetik”e dair yaptığı açıklamalar, Renan’ın iddialarından hatta dönemin antropoloji teorilerinden daha ileri ve ufuk açıcudur. Bu da yaşanan muhit ile bunun üretmiş olduğu kültürün, yani coğrafyanın imkân ve potansiyeli ile yeterlilik ve yetersizliklerinin ortaya çıkarttığı hayat tarzının kendisine uygun bir öncelikler ve değerler skalası ortaya çıkaracağı; bunun da belli insanî faaliyetlerin önünü açmak ya da ket vurmakla neticeleneceği, dolayısıyla meseleye ontolojik bir eksiklik ya da fazlalık olarak değil, yaşanan muhitin avantaj ya da dezavantajlarının şekillendirdiği kültürel kodlarla bakmanın daha doğru olacağı gerçeğidir.

Musa Akyiğitzade

1865’te Kazan’da doğmuş bir Türk olan Musa Akyiğitzade, 1888’de İstanbul’a gelip yerleşmiş ve 1923’te yine burada vefat etmiştir. 1315 (1897) yılında İstanbul’da neşredilen *Batı Medeniyetinin Esasına Bir Nazar* adlı eserinde doğrudan doğruya Renan’ı hedef almaz. Ancak kitabı incelendiğinde Nâmık Kemal’in Renan’a yaptığı tenkitleri geliştirmeye çalıştığı ve Batı medeniyetinin menşe’inde ve tekâmülünde İslam medeniyetinin katkısı olduğunu ispat etme gayretinde olduğu anlaşılır.

Musa Akyiğitzade’nin eserinin temel konusu, bilimin gelişmesinde ve 19. yüzyıl Avrupasının mevcut gelişmişlik düzeyine ulaşmasında İslam medeniyetinin sağladığı katkılardır. Ona göre bu gelişmişlik düzeyinin temellerinde evvela Kur’ân âyetleri ile Hz. Muhammed’in hadisleri ve bunların hayata tatbik edilmesi vardır. İkinci olarak yüzyıllardır ahaliyi sömüren, hurafeler üreten ve üretilen bu hurafelerden nemalanan Papalığın günahsız ve hatasız olduğu düşüncesinin, İslamiyet’in tesiriyle en azından İngiliz ve Almanlar (Protestanlar) nezdinde ortadan kalkması mevcuttur. Üçüncü olarak Rönesans ve Reform hareketlerinin altyapısını teşkil eden sâik,

Endülüs başta olmak üzere İslam beldelerinde Arapça olarak yazılan eserlerin tercüme edilerek Avrupa'ya aktarılmasıdır (Pulat, 2018: 2593, 2601).

Musa Akyiğitzade, Alman tarihçi Schlöser ve Amerikalı tarihçi Draper'e atıfta bulunmak suretiyle ilk iddiasını ispat etmeye çalışır. Buna göre Kur'ân ayetlerinden ve Hz. Muhammed'in hadislerinden neşet eden İslam medeniyetinin altın çağını yaşadığı dönemde Avrupa cehalet ve vahşet içinde yüzüyordu. 10. yüzyıla kadar okuma-yazma Kilise'nin tekelinde olup okuma-yazma bilmeyen ahalinin üzerinde derebeylerin mutlak hâkimiyeti vardı. Bunun en uç örneklerinden biri "ilk gece kuralı" idi. Yine Endülüs, Buhara, Semerkant, Bağdad, Kahire ve Şam gibi İslam şehirleri medeniyetin ve medenî hayatın sembolü iken Avrupa bir bütün olarak vahşet ve barbarlıkla iç içeydi. Avrupa başta bilimsel gelişmeler olmak üzere, giyim-kuşam, teknik, eleştirel düşünme gibi medenilikle alakalı hususları Müslümanlardan öğrenmişti. Abbasî halifesi Harun Reşid'in Alman imparatoru Şarlman'a gönderdiği çalar saat karşısında Avrupalılar, Afrikalı yamyamlar gibi hayret ve dehşet içinde kalmışlardı (Akyiğitzade, 1315: 4-6).

Musa Bey, Hıristiyan din adamlarının dünyevî mevki ve servet edinmek amacıyla yüzyıllar boyunca ahaliyi sömürdüklerini, hurafeler ürettiklerini ve üretilen hurafelerden nemalandıklarını verdiği misallerle ortaya koyar. Böylece Ortaçağ Avrupa'sında Kilise'nin iktisadî gücü artarken, eleştirel düşünme becerisine sahip olmayan câhil halkın daha da câhilleşerek sömürüldüğünü göstermeye çalışır.

Ona göre emlak sahibi kesimin varını yoğunu elinden çıkarıp kiliselere bağışlamasına sebep olan ilk hurafe, miladî bininci yılda kıyametin kopacağı şayiasıdır (Akyiğitzade, 1315: 5). İkinci hurafe ise 1711 yılında Köln yakınlarında bulunan birkaç kadın iskeletiyle ilgili uydurulan "Ursula ve müritleri" hurafesidir.

Fransa'da Ursula adında bir azizenin, zorla bir putperestle evlendirilmek istenmesi üzerine 11 bin müridesiyle kaçıp Roma'ya, Papa'nın yanına gitmesi ve sonrasında Köln civarında ölmesi hikâyesi kutsallaştırılarak halkın cehaleti körüklenmek ve cehaletten fayda sağlanmak istenmiştir. Ancak 20-30 yıl sonra yapılan kazılar ve tarihçilerin yaptığı incelemeler sonunda, mezarlığın Roma döneminden kalma olduğu ve kutsallaştırılan Ursula ve müritlerinin de putperest olduğu anlaşılmıştır (Akyiğitzade, 1315: 39-42).

Üçüncü hurafe Hz. İsa'nın kanıyla ilgili "kutsal gaga" hikâyesidir. Nikodimos adlı biri tarafından bir kuşun gagasına konulup denize atılan kan, yüzyıllar sonra Normandiya sahillerine vurmuş ve Normandiya dükü tarafından bulunmuştur. Gaga'nın bulunduğu verimli arazinin piskoposluk idaresine verilmesi, hikâyenin piskoposlar tarafından araziye mülk edinmek için uydurulmuş olma ihtimalini akla getirmektedir (Akyiğitzade, 1315: 44-45).

Dördüncü hurafe de "kutsal gözyaşı" hikâyesidir. Benedikten papazlarına göre, Hz. İsa ağladığı zaman bir melek tarafından gözyaşları bir şişeye doldurulmuş ve şişe Magdalina'ya verilmiştir. Şişe, Magdalina tarafından Fransa'ya götürülmüş, 1040 yılında da İstanbul'a gitmiştir. Nihayet Vandom manastırına intikal etmiş ve manastır da Hıristiyanların ziyaretgâhı haline gelmiştir. Bir hayli çelişkilerle dolu bu hikâyeye ilgili diğer iddiaları çürütmek için Benedikten rahipleri tarafından "Lazar İçin Hz. İsa'nın Döktüğü Gözyaşının Hakiki Tarihi" adıyla bir de kitap yazılmıştır. Oysa hakikat biriciktir ve bu hikâyedeki pek çok husus mantığın temel ilkeleriyle çelişmektedir. Muhtemelen hikâye manastıra gelir getirme kaygısıyla üretilmiştir (Akyiğitzade, 1315: 46-49).

Bu durumda Avrupa'nın putperest ve animist geçmişinin yol açtığı kültürel yatkınlık ile her adımda gerçekleşen mucizelere ve anlatılan olağanüstü hikâyeler ve rüyalara bağlı bir din diline sahip Hıristiyanlığın vermiş olduğu düşünsel yatkınlık eleştirel düşünmeyi önlemektedir. Bu tenkit zihniyetinin zayıf olması da genel olarak Hıristiyan halkın maddî ve manevî olarak sömürülmesine; buna karşın Kilise'nin hâkimiyetini ve iktisadî gücünü arttırmasına sebep olmaktadır (Pulat, 2018: 2602-2604).

Avrupa'nın Ortaçağ'da içinde bulunduğu durumu bu şekilde tasvir eden Musa Akyiğitzade, iddialarının ikinci safhasında Avrupa'yı cehaletten kurtarıp zihnini nurlandıran medeniyetin İslam olduğunu ispata girişir. Evvela Renan'ın Arap bilimi, Arap medeniyeti gibi kavramsallaştırmaları bağlamında başlatmış olduğu tartışmaya dair kanaatini açıklar ve İslam medeniyeti kavramının kullanılmasının daha yerinde olacağını söyler. Zira İslamiyet bir üst kimlik olarak ırklar üstü kuşatıcı bir hüviyete sahiptir. Ulûm ve fûnûna dair yazılmış eserlerin Arapça olması, onun Arap medeniyeti şeklinde isimlendirilmesini gerektirmez. Türk, Fars, Berberi gibi pek çok millet ve kavim Araplarla birlikte bu medeniyetin oluşumuna katkıda bulunmuşlar; hatta gayr-ı Müslimler bile bu geniş dairenin içinde yer almışlardır (Akyiğitzade, 1315: 6-7).

Musa Akyiğitzade, bundan sonra İslam medeniyeti ve Müslüman hocaların Avrupa'ya yapmış olduğu katkıları somut örnekler vererek açıklamaya başlar. Ortaçağ'da Avrupalıların, çocuklarını Bağdad ve Kurtuba gibi ilim merkezlerine eğitim için gönderdiklerini, bu çocukların ülkelerine döndüklerinde Arapça'dan tercüme yaptıklarını söyler. Bu vesileyle İslam medeniyetinin coğrafya, astronomi, geometri, cebir ve tıp gibi alanlarındaki birikimi Avrupa'ya aktarılmıştır.

İbn Sina'nın "Kanun"unun, el-Hâzin'in ışık ve görmeye (optik) dair eserinin ve İbn Rüş'un tıbbı dair eserlerinin tercüme edilmesi, İbn Cafer adlı bir kimyagerin asitli cisimlere dair malumatının alınması, pusula ve barutun intikali, el-eserü'l-kesîr/iksîr (alecsir), el-kol (alcohol) ve şurub (sirop) gibi eczacılığa dair terim ve ilaçların kullanılması, medenîliğin en önemli göstergesi olan giyinme adabının taklit edilmesi (kamis/gömlek = chemise, kutun/pamuk = coton), emirü'l-mâ = amiral ve sıfır = sipher gibi bilimsel ve askerî terminolojiye dair kelimelerin yerleşmesi, madenî eşya, kılıç ve kumaş imalatı, deri işlemeciliği (Marakeş = Maroco leather), ziraat ve hayvan yetiştiriciliği alanlarındaki katkılar, İslam medeniyetinin Ortaçağ'da Avrupa'dan daha gelişmiş ve üstün olduğunu gösterirler. Ayrıca Müslüman âlimlerin sadece teorik olarak değil teori ile pratiğin bir arada kullanılması hususunda da Avrupa'nın önünde olduğunu, anatomi, coğrafya ve astronomideki uygulamalar göstermektedir (Akyiğitzade, 1315: 7-15).

Bu şekilde Avrupa'yı irşad edip cehalet ve vahşilikten kurtaran, aydınlatıp karanlıktan çıkaran, İslam medeniyetinin bilgi birikimi olmuştur. Bu birikim tercüme faaliyetleri ve İslam ülkelerinde eğitim gören öğrenciler yoluyla Avrupa'ya aktarılmıştır. Büyük tesir icra etmiş bu öğrencilerden biri, Kurtuba'daki medreselerde iyi bir eğitim almış olan Gerbert'tir (938-1003). Papalık makamına oturacak kadar yükselen, eşitlik fikrini ve Papanın günahsız olmadığını savunan, tarih ve coğrafya bilgisine sahip, felsefe ve muhtelif beşerî bilimleri özümsemiş olan Gerbert'in Avrupa'ya yapmış olduğu en önemli katkı, Papaya yönelik önkabulleri sorgulatacak ve eleştirel düşüncüyü yerleştirecek bir takım yorumlarda ve faaliyetlerde bulunması olmuştur. Ayrıca Latin rakamları yerine Kurtuba'da öğrendiği Arap rakamlarının kullanılmasını sağlamıştır (Akyiğitzade, 1315: 23-34). Endülüs'te eğitim görmüş olan Petro adındaki bir başka rahip de, Arapça eserlerin Latinceye tercümesinde önemli rol oynamıştır. Daha çok mantık, maneviyat ve belagate meyilli olan Petro, Müslümanlardan öğrendiği eleştirel bakabilme, hür düşünceli olma ve araştırmayı sevme hasletleri vesilesiyle pek çok hür düşünceli, eleştirel bakabilen ve muhakeme edebilen öğrenciler yetiştirmiş; bu öğrenciler de Avrupa'nın zihniyetinin değişmesine katkıda bulunmuşlardır (Akyiğitzade, 1315: 50-53).

Böylece Musa Akyiğitzade, Kur'ân âyetleri ve Hz. Muhammed'in hadislerinin tatbik edilmesiyle vücut bulan İslam medeniyetinin üretmiş olduğu zihniyetin eleştirel bakabilme, hür düşünceli olma ve araştırmayı sevme yönündeki hasletleri geliştirdiğini; tercüme ve öğrenciler vasıtasıyla hem üretilmiş olan bilgi birikiminin hem de bu zihniyetin Avrupa'ya intikal ettiğini; bunun da hurafeler üreten ve üretilen bu hurafelerle halkı sömüren Papalığın günahsız ve hatasız olduğu fikrini sarstığını; Rönesans ve Reform hareketlerinin temelinde de İslam beldelerinde yazılan eserlerin tercüme edilerek aktarılması olduğunu iddia etmektedir (Pulat, 2018: 2612). Bu durumda Batı medeniyeti İslam medeniyetinin bir çocuğudur ve İslam medeniyeti bir mürşit

vazifesi görerek Avrupa'yı ve Hıristiyanları karanlık dönemlerden çıkartmıştır. Burada üzerinde düşünülmesi ve cevap verilmesi gereken husus, eğer bu katkılar olmamış olsaydı, bugünkü Batı medeniyetinin oluşma ihtimali nedir ya da ne zaman oluşabileceği sorusudur (Akyiğitzade, 1315: 3-4, 35).

Musa Akyiğitzade, bu şekilde İslam medeniyetinin katkılarını vurgularken aynı zamanda Batı merkezli bilim-tarih anlayışını da tashih ederek Batı-İslam bilim-tarih anlayışını ortaya koyar. Aydınlanmacılar gibi din-bilim ilişkisine kategorik olarak yaklaşmaz; klasik bilim anlayışına bağlı biri olarak iki farklı coğrafyada aynı zaman diliminde tezahür etmiş olan uygulamalara bakarak din-bilim ilişkisine dair yargılarda bulunur. Buna göre Ortaçağ, İslam ülkeleri için bir altın çağ iken Avrupa için karanlık bir çağ olmuş; Batı bu durumdan İslam medeniyetinin sağladığı türlü imkân ve katkılarla kurtulmuştur.

Fuat Sezgin

30 Haziran 2018 tarihinde hayata gözlerini yuman Prof. Dr. Fuat Sezgin, bir İslam bilim tarihçisi olarak yayınladığı çok sayıdaki kitap ve makaleyle dikkati çeker. İslam felsefesi, mimarisi, tarih yazımı, müziği, tıbbı, nümüzmatığı, matematiği, astronomisi, coğrafyası, doğa bilimleri (zooloji, botanik, optik, kimya, meteoroloji, jeoloji, savaş teknolojileri) gibi alanlarda tıpkıbasım olarak yaptığı 1.200 ciltlik yayını hâric tutulduğunda, onun adını ölümsüz kılan iki eser *Geschichte des Arabischen Schrifttums* (GAS) ile *Wissenschaft und Technik im Islam*'dir.

Carl Brockelmann'ın *Geschichte der Arabischen Litteratur* (GAL) adlı eserindeki eksiklik ve hataları gidermek ve yeni bulgu ve bilgileri ilave etmek üzere ilk cildi 1967'de yayınlanmış olan GAS'ın 27., yani son cildi 2015 yılında neşredilmiştir. *Arap-İslam Bilimler Tarihi* ismiyle İstanbul Üniversitesi'nden bir ekip tarafından Türkçeye tercüme edilmektedir (Baybara, 2019: 27). *İslam'da Bilim ve Teknik* adıyla Türkçeye çevrilen ve TÜBA tarafından yayınlanan diğer eser ise 5 cilt olup astronomi, coğrafya, denizcilik, saatler, geometri, optik, tıp, kimya, mineraller, fizik, mimari, savaş tekniği ve antik objelere dairdir. Giriş mahiyetindeki birinci ciltte, İslam medeniyetinin 7.-16. yüzyıllar arasında geçen dönemi, Arap-İslam bilimlerinin Avrupa'da kabul ve özümleme süreci, nakil yolları ve Bizans üzerinden giden nakil yolu, duraklamanın başlangıcı ve yaratıcılığın son bulması konuları işlenir (Baybara, 2019: 44). Prof. Dr. Fuat Sezgin, eserin önsözünde, amacını: "Sunulan bu katalogda anlatılan ve resimlerle gösterilen aletler, cihazlar ve avadanlar 800 yıl boyunca Arap-İslam kültür çevresinde gerçekleştirilmiş olan başarılarla yönelik küçümseyici yaygın kanaati mümkün olduğunca değiştirebilmeye katkıda bulunmak amacıyla yapılmıştır." şeklinde açıklar.

Prof. Dr. Fuat Sezgin, bir İslam bilim tarihçisi olarak bugünkü Batı medeniyetini, İslam medeniyetinin belirli şartlar dâhilinde muayyen bir devirden sonra, farklı bir inanç dünyası içinde, farklı iktisadî ve jeopolitik şartlar altında ortaya çıkan devamı olarak görmekteydi. Ona göre bugünkü Avrupa medeniyet ve biliminin temelinde, bilinenin aksine Yunan medeniyeti olmayıp İslam medeniyeti vardı.

Prof. Dr. Fuat Sezgin, bilim tarihini de, beşeriyetin başlangıçtan bugüne hayat şartlarını geliştirmek ve hayatı, içinde yaşadığı kâinatı tanımak hususundaki bütün çalışmalarını gösterme gayreti olarak tanımlıyor; dolayısıyla bunun bir bütünlük arz ettiğini ve insanlığın ortak malı olduğunu düşünüyordu. Ona göre büyük bir kütle arz eden insanlık dairesi içinde pek çok kavim muhtelif şartlar altında yaşamış, imkân ve şartlar bakımından daha şanslı olanlar kendilerini ortaya koyarak keşifler ve icraatlarda bulunmuş, ancak bir müddet sonra vazifelerini yaparak geri çekilmişlerdir. Bilime yapılan bu katkılardan bazıları çok büyük, bazıları orta derecede, bazıları ise küçük olmuştur. Yani aynı bilim duvarına çeşitli kavimler, değişik medeniyetler, farklı toplumlar, ayrı zamanlarda muhtelif nitelik ve ebatlarda tuğlalar koyarak duvarın inşası için çaba göstermişler ve hâlen de göstermektedirler.

Buna göre bilim ve felsefe tarihi açısından takriben MÖ. 500-323 yılları Yunan çağı, MS. 600-700 yılları Çin çağı, MS. 750-1100 tarihleri de İslâm çağı olmuştur. Müslümanlar tarih sahnesine çıkışlarının ilk yıllarında Suriye ve Mısır'ı ele geçirerek Roma-Bizans bakiyeleriyle, Irak ve İran'ı alarak Sasani dünyası ve zihniyetiyle, hem deniz hem kara yoluyla Hindistan'a ulaşarak da Hint ve Çin ile temas kurmuşlar ve çoklu bir iletişim ve etkileşime girerek bu kültür çevrelerinden gelen bilimlerini alma hususunda büyük bir gayret ve cesaret göstermişlerdir. Bu şekilde Müslüman fâtilhler yeni dini ister kabul etsinler ister etmesinler yeni vatandaşlarına hürmet ve müsamahayla muamele etmişler; diğer din mensuplarına tanıdıkları hürriyet ile bir arada yaşamının asgari şartlarını oluşturarak ortak bir medeniyet inşa etmişlerdi. Nitekim İslâm'ın ilk yüzyılından itibaren eski medeniyet merkezlerinin mensupları halife sarayından gördükleri teşviklerle Yunancadan, Süryaniceden ve Farsçadan tercüme yapmış; ardından Câbir, Harizmî, Razî, Mesudî, Ebu'l-Vefâ Buzcanî, İdrisî, Birunî, İbn Sinâ, İbnü'l-Heysem, Ömer Hayyam ve Nasîrüddin Tusî gibi ilim adamları 350 yıl aktif olarak, 12.-17. asır arasında da öncülerden kaynaklanan hamlenin itici gücüyle daha yavaş bir şekilde dünya ilim mirasına orijinal ve kreatif katkılar sunmuşlardır.

Müslümanların büyük bir özgüven içerisinde korkmadan mevcut kültür merkezlerinden istifade etme hususundaki tavırlarının takdire şayan olduğunu düşünen Prof. Dr. Fuat Sezgin, onların aynı zamanda "öteki" kültür merkezlerinin üstadlarına büyük bir hürmet beslediklerini, onları hoca kabul ettiklerini ve eserlerinde onların isimlerini zikretmekten çekinmediklerini de belirtir. Hiçbir aşağılık duygusuna kapılmadan gösterdikleri bu cesaretin, muhtemelen bu ilim-kültür merkezlerinin kendilerine bağlı olmasından, kendi memleketleri içerisinde kalmış olmasından kaynaklandığını; buna karşın Avrupa'da 10. asırdan itibaren başlayan ve 16. asra kadar devam eden İslâm dünyasından ilimleri nakletme sürecinde, rakip ve yakın bir tehlike arz eden bir medeniyetin unsurlarını devşirmek yönüyle düşmanca bir tutum içerisinde hareket edildiğini söyler. Bu bağlamda Müslümanların eserlerinde Aristo'dan bahsederken 'Muallim-i Evvel', Galen'den söz ederken 'Calinos-ı Fâzıl' dediklerini, onlardan iktibaslar yaptıklarını, onları tenkit ettiklerini ancak onlara hiçbir şekilde hakaret etmediklerini belirtir. Buna karşın Batılıların İbn Sina'dan 'Avicenna' olarak bahsederken araya bir 'Gavur' sıfatı eklediklerini, bu şekilde hem bilgileri aldıklarını hem de düşmanlıklarını izhar edip hakaret ettiklerini; daha insafli olanlarının ise hakaret etmese de kimden aldığını söylemediğini, kaynağını gizlediğini belirtir. 17. asırdan itibaren kendilerini üstün görmeye başlayınca da İslâm dünyasını kötü bir şekilde tanıtmaya ve aleyhinde çalışmaya başladıklarını ekler (Yılmaz, 2013: 54-63, 65-67, 72).

Bu şekilde hayatını ve akademik çalışmalarını Müslümanların ilim dünyasındaki yerini ve modern bilimin kuruluş safhasında Doğu'nun, bilhassa da İslâm medeniyetinin payını tespiti adayan Prof. Dr. Fuat Sezgin, İslâm'ın ilimle alakasız bir din olmadığını, İslâm dünyasının geri kalmasının İslâm diniyle alakası bulunmadığını, Kur'ân-ı Kerîm'in ve hadislerin bilimi ve bilimsel gelişmeyi teşvik ettiğini, İslâm dünyasında ilmin ve ilim adamının her toplumsal katmanda daima hürmet gördüğünü, Müslümanların büyük bir medeniyetin banisi olduklarını, tıp, fizik, kimya, eczacılık, botanik, tarım, matematik, astronomi, coğrafya, zooloji, filoloji, felsefe gibi alanlarda Müslüman bilim adamlarının yazdıkları eserlerin bugünkü Batı medeniyetinin gelişmesine katkı sunduğunu sadece söylem olarak değil, bizatihi yapmış olduğu inceleme ve araştırmalarla somut olarak da gösterme gayreti içinde olmuştur.

Prof. Dr. Fuat Sezgin, yine bugünkü bilimsel anlayış ve birikimin genel olarak Mısır, Babil, Yunan, İslâm ve Avrupa yolunu takip ederek geldiğini, dolayısıyla Batı biliminin İslâm biliminin çocuğu ve devamı olduğunu; Rönesans'ın oluşmasını sağlayan katkıların Eski Yunan'dan değil, Sicilya, Güney İtalya ve Endülüs vasıtasıyla İslâm medeniyetinden geldiğini ısrarla vurguluyor ve bunu ispat etmeye çalışıyordu. Bununla vermek istediği mesaj, mevcut önyargılarını kırarak Avrupalıları Doğu'yu anlamaya ve bugünkü medeniyetlerinin temeli olarak Doğu'ya ve İslâm dünyasına saygı duymaya davet etmek; bir Doğulu ve Müslüman olarak kendi dindaşlarına da, bir yandan İslâm medeniyetinin çocuğu ve devamı olan Avrupa medeniyetini düşman görmemeye,

onun geliştirdiği hususları takdir etmeye ve müspet olanlarını almaya teşvik etmek; diğer yandan geçmişteki durumlarını hatırlatarak Müslümanları saplandıkları aşağılık kompleksinden kurtarmaya çalışmak ve yeni atılımlar yapabilecek potansiyel ve yeteneklere sahip olduklarını hatırlatmak istemekteydi (Yılmaz, 2013: 65-76).

Prof. Dr. Fuat Sezgin'in mevcut bilimsel mirasın bir milletin ya da medeniyetin tekelinde olmadığı, her milletin tarihin farklı dönemlerinde içinde bulunduğu şartlara bağlı olarak belli alanlarda gelişme-ilerleme gösterdiği, İslam medeniyetinin de tercüme ve özümseme süreçleri neticesinde insanlığın ortak mirasına orijinal ve kreatif katkılar sunduğu gerçeğini somut örnekleriyle ispat etme gayreti, bir bakıma Ernest Renan'a ve onun oluşumuna katkıda bulunduğu anlayışa cevap mahiyeti taşır. Dolayısıyla Prof. Dr. Fuat Sezgin'in İslam medeniyetinin özgünlüğü ve insanlık mirasına yaptığı katkıları ortaya koymaya yönelik çalışmaları doğrudan doğruya Renan'ı hedef almıyorsa da bir bütün olarak ona ve iddialarına karşı yazılmış dolaylı birer reddiyedir. Hatta Sezgin, diğerleri gibi bir reddiye yazmakla uğraşmamış; yaptığı çalışmalar yoluyla hayatını, Renan'ın iddialarının ve bu çerçevede oluşmuş anlayışların hatalı, önyargılı ve tarihî gerçekliğe aykırı olduğunu ispata adanmıştır.

Prof. Dr. Fuat Sezgin'in insanlık tarihini ve gelişmenin dinamiklerini öne çıkartan yaklaşımı, hakikaten Renan'ın iddialarına karşı verilmiş en anlamlı ve somut cevaplardan biridir. Nitekim Renan'ın da kabul ettiği ancak bilinçli ve art niyetli bir şekilde Müslümanlara rağmen oluştuğunu söylediği İslam bilim ve felsefesi, İslam'ın kendi iç dinamiklerinden doğan nev'-i şahsına münhasır bir medeniyet ve zihniyet dünyasının ürettiği tarihsel şartlar ve ortam içinde hayat bulmuştur. Bu medeniyetin kökleri ya da üreten unsurları itibariyle haricî menş'e'lere nispet edilmesi, onun özgünlüğüne ve gerçekliğine hâle getirecek bir durum değildir. Zira ilk İslam fetihleri döneminde Müslümanların bilim ve kültür bakımından diğer milletlere göre daha sade ve basit bir halde bulunmaları, İbn Halduncu teori bağlamında gelişme ve ilerlemeyi önleyen bir husus değil, bilakis hırs, azim, kararlılık, yardımlaşma ve kendini ispat bakımından gelişme ve ilerlemeyi teşvik ve tahrik eden bir durumdur. Burada önemli olan husus, bu şartlar altında iken Müslümanların diğer kültür ve medeniyetlerin etkisi altına girip onlara tabi hâle gelmemiş olmalarıdır. Görüleceği üzere çoklu bir etkileşim ve içkinleştirme süreci neticesinde Müslümanlar, mevcut düşünce, anlayış ve formları sadece taklit etmemişler; onları yeni bir paradigma ve anlayış çerçevesinde tahlil ve dönüştürmeye tabi tutarak yeniden üretim işlevsel kılmışlardır.

Bu dönüştürüp benimseme ve üretme ameliyesi sırasında ortaya çıkan tepki ve tenkitleri de, bir karşıt ve retçi tutum olarak mahkûm etmek yerine, bir yenilik ya da hâlin benimsenmesi ve hazmedilmesi sürecinde ortaya çıkabilecek tabii ve sağlıklı bir eleştiri ve gelişme sürecinin yansımaları olarak okumak mümkündür. Nitekim tefsir ve hadis gibi İslamî ilimler de dâhil olmak üzere hemen hemen bütün ilim ve disiplinler bu tenkitlerden nasiplerini almışlar; ancak süreç içinde varlık sebeplerini ve işlevlerini ortaya koyarak meşruiyetlerini ve gerekliliklerini ispat etmişlerdir. Dolayısıyla ilgili ilim dallarında usule/metodolojiye dair önemli bir literatürün de oluşmasına kaynaklık eden bu durumu köreltici ve dışlayıcı bir süreç olarak değil, aksine harekete geçirici, üretici ve kontrol edici bir vetire olarak görmek gerekir. Nitekim tarihî realite de buna mutabıktır.

3. Değerlendirme ve Sonuç

Günümüzde de şekil ve içerik değiştirmiş olmakla birlikte hâlâ canlılığını koruyan İslam-bilim tartışmalarının tarihsel köklerine temel iddialar ve cevaplar bağlamında bir göz atıldığında, merkezinde siyasî niyet ve hedeflerle Doğu'yu anlamaya ve yönlendirmeye çalışan oryantalistler/şarkiyatçıların bulunduğu zengin bir literatürle karşılaşılır. Renan'ın İslâm dininin terakkî ve takâmüle mâni olduğu, bilimsel gelişmelerin önünü kestiği, mensuplarını da en nihayet kendilerine acınacak bir hâle düşürdüğü yönündeki itham ve hakaretleri, mevcut fiilî siyasî ve bilimsel gerçeklikle örtüştüğünde, muhataplarının zihninde ve kalbinde en azından bir şüphe bulutu oluşturduğu ve bir eziklik psikolojisine meydan verdiği tarihen sabittir. Yine günümüzde Samuel P.

Huntington'un "*Medeniyetler Çatışması*" teziyle deşifre ettiği ileriye dönük siyasî niyet ve kaygılara benzer şekilde Renan'ın da İslam bilimlerinin ve Müslümanların mevcut durumunu ileri-geri diyalektiği içinde açıklamasının, geçmişte medeniyet günümüzde demokrasi götürmeyi amaçlayan sömürgecilik ideolojisine katkı sağladığı bir vakıdır.

Cündioğlu'nun da belirttiği (1996: 7-8) gibi reddiye yazarlarının savunmaya çalıştıkları: "İslâm'ın akla, tefekküre, gelişmeye, fenne ve bilime karşı olmadığı, İslâm dünyasının hâl-i hazırda yaşadığı çöküntüden İslâm'ın sorumlu tutulamayacağı, zira yakın zamanlara kadar Müslümanların büyük bir medeniyetin bânileri oldukları, bu medeniyetin temel harcının da İslâm olduğu ve bu bakımdan, Müslümanları içinde buldukları durumdan yine İslâm'ın kurtaracağı" yolundaki görüşlerin de oluşabilecek şüpheleri dağıtmaya ve bir eziklik duygusuna meydan vermemeye matuf olduğu anlaşılabilir.

Öyle görünüyor ki Osmanlı dünyasıyla irtibatlı aydınlar, Avrupalı aydınlanmacı ve ırkçıların İslam dini ve zihniyetinin bilimin ilerlemesine engel olduğu yolundaki iddialarına karşı, İslam medeniyetinin geçmişte parlak bir ilmî altın çağ yaşamış olması ve Yunan ilmî geleneği ile modern Avrupa arasında bilim mirasını aktaran bir aracı konumunda bulunması gerçeğine istinat ederek bir savunma hattı oluşturmuşlar ve tarihî gerçekliğin verdiği özgüvenle geçmişteki başarılarla atıfta bulunarak gelecekte de din ve bilimin bir arada bulunabileceğini güçlü bir şekilde dile getirmişlerdir. Bu tez-antitezler arasında değişen aydınlanmacı bilim anlayışını, yani insanın çevresiyle ve kâinatla kurduğu yeni ilişki tarzını benimsemeyi pek düşünmemişler; geçmiş bilim anlayışına bağlı kalarak bilim-güç-iktidar ilişkisini ahlakî bir yaklaşımla ve değerlere bağlı kalarak dengeleyip terbiye edebileceklerini sanmışlardır. Ancak bu durum, daha sonraki toplumsal ilerleme ve gerileme yönündeki dâhilî tartışmalarda sosyolojik veya ekonomik sebeplerden ziyade din, zihniyet, kültür ve medeniyetin suçlandığı ya da savunulduğu entelektüel bir polemige kapı aralamıştır.

Bununla birlikte bu dâhilî tartışmalarda tarafların muhtemelen egosantrik bir bakışla gözden kaçırdıkları husus, Batı'nın 19. yüzyılda sahip olduğu askerî ve sanayî gücüyle sadece Osmanlı dünyası ve toplumunu yıkıcı etkilerle dönüştürmediği, bütün Batı dışı toplumları esaret altına alıp sömürgeleştirdiği gerçeğidir. Bu durumda "niye geri" sorusunun cevabı din, zihniyet ve kültür meselesi olmaktan çıkmakta ya da sadece bu coğrafyada yaşayan insanların cevaplaması gereken bir soru olmaktan çıkıp Batı dışı bütün toplumların ortak sorusu hâline gelmektedir.

Nitekim Batı ile sınır halindeki İslam dünyası ve onun siyasî önderi durumundaki Osmanlı devleti dâhilinde yaşayan aydınlar, klasik unsurlarla rekabet edilemez ve karşı konulamaz olan bir gücün meydan okumalarına doğrudan doğruya muhatap kaldıklarında, köklerine ve geçmişlerine dayalı olarak bir takım savunmacı yaklaşımlar geliştirmeye çalışmışlar; ancak diğer alanlardaki üretim gücüyle desteklenemeyen bu açıklama yöntemleri de Batı'nın siyasî, iktisadî, askerî ve entelektüel üstünlüğü karşısında zamanla açıklayıcı ve anlamlı olmaktan çıktığında, bir "mağluplar psikolojisi"ne yakalanmışlardır.

Fikrî, zihni ve kültürel olarak Batı'ya teslimiyet içindeki tarafların anlayışları hâric tutulduğunda bu mağluplar psikolojisinin birkaç farklı refleks üretmiş olduğu görülüyor. Buna göre hâlâ Batı dışı bir anlayış ve hayatın var olma imkânını düşünen/düşleyen kesimler içinden biri, yine aydınlanmacıların öğrettiği romantik bir tavırla köklere dönüp tarihin belli bir zaman dilimini altın çağ ilan ederek tarihi mutlaklaştırma ve yaşanmış gerçekliği ve tarihin yüklü mirasını reddedip tasfiye etme eğilimindeki selefi anlayışlardır. Bir diğeri de selefler gibi yine tarihin belli bir zaman dilimindeki altın çağına dönüp orada tespit ettikleri saf ve bozulmamış –dolayısıyla işlenmemiş– haldeki temel prensip ve kanunlarla bugünü anlama ve yorumlama iddiasındaki modernist yaklaşımlardır. Yakın tarihî tecrübelerin de gösterdiği kadarıyla, insanın zamanının çocuğu olması ve hâkim anlayışların üretmiş olduğu kalıplara uygun düşünmeyi sevmesi gibi nedenlerle, tarihe ikili bir yolculuk yapma iddiasındaki modernistlerin de tarihe gidip geri döndüklerinde

zihinlerindeki kalıplara uygun seçici bir yaklaşımla hareket ettikleri ve bugünkü hâkim anlayışı meşrulaştırıp oluşmuş anlayış ve kurumlaşmayı tasfiye etmekten maada bir işlev icra etmedikleri anlaşılmıştır.

Birbirinin zıddı gibi görünmekle birlikte yaşanmış tarihî süreci ve bunun üretmiş olduğu yüklü ve de ağır tecrübî birikimi ve kurumsallaşmayı (tarihsel mirası) reddeden tasfiyeci bu iki yaklaşıma karşı geliştirilebilecek bir üçüncü yol da, dinî tutum ve anlayışların yoruma açık yönlerinin, kültürel ve medenî kalıpların sürdürülebilir kısımlarının muhtelif temas ve gelişmelere bağlı olarak kendi tabî seyri içinde değişim ve dönüşüme uğradığını, tarihsel ve kültürel bir varlık olarak insanın kendini anlama ve hâl-i hâzırdaki durumu tanımlama ihtiyacıyla hareket ettiğini dikkatlerden kaçırmamak olacaktır. Bu paradigmalara geliştirilecek bir yaklaşım, modern dünyanın tehdit ve imkânlarını göz önünde tutarak ve mevcut eleştirileri dikkate alarak, yaşayan İslam'ı bir değer olarak görüp onu yeniden üretmeye ve zenginleştirmeye çalışmakla meşgul olmalıdır. Hz. Peygamber'in rol modelliğinde yerine göre muhalif, yerine göre muhafazakâr, yerine göre ıslahçı bir tutum ile dünyanın gerçekleriyle yüzleşen, modern dünyanın iyi ve kötü yönlerini tespit etmeyi bilen, bunu yaparken de kendi değerlerini kurban etmeyen, ikiyüzlü tavırlardan uzak duran bir anlayışla hareket etmek varlığın devamı için önemli ve lüzumlu bir husustur. Lakin her şeyden daha önemlisi, sabırla çalışmak, rekabet edebilir ve sürdürülebilir bir üretim kabiliyetine sahip olabilmektir. Zira hiçbir teorik tartışma ya da tutum, fiilî üretim ve çabanın sağladığı katkıyı hâsil edemez. Bilimcilik değil bilim yapmak, üretmeliyiz değil üretmek esas olmalıdır.

Son olarak bilim ve teknolojiye üstünlüğün diğer toplumlar ve zihniyetler üzerindeki dönüştürücü ve esir alıcı etkisini görmek ve Fuat Sezgin'in dediği gibi bunun aslında nöbetleşe sürdürülen ve hazır olana devredilen bir bayrak yarışı olduğunu anlamak bakımından biri kazılı diğeri yazılı iki tarihî vesikaya yer vermek istiyoruz.

MS. 600-700 yılları bilim ve teknoloji bakımından Çin çağı olarak adlandırılır. Nitekim muhtemelen bu nedenle Hz. Muhammed'in (ö. 632) hadislerinden birinde "*İlim Çin'de de olsa onu talep ediniz. Çünkü ilim talebi her Müslüman'a farzdır*" (Süyûtî: I/310). şeklinde Çin'in hem ilim merkezi hem de uzak olmasına atıfta bulunulmuştur. Orhun abideleri içinde 735 yılında yazılan Bilge Kağan kitabesinde de: "*Türk kağanı Ötüğen ormanında otursa ilde sıkıntı yoktur. Bu yerde oturup Çin milleti ile anlaştım. Altını, gümüşü, ipeği, ipekliyi sıkıntısız öylece veriyor. Çin milletinin sözü tatlı, ipek kumaş yumuşak imiş. Tatlı sözle, yumuşak ipek kumaşla aldanıp uzak milleti öylece yaklaştırmış. Yaklaştırdığı konduktan sonra kötü şeyleri o zaman düşünürmüş. İyi bilgili insanı yürütmezmiş... Tatlı sözüne, yumuşak ipek kumaşına aldanıp, ey Türk halkı çok sayıda öldün.*" denilerek bir bakıma Çin'in bilimsel-teknolojik gelişmişliğiyle ve bunun üretmiş olduğu refahla komşu milletler ve kavimler üzerinde nasıl üstünlük kurduğu ve onları dönüştürüp kendine benzettiği anlatılmış olur.

MS. 750-1100 tarihleri arası da bilim ve teknoloji bakımından İslâm çağı olmuştur. Kurtuba Kilise'sinin tarihçisi Keşiş Alvaro'nun 854'teki yakınması (Arnold, 1896: 117-118), zamanın ruhuna yön veren hâkim ve gâliplerin nasıl zamanla toplumsal kabule mazhar olup taklit edilerek benimsendiğini ve mevcut olanın nasıl hor görülmeye başlanıp dışlandığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir: "*Dindaşlarımın çoğu Arapların yazılarını ve şiirlerini okuyor. Müslüman din adamlarının ve filozofların eserlerini araştırıyor. Bunları, onların iddialarını çürütmek için değil, kendi düşüncelerini zarif ve kusursuz bir şekilde ifade etmek için yapıyorlar. Günümüzde mukaddes kitapları Latince okuyan birisini nereden bulacağız? İncil'i, peygamberleri ve havarileri kim araştıracağız? Genç Hıristiyanlar kendi bilgileri için yalnız Arap dili ve edebiyatına ilgi duyuyorlar, büyük bir şevkle Arapça eserleri okuyorlar ve araştırıyorlar. Büyük masraflarla muhteşem kütüphaneler kuruyorlar ve bu edebiyatın takdire layık olduğunu ilan ediyorlar. İçimizden binlerce kişi arasında bir dostuna orta halli bir Latinceyle mektup yazabilecek kabiliyette birisi güçlükte bulunur. Buna karşılık düşüncelerini Arapça ifade etmesini ve bu dille Araplardan daha iyi şiir yazmasını bilen sayısız kimse mevcuttur.*"

Kaynakça

- Afganî, Cemaleddin (1995), “*Cemâleddin Efgânî'nin Renan'a Cevabı*” (*Cemâleddin Efgânî'nin içinde*), çev. Alaeddin Yalçinkaya, İstanbul: Sebil Yayınları, ss. 169-178.
- Akyiğitzade, Musa (1315), *Avrupa Medeniyetinin Esasına Bir Nazar*, İstanbul: Celal Efendi Matbaası.
- Arnold, T. W. (1896), *The Preaching of Islam A History of the Propagation of the Muslim Faith*, Westminster: Archibald Constable.
- Aydın, Cemil (1995), *Mecmua-i Fünun ve Mecmua-i Ulum Dergilerinin Medeniyet ve Bilim Anlayışı*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Aydın, Cemil (2004), “Türk Bilim Tarihi Yazımı’nda ‘Zihniyet’, ‘Din’, ve ‘Bilim’ İlişkisi: Osmanlı Örneği”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. 2, s. 4, ss. 29-44.
- Baybara, Sümeyye (2019), “Arap-İslam Bilimler Tarihi”, *Prof. Dr. Fuat Sezgin’e Vefa*, İstanbul, ss. 26-34.
- Baybara, Sümeyye (2019), “İslam’da Bilim ve Teknik”, *Prof. Dr. Fuat Sezgin’e Vefa*, İstanbul, ss. 44-45.
- Bâyezidof, Atâullah (1993), “*Renan’a Reddiye*” (*İslâm ve Medeniyet içinde*), sad. İbrahim Ural, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ss. 1-40.
- Bâyezidof, Atâullah (1993), “*İslam’ın İlimlerle İlişkisi*” (*İslâm ve Medeniyet içinde*), sad. İbrahim Ural, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ss. 42-126.
- Buzpınar, Ş. Tufan (2008), “Celal Nuri’nin Batılılaşma ve İslam Anlayışları Üzerine Notlar”, *Muhafazakar Düşünce*, yıl 4, sayı 16-17 (Bahar-Yaz), ss. 215-232.
- Celal Nuri (1918), “İslâmiyet Mâni’-i Terakkî midir?”, *Edebiyât-ı Umûmiye Mecmuası*, IV/88, s. 1037-1041 (5 Teşrîn-i Evvel 1918); V/89, s. 1053-1056 (12 Teşrîn-i Evvel 1918); V/90, s. 1069-1072 (19 Teşrîn-i Evvel 1918); V/91, s. 1085-1088 (26 Teşrîn-i Evvel 1918), İstanbul.
- Celal Nuri (2002), “İslâmiyet Mâni’-i Terakkî midir?”, yay. haz. Ali Ertuğrul, *Tabula Rasa Felsefe&Teoloji Dergisi*, yıl 2, sayı 5, ss. 241-261.
- Cündioğlu, Düccane (1996), “Ernest Renan ve “Reddiyeler” Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı”, *Dıvan İlmî Araştırmalar*, sayı 2, ss. 1-94.
- Cündioğlu, Düccane (2004), “XIX. Yüzyılın Sonlarından İtibaren “İslam Mâni’-i Terakkidir” Tartışmaları: Bir Kaynakça Denemesi”, *Düşünen Siyaset Düşünce Dergisi*, sayı 19, ss. 41-58.
- Cündioğlu, Düccane (2006), “Sahtekârlığın Tarihi: Bilim + Siyaset = Oryantalizm –Musul Kadısı İmam Alizâde’nin Mektubu-”, *Marife*, yıl 6, sayı 3, ss. 7-41.
- İbanoğlu, Fulya (2019), “İslâm’a ‘Terör’ İsnadının Oryantalist Temelleri: Ernest Renan’ın 1883’te İrad Ettiği Konferans”, *Din ve Hayat*, yıl 12, sayı 38 (İlkbahar), İstanbul, ss. 76-79.
- Meriç, Cemil (1996), *Umrandan Uygurlığa*, İstanbul: İletişim Yay.
- Nâmık Kemâl (1962), *Renan Müdâfaanâmesi (İslâmiyet ve Maârif)*, yay. M. Fuad Köprülü, Ankara: Millî Kültür Yayınları.
- Öztürk, Mustafa (2006), “Oksidantalizm Bağlamında Afgânî-Abduh Ekolü”, *Marife*, yıl 6, sayı 3, ss. 43-69.
- Pulat, Hayrettin (2018), “Namık Kemal ve Musa Akyiğitzade’nin İslam ve Batı Medeniyetlerine Bakışları”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, cilt 7, sayı 4, ss. 2591-2614.
- Renan, Ernest (1946), “*İslâmlık ve Bilim*” (*Nutuklar ve Konferanslar içinde*), çev. Ziya İshan, Ankara: Sakarya Basımevi, ss. 183-205.
- Renan, Ernest (1946), “*Bir Evvelki Konferansa Ek*” (*Nutuklar ve Konferanslar içinde*), çev. Ziya İshan, Ankara: Sakarya Basımevi, ss. 206-213.
- Süyûtî, Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân, *Câmiü’s-Sağîr*, c. I, s. 310, Hadis No: 640.

