TÜRKLERDE BİLİM VE DÜŞÜNCE

7 BİLGE ‘7 BÖLGE

Editör
Yavuz Unat

Atatürk Kültür Merkezi
Başkanlığı

BİLDİRİ KİTABI

TÜRKLERDE BİLİM VE DÜŞÜNCE
YEDİ BİLGE YEDİ BÖLGE

BİLDİRİ KİTABI

ATATÜRK KÜLTÜR MERKEZİ
BAŞKANLIĞI

T.C. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu
Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayını: 820
Bilimsel Toplantılar Dizisi: 229

ISBN: 978-975-17-6548-2

TÜRKLERDE BİLİM VE DÜŞÜNCE YEDİ BİLGE YEDİ BÖLGE BİLDİRİ KİTABI

Editör: Prof. Dr. Yavuz Unat

© Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı - 2026

E-Yayın

Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı
Üniversiteler Mah. Toplum Cad. No.: 5 06800 Çankaya/ANKARA
Tel: 0312 284 34 18 • Belgegeçer: 0312 284 34 65
www.akmb.gov.tr

Redaktör: Adile Özgünay

Grafik Tasarım: Neyir Matbaacılık
Tel: 0312 395 53 00

ATATÜRK KÜLTÜR MERKEZİ AYDIN SAYILI KÜTÜPHANESİ KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI

Türklerde bilim ve düşünce : Yedi bilge yedi bölge : Bildiri kitabı [e-yayın] / editör:
Yavuz Unat .— Ankara : Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı , 2026.
1 elektronik kaynak : resim, harita, şekil .— (AKDTYK Atatürk Kültür Merkezi Yayını ; 820 . ;
Bilimsel Toplantılar ; 229)

ISBN: 9789751765482
Not: "2022-2023 yılları arasında Cumhuriyetimizin 100. yılına ithafen düzenlenen '7 Bilge 7 Bölge' etkinlikleri bildirilerini içerir."

1. TÜRKLER -- BİLİM -- TARİH
2. BİLİM TARİHİ -- TÜRKİYE
3. BİLİM, TÜRKLER -- TARİH

I. Unat, Yavuz II. e.a III. dizi

509.56

Uluslararası Yayınevi
Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı 1983 yılında kurulmuş olup 43 yıldır uluslararası düzeyde faaliyet göstermektedir. "Tanınmış Uluslararası Yayınevi" kategorisinde yer alan AKM; yayımladığı özgün bilimsel kitaplar, çeviri eserler (Almanca, Çince, Fransızca, İngilizce, Rusça vd.) ve bilimsel süreli yayınlar ile çalışmalarını ulusal ve uluslararası alanlarda yürütmeye devam etmektedir. AKM tarafından yayımlanan eserler, Yükseköğretim Kurulunca tanınan yükseköğretim kurumlarının kataloglarında yer almakta; dünyanın en geniş çevrim içi kamu erişim kataloğu olan Worldcat.org' da dizinlenmektedir. Yayınlarımızla ilgili ayrıntılı bilgiye akmb.gov.tr adresinden ulaşılabilir.

TÜRKLERDE BİLİM VE DÜŞÜNCE
YEDİ BİLGE YEDİ BÖLGE

BİLDİRİ KİTABI

ATATÜRK KÜLTÜR MERKEZİ
BAŞKANLIĞI

İÇİNDEKİLER

TAKDİM VII

SUNUŞ IX

Teoriden Pratiğe Taşköprülüzâde'nin Ahlâk Felsefesi
Müfit Selim SARUHAN 1

İlimler Tasnifi Bağlamında Taşköprülüzâde'de Din ve Felsefe İlişkisi
Fatma Zehra PATTABANOĞLU 17

Taşköprülüzâde'den XX. Yüzyıla Osmanlı'da Canlıya İlişkin Düşüncedeki Değişim
Harun ÇAKAN 45

Teknoloji Tarihinde El-Cezerî'nin Yeri
Yavuz UNAT 61

Cezeri'nin Mühendislik Tarihindeki Yeri
Bihter TÜRKMENOĞLU POLAT 77

İlm-i Hiyel Kavramı ve Cezeri
Ayşe KÖKCÜ 83

Cezeri Örneğinde Bir Teknoloji Sosyolojisi Denemesi
Melek DOSAY GÖKDOĞAN 97

El-Cezerî'nin Yaşadığı Diyarbakır Artuklu Sarayı'nda El-Cezerî İzleri
İrfan YILDIZ 101

Ali Kuşçu'nun Matematik Çalışmaları Hakkında
Semiha Betül TAKICAK 119

Ali Kuşçu Döneminde Bursa Medreseleri
Mefail HIZLI 133

Medrese ve Üniversite
Melek DOSAY GÖKDOĞAN 153

Birgivî (Birgili) Mehmed Efendi'de İlimler Sınıflandırması Bağlamında Sosyal Bilim Dili Olarak Türkçe
Musa Kazım ARICAN 161

Birgivî'nin Gelecek Nesillere Vasiyeti
Muhsin AKBAŞ 177

Dil, Düşünme ve Varlık İlişkisi Bağlamında Anlam Sorunu
Ali Osman GÜNDOĞAN 195

Düşünceden Dile: Türkçenin Dünya Dili Olma Olanağı Üzerine
Hatice Nur ERKIZAN 203

Kınalızâde'nin Adalet Anlayışı ve Türk Düşünce Tarihi Açısından Önemi
İbrahim MARAŞ 223

Kınalızâde Ali Efendi'ye Göre Siyaset ve Ahlak
Ayşe Sıdıka OKTAY 243

Kınalızade'nin Evren ve İnsan Tasavvuru
S. Ertan TAĞMAN 269

İslâm Dünyası'nda Gözlemevleri
Yavuz UNAT 289

Gıyasüddin-i Kâşî'nin Mektubu Bağlamında Uluğ Bey ve Semerkand
Bihter TÜRKMENOĞLU POLAT 307

Uluğ Bey Zîc'i İçeriğinde Hiç Şekil ve Rakam Bulunmayan Gökbilim Kitabı
Atilla BİR–Mustafa KAÇAR 315

Evren Algımızı Değiştiren Teleskoplar
Selçuk TOPAL 331

Cumhuriyet Türkiye'sinde Gözlemevleri
Dursun KOÇER 341

Atatürk Zamanında Bilim ve Teknoloji Politikaları
Ergun TÜRKCAN 365

Kültür, Cumhuriyet ve Pozitivizm Arasındaki İlişkinin Mantıksal Temelleri
Şafak URAL 395

Atatürk'ün Bilgi ve Bilim Düşüncesi
Ali GÜLER 427

TAKDİM

Medeniyetlerin sürekliliği, yalnızca maddi eserlerle değil; düşünce, bilim ve kültür alanlarında ortaya konulan entelektüel birikimin kuşaktan kuşağa aktarılmasıyla mümkün olmaktadır. Türk milleti, tarih boyunca kurduğu devletler ve oluşturduğu zengin kültür havzası içinde bilimi, aklı ve hikmeti merkeze alan güçlü bir düşünce geleneği inşa etmiştir. Bu gelenek; farklı dönemlerde yetişmiş bilginlerin, âlimlerin ve düşünürlerin eserleriyle şekillenmiş, yalnızca Türk kültürüne değil aynı zamanda insanlığın ortak medeniyet mirasına da önemli katkılar sunmuştur.

Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı olarak temel görevlerimizden biri, Türk kültürünün bu köklü ve çok katmanlı birikimini bilimsel çalışmalar yoluyla ortaya koymak, değerlendirmek ve gelecek kuşaklara aktarmaktır. Bu anlayış doğrultusunda hayata geçirilen **"Türklerde Bilim ve Düşünce / 7 Bilge 7 Bölge"** etkinlik serisi, Anadolu'nun farklı coğrafi bölgelerinde yetişmiş ve Türk bilim ile düşünce hayatına derin izler bırakmış bilge şahsiyetleri yeniden gündeme taşımayı amaçlayan kapsamlı bir bilimsel çalışma olarak tasarlanmıştır.