- Topaloğlu, Fatih (2010), *Şia'nın Oluşumunda İran Kültürünün Etkisi*, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- Yalçınkaya, Alaeddin (1995), *Cemâleddin Efgânî*, İstanbul: Sebil Yayınları.
- Yıldırım, Ramazan (2017), "İslam-Bilim İlişkileri Bağlamında Ataullah Bayezidof'un Renan'a Reddiyesi", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl 3, cilt 3, sayı 1, Bahar 2017, ss. 75-88.
- Yılmaz, İrfan (2013), *Yitik Hazinesinin Kâşifi: Fuat Sezgin*, İzmir: Çağlayan Matbaası (Gençlik ve Spor Bakanlığı Eğitim, Kültür ve Araştırma Dizisi).

Makale Türü: Araştırma Makalesi

PROF. DR. FUAT SEZGİN'İN KUR'AN TARİHİ ve TEFSİR İLMİNE KATKILARI

Ziya ŞEN¹

Öz

Bu çalışmada öncelikle Prof. Dr. Fuat Sezgin'in hayatına dair ele aldığımız konu ile ilgili bazı hususlar üzerinde durulacaktır. Sonra onun tefsir ilmi ile ilgili çalışmalarından tahkiklerini yaptığı şu üç eser ele alınıp incelenecektir: Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ et-Teymî el-Basrî'nin Mecâzü'l-Kur'ân'ı, Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bakillâni'ye ait el-İntisâr li'l-Kur'ân adlı çalışma ve Ebû 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm el-Herevî el-Ezdi'ye ait en-Nâsîh ve'l-Mensûh fi'l-Kur'ân isimli eser. Daha sonra onun Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar adlı çalışması ile Arap-İslam Bilimleri Tarihi isimli hacimli eserinin Kur'an ve Tefsir ilmi ile ilgili bölümü değerlendirilecektir. Son olarak Sezgin'in bazı makaleleri irdelenecek ancak önemine binaen bazı eserleri üzerinde daha fazla durulacaktır. Daha sonra bu çalışmaları bağlamında onun tefsir ilmine katkıları, bilimsel tefsire karşı tutumu, Kur'an tasavvuru, Kur'an Tarihi ve Filolojik Tefsir konusundaki görüşleri ele alınacaktır. Prof. Dr. Fuat Sezgin'in eserleri tanıtılırken konumuzla yakından ilgili olan hususlarda daha fazla bilgi verilmeye çalışılacak, görüşleri de eserleri ve farklı vesilelerle yaptığı konuşmalar üzerinden tespit edilip değerlendirilme yönüne gidilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Tefsir, Kıraat, Buhari

PROF. DR. FUAT SEZGİN'S CONTRIBUTIONS TO THE KNOWLEDGE OF QUR'AN HISTORY, RECITATION AND COMMENTARY

Abstract

In this study, firstly, we will focused on some issues about Fuat Sezgin's life. Then, the following three works which he edited that edition critique his studies on the science of exegesis will be examined: Abu Ubeyde Ma'mer b. Musennâ et-Teymî el-Basrî: Macâzu'l-Kur'ân; Ebu Bakr Muhammad b. Tayyib b. Muhammad el-Basrî el-Bakillâni: el-İntisâr li'l-Kur'ân; Abû 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm el-Herevî el-Ezdi: en-Nâsîh ve'l-Mansûh fi'l-Kur'ân. Later on, his research on Bukhari's Sources and his great work History of Arab-Islamic Sciences, The Qur'an and commentary on the part of his work will be evaluated. Finally, some articles of Sezgin will be examined, but due to its importance some of his works will be emphasized more. Then, in the context of these studies, we discussed his contributions to the science of commentary, his attitude towards scientific commentary, his imagination of the Qur'an, the history of the Qur'an, the Qur'an and the linguistic commentary. When introducing Sezgin's works, we tried to give more information about the issues closely related to our subject. We determined his views through his works and his speeches on different occasions.

Key Words: Qur'an, Commentary, Recitation, Bukhari.

1. Prof. Dr. Fuat Sezgin'in Hayatına Dair Bazı Konular

a. Tefsir Asistanlığı

Arap ve Fars Dili Filolojisi mezunu Fuat Sezgin, 1947 yılında lisans eğitimini bitirdikten sonra doktora başlar. Doktora tez konusu Arap dili, tefsir ve nesep ilminin seçkin âlimi Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî (ö. 210/825)'nin *Mecâzu'l-Kur'ân* adlı eserinin ilmi değerlendirilmesi, tahkiki ve edisyon kritiğidir. Doçentlik çalışması ise *Buhârî'nin Kaynakları*'dır.

Sezgin, 1950'de İstanbul Üniversitesi kütüphane memurluğundan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Doğmatik İlimler Bölümü (Temel İslam Bilimleri) Tefsir Anabilim Dalına asistan olarak naklen tayin edilir. İslam Bilim Tarihcisi Sezgin, 1951'de modern Türkiye'nin ilk tefsir

¹ Doç. Dr., Manisa Celal Bayar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-mail: ziyasen@hotmail.com orcid: 0000-0002-5020-8948

Bu Yayıma Atıfta Bulunmak için: Şen, Z. (2019), Prof. Dr. Fuat Sezgin'in Kur'an Tarihi ve Tefsir İlmine Katkıları, *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9(Özel sayı), 94-106.

asistanı olarak Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde görevine başlar. Ankara'ya geldiği tarihlerde danışmanı olan Prof. Dr. Helmut Ritter'e doktora tezini tamamlayıp teslim eder.

1952'de askerliğini tamamlayıp dönen Sezgin, Prof. Tayyib Okiç'in teklifi ile Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde tefsir derslerine tayin edilir.

Sezgin doktora üzerinde çalıştığı erken dönemin önemli bir eseri olan *Mecâzu'l-Kur'ân*'ı yayımlamayı düşünür. O yıllarda Arapça eser yayımı hususunda en önde gelen şehirlerden biri Kahire'dir. O da bu tahkikinin Kahire'de yayımı için girişimlerde bulunur. Dâru'l-Me'ârif Yayınevi ile bazı yazışmalar yaptıktan sonra eserin yayımı için 1952'de Kahire'ye gider.

1953 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Tefsir Kürsüsü başkanı Prof. Tayyib Okiç'in izni ile İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İslam Tetkikleri Enstitüsü asistanlığına döner ve orada İslam Düşüncesi ve Bilimler Tarihi alanı üzerinde çalışır.

Sezgin, 1961 yılında gittiği Frankfurt Üniversitesi'nde Bilimler Tarihi üzerinde çalışmalar yaparak bu alandaki eserleriyle ilim dünyasına büyük katkılar sağlar ve bu yönü ile temayüz eder. Bugün onun ilmi hayatındaki azmini, başarısını ve mirasını görünce, acaba "Ankara İlahiyat'ın bu seviyeye yükselen ilk tefsir asistanı, çalışmalarını Ankara'da ve tefsir sahasında sürdürseydi, bu sahada nasıl bir fikir ve ilim mirası bırakırdı?" tarzındaki cevabı verilemez bir sorunun yine de ister istemez insanın zihninden geçebildiğini ifade etmek isteriz. (Dere, 2018: 223-246).

b. Taberî'nin Tefsiri'ni Okuması

Prof. Dr. Fuat Sezgin Bitlis Müftülüğü görevini ifa etmiş olan babasından kalma Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923)'nin 30 ciltlik tefsiri "*Câmi'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*"ı ilk başlarda tümünü anlamasa da ısrarla okumaya devam eder. Bunun için altı ay boyunca günde on yedi saat çalışır. Taberî'nin bu tefsirini, Elmalılı ve diğer Türkçe tefsirlerle karşılaştırarak anlamaya gayret eder. (Sezgin, 2018: 15, 95-96; Sezgin, 2016: 9; Fazlıoğlu, 2004: 356; Aktaş, 2019: 219).

Bu sebepten Muhammed b. Cerîr et-Taberî ve tefsiri *Câmi'u'l-beyân*'ın Sezgin'in ilmi hayatında önemli bir yeri vardır. Diğer taraftan Taberî'nin ilmi yöntemi Sezgin'i etkilemiş ve ona örnek teşkil etmiştir. Bundan dolayı Taberî'nin tefsir tarihinde yaptığı çalışmayı Sezgin, bilimler tarihinde yapmaya çalışmıştır. Sezgin, Taberî'den örnek alarak daha sonra *Mecâzü'l-Kur'ân* ve *Buhârî'nin Kaynakları* gibi Tefsir ve Hadis alanında yaptığı bazı değerli akademik çalışmalar, ilgili literatüre önemli katkılar sağlamıştır.

c. Tefsir İlmine Katkıları

Sezgin, dünyanın farklı merkezlerindeki kütüphanelerde yazma olarak mevcut olan tefsir ilmi ile ilgili eserleri bulmuş, kayıt altına almış, ayrıca bunları mevcut nüshalarla karşılaştırmış ve gerekli düzeltmelerini yapmıştır. O, tefsire dair bazı tartışmalı konulardaki görüşünü de açıkça beyan etmiştir. Mesela, Buhârî'nin ciddi bir şekilde faydalandığı, *Sahifetu Ali b. Ebî Talha* diye anılan ve Ali b. Ebî Talha tarafından nakledilen, Abdullah b. Abbas'ın tefsiri olarak bilinen tefsirin, bizzat İbnü'l-Abbas tarafından yazıldığını ilk defa dile getiren o olmuştur. (Sezgin, 2015: I, 25).

Bazı araştırmacılar, tefsir tarihinde bu ilmin başlangıcının, hadislerin tasnif ve tedvini ile başladığını ileri sürmüşlerdir. Bu çalışmalar hadis eserlerinde "*Kitâbu't-Tefsîr*" başlığı bölümlerinde yerini almıştır. Zamanla bu ilim hadis ilminden bağımsızlaşmış tefsir disiplini olarak özgün eserler ortaya koymuştur. (Paçacı, 2010: 118).

Hadis kitaplarında yer alan tefsir bâblarının, belirli bir dönem için tefsirin hadis ilmi içerisinde geliştiğini daha sonra da müstakil hale geldiğini burada belirtmek isteriz. Ancak Buhârî ve Müslim'in "*Sahih*"leri gibi hadis külliyyatında tefsir bâblarının bulunması, tefsirin hadisten sonra tedvîn edilmiş olmasını gerektirmemektedir. Zira bu eserlerin müellifleri özellikle yaptıkları dilbilimsel izahlarda kendilerinden önce telif edilen tefsir kitaplarından istifade etmişlerdir. Örneğin

Buhâri, Kur'an tefsiriyle ilgili dilbilimsel izahların bir kısmını Kur'an'ı çeşitli açılardan tefsir eden kitaplardan almış, bunların bir kısmını ise Ebû Ubeyde ve Ferrâ'nın dilbilimsel tefsirlerinden yararlanarak yapmıştır. (Karagöz, 2010: 125).

Sezgin'e göre de, tefsirle ilgili rivayetlerin kayda geçirilmesi hadis derlemelerinden önce başlamıştır. Bu durum Sezgin'in tefsir ilminin belli bir dönemde hadis ilmi içerisinde gelişip daha sonra müstakil hale geldiği şeklindeki görüşleri benimsemediğini göstermektedir. Bu konu Sezgin'in doçentlik çalışmasında detayları ile ele alınmıştır. Bununla bağlantılı olarak erken dönemin tefsirle ilgili kayıp rivayetlerinin ortaya çıkarılması konusunda bazı önerilerde bulunan Sezgin, söz konusu kayıp rivayetlerin isnad zincirleriyle birlikte sonraki döneme ait eserlerde mevcut olduğunu ve bu tefsirlerin yeniden inşa edilebileceğini ifade eder. (Mertoğlu, (DİA): 2011, 40, 290; Aktaş, 2019: 224).

Sonuç olarak Prof. Dr. Fuat Sezgin'in tefsir sahasında ortaya koyduğu yeniliklerden bazıları konusunda şunları söyleyebiliriz: O, bir ilim olarak tefsirin erken dönemlerde ortaya çıktığını söylemiş, filolojik tefsir geleneğinin tarihsel seyrine ışık tutarak tefsirin ve dolayısıyla filolojik tefsirin hadisten sonraki dönemlerde tedvîn edildiği şeklindeki algıyı yıkmış ve hadis usûl geleneğini, tefsir varyantları üzerinde uygulayarak günümüzde var olmayan eserlere ulaşılabileceğini dile getirmiştir. (Maral, 2019: 237-238).

d. Kur'an Tasavvuru, Kur'an-Bilim İlişisine ve Bilimsel Tefsire Bakışı

Sahabe için Kur'an bir ilim kitabı değil, iman kitabı idi. Kur'an'ın hedefi de bilim değil, tevhitir. Sezgin'e göre de Kur'an'ın amacı salt bilimsel bilgi vermek veya var olan bilimsel verilere Kur'an'dan deliller bulmak değildir. Ona göre Kur'an'da "Dünyayı gezin ve tanıyın" diye birçok ayet² olmasına rağmen kendisi konuşmalarına hiçbir zaman Kur'an'ı karıştırmadığını söyler. Sezgin, İslam dünyasında bazı Müslümanların, yaptıkları birtakım keşifleri Kur'an'da bulmaya çalışmasını veya Kur'an'ı bilimsel gelişmelerin sonuçlarıyla açıklamaya çalışmalarına tepki gösterir. Çünkü ona göre Kur'an ilahi bir kitaptır, insanlara yeni bir iman, yeni bir ahlak getirir, onun farklı hedefleri vardır. Kur'an insanlara hidayet için gelmiş, onlara yeni bir yol getirmiş ve bu konuda başarılı olmuştur. Yani Sezgin, Müslümanların yaptıkları keşifleri Kur'an'da bulmaya çalışma eğilimini eleştirmiş; Kur'an'ın bilimsel verileri önceden haber veren bir el kitabı veya bilim ansiklopedisi olarak görülmemesi gerektiğini hatırlatmıştır. (Sezgin, 2018: 58).

Ona göre Kur'an, bizleri kâinatı ve kâinatı imar ve inşa etmek üzere yaratılan insanı tanımaya, Peygamberlerin mesajına sırt çeviren ve helâk olan toplumların ibretlik durumlarından gerekli dersleri çıkartmaya davet etmektedir.

Diğer taraftan Kur'an'a bakarak onun bilimsel alanla ilgili buluşlar ortaya koymadığını ifade eden Şâtîbî (ö. 790/1388), Emîn el-Hûlî (ö. 1966), Aişe Abdurrahman (ö. 1998), Abbas Mahmud el-Akkad (ö. 1964) gibi bilim adamı ve müfessirler, Kur'an'ın bilime karşı çıkmadığını ancak onun hedefinin insanlara bilimsel buluşlar konusunda rehberlik etmek olmadığını, onun asıl amacının insanların inancını ve sosyal hayatını düzenlemek ve onlara hidayet yollarını göstermek olduğunu açıklamışlardır. (Şimşek, 2013: 101-110).

Kendisinin tahkikini yaptığı *Mecâzu'l-Kur'an* adlı eserin takdim yazısını kaleme alan Emîn el-Hûlî'ye, göre tefsir, programı doğru, bütün yönleri eksiksiz ve planlaması uyumlu bir edebi araştırma ve inceleme demektir. Ona göre bugün tefsirin asıl hedefi sadece edebi olmalıdır. Bunun ötesinde herhangi bir maksat ve değerlendirmeden asla etkilenmemelidir. Çünkü bundan başka arzu edilen her türlü hedefin gerçekleşmesi, önce buna bağlıdır. Tefsirden amaç ne olursa olsun bundan sonra gelir ve buna dayanır. (el-Hûlî, 1995: 70; Şimşek, 2013: 116; Marangozoğlu, 2016: 31).

² Mesela bu konuda bkz. Al-i 'İmrân 3/137; En'âm 6/11; Yûsuf 12/109; Nahl 16/36; Hac 22/46; Neml 16/36; 'Ankebût 29/20; Rûm 30/9, 42; Fâtr 35/44; Gâfir 40/21, 82; Muhammed 47/10.

İlmî tefsir metodu karşılıklı ile de tanınan Emîn el-Hûlî, tefsirin daha çok Kur'an'ın i'câzının ortaya çıkmasına ve insanların hidayetine, insanî ve ahlâkî bir hayat kurmalarına yardımcı olacak şekilde yapılması gerektiğini savunmuş, *et-Tefsîr me'âlimü hayâtihi ve menhecühü'l-yevm* adlı eserinde ilmî tefsiri benimseyenleri şiddetle eleştirmiştir. (Kılıç, (DİA): 1998, 18, 339).

Mecâzu'l-Kur'an'ın mukaddimesinde yer alan el-Hûlî ile Sezgin'in karşılıklı iltifatları, aralarındaki muhtemel fikrîsel yakınlığı göstermekte ve Sezgin'in ilmî çalışmalarında el-Hûlî'nin önemli bir yerinin olduğu izlenimini vermektedir. Sezgin'in, Müslümanların yaptıkları keşifleri Kur'an'da bulmaya çalışmalarını ve bilimsel verilere kaynaklık edecek şekilde Kur'an'ı ansiklopedik bir değerlendirmeye tabi tutmalarını eleştirmesi de bunun en bariz göstergelerindedir. (Aktaş, 2019: 223-224).

2. Fuat Sezgin'in Tefsir İlmî İle İlgili Bazı Çalışmaları

a. Mecâzu'l-Kur'an

Eserin müellifi Ebu 'Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ et-Teymî el-Basrî (ö. 209/824)'dir. Filolojik izah ve yorumları ihtiva eden bu eser h. II. asra ait önemli bir tefsir kaynağıdır. Beyân ilmiyle ilgili yapılan çalışmaların ilk nüvesi olarak kabul edilir. Cahiliye dönemi ve İslam'ın ilk dönemlerine ait birçok şiir, atasözü, deyim ve ifadeleri kapsar. Arap dili ve edebiyatı için de paha biçilmez bir divan özelliği taşıyan bu çalışma, İslam düşünce tarihinin aydınlatılması noktasında eşsiz bir adım olarak kabul edilmektedir.

Tüm bu özellikleriyle tefsire dair yazılmış olan ilk çalışmalardan olması bakımından önem arz eden bu eser, Buhari'ye ve daha sonraki ilmî çalışmalara büyük ölçüde kaynaklık etmiştir.

Hocası Hellmut Ritter'in danışmanlığında eserin tahkik çalışmasını yapan Sezgin'in doktora tez çalışması olan bu çalışma, Sezgin'in mukaddimesi ve notlarıyla birlikte 1954 yılında, Beyrut'ta (Müessesetü'r-Risale) ve Kahire'de (Mektebetu Hâncî) iki cilt halinde basılır. O dönem Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Profesörü, çağımız Edebî Tefsir Ekolünün kurucusu Emîn el-Hûlî bu esere 1954'de İstanbul'da bulunduğu bir sırada takdim yazısı yazar. Orada Fuat Sezgin'in bu önemli çalışmasını över ve hadisçilerle edebiyatçıların nazarında önemli bir yeri bulunan bu çalışmayı salt tahkik olarak görmemek gerektiğini ifade eder. Bu yazıda Fuat Sezgin'in yetenek ve başarısına vurgu yaparak şöyle der: "*Dr. Sezgin'in Mecâzu'l-Kur'an'daki uzun sabrı ve titizliği ona el-Buhârî'nin kaynaklarını incelemesinde de yardım etmiş olmalıdır ki biraz bilgi edindiğim bu araştırmasının, ağır yükü taşımaya ve ilim meydanını doldurmaya istekli gençlerin ciddiyetlerine güzel bir örnek olması için Arapça yayınlanmasını da dilerim.*"

Fuat Sezgin'in bu çalışması Türkçe olarak ilk kez Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayını olarak 1956'da İstanbul'da neşredilmiştir. (Ebû 'Ubeyde, 1954: 1, 5-7; Arpa, 2017: 128).

Eserin Mukaddimesi

Sezgin mukaddimede, Ebû Ubeyde'nin doğumu, nesebi, mezhebi, ilmi konumu, hocaları, eserini yazma sebebi, eserin ravileri, kaynakları, eserine karşı çıkanlar, eserinde ele aldığı konular, eserin yazma nüshaları, çalışırken takip ettiği metot, Kur'an'da yer alan mecaz çeşitleri vb. konular hakkında bazı bilgiler verir. (Ebû 'Ubeyde, 1954: 1, 9-27).

Ebu Ubeyde'nin bu eseri kaleme almasındaki maksatlarından biri, Arap olmayanların, Kur'an'ı yanlış anlamalarının önüne geçmek ve Arapça'nın üslûbunu, kelimelerin kullanımlarını ve ifadelerin özelliklerini anlatmaktır. (Ebû 'Ubeyde, 1954: 1, 18; Türkmen, 2000: 75-76).

Belagat ilminde hakikatin karşıtı olarak mecaz, ilk defa Câhız ile kavramsal bir çerçeveye oturmuş, daha sonra İbn Kuteybe ile birlikte billurlaşarak son şeklini almıştır. Kur'an çalışmalarında teknik anlamda mecazı ilk kullan kişi ise *Telhisü'l-Beyan fî Mecâzü'l-Kur'an*'ında Şerif er-Radî olmuştur.

Ebû Ubeyde, tefsir çalışmalarında “mecaz” tabirini ilk kullanan müelliftir. Ubeyde’ye göre mecaz maksadı izah için Kur’ân’da kullanılan ifade türleri ve beyan çeşitleri; Arap dilinin her türlü kullanım özellikleri ile üslup ve ifade türleri demektir. Görüldüğü üzere Ebû Ubeyde’nin ifade etmek istediği mecaz, manası daha sonraki belâgat âlimlerinin ortaya koyduğu hakikatin zıddı olan mecazdan çok daha geniştir. Bu, tefsir ve te’vil anlamında olup *Mecâzu’l-Kur’ân* tabirinin içine *İ’rabu’l-Kur’an* ile *Meâni’l-Kur’ân* da girmektedir. (Ebû ‘Ubeyde, 1954: 1, 18-19; Yerinde, 2009: 158-165).

Ebû Ubeyde, sadece Basra ve Kûfe dil ekollerine bağlı kalmayıp ayetleri izah ederken Arap şiirlerine de müracaat etmiştir. Ayetlerin anlaşılmasında, onların dil ve bağlamlarını öne almış, mümkün olduğunca Kur’an kıssaları ve sebep-i nüzûla ilişkin bilgilere yer vermemiştir. (Ebû ‘Ubeyde, 1954: 1, 18; Akay, 2013: 186-187).

Ebu Ubeyde eserinde âyetlerle ilgili yaptığı açıklamalarda hepsi aynı anlama gelen *mecâzuhû, tefsiruhû, ma’nâhu, garîbuhû, takdîruhû, te’viluhû* gibi lafızlar kullanmıştır. (Ebû ‘Ubeyde, 1954: 1, 18-19).

Ona göre, kelimelerin etimolojik ve morfolojik yapıları, i’rab yönleri ile belâgat ilminin konusuna giren hususlar da mecaz kapsamına dahildir. (Ebû ‘Ubeyde, 1954: 1, 18).

Ebu Ubeyde’ye göre, Kur’ân-ı Kerîm Arapların konuşmalarında kullandıkları dile uygun olan hazf, ziyâde, ihtisar, te’kid, takdim ve te’hir gibi özellikler taşıdığı için Kur’ân’ı Resulullah’tan duyan Sahâbe onu anlamada bir sorun yaşamamıştır. (Ebû ‘Ubeyde, 1954: 1, 16).

İbnü’n-Nedîm (ö. 380/990) *el-Fihrist*’inde Ebû Ubeyde’ye nispet edilen *Mecâzu’l-Kur’ân, Garibu’l-Kur’ân, Meâni’l-Kur’ân* ve *İ’rabu’l-Kur’ân* isimli eserlerden bahseder. Belki de İbnü’n-Nedîm söz konusu kitabı hiç görmemiş, farklı kimselerden ona ait aynı eserin değişik adlarını işitmiştir. Bu durum Ebu Ubeyde’nin aynı konuda farklı eserlerinin olduğunu da düşündürmektedir. Ama durum böyle değildir. Sezgin’e göre, Ebû Ubeyde’nin *Mecâzu’l-Kur’ân*’ı dışında bu isimlerle anılan herhangi bir eseri yoktur. Bu isimler *Mecâzu’l-Kur’ân*’ın içerdiği konulardan alınmış veya aynı eser değişik kütüphanelerde farklı isimlerle kaydedilmiş olabilir. Çünkü Ebû Ubeyde, eserinde Kur’ân’ın manalarından bahsedip ondaki garip kelimeleri açıklarken kelimelerin îrabına da değinir. O, bütün bunları tefsir yerine “mecâz” tabiriyle ifade eder. (Ebû ‘Ubeyde, 1954: 1, 18).

Mecâzu’l-Kur’ân, tüm eleştirenlere rağmen, asırlar boyu müracaat edilen kaynaklar arasındaki yerini korumuştur. İbn Kuteybe (ö. 276/889), *Te’vilü Müşkili’l-Kur’ân* ve *Garibu’l-Kur’ân* isimli eserlerinde, Buhari (ö. 256/870) de *Sahih*’inde ondan çokça yararlanmış. İbn Cerir et-Taberî (ö. 310/922) ise *Câmi’u’l-Beyân an te’vili âyi’l-Kur’ân* adlı tefsirinde dil konusunda Ebû Ubeyde’ye bir takım itirazlar yöneltmiş olmasına rağmen *Mecâzu’l-Kur’ân*’dan oldukça istifade etmiştir. Abdullah el-Yezîdî (ö. 237/851), Zeccac (ö. 311/924), İbn Düreyd (ö. 321/933), Sicistânî (ö. 391/1001), İbnü’n-Nahhâs (ö. 698/1232), Ezherî (ö. 370/980), Ebû Ali el-Fârisî (ö.377/987), Cevherî (ö. 393/1001), Arap dili ve edebiyatı, fıkıh, hadis ve kıraat âlimi Ebû Ubeyd el-Herevî (ö. 224/838) ile birlikte İbn Hacer el-Askalani (ö. 1372) “*Fethu’l-Bâri*” isimli eserinde *Mecâzu’l-Kur’ân*’dan istifade edenler arasında yer alır. (Ebû ‘Ubeyde, 1954: 1, 16-17; Kula, 2019: 254).

Mecâzu’l-Kur’ân’ın pek çok râvîsi olmakla beraber Sezgin, Ebu’l-Hasan Ali b. Mugire el-Esrem (ö. 232/846), Ebu Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/869), Rafî’ b. Seleme, Abdullah b. Muhammed et-Tevzî ve Ebu Ca’fer el-Masâdirî’nin isimlerini verir ve sadece *Garîbü’l-Hadis* müellifi Ebu’l-Hasan Ali b. Mugire el-Esrem (ö. 232/861) rivâyetinin günümüze ulaştığını söyler. (Ebû ‘Ubeyde, 1954: 1, 19-20).

Kendi ifadesine göre doktora çalışması için bu kitabın tahkikine başladığında elinde sadece İsmail Saib nüshası bulunmaktaydı. Fakat bu nüsha, kitabın metnini tamamlamak için yeterli değildi. Çünkü kimi yerler eksik, kimi yerlerde de kelimeler silik bir şekildeydi. Dolayısıyla Sezgin, başka nüshalara da ihtiyaç duymuştu. Karşılaştırmalar yapabilmek için Mısır’dan, Mekke’den,

Tunus'tan ve İstanbul Murad Mollâ Kütüphanesinden yazma nüshalar getirten Sezgin eserin mukaddimesinde bu nüshaların tümü hakkında tek tek bilgiler verir; nüshaların ebatlarını, yazımlarının hangi yüzyıllarda olduğunu, hat sahibinin ismini, eksik olan yerlerini ve okunup okunamadığını aktarır. (Ebû 'Ubeyde, 1954: 1, 21 vd.; Kızılışeker, 2019: 277-278; Korkmaz, 2009: 121-122)

Sezgin, *Mecâzu'l-Kur'ân*'a dair farklı olan nüshaları karşılaştırmış, bu karşılaştırmalar neticesinde İstanbul Murad Mollâ Kütüphanesinin nüshasını tam olarak gördüğü için bu nüshayı esas kabul etmiş, diğer nüshalardaki farkları bu nüshada haşiye kısmında belirtmiştir. Kitapta geçen âyetleri Mushaftaki sıralamaya göre vermiş, orada geçen şiirlerin yanına rakamsal ifadeler koymuş ve şiirler tekrarlandığında ilk geçtiği yere havale etmiş ayrıca bilinmeyen bazı kelimelerin açıklamasına da yer ayırmıştır. (Ebû 'Ubeyde, 1954: 1, 26-27).

Muhammed et-Tancî (ö. 1974) onun kitabının müsveddelerini okuyarak gerekli düzeltmeleri yapmıştır.

Sezgin, mukaddimenin sonunda Emîn el-Hûlî'ye kitap hakkında yaptığı mülahazalardan dolayı teşekkürlerini sunmuştur. (Ebû 'Ubeyde, 1954: 1, 27).

b. Buhari'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar

Türkiye'de İslam Bilimleri ve İlahiyat alanındaki erken dönem akademik çalışmalardan birisi olan *Buhârî'nin Kaynakları* adlı eserde, Buhârî'nin *Sahîh*'indeki "*Kitâbü't-Tefsîr*" bölümü ele alınmış, bu bağlamda tefsir tarihine ve tefsirin tedvini konusuna ağırlık verilmiştir. Kitabında "*Kitâbu't-Tefsîr*" bölümünü kullanan ilk muhaddis olan Buhari (ö. 256/870)'nin "*Kitâbu't-Tefsîr*" bölümünün özelliği, çok fazla filolojik malumatı içermiş olmasındandır.

Sezgin, doçentlik tezi olan bu çalışmaya başlama hikayesini şöyle anlatır: "Bundan altı sene kadar önce, Arap filologlarından Ebu Ubeyde (ö. 210)'nin *Macâzü'l-Kur'ân* adlı eserinin tenkitli neşrini hazırlarken, ehemmiyetli addedilebilecek bir kısmının Buhârî tarafından iktibas edildiğini tespit etmiştim. Mahiyeti tamamiyle filolojik olan bu iktibasların, Peygamber'in söz ve sünnetlerini toplamayı gaye edinen bir hadis kitabının bâbları arasına gelişi güzel serpilmiş bulunması keyfiyeti bende, Buhârî'nin filolojik eserlerle münasebeti, metodu; eserinin -bu vasfiyla- mensup olduğu edebiyatın diğer musannefatına ne dereceye kadar benzediği, musannef bir hadis kitabının sınırının dışına çıkıp çıkmadığı hususlarını araştırmak merakını uyandırmıştı. Buhârî'nin filolojik kaynaklarını tetkik ederken, dolayısıyla, ilk asırlarda muhaddislerle filologlar arasındaki münasebetin bir kısmı da aydınlanmış olacaktı." (Sezgin, 1956: Önsöz, V).

Bu konuda kendisi ile yapılan bir röportajda ise yukarıdaki ifadelerine benzer tarzda şöyle der: "Buhârî çalışması şöyle başladı: Mecâzu'l-Kur'ân'ın kaynaklarını arıyordum. O sırada İbn Hacer el-Askalanî'nin *Tehzib* adlı eseriyle karşılaştım. Muammer b. Müsenna'yı Buhârî'nin kitabında Muammer diye zikrettiğini öğrendim, "Buhari'nin ne alakası var bu kitapla?" dedim. Buhari'nin kitabının sekiz büyük bölümü vardır, bir kısmı tefsirdir. Buhârî'nin kitabına baktım, "Kale Muammer" diye alıntılar yapıyor. Bunu okuyunca baktım ki, Buhârî, Mecâzu'l-Kur'ân'dan da cümleler iktibas ediyor. Yani bir hadis kitabında, bir filoloji kitabından alınma uzun uzun cümleler var. Hatta yer yer, aşağı yukarı, kitabı ihtisar etmiş. Bu durum, bütün hadisler hakkındaki tasavvurumu allak bullak etti. Bunun üzerine karar verdim, tezi bitirince Buhârî'ye bakacaktım: Acaba Buhârî ara sıra da olsa yazılı kaynak kullandı mı? Bu işin hikayesi de böyledir." (Fazlıoğlu, 2004: 357).

Sezgin'in yukarıda yapmış olduğu değerlendirmelerden, doçentlik tezi olan Buhârî'nin *Kaynakları* adlı eseri hazırlama fikrinin Ebû Ubeyde'nin *Mecâzu'l-Kur'ân* adlı çalışmasının tenkitli neşri hazırlanırken ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.

Sezgin, Buhârî'nin *Garîbu'l-Kur'ân* tarzı niteliğindeki bilgileri ve filolojik malzemeleri kaleme aldığı ve *Sahîh-i Buhari* olarak tanınan *el-Câmi'u's-Sahîh*'in umumiyetle *Kitabu't-Tefsir* ve

kısmen de Ehâdîsu'l-Enbiyâ' bölümlerinde naklettiğini söyler. Onun bu tür bilgilerdeki kaynağı çoğunlukla Ebû Ubeyde'nin Mecâzu'l-Kur'ân'ı ile az da olsa Fedâilu'l-Kur'ân'ı ve Kitâbul-Kırâat'ı ve kısmen de Arap dili ve tefsir âlimi Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'nın (ö. 207/822) Me'âni'l-Kur'ân adlı çalışmasıdır. (Sezgin, 1956: 99, 117-118; 141-142; Albayrak, 2016: 90).

Ebû Ubeyde ve Ferrâ gibi filologlardan farklı gramer meselelerini de nakleden Sezgin, bazı filolojik münakaşaları aktarma esnasında birinci derecede Ebû Ubeyde'yi, ikinci derecede de Ferrâ'ya diğer âlimlere tercih etmiştir. (Sezgin, 1956: 153-154).

Sezgin'e göre Buhârî'nin Ferrâ'dan yaptığı alıntılar, Ebu 'Ubeyde'den alınanların beşte biri kadardır. (Sezgin, 1956: 156).

Yani Buhârî nezdinde Me'âni'l-Kur'ân isimli çalışmanın, Mecâzu'l-Kur'ân'ın mütemmimi olarak müracaat edilen bir kaynak olduğu anlaşılmaktadır. (Aktaş, 2019: 227).

Ebû Ubeyde'nin Mecâzu'l-Kur'ân'ından nakillerde bulunurken eksik bulunduğu yerlerde Ferrâ'nın Meâni'l-Kur'ân'ından alıntılarda bulunan Buhârî, (Sezgin, 1956: 157) Ebû Ubeyde'nin naklettiği metni bazen metnin esas sahibinin maksat ve ifadesini değiştirecek şekilde aktarmış, bazı açıklamaları aktarırken de kelimelerin yerlerini değiştirmiştir. (Sezgin, 1956: 146-149).

Ebû Ubeyde'nin başkaları tarafından tenkide uğrayan görüşlerini de kendi kitabına alan Buhârî'nin, Ebû Ubeyde'den istifade ederken bazen ona ve diğer bütün müfessirlere ters düştüğü de olmuştur. (Sezgin, 1956: 150; Kızılsöğüt, 2019: 284).

Buhârî, söz konusu eserini meydana getirirken tefsirle ilgilenen diğer bazı dilcilerden de nakilde bulunup Garîbu'l-Kur'ân tarzı kısa izahlar için filolojik malzemeler açısından şu filologlardan yararlanmıştı:

Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Müsenna, Basra mektebindendir. Ebû Zekeriya Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, Kûfe mektebindendir, ki her ikisinin de Buhari üzerinde önemli tesirleri olmuştur. en-Nadr b. Şümeyl (ö. 203/818) ve Ebû 'Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) ki "Ĝarîbu'l-Hadis" konusunda en çok bundan etkilenmiştir. (Sezgin, 1956: 72).

Sonuç olarak ifade edecek olursak; Doktorasını ilk dönemlerde yazılan tefsir kaynaklarındaki filolojik çalışmalar üzerinde yapan Sezgin, bu çalışmalarında kelimelerin semantiği ile ilgili araştırmalarda bulunmuştur. Bunu yaparken Buhârî'nin, kendisinden önceki âlimlerin yazılı filolojik açıklamalarından alıntılar yaptığına şahit olmuş ve bunun üzerine, hadis rivayet zincirlerinin yazılı kaynaklara dayanıp dayanmadığını araştırmayı düşünmüştür. Bundan hareketle, o zamanlardan itibaren doçentlik tezi için Buhârî'nin kaynakları üzerinde durmaya karar vermiştir. (Karakaş, 2018: 121-122).

c. en-Nâsih ve'l-Mensûh fi'l-Kur'an

Tam adı *en-Nâsih ve'l-mensûh fi'l-Kur'âni'l-'azîz ve mâ fihi mine'l-ferâ'iz ve's-sünen* olan bu eserin müellifi Ebû 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm el-Herevî el-Ezdî (ö. 224/838)'dir. Bu eserin tıpkıbasımını ve tahkik çalışmasını Fuat Sezgin yapmıştır. (Frankfurt: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamische Wissenschaften, 1985)³

Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm eserinde Katâde b. Diâme es-Sedûsî (ö. 117/735), İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742), Dahhâk ve Atâ b. Ebû Müslim el-Horasânî gibi şahısların görüşlerine dayanmakla birlikte (el-Ezdî, s. 8-17) âyetleri kendine has bir tertibe göre incelemiş, neshin selef âlimlerinin yaptığı meşhur tanımının aksine âmm lafzın tahsisi, istisna, mutlakin takyidi, mücmelin tebyini, nastan murat edilmediği halde zihne takılan bir mefhumun iptali şeklinde anlamıştır. el-

³ Ancak biz eserin söz konusu nüshasına ulaşamadığımız için aktaracağımız bilgiler tahkikini Muhammed b. Salih'in yaptığı nüshadan yola çıkarak verilecektir.

Ezdî, s. 53) Çalışmada daha sonra nâsîh ve mensuh ile ilgili eser telif edenler ve bunların eserleri tanıtılmıştır (s. 59-76).

Girişte nâsîh-mensuh ilminin tefsirdeki yeri ve önemi ile neshin tevili üzerinde durulduktan sonra nesih âyeti olarak bilinen el-Bakara 2/106. ayet hakkındaki yorumlar kıraat farkları ile birlikte ortaya konularak neshin mahiyeti incelenmiş (s. 7-11), âyette işaret edilen neshin evvelki şeriatlarla mı yoksa Kur'an âyetleriyle mi ilgili olduğu konusu ele alınmıştır (s. 11-14). Her konu başlığı altında hangi âyetin hangi âyeti neshettiği gösterilmiştir. (s. 18 vd.)

Eserde Ebû Ubeyd'in ilk bakışta çeliştiği düşünülen bazı âyetleri ustalıkla uzlaştırdığı görülür. Daha önceki müellifler neshi sadece Kur'an'la ilişkilendirip nesih âyetlerini mushaf sırasına göre ele alırken Ebû Ubeyd neshi hadis malzemesine de uygulamış ve âyetleri namaz, zekat ve hac gibi fıkıh başlıklarına göre sıralayarak (s. 18, 25, 38 vd.) ilk asırlarda gelişen nesih çalışmalarının vardığı noktayı ortaya koymuştur. (Sülün, (DİA) 2006, 32, 407-408).

d. el-İntisâr li'l-Kur'ân

Tam adı *el-İntisâr li-sihhati nakli'l-Kur'ân ve'r-red 'alâ men nehalehü'l-fesâd bi ziyâde ev noksân* olan eserin müellifi ünlü Eş'arî kelâmcısı ve Mâlikî fakihî Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bakillânî (ö. 403/1013)'dir. Bu eserin de tıpkıbasımı ve tahkik çalışmasını Fuat Sezgin yapmıştır. (Frankfurt: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamische Wissenschaften 1407/1986).⁴

Genel içeriği itibariyle elimizde mevcut olan Kur'an'ın fazlalık veya eksiklik gibi bir tahrife mâruz kalmadığını, aksine Allah'tan geldiği şekliyle nakledilip sonraki nesillere ulaştığını konu alan bu eser (el-Bâkîllânî, s. 131 vd) Muhammed Zağlûl Sellâm'ın tahkikiyle de basılmış (İskenderiye 1971), Ebû Abdullah es-Sayrafi *Nüketü'l-İntisâr* adıyla eseri özetlemiş, Ebû Bekir es-Sâbûnî de *Nuket* üzerinde çalışarak onu yeniden düzenlemiştir. (Gölcük, (DİA) 1991, 4, 531-535). Eserin ele aldığı konulardan bazıları şunlardır: Ayet ve surelerin tertibi, ahruf-u seb'a, Osman mushafı, Bismelenin hükmü (s. 60 vd), Osman mushafı konusunda şüphe ortaya atanlara reddiyeler (s. 71 vd.), Haccac'ın Mushaflarla ilgili tasarrufları (s. 95 vd.), Kur'an'ın ezber yoluyla muhafazası (s. 179 vd.) ve bazı önemli tefsir usulü konularıdır. (s. 231 vd.)

e. Arap-İslâm Bilimleri Tarihi (GAS) Adlı Eseri ve Kıraat, Kur'an Tarihi ve Tefsir Konusundaki Görüşleri

"*Arap-İslâm Bilimleri Tarihi*" adlı eserin birinci cildinin ilk bölümü "*Kur'ân İlimleri*" ne tahsis edilmiştir. Burada müellif "*Kur'ân İlimleri*" kavramının tanımı, doğuşu, gelişmesi veya bunun bölümleri ile ilgili herhangi bir açıklamaya yer vermeksizin doğrudan "*Kıraat*" ve "*Kur'ân Tefsiri*" konularını ele alır.

Sezgin eserinin I. Cildinde "*Kıraat ve Kur'an Tarihi*" konusunda kısa bir malumat verirken şu konular üzerinde durur:

-Kur'an'ın yazılması, toplanması ve çoğaltılması. Burada müellif pek çok kaynaktan yer alan klasik bilgilere yer verir. Kur'an'ın Hz. Peygamber hayatta iken vahiy kâtipleri tarafından yazıldığını, Hz. Ebu Bekir ve Ömer döneminde toplanıp Osman döneminde çoğaltıldığını ve bu şekilde yazılı rivayetlere ağırlık verildiğini kaydeder.

-Kıraat farklılıkları, kıraat okullarının ortaya çıkışı, nahiv kaideleri ve kıraatler. Daha sonra da konuyla ilgili kaleme alınan ilk eserleri ve bunların müelliflerini kaydeder.

-Dilbilimsel çalışmalar.

-Kur'an'ın nokta ve harekelenmesi, muhtelif bölümlere ayrılması.

⁴ Ancak biz eserin de söz konusu nüshasına ulaşamadığımız için aktaracağımız bilgiler tahkikini Dr. Muhammed İsam el-Kudât'ın yaptığı nüshadan yola çıkarak verilecektir.