2022–2023 yılları arasında gerçekleştirilen ve Cumhuriyetimizin 100. yılına ithafen hazırlanan bu etkinlik serisi kapsamında Anadolu'nun yedi coğrafi bölgesi esas alınmış; her bir bölgede Türk bilim ve düşünce tarihine yön vermiş bir bilgenin hayatı, eserleri ve fikir dünyası disiplinlerarası bir yaklaşımla ele alınmıştır. Bu çerçevede Taşköprülüzade Ahmed Efendi'nin Osmanlı ilmî geleneğine katkıları, El-Cezeri'nin mühendislik ve mekanik alanındaki öncü çalışmaları, Ali Kuşçu'nun astronomi ve eğitim düşüncesi, İmam Birgivi'nin dil ve ilim anlayışı, Kınalızade Ali Efendi'nin ahlâk ve siyaset düşüncesi ile Uluğ Bey'in astronomi alanındaki öncü çalışmaları bilimsel toplantılar aracılığıyla kapsamlı biçimde değerlendirilmiştir. Etkinlik serisinin son halkası ise Cumhuriyet döneminde bilimsel düşüncenin kurumsallaşmasına öncülük eden büyük devlet adamı Mustafa Kemal Atatürk'ün anıldığı "Cumhuriyet Döneminde Bilim ve Düşünce" başlıklı toplantı ile tamamlanmıştır.

Cumhuriyetimizin yüzüncü yılına ulaşmanın gururunu yaşadığımız bu tarihî dönemeçte gerçekleştirilen söz konusu etkinlikler, Türk düşünce geleneğinin yalnızca geçmişte kalmış bir miras olmadığını; aksine bugün de bilimsel üretimi besleyen canlı bir kültürel damar olduğunu ortaya koymaktadır. Anadolu'nun farklı bölgelerinde yetişmiş bilge şahsiyetleri merkeze alan bu yaklaşım, aynı zamanda Türk kültürünün coğrafi ve tarihsel çeşitliliğini gösteren önemli bir medeniyet perspektifi sunmaktadır.

Elinizdeki eser, "Türklerde Bilim ve Düşünce / 7 Bilge 7 Bölge" etkinlikleri kapsamında gerçekleştirilen bilimsel toplantılarda sunulan bildirilerin gözden geçirilmiş ve geliştirilmiş hâllerini bir araya getirmektedir. Bu yönüyle eser; Türk bilim ve düşünce tarihinin farklı dönemlerini ele alan nitelikli araştırmaları okuyucuyla buluşturarak hem akademik literatüre katkı sunmakta hem de Türk kültürünün düşünsel mirasını daha geniş kitlelere ulaştırmayı hedeflemektedir.

Bu kıymetli eserin ortaya çıkmasında emeği geçen bilim insanlarına, editöre ve katkı sağlayan Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı çalışanlarına teşekkür ediyor; çalışmanın Türk kültürü, bilim tarihi ve düşünce tarihi alanlarında yapılacak yeni araştırmalara ilham vermesini temenni ediyorum.

Doç. Dr. Zeki ERASLAN
Atatürk Kültür Merkezi Başkanı

SUNUŞ

Bir uygarlığın temelini oluşturan çeşitli öğeler vardır. Bunlardan biri, insana has olan kültürün devamı, yani gelecek kuşaklara aktarımı açısından önem taşıyan eğitim, öğretim ve gelenek kurma özelliği, diğeri de uygarlığın kendi kendini aşabilme özelliğidir. Yani uygarlığı oluşturan yapılar dinamik olarak var olmak durumundandır. Bu öğeler ise doğrudan doğruya bilim ve teknolojiyle bağlantılıdır.

Sağlam ve güvenilir bilgi olarak bilim, insan hayatı içinde dinamik bir unsur ve güven verici bir kılavuz, insana özgü uygarlık kurma yeteneğinin temelinde yatan yönlendirici bir güçtür.

Bilim ve kültür insanlığın ortak malıdır ve bugün bilim diyebildiğimiz bilgi birikiminin ilk örnekleri insanlığın tarım toplumuna ya da yerleşik uygarlığa geçişiyle birlikte yaklaşık olarak M.Ö. 4000'li yıllarda Mısır ve Mezopotamya uygarlıklarında ortaya çıktığı bilinmektedir. Aşağı yukarı M.Ö. 8. yüzyılda bu birikimi Antik Yunan devralmış ve geliştirmiştir. M.S. 4. ve 10. yüzyıllar arasında Hıristiyan Ortaçağ ile birlikte Batı'da yaşanan Karanlık Çağ'da Antik Yunan mirası Batı'da unutulmuş, ne var ki 7. yüzyılda ortaya çıkan İslâm Uygarlığı bu mirası devralmış, önemli katkılarda bulunarak bu mirasın 12. yüzyıldan sonra tekrar batıya geçişinde ve sonrasında Rönesans'ın ortaya çıkışında etkin rol oynamıştır. İslâm Uygarlıkları içerisinde bu katkılarda Türklerin de önemli payı vardır. Türkler 10. yüzyılda İslamiyet'i benimsemelerine karşın, ondan öncesinde de bilime yaptıkları katkılarla anılırlar.

Türkler Orta Asya'da ortaya çıkmışlar ve çeşitli dönemlerde hem burada hem de Anadolu'da yerleşik uygarlıklar oluşturmayı başarabilmişlerdir. Yaklaşık olarak 10. yüzyıldan itibaren bazı Türk toplumları İslâmiyet'i kabul etmişler ve İslâmiyet'in etkisiyle İslâm biliminin temelinde bulunan Antik Yunan kültürünü benimsemeye ve katkıda bulunmaya başlamışlardır.

Bilimsel bilgiye tarih boyunca birçok medeniyet katkıda bulunmuştur. İslam uygarlığının geliştiği coğrafyalarda ve özellikle Türklerin yaşadığı bölgelerde birçok önemli bilim insanı yetişmiş ve bu coğrafyalar farklı

medeniyetlerin ve kültürlerin beşiği olarak adeta bir medeniyet köprüsü olmuştur.

Türklerin kurmuş olduğu birçok devletin bilimi ve bilim insanlarını desteklediği, bilimin gelişmesine katkıda bulunduğu açıktır. Bunlar arasında Gaznelileri, Karahanlıları, Selçukluları ve Osmanlıları sayabiliriz. Gazneli Mahmud'un desteğiyle Gazne şehri bir bilim ve kültür merkezi haline geldi. Ünlü Türk bilgini Beyrûnî çalışmalarını Gazne'de sürdürdü. Kaşgarlı Mahmud'un *Divân-ı Lûgât-ı Türk*'ü, Yusuf Has Hacib'in *Kutadgu Bilig*'i Karahanlılar zamanında Türkçe olarak yazıldı. Medreseler Selçuklu Sultanı Alp Arslan'ın başveziri Nizamü'l-Mülk tarafından kuruldu. Ali Kuşçu çalışmalarının bir kısmı Fatih Sultan Mehmet'in desteğiyle İstanbul'da kaleme alındı. Takîyüddîn tarafından on altıncı yüzyılın iki büyük gözlemevinden birisi İstanbul'da kuruldu.

Türkler sadece Orta Asya'da hakimiyet sürmemişler tarih boyunca Anadolu'da ve Avrupa'da özellikle Balkanlar'da çeşitli devletler kurmuşlardır. Örneğin Anadolu birçok uygarlığın merkezi konumundadır. Eski dönemlerden günümüze Hititlere, Lidyalılara, Urartulara, Romalılara, Selçuklulara son olarak da Osmanlılara ve Türkiye Cumhuriyeti'ne ev sahipliği yapmıştır.