-Kıraat alanında bildiğimiz en eski ve en meşhur eserler, kıraatlerin ilk döneme ait kaynakları, vakıf, ibtida ve âyetlerin sayısı ile ilgili bazı önemli eserler. (Sezgin, 2015: 1, 3-5).

Sezgin sonra Emeviler Dönemine geçer. Burada bazı kıraat imamları hakkında kısa bilgiler verir ve haklarında yapılan önemli çalışmalara değinir. Mesela o, bu bölümde İbn ‘Amir, Abdullah b. Kesir, ‘Asım ve Zeyd b. Ali’nin kıraat ilmindeki yerini ve yaptıkları çalışmaları ele alır.

Daha sonra ise Abbasiler Devrine geçer ve bu dönemde farklı kıraatleri konu alan ilmî araştırmaların özellikle Basra, Kûfe ve Hicaz bölgesinde geliştiğini; bu süreçte dil âlimlerinin önemli rol oynadığını; onların, Kur’ân’ın Arap dili yönünden problemleri yerlerine nahvî izahlar getirmeye çalıştıklarını kaydeder.

Sezgin burada, Sîbeveyh (ö. 180/796), Ebu Ubeyd el-Kâsım b. Sellam (ö. 224/838) ve Ebu Hatim es-Sicistanî (ö. 255/869)’nin kıraatlere yaklaşımını ele alır. Kendisi yedi kıraati mütevatir değil sahih olarak kabul eder ve bunu *Kitâbu’s-Seb’a* isimli eserin müellifi İbn Mücahid’in sistemleştirdiğini söyler. Daha sonra 10’lu ve 14’lü kıraat sistemleri konusunda bazı bilgiler verir. Bu bölümü bitirmeden önce Sezgin, kıraat imamları, talebeleri, ravileri, tarikleri ve kıraatle ilgili çalışmalar yapmış olan bazı şahısların hayatları ve bunlarla ilgili yapılan çalışmalara değinir. (Sezgin, 2015: 1, 6-21).

Sezgin “*Kur’an Tefsiri*” başlığı altında tefsirin I. Asırda doğup gelişmesinden; hadis usulünden faydalanan ilk Kur’an tefsirlerinin sonraki nesillere aynen aktarıldığından ve bu döneme ait elimizde bulunan bazı eserlerden bahseder. Bu bağlamda Mücâhid (ö. 104/722), Ata b. Ebî Rabâh (ö. 114/732), Katâde, Zühri, Taberi, İbn Ebi Necîh (ö.131/748)’in eserlerinden söz eder. En eski kaynaklara dayanan h. II. asrın ilk yarısına ait Kur’an tefsirlerinin çok küçük bir kısmının günümüze ulaştığını söyler. İlk tefsir faaliyetinin, yazdıklarını düzenli bir şekilde kaydeden ve Said b. Cubeyr (ö. 95/713), Mücâhid, İkrime (ö. 105/723), ed-Dahhak b. Muzahim (ö. 105/723) ve Ata b. Ebî Rabâh gibi öğrenciler yetiştiren Abdullah b. Abbas’a ait olduğunu kaydeder.

Kur’an tefsirinin oldukça erken dönemde hızlı bir gelişim gösterdiğini, bu dönemde Kur’an’ın serbestçe yorumlandığını, İsrailiyata başvurulduğunu ve Arap şiirinden deliller getirilerek etimolojik tahliller yapıldığını dolayısıyla salt lügavî tefsir istikametindeki çabaların görüldüğünü vurgular. (Sezgin, 2015: 1, 22-27).

Sezgin daha sonra tefsir faaliyetleri konusunda Emeviler dönemine geçerek bu dönemdeki icraatlardan bahseder. Bu dönemle ilgili olarak ilk lügavî tefsir teşebbüsünde bulunan ve Muhammed b. Ya’kub el-Firüzâbâdi’nin (ö. 817/1415) derlediği *Tenvir el-mikbas min tefsir İbn Abbas adlı* eserin sahibi Abdullah b. ‘Abbâs’ın tefsire olan katkısından söz eder. Yani Sezgin filolojik/dilbilimsel tefsir tarzının sahabe döneminde Arap dilbiliminde önemli bir yere sahip olan İbn Abbâs ile başladığını söyler. Burayı bitirmeden önce de Said b. Cubeyr, dirayet tefsirinin en eski temsilcilerinden biri olan Mücâhid b. Cebr, Dahhâk b. Muzâhim, Hasan el-Basri, Ata b. Ebi Rabah, Katade b. Di’ame, Muhammed b. Ka’b el-Kurazî, Ata b. Dinâr el-Hüzelî (ö. 126/744), Ebû Muhammed İsmâîl b. Abdîrahmân es-Süddî el-Kebîr (ö. 127/745), Ata b. Ebi Muslim el-Hurâsâni, Rabi b. Enes (ö. 140/757), Muhammed b. es-Sa’ib el-Kelbi (ö. 146/763), Şibl b. Abbâd el-Mekkî (ö. 148/765) ve Zeyd b. Ali (ö. 122/740)’nin hayatı, eserleri ve tefsir ilmine katkılarına değinir.

Tarihi seyri itibariyle daha sonra Abbasiler dönemine geçerek tefsirin tedvinin ve lügavi tefsir çalışmalarının bu dönemde de devam ettiğini söyler. Bu döneme ait bize ulaşan en önemli eserlerin Ebu Ubeyde’nin *Mecazü’l-Kur’ân*’ı ve el-Ferrâ’nın *Me’ani’l-Kur’ân*’ı olduğunu zikreder. H. III. Asırda Buhârî’nin, tefsire müstakil bir bölüm tahsis ettiğini kaydeder. Taberi’nin tam isnadlarıyla neredeyse eksiksiz olarak topladığı devasa tefsirinin de bu dönemde kaleme alındığını söyler. (Sezgin, 2015: 1, 28-40).

Sezgin’in bu dönemde öne çıkan alimlere dair verdiği isimlerden bazıları şunlardır: Kur’an’ı baştan sona kadar tefsir eden ilk müfessir olan Mukâtil b. Hayyan el-Belhi (ö. 150/767), *Tefsir hams*

mi'et aya min el-Kur'an adlı eserin müellifi Mukâtil b. Süleyman el-Belhi (ö. 150/767), Verka b. Ömer el-Kûfi, Muslim b. Halid el-Kuraşî, Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem, Huşeym b. Beşir es-Sülemî (ö. 183/799), Yahyâ b. el-Yeman el-Kûfi, Ebu Ca'fer b. Eyyüb el-Mukri, Mûsâ b. 'Abdurrahmân es-Sekafi, *et-Tesarif* adlı eserin müellifi Yahya b. Sellam (ö. 200/815), Ravh b. 'Ubade el-Kaysi, Yezîd b. Harûn, Muhammed b. Yûsuf b. Vâkid, Kabîşa b. 'Ukbe b. Muhammed el-Kûfi (ö. 215/830), Ebû Huzeyfe Mûsâ b. Mes'ûd, İmamiyye'nin on birinci imamı Ebu Muhammed el-Hasan b. Ali (ö. 97/715-16), İbâdiler'in günümüze ulaşan tefsirinin müellifi Hûd b. Muhkim el-Hevvârî (ö. 280/893 civarı), Muhammed b. Eyyub er-Razi, Abdullâh b. Muhammed b. Vehb ed-Dineverî (ö. 276/889), Abdullah b. el-Huseyn ez-Zeydi, Ebu'n-Nadr Muhammed b. Mes'ud el-'Ayyâşî es-Sulemi, *Cami et-te'vil li-muhkem et-tenzil*'in müellifi Ebu Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfahanî, Ebû Bekr Muhammed b. Uzeyz (Uzeyr) el-Uzeyzî es-Sicistânî (ö. 330/941), Ahmed b. Ca'fer b. Muhammed b. el-Munâdî, Muhammed b. el-Hasan b. Muhammed b. Ziyâd en-Nekkâş, Abdusselâm b. Ahmed b. Suheyl el-Basri, Abdullâh b. 'Atiyye ed-Dimaşki, Abdullâh b. el-Huseyn el-Bağdâdi, Ebu'l-Hasan 'Alî b. İbrâhim b. Haşim el-Kummi, Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Mısırî, Muhammed b. Abdullâh el-Merri el-İlbîrî, Abdulazîz eş-Şaydelânî, müfessir ve astronomi âlimi Hasan b. Muhammed en-Nisaburi (ö. 730/1329 [?]), Tefsir, Hadis ve Nahiv alimi Hibetullâh b. Selame el-Bağdâdî (ö. 410/1019) ve batı'da Afrikalı Leon adıyla bilinen Arap seyyahı Muhammed b. Ali el-Vezzan (ö. 957/1550'den sonra). (Sezgin, 2015: 1, 41-53).

Konuyu özetlemek gerekirse; filolojik tefsir alanında yeni görüşler ortaya koyan Sezgin'e göre bu tefsir tarzı, hadis ilminden bağımsız olarak erken dönemlerde ortaya çıkmıştır.

Sezgin'in, *Tarihu't-Turâsi'l-Arabî* adlı kitabının birinci cildini Kur'an ve Hadîs ilimlerine hasretmesi ve öncelikli olarak Kur'an ilimlerini ele alması, onun Kur'an çalışmalarına verdiği ehemmiyeti göstermektedir. Kur'an ilimlerinden de kıraate öncelik vermesi dikkat çekicidir. Zira kıraat, daha ziyade gramere dayanmayıp ilk nesilden gelen rivayetlerin verdiği bilgiye dayanan, gerekli kuralları olan, (Paçacı, *Kur'an'a Giriş*, s. 87.) ve güvenilir kimselerden oluşan belli bir isnad zinciri ile bize ulaşan bir ilim dalıdır. (Okıç, 1995: 69).

Rivâyet eksenli olması nedeniyle kıraat ilminin, Sezgin'in çalışmalarına konu edinildiği kuvvetle muhtemeldir. Zira Sezgin, hem *Buhari'nin Kaynakları* adlı çalışmasında hem de bu eserin içerisinde Taberî tefsiri ile ilgili yaptığı değerlendirmelerde esas aldığı ana eksen daima rivâyet zinciri olmuştur. (Aktaş, 2019: 222).

Sezgin, Taberî'nin "*Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*" ile "*Tarihu'l-Umem ve'l-Mülûk*" adlı eserlerinde bazı yazılı kaynaklardan alıntılar yaptığını kaydeder. Onun alıntılar yaptığı bu kaynaklardaki rivayetlerden her birinin farklı birer dipnot durumunda olduğunu söyler. Ayrıca onlardaki isnad sisteminin bugünkü dipnot sistemine karşılık geldiğini ifade eder. Taberî'nin zikrettiği isnad zincirinin modern dönemde sözlü rivayetler olarak algılandığını halbuki bunların ilgili metnin dipnotu olduğunu dile getirir. Yani ona göre nakiller esnasında kullanılan yazarın ismi, o yazarın kitabına işaret etmektedir. Bu, aynı zamanda alıntının kaynağını gösteren bir dipnot hükmündedir. Ayrıca bu raviler, yazılan bilgilerin kaynağına işaret etmektedir. Dolayısı ile bu durum, şifahi kültürden ziyade yazılı kültüre işaret etmektedir. Buhârî de *el-Câmiu's-Sahih* adlı eserini yazarken bu yöntemi kullanmıştır. (Sezgin, 2018: 95-96; Karakaş, 2018: 141).

Sonuç

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalının ilk asistanlarından kabul edilen Prof. Dr. Fuat Sezgin'in tefsir sahasına katkı sağlayan en önemli eseri "mecaz" tabirini ilk kullanan müellif olan Ebû Ubeyde'nin "*Mecâzü'l-Kur'ân*" adlı eserinin tahkik ve neşridir. Zira bu çalışma; İslam kültür tarihinde bir mukaddime ile başlayan ilk teliftir, Kur'an'da geçen garîb kelime ve tabirlerin, filolojik tefsiriyle, Kur'an'ın üslûp özelliklerinin ilk ele alındığı eserdir, tefsir usulünün ilk nüvelerinden sayılıp Garibü'l-Kur'ân ve Meâni'l-Kur'ân sahasının ilk teliflerinden

kabul edilir, ayrıca Arap dili, belâgatı ve edebiyatı çalışmaları için ilk dönemlere ait temel kaynaklardan biridir.

Sezgin'in akademik camiada gerek kullandığı kaynaklar ve gerekse ele aldığı konular açısından diğer bir önemli eseri de “*Buhârî'nin Kaynakları*” isimli doçentlik çalışmasıdır. Bu eserinin hazırlanmasına onun bir önceki tezi yani “*Mecaz'ül-Kur'an*” adlı çalışması vesile olmuştur.

Ancak Sezgin'in değişik bilim dallarının tarihî gelişim sürecinin anlatıldığı ve hayatının projesi olarak nitelendirilebilecek en önemli dev eseri “*Arap-İslâm Bilim Tarihi*” (GAS) adlı çalışmasıdır. Bu çalışmanın bizim açımızdan önemli tarafı Kur'an, Kıraat ve Tefsir ilmine dair içerdiği bilgilerdir.

Yukarıda bir kısmını saydığımız eserlerinden hareketle onun Tefsir ve Kur'an İlimleri sahasında ortaya koyduğu düşünceleri şu şekilde özetlememiz mümkündür:

Ona göre Garîbu'l-Kur'ân türü tefsiri başlatan kişi İbn Abbas'tır. Tâbiîn nesli içerisinde Mücâhid'in tefsirleri en sağlam olanıdır. Bundan olsa gerek Sezgin de İbn Abbas'tan sonra en fazla Mücâhid'den nakilde bulunmuştur.

Batılı oryantalist araştırmacıların pek çoğu, kaynaklarda yer alan rivayetlerin ve hadislerin sadece şifâhî kültüre dayandığını ve Hz. Muhammed (a.s.)'ten en erken iki üç asır sonra kaydedildiğini ileri sürerler. Ancak Sezgin'e göre dini ilimler erken dönemde sadece hafıza ile değil, aynı zamanda yazı ile de nakledilmiştir.

“*el-Câmiu's-Sahih*” adlı eserini hazırlarken filolojik yönden geniş çapta eski tefsir kaynaklarından ve filolojik malzemelerden yararlanan Buhârî, sadece şifâhî rivayetleri değil, aynı zamanda yazılı kaynakları da kullanmıştır. *Sahih*'in *Kitabu't-Tefsir*'inde isnatsız olarak aktarılan izahlar, sanıldığı gibi aksine yazılı tefsir kaynaklarına dayanmaktadır.

Sezgin, hadislerin senetlerinde yer alan ravilerin şifâhî kültüre dayandığı anlayışını yıkıp rivayet zincirinde yer alan her ravinin birer dipnot hükmünde bulunduğunu ve bunların yazılı belgelere dayandığını ortaya koymuştur. Yani ona göre hadis rivayetlerinin arkasında yazılı kaynaklar ve başlangıcından bu yana yazılı bir hadis edebiyatı vardır. Bu noktada Sezgin'e göre hadis rivayetinde ravilerin kullandığı “*haddesena*” ve “*ahberana*” gibi ifadelerin şifahi rivayetlere atıf değil bilakis yazılı kaynaklara atıf olduğu konusuna da değinmemiz gerekmektedir. Zira modern bilimdeki atıf geleneğinin ve dipnot sisteminin temelinde bu hadis rivayet sistemi yatmaktadır.

Tefsire dair ilk yazılı kaynaklar İbn Abbas'ın talebeleri Ata ve Mücâhid tarafından derlenmiştir. Görüldüğü kadarıyla Buhârî, İbn Abbas'ın tefsirlerini aktarmada Ali b. Ebî Talha'nın nüshasını tercih etmiştir. Diğer bir ifade ile Buhârî'nin *Sahih*'inin tefsir bölümü Ali b. Ebî Talha'ya nispet edilen sahifelerden alınmış olabilir. Yani Buhârî'nin dayanmış olduğu yazılı kaynak, Ali b. Ebi Talha'ya ait olan *Tefsir Sahifesi*'dir. Buhârî bu sahifeden özellikle Kur'an'daki garib lafızlarla ilgili olarak nakillerde bulunmuştur.

Kaleme aldığı eserlerle ve yaptığı hizmetlerle, sadece Türkiye'ye ve İslam dünyasına değil, dünyaya zengin bir miras bırakan büyük âlim Fuat Sezgin'in Tefsir ve Kur'an İlimlerine yaptığı katkıyı hakkıyla tanıtmak ve kendisini takdir etmek elbette ki bu yazının sınırlarını aşan bir durumdur. Ancak burada şu kadarını söylemekle yetinmek istiyoruz: Çalışmalarıyla dünyanın mümtaz âlimlerinden biri kabul edilen ve ömrünü İslam Medeniyetinin anlaşılmasına ve yeniden inşasına vakfeden Prof. Dr. Fuat Sezgin'e, kıymetli eserleri nedeniyle ister Batıda isterse Doğuda olsun İslam düşünce tarihi üzerinde araştırmalarda bulunacak herkesin bir şükran borcu vardır.

Kaynakça

- Aktaş, M. N., (2019), “Fuat Sezgin’in Kur’an ve Tefsir Alanındaki Çalışmaları”, (Ed. İbrahim Özcoşar vd.), Fuat Sezgin ve Temel İslam Bilimleri, Divan Kitap, İstanbul.
- Albayrak, A., (2016), Fuat Sezgin’in ‘Buhârî’nin Kaynakları’ Kitabı Üzerine Değerlendirmeler, Usûl İslam Araştırmaları, 26, ss. 51-100.
- Akay, A., (2013), Ebû Ubeyde’nin Mecâzu’l-Kur’an’ı ve Mecâzi Yorumları, İslâmi İlimler Dergisi, 8, (8) 1.
- Arpa, A., (2017), Ebu Ubeyde Ma’mer b. Müsennâ et-Teymî ve Mecâzu’l-Kur’an Eseri, Süryani Arap ve Kürt Klasikleri: Uluslararası Klasikler Çalıştayı Bildirileri, 15-17 Mayıs 2017, Mardin.
- El-Bâkılânî, Ebu Bekr b. Tayyib, (2001), El-İntisâr li Kur’an, (Thk. Dr. Muhammed İsâm el-Kudât), Dâru İbn Hazm, Ürdün.
- Dere, A., (2018), Mehmet Fuat Sezgin Hoca’nın Ankara İlahiyat Yılları: Sezgin ve Fakültenin Müşterek Tarihinden Bir Kesit, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 59:2.
- Ebû ‘Ubeyde, T., (1954), Mecâzu’l-‘Kur’ân, (Thk: Fuat Sezgin), Mektebetu Hâncî, Kahire.
- el-Hûlî, E., (1995), Kur’an Tefsirinde Yeni Bir Metot, (Tercüme Mevlüt Güngör), Kur’an Kitaplığı, İstanbul.
- el-Herevî, Ebû ‘Ubeyd Kâsım b. Sellâm el-Ezdî, en-Nâsih ve’l-mensûh fi’l-‘Kur’âni’l-‘azîz ve mâ fihi mine’l-ferâ’iz ve’s-sünen, (Thk. Muhammed b. Salih), Riyad trs.
- Fazlıoğlu, İ., (2004), “Fuat Sezgin ile ‘Bilim Tarihi’ Üzerine”, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, 2 (4).
- Gölcük, Ş. (1991), “Bâkılânî”, (DİA), İstanbul.
- Karagöz, M., (2010), Dilbilimsel Tefsir ve Kur’ân’ı Anlamaya Katkısı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara.
- Karakaş, A., (2018), Hadis Oksidentalizmi ve Fuat Sezgin, Ensar Neşriyet, İstanbul.
- Kenan, S., (2003), “İslam Dünyasının Duraklama Sebepleri Üzerine Ünlü İlimler Tarihçisi Fuat Sezgin’i Dinlemek”, Değerler Eğitim Dergisi, 1 (4).
- Kılıç, H., (1998), “Hûlî, Emîn”, (DİA), İstanbul.
- Kızılşeker, A., (2019), “Fuat Sezgin’in Tefsir İlmine Katkıları”, (Ed. İbrahim Özcoşar vd.), Fuat Sezgin ve Temel İslam Bilimleri, Divan Kitap, İstanbul.
- Korkmaz, T., (2009), 20. YY. İslâm Bilim Tarihi Çalışmaları George Sarton ve Fuat Sezgin Örneği, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
- Kula, N., (2019), “Fuat Sezgin’in Tahkîk Ve Neşrettiği Mecâzü’l-Kur’ân’ın Mukaddimesinde Yer Alan Bazı Ayetlerin Filolojik Tahlilleri Üzerine Bir İnceleme”, (Ed. İbrahim Özcoşar vd.), Fuat Sezgin ve Temel İslam Bilimleri, Divan Kitap, İstanbul.
- Maral, C., (2019), “Fuat Sezgin’in Filolojik Tefsire Bakışı”, (Ed. İbrahim Özcoşar vd.), Fuat Sezgin ve Temel İslam Bilimleri, Divan Kitap, İstanbul.
- Marangozoğlu, İ., (2016), Beyânî Tefsirin Doğuşu ve Gelişimi, Mizânü’l-Hak İslami İlimler Dergisi, 2, ss. 11-39.

- Mertoğlu, M. S., (2011), “Tefsir”, (DİA), İstanbul.
- Okiç, M. T., (1995), Tefsir ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri, Nun yayıncılık, İstanbul.
- Paçacı, M., (2010), Kur’an’a Giriş, İsam Yayınları, İstanbul.
- Sezgin, F., (1956), Buhârî’nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar, AÜİF Yayınları, İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul.
- Sezgin, F., (2015), Arap-İslâm Bilimleri Tarihi, İbtav, Kültür Bakanlığı Yayıncılık, İstanbul.
- Sezgin, F., (2016), Amerika’nın Keşfinde Müslümanlar, (Editör: Kadir Temurçin, Söyleşi ve Konferans Kitabı), Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta.
- Sezgin, F., (2018), Bilim Tarihi Sohbetleri, (Söyleşi: Sefer Turan), Timaş Yayınları, İstanbul.
- Sülün, M., (2006), “en-Nâsîh ve’l-Mensûh”, (DİA), İstanbul.
- Şimşek, M. S., (2013), Günümüz Tefsir Problemleri, Kitap Dünyası Yayınları, Konya.
- Türkmen, S., (2000) “Ebû Ubeyde, Hayatı ve Eseri “Mecâzul-Kurân’ın Dil Özellikleri”, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Yerinde, A., (2009), “Mecâzü’l-Kur’ân’ı Çerçevesinde Ebû Ubeyde’nin Tefsirciliği”, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 19, ss. 151-189.

Makale Türü: Araştırma Makalesi

KELÂM-BİLİM İLİŞKİSİ: RÜ'YETULLAH METİNLERİNDE OPTİK

Osman DEMİR¹

Öz

Müminlerin ahirette Allah'ı gözle görmeleri anlamına gelen rü'yetullah, kuruluşundan itibaren kelâm ilminin önemli bir bölümünü oluşturdu. İlk olarak Cehmiyye'nin dile getirdiği bu konu, Mu'tezile'nin konuyu mezhebin temel bir görüşü yapması sebebiyle uzun yıllar Ehl-i Sünnet ve Mu'tezilî arasında ciddi biçimde tartışıldı. Fizik ötesi bir mevzu olduğu için daha naklî açıdan ayet ve hadisler etrafında ele alınan bu konu, kelâmın temel yöntemi olan gâibin şahide kıyas metodu sebebiyle aklî ve mantıkî açıdan da incelendi. Bu yönde Allah'ın ötede görüleceğini ya da görülmeyeceğini iddia eden gruplar görmenin fizyolojisinden bahsetmeye başladılar. Bu doğrultuda görmenin tanımı, görülenin niteliği, görme engelleri ve yansıma gibi doğrudan optikle ilgili bahisler rüyetullah başlığı altında tetkik edildi. Tercümelere de istifade ile önceleri göz-ışın teorisi, İbn Sînâ'dan sonra da nesne-ışın teorisi belli oranlarda benimsendi. Kelâmcılar İslâm öncesi kültürlerden her iki görüşü de alırken, kendi teolojik hedefleri ile telif etmeye özen gösterdiler. Bahsi geçen bu çerçeveyi dikkate alan bu yazı, rü'yetullah konusunda ihmal edilen bir boyutu vurgulamayı ve bu başlık altında tartışılan optik verilere dikkat çekmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Kelâm-Bilim İlişkisi, Rüyetullah, Kelâm'da Optik

THE RELATIONSHIP BETWEEN KALAM AND SCIENCE: OPTICS IN THE TEXTS OF RU'YATALLAH

Abstract

Ru'yatAllah (vision of God) which means that believers can see God in the afterlife through perception, has been an important part of the kalâm works since its formation. This, first mentioned by al-Jahmiyya, was seriously discussed between Ahl al-Sunnah and Mu'tazila for many years because Mu'tazila made the issue a basic view of the sect. Since it is a metaphysical question, which is discussed in transmitted perspective around verses and hadiths from a more specific point of view, it was also examined in terms of reason because of the basic method of kalâm which depends on the analogy between visible and invisible worlds. Therefore, groups are claiming that God will be seen or not seen in the hereafter, have also begun to talk about the physiology of seeing. In this respect, direct optical bets such as the definition of vision, the nature of what is seen, visual impairments and reflection were examined under the heading ruyatAllah. With the benefit of the movement of the translation, the extramission theory (*shuā*) was adopted in certain proportions first, but after the Avicenna, the intramission theory (*intubā*) gradually became dominant. While the scholars received both views from pre-Islamic cultures, they took care to conceal it with their theological concerns. Taking into account this framework, this article aims to emphasize a neglected dimension in the matter of ru'yatAllah and to draw attention to the optical data discussed under this title.

Key words: Kalâm, Kalâm and Science Relationship, RuyatAllah Texts, Optics in the Kalâm

¹ Doç.Dr., Ankara Hacı bayram Veli Üniversitesi Polatlı İlahiyat Fakültesi, e-posta: demirosman1974@gmail.com. orcid: 0000-0003-3851-0439

Bu Yayına Atıfta Bulunmak İçin: Demir, O. (2019), Kelâm-Bilim İlişkisi: Rü'yetullah Metinlerinde Optik, *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9(Özel sayı), 107-120.

1. Giriş

Müminlerin Allah'ı ahirette “gözle” görmesi şeklinde tanımlanan² rü'yetullah, erken dönemden itibaren kelâmın temel tartışma alanları içinde yerini aldı. Bu meseleyi inceleyen eserler konuyu ele alış bakımından naklî ya da aklî yöneme ağırlık verenler şeklinde kabaca iki gruba ayrılabilir. Rü'yetullah naklî açıdan ilgili ayetlerin gramatik incelemeleri ve yorum vecihleri üzerinden incelenirken, aklî açıdan ise mantıki ve felsefi incelemeler söz konusu edildi. Kelâm-bilim ilişkisi bağlamında meseleyi ele almaya sevkeden husus ise bu muhteva içinde görmenin tanımı, görülenin mahiyeti ve görme ortamına dair bilgilerin yer almasıdır. Bu hasıla, hâricî varlığı fizik ötesi maksatlara önerme yapma anlamında bir tür metafizik olsa da, doğrudan görme, yansıma ve kırılma gibi optik konuları içerdiği için, bu açıdan da incelenmeyi gerekli kılmaktadır.³

Bu makale rü'yetullah çalışmalarında genelde ihmal edilen bir boyutu, bu metinlerde yer alan bilimsel malumatı kelâm-bilim ilişkisi açısından vurgulamayı ve ileride bu yönde yapılacak çalışmalara ışık tutmayı hedeflemektedir. Esasında kelâm ilminde atomcu teorinin ulûhiyetten, haşre ve oradan insan fiillerine kadar oldukça geniş bir alanda istihdam edildiği bilinir. Kelâmın çağının bilimine olan ilgisi de daha çok bu teori ve kullanım alanları örnek gösterilerek ifade edilir. Oysa ki naklî yöntemi esas alan metinler hariç, muhtevalı eserlerin rüyet kısmında ve bu konuya hasredilen eserlerde cevher-i ferd teorisi görmenin fizyolojisinin açıklanması için de kullanılmıştır. Bu durum gelişmiş metinler dışında erken döneme ait risaleler için de söz konusudur. Böylece rü'yetullah meselesi kelâmın belli bir bilimsel kavramı ya da teoriyi ne amaçla ve nasıl kullandığı ile bunu yaparken ne gibi değişimlere uğrattığını tespit açısından da incelenmeyi hak etmektedir. Burada yer alan optik verilerin bilimsel değeri ise ayrıca üzerinde durulması gereken bir konudur.

Bu yazıda öncelikle kelâmında rü'yetullah tartışmasının önemi üzerinde durulduktan sonra bu başlık altında müzakere edilen hususlara genel olarak işaret edilecektir. Ardından ilk dönem kelâmı ile Fahreddin er-Râzî (v. 606/1210) sonrasında yazılan ve temsil gücü olan bazı eserlerde optik bilginin mahiyeti, hangi amaçla ve nasıl kullanıldığı hususu üzerinde durulacak ve kelâm-bilim ilişkisi bağlamında değeri gündeme getirilecektir. Konu oldukça geniştir ve belki analitik bir sonuca varmak için tarihi süreç içindeki etkili olan tüm metinleri ve kişileri gözden geçirmek gerekmektedir. Bunun ötesinde, tespit edilen hasılanın değerini kavramak için optik ilminin İslâm düşüncesi ve kelâmı ile bu süreçte etkili olan kişiler ve teorilere de atıf yapmak gerekecektir. Bu yazının bu türden soruları tetiklemesi ve daha çok atomcu teorisi üzerinden yürütülen kelâm-bilim ilişkisinin rü'yetullah metinlerine taşınmasına vesile olması amaçlanmaktadır.

2. Kelâmında Rü'yetullah Meselesi

Hicrî II. asırdan itibaren rü'yetullah konusu, kelâmcılar, muhaddisler ve sûfiler arasında tartışılmaya başlandı. Ebû Hanîfe'nin (v. 150/767) *Fıkhu'l-Ekber*'inde geçen “Rü'yetullah hakır ve müminler ahirette Allah'ı göreceklerdir” cümlesi, Cehm b. Safvân'la (v. 128/745-46) konunun müzakere edildiğini ve sünnî cepheye dair belli bir kanaatin oluştuğunu gösterir.⁴ Süreç içinde Mu'tezile'nin tevhid anlayışı gereği rü'yeti aklî deliller çerçevesinde reddi ve bu bağlamda

² Mu'tezile'nin asıl itirazı duyu organı olan gözle görmeyedir. Allah'ın ahirette bir şekilde idrak edileceği hususunda ise mezhepler arasında bir anlaşmazlık yoktur. Bu sebeple Ehl-i sünnet naslarda geçen “idrâk ve nazar” kelimelerine “gözle görme” anlamı vermiş, görmenin tanımıda “tam inkişâf” ve “gözle idrak” ifadelerini vurgulamıştır. Bk. Teftâzânî, 1988/1408: 51. Mu'tezile ise O'nun gözle görülmeceğinde fikir birliği etmiş, kalple görülmesinde ise ihtilaf etmiştir. Bk. Eş'arî, 1980: 216.

³ Meselâ *DİA* rü'yetullah maddesi meselenin optik teorisiyle ilgili olan boyutuna hiç yer vermemiştir. Bk. Yeşilyurt, 2008: XXXV, 311-314. Aynı durum müstakil eserler ve makaleler için de söz konusudur. Bk. Yeşilyurt, 2001.

⁴ “Allah ahirette görülecektir. Müminler Allah'ı cennette aralarında bir mesafe olmaksızın teşbihsiz ve keyfiyetsiz olarak baş gözüyle göreceklerdir.” Ebû Hanîfe, 1992: 58. Cehm'in rü'yeti reddetmek için getirdiği deliller ve buna karşı eleştiriler dikkate alınrsa, onun dünyadaki görmeyi reddettiği anlaşılır. Ahmed b. Hanbel, 2003: 129; Dârimî, ty.: 130-140. Teşbihçi fikirleriyle tanınan Hişâm b. Hakem'in bu görüşü de eleştirildi. Ebu Ali el-Cübbâi'nin ona yönelik *Nakzu Kitâbi Hişâm b. Hakem fi'l-cism ve'r-rü'ye* adında bir reddiye yazdığı bildirilir. Bk. Kâdî Abdülcebbar, 1974/1393: 152.

gerçekleşen polemikler, Ehl-i sünnetin temel bir ilkesi haline sağladı. Öyle ki Ehl-i hadis rü'yetullahı reddedenleri küfür ve sapkınlıkla ithâm etmekten çekinmedi. Ahmed b. Hanbel (v. 241/855) ve takipçileri ise rü'yeti ilâhî bir sıfat olarak gördüler ve haberî sıfatların te'viline paralel olarak O'nun her iki âlemde de görüleceğini söylediler. (Ahmed b. Hanbel, 2003: 129-134; İbn Kuteybe, 1349: 32-35; Dârimî, ty.: 130-140) Bazı rivayetlerde kırk yıl Mu'tezilî olarak yaşayan Eş'arî'nin (v. 324/935-36) fikrî dönüşümün hemen ardından Basra minberinde reddettiği bildirilen üç ilke; halku'l-Kur'ân ve fiillerin yaratılmasıyla birlikte rü'yetullahtır. (Bk. İbnü'n-Nedim, 1978: 257; Zehebî, 1403/1983: XV, 89) Eş'arî bunun ardından yazdığı *el-İbâne*'de ise rü'yete geniş yer ayırmış ve bu inancını daha çok naklî deliller etrafında izah etmiştir. (Eş'arî, t.y.: 17-18)

Her ne kadar bu konudan söz edildiğinde genelde uhrevî rü'yet anlaşılrsa da meselenin hem dünya hem de ahiretle ilgili farklı yönleri bulunmaktadır. Bu doğrultuda rü'yetullah başlığı altında tartışılan hususlardan biri Allah'ın dünyada görülmesidir. Nitekim Eş'arî'de yer alan rivayetler bu konunun ilk dönemde ciddi olarak tartışıldığını göstermektedir (Eş'arî, 1980: 214-216) Resûlullahın miraçta O'nu gördüğüne dair rivayetler ile bazı tefsirlerde bu hadiseyle ilintilendirilen ayetlerin tartışmaya yol açtığı görülmektedir. Mesela Teftâzânî (v. 792/1390) Necm suresindeki; "Gözünün gördüğünü kalbi yalanlamadı."⁵ (en-Necm 53/11) ayetinin zâhirinden hareketle dünyada rü'yetin gözle değil kalple olacağını belirtir. Zira bu ayette görme fiili kalbe izafe edilmiştir. Cürcânî (v. 816/1413) ise Eş'arîlerin dünyada ve ahirette görmenin imkânında uzlaşırken, dünyadaki vukûunda naklî açıdan ayrıldıklarını belirtir. Ona göre aksini nefyeden bir delil olmadığı için ayetler açıkça işaret etmese de rü'yet aklen mümkündür (Cürcânî, 2015: III, 186-187). Osmanlı dönemi alimi olan Ali el-Üsküdârî (v.?) de rü'yete dair risalesinde, Resûlullah ve Hz. Mûsâ dışında O'nu gördüğünü iddia edenlerin ittifakla dalalette olduğunu hatta onların küfrüne kâil olanların da bulunduğunu söyler.⁶

Allah'ı ahirette görmenin cennete has olmayıp farklı evrelerde de gerçekleşeceği, ayrıca müminler dışında kâfirler için de söz konusu olacağı ifade edildi. Örneğin Ahmed el-Kurtubî (ö. 671/1273), bu tür bir görmenin cennete girmeden önce arasatta hatta kabirde ve ruhun çıkışı anında mümkün olacağını bildirir. O, kâfirlerin de kıyamette, bu fırsatı kaçırmaları sebebiyle manevî azaplarının artması için bir kere göreceklere de belirtmiştir. İbn Fûrek (v. 406/1015) ise selef alimlerinin görmenin müminlere özgü olduğu konusunda ittifak ettiklerini belirtir. (İbn Fûrek, 1987: 82)

Kadınların ahirette Allah'ı görmesi ve bunun mahiyeti de bu bağlamda üzerinde durulan bir başka konudur. Süyûtî'nin (v. 911/1505) kadınlar, melekler, cinler ve önceki ümmetlerden müminlerin cennete görmesini konu edinen küçük hacimli bir risale de yazmıştır.⁷ Hadîmî pek çok hükümde erkeklere ortak olan kadınların özel bir delil olmadıkça Allah'ı görmelerine bir engel olmadığını belirtmektedir. Bu doğrultuda geçmiş milletlerden olan müminler de Allah'ı görebilirler (Hâdimî 1316: I, 215).⁸ Meleklerin ve cinlerin Allah'ı görmesi hususunda tercih edilen görüş, Eş'arî'nin de kabul ettiği gibi, görmeyi tüm varlıklara teşmil etmek olsa da buna muhalefet edenler de vardır. Zira rü'yet amellerin sevabı olarak bir cennet nimetidir, oysa ki meleklerin sevabı olmadığı için cennet nimetlerinden nasipleri yoktur. Cebrail (a.s.)'in bir kere görmesi dışında hiç bir

⁵ İbn Fûrek bu ayeti Resûlullah'ın O'nu dünyada gördüğüne delalet eden naslar içinde zikretse de meselenin ihtilafı olduğuna dikkat çeker. İbn Fûrek, 1987: 83-84. Eş'arî ise dünyevî rü'yeti nefyederken akıl ve nazarın bunu caiz gördüğünü belirtmiştir. Bk. İbn Fûrek, 1987: 86-87.

⁶ Aslında Üsküdârî nebiler dışında O'nu dünyada görmenin aklen mümkün olduğunu ancak naklî delil olmadığı için imkânsız görüldüğünü belirtir. Bk. Bekir b. Ali el-Üsküdârî, *Risâle fi Rü'yetillâhi Teâlâ*, Süleymaniye Ktp. Hâlet Efendi nr. 405, vr. 104a. Allah'ı dünyada ve ahirette görme konusuna ayrılan Osmanlı döneminde yazılan başka bir risâle için ise bk. el-Gürânî, Burhaneddin İbrahim b. Hasan, *Risâle fi Cevâzi Ru'yeti'llâhi Teâlâ fi'd-dünyâ ve'l-âhira*, Süleymaniye Ktp. Kasıdecizade Böl. nu: 34, vr. 19-24.

⁷ Celâleddin es-Suyûtî, *Tuhfetül-cülesâ bi rü'yetillâhi li'n-nisâ*, Süleymâniye Ktp. Bağdatlı Vehbi Böl. nu. 2098. Bu eser sadece kadınların görmesini değil ahirette O'nu göremeyecek olan tüm varlıkları konu edinmektedir.

⁸ Nebilerin eşleri ve kızları istisna edilmiş, onların bayram ve Cuma dışında da Allah'ı göreceklere belirtilmiştir. Bk. Ali el-Üsküdârî, *Risâle fi Rü'yetillâhi Teâlâ*, vr. 107a.

meleğin O'nu göremeyeceği de ifade edilmiştir. Pek çok kişi aklın idrakini aşan bu konuda tevakkuf etse de İbn Abdüsselâm (v. 660/1262) gibi bazı Hanefî fakihleri cinlerin O'nu göremeyeceğini açıkça belirtmiştir. (Hâdimî, 1316: I, 215-216)

Allah'ı rüyada görme de, imkân ve mahiyet açısından üzerinde durulan bir diğer konudur. Nureddin es-Sâbûnî (v. 580/1184) Ehl-i sünnet'in bu hususta ihtilaf ettiğini belirtir. (es-Sâbûnî, 1991: 98) Eş'arî'ye göre ise ister tahayyül ve zan şeklinde isterse de hakikî manada olsun, O'nu rüyada görmek mümkündür. (İbn Fûrek, 1987: 87) Teftâzânî ise seleften bu konuda gelen pek çok rivayet olduğunu kaydeder. Ona göre rüyada görmenin gözle değil kalple gerçekleşen bir müşâhede olduğu açıktır. Âmidî (v. 631/1233) de gerçek bir görme olmayan bu olayın vukuunda herhangi bir engel görmemektedir. (Teftâzânî, 1988/1408: 54; Âmidî, 2004: I, 491)

Rü'yetullah metinlerinde tartışılan bir diğer konu Allah'ın zâtını ve başka varlıkları görmesidir. Ehl-i sünnet, mâhiyeti tam olarak izah edilemeyen bu görmeyi, O'nu başkasının görmesi yönünde delil kılmıştır.⁹ Bunun için Mu'tezile'nin sakıncalı gördüğü herhangi bir şart ya da illet de gerekmemektedir. Yüce Allah gören ve görülen arasında bir mesafe olmaksızın, gözden bir ışın çıkmaksızın ya da görülen göze yansımaksızın ve diğer öne sürülen şartlar de vukû bulmaksızın her şeyi görebilir ve insanlar tarafından da görülebilir. Mu'tezile bu hususta ihtilafa düşmüş; Nazzâm (v. 231/845) ve Ka'bî (v. 319/931) O'nun görmesini reddederken görülmesini ise "insanlar tarafından bilinmesi" diye tevîl etmişlerdir (Nesefî, 1993: I, 562-563; Âmidî, 2004: I, 401-402). Basra ekolü ise Allah'ın insanları aletsiz ve vasıtasız, insanların ise O'nu belli şartlara bağlı olarak gördüğünü belirterek birbirinden ayırmışlardır. (Nesefî, 1993: I, 564; Âmidî, 2004: I, 402-405)

Görüldüğü üzere rü'yetullah meselesi farklı bağlamlarda metinlerde tartışılmış ancak tarihi süreç içinde bu alanlardan biri olan "uhrevî görme" hususu Mu'tezile'nin konuyu mesele haline getirmesinin de etkisiyle öne çıkmıştır. Ancak tartışmanın diğer boyutlarına, az da olsa metinlerde yer verilmiş hatta sonraları bu doğrultuda biraz önce bahsi geçen Üsküdârî ve Gürânî gibi müstakil telifler kaleme alanlar da olmuştur. Bu sebeple her ne kadar ahirette müminlerin görmesi merkezde olsa da, meseleyi bir bütün olarak tüm yönleriyle görmek adına, dünyada ve rüyada görme ile ahirette görmenin yerine ve failine dair izahlar da optik teorisi bağlamında incelenmelidir. Bunun gibi görme dış dünyadan bilgi elde etmenin en önemli yolu olması hasebiyle bilgi, görmenin konusu ve gerçekleşme şekli itibarıyla da tabiat teorisiyle de ilgilidir. Bu sebeple rü'yetullah meselesinde müelliflerin bu alandaki teorilerini de gözönünde bulundurmek zorunludur.

3. İlk Dönem Rü'yetullah Literatüründe Optik

Mezhepler tarihi yazarlarının ilk dönem ihtilafli konularına dair verdikleri bilgilerden hareketle bu dönemde görme ve yansıma gibi doğrudan optikle ilgili konuların da tartışıldığı anlaşılır. Eş'arî ilk dönemde "görülenin ne olduğu" sorusuna verilen cevapları nakleder. Bu soruya; i) Ebu'l-Huzeyl (v. 235/849-50) ve Ebû Ali el-Cübbâî (v. 303/916) cisimler, ii) Nazzâm renkler, iii) Abbâd b. Süleyman (v. 250/864) cisimler ve bir yönde olan varlıklar, iv) Ebu'l-Hüseyn es-Sâlihî renk benzeri arazlar, v) Muammer b. Abbâd (v. 215/830) cismin arazları diye cevap vermiştir. (Eş'arî, 1980: 361-363) Eş'arî bu dönemde gözle idrak (görme) hususunda da farklı teoriler olduğuna işaret eder. Bu doğrultuda Nazzâm görmenin görülen nesnenin görene (*müdrîk*) sıçraması ve onunla iç içe geçmesi (*müdâhale*) şeklinde olduğunu belirtmiştir. Zira insan duyulur bir şeyi ancak iç içe girer, bitişir (*ittisâl*) ve yan yana olursa (*mücâvere*) bilebilir. Bu sebeple arazlar değil ancak cisimler görülebilir (Eş'arî 1980: 384) Bu ibareler her ne kadar detaylı bilgiye sahip olamasak da Nazzâm'ın nesne-ışın teorisini benimsediğine dair bir izlenim uyandırmaktadır.

Makâlât'ta yer alan bilgilerden hareketle bu dönemde bir şeyin ancak gören ve görülen arasında renk ve ışığın varlığı şartına bağlı olarak görülebileceği de iddia edilmiştir. Tatma ve koklama gibi duyuların oluşumu için de aynı şekilde nesnenin parçalarında olan koku ve tadın

⁹ Sâlih b. Süleyman, Hâfız, *Risâle fî Rü'yetillâhi Teâla*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 3667, vr. 4b.

burna ve dile ulaşması gerekir. Ayrıca “idrak edileni bilmek” diye tanımlanan görmenin, gözbebeğinde değil de zihinde (*kalb*) gerçekleştiği de söylenmiştir. Bu doğrultuda görme (*rü'yet*), karşılaşma sonrasında görülenin hayalinin gözde veya kalpte olması diye tanımlanır. Görmenin gözbebeğinin bir kısmında bilginin ise kalpte oluştuğunu iddia ederek bu ikisini ayırt eden yaklaşımlar da olmuştur. (Eş'arî, 1980: 382-384) Önemli bir optik konusu olan yansıma da bu dönemde incelenmiş, Sâlih el-Kubbe aynadaki görüntüyü Allah'ın yarattığını, Sâlihî ise sırf renkler görüldüğü için, görülen şeyin insanın yüzünden aynaya varan ışığın rengi olduğunu söylemiştir. (Eş'arî, 1980: 434)

Eş'arî çeşitli eserlerinde *rü'yetullah* bağlamında optik meselesine yer vermiştir. Allah'ı ahirette görmenin aklen câiz olduğunu belirten Eş'arî, *rü'yet* ve idrak arasında lügat açısından bir fark gözetmemiştir. Zira basar ile gerçekleşen idrak de ancak göz ile meydana gelir. Allah'ın görülmesinin illeti ise var olmasıdır (*vücûd*) ve her var olan görülebilir. Görmeyi inkâr edenlerin öne sürdükleri; karşıda bulunma, renkli olma, yakınlık, uzaklık, yoğunluk ve ışının bitişmesi gibi hususlar ise görülenin vasıflarıdır, görmenin illeti ya da şartı değildir. Bu ilave sıfatlar ister var isterse de yok olsun, vücud üzerine zaid bir sıfat değildirler. Görme için bir şeyin varlığı yeterlidir. Karşıda olan nesne olduğu gibi görülür yoksa karşıda olma görülmenin gerekçesi olamaz. Böylece görme, görülen şey gözün karşısında olursa ancak gerçekleşebilir (İbn Fûrek, 1987: 82-83).¹⁰

Eş'arî'ye göre görmenin belli şartlara bağlı olarak gerçekleştiği dile getirilebilirse de, bu şartların aksi düşünülemez biçimde görmeyi zorunlu kıldığı iddia edilemez. Allah, yakınımızda olan ancak duymadığımız şiddetli sesleri, görmediğimiz kimseleri, korkutucu yoğun ve sert (*ğalîz*) cisimleri, melekler gibi şeffaf (*rakîk*) varlıkları ve bunların konuşmaları gibi gizli sesleri yaratabilir. İnsan, zihninde mevcut zorunlu bilgi sayesinde bunların vaki olmayacağını bilir. Tüm bunlar âdet yöntemi üzere meydana gelen şeylerdir. Yüce Allah bizde küçük bir cismi idrak etmeyi yarattığı gibi yakınlığı, heyeti ve kevnî üzere büyük bir cismi idrak etmeyi de yaratabilir. Âdet açısından karşımızda olan bir varlığı görmekle yine karşımızda olan bir fili görmemek arasında bir fark yoktur. Allah dilerse yoğun olan bir şeyi görmeyi bizde yaratır latif olanı ise yaratmaz. *Rü'yet* görüleni olduğu gibi idrak etmektir ve bu olay âdete bağlı olarak çeşitli şekillerde gerçekleşir. (İbn Fûrek, 1987: 85-86) Yansıma ise görme ya da bilgi değil mukâbeleden hasıl olan bir tür hayal görmedir (*tahyîl*). Zira görme, görülen şeyi bilmek, bilmek ise bilineni olduğu hal üzere açıkça kavramaktır. Bu sebeple rüyada uzun ya da geniş olarak tahayyül edilen bir nesne vâkıada farklı olabilir. (İbn Fûrek, 1987: 90) İbn Fûrek onun *Kitâbü'l-İdrâk* adında bir eseri olduğunu belirtse de içeriği hakkında bilgi vermemiştir. (İbn Fûrek, 1987: 11, 271, 274.)¹¹

İmam Mâturîdî (v. 333/944) ise *rü'yetullahı* daha çok naklî deliller çerçevesinde incelemiştir.¹² Ona göre Allah özel idrak türüyle görülebilir, görülen varlığın ihata edilememesi buna engel olmaz. Ka'bi'nin görmenin gerçekleşmesi için ileri sürdüğü şartları ve bunlar olmadan Allah'ın görülemeyeceği iddiasını ise reddeder.¹³ Zira görmenin reddine dair hüküm, beşerî yapı dikkate alınarak verilmiştir; oysa ki melekler ve cinler gibi cevherler ile sivrisinek ve tahta biti gibi gözle görülemeyen küçük canlıların olması bu şartların görmede zorunlu olmadığını ispatlar. Bu dünyada bilgi vasıtalarıyla ancak araz ve cisim görülür ancak duyu ötesi varlık alanında farklı bir ortam söz konusudur. Ayrıca belirtilen şartları taşımadığı halde; gölge, karanlık ve aydınlık gibi şeylerin de görülmesi bunların mutlak olmadığını ispatlar. Bu sebeple, şartlar varken görmenin oluşmaması, bunlar yok olduğunda ise meydana gelmesi mümkündür. Kâ'bi'nin iddiaları görmenin

¹⁰ Eş'arî'nin ortaya koyduğu vücûd delilini Fahreddin er-Râzî görünür aleme dayandığı ve gayb konusunda kesin sonuç vermeyeceği için eleştirmiştir. Bk. Fahreddin er-Râzî, ty.: 189-190.

¹¹ Kaynaklarda Eş'arî'ye *el-Kitâb fi cevâzi rü'yeti'llâhi bi'l-ebşâr* adında Mu'tezile'nin eleştirilerine cevap verdiği bir eser nisbet edilir. Bk. İbn Asâkir, 1404/1984: 129-131; Zehebî, 1403/1983: XV, 87.

¹² Fahreddin er-Râzî ve Seyyid Şerif el-Cürcânî bu yaklaşımı takdir etmektedir.

¹³ Kâ'bi'nin sıraladığı şartlar; i) gören, görülen ve onun kuşattığı mekan arasında belli bir mesafenin olması, ii) görülenin gözün karşısında olması, iii) görme ortamında havanın bulunması ve ortamda görmeye mani engel olmaması, iv) görülecek şeyin çok büyük v) çok küçük ve vi) uzakta olmaması. Bk. Mâturîdî, 2013: 147-148.

şartlarını ve mevcut engellerini tanıtmaktan öteye geçmez. O, cismin görülebilme şeklini anlatmış, aleyhine delil olmaması için de cisim olmayanların görülme şekline bahsetmemiştir. Neticede her cisim görülür, araz ise zâtı itibarıyla görülmez. (Mâtürîdî, 2013: 145-150)

Mu‘tezile’nin klasik çağının önemli ismi olan Kâdî Abdülcebbar’a (v. 415-1025) göre de görme, gözden çıkan ışının (*şua*) pürüzsüz (*sakîl*) bir cisimde, aynada ya da durgun bir suda yansmasıyla oluşur. Burada cisim, ayna ve su, kişinin yüzünü görmesi için bir alettir. Kâdî, *el-Muğni*’nin rü’yetullah cildinde, dönemin hakim görüşü olan şua teorisini yani görmeye gözden çıkan ışının sebep olduğu fikrini (göz-ışın teorisi) genişçe savunur. Bu metnin dönemi itibarıyla konuyu bu başlık altında etraflıca tartışan en önemli metin olduğu söylenebilir. Kâdî’ya göre görmeye sadece ayna ya da gözden çıkan ışın sebep olmaz; burada âdet gereği bulunan bazı şartlar da vardır. İnsanın yüzünü küçük aynada küçük, büyük aynada ise büyük görmesi, kılıcın geniş tarafına baktığında yüzünü geniş, uzun tarafa baktığında uzun görmesi de ışının etkisini ispatlar. Gözde, gözün içinden ışık hüzmelerinin çıkışına yol açan doğal eğilimler vardır. Bunlar ağır cisimlerde olduğu gibi aşağı, karıştırılan ateşin yalazında olduğu gibi yukarıya doğrudur. Bir yöne doğru bakan kişinin bu eğilimi ağır bir cismi sağa veya sola itirmeye çalışırken olduğunun aksine sonradan kazanılmış da değildir. (Kâdî Abdülcebbar, 1963: IV, 51-52, 58-59)

Ona göre görmenin ilk şartı gözdür; göz bozulur ya da bir arıza onun işlevini iptal ederse görülebilen varlıkları (*mer’iyyât*) göremez. (Kâdî Abdülcebbar, 1963: IV, 80-81) Diğer bir şart ise gözden çıkan ışının nesneye bitişmesidir (*ittisâl*). Buna göre görme sırasında görenin (*nâzır-râî*) gözbebeğinden (*nokta*) ayrılan bu ışın düz bir çizgi (*şua* açısı) boyunca ilerler. Böylece gören ve görülen arasında bir perde yoksa ve göz de kapalı değilse şua belli bir miktara ulaşarak görülenin tabanına (*kâide*) ulaşır. Gözden çıkan bu ışın, her durumda vardır, gece ve gündüze göre değişmez. Gündüz görülen bazı şeylerin gece görülmemesi ise görme ortamının (*ahvâl*) değişmesinden dolayıdır. Tüm bunlar ise görmede asıl şartın şua olduğunu ortaya koyar. (Kâdî Abdülcebbar, 1963: IV, s. 37, 59) Bunun dışında görmenin gerçekleşmesi için görülen şeyin gözün karşısında olması (*mukâbele*) da gerekir. (Kâdî Abdülcebbar, 2013: I, 400-402) Kâdî bu doğrultuda görme engelleri ile görme bozuklukları konusuna da geniş yer ayırmaktadır. (Kâdî Abdülcebbar, 1963: IV, 71-78; IV, 115; Kâdî Abdülcebbar, 2013: I, 418).

Gazzâlî (v. 505/111) de Allah’ın zâtı gereği ahirette görülmesini ispatlarken görme olgusuna işaret etmiştir. Ona göre rü’yeti reddeden kimseler görme ile cisimlere ve renklere bakıldığında idrak edilen halin kastedildiğini zannederler. Oysa görme, renk, cisim, miktar ve görülme türünden olan şeylerle ilgili gözde gerçekleşen bir anlamdır. Görmede göz temel şart değil görmenin aleti ve gerçekleşme yeridir. Göz ve görülenin, siyahlık, beyazlık, cevherlik ve arazlık gibi özellikleri görmenin şartları değildir. Görmenin asıl şartı, onun herhangi bir varlık ya da zâtla ilintilenmesidir. Bir idrak türü olmak dışında görmenin hakikati yoktur. O, aynı zamanda bir yetkinlik (*istikmâl*) ve hayal edilene nisbetle gözdeki açıklığın (*keşf*) artmasıdır. Bir kişiye baktıktan sonra gözümüzü kapatırsak, o kişinin sureti zihinde tahayyül yoluyla oluşur ve gözümüzü açınca aradaki farkı anlarız. Burada görülen suret, hayaldeki surete uygundur. İkisi arasında, görmenin tahayyülü yetkinleştirip ortaya çıkarması dışında bir fark yoktur. Bu nedenle, göz açıldığında kişinin sureti, en açık ve yetkin biçimde oluşur. Tahayyül bir idrak türüdür ve onun ötesinde daha iyi ve açık olan hatta onu yetkinleştiren ve hayale nisbetle “görme” denen bir merteye vardır. Allah’ın zâtı ve sıfatları ile kudret, ilim, aşk, görme, hayal gibi miktarı ve rengi olmayan, sureti bulunmayan tüm şeyleri bilmek de bir tür idraktır. İnsan zorunlu olarak bu dünyada ilâhî zâtı ve sıfatlarını bilmenin mümkün olduğunu ancak bedenle meşguliyet ve sıfatlarının bulanıklığı nedeniyle bundan mahrum kaldığını bilir. Göz kapağı, bir örtü ya da gözde mevcut bir siyahlık, âdet gereği hayal edilen

varlıkları görmeye engel olabilir. Fakat ahirette şartlar değişip beden arındığında görme yetkinleşir ve Allah'ın zâtı görülebilir. (Gazzâlî, 2012: 64-70)¹⁴

Mâtürîdî gelenekte rü'yetullah konusunu en muhtevalı ele alan kişilerden biri Ebu'l-Mûîn en-Nesefî'dir (v. 508/1115). *Tebşıra*'da bu konuyu genişçe inceleyen Nesefî, ekoller arası ihtilaflı konulara değinmiş ve özellikle Mu'tezile'nin görüşlerini nakletmiştir. Ona göre Ehl-i sünnet, rü'yetin cevazı, akli delil ile bilindiği, müslümanların O'nu cennette görecekleri ve bunun sem'î delillerle sabit olduğu hakkında ittifak ederken, Mu'tezile, Havâric, Neccâriyye ve Zeydiyye bunun hem dünyada hem de ahirette reddetmiştir. Onlara göre muhal olan şey, zaman, mekân ve bölgelere göre değişmez, rüyet hiç bir şekilde ne dünyada ne de ahirette caizdir. Görmenin duyulur alemde bazı şartları ve illetleri vardır ve hiç bir varlık bu durumları aşamaz. Bir şeyin şâhitte var ya da yok olması gâibe kıyasladır; şahitte olmayan şey gâipte de olamaz, o halde bu şartların şahitte olduğu gibi varsa gâipte de olduğu düşünülmalıdır. (Nesefî, 1993: I, 508)

Nesefî ilk dönemden beri tartışılan görülenin ne olduğuna dair görüşleri de nakleder. Buna göre Nazzâm arazların (renk), bazı filozoflar renklerin, Neccâriyye var olan şeylerin, görmenin cisim, renk ve kevnden biriyle bağlantılı olduğunu söyleyen Ebû Ali el-Cübbâî ise oluşların (*ekvân*) görüldüğünü belirtir. Ebû Hâşim (v. 321/933) ise kevnlere değil cisimlerin ve renklerin görüldüğünü iddia eder. Nesefî'nin bildirdiğine göre Mu'tezile görmenin şartlarını; gören ve görülen arasında mesafenin olması, ışının görülene bitişmesi ve görülenin görme aletinde intibai şeklinde açıklamıştır. Nazzâm'a göre ise görme için temas ve mücâvere şarttır; zira diğer duyularda olduğu gibi gözden çıkan ışın görülene ulaşıp ona temas etmeden görülen bilinemez. Temas ancak cisimler için söz konusu olduğundan rü'yetin illeti cisim olmaktır. Nesefî isim belirtmese de bu dönemde görmenin şartını -cisimlerin aynaya yansması gibi- görülenin suretinin göze yansması olarak kabul edenler de vardır. Son olarak gören ve görülen arasında ışığın (*dav'*) olması da şart koşulmuş ve buna delil olarak da gece karanlık çöküp ışık ortadan kalktığında görmenin yok olması gösterilmiştir. Ona göre görülen şey, cevherlerden (atomlar) oluşan cisimdir. Ancak cismi görmek onun atomunu görmeye engel olmaz, bir araya gelerek cismi oluşturan atomların da görülmesi mümkündür. (Nesefî, *Tebşıra*: I, 510-514)

Nesefî, Mu'tezile'nin görmeyi göz ve görülen arasındaki engellerin kalkması şartına bağlamasını da reddeder. Görmenin doğrudan Allah tarafından gözün açılması ile yaratılan bir fiil olduğu kabul edilirse bu şartlar gerekmez. O, dilerse insanın gözünde bunu yaratmaz ve görenle görülen arasında bir engel olmasa da insan göremez. Ayrıca engeller varken de bir kimsede görme yaratılabilir.¹⁵ Renk ve tat gibi arazların görülmemesi de yine âdet gereği Allah'ın onları görmeyi yaratmamasından ileri gelir. Zaten arazların görülmediği hususunda yukarıdaki şartları zikreden Mu'tezile dahil herkes müttefiktir. (Nesefî, 1993: I, 549) Bu sebeple gören ve görülen arasındaki mesafe, ışının ulaşması, görülenin görenin gözüne yansması, engellerin kalkması gibi durumlar görmenin şartı değildir. Nesefî tüm bunların zorunlu olmadığını mantikî ilkelere bağlı olarak bazen de ilâhî kudret ve âdet kuralına nisbetle çürütür. Ona göre hasmın görme engelleri konusunda tüm şüphelerini iptal eden ve asla cevap veremeyecekleri delil ise arada mesafe yokken, şuâ bitişmeden ve görülen şey göze yansmadan Allah'ın görülebilmesidir.¹⁶ Nesefî, rü'yetullahı belli dünyevî şartlara bağlamayı da muhal görür. Zira görmenin dünyaya özgü olan gerekçeleri duyu ötesine

¹⁴ Gazzâlî ayna yardımıyla görme (yansıma) olayının görme şartları konusunda Mu'tezile'yi ilzam ettiğini belirtse de Mu'tezile bu hususa açıklık getirmişti. Onlara göre gören ve görülen karşı karşıya olmaksızın bu hadise gerçekleşir. Bk. Kâdî Abdülcebbar, 1963: IV, 116. Gazzâlî ayrıca *Mişkâtü'l-envâr*'da görme konusuna farklı bir pencereden yaklaşmış, bu doğrultuda görme duyusu ile irtibatı bakımından şeyleri ve görme kusurlarını detaylıca incelemiştir. (Bk. Gazzâlî, 2016: 24).

¹⁵ Nesefî geminin içindeki bir kimse gemiyi göremezken geminin dışındakilerin görmesini, ayrıca nebinin meleği görünürken yanındakilerin görmemesini buna delil getirir. Bunun nedeni Allah'ın nebide görmeyi yaratırken diğerlerinde ise bunun tam tersini yaratmasıdır. Nesefî, 1993: I, 546-547.

¹⁶ Nesefî daha çok arazların görüldüğünü iddia edip görmenin şartlarından bahsetmenin bir çelişki olduğunu da kaydeder. Zira engellerin ortadan kalkması sadece cisimler için söz konusudur. Ayrıca cisimler için söz konusu olan mukâbelenin şart kılınması da fasittir. Neticede isterse araz olsun bir şey herhangi bir şarta bağlı olmaksızın olduğu hal üzere görülür. Nesefî, 1993: I, 558-559, 560-561.

(*gâib*) taşınamaz. Gözdeki bir kusur, görülenin dakîk ve latîf olması, gören ve görülen arasındaki uzaklık ya da engel gibi durumlar cisimlerle ilgilidir ve Allah'ın zâtı için imkânsızdır. Zira Allah ile kulu arasında bir mesafenin olması imkânsızdır; uzaklık iki mütehayyiz arasında söz konusudur. Engel (*hicâb*) ve mekânda yer tutma (*tehayyüz*) cevherin bir özelliğidir. (Nesefî, 1993: I, 513). Nesefî fizik dünyada görülen varlıkları; cisim, araz, renk, kâim bizzat, kevn, ma'lûm, mezkûr, muhdes, mevsuf, bâkî ve mevcut olarak tespit ettikten sonra bunları tek tek gözden geçirir. Tüm bunlarda görülmeye vesile olan ortak illet, zâtı ile kâim olmak ya da muhdeslik değil var olmalarıdır. Bu sebeple Allah da var olduğu için görülebilir. (Nesefî, 1993: I, 529-530; 535-537) Böylece öteden beri rüyetin vukuuna dair getirilen en önemli akli delili (vücûd) daha belirgin bir hale getirmiştir.

Görüldüğü üzere ilk dönemden itibaren mesele kelâm metinlerinde önemli bir bölüm olarak yer almıştır. Bu süreçte kelâmcılar görmeye dair belli bir teoriyi savunur görünmese de, tercüme hareketleri sonucu elde edilen verilerden mezhebî hedefleri yönünde istifade ettiler. Bu görüşler kelâmın fizik teorisini büyük oranda temsil eden atomculuk lehinde yorumlandı ancak Nazzâm gibi farklı görüşler de oldu. Daha çok fragmanlar halinde bulunan verilerin titiz bir incelemesi bu dönemde eserlerde yer alan mevcut optik verilerin mahiyetine dair önemli ipuçları verebilir. Özellikle İslâm optik tarihi açısından önemli olan Kindî'nin görüşleri ilk dönemi, İbnü'l-Heysen'in görüşleri ise sonraki dönemdeki gidişatı etkilemiş görünmektedir.

4. Fahreddin er-Râzî Sonrasında Rü'yetullah ve Optik

Fahreddin er-Râzî'nin müteahhir dönem İslâm düşüncesinin nazarı alanında yaptığı dönüşüm, rü'yetullah metinlerine de yansımış görünmektedir. O, bilgi ve tabiat bahislerinde görme konusunu önceki teorileri gözden geçirerek inceledi ve elde ettiği sonucu rü'yetullah'a tatbik etti. Râzî'ye göre bir bilgi kaynağı olarak görme; duyu organı sağlam olduğunda, şartlar oluştuğunda ve engeller de ortadan kalktığına, gözden bir cisim (*şuâ*) çıkmaksızın veya göze bir suret girmeksizin (*intubâ*) gerçekleşen izâfî bir durumdur. Görme, bir şeyin göze yansımaları (*intubâ*) ya da gözbebeğinin görülenden etkilenmesi (*teessür*) ile değil inkişaf ve tecellî ile gerçekleşir. (Fahreddin er-Râzî, 1410/1990: II, 320; Fahreddin er-Râzî, 1987: III, 188-189) Böylece o gözden çıkan ışığın görmeyi sağladığını iddia eden göz-ışın teorisi ile görmeyi nesneden göze ulaşan suretin gözbebeğine yansımaları şeklinde açıklayan nesne-ışın teorisinin tatmin edici olmadığını düşünür ve başka bir modelin imkânını göstermek için çeşitli deliller kullanır.

Râzî, Öklid ve Galen'in savunduğu (*ashâb-ı şuâ*) teoriyi çeşitli açılardan eleştirir. Öklid'e göre gözden çıkan ışınlar görme sahasını kuşatan maddi bir koni oluşturur, Galen'e göre ise bu ışınlar görülme özelliğine sahip nesnelerin görülmesine alet olacak biçimde gözün dışında bir hava oluşturur. Üçüncü teori ise İbn Sina'nın da formüle ettiği ve Râzî'nin intubâ teorisi diye tanımladığı, cisimlerin imgelerinin gözün kristaline şeffaf hava yardımıyla yansımalarıdır.¹⁷ XI. yy. da görmeye dair kabul edilen felsefî idrak teorilerini gözden geçiren Râzî'nin nihai tahlilde İbnü'l-Heysen'in (ö. 432/1040) benimsediği görüşü tercih ettiği ifade edilmiştir. Buna göre ışınlar gözden değil nesneden çıkar ve görme, göz ve nesneyi bağlayan, nesnede başlayıp gözde biten bir koni aracılığıyla oluşur. Işıklı nesneden çıkan formlar karşıdaki tüm yönlere doğru şeffaf bir ortamda küre oluşturarak doğrusal biçimde yayılır. Görme, nesnelere gelen ışık ve renk aracılığıyla oluşur. Hem renk hem de ışık, hâricî bir varlığa sahip olup birbirinden farklıdır, ancak renk, ışık sayesinde görünmektedir.¹⁸

Râzî çeşitli eserlerinde görme teorisini rüyetullah meselesine de uygulamıştır. O, *Muhassal*'da Allah'ı görmenin "keşf-i tâm" diye nitelenen gözle görme suretinde olduğunu, bunun ise bahsi geçen teorilerle olmadığını söyledi. Zira görülenin suretinin gözde belirmesi (*irtisâm*) ve

¹⁷ Râzî'nin şuâ teorisini eleştirisi için bk. Fahreddin er-Râzî: 1987, II, 299-308. Ayrıca bu konuyu inceleyen bir çalışma için bk. Bk. Bilal İbrahim, 2013: 305-306.

¹⁸ Fahreddin Râzî ve İbn Heysen ilişkisi için bk. Bilal İbrahim, 2013: 406-411. Kübra Şenel, 2015: 54-123.

gözden çıkan şuânın görülene ulaşması şeklindeki bir görme Allah için muhaldir. O'nun görülmesini sağlayan şey, zâtı ile ilgili bir sıfattır ki o da varlığıdır. (Fahreddin er-Râzî, ty.: 189) *el-Metâlib*'de ise icabî bir sıfat olan Allah'ın görmesini; görmenin mahiyetinin, Allah'ta bu sıfatın ispatını gösteren delillerin ve bunun sübutunu inkâr edenlerin delillerinin araştırılması şeklinde üç başlıkta inceledi. (Fahreddin er-Râzî, 1987: III, 188-189) İlk bölümde görme ve bilme farkını izah eden Râzî, ikinci bahiste Allah'ın görmesinin tecellî ve inkişâf türünden olmasını ele aldı ve bu yönde Mu'tezile¹⁹ ile Eş'arîlerin delillerini gözden geçirdi²⁰ ve sonunda Mu'tezile'nin öne sürdüğü görme şartları üzerinde durdu.²¹

Âmidî ise rü'yetullahı kabul edenlerin aklî delillerini genel olarak dört kısımda ele almıştır. Bâkılânî ve çoğu imamın dayandığı ilk delil, cisimler ile renklerin görülebilme konusunda eşit olmasıdır. Bu durumda cisimler ancak var oldukları taktirde görüleceği için, burada görmeyi sağlayan belirleyicinin (*muhasıs*), adem, hudûs ya da imkân değil vücut olduğunu söylemek gerekir.²² Buna nisbetle daha anlaşılır olan ikinci delil ise cisim ve renk gibi varlıkların zâtları ve vücutları sebebiyle görülmesidir. Cevaz fikri üzerine oturan üçüncü delil ise kadîmin zâtının ya da sıfatlarından birinin görülmesinin imkânsızlığı ispatlandığında, rüyetin de imkanının ortaya çıkmasıdır (Âmidî, 2004: I, 511).²³

Âmidî'ye göre delillerin en anlaşılması, görmenin fiziksel izahının yapıldığı dördüncü delildir. Buna göre idrak kişide ilave bir açıklık (*keşf*) ve nefste oluşan ilave bir yetkinliktir (*kemâl*). Rü'yet ile oluşan idrak, gözden görülene doğru çıkan bir şeyle ya da görülenin suretinin görende intıbaî ile gerçekleşmez. Bunun için mukâbele, cisimlerin birleşmesi ya da özel bir bünye gibi şartlara da ihtiyaç yoktur. Bu manayı Allah duyulur varlıklarda âdetinin icrasıyla yaratır. Bu idraki kalpte ya da başka bir uzuvda da yaratabilirdi. Akıl gözde ya da başka bir duyuda bu zâid keşfin yaratılmasını mümkün görebilir, ilahi kudret bundan aciz değildir. Mu'tezile ise bu delile itiraz ederek Allah görülseydi bunun dünyada da olması gerektiğini varsaymış ve görme engelleri sebebiyle realitede vukuunu reddetmiştir. Âdeten câri olan engellere rağmen, O'nu burada görmek söz konusu olsaydı, bu bazı imkânsız durumları (görülmeyen yüksek dağ ve büyük bir deve) gerektirirdi (Âmidî, 2004: I, 514-515). Eş'arî'ye göre Allah'ın beş duyu ile idraki mümkündür, bu olay şâhitte âdet gereği gözün çevrilmesi, kulak verme ya da O'na doğru hareket etme gibi idrakler olmadan gerçekleşir. Engeller sebebiyle dünyada görmenin yokluğunun bir dayanağı yoktur. Bunun kabulü Allah'ın bunu yaratmaması câiz olduğu için rü'yetin taallukunu ve vukûunu reddetmeyi gerektirir. (Âmidî, 2004: I, 515-516)

Cürcânî'nin *Şerhü'l-Mevâkıf*'ta detaylı biçimde ele aldığı rü'yetullah, daha önce bu minvalde üretilen bilgilerin sistemli biçimde tertip edildiği, incelendiği ve sorun alanlarının tartışıldığı bir muhtevadır. Cürcânî bu konuyu İcî'nin belirlediği üç başlık (*makâm*) altında inceler: Görmenin imkânı, görmenin vukuu ve inkarcıların şüpheleri. Ona göre güneşe bakıp ardından gözümüzü kapadığımızda, ilk bilgiye sebep olan tahayyüle ilave durum görmedir. Aynı şekilde bir şeyi tam ve apaçık bir şekilde bilip sonra onu gördüğümüzde iki durum arasındaki farklılığın, ikincide ilkinde olmayan fazlalığın olduğu açıkça anlaşılır (Cürcânî, 2015: III, 186). Filozofların, bu ilave durumun gözbebeğinin ışıktan etkilenmesinden (*teessür*) oluştuğu görüşü ise yanlıştır. Allah görmeyi canlıda yaratır ve gerçekleşmesi, ışık, karşılıklı olma ve başka bir şarta bağlı değildir. (Cürcânî, 2015: III, 188)

¹⁹ İlk itiraz, şayet görme Allah'a isnat edilirse bunun O'nun zatında değişmeyi gerektirmesi, ikinci delil ise O'nun görmesinin görülmesi şartına bağlanması bunun da O'nu başkasına bağımlı kılmasıdır. Bk. Fahreddin er-Râzî, 1987: III, 192-193.

²⁰ Eş'arîlere göre Allah diri ve canlıdır; her diri ve canlı olanın görmesi de zorunludur. Zira bunun zıddıyla nitelenmek bir eksikliktir. Bk. Fahreddin er-Râzî, 1987: III, 193-196.

²¹ Râzî bu görüşe, insan ve Allah arasındaki mahiyet farkı ile şahitte belli şartlara bağlı olarak gerçekleşen bir hükmün gaibte farklı biçimde gerçekleşebileceğini vurgulayarak cevap verir. Fahreddin er-Râzî, 1987: III, 196-197.

²² Âmidî renk ve cisimleri görmenin ortak illetini, ittifak, iftrak, muhâlefet ve mümâselet kavramların üzerinden izah eder. Âmidî, 2004: I, 492-494.

²³ Âmidî Bâkılânî'ye nisbet ettiği bu delile zayıflığı sebebiyle çeşitli itirazlar yapıldığını belirtir. Âmidî, 2004: I, 512.

Cürcânî'ye göre görülen şeyler ya cevher ya da arazdır. Zira görülen şeylerden ışık ve renk araz, uzunluk ve genişlik ise atomların (*cevher-i fert*) bileşmesinden oluşan boyutlardır.²⁴ Bunların görülmesine dair imkân ise ortak bir illet olup bu da yokluk değil varlıktır. Allah mevcut olduğuna göre O'nun ve diğer varlıkların görülmesi arasındaki ortak illet de budur.²⁵ Cürcânî tüm varolanların görülme imkânı bulursa da bunun realiteye uygun olmadığını belirtir. Nitekim tüm arazlar görülebilir ancak âdet gereği bazıları (ilim, irade vb. nefsânî arazlar) vaki değildir.²⁶

Cürcânî son kısmı inkârcıların aklı ve naklî şüphelerine ve bunların cevabına ayırır. Burada aklı kısımda toplam üç şüphe vardır; görme engelleri, karşılıklı olma (*mukâbele*) ve intibâ. Girişte Mu'tezile'nin şartlı bir önermesine yer verir: Allah'ı görmek mümkün olsaydı burada da mümkün olurdu. Oysa ki O'nu dünyada görmenin mümkün olmadığı bilinir, o halde ahirette de görülmeyecektir. Zira görme dünyada olduğu gibi ahirette de bazı şartlara bağlıdır. Bu dünyada görme cisimlerle ilgili olduğuna göre cisim olmayan bir varlık asla görülemez. Aksi halde önümüzde görülmeyen büyük dağları görmek gibi imkânsız durumlar söz konusu olurdu. (Cürcânî, 2015: III, 224) Cürcânî sorunu ortaya koyduktan sonra dış dünyada görmenin bağlı olduğu sekiz şartı sıralar²⁷ ve içlerinde, gözün sağlıklı olması ve şeyin görülür olması dışındakilerin cisimlere özgü olduğunu belirtir. Bu iki şart ise şimdi gerçekleştiğinden O'nun görülmesi esasen gerçekleşmiştir. Bunun gibi bu şartların görme konusunda zorunlu olduğu da söylenemez; zira istisna da olsa bu şartlara aykırı olarak gerçekleşen durumlar vardır. Mesela bir cismin uzaktan küçük, yakından ise büyük görünmesi bahsi geçen tüm şartlar açısından eşit olsa da cisim yine de olduğu gibi görülmemektedir.²⁸

Cürcânî şartları oluştuğunda görmenin zorunlu olarak vuku bulduğu aksi halde imkânsız durumlarla karşılaşılacağı iddiasını ise âdet teorisi etrafında cevaplar. Çünkü âdete bağlı olayların (*âdiyyât*) çelişkileri aklen mümkün olsa da hariçte vaki olmadıkları kesindir. Ayrıca şahitte mevcut şartların görmeyi zorunlu kılması, aynı şartların gâipte de zorunlu kılacağı anlamına gelmez. Zira mahiyet farklılığı sebebiyle gâipteki görmenin, şahitteki görmeden farklı gerekleri ve şartları olabilir. Şâhitte şart koşulan altı ilke gâipte şart koşulmaz. (Cürcânî, 2015: III, 230) Cürcânî karşılıklı olma ve intibâ şüphelerini de ya mutlak olarak reddederek ya da gâipte geçersiz olduklarını belirterek bertaraf eder. Zira iki tür görme hakikat bakımından farklıdır ve şahidin görülmesinde şart olan karşılıklı olma gâipte şart koşulmayabilir.²⁹

Râzî'nin gerek arazlar gerekse rü'yet konusunda yaptığı eleştirilerin, İcî (v. 756/1355) ve Cürcânî'nin metinlerine yansması ve bu çerçevede ortaya çıkan sorunların sonraki döneme taşınmasını taşıdı. Özellikle Osmanlı'da bu doğrultuda eser yazan müellifler bu hâsılada içerilen teorileri, tartışmaları ve atıfları dikkate almayı sürdürdüler. Naklî deliller bir yana özellikle rüyetin aklı delilleri kısmı, atomcu tabiat felsefesine uygun biçimde görme olgusunun yorumlandığı bir alana karşılık gelmektedir. Erken dönemden itibaren biriken, konu, kavram ve önermeler, dakik tartışmaları da bünyesine katarak sürdürüldü. Hususen rüyet meselesinde bu mecmûun en belirgin gözlenebildiği metinlerden biri de Fatih ve II. Bayezid dönemlerini idrak eden Hatibzâde

²⁴ Cürcânî cevher-i fert teorisini görme olgusuna tatbik etmiş; atom görülmezken onların birleşmesiyle oluşan uzunluk ve genişlik gibi boyutların görüldüğünü söylemiştir. Cürcânî, 2015: III, 200-201.

²⁵ Cürcânî burada mümkün olan iki seçenektен hudûsu iptal etmektedir. Cürcânî, 2015: III, 201.

²⁶ Cürcânî bu aşamada "var olan şey görülür" önermesine yönelttilen yedi itirazı ayrıntılı olarak inceler. Cürcânî, 2015: III, 204-214.

²⁷ Cürcânî burada dokuzuncu bir şart olarak şeyin kendiliğinden ya da başkası sebebiyle ziyadar olmasını zikreder. Bu şart daha önce görülen nitelikler kısmında zikredildiği ve ayrıca ikinci şarta dahil edilebildiği için İcî tarafından hususen zikredilmemiştir. Cürcânî, 2015: III, 226.

²⁸ Urmevî, nesnenin mesafeye göre küçük ya da büyük görülmesini, gözden çıkıp görülene ulaşan iki çizginin nesnenin tabanında oluşturduğu açının darlığı ve genişliği ile izah etmektedir. Cürcânî, 2015: III, 228.

²⁹ Mu'tezile'nin bu iki itirazı da yine tevhid ilkesinden kaynaklanan şahit ve gaip arasındaki doğrusal bir analogiye dayanır. Buna göre şahitte bir şeyin görülmesi için görenin karşısında olmasına bağlıdır; Yüce Allah mekandan münezzehe olduğu için bu söz konusu değildir. İntibada ise görülenin sureti gözbebeğine yansımaktadır ki Allah'ın sureti olmadığı için bu da geçersizdir. Cürcânî, 2015: III, 230-232.

Muhyiddin'e (v. 901/1496) aittir.³⁰ Yazma halinde bulunan eserlerinden hareketle mütekellim kimliği ağır basan Hatipzâde'nin dönemin nazarî meseleleriyle en üst seviyede ilgilendiği anlaşılmaktadır.³¹

Hatibzâde dönemin canlı tartışmalarından olan kelâm ve rü'yetullah meselesine dair *Risâle fi kelâmillâhi teâlâ ve rü'yetih* adlı müstakil bir eser yazmıştır.³² Dibâcede eserin yazılışı talebi hakikati öğrenme arzusuna bağlanmış ve risale dönemin Sultanı II. Bayezid'e ithaf edilmiştir. Kaynaklarda bu metnin oluşumuna yol açan bir hadiseden de bahsedilir. II. Bayezid'in huzurunda akdedilen bir ilim meclisinde konu ilâhî kelâma ve Allah'ın yalan söylemesi meselesine geldiğinde Hatibzâde yalanın O'nun zâtı için imkânsız olduğunu Alâeddin el-Arabî (v. 901/1496) ise bu fiilin Tanrı için zâtında imkânsız (*imtina' bi'z-zât*) olmadığını savunmuş, bunun üzerine Hatibzâde kendi görüşünü desteklemek ve sultanı hoşnut etmek için bu metni kaleme almıştır.³³ Hatibzâde risâlenin kelâmullah kısmını başlıca üç başlık altında ele almış ve burada sırasıyla (i) Allah'ın mütekellim oluşunun ispatını (ii) Allah'ın diğer sıfatlarından farklı olan nefsi kelâmı reddedenlerin görüşlerini ve (iii) Allah'ın yalan söylemesinin imkânsızlığını incelemiştir. (Hatibzâde, t.y.: vr. 3b-47a) İkinci kısmını Mu'tezile ve Eş'arîler arasında tartışmalı bir konu olan rü'yetullaha ayırmış, bu bölümü ise İcî'nin *el-Mevâkıf*'ta ortaya koyduğu tasnife göre Allah'ı görmenin imkânı, bunun vukuu ve inkârcıların şüpheleri başlıkları (*makâm*) altında incelemiştir.

İlk bölümde rü'yetin imkânını izah eden müellif, naklî deliller bu konuyu açıkça ispatlasa da aklın bu durumu mümkün gördüğünü öncelikle vurgular. Ona göre güneşe bakıp gözümüzü kapadığımızda, ilkinde ikinciye ilave olarak meydana gelen hal "görme" dir. Bu olay filozofların iddia ettiği gibi gören ve görülene dair bir etkiyle değil doğrudan yaratmayla meydana gelir. Sanıldığı gibi görmede göz kapağı ya da göz etkili değildir; görme başka bir etki olmadan oluşan bir açıklıktır (*inkişâf*). Bu dünyada görme yön ve mukâbele gibi şartlarla gerçekleşse de esasında bunlar görmede zorunlu değildir ve var-olan her şey görülür. Nitekim dış dünyada cevher ve arazların görülmesi var olmaları sayesinde. Allah da var olduğu için görülür. Çeşitli tecrübî olaylar sonucu ve âdete bağlı olarak görmenin bu dünyada belli şartlara bağlanması ya da O'nun burada görülmemesi, aksinin olamayacağını ispatlamaz. Bu doğrultuda filozofların iddia ettiği gibi ilk görülenin renk ve ışık olduğu ve ardından cismin görüldüğü iddiası da yanlıştır. Bir imge (*şebeh*) görüldüğünde onda ayırt edici olan hususiyet nesnenin hüviyetidir. Bu görülen imge ise derinlik ve uzunluktan oluşan uzam, yönde, mekanda ve renkli olma sayesinde görülür. (Hatibzâde, t.y.: vr. 47a-50b)

Hatibzâde bu bölümün ikinci kısmında naklî delillere yer vermiş ve burada en önemli delil olarak Hz. Mûsâ'nın Allah'ı görme talebi ve bunun dağın yerinde kalabilmesi (*istikrâr-ı cebel*) şartına bağlanmasını göstermiştir (el-A'râf 7/143). Bu ayette Hz. Musâ gibi önemli bir nebinin görme talebi ve buna karşılık görmenin dünyevî mümkün bir olaya bağlanması delilin sıhhat yönü olarak belirtilir. Hatibzâde bu delillere yapılan muhtemel itirazlar yanında Cürcânî ve Teftâzânî'nin yorumlarını ve Mu'tezile'den özellikle Zemâşerî'nin görüşlerini de dikkate alarak meseleyi mezhepler üstü bir perspektifle tahkik ve tetkik etmiştir. (Hatibzâde, t.y.: vr. 50b-63b)

³⁰ Müellifin hayat hikayesi için bk. Taşköprizâde, 1975: I, 91; Kefevî, 2017: IV, 324; İlyas Üzüm, 1997: XVI, 463. Osmanlı'da rüyetullaha dair yazılan önemli metinler: Salih b. Süleyman, *Risâle fi Rü'yetillâhi Teâlâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 3667. Anonim, *Risâle fi tahkiki rü'yetihî sübhânehü*, Süleymaniye Ktp. Reşid Efendi Böl. Nu. 1045-18 vr. 136-138.

³¹ Bunlar içinde *Mukaddimât-ı Erba'a Hâşiyesi*, *İslâhu kavli İbn Hayrûddîn*, *Cihet Risalesi*, *Risâle fi bahşi'l-ilm ve'l-kelâm* veya *el-Ecvibetü't-tis'a* adlı eserleri öne çıkmaktadır. Tefsirle ilgili *Hâşiyeye 'alâ Hâşiyeti'l-Keşşâf*, fûrû fıkıhla ilgili *Hâşiyeye 'alâ Şerhi'l-Vikâye* ve *Risâle fi naqdi'l-vudû'* ile yine aynı eser olduğu tahmin edilen *Risâle fi hükmi't-tahtîr* ve usul-i fıkıhla ilgili *Hâşiyeye 'alâ Şerhi'l-Muhtasar* adlı risaleleri sıralanabilir.

³² Risâlenin kelâm bölümünün incelenmesi için bk. Mustafa Bilal Öztürk, 2017: 263-278.

³³ Çandarlı İkinci İbrahim Paşa (v. 905/1499) bu risaleyi sultana gönderilmiş ve eseri okuyan II. Bayezid burada yer verilen fikirlerden dolayı öfkelenmiş ve müellifin derhal ülkeyi terk etmesini emretmiştir. Ancak İbrahim Paşa olayın büyümesini engellemek amacıyla padişahın emrini Hatibzâde'ye iletmemiş hatta onu hoşnut etmek için hediyeler vermiştir. Hatibzâde hediyenin gecikmesi ile miktarından memnun olmayınca büyük bir anlaşmazlık yaşanmıştır. Bk. Kâtib Çelebi, 1941: I, 220; Taşköprizâde, 1975, I, 91. Kefevî, 2017: IV, 327.