Yedi Bilge Yedi Bölge toplantılarında amacımız Orta Asya'da, Anadolu'da ve Balkanlar'da faklı medeniyetlerin ve özellikle Türklerin katkılarını göstermek ve ulusal ve uluslararası camiada bu kültürlere sahip çıkarak Türklerin de katkılarını göstermektir.

Bu amaç doğrultusunda Türklerin yaşadığı bölgeler esas alınarak, her bölgeden bir bilge belirlendi. 2022 ve 2023 tarihlerinde yedi bölgede paneller yapıldı.

Bu panellerde, öncelikle belirlenen yedi bilgenin çalışmaları tanıtıldı ve o bilgenin çalışma konusuna uygun olarak genel olarak yapılan çalışmalar tarihsel olarak ele alındı. İlk panelimizi 12 Mayıs 2022 tarihinde "Taşköprülüzâde ve Osmanlı'da İlmi Düşüncenin Gelişimi" konusunda Kastamonu Üniversitesi'nde, diğer panellerimizi sırasıyla 6-8 Ekim 2022 tarihlerinde Diyarbakır Dicle Üniversitesi'nde "El-Cezeri", 30 Kasım 2022'de Bursa Uludağ Üniversitesi'nde "Ali Kuşçu ve Osmanlı'da Eğitim Anlayışı", 19 Eylül 2023'te İzmir Tire Belediyesi'nde "Birgivî Bilim ve Düşünce Dili Olarak Türkçe", 22 Eylül 2023 tarihinde Burdur Mehmet Akif

Ersoy Üniversitesi'nde "Kınalızâde Siyaset ve Ahlâk", 29 Eylül 2023'te Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi'nde "Astronomi ve Uluğ Bey" başlıklarıyla gerçekleştirdik.

2022-2023 aralığında belirlenen zamanlarda sırasıyla her bir bölgeden şehirler belirlenerek yapılan bu toplantıların sonuncusu, 09 Kasım 2023 tarihinde Ankara'da, 7. Bilge olarak Mustafa Kemal Atatürk'ün adını ön plana çıkararak, Cumhuriyetimizin 100. yılı dolayısıyla "Atatürk ve Cumhuriyet Döneminde Bilim ve Düşünce" konusuna ayırdık.

Projemiz Cumhuriyetimizin 100. yılı dolayısıyla kurgulandığından son etkinliğimizde yedinci bilge olarak Mustafa Kemal Atatürk anıldı ve Cumhuriyetimizin 100. yılında ulaştığımız bilim ve düşünce seviyemiz tartışıldı. Elinizdeki bu kitap bu tartışmalar çerçevesinde sunulan bildirilerin bir kısmını içermektedir.

Projenin gerçekleşmesi için bütün olanaklarını kullanan ve sahiplenen T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığına, T.C. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu'na ve kurum başkanı Prof. Dr. Derya Örs'e, T.C. Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı'na ve kurum başkanı Doç. Dr. Zeki Eraslan'a, kurumumuzun bilim kurulu üyelerine, projeye katkı sağlayan katılımcılara, projemize destek veren üniversitelerimize ve uzman olarak görev yapanlara şükranlarımı sunarım.

.

Prof. Dr. Yavuz UNAT

Editör
Kastamonu Üniversitesi
İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi
Felsefe Bölümü Başkanı

Yedi Bilge Yedi Bölge

Taşköprülüzâde ve Osmanlı' da İlmi Düşüncenin Gelişimi

12 MAYIS 2022

10:00-17:00

Bilgehan Bilgili Merkez Kütüphanesi Konferans Salonu (Büyük Salon)
Kastamonu Üniversitesi Kuzey Kent Kampüsü, Kastamonu Merkez

www.akmb.gov.tr

@AKMB_govtr

Program için karekod okutunuz.

T.C. KÜLTÜR VE TURİZM BAKANLIĞI

T.C. ATATÜRK KÜLTÜR, DİL VE TARİH YÜKSEK KURUMU

ATATÜRK KÜLTÜR MERKEZİ BAŞKANLIĞI

KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ

TEORİDEN PRATİĞE TAŞKÖPRÜLÜZÂDE'NİN AHLÂK FELSEFESİ

Müfit Selim SARUHAN*

Giriş: Felsefeden Gaye Doğru Bilgi Doğru Davranıştır

Düşünme insana özgü bir niteliktir. İnsanlık tarihi vurgusu, bir anlamda düşünce tarihi ile özdeşlik taşımaktadır. Düşünme; bilmeyi, anlamayı, kavramayı isteyen bir süreçtir. Felsefe etkinliğinin de kaynağında bilme isteği bulunmaktadır. Felsefe insana her şeyi bildirecek bir savın içinde olmadığından bu bilme isteği, mutlak anlamda her şeyin bilinebileceği anlamından ziyade "bilme isteği çabası" demektir. Felsefe kelimesi, "bilgelik sevgisi" anlamına gelen bir kelimedir. Felsefe, kendisine "Ben kimim?" sorusunu soran ve var olan şeylerin anlamıyla derinden ilgilenen insanların üstlendikleri bir etkinliktir. Felsefe, sorularımıza cevap vermekle sorumlu olan bir sistem olmaktan çok, sorulara ürettiğimiz cevapları sorgulayan bir disiplindir. İçimizdeki hayret duygusu, anlam ve anlamlandırma açlığımız bizi felsefeye yönelttiği gibi, bir şeyin doğruluğunu veya yanlışlığını gösterme çabamız da bizi doğal olarak felsefeyle buluşturur. Felsefe, bizim doğruyu bulmamızı, yanlışı ayırt etmemizi sağlayan sistematik bir düşünce yöntemi olarak fonksiyonelliğini gösterir. Felsefe, bilgisel merakımızın yanı sıra, kişisel doyumumuza zevk ve ilham veren bir unsur olarak, büyüleyici, heyecan verici bir özellikte taşır.[1]

Felsefenin başlangıç ilkesi doğru bilgiye ulaşmak gayesi de bu bilgiyle uyumlu doğru davranıştır. Epistemoloji ve etik bu açıdan iç içedir.

---

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

1 Bkz. Stanley M. Honer - Thomas C. Hunt, *Felsefeye Çağrı,* çev. Hasan Ünder, İmge Yayınları, Ankara 1996, s.9-35.

DOI: 10.32704/9789751751683.2024.0306

Aristoteles "Bütün insanlar bilmek ister, duyularımızdan aldığımız zevk bunun bir kanıtıdır"[2] ifadesiyle insanın ontolojik hakkının bilgi olduğuna işaret etmektedir. Ona göre "…Genel olarak bilen insanı bilmeyen insandan ayırt eden şey, birincinin öğretebilme yeteneğidir."[3] Yine Aristoteles'in vurgusuyla "…Ne olursa olsun, insanın dışındaki canlılar sadece imgeler ve hatıralara sahip olarak yaşarlar. Onların deneysel bilgiden çok az bir pay almalarına karşılık insan cinsi, sanat ve akıl yürütmeye kadar yükselir. İnsanlarda deney, hafızadan çıkar. Çünkü aynı şeye ilişkin birkaç hatıra, sonunda tek bir deney meydana getirir. Deney, sanat ve bilimle hemen hemen aynı yapıda bir şey gibi görünmektedir. Arada şu fark vardır ki insanlar, bilim ve sanata deney aracılığıyla ulaşırlar."[4]

Descartes'in ifade ettiği gibi, ahlâkımızı düzenleme ve bu dünyada hayatımızı idare için felsefe öğrenmek, adımlarımıza öncülük için gözlerimizi kullanmaktan daha gerekli bir şeydir. Ona göre, felsefe sözünden bilgeliği inceleme anlaşılır. Bu bilgelik, sadece işlerimizde ölçülülükle sınırlı olmayıp hayatımızın, sağlığımızın korunması ve mesleklerimizin icadı için insanın bilebildiği bütün şeylerin tam bir bilgisini ilk nedenlerin bilgisini kapsar.