Hatibzâde rü'yetin imkânına dair en önemli delilin ise varlık delili olduğunu belirtir ve bu delili cevher-araz ilkesi üzerine bina eder. Buna göre görülen şey, cevher ve arazdan oluşan cisimdir. Farklı boyutlarda yer alan varlıkların görülmesini sağlayan şey ise cevher ve araz arasında ortak olan bir illettir ki bu da hudûs ya da arazlık değil varlıktır. Bu dünyada mevcut tüm şeyler var olmaları sebebiyle görülünce, ötede de sadece bu illet görme için yeterlidir. Buna uygun biçimde var olan arazların görülmemesi sebebi ise bu yönde insanda yaratılan bir alışkanlıkla (*âdet*) ilgilidir. Bu doğrultuda görülenin cevher mi yoksa araz mı, uzunluğun ise miktar mı yoksa cevher mi olduğu şeklindeki teknik bir konu da cevaplanmaktadır. (Hatibzâde, t.y.: vr. 63b-75b)

Hatibzâde rü'yet bölümünün optikle doğrudan ilgisi olan üçüncü kısmını ise aklî ve naklî olarak iki alt bölüme ayırmıştır. Burada yöneltilen üç aklî itirazdan ilki, görme engelleri konusunda Mu'tezile'yi cevaplamayı amaçlamaktadır. Mu'tezile bu dünyada görmenin bazı maddî şartları olduğu ve Allah bunlarla kayıtlanmadığı için görülmediği öncülleri üzerine, iki alem arasında yaptığı bir kıyası sonucu olarak ahirette görülemeyeceği sonucunu bina etmiştir. Hatibzâde *el-Mevâkıf*'taki tertibe göre görmeyi etkileyen şartlar; a) duyunun sağlamlığı b) kişinin uyku, gaflet, başka şeye yönelmek vb. sebeplerle nesneyi görmemesi c) görme organının karşıda olması d) nesnenin çok küçük olmaması e) nesnenin çok şeffaf (latif) olmaması f) nesnenin fazla uzak olmaması g) nesnenin fazla yakın olmaması h) gören ve görülen arasında bir engelin bulunmamasıdır. (Hatibzâde, t.y.: vr. 81a-82a)³⁴

Hatibzâde'ye göre diğer şartlara bakmadan sadece duyunun sağlamlığı ve görmenin sıhhati O'nu bu dünyada görmek için yeterlidir. Ayrıca bu şartlar da görmeyi zorunlu kılmaz. Nitekim uzaktaki bir cismin küçük, yakındaki cismin büyük görülmesi zikredilen şartlar bir araya gelse de görmenin zorunlu olmadığını ispatlar. Hatibzâde bu olgunun görme açısıyla izah edilmesini de atomcu teoriye aykırı bulur. Buna göre nesne gözlemciden belli bir mesafede olduğunda, gözden çıkan ve görenin iki yanına ulaşan iki çizgi, gözde bulunan ve görenin sûretini resmeden iki açı tarafından kuşatılır. Uzaklık arttığında bu çizgilerin açılması azalır. Açının ve görülenin küçüklüğü, bu çizgiler gözde tek bir çizgi haline gelinceye kadar sürer. Açı yok olunca görme de kaybolur. Görülen yakınlaştığında ve bu iki çizgi arasındaki açı giderek büyüdüğünde obje de olduğundan büyük görünür. Açıklığın artması giderek öyle bir noktaya ulaşır ki açı yok olur, görme de ortadan kalkar.³⁵ Cismin tüm parçaları görüldüğünde, ister uzak isterse yakın olsun dışta nasılsa öyle görülür. Parçaları olduğundan küçük görmek bölünmeyi gerektirecek biçimde daha küçüğünün de olduğu anlamına gelir. Bu sebeple parçaların her birini olduğundan büyük görmek yanlıştır. Her bir parçanın mislinden büyük görülmesi de bölünmeyi gerektirir. Bu sebeple farklılık, cismin küçüklük ya da büyüklüğünden değil, parçaların bir kısmını görmekten kaynaklanır. Görülen nesnenin ortasındaki parçalar, görene yanlardaki parçalardan daha yakın olunca, orta parça bir misli fazla, yanlar ise olduğu gibi görülebilir. Hatibzâde görülen şeyin ne olduğu konusuna da açıklık getirir. Ona göre çok küçük olan şeylerin görülmemesi sebebiyle atomlar değil onlardan oluşan cisimlik hüviyeti görülür. Görülenin tüm cüzlerini bilmemek ise görmeye engel değildir. (Hatibzâde, t.y.: vr. 82a-86a)

Şartlar bir araya geldiğinde görmenin zorunlu olmaması, önümüzde göremediğimiz dağların olması türünden bir imkânsızlığı gerektirmez. Zira görme aklî bir gereklilik değil zâtî bir cevazdır. Ayrıca bu hadise âdet teorisiyle de ilgilidir. İmkân ve vukû birbirinden ayrı olduğundan aklen buna ihtimal yoktur. Şâhid ve gâip arasındaki mahiyet farkı da dünyada rü'yeti zorunlu kılan şartların ahirette bunu gerektirmemesini sağlayabilir. Görme görülene dair bilgi olduğundan şahide dair bilgi gâipten farklıdır, ayrıca şahid için gereken şartlar gaibi bağlamaz. Şâhidde görme mahiyet açısından gâipteki görmeden farklı değildir. Bu dünyada olduğu gibi gâipte de nesnenin hüviyeti görülür. Bu

³⁴ Hatibzâde, Cürçânî'nin burada dokuzuncu bir şart olarak nesnenin zâtî gereği ya da başkası ile aydınlık olmasının da ilave edilebileceğini belirtir.

³⁵ Hatibzâde'nin reddettiği bu teori görme ortamının görmede etkisini vurgulayan Öklid'e aittir. Öklid gözden çıkan ışının nesneye ulaşmasıyla oluşturduğu görme konisinin darlığı ya da genişliğine göre görülenin küçüklük ya da büyüklüğünün arttığını, hatta açı iyice daraldığında nesnenin gözden kaybolduğunu savunur. Öklid'in görme teorisi için bk. Hüseyin Gazi Topdemir, 2013: 24-33.

ortaklık Allah'ın görülmesinde dış dünyadakine benzer şartları gerekli kılmaz. O halde şâhidi görmenin mahiyet bakımından mutlak olarak gâibi görmekten farklı olduğuna hükmedilemez. Ayrıca mukabele ya da bu hükümdeki bir şey olmadan da O'nu görmek mümkündür. Hatibzâde bu bağlamda aynada görülen suretin ne olduğu üzerinde de durur ve bunun aynada yerleşik surete göre açıklamayı reddeder. (Hatibzâde, t.y.: vr. 86a-89a)

5. Sonuç ve Değerlendirme

Kelâmda erken dönemden itibaren rü'yetullah meselesi işlenirken fizikî bir olay olarak görme konusuna başvuruldu. Mu'tezile'nin felsefi-bilimsel birikimden istifade etmesi ise mevcut teorilerin kullanımını yaygınlaştırdı; görme, yansıma ve kırılma gibi optik ilmine ait konular metinlerde yer almaya başladı. Muhtemelen Kindî'nin etkisi öncelikle göz-ışın teorisini hakim hale getirirse de İbn Sînâ sonrasında nesne-ışın teorisi yaygınlaştı ve belli ölçüde kabul gördü. Bu teorinin atomculukla telifi, felsefî unsurlardan arınmış ve kelâmın hedeflerine uydurulmuş bir modeli öne çıkardı. Fahreddin er-Râzî'nin rü'yetullaha zemin hazırlayacak biçimde görmeyi bilgi ve tabiat bahislerinde felsefî hasılayla hesaplaşarak incelemesi, sonraki metinlerin içeriğine ve şemasına da yansdı. İcî'den itibaren, onun çeşitli eserlerinde ortaya koyduğu izah modeli belirgin biçimde takip edildi. Bu bağlamda Gazzâlî ve Râzî arasında kurucu bir müellif olarak İbnü'l-Heysen'in kelâm fizik teorisine olan etkisi, ayrı bir çalışma konusu olarak belirtilmelidir.

Kelâmcılar görmenin üç temel unsuru olan göz, görme ortamı ve görülen nesnenin mahiyeti konularına farklı vesilelerle değindiler. Gözde yerleşik bir tabiat olmadığı, gözden çıkan ışının ise onun sıfatı olduğunu vurgulandı ve belli şartları, altında vukû bulan görmenin âdete göre oluşan ilâhî bir yaratma olduğu belirtildi. Atomcu teoriye uygun olarak, görülen şeyin neliği konusunda cevher ve araz arasında değişik görüşler savunuldu. Görme olgusunu, gözbebeğinin nesneden etkilenmesi ya da nesnenin silüetinin göze girmesi ile izah eden felsefî görüşler nefyedildi. Meselenin fizik ötesi boyutunu da dikkate alarak, göz-ışın ve nesne-ışın teorileri enstrümantalist bir yaklaşımla, en azından bir döneme kadar güncel bilimsel birikim üzerinden izlendi. Bu hasılanın ortaya çıkarılması, kelâmın bilimsel bir teoriye sahip çıkması ve özümsemesi yönünden nasıl bir ilişki kurduğunu tespiti için önemlidir. Kelâm-bilim ilişkisi açısından konunun epistemik değeri ise bilim yapmak ile bilimin felsefesini yapmak arasındaki ilişkinin izah edilmesine bağlı olarak açıklanmalıdır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, (2003). *er-Red ale'l-Cehmiyye ve 'z-zenâdika*, Riyad.
- Âmidî, Seyfüddin, (2004). *Ebkâru'l-efkâr*, Kahire: Dâru'l-Kütüb.
- Anonim, *Risâle fi tahkîki rü'yetihî sübhânehû*, Süleymaniye Ktp. Reşid Efendi Böl. Nu. 1045-18 vr. 136-138.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, (2015). *Şerhü'l-Mevâkıf*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Dârimî, Ebû Saîd Osman b. Saîd, (t.y.). *er-Red ale'l-Cehmiyye*, Sana: Mektebetü'l-İmâm el-Vâdî'î.
- Ebû Hanife, (1992). *Fıkhu'l-Ekber*, (İmam-ı Azamın Beş Eseri İçinde) trc. Mustafa Öz, İstanbul: İFAV Yayınları.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen, (1980). *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfi'l-musallîn*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen, (t.y.). *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, Beyrut: Dâru İbnü Zeydûn.
- Fahreddin er-Râzî, (1410/1990). *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye fi 'Ilmi'l-İlâhiyyât ve 't-Tabî'iyât*, Beyrut: Dârü'l-Kitâb el-Arabî.
- Fahreddin er-Râzî, (1987). *el-Metalibü'l-'aliyye mine'l-ilmi'l-ilahi*, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi.
- Fahreddin er-Râzî, (t.y.). *Muhassalu efkâri'l-müteakaddimîn ve 'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ ve 'l-hükemâ ve 'l-müteakaddimîn* (Nasîruddîn et-Tûsî'nin *Telhîs*'i ile birlikte), Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtı'l-Ezheriyye.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid, (2012). *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd/İtikatta Orta Yol*, İstanbul: Klasik.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid, (2016). *Mişkâtü'l-envâr*, İstanbul: Klasik.
- Gürânî, Burhaneddin İbrahim b. Hasan, *Risâle fi Cevâzi Ru'yeti'llâhi Teâlâ fi'd-dünyâ ve'l-âhira*, Süleymaniye Ktp. Kasıdecizade Böl. nu: 34. vr. 19-24.
- Hâdimî, Ebû Saîd, (1316). *Berîkatü'l-Ahmediyye fi Şerhi Tarîkati'l-Muhammediyye*, İstanbul: Şirketi Sahafîyyeti Osmâniyye.
- İbn Asâkir, (1404/1984). *Tebyînü kezibi'l-müfterî*, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî.
- İbn Fûrek, (1987). *Mücerredü makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, Beyrut: Dârü'l-Meşrik.
- İbn Kuteybe, (1349). *el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*. Kâhire: Mektebetü'l-Kudsî.
- İbnü'n-Nedim, (1978). *el-Fihrist*, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife.
- İbrahim, Bilal, (2013). "Fahr ad-Dîn ar-Râzî, Ibn al-Haytam and Aristotelian Science, *Essentialism versus Phenomenalism in Post-Classical Islamic Thought*, Oriens (41).
- İbrahim, Bilal, (2013). *Freeing Philosophy from Metaphysics: Fakhr al-Dîn al-Râzî's Philosophical Approach to the Study of Natural Phenomena* (doctoral dissertation) McGill University.
- Kâdî Abdülcebâr, (1963). *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl* (Rü'yetü'l-Bârî) Kâhire: Dârü'l-Misriyye.
- Kâdî Abdülcebâr, (1974/1393). *Fazlu'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid, Tunus: ed-Dârü't-Tûnisîyye.
- Kâdî Abdülcebâr, (2013). *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Kâtib Çelebi, (1941). *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, İstanbul: Maarif Matbaası.
- Kefevî, Mahmud b. Süleyman (2017). *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr min fuqahâ'i mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur, (2013) *Kitâbü't-Tevhîd*, İstanbul: İSAM Yayınları.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn, (1993). *Tebîrâtü'l-edille fi usûlü'd-dîn*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Öztürk, Mustafa Bilal, (2017). "Osmanlı'da Kelam Tartışmaları: Hatibzade-i Rumi ve 'Risâle fi isbâti'r-rü'ye ve'l-keâm' Adlı Eseri", *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul: Mahya Yayınları.
- Sâbûnî, Nûreddin, (1991). *el-Bidâye fi Usûlü'd-dîn/Mâtürîdiyye Akaidi*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Sâlih b. Süleyman, Hâfız, *Risâle fi Rü'yetillâhi Teâla*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 3667.
- Suyûtî, *Celâleddin, Tuhfetül-cülesâ bi rü'yetillâhi li'n-nisâ*, Süleymâniye Ktp. Bağdatlı Vehbi Böl. nu. 2098.
- Şenel, Kübra, (2015). *Fahreddin Râzî'nin Düşüncesinde Platoncu İdeler* (y.lisans tezi) Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Taşköprizâde, (1975). *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fi ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Teftâzânî, Sa'düddîn, (1988/1408). *Şerhü'l-Akâid*, Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye.
- Topdemir, Hüseyin Gazi, (2013). *Işığın Öyküsü Mitolojiden Matematiğe Işık Kuramlarının Tarihsel Gelişimi*, Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları.
- Üsküdârî, Bekir b. Ali, *Risâle fi Rü'yetillâhi Teâlâ*, Süleymaniye Ktp. Hâlet Efendi nr. 405, vr. 105-107.
- Üzüm, İlyas, (1997). Hatibzâde Muhyiddin Efendi, *DİA*, XVI, 463.
- Yeşilyurt, Temel, (2001). *Tanrının Aşkınlığı Bağlamında Rüyetullah Sorunu*, Malatya.
- Yeşilyurt, Temel, (2008). Rüyetullah, *DİA*, XXXV, 311-314.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddin (1403/1983). *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.

Makale Türü: Araştırma Makalesi

TERSANE MÜHENDİSHANESİ'NDE EĞİTİM (GEMİ İNŞA, COĞRAFYA, HARİTA VE SEYRÜSEFER) (1773-1838)

Levent DÜZCÜ¹

Öz

Bu çalışma Avrupa'da 17. yüzyıldan itibaren gelişen yeni bilimin etkisi ile birlikte bir sonraki yüzyılda -18. yüzyıl- yine Avrupa'da tohumları atılan mühendislik biliminin Osmanlı'ya uyarlanmasını Tersane Mühendishanesi üzerinden anlatma çabası olarak görülebilir. Osmanlı'yı buna iten sebep ise Avrupa devletleri ve Rusya ile yapılan savaşlarda alınan mağlubiyetler olmuştur. Askeri yenilgilere son verme çabası, kendinden bu konuda ileri olan bir Avrupalı devletini -Fransa- örnek alma konusunda Osmanlı yöneticilerini ciddi şekilde düşündürmüş/etkilemiştir. 1775'de Hendesehane adıyla açılan Mühendishane başlangıçta hem kara hem deniz mühendishanesi görünümünde iken 1795'ten itibaren iki ayrı dala ayrılmıştır. Bizim için önemli olan deniz kısmı -Tersane Mühendishanesi- olup, burada okutulan harita, coğrafya, gemi inşa ve seyrüsefer dersleri, bu dersleri veren hocalar ve eğitim materyali konumuzun sınırlarını çizmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hendesehane, Mühendishane, İnşa, Harita, Coğrafya

THE EDUCATION IN THE SHIPYARD ENGINEERING SCHOOL (SHIP BUILGIND, GEOGRAPHY, MAP, NAVIGATION)

Abstract

This study can be seen as an attempt to explain the adaptation of engineering science to the Ottoman Empire through the Shipyard Engineering in the next century with the influence of the new science developed in Europe starting from the 17th century. The reason for this was the defeats in the wars against the European states and Russia. The effort to put an end to military defeats had a serious impact on the Ottoman rulers in taking a model of a European state - France - which was more advanced in this regard. The Muhendishane opened in 1775 as the Hendesehane was originally both in view of the land and marine engineer from 1795 onwards divided into two separate branches. What is important for us is the sea part, the map, geography, shipbuilding and navigation lessons that the courses taught here are given at the center of this article and also the lecturers and teaching materials are within the limits of our subject.

Key Words: Hendesehane, Muhendishane, Construction, Map, Geography

1. Giriş

Osmanlı'da modern anlamda bilim ve teknoloji eğitiminin verilmesi ne anlama gelmektedir? Bu durum geleneksel Osmanlı bilim ve eğitiminden bir kopuşu mu ifade etmektedir? Osmanlılar neden Batı'nın bilim ve tekniğine ihtiyaç duydu? Bu sorular belki tanıdık gelebilir ama biz yine de bunları sorarak yazımıza başlamak istiyoruz. Yukarıdaki soruların çok tanıdık gelmesi bizi yanıltmamalıdır; zira öyle kolay bir şekilde bunların cevaplarının verildiğini söylemek bugün pek mümkün değil ve belki uzun bir süre net cevaplarının verileceğini de zannetmiyoruz. Elinizdeki bu metin de yukarıdaki sorulara kesin bir cevap vermeyi tasarlamıyor zaten; sadece bu tür sorulara küçük bir katkı sunma niyetimiz var dersek daha doğru olur şüphesiz.

Neden Tersane Mühendishanesi'nde gemi inşa, coğrafya, harita ve seyrüsefer eğitimi derslerine ihtiyaç duyulduğu sorusundan hareket ederek bu metni oluşturmaya çalıştık. Böyle bir

¹ Doç.Dr., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, e-mail: lduzcu2100@gmail.com orcid: 0000 0002 9908 4579

Bu Yayıma Atıfta Bulunmak için: Düzcü, L. (2019), Tersane Mühendishanesi'nde Eğitim (Gemi İnşa, Coğrafya, Harita ve Seyrüsefer) (1773-1838), *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9(Özel sayı), 121-131.

konuya niçin ihtiyaç duyduğumuzu da hemen söyleyelim: Modern bilim ve teknolojinin Osmanlı'daki ilk sistemli izleri mühendishanelerden geçmektedir. Bunu söyleyince de akla hemen Tersane Mühendishanesi'ni getirmek gerekiyor. Biz yukarıdaki soruları sorabileceğimiz ilk kurumu ve burada okutulan dersleri, ders kitaplarını, eğitimcileri ve öğrencileri merak ettik. Konuya başlarken elimizde en önemli kaynak şüphesiz Mustafa Kaçar'ın, *Osmanlı Devleti'nde Bilim ve Eğitim Anlayışındaki Değişmeler ve Mühendishanelerin Kuruluşu* adlı eseri oldu. Bu eser hem deniz hem de kara mühendishanesini genel çerçevesi ile ele alan değerli bir çalışma ve bize de yol gösterici olmuştur. Bu eserin yanında Osmanlı Arşivi'ndeki bazı arşiv kayıtlarını – özellikle Maliyeden Müdevver, nr. 8882 – detaylıca kullanarak metni açıklığa kavuşturmak istedik ve arşiv belgelerinin satır aralarını okumaya çalıştık. Ancak elimizdeki çalışmanın da eksik bir metin olduğunu baştan kabul edelim.²

2. Mühendishanenin Temelleri

Osmanlı ordularının 1683-1699 ile 1715-1718 savaşlarında uğradığı bir dizi mağlubiyetler, yöneticilere askeri alanda ıslahat fikrini vermişti. Bu fikirler, yönünü, daha önce kendisinden üstün görülen bir medeniyete doğru çevirmişti. Ordunun Avrupa'da gelişen yeni bilgi ve teknikle mücehhez kılınması gereğinin temelleri ise aslında Lale Devri'nde atılmışsa da, bu fikrin ete kemiğe bürünmesi I. Mahmud devrine tekabül eder ve karşımıza da yabancı uzmanlardan yararlanma dediğimiz bir usul çıkacak; böyle bir usul ise giderek mühendishaneye doğru tekâmül edecektir.

Mühendishane fikrinin temelleri Humbaracı Ocağına dayanır. 1731'de İstanbul'a gelen Comte de Bonneval (Humbaracı Ahmed Paşa) ulufeli bir humbaracı sınıfı kurmuş; burada 600'ü aşkın öğrenciye matematik dersi vermiştir. Ahmed Paşa'ya göre artık askerlikte kahramanlığın yanında disiplin daha önemliydi (Özcan, 1998: 351). Öncelikle Üsküdar'da bir imalathane ve kışla işe başlanmıştı. Ahmed Paşa'nın Humbaracı Ocağı'nda verdiği eğitim hesap ve hendeseyle dayalı olup, burası giderek bir askeri okula dönüşmüştü ve kendisi Ocakta sadece eğitim değil, aynı zamanda imalat işleri ile de uğraşıyordu; onun 100 havan, 50.000 de humbara döktürdüğünü biliyoruz (Halaçoğlu, 1998: 350). Yapılan bu faaliyetler şüphesiz modern Türk mühendisliğinin nüvesini oluşturmuştur.

3. Hendesehane'den Mühendishane-i Bahr-i Hümayun'a

Humbaracı Ahmed Paşa tarafından yapılan bu çaba ve çalışmalar tam bir mühendishane olarak addedilemezdi. Yine de bir temel teşkil ettiğine de şüphe yoktur. Mühendishane fikrinin oluşması için başka bir Osmanlı-Rus Savaşı'nda (1768-1774) alınan mağlubiyeti ve bu mağlubiyetten çıkarılan derslerin sonucunu beklemek gerekecektir. Bu savaş sırasında donanmanın Çeşme'de yaşadığı büyük felaket, başta Cezayirli Gazi Hasan Paşa olmak üzere devlet ricalini acil tedbirler almaya sevk etmiş olmalıdır. Bu tedbirlerin en önemli adı, 1775 yılında, o zamanki adıyla *Hendesehane* olacaktır.³ Amaç, ordunun yeni baştan bir düzene konması, askeri alanda ıslahat yapılması, yeni tekniklerle teçhiz edilmiş, fen tahsili görmüş zabıt yetiştirilmesi gibi pratik ihtiyaca cevap verecek uygulamaları hayata geçirmektir. Temel hedef aslında “mütefennin zabıt” yetiştirmek olup elbette bunun da yolu Avrupa örneğinde kurulan Hendesehane adı verilen mühendishaneden başkası değildi (İhsanoğlu, 2007: 213).

² Burada hemen şunu söylemek gerekir. Çalışmanın detaylandırılması için Osmanlı Arşivi'nde yer alan Maliyeden Müdevver defterleri başta olmak üzere diğer bazı defter fonları (bu defterlerin detay özetleri olmadığından ancak defteri taradığımızda size sürpriz yapacak ve istediğiniz bilgileri çok uzun sürecek olan bir emek ile verecektir) ve Deniz Tarihi Arşivi'nde yer alan defterler tarandığı zaman bize bu mühendishane ile ilgili detaylı malumatlar sağlayabilir.

³ Okulun açılış tarihi tartışmalıdır. Kemal Beydilli'nin, tetkik ettiği kaynaklar (okulun ilk hocalarından Cezayirli Seyyid Hasan Hoca yazmış olduğu risalenin önsözünde verdiği malumata ve Fransız arşivine dayanarak Hendesehane'nin açılışını 1775 olarak vermektedir. Bkz., Kemal Beydilli, “Mühendishane-i Bahr-i Hümayun”, *TDVİA*, cilt 31, İstanbul, 2006, s. 514-516.

III. Selim döneminin reformcu kaptan-ı deryası olan Küçük Hüseyin Paşa, 1797 yılında kaleme aldığı o çok önemli layihasında Hendesehane'nin açılışındaki zaruriyet için “*donanma-ı hümâyun kalyonlarında hendese ve coğrafya ilmini bilir âdemler bulunmak lazımeden olduğuna binaen bundan akdem 1190 senesinde Tersane-i Âmire'nin Darağacı semtinde bir çeşm derununa bir hendese odası inşâ olunub*” ifadelerini kullanır.⁴

Bu layihaya bakıldığında gemi kaptan ve neferlerinin gemi bilgisi ile ilgili olarak ciddi eksiklikleri olduğunu anlamak mümkün. Bahriye işlerinde hendese ve coğrafya bilgisinde sorunlar yaşandığından İstanbul'da bulunan Bonneval de bahsetmektedir. Bonneval 22 Nisan 1784 tarihli raporunda önce gemi kaptanları üzerinde durur. Ona göre büyük harp gemilerinin kaptanlarından hiçbiri “seyrüsefer, manevra ve harp taktiği hakkında” en basit bilgilere dahi sahip değillerdir. Harp gemilerinin kaptanlığı para ile elde edilmektedir. Az tecrübeye sahip kaptanların yaptıkları iş limanlarda beklemekten ibarettir. Bonneval, kılavuzluk konusunda sorunlar olduğunu bize aktarır. Buna göre kılavuzlar karayı kaybedince yollarını bulmak için pusuladan yararlanmayı bilemezler; hatta bir harp gemisi Doğu Akdeniz'e gönderildiği zaman yolunu bulmak için yabancı bir gemi arardı. Bonneval bunların dışında gemilerde talim ve top egzersizlerinin de bulunmadığını aktarır (Karal, 1994: 178-179). Elbette Bonneval'ın verdiği malumatlarda önemli abartılar olduğunu varsayabiliriz, ancak kendi hükümetine verdiği raporda herhangi bir çıkarının olamayacağını ve hükümetini doğru bilgilendirmesi gerektiğini de düşünürsek, tespitlerinde haklılık paylarının olduğunu da gözden kaçırmamalıyız. Zira yukarıda bahsettiğimiz Küçük Hüseyin Paşa'nın layihası da bunu destekler bir mahiyet arz eder.

Yeniden Hendesehane'nin açılışına dönelim. 1775'de açılan Hendesehane'ye başlangıçta bir hoca, bir başhalife, bir müstahfaz ve on da öğrenci tayin edilmiştir (BOA, MAD, 8882: 120). Haftada iki günlük tatil dışında hendese talim ve taallümü yapılacaktır. Tek odada eğitim vermeye başlayan okulun müdavim talebeleri bazı kaptan ve devlet ricalinin çocuklarıydı. Yetersiz bir eğitim ortamına sahip olan okul, Sadrazam Halil Hamid Paşa zamanında yeniden düzenlendi ve 1784 yılında, Tersane Zindanı yanında birkaç odalı yeni bir binaya taşındı. Okulda ayrıca ders programlarında düzenlemeye gidilmiş, Fransa'dan Lafitte – Clave ve Monnier adlı mühendisler getirilmiştir. Ancak bu iki mühendis karacıydı ve Hendesehane'de istihkâm ve kale işleri ilgili bilgiler vermekteydi. Tersanenin Aynalıkavak sahasında böylece kara mühendishanesinin temelleri atılmış oluyordu ama bahri mühendislik eğitimi de devam ediyordu. Küçük Hüseyin Paşa'nın da yaptığı düzenlemelerle 1797'de Hendesehane ikiye ayrılmıştı: Mühendishane-i Bahr-i Hümayun ve Mühendishane-i Berr-i Hümayun. Zaten kara hendese dersleri bir süredir tersane içindeki mühendishanede veriliyordu. Bu tarihte artık kesin olarak bahri ve berri deniz işleri ayrılmış; kendine özgü mühendislik dersleri verilmeye başlanmış olacaktı ki, bu da uzmanlaşma anlamına geliyordu. Bizim incelediğimiz Mühendishane-i Bahr-i Hümayun ise 1838'de Heybeliada'ya taşınana kadar tersane bünyesinde modern deniz bilim eğitimi vermeye devam etti (Beydilli, 1995: 23-24) ve bu tarihten sonra Heybeliada'da Mekteb-i Bahriye ismiyle devletin sonuna kadar Osmanlı bahriye öğrencilerine hizmet verdi.

4. Mühendishane'de Verilen Eğitim

Neden yeni model bir eğitime ihtiyaç duyuldu? Bu sorunun cevabının bir kısmı ve belki de en temel nedeni yukarıda verildi. Şimdi de biraz detaya girmeye ihtiyaç var. Donanma ve tersane işlerinde de temel sebep yine askeri sorunlara dayanır. Yukarıda sözü edilen Çeşme faciası Osmanlı deniz kuvvetlerinin mevcut zaaf durumunu göstermesi açısından *basit bir kelebek etkisi değil, büyük bir tsunami şoku yaratmıştır* dersek herhalde yanlış olmaz. Çeşme faciası buz dağının görünen yüzünü Osmanlı yöneticilerine net olarak göstermişti. Ancak tersane ve donanmada, buzdağının da arkasında büyük bir sorun olduğu yavaş yavaş görülüyordu. Bu konuda bize en iyi

⁴ Küçük Hüseyin Paşa'nın layihası. Bkz., Devlet Arşivleri Başkanlığı-Osmanlı Arşivi (BOA), Maliyeden Müdevver Defterleri (MAD), 8882, s. 120.

değerlendirmeleri yapanlardan biri III. Selim döneminin entelektüel yazarlarından Mahmud Raif Efendi'dir.

Mahmud Raif Efendi'ye göre tersanede işler rüşvet ile başka bir şekil almaktadır. Buradaki rüşvet yiyiciler, kaptanların yıllık gelirlerinin birkaç kat üzerinde rüşvet alırlardı ve Raif Efendi bunun nasıl işlediğini bize aktarmayı ihmal etmemektedir. Ona göre bu rüşvet yiyiciler, teknik bilgilerden yoksun olanları, aslında hak etmedikleri halde kalyonlara kaptan olarak tayin ederler, böylece vermiş oldukları rüşveti de çıkarmış olurlardı. Ayrıca bu araçlar, geçimlerini sağlamak için de gemilerde var olan mühimmatı yağmalar, neferat sayısında oynama yaparak bu sayıyı en aza indirirler; kadrolar için yapılmış olan zahire ve ödemelere de el koyarlardı. Netice de bu aracı rüşvetçiler, tersane için kadro alıp sattıkları kişilere vermiş oldukları rüşveti göz göre devlet malından çıkartmış olurlardı. Tek problem elbette rüşvet yiyiciler değildi; bunun yanında gemi inşasında yapılan hatalardan kaynaklı sorunlar da su yüzüne çıkmıştı. Raif Efendi, kitabında verdiği gemi resminden de yola çıkarak, eski tarz gemilerin, oran itibarıyla boyları ile karşılaştırıldığında daha geniş olduklarında orsaya çıkamadıklarını, bundan dolayı yandan esen rüzgârı arkalarına alamadıkları ve rüzgâra karşı gemiyi çeviremediklerinden ötürü düşman rüzgârının altında kaldıklarını belirtir. Bunların yanında gemilerle ilgili başka bir problem daha vardı. O da bu tip gemi malzemelerinin (alet-edevat) ağır, kullanılmasının zor ve hantal oluşuydu. Mahmud Raif Efendi bu tür sorunları III. Selim öncesine atfeder ve onun tahta çıkışı ile birlikte bahriyede düzenin sağlandığını, bunun geçmişte bir örneğinin ise olmadığından söz eder (Beydilli ve Şahin, 2001: 54-55).

Raif Efendi dışında tersane ve donanmada sorunları fark eden başka biri daha vardır: Kethüdazade Arif Efendi. Devrin önemli ulemasından olan Kethüdazade bir gün tersaneye gider. Kendisine gemilerin denize indirilirken battıklarından bahsedilirken, gemilerin denize indirilme vaktinin müneccimbaşı tarafından önceden tayin edilmesinin ne faydası var diye sorulmuştur. O da, vakti tayin etmede sorun olmadığını, problemin kaynağının dikkatsizlik ve tembellik olabileceğini, bunun da çaresine bakılması gerektiği cevabını vermiştir (Uzunçarşılı, 1956: 320-321).

Tekrar Mahmud Raif Efendi'ye dönelim. Onun verdiği malumatlara güvenecek olursak eğer, tersanedeki mühendishanenin yeniden ele alındığını görüyoruz. Mühendishane iki eğitim dalı halinde düzenlenerek, hocalar, halife ve talebeler yeniden belirlenmiştir. Bu eğitim dallarından biri, gemilerin seyr ve hareketine dair deniz biliminin (derya fenni) tahsil edilerek, gereken talimleri icra ve harita çizmek, ölçme aletlerini kullanmak, bir yerin haritasını çıkartmak gibi benzer sahalarda öğrencilerin yetiştirilmesini amaçlamaktadır. Diğer eğitim dalı ise kalyon, fırkateyn ile gemilerin hendese kaideleri üzere inşa edilmeleri, yani gemi yapım mühendisliği alanında talebenin eğitilmesini hedef almaktadır (Beydilli ve Şahin, 2001: 58).

5. İlk Eğitim Faaliyetleri

Hendesehane olarak eğitim hayatına başlayan ve sonra Mühendishane olarak devam eden bu yeni kurumda 1775 yılından itibaren ders veren ilk hocalar Baron de Tott ve yardımcıları idi. Bunlar matematik ve istihkâm dersleri verirken, 1776'da Hendesehane'ye tayin edilen ve gemi inşası konusunda ilk eseri hazırlayan Seyyid Hasan Hoca'yı görüyoruz (Kaçar ve diğ., 2013: 59).

1784'te sadrazamın isteği üzerine Hendesehane'de (1781'den itibaren mühendishane olarak anılmaktadır) ilk dersleri verenler Fransız Gabriel Monnier ve Lafitte Clave'dir. Her ikisi de kale mühendisi olup burada verdikleri dersler istihkâmcılık idi. İki subay 10-12 kişilik bir topluluktan oluşan talebelere bir istihkâmın ön yüzünün kağıt üzerine nasıl çizileceği konusunu işlemiştir. 1786 tarihine kadar 148 ders vermiş olan bu iki Fransız'ın yanında yeni hocalar da mektebe katılmışlardır. 1784'te bu kez Sadrazam Halil Hamid Paşa'nın isteği ile Fransa'dan Le Roy İstanbul'a gelmiştir. Le Roy *gemi inşa prensipleri ve inşa tekniklerinin eğitimi* ile ilgili dersler

vermiş; daha çok gemi inşa faaliyetleri ile ilgilenen bu mühendis 1788'e kadar mektepte hizmet etmiştir (Kaçar, 1996: 79, 87, 88; BOA, MAD, 8882: 120)

Yine Halil Hamid Paşa'nın gayretleri ile tersane kâtiplerinden ve diğer isteklilerden hendese öğrenmek isteyenler haftada iki gün devamları sağlanmak suretiyle dışardan da talebe kabulü yoluna gidilmiş, bu talebelere günlük 4'er akçeden aylık 32 kuruş verilmesine karar verilmiştir (Kaçar, 1996: 100).

Peki, bu Mühendishane nasıl bir yerdir? Mekânsal olarak bize Mühendishane'nin nasıl bir yer olduğunu ve öğrencilerin ders ortamlarını aktaran biri Fransız Toderini'dir. 1781-1786 yılları arasında bu okulu ziyaret emiş olan *Toderini*, eserinde (des Turcs) Seyyid Osman Hoca ve burada verilen eğitim hakkında kısa da olsa bilgiler vermektedir. Toderini'ye göre "Mühendishane iki odalı bir binadır. Bu odalardan biri talebelerin toplanıp ders gördüğü yerdir. Bu odanın duvarları Türkçe ve Fransızca matbu haritalar ve muhtelif gemilerin kara kalem resimleriyle süslüdür." Toderini, Mühendishane'yi ziyareti sırasında buradaki yaşlı bir Cezayirlinin kendisine, talebe sayısının 50'den fazla ve bunların çoğunun ise kaptan ve yüksek rütbeli devlet adamlarının çocukları olduğunu aktarır. Sayı bu kadar yüksek gibi görünse de gerçekte okula devam eden 10 kişidir. Dışardan gelenlerle bu sayı 50'yi bulmaktaydı. Ona göre "Hoca günde 4 saat ders vermektedir. Talebeler derslere salı ve cuma hariç her gün sabahleyin başlamaktadır ve talebeler kaptan paşanın tahsis ettiği öğle yemeğini yemeden Mühendishane'den çıkamazlardı." Bu sözlerden pratiğe dayalı bir mühendishanenin kurulduğunu anlamak mümkün görünmektedir (Kaçar, 1996: 101).

6. Tersane Mühendishanesi'nde Reform: Küçük Hüseyin Paşa

Mühendishaneye dayalı ilk reform hareketlerinden sonra bu işi esaslı bir surette ele alan kişiye dönebiliriz: Küçük Hüseyin Paşa. Kendisi aynı zamanda Sultan III.Selim'in sütkardeşi olan Küçük Hüseyin Paşa, kapudan-ı deryalığa getirilince Tersâne-i Amire'deki mühendishâneyi gemi inşa, haritacılık ve coğrafya eğitiminin verildiği bir 'bahriye mühendishânesi' haline getirmek istemiştir. O sırada Fransa'dan çağrılmış olan ve Osmanlı hizmetinde bulunmak için Mayıs 1793'te İstanbul'a gelen gemi inşa mühendisi Jacques Balthazard le Brun, Tersâne Mühendishânesi'nin başına getirilerek burada eğitim faaliyetlerine başlamıştır. Aylık 500 kuruş maaşla Eylül 1793'de (Safer 1208) vazifesine başlayan Le Brun'un yanında bir burgucu, kalafatçı ustası ve üç marangoz daha bulunmaktaydı (Kaçar, 2007-2008: 59-60; BOA, C.HR: 8964).

Hem Mühendishane'de ders verip hem de tersanede gemi inşa eden Brun, Osmanlı bahriyesinin modernleşme tarihine bakıldığında en verimli yabancı mühendis/mimarlardan biri olarak görülebilir. Kaptan-ı Derya Küçük Hüseyin Paşa'nın Brun ile uyumlu çalıştığı anlaşılmaktadır ki bu uyumun en önemli göstergesi hem inşa ettiği çok sayıda yelkenli gemi hem de Küçük Hüseyin Paşa'nın layihasına yaptığı katkıdır.

Küçük Hüseyin Paşa'nın 26 Ocak 1797 tarihinde Bâbîâli'ye takdim ettiği layihaya bakıldığında, Tersane Mühendishanesi'nin, *gemi inşa ve seyrüsefer sınıflarına ayrılmış* olarak sadece deniz mühendisliğine hasredilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum makuldür, zira 1795'te Mühendishane, bahri ve berri olarak ikiye ayrılmıştı. Layiha "Donanma-yı hümayun kalyonlarında hendese ve coğrafya ilmîni bilir adamlar bulunmak lazım olduğuna binaen" diye başlar. Bu giriş bile layihanın bahrî mühendislikteki yerini göstermesi açısından kayda değerdir. Layiha, Türk mühendisliği açısından bazı bilgiler vermenin yanında önemli değerlendirmelerde bulunmaktadır. Layihada, Avrupa devletlerinin hendese kuralları ile gemiler yaptığı, harpte büyük kolaylıklar sağladığı, aynen bunun gibi Osmanlı'da da böyle gemilerin inşasının ehemmiyetli olduğu ifade edildikten sonra, işte "bu yüzden Brun Fransa'dan getirildi" denir. Yine layihada gemi inşa ilmine dair kitapların tercüme edilmesi ve Mühendishane'de bu ilmin tahsil edilmesi, teori ve pratiğini bilen yetenekli mühendisler yetiştirilmesinin gerekli olduğu vurgulandıktan sonra, bunların nasıl yapılabileceği Brun'a sorulmuştur. Brun da uzun uzun konu hakkındaki görüşlerini belirtmekten

çekinmemiştir. Şimdi bu mütalaa ile birlikte layihada üzerinde durulan mühendishane eğitimi ile ilgili mühim noktalara yakından bakalım (BOA, MAD, 8882: 120-121; Kaçar, 1996:116-120).

Tersane Mühendishanesi odalarından biri talimhane olarak tanzim edilip, Brun'a teslim edilecek ve burada dersler cuma ile pazar günleri hariç diğer günler yapılacak. Öğrenciler her gün öğleden üç saat önce buraya gelip ikindi vaktine kadar derse devam edecek. Öğretim ise üç kısımdan meydana gelecektir: Birinci kısım ilm-i rakam, ilm-i hendese; ikinci kısım resim, gemi tasvirinden oluşacak ve üçüncü kısımda ise öğrenciler öğrendikleri kuralları uygulayacak ve cuma günlerinde Mühendis Brun ile gemilerin inşa, tamir ve teçhiz işlerine katılacaklardı. Bu sırada öğrenciler, konu ile ilgili Brun'a sorular sorup cevaplar alacaklar, ayrıca aldıkları cevapları sağlamlaştıracaklardı. Öğrencilere bunun için gerekli olan kağıt ve kurşun kalem devlet tarafından verilecek, talim devam ederken Mühendishane'ye dışardan bir kişi asla alınmayacaktı. Bunun yanında Brun, yapılan eğitim ile ilgili olarak ayda bir kapudan paşaya rapor verecek, öğrencilerin durumu celi hatla bir kağıda yazılıp duvara yapıştırılarak bütün öğrencilerin görmesi sağlanacaktı. Layiha bu gemi ilminin diğer sanayi gibi düşünülemeyeceğini, zorlukları nedeniyle her öğrencinin bu tahsilde başarılı olamadığını, bazılarının bir iki ay zarfında liyakatsızlıkları nedeniyle talimhaneden uzaklaştırıldıklarını da aktarır. Bu ifadelerden hemen sonra öğrencilere bu ilmin neden verildiği, dolayısıyla Tersane Mühendishanesi'nin amacı net olarak açıklanmış olacaktır. Söz konusu ilmi "(fenn-i mezkuru) tahsil ettirmekten meram Devlet-i Aliyye'de dahi mühendis-i kalyon mimarları peyda olup" diğer devletlerden getirilen mühendisler Osmanlı'dan gittiklerinde, "tekrar adam celbine hacet kalmayarak" bu öğrencilerin "gerek Tersane-i Âmire'de gerek taşra mahallerde inşa olunacak kalyonları"ni hendese oran ve ölçülerinde inşa edecek seviyeye gelmeleri ve ustalığa ulaştıklarında "Tersane-i Amire mimarlıkları bunlara" verilecektir. Asıl hedefi oldukça vazih bir surette beyan eden son madde Osmanlı yöneticilerinin bu konudaki gerçek düşüncesini göstermesi bakımından oldukça manidardır. Devleti yönetenler orta ve uzun vadede yabancı mühendislere değil, yerli olanlara dayanmak istemektedir.

Layiha, Tersane Mühendishanesi ile ilgili bir başka sıkıntıyı daha gündeme getirir: İstihkam derslerinin halen burada sürmesi. Tersane Mühendishanesi'nin hem kalyon inşası fennine aşına olanlara hem de kıla' (kale) hendesesi öğrenenler için aynı anda düşünülemeyeceği üzerinde durulmuştur. Kale (istihkam) hendesinin tersanenin ana işi olmadığı iyi biliniyordu. Burası sadece harita, coğrafya ve seyrüsefere dair denizcilik fenni eğitiminde olanlar ile bu kez gemi inşası sanatını sürdüreceği bir yer olarak görülüyordu.

7. Hocalar

Tersane Mühendishanesi'nin merkezinde diğer tüm okullar gibi hoca ve öğrenciler vardı. Yukarıda da değinildiği gibi Osmanlı'yı yönetenler, Fransız hocalar ile başlayan eğitim sürecinde, Osmanlı hocaları ile devam etme niyetini henüz daha başlarda belli etmişti. Ancak mühendislik denilen bu yeni bilimin bilgisini öğretme işini, yöneticiler, yabancı hocalara tevdi etmede tereddüt etmediler. Elbette 18. yüzyılın ikinci yarısında Rus savaşlarının verdiği acı ders, kurumların kökten elden geçirilmesi gerektiğini hissettirmişti. Bundan dolayı da yabancı hocalar, eskiden olduğu gibi Türkçe isimle değil, kendi orijinal isimleri ile Osmanlı askeri kurumlarında çalışabiliyordu. Eskiden yabancıların isim değiştirmesinden ihtida etmesi anlaşılırdı; ancak Humbaracı Ahmet Paşa'dan itibaren isim değiştirme ihtida anlamına gelmiyor ve devlet de bu durumu artık problem yapmıyordu. Küçük Kaynarca Antlaşması'ndan sonra ise artık yabancı askeri uzmanlar kendi isim ve kimlikleri ile rahat bir şekilde Osmanlı'ya hizmet verecektir. Tersane Mühendishanesi'nde gemi inşa hocalığında ilk eğitimi veren yabancı hoca Fransız Brun da bunlardan biriydi. Uzun yıllar hem tersanede gemi inşa hem de Mühendishane'de eğitim işlerinde büyük başarılarla imza atacaktır Brun. Devlet, layihanın kaleme alındığı 1797 yılı itibarıyla mühendishanede Brun'un ipleri şimdilik elinde tutmasından mecburen memnun gibiydi. Zira o zaman için alternatifi olmayan biri olarak görülen Fransız mühendisten azami derecede faydalanmak esas olarak görülüyordu ki layiha bize Brun'dan eğitim olarak yetişmiş iki kişiden bahseder (BOA, MAD, 8882: 120-122).