Karl Jaspers'e göre, felsefi bir hayat sürmeyi ve filozofça yaşamayı üç soru tetikler: "Ben neyim, ne kaybediyorum, ne yapmalıyım?" Ona göre felsefe yapma bir karardır. İnsan kendini unutma temayülünde olduğu bu dünyada, sağlam yollarda sandığı kendisini çekip çıkarmalı, menşeini uyanık tutmalı, iç denetimle kendine yardım etme kararı almalıdır. Felsefi hayat sürme, yılmaksızın güçlüklerin üstüne gitmektir. Derin bir tefekkür, insanın kendisini yoklamasına sebep olur. Filozofun derin tefekkürü varlığı aşar. Hürriyetin kaynağıyla, varlığın kendisiyle temasa yönelir. Filozof, sadece tefekkürde kalmaz, ne yapmak gerektiğini düşünerek, ödevi göz önünde bulundurur.[5]

---

2 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Yayınları, İzmir 1985, s. 79.

3 Aristoteles, *a.g.e.* s. 83.

4 Aristoletes, *a.g.e.,*(a980 -25-981- 5)

5 Karl Jasper, *Felsefeye Giriş,*çev. Mehmet Akalın, Dergah Yay., 2. baskı, İstanbul 1981, s. 55-136.

Ahlâk felsefesi, ahlâkî kavramların, iyi ve kötünün, erdemin, mutluluğun, mesuliyetin, vicdanın, karar, niyet ve görevin felsefî metot ve bakış açısıyla incelenmesidir. Ahlâk felsefesi, ahlâka felsefî bir bakış tarzıdır.

Bilgi varlık ve metafizik gibi ahlâk ilmi ve felsefesi, İslâm düşünce tarihinde kendisine özel bir yer edinmiştir.

Taşköprülüzâde'nin Dayandığı Miras

Aristoteles'in Metafizik eseri İslâm Felsefesinde belirleyici olup İbn Sinâ düşüncesinde eş-Şifâ, en-Necat, el-İşârât ve't-Tenbîhât gibi eserlere kaynaklık oluşturmuşsa veya Yunan şarihleri bir yana Büyük şarih İbn Rüşd'ün *Telhis, Cevâmi ve Tefsiru Mabadettabia* gibi şerhlerinde zengin bir birikim varsa, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* adlı eseri de İslâm düşüncesinde ahlâk ilminin felsefi kanadına belirleyici ilkeler taşımıştır. İslâm Felsefesi Tarihinde oluşan ahlâk literatüründe Aristoteles'in bu eserinin katkısı, payı ve ilhamı oldukça geniş yelpazede olmuştur. Parçacı, seçmeci tarzda bu eser filozoflarımızın eserlerinde yer almıştır. Bununla birlikte salt Aristocu bir çizgi izlemediklerinden Platon, Yeni Eflatuncu etkilerle Hipokrat, Galen (Câlînûs), İran ve Hint etkisi bu eserleri çok farklı bir üslup ve görünüme büründürmüştür. Kimi yerlerde de dinî görünüm ve mesajlar baskın olmuştur. Edebi ve şiirsel unsurlardan arındırılmış Metaetik unsurların egemen olduğu ve Aristoteles'in Nikomakhos'a Etik eseri ile uyumlu çalışmaların Fârâbî'ye ait olduğunu ifade edebiliriz. Bazı itirazlara rağmen onun Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* adlı eserine günümüzde kayıp olan şerh yazdığına dair bize ulaşan bilgi vardır. *"Tahsilü's-Saâde", "et-Tenbih alâ Sebili's-Saâde", "el-Medinetü'l-Fâzıla", "es-Siyasetü'l-Medeniyye", "Fusûlü'l-Medenî"* adlı eserleri ilimlerin yapısı ve doğası mutluluk, erdemler, yetkinlik konularında *Nikomakhos'a Etik* ile daha uyumludur.

İslâm düşüncesinin felsefî, kelamî, tasavvufî ve salt dinî paradigmalarında çok sayıda literatür oluşmuştur. Bunlardan ana hatları ile şunları belirtebiliriz

Kindî (ö. 860) Ebû Bekir er-Razî (ö.925) ile başlayan, Fârâbî (ö. 950), İbn Sinâ (ö. 1037) ve İbn Rüşd (ö. 1198) ile zirveye ulaşan İslâm Felsefesi geleneğinde İbn Miskeveyh (ö. 1030), İbnTufeyl (ö. 1185), İbn Bacce (ö.

1138), Nasirüddin Tusî (ö. 1274), Celaleddin Devvanî (ö. 1502), Kınalızâde Ali Efendi (ö. 1571) ile desteklenen süreçte ahlâkî eserlerin de felsefî olanlar kadar etken olduğu ortaya çıkmıştır. Adudiddin el-Îcî (ö.1355) *Ahlâku'l-Adûdiyye* ve bu esere bağlı olarak gelişen *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adûdiyye* geleneğindeki el-Kâzerûnî (ö.1035), el-Kirmânî (ö.1384), el-Ebherî (ö.1397), Taşköprîzâde Ahmed Efendi (ö.1561).

Yusuf Hac Hacib (ö.1069) *Kutadgu Bilig*; Nâsır-ı Hüsrev (ö.1073) *Saadetname;* Ferîdüddin Attâr (ö.1221) *Mantıku't-Tayr*, *Pendname;* İbn Arabî (ö.1240) *Mekârimü'l-Ahlâk*; Âşık Paşa (ö.1272) *Garibnâme*; Hâfız-ı Şîrâzî (ö.1292) *Divan, Bostan, Gülistan*; Abdurrahmân Câmî, (ö.1492) *Divanları, Heft Evreng, Nefehâtü'l-Üns, Baharistan*, İznikli Musa b. Hacı Hüseyin (ö.1434) *Münebbihü'r-Râkidîn*; Eşrefoğlu Abdullah Rumî (ö.1469) *Müzekki'n-Nüfus*; Hüseyin Vâiz el-Kâşifî (ö.1505) *Ahlâk-ı Muhsinî*; Cemaleddin Aksarâyî (ö.1389) *Ahlâk-ı Cemâlî*; Birgivî Mehmet Efendi (ö.1573) *et-Tarikatü'l Muhammediyye ve's-Sîretü'l-Ahmediyye*; İbrâhim Hakkı Erzurûmî (ö.1780) *Mârifetnâme.*

Taşköprülüzâde ve Ahlâk İlmindeki Yeri

16. yüzyıl Türk düşüncesinin bilgin portesi Taşköprülüzâde farklı alanlarda eser veren bir düşünürümüzdür. Taşköprülüzâde ahlâkî görüşleri bakımından teorik (felsefî) ahlâk çizgisinde görüşler beyan etmiştir. Onun görüşleri 16. yüzyıl Osmanlı'sında felsefî ahlâka dair görüşlerin canlı bir gelenek halinde devam ettiğini de göstermektedir. Taşköprülüzâde, Fârâbî ve İbn Sînâ başta olmak üzere İbn Miskeveyh, Nasirüddin Tûsî ve bu bildirinin sınırları içinde ahlâktan, erdemden bahsetmek dinleyiciyi veya okuyucuyu bir kez daha İbn Miskeveyh, Nasirüddin Tûsî, Celaleddin Devvanî, Adudüddîn el-Îcî okuma izlenimi uyandırabileceğinden konuyu satır aralarını işleyerek sürdürmeyi hedefliyoruz.

el-Meâlim fî İlmi'l-Kelâm ve Risale fi'l Kader, Risâle fî Beyâni Esrâri'l-Hilâfeti'l-İnsâniyye, Risâle fî Fazîleti Mekârimi'l-Ahlâk, er-Risaletü'l Câmiʿa li Vasfi'l Ulumi'n-Nâfiʿa eserleri epistemoloji, etik kuramlar insan özgürlüğü iyi ve kötünün doğası hakkında tartışmaları, toplumsal ahlâk, sorumluluk, çok kültürlülük ve hoşgörü gibi temel konuları içermektedir

Taşköprülüzâde, ahlâkın sadece pratik felsefenin alanı olup olmadığına dair tartışmalara da katılmaktadır. Bu sorunun çözümü için *Ahlâku'l-*

Adudiyye'nin müellifi Adudüddîn el-Îcî'yi takip ederek teorik ve pratik ahlâk ayrımına gitmektedir.