Elbette layihada ismi açıkça verilen bu kişiler, donanma kaptanlarından olup, Fransız mühendisten gemi inşa fennini (bilgi) öğrenen ve bu sıralar *Midilli’de bir kalyonu başlı başlına resm ve inşa eden Ahmed Hoca ve Seyyid Mustafa Hoca*’dır. Her ikisi de Brun’dan ders almıştı ve bahriye yöneticileri nazarında ikisi de birbirinden değerli gemi inşa mühendisleriydi. Ancak Brun’dan alınan rapor gereği Ahmed Hoca baş kalfa, Mustafa hoca ise ikinci kalfa olarak tayin edildiler. Bâbîâli, Brun’un bir gün bırakıp gideceğini düşünerek öncelikle dışardan yabancı hoca getirilmesini, eğer olmazsa bu iki hocanın görev unvanlarının yükseltilmesi yoluna gitmeyi planlamıştı (BOA, MAD, 8882: 120-122).

Küçük Hüseyin Paşa’nın bu layihasının ardından 18 Şubat 1797’de Mühendishane’de Fenn-i İnşa şubesi yanında bir de Fenn-i Harita ve Coğrafya şubesi teşkil edilmiştir. Bu yeni şubeye Hasköy Mühendishanesi’nin üçüncü halifesi Seyyid Osman Hoca fenn-i harita ve coğrafya muallimi olarak tayin edilmiştir. Osman Efendi’nin yardımcılığına da Fransız Mühendis Parale getirilmiştir. Bu Fransız mühendis de ülkesine dönünce Osman Efendi’nin yardımcısı olarak yerine yine kendi talebelerinden Ahmed Kapudan tayin edilmiştir. 25 Şubat 1805 tarihinde bu kez de Seyyid Osman Efendi’ye yardımcı olarak Gelenbevizade Mehmed Emin Efendi tayin edilmiştir. Gelenbevizade Mehmed Emin Efendi talebelerine pusula, mikyas, oktant gibi “alet-i hendesiye”nin kullanımını öğretmek üzere fenn-i harita ve coğrafya ikinci muallimliğine tayin edilmiştir (Kaçar, 1996: 123). Görüldüğü üzere Brun’dan sonra yerli mühendislerin artık iş başına geçtiğini müşahede ediyoruz. Dönemin şahitlerinden Mahmud Raif Efendi de durumu gözlemleyerek “Padişahın gayretleri ile bu halifelerin yarısından çoğu sahalarıyla ilgili fenleri tahsil ederek beceri sahibi olmuşlardır.” değerlendirmesinde bulunmaktan geri durmamıştır (Beydilli ve Şahin, 2001: 58).

Osmanlı bahriye yönetimini elde tutanların Mühendishane’den başka beklentileri daha vardı; o da gemi inşa ilmini (fenni) öğrenenlerin taşraya giderek orada inşa edilen donanma gemilerine nezaret etmeleriydi. Bu nokta önemlidir; - zira iki husus burada dikkate değerdir. Birincisi, artık Tersane Mühendishanesi’nin gemi inşa mühendis/usta yetiştirmesi, ikincisi ise taşra tersanelerinin de İstanbul’daki tersane gibi gemi inşa işinde ortak bir standarda tabi olmasıdır. Bu iki konu da altı çizilmesi ve bir kenara not edilmesi gereken vaziyet olarak görülmelidir.

19. yüzyılın hemen başında Fransız gemi inşa mühendisleri yavaş yavaş Osmanlı ülkesini terk edeceklerdir. Yerlerine Türk mühendislerin geçtiğini görüyoruz. 1803-1804 tarihinde gemi inşa fenninde Ahmed Kapudan halife-i evvel olup 100 kuruş, Mustafa Hoca ise halife-i sani olarak aylık 83 kuruş almaktaydılar. Yine aynı mühendishanede harita ve coğrafya dersini veren Osman Efendi 80 kuruş maaş, Ahmed Hoca ise 60 kuruş maaş ile çalışmaktaydılar (BOA, HAT: 2529). Bu tarihten sonra Fenn-i Harita bölümünde Hoca Emin Efendi’yi görüyoruz. Fenn-i İnşaiye kısmında ise farklı olarak Ali Hoca diye biri vardır ve bu kişi Bodrum’a tayin edilmiş olup aylık 24,5 kuruş almaktadır (BOA, C.BH: 7491). 1811-1812’ye geldiğinde Fenn-i Harita bölümünde hoca olarak Ahmed Efendi (hoca-i evvel), Gelenbevizade Mehmed Emin Efendi⁵ (hoca-i sani), Şakir Efendi (hoca-i salis), Mustafa Efendi’yi (ser-halife); Fenn-i İnşaiye’de ise Ahmed Kapudan ve Mustafa Hoca (BOA, C.BH: 5724); 1815’de ise Fenn-i Harita’da Emin Efendi ile Halil Efendi, Fenn-i İnşaiye de ise Ahmed Hoca ile Mehmed isimlerine tesadüf ediyoruz⁶

Bundan yaklaşık on beş yıl sonra 1829-1830’da hoca kadrosunda değişik isimlerle karşılaşılıyor. Artık Fenn-i Harita bölümünde Mehmed Ruhiddin Efendi (600 kuruş), Halil Efendi (halife-i evvel-300 kuruş), İbrahim Hoca (halife-i sani-150 kuruş); Fenn-i İnşaiyede ise Ahmed Hoca (halife-i evvel-300 kuruş), Mehmed Ali (halife-i sani-150 kuruş) Tersane Mühendishanesi’nin

⁵ Mehmed Emin Efendi coğrafya dışında hendese ilmini de öğrencilere verecektir. Bkz., BOA, C.BH, 6763, 29 Safer 1220 / 29 Mayıs 1805, lef 1.

⁶ Burada ismi geçen Şakir Efendi’nin daha önce Mühendishane’de ders veren Seyyid Osman Efendi’nin oğlu olduğundan söz etmek gerekir. Bkz., BOA, C.BH, 8301, Şaban 1230 / Temmuz-Ağustos 1815; Kaçar, *a.g.t.*, s. 124.

yeni hocaları olarak arz-ı endam etmekteydiler.⁷ Görüldüğü üzere Fransız hocalar 1800'ün başlarında İstanbul'u terk ettikten sonra Mühendishane'deki eğitim işi artık Türk hocaların sorumluluğundaydı. Burada bir hocaya ayrı bir parantez açmakta yarar var. Bu kişi Mehmed Ruhiddin Efendi'den başkası değildir. Mehmed Ruhiddin 1807'de daha henüz birinci sınıf talebesi iken Fransızca bir eserin istihkâm ile ilgili kısmını "İstihkâmat-ı Sahra" adıyla çevirmiştir. Bundan başka 1826-27'de Charles Bossut'un yedi ciltlik matematik hakkındaki eserinin aritmetik ile ilgili kısmını "tercümetül-ilm el hisab" adıyla Türkçeye kazandırmıştır. Mehmed Ruhiddin Efendi, Avrupa'daki benzer öğretim kurumlarında da ders olarak verilen aritmetik, geometri ve mühendisliğe dair ders kitaplarının tercümesini yaparak mühendishanelerdeki eğitim-öğretimin modernleşmesi noktasında önemli katkılarda bulunmuştur (Kaçar, 1996: 125-126).

8. Öğrenciler

Tersane Mühendishanesi bölüm olarak ikiye ayrılmıştı. Bunlardan Fenn-i Harita bölümünde ders gören öğrencilerin, mezuniyetleri ile birlikte kaptan olmaları beklenen hedefti ve bu aynı zamanda bahriye kanunnamesinin de gerektirdiği bir husustu. Bu bölümün öğrencileri iki günlük tatilin dışında alaturka saat 3'te gelip 9'da giderler; böylece günlük altı saat tahsil görürlerdi. Heybeliada'ya mektep taşınmadan önce bu bölümün öğrencileri adaya gelip burada eğitim görürlerdi (BOA, HAT: 28373). Fenn-i İnşaiye öğrencileri ise gemi inşa dersine katılırlar ve buradan mezun olduklarında gemi mimar/mühendisi olarak Tersane-i Âmire hizmetinde çalışırlardı. Okul sırasında eğitimlerine devam eden öğrenciler hendese kaideleri üzere gemi resimleri yapıp bunları mühendishane nazırına takdim ederlerdi.⁸

Neden bu iki bölüm (Fenn-i Harita, Fenn-i İnşaiye) kuruldu? Sorusuna verilecek cevaba bir arşiv kaydında rastlıyoruz. Söz konusu arşiv belgesine göre Mühendishane'de ders olarak okutulan riyaziye dersinin tersane ve donanmaya bir faydası görülmemiştir. Önemli bir gerekçe olarak sunulan bu düşünce ile birlikte söz konusu riyaziye yerine gemi inşa, harita ve coğrafya fenleri (bilimi) derslerinin öğretilmek üzere Hicri 1211 yılından itibaren Mühendishane'de okutulmasına karar verilmiştir. Bahsini ettiğimiz arşiv kaydında yukarıdaki bilgileri veren Sadrazama karşı Padişah III. Selim onay verdikten sonra, açılan bu bölümlerin hoca eksikliğine işaret etmiş ve "Lakin bu fenleri ifade edecek üstad yoktur. Reis efendi frenklerden bir üstad bulsun. Tayin edelim" şeklinde bir emirle bu yeni bölümlerin hoca ihtiyacını net olarak belirtmiştir (BOA, HAT: 2529).

1797'de yayımlanan Küçük Hüseyin Paşa layihasında dikkatlerden kaçmayan önemli bir husus vardır, o da öğrenci sayısının belirgin olması ile ilgilidir. Bu sayı 10'dur ve layihada sayının 10'u geçmemesi gerektiği (ziyade yazılmamak) üzerinde ısrarla durulur. Elbette Tersane Mühendishanesi'nin merkezinde öğrenciler vardır. Öğrenciler teknik bilgiyi öğrenmeyle (*fenni ta'allüme*) yükümlü kişilerdir ve bu öğrencilerin sayıca artışları devlet tarafından arzulanan bir hedeftir. Daha önce de değinildiği gibi öğrenciler haftanın sadece iki günü izinlidir ve diğer kalan beş gün talimhanede hocaların nezaretinde öğretim görmek zorundadırlar. Öğrenci sayıları başlangıçta 10 iken giderek bir artış yaşanmıştır. 1805 yılında 23 öğrenci Fenn-i Harita sınıfında iken (aylık 15 kuruş), 3 öğrenci Fenn-i İnşaiye bölümünde idi (BOA, C.BH: 7491). 1811'de ise bu sayı 29 Fenn-i Harita, 4 Fenn-i İnşaiye (BOA, C.BH: 5724), 1815'de iki bölüm için 18'e 1'dir (BOA, C.BH: 8031). 1829 yılında bu kez öğrenciler Fenn-i Harita'da dört sınıfa bölünmüş olarak karşımıza çıkmaktadır. Buradaki öğrenci sayısı 35 iken, Fenn-i İnşaiye'de ise üç sınıfa ayrılmış öğrenci sayısı 22'dir (BOA, C.BH: 12464). Bundan bir yıl sonra 1830'da ise Fenn-i Harita'da 57, Fenn-i İnşaiye'de ise 26 öğrenci öğretim görüyordu (BOA, C.BH: 9643). Dikkat edilirse yıllar geçtikçe her iki bölümün öğrenci sayısında ciddi bir artış söz konusudur. Bunun nedeni de

⁷ Burada dikkati çeken başka bir nokta daha var; - o da aylık olarak aldıkları ücretlerin neredeyse beş altı kat arttığıdır. Ancak bu durum bizi yanıltmamalıdır çünkü enflasyonun arttığını hesaba katmak gerekmektedir. BOA, C.BH, 12464, 26 N 1244 / 1 Nisan 1829; BOA, C.BH, 9643, 29 Şaban 1245 / 23 Şubat 1830.

⁸ 1795 yılında Fenn-i İnşaiye bölümünden bazı öğrencilerin yaptığı firkaatyn resmini padişah beğenmişti. Bkz., BOA, HAT, 10330.

muhtemelen mühendisliğin giderek yaygınlaşması, gemi inşa ve seyrüsefer işlerini yapacak olan mühendislere olan ihtiyacın artmasıdır. Elbette artık dünyada birçok alanda yeni bilim ve teknoloji ile işlerin yürüdüğü bu dönem içinde bilinen ve görülen bir husustur.

9. Eğitim-Öğretim Malzemeleri

Gerek Fenn-i Harita gerekse Fenn-i İnşaiye olsun Tersane Mühendishanesi'nde verilen eğitim öğretimin en önemli materyali elbette kitaplardır. Mühendishane başta da ifade edildiği gibi modern dünyanın yeni bilimiyle öğretim vermek üzere kurulmuştu. Örnek de haliyle Avrupa'ydı ve buradan yeni bilime dair kitapların elde edilmesi ya da tercüme edilmesi gerekiyordu. Bu yeni kitapların mühendishanelerde yer bulması, öğrenciler tarafından kullanılması için tercüme işi gerçekten büyük bir önem arz ediyordu. Tercüme işinden önce Hendesehane'nin açılışı ile birlikte burada hocalık yapan Baron de Tott'un 1772'de Paris'e kitap siparişi verdiğini görüyoruz. Bu kitaplar gemi inşa, matematik ve logaritma ile ilgiliydi.⁹

Kitaplar ise Fransızca'ydı ve henüz tercüme edilmemişti. Elbette Hendesehane'nin ilk yılları için bunu normal karşılayabiliriz. Bunların ardından 19. yüzyılın başına kadar Tersane Mühendishanesi'ne birçok yabancı kitap alınmıştır. 1775-1806 yılları arasında yabancı dilde yazılmış 19 kitap matematik, gemi inşa, logaritma, coğrafya, seyrüsefer, geometri, mekanik, denizcilik, talim, astronomi, rasad gibi konulardan ibaretti ve bu kadar farklı konulardan bahseden kitaplar Fransızca'ydı. Yabancı kitaplar, Mühendishane'deki kitap raflarında yerini bulurken Osmanlı yazarlarından bir kısmı Avrupa'da yazılan bazı kitapları tercüme yoluna gitmişlerdi. Örneğin İbrahim Müteferrika'nın astronomi ile ilgili bir tercümesi 1775'te Mühendishane kitaplığında yerini almıştı. Bundan başka Kassabbaşızade, Lafitte-Clave'in bir eserini çevirmişti. Ayrıca Şeyh Mehmed Efendi ve Katip Çelebi'nin çevirdiği Atlas Minor Tercümesi, Resmi Mustafa Efendi'nin Atlas-ı Kebir tercümesi yine bazı çeviriler arasında yer alıyordu. Tabii ki Mühendishane'de yalnızca Avrupa menşeli kitaplar okutuluyor değildi; bunların yanında klasik Osmanlı bilim kitapları da yararlanılan ve okutulan kitaplar arasındaydı. Örneğin Nasiruddin Tusi'nin Mecesti ve Tahrir-i Usul-i Öklid, Katip Çelebi'nin Cihannüma, El-Şirazi'nin Şerh-i Öklides, El-Maraşî'nin Şerh-i Hülasatül-Hisab, İbrahim Müteferrika'nın Usulü'l-Hikem fi Nizamü'l-Ümem, Gelenbevi İsmail Efendi'nin Hisab-ı Kûsur ve Cebr vel-Mukabele ve Müsellesat kitapları Osmanlı'nın 15. ve 18. yüzyıllar arasında okutulan klasik sayılabilecek eserleri arasında yer alıyordu. Bu kitaplar bize Mühendishane gibi yeni bilimin merkezi olan bir öğretim kurumunda geleneksel Osmanlı bilimine ait eserlerin de nasıl yer edindiğini göstermesi açısından önemlidir.¹⁰

Kitapların dışında Mühendishane'de önemli ders materyalleri de bulunuyordu. Bütün yıllara ait bu materyallere dair elimizde bir envanter henüz bulunmamaktadır. Ancak 1784 yılına ait bir liste kitap dışındaki materyaller ile ilgili bir fikir verebilir. Tersane Mühendishanesi'nde bu yıla ait alet ve eşya sayıları şunlardan oluşuyordu: Türki Cihannüma (1), Tarih-i Vankulu (2 cilt), Frengi Cihannüma (3 cilt), harita-i derya (1), pergel (6), pergel-i nisbet (2), gönye (1), nısf-ı daire (1 pirinç 1 kurşun), cedvel kalemi ve sair alet (5), küre-i arz (kebir, vasat ve sagir) (3), pirinç müşebbek küre-i sema (1), pirinç muaddel afaki (1), pusula-i frengi (1), mizan-ı bürudet ve hararet (1), pirinç usturlab-ı kebir (1), rub'u daire (1), pirinç mizan-ı humbara-i sagir (1), pirinç nısf dairesel çarkuşe zafiye aleti (1), tahtit-i hutut-ı mütevazi için pirinç cedvel (1), murabba mesaha tablası (1), nısf dairesel mesaha tablası (1), müdevver ve dürbünlü kebir mesaha tablası (1), mizan-ı maa (2), resmi tevsi' ve tazyik için abanos alet (1), afaki kıblenüma (1), oktant-i İngiltere (1), ahen-i mil (7), zincir (1), arşun-ı frengi (1), abanos cedvel (1), sandalye (7). Bu eşyaların dışında Mühtedi Mühendis Mehmed'in muhalledatından mühendishaneye konulan kitab-ı efrensi ise 46 adetti (BOA, AE.SABH.1: 9487)

⁹ Bu kitaplarla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz., Kaçar, *a.g.t.*, s. 97-98.

¹⁰ Sözü edilen kitaplar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Kaçar, *a.g.t.*, s. 158-168.

10. Sonuç

Osmanlı ricali için Avrupa fenninin (bilim ve teknolojisinin) transferi hayati bir iş gibi addedilmektedir. En azından Hendesehane'nin kuruluşundan Tanzimat'ın ilan edildiği tarihe kadar böyle olduğunu söylemek mümkün gibidir. Zayıfatı büyük olan Rus harplerinin ardından tamamıyla askeri sahada teknik bir amaç için kurulan Hendesehane/Mühendishane deniz kuvvetleri üzerinden askeri modernleşme çabası olarak vücut bulmuştur. Osmanlı siyasi/askeri eliti için askeri reformların Avrupa (özellikle Fransa) örnek alınarak yapılmasında bir sorun görülmemektedir; - zira Küçük Hüseyin Paşa layihası da bunu doğrulamaktadır. Nev-icad (Avrupa tarzı) bir müessese olan Tersane Mühendishanesi'nin henüz başlangıç yıllarında olmasına rağmen, gelecek adına kendi yerli hocaları ile bu kurumu devam ettirme hedefine odaklanması Osmanlı yöneticilerinin pratik ve pragmatik bir hedefe doğru yöneldiklerini göstermektedir.

Avrupa'da başlayan yeni bilimin Osmanlı'ya transferinin iki yolla olduğunu söylemek mümkün: Birincisi yabancı hoca/uzmanlar, ikincisi yabancı kitapların tercümesi. Her iki yöntem de 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Tersane Mühendishanesi'nin verdiği eğitim öğretim işinde yegâne vasıta olarak vazifesini icra etmiştir. Her iki yöntem deniz gücü üzerinden başlamış, daha sonra kara gücüne doğru örneklik etkisini genişletmiştir. Her ne kadar yabancı uzmanlar 1800 başlarından itibaren Mühendishane'deki görevlerini bırakıp, bütün eğitim öğretim işlerini Türk hocalara bıraksa da, başta yabancı kitaplar olmak üzere Avrupa'nın yeni bilimsel anlayışını da Türklerin zihinlerine kazıyarak gitmişlerdir.

Pragmatik bir devlet için (Osmanlı'yı kastediyoruz) Avrupa bilim ve teknoloji bilgisi, ülke ve devlet işlerinin yürütülmesinde bir alet ve araçtan başka ne olabilir? Osmanlı'nın zihin dünyasında fen sadece bir vasıta. Osmanlı zihni Avrupa'daki aydınlanmacı zihin gibi işlemediğinden, Batı'dan tevarüs edilen bilim ancak bu çerçevede değerlendirilmelidir. Osmanlı yöneticileri, kendi toplumunun (Türk-İslam temellerine dayanan) birer çocuğu olarak Mühendishane'ye ve buradaki eğitime de bu çerçeveden bakmaktaydı. Ama yine de zihni bir kaymanın olduğunu da görmek gerekir. II. Mahmud ve ekibinin giderek Avrupa idari ve hukuk sistemini kabule yanaşması ve buradan da Tanzimat denilen yepyeni bir devlet anlayışının çıkması da boşuna değildir.

Tersane Mühendishanesi'nde verilen askeri-teknik eğitimi yukarıdaki çerçeveden değerlendirmeye tabi tutmak gerekir. Tamamıyla askeri hiyerarşi üzerinden ilerleyen Mühendishane, Avrupa'daki gibi sivil anlayışla işlememiştir. Bu da ister istemez verilen eğitimin sınırlı kalmasına neden olmuştur. Her ne kadar böyle olsa da şunları da söylemeden geçemeyiz. Tersane Mühendishanesi, Türk modernleşmesinin eğitim ve bilim ayağı olarak büyük bir vazife icra etmiş, kendinden sonraki modern Osmanlı mekteplerine ciddi bir ön hazırlık olmuştur.

Kaynakça

Devlet Arşivleri Başkanlığı-Osmanlı Arşivi (BOA):

AE.SABH.1, 141-9487.

C.HR, 8964, 7491, 6763, 5724, 8301, 12464, 9643, 5724, 7491, 8031, 9643, 12464.

HAT, 28373, 10330, 2529, 15921 A, 2529.

MAD, 8882.

Tetkik Eserler

Beydilli, Kemal (2006), Mühendishane-i Bahr-i Hümayun, TDVİA, 31, ss. 514-516.

Beydilli, Kemal (1995), Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishane, Mühendishane Matbaası ve Kütüphanesi (1176-1826), İstanbul: Eren.

- Beydilli, Kemal -İlhan Şahin (2001), Mahmud Raif Efendi ve Nizâm-ı Cedîd'e Dâir Eseri, Ankara: TTK.
- Halaçoğlu, Ahmet (1998), Humbaracı Ocağı, TDVİA, 18, ss. 350.
- Kaçar ve diğ. (2013), İstanbul Teknik Üniversitesi ve Mühendislik Tarihimiz, İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Vakfı.
- Kaçar, Mustafa (1996), Osmanlı Devleti'nde Bilim ve Eğitim Anlayışındaki Değişmeler ve Mühendishanelerin Kuruluşu, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Kaçar, Mustafa (2007-2008), Tersâne Hendesehânesinden Bahriye Mektebine, Osmanlı Bilimi Araştırmaları, 9, (1-2), ss. 59-60
- Karal, Enver Ziya (1994), Osmanlı Tarihine Dair Vesikalar, Belleten, IV, 14-15, ss. 178-179.
- Özcan Abdülkadir (1998), Humbaracı Ahmed Paşa, TDVİA, 18, ss. 351.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı (1956), Nizam-ı Cedid Ricalinden Valide Sultan Kethüdası Meşhur Yusuf Ağa ve Kethüdazade Arif Efendi, Belleten, XX, 79, ss. 320-321.

Makale Türü: Araştırma Makalesi

OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA İLK BİLİMSEL TIP CEMİYETLERİ

İbrahim TOPÇU¹

Öz

19. yüzyılda Osmanlı imparatorluğunda iki çok önemli tıp cemiyeti kurulmuştur. Birisi Kırım savaşı nedeniyle İstanbul'a gelen yabancı hekimlerin diğeri de on yıl kadar sonra Türk hekimlerin kurduğu bu iki farklı cemiyet özellikle tıp eğitim dilinin Türkçeleştirilmesi kapsamında kıyasıya bir mücadeleye girişmişlerdir. Günümüze kadar varlıklarını korumayı başaran bu iki önemli tıp cemiyetinin kuruluş süreçleri, önemli aktörleri, tarihi süreç içerisindeki faaliyetleri, ülkemize katkıları ve özellikle tıp eğitim dilimiz üzerinden yürütülen mücadeleleri bu makalenin eksenini oluşturacaktır

Anahtar Kelimeler: Cemiyet-i Tıbbiye, Şahane, Osmaniye

THE FIRST SCIENTIFIC MEDICAL SOCIETIES IN THE OTTOMAN EMPIRE

Abstract

In the 19th century, two very important medical societies were established in the Ottoman Empire. One was established by foreign doctors who came to Istanbul due to the Crimean war. The other society was founded by Turkish doctors about ten years after the first. These two different societies started a fierce struggle especially on whether medical education could be done in Turkish. The establishment processes of these two important medical societies, their important actors, their activities in the historical process, their contributions to our country and their struggles especially through our language of education will constitute the axis of this article.

Keywords: Cemiyet-i Tıbbiye, Şahane, Osmaniye

1. Giriş

Osmanlı İmparatorluğu kuruluşundan itibaren sağlık hizmetlerine büyük önem vermiş olup gerek sağlık eğitimi veren ve gerekse sağlık hizmeti sunan kurum ve kuruluşları ile uzun süre çağdaşları ile rekabet edebilmiştir. On dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde birçok alanda olduğu gibi sağlık hizmeti sunumu ve özellikle de tıp eğitimi alanında sorunlar baş göstermiştir. Bizzat asırlarca gelişmesine katkı sağladığı klasik tıp eğitimi artık ihtiyacı karşılayamaz hale gelmiş ve bu arada batıda gelişen yeni tıbbi da bilen ya da uygulayan hekim yetiştirilememiştir. İmparatorluğun önemli merkezlerine dışarıdan gelen ve kendilerine hekim süsü veren şarlatan hekimlerin yanlış uygulamaları da halka ciddi zararlar vermekte idi. Bu durumu Şanizade Atullah (1771-1826) Tarih-i Şanizade'de; *“Müslimanlardan hiç kimse yüksek fenne hevesli olmayıp Süleymaniye Tıbhane'sinde yalnız hocalık vazifesine ve Tımarhane hekimliğine kanaat eder bazı çehresiz ve battal adamlardan başka kimse kalmayıp, Osmanlı memleketinde değil yeni hekimliği hatta eski tababeti dahi okuyup öğretecek hiç kimse kalmamakta bir zamanlar hekimleri oldukça çok diye anılan ve sayılan İstanbul'da şimdiki halde hırvat gemici vesair ırgat bozuntusu bir alay cahil tabib ellerinde kalıp”... diyerek açıklamaya çalışıyordu.* Bütün bu arayışların neticesi olarak 14 Mart 1827 tarihinde modern anlamda tıp eğitimi veren ilk tıp okulumuz olan Tıphane-i Amire açıldı. Bu yeni okuldaki eğitim müfredatı, kullanılan eğitim malzemeleri ve kitaplar vb. Süleymaniye Medresesinde asırlardır alışıla gelmiş olanlardan farklılaşmış, batıda gelişen yeni tıp merkeze

¹Dr. Öğr. Üyesi, Sağlık Bilimleri Üniversitesi Hamidiye Tıp Fakültesi Tıp Tarihi ve Etik Anabilim Dalı, e-mail: dritbrahimtopcu@gmail.com orcid: 0000 0001 7685 8597

Bu Yayına Atıfta Bulunmak için: Topçu, İ. (2019), Osmanlı İmparatorluğu'nda İlk Bilimsel Tıp Cemiyetleri, *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9(Özel sayı), 132-140.

alınarak bir eğitim öngörülmesi ve hatta hocaların bir kısmı dahi yurt dışından davet edilmiş olup eğitim ağırlıklı olarak onlar üzerinden yürütülmeye başlanmıştır. Elbette kaçınılmaz olarak eğitimin dili de değişmiştir. Sultan İkinci Mahmut eğitim dilinin Fransızca olması ile ilgili yaklaşımını 1839'da Galatasaray'da söylemiş olduğu nutukta şöyle ifade etmiştir: *"Fenni tıbbi kamilen alıp kütübi lazımeyi Türkçe tedvine say ve ikdam etmeliyiz. Sizlere Fransızca okutmaktan benim muradım Fransız lisanını tahsil ettirmek değildir. Ancak fenni tıbbi öğrenüp refte refte kendi lisanımıza almaktır ve andan sonra Memaliki Mahruse-i Şahanemin her tarafına Türkçe olmak üzere neşreylemektir... Hocalarınızdan ilmi tababeti tahsile çalışın ve tedricen Türkçeye alıp lisanımız üzere tedavülüne say eyleyin.."*. Padişahın kararı bu yönde yani tıp bilimini Fransızca lisanıyla öğrenip kısa süre içerisinde adım adım Türkçeye dönüştürmek şeklinde olsa da tıp dilinin Türkçeleşmesi planlanandan farklı olarak çok sancılı olmuştur. Tıbbiye hocaları, yeni tıbbi bilen yeterli sayıda yerli hoca olmadığından çoğunlukla yurt dışından davet edilenlerden veya azınlık tebaaya mensup hekimlerden oluşmuştur. Dolayısıyla bu hocalar gerek emperyalist yaklaşımlarla ve gerekse de yabancı lisan zorunluluğu nedeniyle zamanla tıp mezunlarının ağırlıklı olarak azınlıklardan teşekkül edip Osmanlıda tıp mesleğinin yerli olmayanların kontrolüne geçme fırsatının doğmasından dolayı, Fransızca tıp eğitimi zaruretine sürekli vurgu yapıp tıp eğitiminin asla Türkçe olamayacağını söylemişler ve bu konuda ısrarcı olmuşlardır. Bunun hazin bir sonucu olarak gerek yapılan savaşlarda kaybedilen hekimlerin yerine yenilerinin yetiştirilememesi, gerek mevcut tıp eğitiminin ihtiyaca cevap verememesi ve gerekse tıp eğitim dilinin Türkçe olmaması sonucu Türk öğrencilerin tıp tahsili yapamamaları nedeniyle tıp alanındaki gerileme devam etmiş ve modern tıbbın ülkemizde yerleşmesi hedefine bir türlü ulaşamamıştır.(Topcu, 2018) Bütün bunların bir sonucu olarak 19. yüz yılda Osmanlı İmparatorluğu'nda kurulan bilimsel tıp cemiyetlerinin de ana gündem maddelerinden birisi ve belki de en önemlisi hep tıp eğitim dilinin hangi dilde yapılacağı olmuştur. Osmanlıda ilk kurulan 2 tıp cemiyetinin kuruluş süreçleri, tarihi gelişimleri, faaliyetleri ve günümüze yansımalarının yanında bu makalenin ana eksenlerinden birisi de tıp dili üzerinden verilen bu çok enteresan mücadele olacaktır.

2. İlk Bilimsel Tıp Cemiyetleri

1839 Tanzimat Fermanı sonrasında gerçekleşen reformlar, Osmanlı toplumunda önemli değişimlere neden oldu. Toplumun farklılaşan talepleri doğrultusunda cemiyetleşme alanında da ilk çalışmalar başladı. Osmanlı İlmî ve meslekî cemiyetlerinin ilk nüvesi olan ve resmî açıklamaya göre *"âmmeye ehemm-ü elzem olan kitapların bir an akdem [önce] vücuda getirilmesi için eshâb-ı hüner ve maariften mürekkep bir cemiyet teşkili..."* amacıyla kurulan Encümen-i Dâniş, 18 Temmuz 1851 tarihinde daha çok devlet adamlarının bir girişimi olarak kuruldu. Her ne kadar büyük hedefleri olan bir cemiyet olarak teşekkül etmiş olsa da Encümen-i Dâniş 1861 yılında sadece Ahmed Cevdet Paşa'nın birkaç eserini yayınlayabilmiş olarak faaliyetine son verdi. İstanbul'da yaşayan yabancıların kurduğu ilk İlmî cemiyet ise Societe' Orientale de Constantinople'tur (İstanbul Şark Cemiyeti). 1852 yılında Avrupalı şarkiyatçılar tarafından doğu ülkeleri ve özellikle Osmanlı Devleti hakkında bilgi toplamak, bu ülkelerin tabiatını, coğrafyasını, tarihini, dillerini, edebiyatını, eski eserlerini, bilim ve sanatını incelemek amacıyla kurulmuştur.(İhsanoğlu, n.d.)

Yabancılar tarafından İstanbul'da kurulmuş olan ikinci cemiyet aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğunda kurulan ilk tıp cemiyeti olan Societe Medicale de Constantinople (Dersaadet Cem'iyeti Tıbbiyesi/İstanbul Tıp Cemiyeti) olmuştur. Kırım muharebesi (4 Ekim 1853-30 Mart 1856) sırasında İstanbul'da bulunan müttefik (İngiliz, Fransız, İtalyan) ordularıyla İstanbul'a gelen tabip ve cerrahlar tarafından kurulmuştur. İngiliz ordusunda görevli Hollandalı Dr. Peter Pincoffs (1815-1872) ve arkadaşlarının altı ay süren çalışmaları sonunda 15 Şubat 1854 de İstanbul'da gayri resmi olarak kurulan cemiyetin kuruluş amacı, İstanbul'da harp yaralılarını tedavi etmekle

görevlendirilen hekimlerin karşılaştıkları tıbbî problemleri tartışmak ve aralarında dayanışma sağlamaktı. Cemiyetin 40 kişiden oluşan kurucu üyeleri arasında Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane'den Dr. Konstantin Karatodori ve İstanbul'da çalışan bazı yabancı sivil hekimler de vardı. ("Cemiyet-i Tıbbiye-i Şahane - Hipokratist - Sağlık Ansiklopedisi," n.d.) Cemiyetin gerek konuşma gerekse yazı dili Fransızca idi. Cemiyetin kurucu üyelerinin hiç birisi Türk olmadığı gibi ancak 1890'lı yıllarda Türk Osmanlı tebaasına mensup olan hekimler yavaş yavaş üye kabul edilmeye başlandı. 1906 yılına gelindiğinde bile cemiyetin 288 üyesinin yalnızca 17'si Türk ve Müslümandı. (Kemahlı, 2015) Cemiyet'in ilk başkanı Fransız askeri cerrah Lucien Jean Baptiste Baudens dir. Baudens, devletin himaye ve desteğini alabilmek için Osmanlıda üst düzey bürokrat olan bazı hekimlere ilk yıllardan itibaren şeref üyeliği adı altında bir paye vermiş ve onları cemiyetin yanında tutmaya çalışmıştır. Cemiyetin ilk Türk şeref üyesi (1856) Sadrazam Keçecizade Fuad Paşa olmuştur. Hekimbaşı Hayrullah ve Salih Efendiler 1859'da, Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane Nazırı Arif Bey ise 1861'de şeref üyesi seçilmiştir. (F. Günergun, n.d.) Cemiyet'e asli üye olabilmek için tıp fakültesi, eczacılık okulu veya veterinerlik okulu diplomasına sahip olmak ve bir bilimsel çalışma sunmak şartı vardı. Ayrıca tabip, cerrah, eczacılık okulu mezunu ve veterinerlik okulu mezunu olanlar dışında kimse üyeliğe kabul edilmiyordu. Bu hassasiyetleri nedeniyle cemiyet ilmi ve mesleki bir cemiyet olarak değerlendirilmiştir. Cemiyet'in Avrupa ülkelerinde yaşayan çok sayıda muhabir üyesi (membre correspondant) bulunmaktaydı. (F. Günergun, n.d.) Cemiyetin kuruluşu sırasında Padişah'tan izin istediklerine dair bir belge bulunmamaktadır. Cemiyete kuruluşundan 2 yıl sonra Galatasaray Tıbbiyesinin ilk mezunlarından olan Türk tarihinin ilk hekim Sadrazamı Keçecizade Fuat Paşa'nın yardımlarıyla Padişah Abdülmecit'ten 17 Ramazan 1272 (22 Mayıs 1856) tarihinde kuruluş beratı alınmış olup aynı zamanda hükümetten aylık 50 altın tahsisatı sağlanmıştır. Berat şu şekildedir: *"Mücerret emri insaniyete ve eşref-i ulum olan fenni tababete hizmet emeliyle memalik-i mahruse-i şahanemde bulunan huzzak-ı etibba tarafından Dersaadetimde bir cemiyet-i ilmi teşkiline müsaade-i seniyyem erzan kılınması ve işbu cemiyete badi-i şeref ve itibarı ve himayet-i mahsusa-i şahanemin alamet ve bergüzarı olmak üzere Cemiyet-i Şahane-i Tıbbiye-i Osmaniye namı verilmesi istida olunmuş ve işbu cemiyetin suret-i terhibini mübeyyin cemiyet-i mezkure azası tarafından verilen layihanın tercümesi takdim olunmuş olup işbu cemiyetin teşkili menafi ve fevaid-i umumiyyeyi müstelzim olmasıyla ve insaniyete ve uluma bir hizmet maksadıyla mebni bulunmasıyla muhassanat-ı asriye-i padişahanemden olduğundan ettiba-ı müctemianın emel ve niyetleri takdir olunarak cemiyet-i mezkure himaye-i mahsusa-i mülükanemde bulunmak üzere zikr olunan nam ve unvanın itası ve bir kıta berat-ı ali şanım ısdarı hususlarına irade-i seniye-i mülukane taalluku ile emr-i humayun-u şahanem sünuh ve südur etmiş olmağın mukteza-i feyz-i musrifî üzere divan-ı hümayunumdan işbu berat-ı alıšanımın tastir ve cemiyet-i mezkureye ita olundu"* (Kayabaş & Tezi, 2008) Bu berat ile birlikte cemiyet hem resmen kurulmuş oldu, hem en üst düzeyde himayeye sahip oldu, hem düzenli maddi yardım alma hakkı kazandı ve hem de Avrupa'da Royal ünvanının karşılığı olan "Şahane" ünvanı ile taltif edilmiş oldu. Böylece cemiyetin adı Cemiyet-i Tıbbiye-i Şahane-i Osmaniye (Societe' Imperiale de Me'decine de Constantinople) olarak değişmiştir.

Cemiyet mensupları şeref üyeleri, dahili üyeler ve muhabir üyelerden meydana gelmişti. Bunun yanında, üyelik aidatı alınmakta ve bilimsel bir dergi de çıkarılmaktaydı. (İhsanoğlu, n.d.) Cemiyet Osmanlıda on yıl boyunca yegane tıp cemiyeti olarak faaliyet göstermiştir. 1857 yılından itibaren 1925 yılına kadar kesintisiz olarak Gazette Medicale d'Orient (Ceride-i Tıbbiye-i Şarkiye) adıyla Fransızca bir tıp dergisi yayınlamıştır. Bu dergide cemiyetin oturum zabıtları, bilimsel toplantılarının tutanakları, vaka takdimleri, cemiyet mensubu hekimlerin yazdığı tıbbi makaleler, Avrupa tıp dergilerinden alınan bilimsel yazılar, çeşitli tıbbi yenilikleri konu alan haberler ve Osmanlı'nın mevcut sağlık sorunları hakkında makaleler yayınlanmıştır. Bu bağlamda önemli bir tartışma konusu olarak o dönemde yegane tıp okulumuz olan Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane'deki tıp eğitimine dair eleştiriler ile askeri hekimlik konusunu ele alan çok sayıda makale de dergide yer

almaktadır(*Cemiyet-İ Tıbbiye-İ Şahanenin Mekteb-İ Tıbbiye-İ Şahaneye Getirdiği Eleştiriler 1857-1867 .pdf*, n.d.) İmparatorluk içinde tıbbi bilgi alışverişini sağladığı gibi, Avrupa’da gelişen yeni tıp bilgisinin Osmanlı’ya aktarılmasına da hizmet etmiştir. Dergi 1911 yılının mart ayından itibaren “Cemiyet-i Tıbbiye-i Şahane Şark Tıp Mecmuası” adını almıştır. 1935 yılında Osman Şerafettin’in cemiyet başkanlığına seçilmesiyle dergi Türkçe olarak ve Fransızca özetler vererek yayınlanmaya başlanmış ayrıca ismi de değiştirilerek “Türk Tıp Cemiyeti Mecmuası” adını almıştır. Daha sonra Türk Tıp Derneği Dergisi adıyla yayın hayatına devam eden dergiye 1945’te İngilizce özetler de eklenmiştir.(NS, n.d.) Türkiye’de yayımlanan ilk tıp dergisi olmamakla birlikte en uzun süre ile yayımlanan tıp dergisi olmayı başarmıştır.

Cemiyet üyeleri düzenli olarak ile iki haftada bir toplanıp bilimsel müzakereler yapmışlardır. Ayrıca dünyada tıp alanında önemli başarılarla imza atmış kişilerin davet edildiği konferanslar da düzenlenmiştir. Bu kapsamda örneğin Prof. Virchow ve Langenbeck 25 Nisan 1890’da Cemiyet toplantısına katılmışlardır. Cemiyetin bilimsel toplantılarında resmi müzakere dili Fransızcadır. Toplantı dili olarak Türkçe ancak 1918’den itibaren konuşulmaya başlanmıştır. Toplantılarda değişik tıbbi konular görüşülmüş, vakalar ve araştırmalar sunulup tartışılmış, imparatorluğun ve özellikle İstanbul’un sağlık sorunları ele alınmıştır. Cemiyet zaman zaman bu konuları incelemek için komisyonlar kurmuş ve hazırlanan raporlar Osmanlı yöneticilerine iletilmiştir.(Nidai Sulhi Atmaca, n.d.) Cemiyet üyeleri, şapkasız hekimler olarak niteledikleri kırıkçı-çıkıkçı, kulunççu, kehhâl, fitıkçı gibi ehliyetsiz sağlıkçıların çalışmalarına şiddetle karşı çıkmış, İstanbul’da pis sularının karıştığı derelerin ıslahının gerekliliği, salgın hastalıklar ve aşılama gibi halk sağlığını tehdit eden sorunlara dikkat çekmişlerdir. Cemiyet Osmanlı sağlık kurumlarına genellikle eleştirel yaklaşmıştır. En çok eleştirilen kurumların başında Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane gelmektedir. Bu eleştiriler Tıbbiyenin (askeri ve mülki) önemli eksikliklerini ortaya koymuştur.(F. Günergun, n.d.) Cemiyet 1857 yılından itibaren bir tıp ödülü ihdas ederek, Osmanlı imparatorluğunda sağlık alanında yapılacak çalışmalarını desteklemiştir. Sonraki yıllarda Pierre Apéry (1903), Zambako Paşa (1912) ve A. Çolak ailesinin (1946) ihdas ettiği ödüller de derneğin seçtiği çalışmalara verilmiştir. Cemiyet aynı zamanda ciddi bir kütüphanecilik çalışması yürütmüş ve oldukça zengin olduğu bilinen kütüphanesi günümüze ulaşmamıştır. Cemiyet’in adı 1925 yılında “Türk Tıp Cemiyeti” olarak değişmiştir. Türk Tıp Cemiyeti 1956 yılında kuruluşunun 100. yılını kutlamıştır. 1973 yılında değişen Dernekler Kanunu “cemiyet” adını kaldırınca “Türk Tıp Derneği” adını almıştır. Derneği’nin 130. ve 140. kuruluş yılları da yayınlarla kutlanmıştır. (Nidai Sulhi Atmaca, n.d.)