İslâm düşüncesi ahlâkı üzerine araştırmaları olan George Hourani, (ö.1984) İslâm ahlâk kitaplarını bir taraftan kural koyucu ve analitik olarak ikiye ayırırken diğer taraftan da bunları da yine kendi içlerinde dinî kural koyucu ve felsefî kural koyucu olarak ikiye ayırır. Hourani'nin *kural koyucu dinî kitaplar* dediği şey, Kur'an merkezli kaynaklar sınıflamasına tekabül eder. Doğrudan Kur'an ve Hadislere dayanarak ahlâkın işlendiği türdür. Bu tür ahlâk kitapları ve çalışmalarının özelliği Kur'an ve Hadis gibi dinî nass ve ilkelerin esas alınmasıdır. Devlet adamları için, siyaset sanatıyla alâkalı yani siyasî hikemiyat geleneğine dayanan kural koyucu felsefî kitaplar, erdemi esas alarak, *ferdî ahlâk* ile *siyaset felsefesini* meczederler. Bu da kısmen yabancı kaynaklara karşılık gelmektedir. Hourani, "tahlilî kitaplar" derken Mu'tezîle kelâmcılarının ortaya koydukları ahlâkî değer tartışmalarını, iyiyi, kötüyü, hüsûn ve kubûhu inceleyen ve bunları akıl vasıtasıyla bulacağımızı savunanları kasteder. Nihayet, tahlilî felsefî kitaplar derken de ahlâk üzerine yazılan kitapları, teorik ve pratik ahlâk anlayışlarını ve araştırmaları zikreder.[6]

Bu tasnifi belirtmemizin sebebi Taşköprüzâde'nin ahlâk eserlerinin dayandığı sistemi belirginleştirmektir.

İslâm düşüncesinin felsefî, kelamî, tasavvufî ve salt dinî paradigmalarında çok sayıda literatür oluşmuştur. Bunlardan ana hatları ile şunları belirtebiliriz:

İslâm Ahlâk Felsefesi, din, ahlâk ve felsefe gibi üç temel disiplinin bir araya geldiği bir oluşumdur. Bu isimlendirme, onun tek başına ne dini ne de tek başına felsefi bir sitem olduğunu ifade eder. İslâm ahlâkı ifadesi, Kur'an-Sünnet ekseninde bir dinî ahlâk anlayışını vurgularken, İslâm Ahlâk Felsefesi, dinî ahlâkın üzerine İslâm düşüncesinin ürünleri olan Kelâm Tasavvuf, Fıkıh ve İslâm Felsefesinin tüm birikimlerini de kapsayan bir bütünlüğü ve anlayışı ifade etmektedir. İslâm Ahlâk Felsefesi, kökleri çok çeşitli ilimlerle ilişkide olan, İslâm düşüncesinin ortak bir ürünüdür. Bu boyutuyla, İslâm Ahlâk Felsefesi, felsefe ve din uzlaşısının imkânı üzerine ciddi bir gösterge olarak görülebilir.

---

6 George F. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics,* Cambridge 1985, s. 11.

İslâm Ahlâk Felsefesinin tanımını ortaya koymaya çalışırken ifade etmemiz gerekir ki bu tanım, matematiksel bir formül olarak bir çırpıda ifade edilmenin ötesinde ancak tümevarımsal bir yaklaşımla, parçaların doldurduğu bütünde görülüp anlaşılabilecek bir mahiyete sahiptir. Bu konuda tanım, en başta ifade edilmenin ötesinde tüm taşlar yerine oturduktan sonra ancak ifade edilmeye başlanabilecek bir karakter taşımaktadır. Tanımının yapılmasını kapsamının genişliği zorlaştırmaktadır. Bununla birlikte İslâm Ahlâk Felsefesi denilince; Ahlâk felsefesinin problemlerine İslâm düşüncesinin akli ve nakli verileriyle bakan, sorunlara bu ilkeler ışığında çözümler üreten bir değerler sistemi ve hayat felsefesi anlaşılabilir. İslâm düşüncesinin bakış açıları olan kelâm ve tasavvuf içerik olarak bu değerler sistemini besler. Ahlâk kelimesi, etimolojisi itibariyle insanın psikolojik (hulk) ve fizyolojik (halk) yapısını nitelemektedir. Bu kelimenin yaratmak ve yaratılış ile ilgili yönü de vardır. Allah, Yaratıcıdır (el-Hâlik), tüm canlı ve cansızlar onun yarattıklarıdır (mahlûkat). Bu boyutuyla ahlâk, insanın doğası ve yaratılışını ifade eder. Bu doğayı, biçimlendiren, halk eden Allah'tır. İnsanın ahlâklı olması bu açıdan bakıldığında doğasıyla ve yaratılışıyla uyum içinde olması demektir. Yalan söylemek, ahlâki olmayan bir tutumdur dediğimizde bunun açılımı aslında, "yalan söylemek, doğamıza ve yaratılışımıza uygun olmayan bir tutumdur" anlamını içermektedir. İslâm Ahlâk Felsefesi, bu yönüyle insanı, doğal ve özsel olan çizgisiyle değerlendirmeye çalışan bir sistemdir. Ahlâkî sorunlara felsefî bakış açısıdır. Bu bakış açısı sadece felsefeden yararlanmakla kalmaz, dinî hakikatin perspektifiyle bu araştırma sürecini zenginleştirir. İslâm Ahlâk Felsefesinin içerik zenginliği kaynaklarının çeşitliliğiyle orantılıdır. Bu sistemin iç/yerli ve dış/yabancı kaynakları bulunmaktadır.

İslâm Düşünce Tarihinde ahlâk ilmi, çeşitli perspektiflerden ele alınmıştır. Buna göre, İslâm düşüncesinde Ahlâk ilmi vurgusu bizi şu temel başlıklarla buluşturmaktadır;

a) Ahlâk ilminin isimlendirilişi ile ilgili kaynaklar (Hikmet-i Ameliyye, İlmü'l-Edeb, İlm-i Tehzibü'n-Nefs, es-Sınaatü'l-Hulkiyye, et-Tıbbu'r-Ruhânî, Tıbbu'n-Nüfüs)

b) Ahlâk kelimesinin etimolojik yapısı hakkında değerlendirmelerin yer aldığı *halk* ve *hulk* ayırımının temellendirilip işlendiği eserler,

c) Ahlâk ilminin yerli ve yabancı kaynaklarının tespit edilmeye çalışıldığı eserler,

d) Ahlâk ilminin oluşumuna etki eden şahsiyetler,

e) Ahlâk ilminin temel konuları,

f) İslâm dinin iman, ibadet ve ahlâk boyutundan biri olarak ahlâki emir ve öğütlerin ele alındığı eserler,

g) Kur'an ve hadislerde geçen ahlâki ilkeler, erdemler,

h) Felsefi ahlâk çizgisinde oluşan Tedbirü'n-Nefs, Tedbirü'l-Menzil ve Tedbirü'l-Müdün kurgusu,

i) Çağdaş dönemlerde klasik felsefenin dörtlü fazilet/erdem tasnifini aşmaya ve İslâmi değerler çerçevesinde erdemlerin yeniden tasnifine yönelik çalışmalar.

Taşköprülüzâde; ahlâkı, geleneksel felsefî anlayışa uygun şekilde ilim ve kavram olarak tanımlamış ve onu felsefî bir ilim olarak değerlendirmiştir. Ona göre ahlâk ilmi,"övülen huyları kazanmak ve yerilen huyları terk etmek için bu huylara dair bilgidir." Onun ahlâk tasavvurunu şekillendiren şey bu bilgi ve ahlâk ilişkisidir. Ahlâk ilminin konusu, "övülenlerin yerilenlerle değiştirilmesi bakımından insan huylarıdır." Ahlâk ilminin amacı ise "dünya ve ahiret hayatında iftihar edilecek mutluluklar ile insan nefsinin yetkinleşmesidir." Görülüyor ki nefsin yetkinliğe ulaşması bilgi ve davranış ile mümkündür. Hatta peygamberlerin gönderilmesindeki amaç, insanın inanç meseleleri hakkında bilgilendirilmesini sağlamak ve huylarını güzelleştirmektir.

Taşköprülüzâde ahlâkın sadece pratik felsefenin alanı olup olmadığına dair tartışmalara da katılmaktadır. Bu sorunun çözümü için *Ahlâku'l-Adudiyye'nin* müellifi Adudüddîn el-Îcî'yi (ö.1355) takip ederek teorik ve pratik ahlâk ayrımına gitmektedir. Buna göre varlıkları bizden kaynaklanmayan şeylerin, insanın gücü yettiği ölçüde araştırıldığı ilim, teorik felsefe; amellerin ve fiillerin insanın gücü yettiği ölçüde gereği gibi yapılmasını inceleyen ilim ise pratik felsefe olarak adlandırılır. Nitekim teorik felsefenin konusu eylemden başka bir şey olduğu halde, bu onun eylemin niteliğini araştırmaması anlamına gelmediği gibi; pratik felsefenin de konusu eylemler olmasına karşın, onun araştırma yönü sadece eylemin niteliği ile ilgili olmasını gerektirmemektedir. Dolayısıyla pratik felsefe de kendi içinde teorik ve pratik olarak ikiye ayrılır. Îcî'nin mezkûr eserinde

eylemin niteliği ile ilişkili olmayan kısım teorik ahlâktır. Konusu huylardır ve bundan sonra gelen pratik meselelerin ilkelerini verir. Eylemin niteliği ile ilgili şeyler ise erdemlerin korunması ve kazanılması, ev yönetimi ve devlet yönetimidir

1980'li ve 90'lı yıllarda İslâm dünyasının geri kalma sebeplerinin tartışıldığı entelektüel ortamlarda bunun sebebi olarak Osmanlı dönemindeki şerh ve haşiye gelenekleri gösterilmekte, özgün eserler ortaya konulmaması dile getirilmekteydi. Şerh ve haşiyelerin küçümsendiği bir anlayıştan nihayet evrilmiş bulunmaktayız. Sanat ve mimarimizde fetret yaşamıştır. Klasik ve tarihi eski binaların yıkılması yerine betonarme binalar yapılmasından ülkemizde çok sonradan farkındalık kazanıldı. Dış seyahatler yerel idarecileri eskinin ve tarihin değeri konusunda uyandırdı. Bunun gibi akademi dünyası batılı araştırmacıların klasik eserlere verdikleri değeri görünce şerhlerin değerini yeniden fark etmiş keşfe koyulmuştur. Şerh geleneği asla yadsınacak bir süreç değildir. Whitehead'ın dediği gibi *"Felsefe Tarihi Platon'a düşülen dipnotlardan ibarettir."* Önemli olan o şerh/yorum açılış ve ufuk aralayışından yeniliklere basamak teşkil etmektir.

Bizi bu bildiride ilgilendiren boyutuyla ifade etmek isteriz ki İslâm düşüncesinin her alanına ilişkin eserler üretmekle birlikte, bu eserlerin hepsindeki ortak nokta hepsinin bir noktada ahlâkla ilişkilendirmesidir.

Söz gelimi bilimler tasnifine ait bir eseri *Miftahu's-Saâde*'dir. Saâdet, mutluluk ahlâk felsefesinin İslâm düşüncesindeki teknik adıdır Yunan düşüncesindeki edumania kavramına karşılıktır. *Mevzuâtü'l-Ulûm* adlı eserinde yaptığı ilimler tasnifi, ahlâkı alt ve üst küme olarak pratik felsefenin yanı sıra fıkıh ve tasavvufla ilişkilendirmektedir.

Fârâbî, bu söylediklerimizi *Kitâbu'l-Hurûf* adlı eserinin ikinci bölümünde, dayandıkları ilke ve kaynakların farklılığına rağmen felsefe ve hukuk ilişkisini şöyle ifade eder: "…Fakih, pratik felsefeciye benzer. Bu ikisi ancak, tikel pratik şeylerde doğru düşüncenin çıkarsamasında kullandıkları düşünce ilkelerinde farklılaşırlar. Şöyle ki fakih; ilkeleri, tikel pratik meselelerde, din koyucudan alınıp nakledilen öncüller olarak kullanır. Pratik felsefeci ise, ilkeleri, bütün insanlar nezdinde meşhur olan öncüller olarak kullanır. "[7]

[7] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf / Harfler Kitabı*, çev: Ömer Türker, Litera Yayınları, İstanbul 2008, s. 71.

Saadet kavramı bilimler tasnifine ilişkin bir eserine Taşköprülüzâde tarafından önceki üstatlarından ilhamla bilinçli olarak seçilmiştir.

Sözgelimi Kindî, Fârâbî, İhvân-ı Safâ, İbn Sînâ, Gazâlî, İbn Haldun, Kâtib Çelebi, Taşköprülüzâde, Saçaklızâde'nin Bilimler Sınıflamasına baktığımızda çağların zihniyeti ve bilimin evrimi açısından çok ilginç malzemeler barındırmaktadır. 10. yüzyılda Kindî teolojiyi felsefi bilimler arasında sınıflarken, Saçaklızâde'nin (ö.1732) bilimler tasnifi daha önceki düşünürlerden farklılık arz etmektedir. Bilimleri faydalı ve zararlı olarak ikiye ayırır. Faydalı bilimler altına hem aklî hem de şer'î bilimleri yerleştirirken, felsefeyi ve gnostik kaynaklı olduğunu düşündüğü bilimleri zararlı bilimler altına yerleştirir.

Taşköprülüzâde ise *Miftâhu's-Saâde* adlı eserinde bilimleri temelde dört olmak üzere yedi bölüme ayırmaktadır. Bu dört ana bölümü yazı, söz, zihin ve dış dünya olarak dört varlık alanına istinat ettirmektedir. Önemli olan husus, Taşköprülüzâde'nin ontolojik alanları tespit edip, bilimleri bu varlık alanlarını inceleme disiplini olarak görmesidir:

Bilgi olmadan mutluluk olmayacağı gibi ne bildiğimizi nasıl bildiğimizi sorgulamak felsefenin asli unsurudur. Düşünce tarihimizde, İlimler Tasnifi geleneğimiz bir anlamda o tasnifi yapan düşünürün ufkunu yansıttığı kadar o yüzyılın bilgi teknoloji ve zihniyetinin de bir analizi olarak okunabilir. İslâm Felsefesindeki bilimler sınıflaması, genel hatlarıyla, Aristoteles'in *Metafizik* ve *Topikler* adlı eserindeki bir tasniften hareketle yapılmıştır. Aristoteles bu eserlerinde bilgiyi, ilkesi bakımından, teorik, pratik ve sınaî olarak üç kısma ayırmaktadır. Teorik ve üretken sınâî bilimlerin ilkesi bilme gücü olan teorik akıl iken, pratik bilimlerin ilkesi de iradeye müteallik pratik akıldır.