İmparatorluk başkentindeki yegâne tıp okulu olan Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane’de eğitim dilinin Fransızca olması imparatorluk için her geçen gün daha da ağırlaşan bir probleme dönüşüyordu. Tanzimat’tan sonra okullara gayrimüslim tebaanın da alınmasıyla yabancı dil sorunu yaşamayan azınlık mensubu öğrenciler doğal olarak derslerde daha başarılı oluyorlardı. Orduya yeterli hekim yetiştirmek gayesi ile açılan bu okulda yabancı dil bilmeyen Müslüman öğrencilerin başarısız olması mezun sayısını olumsuz etkiliyordu. Mekteb-i Tıbbiye-i Şâhâne’den mezun hekimler o kadar az oluyordu ki Osmanlı Devleti’nin hiçbir müessesine hizmet verilemiyordu. 120 askeri öğrenci alınıyor ve 10 yılın sonunda sadece 8 kadar öğrenci mezun olabiliyordu ve elbette bunun sebebi ise Fransızca tıp eğitimi idi. Ayrıca tıp eğitimi başlangıçta 6 yıl iken zamanla 9 yıla daha sonra da 10 yıla çıkmıştı. Çok uzun süren tıp eğitimi sorunu daha da büyütüyordu. Eğitimin Fransızca yapılması ayrıca eğitim kadrosunun ve önemli sağlık kurumlarının yabancıların ve gayrimüslimlerin eline geçmesine de neden olmuştu. Tıbbiye, banisi olan II. Mahmut’un gösterdiği hedeflere doğru ilerleyemiyor, örneğin Türkçe tıp kitapları yazılamıyordu. Çözümün Türkçe tıp eğitimi verilmesi ile mümkün olduğu ve bu konuda bir şeyler yapılması gerektiği her geçen gün daha da aşikâr oluyordu. Lakin alınacak tepkinin büyüklüğü ve çözüm için gereken fedakarlığın kimler tarafından yapılacağı henüz bilinmemesi çözümü ertelenmesine neden oluyordu. 1852

senesinde Cemalettin Efendi Mektebi Tıbbiye nezaretine geldiğinde konuyla yakından ilgilenmiş ve 1855 senesinde tıbbiyede tıp kitaplarını tercüme edebilecek kadroyu oluşturmak için Türkçe tıp eğitimi yapılan “Mümtaz Sınıf” adlı özel bir sınıf kurmuştur. Bu sınıfın öğrencileri vakit kaybetmeden hocalarıyla birlikte Fransızca kitapları Türkçeye çevirmek ve Türkçe tıp terimleri oluşturmak amacıyla çalışmalara başladılar.(Kemahlı, 2015) Bu sınıf tıbbiyenin çalışkan ve idealist öğrencilerinden oluşuyordu ve tıp dilinin Türkçe yapılabileceğinin örneğini oluşturmak istiyorlardı. Mümtaz sınıfta yer alan Kırımlı Aziz İdris, Hüseyin Remzi, İbrahim Latif (İbrahim Lütfi), Hüseyin Sabri, Vahit Efendi, Emin Efendiler ileride ilk milli tıp cemiyetimizin de kurucuları olacaklardı. Bu sınıfın başına Lütfi Efendi Hoca olarak tayin edilmişti. Kuruluşundan beri Fransızca olarak yapılan tıp eğitiminin Türkçeleştirilme çalışmaları cemiyet mensubu hekimleri egemenliklerini yitirme tehlikesiyle karşı karşıya getirdi. Tehlikeyi fark etmişlerdi ve tıbbiyede eğitimi Fransızca olarak sürdürülebilmek için bütün imkanlarını seferber ettiler. Türkçenin tıp eğitimi için yetersiz olduğunu, asla bilim dili olamayacağını, Türklerin ana dillerinde hekimlik gibi güç bir mesleği öğrenemeyeceklerini öne sürdüler. Gazetelerde tıp eğitiminin Türkçe yapılamayacağı görüşünü savunan yazılar yazarak hekimliğin onlara göre yavan, ilkel bir dil olan Türkçe ile anlatılamayacak ölçüde yüksek bir bilim olduğundan söz ettiler. Bunu desteklemek için yüzyıllardır medreselerde Arapçanın, yeni kurulan Mekteb-i Sultani’de de Fransızcanın eğitim dili olarak seçilmesini örnek gösteriyorlardı. İnsanlara hiç çekinmeden “Türkçenin tıp dili olarak yetersiz olup ancak çarşı pazarda konuşulacak bir dil” olduğunu anlatıyorlardı. Bunu ısrarla söyleyenlerden bir kısmı da Mekteb-i Tıbbiye-i Şâhâne hocalarıydı. Çalışmaları sonuç verdi ve Türkçe tıp eğitiminin önünü açabilmek için bin bir zorlukla tıbbiye içinde açılan, Türkçe tıp eğitimi yapan ve misyonuna yakışır bir şekilde isimlendirilen Mümtaz Sınıf’ı kapattırarak öğrencilerin diğer sınıflara dağıtılmasını sağladılar. Sadece Fransızca’yı çok iyi öğrenebilenlerin okuyabildiği bir okul haline dönüştürülmüştü tıbbiye yeniden. Osmanlı coğrafyasının yerli çocukları tıp okumak isterlerse yine dil engeline takılacaklardı.

Tıbbiyeliler her zorluğa rağmen pes etmediler. Ortadan kaldırılmasına rağmen mümtaz sınıftan bir grup tıbbiyeli gizlice bir araya gelerek tıp kitaplarının gizlice Türkçeleştirilmesi için çalışmalar yapmaya devam ettiler.(Kemahlı, 2015) Kırımlı Aziz ve arkadaşları Eyüp Sultan civarında Babahaydar mahallesinde, Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane Matbaa Müdürü Arif Beyin Hacıbeşir Ağa medresesindeki odasında toplanarak Cemiyet-i Tıbbiye-i Osmaniye’yi gayri resmi olarak kurdular(1278/1862.) Öncelikle Osman Saib Efendi'nin Ahkamü'l Emraz ve Kolera Risalesini, Şanizade'nin bazı kitaplarını, muallim Bemard'ın Bursa Kaplıcalarını ve Hayrullah Efendinin kitaplarını elde ederek incelediler ve Fransızca tahsil etmekte oldukları tıp ilminin Türkçe olarak öğrenilebileceğine kesin olarak ikna oldular. Çalışmalarını daha da hızlandırdılar ve cemiyeti resmen kurabilmek için kulis faaliyetlerine başladılar. Bu arada Cemiyet-i Tıbbiye-i Osmaniye'nin nizamnamesini de hazırladılar. Aslında yalnız da değillerdi çünkü tıp eğitiminin hangi lisan ile yapılması gerektiği konusu o günlerde sadece tıp çevrelerinin gündemi değildi. Zamanın aydın ve düşünürleri de bu konuda kafa yormaktaydılar. Namık Kemal, 1866 yılında Tasvir-i Efkâr gazetesinin 37. Sayısında yazdığı “Türkçe Tababete Dair Makale-i Mahsusa” başlıklı yazıda, yeterince bilinmeyen bir dilde yapılacak öğretimin eksik kalacağına değinmiş, başlangıçta Avrupa’da öğretimin Latince olduğunu, sonraları her ulusun öğretimi kendi dilinde yapmaya başladığını belirttikten sonra bizde de tıp öğretiminin Türkçe olarak yapılması gereğine değinmiştir. Çalışmalar büyük bir azimle devam ederken bu arada Mekteb-i Tıbbiyeye ikinci kere nazır olarak tayin olan Salih Efendi sadece Türkçe tıp eğitimi yapacak ve taşraya hekim yetiştirecek yeni bir tıp okulu kurma teklifi hazırladı ve gece gündüz çalışan bu bir avuç tıbbiyelinin destekleri ile 2 Ocak 1867 tarihinde Sultan Abdülaziz’den tıp eğitiminin Türkçe olarak verileceği ilk sivil tıp okulumuz olan “Mekteb-i Tıbbiye-i Mülkiye” kurulması iradesini almayı başardı. Aynı gün Sadarete önemli bir tezkire daha gönderdi. Bu resmi dilekçede Tıbbiye içinde kurulan Sivil Tıp Okulu için gerekli

tıp kitaplarını Türkçeye çevirecek bir cemiyete ihtiyaç olduğu ve bu cemiyetin nasıl ve ne için çalışacağı belirtiliyordu. Bu resmi yazıya cemiyetin nizamnamesi de ilave edilmişti. Resmi yazıda; “...Cemiyetin erkân ve azası Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane’de tahsil-i malumat ederek yetişmiş olan zevattan ibaret bulunacağı misillü” denilerek cemiyetin kurucularının uzun zamandır bu çalışmaların içinde olup artık Tıbbiyeden mezun olanlar olduğu belirtiliyordu. Görevleri ise “...bunların asıl işleri tıbbî mütedair mevcut olan kütüb ve resâilin Türkçe’ye nakil ve tercümesi ile beraber umuma fayda-bahş olacak suretde lisan-ı Osmanî üzere bir tıp gazetesi tertib eylemek hususları olup vakîâ fûnun-ı tıbbiyyenin Türkçe tedris ve talimi usulünün müstelzim olacağı teshilat bi’l-defaat mevki-i bahse konulmuş ve hatta Memalik-i Mahruse-i Şahane’de istihdamı lüzum-ı daimî tahtında bulunan etıbbaya mahrec olmak için Mekteb-i Tıbbiye-i Mülkiye namıyla küşadına bu defa müsaade-i seniyye şayan buyurulan dershanede fenn-i tıbb ile müteferri’âtının Türkçe olarak tedrisi mukarrer bulunmuş olmasına nazaran bu arzunun merkez-i fi’le gelmesi el-hâletü hâzihi Avrupaluların tıbbca istimal eyledikleri müdevvenat ve asarın ahkâm-ı mecmuasını talebeye kolaylıkla tefhîm ile beraber bu yolda nev be-nev icra kılınmakta olan tecarüb üzerine hıfz-ı hayat-ı insaniyyeye dair az zamanda tesis kılınan kavaid-i dakikanın mütemadiyen teşrih ve tavzîhiyle enzâr-ı umumiyeye ibraz olunması öyle bir cemiyetin vücuduna menûd olduğundan...” diye özetleniyordu. Burada da bildirildiği gibi amaç; özellikle tıp eğitiminin kolaylaştırılması için tıp kitaplarını Türkçeye çevirmek ve halkın yararlanacağı bir tıp dergisi çıkarmaktı. Bu cemiyetin çalışmalarının yeni kurulan Sivil Tıp Okulu için ne kadar gerekli olduğu da belirtilmekte idi. Bu teklif Meclis-i Vâlâ’ da görüşülmüş, bir mazbata ile padişaha sunulmuş, 3 Mart 1867 tarihinde de Cemiyet-i Tıbbiye-i Osmaniye’nin kurulma iradesi resmen çıkmıştır. Sultan Abdülaziz’in İradesinde; “Hame-pira-yı tevkir olan işbu tezkere-i samiye-i Sadâret-penahileriyle mezkur mazbata manzur-ı âlî-i hazret-i Padişahî buyurulmuş ve tezekkür ve istizan olunduğu üzere meblağ-ı mezburun tahsis ve i’tası zımnında keyfiyetin nezâret-i müşârunileyhâya havalesi ve hususat-ı sairenin dahi icra-yı iktizası müteallik ve şeref-sudûr buyurulan emr u irade-i mehâsin-âde-i hazret-i cihanbanî mantuk-ı celilinden olarak mazbata-i merkume yine savb-ı sâmi-i hidivîlerine iade kılınmış olmağla ol babda emr u ferman hazret-i veliyyü’l-emrindir, 3 Mart 1867” denilerek karar belirtiliyordu.(Prof Dr Ayten Altıntaş, n.d.-c) Buna göre cemiyet mektep nezaretinin sorumluluğunda kalacak, ayda bin kuruluş kırtasiye bedeli verilecek ve öncelikle tıp fenlerine dair kitapları Türkçeye çevirecekti. Cemiyetin kurucuları yine öğrenciliğinden beri bu mücadeleyi vermiş olup o tarihte mezun olan Kırımlı Aziz İdris ve arkadaşları idi.(Prof Dr Ayten Altıntaş, n.d.-a)

Cemiyet-i Tıbbiye-i Osmaniye’nin kuruluşundan sonra, tıp ilminin Türkçe olarak öğretilmesi konusu yeniden tartışılmaya başlandı. Salih Efendi, önce kitapların tercüme edilip sonra Türkçe eğitime başlanması taraftarıysa da hemen Türkçe eğitimin mümkün olduğunu savunan Kırımlı Aziz Bey ve arkadaşlarının ısrarı üzerine 1866 tarihinde Mekteb-i Tıbbiye-i Askeriye’nin içinde bir dershanede sivil tıp okulunun açılması gerçekleşti. Tıbbiyede eğitimin Osmanlıca Türkçesi ile yapılması sonucu şahsi çıkarları bozulan Cemiyet-i Tıbbiye-i Şahane üyesi muallimlerden bazıları yeniden Türkçe tıp eğitimini engellemek için gayret ettilerse de bu sefer sonuç alamadılar. Onlar için asıl hezimet ise kısa süre sonra geldi ve 1870 senesinde sadece sivil tıbbiyede değil askeri tıbbiyede de Türkçe tedrisat yapılması için Padişah iradesi yayınlandı. Nihayet uzun zamandan beri büyük zorluklarla ve tıp talebelerinin büyük gayret ve fedakarlıklarıyla verilen bu önemli mücadele kazanılmış oldu. Bu tarihten itibaren Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane’de tıp eğitimi bütün şubelerde birden Türkçeleşti.(Sarı, 1987) Cemiyetin kurulmasını sağlayan ve Türkçe tıp eğitimini başlatan Hekimbaşı ve Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane Nazırı Salih Efendi kısa süre sonra 6 Kasım 1871 tarihinde görevinden azledildi ise de cemiyet çalışmalarına hiç ara vermeden devam etmiştir.

Cemiyet-i Tıbbiye-i Osmaniye’nin tıp kitaplarını Türkçeleştirmesinin önündeki bütün bürokratik engeller kalkmıştı. Lakin çevirilerde herkes tarafından kullanılabilir ortak bir Türkçe

tıp lüğatinin olmaması büyük bir zorluk oluşturuyordu. Aksi halde tercümelemede dil birliğini sağlanamayacaktı. Bunun için Avrupa’da yaygın olarak kullanılan Fransızca “Nysten” tıp lüğatinin tercüme edilmesi uygun görüldü ve bir komisyon oluşturuldu. Fransızca tıp sözcüklerinin karşılıklarını bulabilmek için öncelikle İbn-i Sinâ’nın Kânun’u, Zehravî’nin Tasrîf’i, Râzî’nin Hâvi’si gibi Arapça temel tıp kitapları esas alındı ve uygun karşılıklar olabildiğince bu kaynaklardan bulunmaya çalışıldı. Kadim tıp kitaplarında karşılığı bulunmayan tıp terimleri için Avrupa dillerinden yakın tarihlerde Osmanlıcaya tercüme edilmiş yeni tıbbi konu alan eserlerden faydalanıldı. Ayrıca zamanın önemli sözlükler tarandı ve “Bianchi, Hançerî, Kazimirski”nin sözlüklerinden ve “Meninski”nin Latince’den Arapça, Farsça ve Türkçe’ye olan lüğatinden de büyük ölçüde faydalanıldı. “Vankulu, Ahterî, Burhân-ı Kâtî ve Lehçe-i Osmanî” sözlüklerinden ve en çok da Asım Efendi’nin “Kâmus” tercümesinden de faydalanıldı. Tüm bu kaynaklardan alınan desteğe rağmen yine de Nysten’in lüğatinde olup da karşılığı bulunamayan birçok terim olmuş ve bunların karşılığı olarak birtakım yeni terimler icat etmek zorunda kalmışlardır. Bunun için bazen o konuyu belirten Arapça ve Farsça iki kelimeyi birleştirip bir kelime yaratmışlar ve bazen de bütün Avrupa dillerinde ortak olarak kullanılan birtakım terimleri birebir aynı olarak almışlardır. 1870 yılında lügat çalışmalarına başlayan heyet üç senelik yoğun bir çalışma sonucunda “Lügat-ı Tıbbiye”yi tamamlayıp bastırmayı başarmıştır. 640 sayfa olan kitabın baş sayfasında eserin cemiyetin ürünü olduğu ve 30 Nisan 1873 tarihinde basıldığı bildirilmektedir.(Prof Dr Ayten Altıntaş, n.d.-c)

Bu aşamadan sonra çeviri faaliyetleri daha da hızlanmıştır. Cemiyet önemli ve öncelikli kitapları seçiyor ve uygun gördüklerine müsaade veriyordu. Bu izni almayanlar tercümeyle başlayamıyorlardı. Kitabı Türkçeye çevirenler basılması için cemiyetten izin istiyor, yapılan inceleme sonucunda gerekli düzeltmeler yapıldıktan sonra kitapların basılması izni çıkıyordu. Uygun görülen kitaplar Tıbbiye matbaasında basılıyordu. Cemiyet tercüme işlerinin hızlanması için ödüllendirme mekanizmasını da devreye sokmuştu. Komisyondan geçerek basılan tıp kitapları için hem para hem de nişan verilmek suretiyle emeği geçenler ödüllendiriliyordu. Cemiyet bu ücreti tercüme edilen kitapların zorluğu ve hacmine göre üç kategoriye ayırıyordu:

1. derece: 300 Mecidiye altını, IV rütbeden bir kıt’a Nişan-ı Ali Osmanî
2. derece: 200 Mecidiye altını, IV rütbeden bir kıt’a Mecidî Nişanı
3. derece: 150 Mecidiye altını, IV rütbeden bir kıt’a Mecidî Nişanı

Bu durum tercümelemlerin artmasına sebep oldu, çeviri yapan hekimler de hem nişan hem para ödülü alıyorlar hem de kitapları tıbbiye matbaasında basılıyordu.(Prof Dr Ayten Altıntaş, n.d.-c) Böylece 1870-1880 yılları arasında 46 tıp kitabı Türkçeye kazandırılmıştı. Bunlardan; fenn-i ispençiyârî, fenn-i kimya, mirât-ı sıhhat, talimü’t-teşrih, müfredat-ı tıp ve ilm-i tedavi, nebatat-ı tıbbiye, ilm-i emraz-ı umumiye, hıfz-ı sıhhat, kavânin-i cerrâhin, ilm-i hayvanat, düstürü’l-edviye önemli ders kitaplarındandı. 1881-1892 yılları arasında toplam 77 Türkçe tıp kitabı daha eğitime kazandırıldı. 1893-1904 yılları arasında ise toplam 45 kitap tercüme edildi ve basıldı.(Prof Dr Ayten Altıntaş, n.d.-b)

Cemiyet kitap çalışmalarının yanında bilimsel etkinlikler de yapmaya başlamıştı. 1892 yılında “Tıbbi Müzakereler” adıyla toplantılar düzenlenmeye başlandı ve üç sene kadar devam etti. Cemiyet 29 Mayıs 1897 tarihinde II. Abdülhamid’in emri ile kapatılmıştır. Lakin tercüme işlerine devam eden bir “Tetkik-i Müellefât Komisyonu” kurulmuştur. Bu komisyon “Nysten” tıp sözlüğünün genişletilmiş son baskısını esas alarak Fransızca-Türkçe yeni bir tıp sözlüğü hazırladı. 1900 yılında tamamlanan sözlük “Lügat-ı Tıp” adı ile Sultan II. Abdülhamid’in 25. tahta çıkış

törenine yetiştirilip armağan edildi. 1107 sayfa olan eser toplam 1200 sayfayı geçiyordu.(Prof Dr Ayten Altıntaş, n.d.-c)

Meşrutiyet'in getirdiği özgürlük ortamında cemiyet, 1909'da Darülfünun Tıp Fakültesi adını alan tıbbiyede yeniden yapılandı. 25 Aralık 1910 günü Cemiyet, Darülfünun Tıp Fakülte Reisi Cemil Paşa'nın başkanlığında 13 yıl aradan sonra yeniden ve aynı heyecanla toplandı ve çalışmalarına işgal yıllarında bile ara vermeden devam etti. Cumhuriyet'in ilanından sonra çalışmalarına azimle devam eden Cemiyet bu dönemde tıbbî toplantılar, seminerler, kongreler, kitaplar ve süreli yayınlar ile yoluna devam etti. Cumhuriyet'in ilanı ile Cemiyet-i Tıbbiye-i Osmaniye ismi "Türkiye Tıp Encümeni" olarak değişti. Encümen ilk iş olarak uzun yıllardır planlayıp gerçekleştiremediği kongreleri hayata geçirdi. Türkiye Tıp Encümeni 1925-1968 yılları arasında iki yılda bir olmak üzere toplam 20 milli tıp kongresi gerçekleştirmiştir. Birinci Milli Türk Tıp Kongresi 1-3 Eylül 1925 tarihleri arasında Ankara'da Atatürk'ün himayesinde ve bizzat açılışa teşrifleriyle gerçekleştirildi.(Dr.İbrahim Topçu, n.d.) Bu kongre encümenin kararı ve idare heyetinin organizasyonu ile Ankara'da TBMM Başkanı Kazım Paşa (Karabekir'in) özel izni ile TBMM binasında yapılmıştır. Kongreye yurdun dört bir yanından özellikle İstanbul ve Ankara'dan 592 doktor katılmıştır. Çoğunluğu Ankara'da gerçekleştirilen kongrelerin bazıları da İzmir ve İstanbul'da yapıldı(Prof Dr Ayten Altıntaş, n.d.-a) Kongrelerin konu başlıkları ülkenin sağlık otoriteleri ile birlikte tespit edilmiş ve ülkenin içinde bulunduğu yakıcı sağlık sorunları kongrelerde ortak akılla çalışılmış ve her bir kongre bildirisi daha sonra ülkenin sağlık politikalarına yön vermiştir. Kongrelerin kitapları "Milli Türk Tıp Kongresi Raporları" adıyla basılmıştır. 1895 yılında kesintiye uğrayan bilimsel konferanslar Cumhuriyet'in ilanı ile az da olsa yeniden başlamış ancak 1947 yılından itibaren süreklilik kazanmış ve on beş günde bir yapılmaya başlanmıştır. Türkiye Tıp Encümeni 1951-1956 yılları arasında 15 adet Sempozyum düzenlemiştir.(Dr.İbrahim Topçu, n.d.)

Türkiye Tıp Encümeni 1946 yılında "Türkiye Tıp Encümeni Arşivi" (Archives of the Turkish Academy of Medicine) adı ile yılda iki defa olmak üzere bir süreli yayın çıkarmaya başlanmıştır. Bu dergi hiç ara vermeden 1965 yılına kadar 20 sene yayın hayatına devam etmiştir. Cemiyet aldığı kararla 10 Aralık 1966 tarihinden itibaren "Türkiye Tıp Akademisi" adını almıştır. Cemiyetin isminin "Akademi" olmasından sonra dergi "Türkiye Tıp Akademisi Arşivi" ismiyle yayınlanmaya devam başlanmıştır. Tıp dallarının çoğalması ve ihtisas dallarının kendi kongrelerini yapmalarına rağmen Akademi geleneksel kongrelerine devam etmiştir. Türkiye'nin en eski tıp derneklerinden biri olan Türkiye Tıp Akademisi bugün hala çalışmalarına devam etmektedir.

3. Sonuç

Kuruldukları günden itibaren çalışmalarına aralıksız devam eden bu iki bilimsel tıp cemiyetimiz günümüze kadar faaliyetlerine devam etmişlerdir. Gerek Kırım Savaşı nedeniyle ülkemize gelen hekimlerin kurduğu Cemiyet-i Tıbbiye-i Şahane gerekse de ondan on yıl kadar sonra Türk hekimler tarafından kurulmuş olan Cemiyet-i Tıbbiye-i Osmaniye ülkemizde tıp biliminin gelişmesi ve kurumsallaşmasına kendi bakış açıları ile önemli katkılar sağlamışlardır. Osmanlıda tıp eğitim dilinin Türkçeleştirilmesi mücadelesinde kıyasıya rekabet eden iki cemiyet, görebildiğimiz kadarıyla ortak herhangi bir çalışmaya da imza atmamışlardır. Tıp alanında cemiyetler kurarak hekimlerin ortak hareket etmelerinin tek başına aşılması imkansız gibi görülen bir çok engeli aşmak için ne büyük fırsatlar sunduğunun en güzel örneklerinden birisini özellikle Cemiyet-i Tıbbiye-i Osmaniye'nin aziz hatırası bize çok güzel anlatmaktadır. Tıp eğitim dili tartışmaları üzerinden bu iki cemiyetimizin bize bıraktığı önemli tecrübe sürekli hatırdan tutulmalı ve bedeli her ne olursa olsun gelecek nesillere ana dillerinde rahatlıkla eğitim görebilecekleri bir bilimsel miras bırakma idealinden hiçbir zaman vazgeçilmemelidir.

Kaynakça

- Cemiyet-i Tıbbiye-i Şahane - Hipokratist - Sağlık Ansiklopedisi. (n.d.). Retrieved December 19, 2019, from <http://hipokratist.com/cemiyet-i-tibbiye-i-sahane/>
- Cemiyet-İ Tıbbiye-İ Şahanenin Mekteb-İ Tıbbiye-İ Şahaneye Getirdiği Eleştiriler 1857-1867 .pdf.* (n.d.).
- Dr.İbrahim Topçu. (n.d.). *Örneklerle Türkiye Tıp Encümeninin Bilimsel Faaliyetleri (1946-1966), Tez D.* Retrieved from file:///C:/Users/IBRAHIM TOPCU/Downloads/124379.pdf
- F. Günergun. (n.d.). *Cemiyet-i Tıbbiye-i Şahane.*
- İhsanoğlu, E. (n.d.). *Osmanlı Türkiyesinde kültür ve bilim hayatında tüzel kişiliğin gelişmesi ve teşkilatlanmanın başlaması.* Retrieved from <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/688877>
- Kayabaş, E., & Tezi, D. (2008). *Osmanlı Devleti'nde Tanzimat Döneminde Cemiyetler Hukukunun Gelişimi.* Retrieved from <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/TezGoster?key=ZeTyprYuef2HkaF3xt4wYtNvsvwAQDs7iksJN3tniVdlfOEuOLSjIzFd2nmNzVfN>
- Kemahlı, P. S. (2015). *Tıp Eği`ti`mi`Ve Heki`mli`k Di`li`mi`z Nasıl Türkçeleşti ?* 5–12.
- Nidai Sulhi Atmaca. (n.d.). *Tıp Haftası ve 14 Mart Tıp Bayramı.*
- NS, A. (n.d.). *Türk Hekimlik Dilinin Tarihsel Gelişimi. güncel gastroenteroloji 15/2. 132-137.* Retrieved from www.ato.org.tr
- Prof Dr Ayten Altıntaş. (n.d.-a). 143 yıllık tıp derneği: Cemiyet-i Tıbbiye-i Osmaniye. Retrieved December 7, 2019, from SD Platform website: <http://www.sdplatform.com/Dergi/388/143-yillik-tip-dernegi-Cemiyet-i-Tibbiye-i-Osmaniye.aspx>
- Prof Dr Ayten Altıntaş. (n.d.-b). *Cemiyet-i Tıbbiye-i Osmaniye'den Bugüne, Gönül Kültür ve Medeniyet dergisi.*
- Prof Dr Ayten Altıntaş. (n.d.-c). *“Cemiyet-i Tıbbiye-i Osmaniye'den Türkiye Tıp Akademisi'ne.”* Retrieved from <http://turkiyetipakademisi.org/default.asp?id=2>
- Sarı, N. (1987). Cemiyet-İ Tıbbiye-i Osmaniye ve Tıp Dilinin Türkçeleşmesi Akımı. *Osmanlı İlmî ve Mesleki Cemiyetleri (1. Milli Türk Bilim Tarihi Sempozyumu)*, 255–264.
- Topcu, I. (2018). Turkish Medical Council and Scientific Activities Between 1946-1966. *Istanbul Medical Journal*, 79–88. <https://doi.org/10.5152/imj.2017.22800>

Makale Türü: Araştırma Makalesi

CUMHURİYET DÖNEMİ OSMANLI TIP TARİHİ YAZICILIĞI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Mustakim ARICI¹

Öz

Bu makalede Osmanlı'da tıp ilmi, tıp eserleri, hekimler, tıp kurumları, tıp eğitimi, hastalıklar ve halk sağlığı üzerine Cumhuriyet döneminde yazılmış makale, telif ve edisyonların kısa ve toplu bir değerlendirmesi yapılmıştır. Makalenin temel hedefi Cumhuriyet döneminde Osmanlı tıp tarihinin ne oranda konu edinildiğinin ortaya konulmasıdır. Son yapılan Osmanlı tıp tarihi çalışmalarında daha ziyade Türkçe eserlere ve matbu eserlerin fazla olduğu XVIII. yüzyıl sonrasına odaklanıldığı, ayrıca Osmanlı'nın klasik dönemlerinin neredeyse terkedildiği tespit edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Türk tıp tarihi, Osmanlı tıbbı, Osmanlı hekimleri, Tıp tarihi yazıcılığı.

AN EVALUATION ON OTTOMAN MEDICINE HISTORIOGRAPHY IN THE REPUBLICAN ERA

Abstract

This paper presents a compact review of articles, books and editions produced in the Republican era on medicine, works, physicians, institutions and education as well as pathology and public health of the Ottomans. The primary goal of the work is to find out into which degree Ottomans are included in the history of medicine written in the Republican Era. In recent studies, it is found that Ottoman medicine historiography prioritize works those in Turkish and came out after 18th century that is dominated by printed works whereas the Ottoman classical periods were almost skipped.

Keywords: History of Turkish medicine, Ottoman medicine, Ottoman physicians, medical historiography

1. Son Osmanlılar ve İlk Osmanlı Tıp Tarihçileri

Cumhuriyet tarihi bilim hayatının ilk evresinde Osmanlı Devleti'nin açtığı eğitim kurumlarında ya da devlet tarafından Avrupa'ya gönderilerek orada tahsil görmüş isimler aktif rol almışlardır. Onların etkilerini tıp alanında da görmek mümkündür. Mekteb-i Tıbbiye mezunu olan ve bir süre Almanya'da tahsiline devam eden Süleyman Numan Paşa (1868-1925) mütareke yıllarında Malta'ya sürgüne gönderilmiş, dönüşünde Tıp Fakültesi'ndeki vazifesinin başına geçmiş ve kısa bir süre sonra vefat etmiş tabiplerden biridir.² Osmanlıların son döneminde yetişen bir başka büyük tabip Besim Ömer Akalın'dır (1862-1940). 1885'de Tıbbiye-i Askeriye'den mezun olan Akalın doğum ve çocuk yetiştirme alanlarında ihtisas yapmak üzere bir süre Paris'te kalmıştır. Döndükten sonra Ebe Mektebi'ne muallim olarak tayin edilmiş ve daha başka tıp kurumlarında görevlendirilmiştir. Müslüman ülkelerin uluslararası tıp teşkilatı için haç değil hilali öneren Akalın, Hilal-i Ahmer Cemiyeti'nin kurucularındandır ve tıbbın birçok alanında farklı eserler kaleme almıştır.³ Behçet hastalığının kaşifi olan Hulusi Behçet (1889-1948) başta frengi olmak üzere çok

¹ Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-mail: mustakimarici@gmail.com orcid: 0000 0002 3021 3571

Bu Yavına Atıfta Bulunmak için: Arıcı, M. (2019), Cumhuriyet Dönemi Osmanlı Tıp Tarihi Yazıcılığı Üzerine Bir Değerlendirme, *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9(Özel sayı), 141-152.

² Ekmeleddin İhsanoğlu, *Osmanlı Bilim Mirası*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017), II, 828.

³ İhsanoğlu, *Osmanlı Bilim Mirası*, II, 867-868, 868-886.

sayıda konuda yazdığı eserleri ile tanınan bir hekimdir.⁴ Osmanlıların son döneminde yetişen ve eserlerinin önemli bir kısmını Cumhuriyet döneminde veren Akil Muhtar Özden (1877-1949) tıp öğrenimine Askeri Tıbbiye’de başlamıştır. 1896’da İsviçre’ye gitmiş ve Cenevre Tıp Fakültesi’nden mezun olmuştur. 1908’e kadar Cenevre ve Paris’te asistanlık yapmış ve privat-doçentliğe getirilmiş, II. Meşrutiyet’in ilanından sonra yurda dönmüştür. Haydarpaşa’daki Tıp Fakültesi’nde hocalık ve dekanlık yapmış, bir kısmı Fransızca olan çok sayıda eseri ve ders notları bu süreçte oluşmuştur.⁵ Bu çerçevede bahsedeceğimiz son isim Mazhar Osman Uzman’dır (1884-1951). Adı psikiyatri ile anılan Mazhar Osman Uzman’ın en önemli eserleri akıl ve ruh hastalıkları üzerinedir.⁶

Yukarıda Cumhuriyet döneminin ilk kuşak büyük hekimleri hakkında kısa bir özet yapıldı. Bu isimlerle benzer bir profile sahip olan, Osmanlı döneminde yetişen ve Cumhuriyet döneminde eserler veren bir başka grup ise tıp tarihçileridir. Tümü hekim olan Türk tıp tarihçiliğinin öncü isimleri Hüseyin Remzi Bey (1839-1898), Rıza Tahsin Gencer (1875-1950), Osman Şevki Uludağ’ın (1889-1964) çalışmaları Osmanlı tıp tarihi araştırmalarının ilk örnekleridir. Hekim olan tıp tarihçilerinin yanına *Osmanlı Müellifleri* yazarı Bursalı Mehmet Tâhir’i (1861-1925) de eklemek istiyoruz.

XIX. yüzyılda bilhassa Avrupa’da tıbbın belli alanlarındaki gelişmelerin neticesinde yüzyılın sonlarına doğru tıp tarihinin öncü isimlerinin eserlerinin yayınlanmaya ve haklarında çalışmalar yapılmaya başlamıştır. Ayrıca XIX. yüzyılda genel tarihe, tarih felsefesine ve kültür tarihine yönelik ilgi ve araştırmaların artması tıp tarihçiliğine yönelik ilgiye de kaynaklık etmiştir. Aykut Kazancıgil’in bu tespitine ilaveten Batı’daki bilim tarihi yazıcılığı ve tıp tarihçiliğiyle ilgili gelişmeler Osmanlı’da tıp tarihçiliğinin başlangıcına yön vermiştir.⁷ Osmanlı’da doğrudan tıp tarihiyle ilgili ilk önemli yayını yapan bir süre L. Pasteur’ün (1822-1895) yanında çalışmış olan Hüseyin Remzi Bey’dir (1839-1898). Tercüme ve telif olarak üç ciltlik bir tıp tarihi meydana getirmeyi planlamış olan Hüseyin Remzi Bey’in bu düşüncesi sadece bir çeviri olarak birinci cilt ile sınırlı kalmıştır. Mısır ve Eski Yunan’ı incelediği eseri⁸ P. V. Renouard’ın tıp tarihinin birinci cildinin çevirisidir. İlk tıp tarihçisi olarak kabul edilen Hüseyin Remzi Bey’in çalışmalarından sonra Besim Ömer Paşa’nın dört cilt olarak yayınladığı *Nevsal-i Afiyet* adlı ansiklopedik tıp dergisi gelir. Fakat bu dergi de belirli bir sistematik dahilinde konuları ele almaz. Rıza Tahsin Gencer’in (1875-1950) *Mir’at-ı Mekteb-i Tıbbiye’si* Mekteb-i Tıbbiye’nin tarihçesi hakkında olup⁹ Osmanlı tıp tarihini bir bütün olarak ele alma iddiası taşımaz.

İsmail Saib Sencer (1873-1940), Bağdatlı İsmâil Paşa (1839-1920), Ali Emîrî (1857-1924), İbnülemin Mahmud Kemal (1871-1957) gibi bibliyografya ve biyografi yazarlarının çalışmaları ortaya çıkmamışken Bursalı Mehmet Tâhir *Osmanlı Müellifleri*’ne hazırlık mahiyetindeki eserleriyle öne çıkan bir isimdir. “Türkler’in fikir ve kültür hayatına yaptığı katkıları, eserleri ve bu eserlerin müelliflerini bulup tespit etmek gayesi peşinde koşan Bursalı ilim camiasına adını *Türkler’in Ulûm ve Fünûna Hizmetleri* (İstanbul 1314) eseriyle duyurmuştur. O dönemde İslâmiyet ve Türkler aleyhine gelişen söyleme bir tepki olarak Ali Suavi’de görülen (1839-1878) yaklaşımı delillendiren ve zenginleştiren Bursalı’nın eseri önce gazetelerde ayrı ayrı yayımlanmış, daha sonra kitap olarak basılmıştır. Eser 163 âlim, filozof, hekim ve şairin kısa biyografilerini içerir.¹⁰ Bursalı’ya burada temas etmemizin asıl sebebi *Osmanlı Müellifleri* eseridir. “Savaşmaktan başka şey bilmez, fikrî ve ilmî faaliyetten yoksun bir kavim gibi görülmek istenen Osmanlı Türklüğü’nün

⁴ İhsanoğlu, *Osmanlı Bilim Mirası*, II, 893-897.

⁵ İhsanoğlu, *Osmanlı Bilim Mirası*, II, 897-904.

⁶ İhsanoğlu, *Osmanlı Bilim Mirası*, II, 904-909.

⁷ Aykut Kazancıgil, “Türkiye’de Tıp Tarihi”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, II/4 (2004), s. 213-214.

⁸ *Tarih-i Tıbb: Mısır ve Eski Yunan Tababeti*, (İstanbul, 1304/1887).

⁹ Kazancıgil, “Türkiye’de Tıp Tarihi”, s. 216-217.

¹⁰ Ömer Faruk Akün, “Bursalı Mehmed Tâhir”, *DİA*, VI, 455, 456.

çeşitli ilim ve kültür sahalarında sayıya gelmez eserler vermiş müellifler yetiştirdiğini ve engin bir kitap medeniyeti hazinesine sahip bulunduğunu maddî delilleriyle ispat etme düşüncesinden hareketle geliştirdiği bu büyük çalışması” 1691 müellifin hal tercümesini içerir. Bunların arasında tıp ilimlerinde eser veren 84 isim vardır.¹¹ Bursalı bu eserin üçüncü cildinde tabipleri ele almadan önce iki sayfada Osmanlı tıbbının kısa bir tarihçesine yer verir. Besim Ömer Paşa’dan naklen “Mekteb-i Tıbbiye-i Şâhâne’nin kurulmasından evvel müterakki bir tababet-i Osmâniye olduğu ve bânisinin Kânûnî Sultan Süleyman’ın olduğu zikredilse de” bunun daha gerilere, Yıldırım Bâyezid zamanına kadar götürülmesi gerektiği kabul edilir.¹² Bu kısa girişten sonra Osmanlı tabiplerinin farklı hacimlerdeki hal tercümelerine geçilir. *Osmanlı Müellifleri*’nin bu önemine karşılık eserin ilgili kısmına kapsamlı bir Osmanlı tıp tarihi gözüyle bakmamak gerekir. Hakeza Mehmet Süreyya’nın (1845-1909) *Sicill-i Osmânî*’si ve Bağdatlı’nın *Hediyyetü’l-ârifin*’inde haklarında bilgi verilen hekimler ve tıp eserleri olduğunu da hatırlamak gerekir.

Görüldüğü kadarıyla başlangıcından itibaren Osmanlı tıp tarihi ile ilgili özet ama kapsamlı ilk telif kitabı yazan isim Osman Şevki Uludağ’dır. Hayatında önemli bir safhayı *Beş Buçuk Asırlık Türk Tababeti Tarihi*’nin telifine adanmış Uludağ eserin dayandığı bilgileri kütüphane kütüphane koşarak derlediğini ifade eder. Bu süreçte müracaat ettiği “büyük zatlar eski Türk tabâbetini kocakarı tabâbeti, ot ve kök tabâbeti olarak” görse de o, çalışmasına devam etmiş ve bu eseri tamamlamıştır. Uludağ kendisinden önce Hüseyin Remzi Bey’in (ö. 1853-1936) daha önce *Târîh-i Tıbb* adlı eserinin mukaddimesinde Türk tıp tarihinden bahsedeceğini vadetse de bunu bilinmeyen bir sebeple gerçekleştirmediğini ifade eder. Besim Ömer Paşa’nın *Nevsal-i Afiyet* adlı eserinde bir makale ve yazarı bilinmeyen bir başka makale dışında Türk tıp tarihine dair elde bir kaynak olmadığını söyleyen Uludağ alandaki boşluğun farkında olarak *Beş Buçuk Asırlık Türk Tababeti Tarihi*’ni kaleme alır.¹³ Ancak Uludağ’ın literatürde böyle bir esere duyulan ihtiyacın yanında hemşehrisi Bursalı Mehmet Tâhir gibi Türklerin ilimde geri olduğu tezlerinin revaç bulduğu bir dönemde bu tezvira cevap vermek gibi bir maksadının olduğu da anlaşılmaktadır:

Türkler barbardır, Türkler ilim ve fennin düşmanlarıdır, binâenaleyh imhâları lâzımdır!... Diye pek müzevvercesine ortaya atılan bühânalara bu eser, bilmem bir cevap olabildi mi? Fırsatlı fırsatsız, âlim câhil herkesin attığı naraların gürültülerini ancak böyle eserler boğacaktı ve âlimlerimiz bize haksız olarak hücum edenleri ancak böyle tedkikler ile ilzâm edebilirlerdi. Fakat bize ne vakit hücum vâki olmuşsa biz dâima Mimar Sinan’ın kubbe ve minarelerini göstermekle iktifâ ettik. Bu ebedi, fakat câmid âbidelerimiz garazkarlara cevap olarak o kadar çok gösterildi ki insan ihtiyarsız olarak:

- Osmanlı Türklerinin bütün medenî eserleri üç sütun ile beş kubbeden mi ibarettir?

Suâlini kendi kendine soruyordu. Kütüphanelerin tozlu raflarında bu âbideler kadar ebedî olmağa şâyân o kadar çok kitaplar vardı ki...

Aleyhimizde söylenen ağır bühânalar hatta kitaplara kadar geçmiştir. Fransız tabiplerinden P. V. Renouard’ın *Histoire de la Medecine* ünvanlı kitabının birinci cildinde Türk tababetinden bahsetmek sırasında:

‘Türk nereye tırnağını geçirirse beşeriyet orada rücu eder.’ Cümlesi bir nümûnedir.

Meselâ ondördüncü milâdî asırdaki Türk tababetinin o vaktin Fransız tababetine kat kat fâik olduğu pek malûm iken bu nev’ cümlelerin muntazaman sarf ve îrâdında geçen birçok asırların eskitemediği bir moda muhabbeti vardır.

Milâdî onaltıncı asra kadar Osmanlı Türk medeniyeti Avrupa medeniyetine pek çok fâik idi. Bizde daha çok maârif, daha fazla sıhhat ve temizlik vardı. Bu hakikatleri teşrih etmek ve her gün gözümüze batan bu koskoca mertekleri kal’ etmek için ömrümün on iki senesini bu uğurda ve bu eserin tahrîrine vakfettim. Bu eserle Türklere karşı iftirâ modasını biraz yıpratabilirim eminim ki büyük bir sevap işlemiş olacağım. Allah kabul etsin.¹⁴

¹¹ Akün, “Bursalı Mehmed Tâhir”, 458, 459.

¹² Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1342), III, 200-202.

¹³ Osman Şevki Uludağ, *Beş Buçuk Asırlık Türk Tababeti Tarihi*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1341/1925), s. 5.

¹⁴ Uludağ, *Beş Buçuk Asırlık Türk Tababeti Tarihi*, s. 3-4.

Uludağ'ın bu eserindeki başarısı bir tarafa kendisine pek önerilmese de Osmanlı tıp tarihine yönelmesi ve selefi olan Hüseyin Remzi Bey'in çevirisine kaynaklık eden P. V. Renouard'a yönelik eleştirisi yerli bir tavır olarak dikkat çekicidir. Ancak bu yaklaşımına karşın Uludağ dönemin bilim tarihçiliğinin "gerileme" tezlerine de bir şekilde iltifat etmiştir. Müellif bu eserin sekizinci bölümünü "Tababetimizin Tedenniyatı" konusuna ayırır. İslâm kültür ve bilim tarihinde farklı gerileme senaryolarının gündeme geldiği bu tarihlerde Uludağ gerilemenin çok da ikna edici olmayan gerekçelerle XVI. yüzyılda Kânûnî döneminde başladığına inanır. Ona göre hesapsız büyümeden kaynaklı genel bir yozlaşma yalnız siyasete değil her alana sirayet etmişti. Öyle ki ilim şubelerine varıncaya kadar bir tedenniyat söz konusu idi. "Tıp ilminde türedilerin zuhuru, kendine cerrah süsü verenlerin çoğalması, tıp medreselerinde verilen tahsilin babadan oğula intikali" gibi sebepler tıpta bir gerilemeye yol açmıştı.¹⁵ Uludağ'ın gerilemenin gerekçesi olarak sunduğu bu iddialarının tutarsızlığına gerilemenin başlangıcı konusundaki tereddütü de eşlik eder. Şöyle ki, Ömer Şifâî Efendi (ö. 1155/1742) başlığında tıpta gerilemenin hicrî XI. yüzyılın, yani miladî XVII. yüzyılın ortalarından başladığını söyleyen müellif, "tabâbet-i cedide ve atîka" arasındaki farkı temyiz edenlerin başında gelen Ömer Şifâî'nin tıbbî canlandırmak için çalıştığını söyler.¹⁶ XVIII. yüzyılın meşhur hekimi Abbâs Vesim Efendi (ö. 1175/1761-62) başlığında ise Abbâs Vesim neşrettiği eserleriyle en büyük Latin ve Fransız tabiplerini şaşkına çevirmiş olup ona göre asrın en büyük hekimi idi.¹⁷ Fakat müellif burada bir kültür muhitinde bir ilim alanında gerilemenin başlamasından iki asır sonra daha ileri bir ilim çevresini hayran bırakacak isimlerin nasıl yetişebildiğini sorgulamamaktadır.