Saadet, mutlak bir değer olarak ele alınmıştır. Mutlak değerden kastedilen şey, "başka bir gaye için seçilmeyen, sırf kendisi için seçilmiş olmaktır." Vasıta, yani bir başka gaye için seçilmiş, hayırdan farklılık gösterir. Mutluluk, hiçbir gayeye araç olmayan yegâne şeydir. Bütün gayelerin, hayırların en yücesi ve yetkinidir. Peki, burada sözü edilen ve mutlulukla özdeş görülen hayır nedir? Aristoteles'e göre hayırdan kasıt, "herkesin maksadı ve son gayesi"dir. Burada sözü edilen son gayenin, kendisi hayır olduğu gibi, ona ulaşmak için istifade edilen şeyler de hayırdır.

Fârâbî'ye göre, mutluluk, her insanın ulaşmayı arzu ettiği herhangi bir gayedir. Ona kendi çaba ve gayretiyle yönelen herkes, onun herhangi bir yetkinlik olmasından dolayı yönelir.

Bir başka açıdan Fârâbî'ye göre her varlık, kendine özgü en son yetkinliğine ulaşmak için yaratılmıştır. Her varlık ve insan da kendine özgü yetkinliği elde edebilecek imkânlarla varlığa getirilmiştir. Bu yetkinlikten insana özgü olanına "en yüce mutluluk" denir. Zira ulaşmayı arzu ettiği mutluluğa kendi gayretiyle yönelen her insan, bir yetkinlik olmasından dolayı ona yönelmektedir. Şu halde, insanın mutluluktan pay alabilmesi için kendisini mutluluğa götürecek erdemli davranışları kazanma ve kazandıktan sonra da onları koruma konusunda sürekli ve ciddi bir çaba göstermesi gerekir. Fârâbî, böylece insanın ebedi hayatını kapsayacak şekilde dünya içerisindeki mutluluk gayesi ile ahiret hayatındaki ebedî mutluluk amacını birleştirmiş görünmektedir.

Farabî'ye göre ise mutluluk, "insan ruhunun varlık bakımından kendisine dayanacağı bir maddeye ihtiyaç duymayacağı bir mükemmellik derecesine ulaşmasıdır." Yine ona göre mutluluk, bir amaçtır ve neden bunun amaç olduğunun araştırılmasına gerek bile yoktur. Çünkü mutluluk öyle bir yetkinlik, yani kemaldir ki bütün insanlar ona ulaşmayı ister ve bunun için ayrıca delil getirmeye gerek yoktur. Bu yüzden o, en çok tercih edilendir ve herkesin bildiği şeylerdendir. Öte yandan mutluluk, başka bir şey için değil, sadece kendisi için tercih edilen ve istenen ve elde edildiğinde de başka bir şeye ihtiyaç duyulmayandır.[8] Öyleyse mutluluk Fârâbî'ye göre en yüce iyidir ve ona ulaşan kişi ondan başka bir gayesinin kalmadığını anlayacaktır.

İslâm Ahlâk Felsefesinin önemli simalarından olan İbn Miskeveyh'e göre ise mutluluk, tıpkı Fârâbî'deki gibi, nefsin iradesiyle gerçekleştirdiği aklî ve rûhî bir yetkinlik sonucu gerçekleştirdiği bilgi ve eylem bütünlüğü hali olarak tanımlanmaktadır

İbn Miskeveyh göre ise mutluluk, tıpkı Fârâbî'deki gibi, nefsin iradesiyle gerçekleştirdiği aklî ve rûhî bir yetkinlik sonucu gerçekleştirdiği bilgi ve eylem bütünlüğü hali olarak tanımlanmaktadır. Ona göre mutluluk, her ne kadar bu dünyada kazanılacak olsa da esas olarak (en yüce mutluluk)

8 Fârâbî, 1993 s. 26-27, 57-58.

ahirette elde edilecektir. Dolayısıyla yine İbn Miskeveyh'e göre mutluluk, bütün şeylerin en lezzetlisi, en yüce ve kendisinden daha açığı olmayanıdır.

İslâm Felsefesinin en önemli siması olan İbn Sinâ da mutluluğu, metafizik temelli düşünerek aklî ve rûhî bir yetkinlik olarak tanımlamakta ve buna dayanarak da akıl gücünü yetkinleştiren insanın ulaştığı bilgi ve hikmete paralel olarak yapacağı erdemli davranışlarla elde edeceği en yüksek haz olarak anlamaktadır. Bu tarifte bedensel hazlara önem verilmemekle birlikte bunlar tamamen yok sayılmamakta, bir nevi en yüksek mutluluk olarak görülen uhrevî mutluğun elde edileceği yer olarak âleme ve ruh beden bütünlüğündeki insana işaret edilmektedir. Yani beden kötülükle özdeşleştirilmemekte, bilakis insanın mevcut bedeniyle metafizik bilince ermesi ve davranışlarını bu bilinçle yerine getirmesi idealize edilmektedir. İbn Sinâ sonrasındaki pek çok İslâm düşünürü gibi Nasîrüddin et-Tûsî de başta İbn Sinâ olmak üzere, kendisinden önceki düşünürleri takip ederek mutluluğu erdemlerle ve bu sayede elde edilecek kendisinden daha üstünü olmayan lezzetle tanımlamaktadır. O da yaptığı tanımlarda mutluluğun dünyevî ve uhrevî boyutuna işaret etmektedir. Ona göre genel anlamıyla mutluluk, insanın iradî nefsanî eylemleriyle ulaştığı bedenî veya aklî yetkinliktir.

Taşköprülüzâde de selefleri gibi sistemini düşünme, öfke (gadap) ve istek (şehvet) olmak üzere üçlü nefs anlayışı üzerinde kurgulamaktadır. Ona göre nefsin bu güçlerinden doğan hikmet, cesaret (şecâat), iffet ve adâlet erdemleri (faziletleri) ve bu erdemlerin iki erdemsizlik arasında itidal (orta yol) olarak kabul edilmesi ve bunlar sayesinde elde edilecek saadet, mutluluk esastır. Onun açısında ahlâk ilmi "iyi huyları kazanmak ve kötü huyları yok etmek için iyi ve kötü huyları bilmek" olarak tanımlanmakta ve bununla bağlantılı olarak da eserde nefs konusunda detaya girmek yerine erdemler (faziletler) ve erdemsizliklerden (reziletler) bahis açılmaktadır. Kendisinden önceki düşünürler, bu ilmin konusunu açıklarken vurguyu ağırlıklı olarak nefs üzerine yaptıkları halde Taşköprülüzâde, daha çok insanın huylarından söz etmektedir. O, ahlâk ilminin amacını, peygamberlerin gönderiliş sebebi ile ilişkilendirerek açıklamakta ve bu ilmi ilimler sınıflamasında İbn Sînâcı geleneğe uyarak, pratik (amelî) ilimlerden saymaktadır

Taşköprülüzâde, diğer ahlâk filozofları gibi huy ve meleke kavramları üzerinde de durmakta, huyun doğuştan ve tekrarla kazanılmış olma

durumlarından söz açarak ahlâkın değişebileceğini savunmaktadır. Ancak o, bu değişimin mizacın etkisi ile hızlı veya yavaş olabileceğini de ilave etmektedir. Ona göre ahlâkın değişiminde rol oynayan belli başlı faktörler "alışkanlık" ve "şeriat"tır. O, huyu mizaçtan ayırmakla birlikte mizaçtan kaynaklanan yani doğuştan var olan tabiî huylardan da bahsetmektedir. O halde ona göre doğuştan getirdiğimiz birtakım erdem ve erdemsizlikler de söz konusudur. Taşköprülüzâde'nin, ahlâk konusunda en çok üzerinde durduğu husus ise bilgi-eylem dengesini kurmaya çalışması ve bunlardan birisinin tek başına bir işe yaramayacağını belirtmiş olmasıdır. Taşköprülüzâde'nin ahlâk felsefesinin felsefî görünümleri kadar kelamî, fıkhî, tasavvufî boyutları da bulunmaktadır. Bu konuda farklı disiplinlerdeki eserleri bize yol göstermektedir.