Uludağ'ın gerek bu çalışmasında ve gerekse diğer eserlerindeki müdekkik tavrından da söz etmek yerinde olur. Uludağ özellikle yaşadığı dönemde bilim tarihçiliğinin sürekli yanlışlanabilecek bir alan olduğuna inanır. Zira müellif yazma eserlere ulaşma güçlüğü, bibliyografya kaynaklarının azlığı, arşiv belgesi gibi birtakım resmi evrakın bilim tarihi yazıcılığında ne ölçüde kullanılacağı, Batı'da geliştirilen bazı teorilerin peşinen kabullenilmesi gibi kriterler üzerinden zamanla kendi yanlışlarını da tashih etme gayretinde olduğunu ifade eder. Uludağ'ın Cumhuriyet döneminin ilk bilim tarihçisi olan hocası A. Adnan Adıvar'a yazdığı tenkit dizisi bu dakik tavrı açısından zikredilmeye değer. Uludağ Adıvar'ın Fransızca ilk hali 1939'da, Türkçe çevirisi 1943'te yayınlanan *Osmanlı Türklerinde İlim* eserinin tıp tarihiyle ilgili bölümlerine beş gazete yazısı ile eleştirilerini yöneltir.¹⁸ 10, 11, 12, 14 ve 18 Nisan 1944 tarihlerinde *Tasvir-i Efkâr*'da çıkan yazılarda son derece nazik ve ilmi bir üslup takip eden Uludağ, hocasının özellikle bilgi yanlışlarına odaklanır. Uludağ'ın asıl üzüldüğü nokta kendisinin *Beş Buçuk Asırlık Türk Tababeti Tarihi*'nde ve diğer bazı çalışmalarında ortaya koyduğu bilgilerin kullanılmaması sebebiyle Adıvar'ın hatalar yapmasıdır. Dahası kendisinin de bir zamanlar yaptığı, fakat sonra tashih ettiği yanlışların dikkate alınmamasını eleştiren Uludağ'ı böyle bir yazı dizisine yönelten asıl saik Fuat Köprülü'nün 10 Ağustos 1943'te Adıvar'ın eserine yönelik yazdığı yazıdan kendine de bir pay çıkarmasıdır. Uludağ'ın, Köprülü'nün "Şimdiye kadar umumiyetle bir muamma halinde kalan ve bazı sathi görüşlü ve ciddiyetsiz yazıcılar tarafından tamamen hayalî bir şekilde tasvir edilen Osmanlı ilim tarihi" ifadesinin kendisini de kapsadığını düşünmesinde haklılık payı vardır. Zira kendisi ilk kapsamlı tıp tarihinin müellifidir ve bu cümlede yapılan genellemeye dahil olmaktadır. Bu itibarla

¹⁵ Uludağ, *Beş Buçuk Asırlık Türk Tababeti Tarihi*, s. 188-189.

¹⁶ Uludağ, *Beş Buçuk Asırlık Türk Tababeti Tarihi*, s. 163.

¹⁷ Uludağ, *Beş Buçuk Asırlık Türk Tababeti Tarihi*, s. 170.

¹⁸ Adıvar'ın bu eserinin Fransızca ve Türkçe baskılarına Uludağ'dan önce George Sarton başta olmak üzere birçok bilim tarihçisi tenkitler yöneltmiştir. Adıvar eserinin Türkçe baskısında bu isimlerden bahseder. A. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, (İstanbul: Maarif Matbaası, 1943), s. 206-207.

yukarıda tarihleri verilen dizinin ilk yazısında Köprülü'ye söz konusu yorumu sebebiyle yüklenen Uludağ sözü Adıvar'a getirir ve gördüğü hataları tashihe koyulur.¹⁹

Uludağ'ın eseriyle aynı yıl, 1925'te yayınlanan bir diğer çalışma Galip Ata Ataç'ın (1879-1947) *Tıp Fakültesi* kitabıdır. Tıp eğitimi tarihçesi hakkındaki ilk monografi olarak kabul edilen çalışmanın yaklaşık üçte ikisi Türkiye'de tıp eğitimi hakkındadır.²⁰

2. Cumhuriyet Dönemi Osmanlı Tıp Tarihçiliği

Bir kısmı öğrenimlerinin tamamını Osmanlı döneminde bir kısmı ise hem Osmanlı ve hem de Cumhuriyet döneminde almış olan tıp tarihçileri A. Adnan Adıvar (1882-1955), A. Süheyl Ünver (1898-1986), Feridun Nafiz Uzluk (1902-1974) ve Bedi N. Şahsuvaroğlu'nun (1914-1977) eserlerini ayrı bir başlıkta ele aldık. Yeri geldikçe değineceğimiz üzere bu isimler yer yer örtüşen yer yer ayrışan bilim tarihçiliği tezlerine ve yazıcılığına sahiptir.

A. Adnan Adıvar'ın *Osmanlı Türklerinde İlim* eseri Osmanlı tıp tarihi hakkında önemli ve zaman zaman ilk kez görebileceğimiz tespitleri ve değerlendirmeleri bakımından oldukça kıymetlidir. Kitap Osmanlı bilim tarihini başlangıçtan itibaren yüzer yıllık dönemlerde incelerken Fatih dönemine ayrı bir başlık açılmıştır. Sekiz bölümün her birinde dönemin önemli hekimlerine ve eserlerine, tıp kurumları ve eğitimine yer verilmiştir. Hacı Paşa (ö. 827/1424 [?]), Akşemseddin (ö. 863/1459), Sâlih b. Nasrullah İbn Sellûm el-Halebî (ö. 1080/1669), Ömer Şifâî ve Abbas Vesim Efendi başta olmak üzere dönemlerinin en önemli hekimlerinin eserleri ve içerikleri hakkında bilgiler verilir. Adıvar'ın eserini Paris'te bulunduğu yıllarda yazması birçok kaynağa ulaşamadığı için önemli eksikliklere sebep olmakla birlikte Paris'te bulunan bazı yazma nüshaları kullanması bir açıdan eserine değer katmıştır. Cumhuriyet'in ilk yıllarında yazılmış olan bu eserin ilk teşebbüs olması da her zaman takdir edilmesi gereken bir durumdur. Uludağ'ın ifade ettiği üzere eserde çok sayıda hatalı bilgi söz konusudur ve bu açıdan eserdeki böyle bilgilere karşı ihtiyatlı olunmalıdır. Ancak bunun yanında eserin daha çok eleştiriye muhatap olan tarafı sahip olduğu zihniyet kodlarıdır. Özellikle eserin Osmanlı'ya ilişkin "tutarlı ve anlamlı bir çerçeveye oturmuyışı, yazarın Osmanlı bilim tarihini incelerken XIX. yüzyılın hâkim pozitivist gölgesinden kurtulamaması" başta olmak üzere bir dizi eleştiri²¹ mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır.

Tıp tarihi çalışmalarında Osmanlı döneminin mühim bir yer tuttuğu bir isim de A. Süheyl Ünver'dir. Ünver Ebûbekir er-Râzî, İbn Sînâ²² gibi hekimler hakkındaki çalışmaları dışında beylikler ve Osmanlı döneminden itibaren pek çok hekimin hayatını, eserlerini, eserlerinden bölümleri tanıtmaya maksatlı gazete ve mecmualarda çıkan yazılar yazmış, aynı şekilde ilmi dergilerde makaleleri çıkmış, Selçuklu tıbbına dair eser telif etmiş,²³ genel tıp tarihi çalışmalarında da Osmanlı dönemine yer açmıştır.²⁴ Adıvar'ın *Osmanlı Türklerinde İlim* kitabının Türkçe baskısı ile aynı yıl basılan eseri İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi tarafından 1943'te yayınlanan *Tıp*

¹⁹ Köprülü'nün yazısı ve Uludağ'ın yazıları için bkz. Nuran Yıldırım, "Osmanlı Türklerinde İlim Üzerinden O. Şevki Uludağ - Fuat Köprülü Tartışması ve O. Şevki Uludağ'dan A. Adnan Adıvar'a Eleştiriler", *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, 8 (2007), s. 90-109.

²⁰ Gülay Yıldırım, Selim Kadioğlu, İlder Uzel, "Galip Ata Ataç'ın "Tıp Fakültesi" Kitabında Yer Alan Osmanlı Dönemi Tıp Eğitimi Tarihçesi Bilgileri", *Cumhuriyet Üniversitesi Tıp Fakültesi*, 29/4 (2007), s. 187.

²¹ İshak Arslan, "Cumhuriyet Dönemi Bilim Tarihi Yazıcılığının İlk Örneği: Abdülhak Adnan Adıvar ve "Osmanlı Türklerinde İlim"", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, II/4 (2004), s. 697-699.

²² Mesela Ünver'in İbn Sînâ hakkında 1955'te yayınladığı *İbn Sina: Hayatı, Eserleri ve Hakkında Çalışmalar* başlıklı bir eseri vardır. Bkz. Gülbün Mesara, Aykut Kazancıgil, A. G. Sayar, *A. Süheyl Ünver Bibliyografyası*, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2017), s. 284-285.

²³ Ünver'in 1940 yılında yayınladığı *Selçuklu Tababeti* eseri günümüz çalışmaları için önemini korumaktadır. Bkz. Mesara, vd., *A. Süheyl Ünver Bibliyografyası*, s. 141-142.

²⁴ Ünver'in çalışmalarının yıllara göre yapılmış bir bibliyografyası için bkz. Mesara, vd., *A. Süheyl Ünver Bibliyografyası*.

Tarihi'dir.²⁵ Müellif eserin üçte birini İslâm ve Osmanlı dönemi tıbbına ayırır. "Osmanlı Türklerinde Tababet" başlığında Osmanlı tıbbını Selçuklu tıbbının bir devamı olarak gören Ünver XIV. yüzyıldan itibaren Türkçe'nin bir ilim dili olmasında tıp eserlerinin rolüne işaret eder. Eserin bu başlığı Adıvar'ın kitabındakine benzer biçimde yüzyıllık dilimlerde önde gelen hekimlere, tıbbi kurumlara ve eğitime dair özet bir anlatım içerir. Bununla birlikte müellifin ara ara yaptığı bazı tespitler ve anekdotları dikkate değer. Mesela XVII. yüzyılda ilaç ticareti maksadıyla Osmanlı ülkesine giren yalancı şöhret sahibi yabancı doktorlardan söz etmesi böyledir. İbn Sînâ'nın *el-Kânûn*'unu Türkçe'ye çeviren Tokatlı Mustafa Efendi'nin (ö. 1782) kabrinin 1937'deki İbn Sînâ kongresi vesilesiyle Türk Tarih Kurumu tarafından onarılmasına işaret etmesi gibi dönemine tanıklık eden bilgilere rastlamak mümkündür.²⁶ Ünver'in Osmanlı tıbbı hakkında konuşurken hocası²⁷ Adıvar'da karşılaşılan pozitivist bilim tarihçisi perspektifine pek de iltifat etmediği görülür. XVII. yüzyıl hekimlerinden bahsederken "Bu devirde hekimlerimiz daha temamilen garba dönmüş değillerdir", "Velhâsıl XIX. asırda tababet tamamen garba dönmüş", "artık metod, tedrisat ve bilgiler hep garbindir" gibi vakiaya mutabık cümleler sarfetmesi²⁸ bu şekilde açıklanabilir. Ünver'in birçok çalışması İslâm bilim, tıp ve felsefe tarihi açısından da Osmanlı bilim, tıp ve felsefe tarihi bakımından da dikkatle okunmaya değer.

Cumhuriyet döneminin önde gelen bir başka tıp tarihçisi Feridun Nafiz Uzluk'tur. Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi'nce yayınlanan *Genel Tıp Tarihi* Ünver'in kitabı gibi kapsamlı bir eserdir. İslâm dönemi ve Osmanlı tıbbına yer ayırmayan Uzluk'un milli tıp tarihçiliği söylemini savunduğu açıktır. Uzluk'un ilmi açıdan eksik bulmasına karşılık bir Türk tıbbı olduğunu savunması sebebiyle Uludağ'ı övmesi²⁹ onun bakışını yansıtan bir değerlendirme olarak okunabilir.

Bir başka tıp tarihçimiz Bedi N. Şehsuvaroğlu'dur. Şehsuvaroğlu bir Türk Tıp Tarihi ders kitabının eksikliğini duymuş ve bu yönde araştırmalar yapmıştır. 1977 yılında vefat eden Şehsuvaroğlu dört cilt olarak tasarladığı çalışmanın sadece dördüncü cildini, Osmanlı-Türk Tıbbı'nı müsvedde olarak hazırlamıştır. Onun vefatından yıllar sonra öğrencileri Ayşegül Erdemir Demirhan ve Gönül Cantay Güreşsever tashihler yaparak ve bölümler ekleyerek eseri 1984 yılında *Türk Tıp Tarihi* başlığıyla yayınlamışlardır. Eser Osmanlı dönemi hakkındaki önemli başvuru kaynaklarından biridir. "Osmanlı-Türk tıbbını" Selçuklu ve İslâm tıbbının bir devamı olarak gören Şehsuvaroğlu Osmanlı tıbbının Doğulu karakterinin asıl olduğunu düşünür. Osmanlı tıbbı İbn Sellûm'dan itibaren Batı'daki gelişmeleri yakından takip etmesi sebebiyle "Batılılaşmış", ona göre "Türk tıbbında tam anlamda ilerleme Cumhuriyet dönemindeki atılımlarla gerçekleşmiştir."³⁰ Bununla birlikte Şehsuvaroğlu Batılılaşma olgusunu tıpla sınırlı bir şey olarak görmez, aksine genel anlamda Batılılaşma eğiliminde tıp öğretiminin payının büyük olduğuna inanır.³¹ XIV. yüzyıldan XX. yüzyıla kadar ünlü hekimler ve tıp kurumları merkezinde hazırlanmış olan eserde XX. yüzyılda yaşanan gelişmelere de yer ayrılmıştır. Şehsuvaroğlu'nun Türk ve Osmanlı tıp tarihiyle ilgili çalışmaları bu eserle sınırlı değildir.³²

²⁵ Ünver, Adıvar'ın eserinin Fransızca baskısına atıf yapar. Bkz. A. Süheyl Ünver, *Tıp Tarihi*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi, 1943), s. 182.

²⁶ Ünver, *Tıp Tarihi*, s. 162, 173.

²⁷ Ünver'in Adıvar'ın vefatından sonra "Dr. Adnan Bey Hocamızdan Öğrendiklerimiz Hakkında" başlıklı bir makalesi vardır. Mesara, vd., *A. Süheyl Ünver Bibliyografyası*, s. 281.

²⁸ Ünver, *Tıp Tarihi*, s. 170, 176, 182.

²⁹ Feridun Nafiz Uzluk, *Genel Tıp Tarihi I*, (Ankara: Güzel İstanbul Matbaası, 1958), s. 341.

³⁰ Bedi N. Şehsuvaroğlu, Ayşegül Erdemir Demirhan, Gönül Cantay Güreşsever, *Türk Tıp Tarihi*, (Bursa: [y.y.], 1984), s. 21-22.

³¹ Şehsuvaroğlu, vd., *Türk Tıp Tarihi*, s. 109.

³² Müellifin Türk tıp tarihiyle ilgili diğer eserleri şunlardır: Bedii N. Şahsuvaroğlu, *İstanbul'da 500 Yıllık Sağlık Hayatımız* (İstanbul: 1953); a. mlf. *Şair ve Hekim Ahmedî: Hayatı ve Eserleri* (İstanbul: 1954); *Anadolu'da Dokuz Asırlık Türk Tıp Tarihi*, (İstanbul: 1957).

Osmanlı tıbbı çalışan tıp tarihçilerinden biri de Ali Haydar Bayat'tır. *Osmanlı Devleti'nde Hekimbaşılık Kurumu ve Hekimbaşılar* başlıklı eseri dışında *Tıp Tarihi* eserinde Osmanlı'ya yer ayıran Bayat *Tıp Tarihi*'nde Osmanlı dönemini üç bölümde ele alır. İslâm tıbbının devamı olarak gördüğü ilk evre XVII. yüzyıldaki çevirilere kadar süren dönemdir. Batı tıbbını tanıma ve tercüme dönemi ona göre ikinci evreyi oluşturur. Üçüncü evre Batıya açılma ve modernleşme dönemi modern tıp eğitimine geçilen dönemi temsil eder.³³

Osmanlı tıp tarihi çalışan son isimler olarak Esin Kahya, Ekmeleddin İhsanoğlu, Aykut Kazancıgil, Ayşegül Demirhan Erdemir, Nil Sarı, Nuran Yıldırım'ı zikredeceğiz. Esin Kahya ve Ayşegül Demirhan Erdemir'in ilk olarak 1997'de basılan eseri, aynı içeriği korumakla beraber farklı adlarla 2003 ve 2008'de tekrar basılmıştır. Osmanlı tıbbının kaynakları, Osmanlı tıp kurumları, tıp eğitimi, önde gelen hekimbaşılar ve hekimler hakkında hazırlanmış olan bu monografinin en önemli özelliği İngilizce olmasıdır.³⁴ Osmanlı hekimlerinin kısaca hayatı ve eserlerinin sunulduğu başlıklarda zaman zaman çok kısa olarak tıp kuramları hakkında bilgi verilir. Ancak eser içerik olarak Ünver ve yukarıda zikredilen isimlerin Osmanlı tıbbı hakkındaki çalışmalarını daha ileri noktaya taşımayan bir mahiyet arzeder.

Osmanlı Türklerinde İlim'i andıran bir çalışma olan Aykut Kazancıgil'in *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji* eserinde Osmanlı tıbbı açılan ara başlıklarda incelenir. Eserin ikinci bölümünde "Tıbbi Gelişmeler", "Sağlık Kurumları", "Ünlü Hekimler ve Kavramlar", "Türkçe Tıp Kitapları", üçüncü bölümde "Darüşşifalar", dördüncü bölümde "Tıp ve Anatomi", "XVIII. Yüzyılda Hekimlik", beşinci bölümde "İlk Yönelimler: Tıbhane-i Amire", "Anatomi ve Çağdaşlık", "Veterinerlik, Eczacılık, Dişçilik" Osmanlı dönemi tıp tarihi hakkında özet anlatıların olduğu başlıklardır.³⁵

Osmanlı tıp tarihçiliği açısından önemli bir isim Nil Sarı'dır. Onun Osmanlı tıbbı hakkındaki çalışmalarının tamamına yakını ansiklopedi maddesi, dergilerde yer alan makaleler, kitap bölümleri ve basılı tebliğler olarak hazırlanmıştır. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*'ndeki "Cerrahlık: Osmanlılarda Cerrahlık Mesleği", "Hekimbaşı: Osmanlı Dönemi" maddeleri dışında daha hacimli olan "Tıp: Osmanlı Dönemi" maddesi, "Osmanlı Hekimliği ve Tıp Bilimi" (*Yeni Tıp Tarihi Araştırmaları*, 5 (1999), s. 11-68) "Osmanlı Hekimliğinde Tıp Ahlakı" (*Osmanlılarda Sağlık*, İstanbul, 2006, I, 207-235) makaleleri çalışmalarının bir kısmını oluşturmaktadır. Tıbbî müesseseler temalı çok değerli çalışmalar yapan Nuran Yıldırım'ın tıp eğitimi, hastalıklar, halk sağlığı, eczacılık konularındaki telif, derleme, makale ve tebliğleri bilhassa XIX. ve XX. yüzyıllar tıp tarihimiz için temel başvuru eserleridir.³⁶ Tuncay Zorlu'nun Süleymaniye Tıp Medreseleri hakkındaki makaleleri ise klasik dönem Osmanlı tıp müesseseleri ve eğitimi için önemli araştırmalardır.³⁷

Türkçe olarak yayımlanan son tıp tarihi çalışması kendisi de bir hekim olan Cumhuriyet Ertekin'e aittir.³⁸ Çalışmada "Ortaçağ İslam Dünyasında Tıp" (s. 99-120) ve özellikle "Osmanlı İmparatorluğu ve Tıp" (s. 281-300) başlıkları konumuzla yakından ilgilidir. "Ortaçağ İslam Dünyasında Tıp" başlığı İslâm tıbbının kaynakları, tıp okulları, tıbb-ı nebevî gibi bahislerden sonra

³³ Ali Haydar Bayat, *Tıp Tarihi*, 2. bs. (İstanbul: Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği, 2010), s. 295-323.

³⁴ Esin Kahya, Ayşegül Demirhan Erdemir, *Medicine in the Ottoman Empire and Other Scientific Developments*, (İstanbul: Nobel Tıp Kitapevleri, 1997); a mlf. *Science of Medicine in the Ottoman Empire*, (Karachi: Hamdard Foundation Pakistan, 2003), a. mlf. *Medical Studies and Institutions in the Ottoman Empire*, (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2008).

³⁵ Aykut Kazancıgil, *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji*, (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2007).

³⁶ Nuran Yıldırım, *İstanbul'un Sağlık Tarihi: Sağlık Teşkilatı, Salgınlar, Bulaşıcı Hastalıklar ve Mücadele, Koruyucu Sağlık Kurumları, Hastaneler, Tıp Eğitimi*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, İstanbul 2010 Avrupa Kültür Başkenti Ajansı, 2010); a. mlf. *14. Yüzyıldan Cumhuriyet'e Hastalıklar, Hastaneler, Kurumlar: Sağlık Tarihi Yazıları I*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014); *Gureba Hastanesi'nden Bezmialem Vakıf Üniversitesi'ne*, (İstanbul: Bezmialem Vakıf Üniversitesi, 2013).

³⁷ Tuncay Zorlu, "Süleymaniye Tıp Medresesi I", *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, III/2, 79-121; a. mlf. "Süleymaniye Tıp Medresesi II", *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, IV/1, 65-96.

³⁸ Cumhuriyet Ertekin, *Tıbbın Öyküsü*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019).

Ebubekir er-Râzî, İbn Sînâ, İbnü'n-Nefis gibi isimlerin görüşleri etrafında hazırlanmıştır. Bu bölüm Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'sinin İslâm'da akılcılığı sona erdirdiği söylemine başvurularak sona ermektedir. İslâm bilimindeki gerileme söyleminin arkaik tezlere dayandırıldığı çalışmanın bu bölümünde yazarın “[İbn Haldun] tutucu İslam çevreleri tarafından gözden çıkarılmıştır” (s. 117), “Râzî'nin alışılmadık görüşleri İslamcıları tedirgin etmiştir” (s. 118), “İbn Sînâ da bir mutezileci sayılmıştır” (s. 118), “İmam Gazâlî'nin (1058-1111) yazdığı *Filozofların Yıkımı* adlı kitabı bu çabaların boşuna olduğunun bir ihtarı anlamına gelir.” (s. 119) gibi bazı cümleleriyle İslâm düşünce ve bilim tarihi çalışmalarında bugün hiçbir geçerliliği olmayan bir söylemi benimsediği görülür.

Yazarın Osmanlı tıbbı ile ilgili bölümde kullandığı kaynaklar Osman Şevki Uludağ'dan Ali Haydar Bayat'a uzanan isimlerle mukayese edilmeyecek derecede yetersizdir. Ancak yazarın Osmanlı bilim tarihi, tıp tarihi ve eğitim tarihiyle ilgili verdiği yanlış bilgiler sadece kullandığı kaynaklarla alakalı değildir. Kaynak problemine yazarın ideolojik tavrı da eklenince Osmanlı bilim ve düşünce hayatı hakkında mesnetsiz ve çelişik yorumlara ve sonuçlara ulaşılması kaçınılmaz olmuştur. Bunlardan birkaç örnek ile bu başlığı sonlandıralım:

“Osmanlı'nın tıp alanında, en azından yazılı eserler yönünden gerçekleşmiş hareket hızı 15. yüzyıldan sonra kesilmiştir.” (s. 284). Yazar bu cümleden sonra verdiği Osmanlı hekimleri ve eserleri tablosunda 15. yüzyıl da dahil olmak üzere 9 isim ve eseri, 16, 17. ve 18. yüzyıllarda ise 12 ismi ve eseri listeleterek (s. 285) kendisiyle çelişmektedir. “Fatih Sultan Mehmet'ten sonra eğitim dili Arapçalaştırılmıştır” (s. 284) gibi hiçbir gerçekliği olmayan cümlelere yer veren bir araştırmacının Osmanlı düşünce ve bilim tarihiyle ilgili hangi yargısına güvenilebilir? Yazar “17. ve 18. yüzyıllarda tıp alanındaki bilgi ve uygulamalar, Avrupa'daki gelişmelerden haberdar değildir” dedikten hemen sonra “Bununla beraber aynı yüzyıllarda bazı Osmanlı hekimlerinin “Tıbb-ı cedîd” denen Avrupa'daki tıp gelişmelerini kısmen de olsa Osmanlıcaya aktardıklarını saptıyoruz.” (s. 287), “Osmanlı hekimlerinin Batı tıbbına karşı yavaşça ilgi göstermeye başladıkları dönemde, 1726'da matbaa kurulmuştur.” (s. 289) ifadeleriyle bir başka çelişki örneği sergiler. Yazarın 18. ve özellikle 19. yüzyıllardaki gelişmeleri anlatırken atfı yaptığı bir arşiv belgesi, dönemin gazete ve mecmuaları, o dönemde yazılmış bir Türkçe tıp eseri ve hatta bu dönem üzerine yapılmış hiçbir yeni çalışma yoktur. Dolayısıyla yazarın bu dönem Osmanlı tıbbına dair vardığı kanaatlerin bilimsel anlamda pek bir geçerliliği yoktur.

3. Sonuç

Ekmeleddin İhsanoğlu'nun öncülüğünde hazırlanmış olan dört ciltlik *Osmanlı Tıbbi Bilimler Literatürü Tarihi*'nin yayımlandığı 2008'den sonra Osmanlı tıp tarihi çalışmaları yukarı yönde bir ivme kazanmamış, tam aksine Tanzimat öncesi Osmanlı dönemi tıp tarihiyle ilgili çalışmalar günümüzde büyük oranda terkedilmiş ve Osmanlı tıp tarihi çalışmaları 19. yüzyıla hapsedilmiş bir alan haline gelmiştir. Bununla birlikte adı zikredilen son isimlerin önemli bir kısmı çalışmalarında daha ziyade kurumlar tarihine odaklanmış, başka örnekleri de olmakla birlikte Esin Kahya'nın Şemseddin İtâki hakkındaki doktora tezi gibi tıp teorisi ve pratiğine yönelik çalışmalar daha az bir yekün tutmuştur. Türk ve Osmanlı tıp tarihine dair eserler daha ziyade yüzyılları panoramik bir şekilde özetleyen eserler olarak kalmış, Arapça eser neşri ve çevirisi, biyografiler, monografiler hemen hemen hiç yazılmamıştır.

Aykut Kazancıgil'in 2004 yılında yazdığı makalede yeni tıp fakültelerinde Tıp Tarihi bölümlerinin açılması yönünde dile getirdiği ümidi³⁹ bir yana bir zamanlar A. Süheyl Ünver'lerin muhalled eserler vücuda getirdiği en köklü tıp fakültelerimizde bile İslâm ve Osmanlı tıp tarihi büyük oranda dışlanmıştır. Türkiye'deki Tıp Fakültelerindeki Deontoloji, yeni adıyla Tıp Tarihi ve Etik anabilim dallarında İslâm tıp tarihinin Arapça, Farsça kaynaklarına yönelik araştırmalar bütünüyle terkedilmiş, hakeza Osmanlı döneminde yazılmış Arapça ve Farsça eserler bir kenara

³⁹ Kazancıgil, “Türkiye’de Tıp Tarihi”, s. 229-230.

birakılmış, ancak çoğunluğu 19. yüzyıldaki matbu Osmanlıca metinlere ve arşiv kaynaklarına dayalı araştırmalar sürdürülmüştür. Benzer bir durum bu tür araştırmaların yapılması beklenen Edebiyat Fakültelerinin Bilim Tarihi bölümlerinde de görülebilir. Böyle bir durumla karşı karşıya kalınmasında dil engeli sebebiyle kaynaklara ulaşamamanın önemli bir etkisinin olduğu aşikardır. Ayrıca zaman zaman müfredatlarda yapılan değişikliklerin⁴⁰ de etkisinin olduğunu ekleyebiliriz. Ancak İslâm bilim tarihine ve Osmanlı bilim ve düşünce tarihine yönelik “dışlayıcı ideolojik” tutumun bu durumda çok daha belirleyici olduğunu söylemek mümkündür. İslâm ve Osmanlı bilim mirasını Batı’da bir zamanlar geliştirilmiş olan ve bugün Batı’da bile iltifat edilmeyen paradigma ve teoriler ışığında okuyan akademisyenler ve araştırmacılar haliyle Tanzimat öncesi Osmanlı dönemi tıbbında da kayda değer şeyler bulunmayacağını düşünüyor olmalıdır. Bu dışlayıcı tutuma karşın Türkiye’de İslâm bilim tarihine yönelik son zamanlarda artan ve popülerleşen ilgi genel anlamda İslâm bilim tarihi çalışmalarının ve özel olarak da İslâm ve Osmanlı tıp çalışmalarının akademik ürünlere dönüşmesine henüz yol açamamıştır. İslâm bilim tarihinin büyük isimlerine, çalışmalarına ve teorilerine yönelik romantik kalan bu tavrın akademik bir ilgi alanına dönüşebilmesi için pek de ümit verici bir aşamada olduğumuzu söyleyemeyiz.

Tıp Tarihi ve Etik anabilim dalları bünyesinde bir şekilde devam eden İslâm tıp tarihi ve Osmanlı tıp tarihi araştırmalarına ilaveten Edebiyat Fakültelerindeki Bilim Tarihi, Edebiyat ve nadiren Felsefe bölümlerinde, yine nadiren İlahiyat Fakültelerinde bu alanda çalışmalar yapılmaktadır. Son olarak bazı sivil toplum kuruluşları bünyesindeki faaliyetlere ve araştırmalara işaret edilmesi yerinde olur. Zeytinburnu Belediyesi Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi tıp tarihiyle ilgili bazı çalışmalara öncülük ederken İstanbul Eğitim ve Araştırma Vakfı (İSAR) bünyesindeki tıp ve ahlâk çalışma grubu tarafından yürütülen çalışmalarda ve ayrıca Beşikçizade Tıp ve İnsani Bilimler Merkezi’nin (BETİM) faaliyetlerinde daha çok biyoetik teması öne çıkmakta, İslâm ve Osmanlı tıp tarihi akademik bir ilgi ve çalışma alanı olarak gündeme gelmemektedir. İslâm tıp, felsefe ve bilim tarihindeki gelişmelerden soyutlanarak, Batı’daki biyoetik çalışmalara ve fıkıh kaynaklarına odaklanan biyoetik araştırmalarının ve faaliyetlerinin bir kanadının eksik olduğu aşikardır. Bu çalışmaların ve ayrıca geleneksel ve tamamlayıcı tıp üzerine yapılan yayınların ayrı bir değerlendirmeye ihtiyaç duyduğunu belirtmek isteriz.

Burada yapılan kısa tasvirin tam aksine İslâm tıbbına ve daha az olmak kaydıyla Osmanlı tıbbına Avrupa ve Amerika’daki bazı üniversitelerde ve bazı araştırma kurumlarında gittikçe artan bir ilgi söz konusudur. Avrupa, Amerika ve bazı İsrail üniversitelerinde araştırmalarına devam eden araştırmacıların ilgisinden nasibini alan Osmanlı tıbbı son yıllarda monografik çalışmalara konu olmaktadır. Miri Shefer-Mossensohn’un *Ottoman Medicine: Healing and Medical Institutions, 1500-1700* adıyla yayımlanmış çalışması⁴¹, Nükhet Varlık’ın Chicago Üniversitesi’nde hazırladığı *Plague and Empire in the Early Modern Mediterranean World: The Ottoman Experience, 1347-1600* başlıklı doktora tezi⁴² gibi çalışmaların yanında yazılan makaleler ile Osmanlı tıbbı keşfedilmeye devam etmektedir.

Söz konusu ilgiden nasibini alan bir örnek ile çalışmamızı sona erdiriyoruz. Osmanlı hekimbaşlarından Sâlih b. Nasrullah İbn Sellûm el-Halebî hakkındaki en nitelikli çalışmalar

⁴⁰ Kazancıgil, *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji*, s. 19-20.

⁴¹ Eserin çevirisi için bkz. Miri Shefer-Mossensohn, *Osmanlı Tıbbı: Tedavi ve Tıbbi Kurumlar 1500-1700*, çev. Bülent Üçpınar, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014). Bu çalışma hakkındaki değerlendirme yazımız için bkz. Mustakim Arıcı, *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1/2 (2015), s. 167-172. Ayrıca Miri Shefer-Mossensohn’un 2001’de Tel Aviv Üniversitesi’nde İbranice olarak tamamladığı doktora tezinin başlığı şu şekildedir: *Üç Osmanlı Başkentindeki Hastaneler: 16. ve 17. Yüzyıllarda Bursa, Edirne ve İstanbul*. Yazar Türkçe’ye çevrilen bir diğer çalışmasında yeri geldikçe Osmanlı tıbbına dair bazı pasajlara yer vermektedir. Bkz. *Osmanlı’da Bilim: Kültürel Yaratı ve Bilgi Alışverişi*, çev. Kübra Oğuz, 2. bs. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019).

⁴² Çeviri için bkz. *Akdeniz Dünyası’nda ve Osmanlılarda Veba 1347-1600*, çev. Hazal Yalın (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017).

Türkiye ve İslâm coğrafyası dışındaki araştırmacılar, Miri-Shefer Mossenshon ve Natalia Bachour tarafından yapılmıştır. Mossenshon 2011 yılında yayımlanan makalesinde İbn Sellûm'un hayatını ve entelektüel çevresini konu edinmektedir.⁴³ Bachour ise 2012'de neşrettiği kitabında İbn Sellûm'u Paracelsüs tıbbının Oswald Crollius ve Daniel Sennert üzerinden Osmanlı'ya aktarımı bağlamında konu edinmiştir.⁴⁴ Bachour ayrıca Paracelsüsçü tıbbın XVI. ve XVII. yüzyıllarda Osmanlı'da alınılanmasını konu ettiği makalesinde İbn Sellûm'a önemli bir yer ayırmıştır.⁴⁵ İbn Sellûm hakkında Türkiye'de yapılan tek tez bir doktora çalışmasıdır. Ne var ki Zekiye Gül Elbir tarafından hazırlanan tez İbn Sellûm'un *Gâyetü'l-beyân fî tedbiri bedeni'l-insân* adlı Osmanlı Türkçesiyle yazılmış eserinin dizimi ve dil açısından incelemesine dayalıdır.⁴⁶ Elbir bu çalışmasında kısa bir biyografiye yer verirken söz konusu eserin tıp tarihi açısından önemi hakkında bir tartışma yapmamıştır. İbn Sellûm hakkında *DİA*'daki "Sâlih b. Nasrullah" ve *İDA*'daki "İbn Sellûm" maddeleri Türkiye'de yazılmış son ve kısa yayınlardır.⁴⁷ İbn Sellûm hakkında daha önceki yıllarda yayınlanmış bir makale⁴⁸ nispeten daha doyurucudur. Bu makalelerin dışında bazı Türkçe ve Arapça makaleler ve maddeler de vardır.⁴⁹

Kaynakça

Adıvar, A. Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul: Maarif Matbaası, 1943.

Akün, Ömer Faruk, "Bursalı Mehmed Tâhir", *DİA*, VI, 452-461.

Arıcı, Mustakim, "Miri Shefer-Mossensohn, Ottoman Medicine: Healing and Medical Institutions 1500-1700", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, I/2 (2015), s. 167-172.

Arslan, İshak, "Cumhuriyet Dönemi Bilim Tarihi Yazıcılığının İlk Örneği: Abdülhak Adnan Adıvar ve "Osmanlı Türklerinde İlim"', *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, II/4 (2004), s. 687-699.

Bachour, Natalia, "Iatrochemistry and Paracelsism in the Ottoman Empire in the Sixteenth and Seventeenth Century", *Intellectual History of the Islamicate World*, 6 (2018), s. 82-116.

Bachour, Natalia, *Oswaldus Crollius und Daniel Sennert frühneuzeitlichen Istanbul: Studien zur Rezeption des Paracelsismus im Werk des osmanischen Arztes Sâlih*, Freiburg: Centaurus Verlag, Media KG, 2012.

Bayat, Ali Haydar, *Tıp Tarihi* (2. bs.), İstanbul: Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği, 2010.

Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1342.

⁴³ Miri Shefer, "An Ottoman Physician and His Social and Intellectual Milieu: The Case of Salih bin Nasrallah Ibn Sallum", *Studia Islamica*, 106 (2011), s. 102-123.

⁴⁴ Natalia Bachour, *Oswaldus Crollius und Daniel Sennert frühneuzeitlichen Istanbul: Studien zur Rezeption des Paracelsismus im Werk des osmanischen Arztes Sâlih*, (Freiburg: Centaurus Verlag, Media KG, 2012).

⁴⁵ Natalia Bachour, "Iatrochemistry and Paracelsism in the Ottoman Empire in the Sixteenth and Seventeenth Century", *Intellectual History of the Islamicate World*, 6 (2018), s. 82-116.

⁴⁶ Zekiye Gül Elbir, *Salih b. Nasrullah (İbn Sellûm el-Halebi) Gâyetü'l-beyân fî tedbiri bedeni'l-insân (Giriş-İnceleme-Metin-Dizin)*, Fırat Üniversitesi SBE, (Doktora tezi), Elazığ, 2000.

⁴⁷ Kasım Kırbıyık, "Sâlih b. Nasrullah", *DİA*, XXXVI, 41-43; İhsan Fazlıoğlu, "İbn Sellûm", *İslam Düşünce Atlası*, (İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2017), III, 1071.

⁴⁸ Nil Sarı, Bedizel Zulfikar, "Paracelsusian Influence on Ottoman Medicine in the Seventeenth and Eighteenth Centuries", *Transfer of Modern Science and Technology to the Muslim World*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul 1992, s. 157-179.

⁴⁹ Kemal Sabri Kolta, "Hekimbaşı Salih b. Nasrullah b. Sellum'un Görüşüne Göre Paracelsus", *Türk-Alman Tıbbi İlişkileri Sempozyumu Bildirileri 18-19 Ekim 1976*, s. 93-100; Ayşegül Demirhan Erdemir, "Hekimbaşı Sâlih b. Nasrullah (?-1669)", *Türk Dünyası Araştırmaları*, 100 (1996), 195-202; Kemâl Şehâde, "Hel kâne İbn Sellûm el-Halebî tabîben müceddiden fî asrihi em mültezimen bi'l-mefâhîmi't-tıbbiyeti't-taklidiyye", *Ebhâsü'l-mu'temeri's-senevî es-sâmin aşer li-târîhi'l-ulûm inde'l-Arab*, ed. Mustafâ Mevâlidî, Yâsemîn Şüveys, (Haleb: Mensûrâtü Câmîati Haleb, 1429/2008), s. 19-29.

- Demirhan Erdemir, Ayşegül, “Hekimbaşı Sâlih b. Nasrullah (?-1669)”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, 100 (1996), s. 195-202.
- Elbir, Zekiye Gül, *Salih b. Nasrullah (İbn Sellûm el-Halebi) Gâyetü'l-beyân fî tedbiri bedeni'l-insân (Giriş-İnceleme-Metin-Dizin)*, Fırat Üniversitesi SBE, (Doktora tezi), Elazığ, 2000.
- Ertekin, Cumhuri, *Tıbbın Öyküsü*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Fazlıoğlu, İhsan, “İbn Sellûm”, *İslam Düşünce Atlası*, İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2017.
- Hüseyin Remzi Paşa, *Târîh-i Tıbb: Mısır ve Eski Yunan Tababeti*, İstanbul, 1304/1887.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin, *Osmanlı Bilim Mirası*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.
- Kahya, Esin - Demirhan Erdemir, Ayşegül, *Medical Studies and Institutions in the Ottoman Empire*, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2008.
- Kahya, Esin - Demirhan Erdemir, Ayşegül, *Medicine in the Ottoman Empire and Other Scientific Developments*, İstanbul: Nobel Tıp Kitapevleri, 1997.
- Kahya, Esin - Demirhan Erdemir, Ayşegül, *Science of Medicine in the Ottoman Empire*, Karachi: Hamdard Foundation Pakistan, 2003.
- Kazancıgil, Aykut, “Türkiye’de Tıp Tarihi”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, II/4 (2004), s. 213-232.
- Kazancıgil, Aykut, *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji*, İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2007.
- Kırbyık, Kasım, “Sâlih b. Nasrullah”, *DİA*, XXXVI, 41-43.
- Kolta, Kemal Sabri, “Hekimbaşı Salih b. Nasrullah b. Sellum’un Görüşüne Göre Paracelsus”, *Türk-Alman Tıbbi İlişkileri Sempozyumu Bildirileri*, 18-19 Ekim 1976, s. 93-100.
- Mesara, Gülbün - Kazancıgil, Aykut - Sayar, A. G., *A. Süheyl Ünver Bibliyografyası*, İstanbul: İşaret Yayınları, 2017.
- Sarı, Nil - Zülfikar, Bedizel, “Paracelsusian Influence on Ottoman Medicine in the Seventeenth and Eighteenth Centuries”, *Transfer of Modern Science and Technology to the Muslim World*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul 1992, s. 157-179.
- Shefer, Miri, “An Ottoman Physician and His Social and Intellectual Milieu: The Case of Salih bin Nasrallah Ibn Sallum”, *Studia Islamica*, 106 (2011), s. 102-123.
- Shefer-Mossensohn, Miri, *Osmanlı Tıbbı: Tedavi ve Tıbbi Kurumlar 1500-1700*, çev. Bülent Üçpunar, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014.
- Shefer-Mossensohn, Miri, *Osmanlı’da Bilim: Kültürel Yarattı ve Bilgi Akışverişi*, çev. Kübra Oğuz (2. bs.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Şahsuvaroğlu, Bedii N., *Anadolu’da Dokuz Asırlık Türk Tıp Tarihi*, İstanbul: 1957.
- Şahsuvaroğlu, Bedii N., *İstanbul’da 500 Yıllık Sağlık Hayatımız*, İstanbul: 1953.
- Şahsuvaroğlu, Bedii N., *Şair ve Hekim Ahmedî: Hayatı ve Eserleri*, İstanbul: 1954.
- Şehâde, Kemâl, “Hel kâne İbn Sellûm el-Halebî tabîben müceddiden fî asrihi em mültezimen bi'l-mefâhîmi't-tıbbiyeti't-taklîdiyye”, *Ebhâsü'l-mu'temeri's-senevî es-sâmin aşer li-târîhi'l-ulûm inde'l-Arab*, ed. Mustafâ Mevâlîdî, Yâsemîn Şüveys, Haleb: Menşûrâtü Câmîati Haleb, 1429/2008, s. 19-29.
- Şahsuvaroğlu, Bedii N. - Erdemir Demirhan, Ayşegül - Cantay Güreşsever, Gönül, *Türk Tıp Tarihi*, Bursa: [y.y.], 1984.
- Uludağ, Osman Şevki, *Beş Buçuk Asırlık Türk Tababeti Tarihi*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1341/1925.
- Uzluk, Feridun Nafiz, *Genel Tıp Tarihi I*, Ankara: Güzel İstanbul Matbaası, 1958.
- Ünver, A. Süheyl, *Tıp Tarihi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi, 1943.

- Varlık, Nükhet, *Akdeniz Dünyası'nda ve Osmanlılarda Veba 1347-1600*, çev. Hazal Yalın, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017.
- Yıldırım, Gülay - Kadioğlu, Selim - Uzel, İlter, "Galip Ata Ataç'ın "Tıp Fakültesi" Kitabında Yer Alan Osmanlı Dönemi Tıp Eğitimi Tarihçesi Bilgileri", *Cumhuriyet Üniversitesi Tıp Fakültesi*, 29/4 (2007), s. 185-191.
- Yıldırım, Nuran, "Osmanlı Türklerinde İlim Üzerinden O. Şevki Uludağ - Fuat Köprülü Tartışması ve O. Şevki Uludağ'dan A. Adnan Adıvar'a Eleştiriler", *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, 8 (2007), s. 90-109.
- Yıldırım, Nuran, *14. Yüzyıldan Cumhuriyet'e Hastalıklar, Hastaneler, Kurumlar: Sağlık Tarihi Yazıları I*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014.
- Yıldırım, Nuran, *Gureba Hastanesi'nden Bezmialem Vakıf Üniversitesi'ne, İstanbul: Bezmialem Vakıf Üniversitesi*, İstanbul 2013.
- Yıldırım, Nuran, *İstanbul'un Sağlık Tarihi: Sağlık Teşkilatı, Salgınlar, Bulaşıcı Hastalıklar ve Mücadele, Koruyucu Sağlık Kurumları, Hastaneler, Tıp Eğitimi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, İstanbul 2010 Avrupa Kültür Başkenti Ajansı, 2010.
- Zorlu, Tuncay, "Süleymaniye Tıp Medresesi I", *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, III/2, 79-121.
- Zorlu, Tuncay, "Süleymaniye Tıp Medresesi II", *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, IV/1, 65-96.