İslâm kelâmının önde gelen gurupları olan, *Mu'tezîle, Eş'ârîye* ve *Matûridîye* arasındaki farklılıkların temelinde itikadî konular kadar, ahlâkî problemlere yaklaşımlarındaki metot farklılıkları, dayandıkları bilgi kaynaklarının çeşitliği ve ahlâkî ilkeleri anlama ve yorumlamaları da vardır.

Klasik ahlâk kitaplarında "fıtrî ahlâk" ve "mükteseb ahlâk" tasnifine gidilmiştir. Mükteseb ahlâk tabiri kazanılmış, sonradan elde edilmiş ahlâkı niteler. Bu da gösteriyor ki klasik ahlâk kitapları, hürriyet meselesine ve onun insan davranışları için söz konusu olduğuna inandıkları için böylesi bir ayrıma gitmişlerdir. Klasik ahlâk kitapları, hürriyet meselesini teorik planda ele almamışlardır. Fazilet (erdem) ve rezilet konuları incelenirken erdemlerin insanda yer edip etmeyeceğini, huyların değişip değişmeyeceğini araştırırken de zımnen hürriyet meselesi ile ilgilenmişlerdir. Klasik ahlâk kitaplarının yazarları, kelâmî eserlerdeki irade, fiil, kader, hürriyet meselelerinden fazlasıyla haberdar idiler. Ne var ki kitaplarında bunu müstakil ahlâkî bir mesele olarak ele almamış, ama fazilet (erdem), rezilet, huy, karakter ve saadet meselelerinin içinde pratik olarak eritmişlerdir. Bu yüzden *Encyclopaedia Iranica'*ya ahlâk maddesini yazan Fazlurrahman'ın "İslâm'daki teolojik düşünce (kelâm), *ahlâk düşüncesi* hatta fıkıh düşüncesi üzerinde fiilî bir tesirde bulunmamıştır" şeklindeki görüşüne katılmadığımızı da burada belirtelim.

İslâm ahlâkında, ahlâk ile ilgili doğuştan ve kazanılmış (fıtrî-müktesep) ahlâk ayırımı bir anlamda insanın değişen, gelişen, elde eden bir yönünün de bulunduğunu göstermektedir. İnsan doğuştan çeşitli özellikler

getirmiş olabilir. Öte tarafta insanın kudret ve hürriyeti kendisine yeni şeyler kazanma ve gelişme imkânları da sağlayabilmektedir. İnsan bilgi ve eylem bütünlüğü çerçevesinde kendini inşa eder ve geliştirir. Bu inşa etme ve geliştirme potansiyelinin güvencesi, insanın yaratılmış olması ve sorumlulukla yüklenmiş olmasındadır. İnsanın Tanrı'dan aldığı emir ve yönlendirmeler, insanın gücünün ve potansiyelinin göstergesidir.

Taşköprülüzâde; temelleri Empekdokles, Hipokrat ve Galen'e dayanan ahlât-ı erbaa/dört unsur teorisine değinir. Huy, hal, meleke, erdemler vb gibi konularda selefleri ile benzer açıklamalar yapar. Klasik ahlâk kitaplarımızla aynı ifadelerle insan tabiatının, hal ve meleke olmak üzere iki özelliğini öne çıkarır. Buna göre, bir durum, çok çabuk değişiyorsa (gülmek ve ağlamak) buna hal; eğer yerleşirse (erdemler gibi) buna da meleke adı verilmektedir.

İnsan nefsindeki bilgi, güzel huyla bezenmiş olarak, ölçülülük /itidal üzere işler oluştururs a *hikmeti,*

Davranış itidal, ölçülülük üzere güzel huyla nitelenmiş olarak ortaya çıkarsa *adâleti,*

Arzu/şehvet kuvvetinin orta hali *iffeti,*

İstekleri harekete geçiren kuvvet, güzel ahlâkla terbiye edilip mutedil hareketlerin ortaya çıkmasına sebep olursa *cesareti* oluşturur.

Hikmet, iffet, adâlet ve cesaret bir itidal durumunu belirtmektedirler. Bu erdemlerin olumsuz, aşırı boyutu da erdemin karşıtı olarak erdemsizlik/ rezilet olarak görülmektedir.

İffet erdeminin ifratı olan" fücur ve sefihlik" ise azmak, günaha dalmak, doğru yoldan ayrılmak anlamlarına gelmektedir.

"Fücûr" kelimesi "takvâ" kelimesinin zıddı olarak ifade edilmekte; "takvâ", "iyilik kabiliyeti" olarak, "fücûr" ise "kötülük kabiliyeti"ni ifade etmektedir.

İffet erdeminin tefriti olan "humûd" ise, insandan şehvet gücünün kesilmesini niteler.

Cesaret erdeminin ifratı olan "tehevvür/saldırganlık" ise öfkenin, aşırı ve zararlı olmasını ve zarar veren bir atılganlık düzeyini niteler.

Pratik/ameli kuvvetin itidali adâlettir. Adâletin, ifrat ve tefriti

bulunmayıp, zıddı olan zulüm vardır. Adâlet, her şey ortasını bulunca ortaya çıkan erdemlerin erdemi olma özelliğine sahiptir.

Sonuç

Taşköprülüzâde, yaşadığı döneme kadarki Osmanlı düşüncesi bilimsel birikimini tespit edip ortaya koyması yönüyle düşünce tarihimiz için önemli bir hafızadır.

İslâm düşüncesinin sentez düşünürlerinden biridir. Çağdaşı ve kendinden önceki ilmî mirasa baktığımızda altyapısında zengin bir kaynak görürüz. Her düşünür, kendinden önceki birikimin etkisinde olduğu gibi kendisinden sonraki bilimsel zenginliğin de hazırlayıcısıdır. Düşünce tarihi okumalarında fikirler arasındaki benzerlikleri tespit etmek kadar farklılıkları belirlemek de ayrı bir önem taşımaktadır. İslâm düşüncesinin en özgün yönlerinden biri de tasavvuf, kelam ve felsefe alanında ortaya çıkan zengin bir literatürün yanı sıra metotları farklı alanları kendinde sentezlemiş ve bir bütünlük içinde eserler üretmiş düşünürlerin de olduğudur. Düşünce tarihinde bilginlerin, filozofların farklı görüşlerini okumak zihni farklı yorum imkânlarıyla tanıştırdığı gibi, düşünce birikimimizi okuyarak donuklaşan sosyal, dinî yapı, algılar, dil ve yorum dünyamıza yeni ivmeler kazandırabiliriz. Düşünce tarihi okumanın yüklediği sorumluluklardan biri de geçmişten alınan ilhamın, şimdinin bilincine ve formuna taşınmasıdır. İzahın olduğu yer ve ortam, eleştirel ve tutarlılık arayışıdır.

İslâm düşüncesinde ahlâk ilminin dayandığı kaynaklar farklı olduğu gibi, ahlâkın ele alınışı da felsefî, dinî, kelamî, tasavvufî ve fıkhî görünümlere bürünebilmiştir.

Fârâbî çizgisinde ahlâk ilmi metaetik karakterde devam ederken İbn Miskeveyh ve onu takip eden çizgi yer yer meatetik unsurlar barındırsa da edebî, didaktik, normatif unsurlara da bürünmüştür.

Taşköprülüzâde'nin, kelam, tasavvuf ve fıkıh alanlarına ilişkin eserleri ahlâk felsefesi tartışmaları için önemlidir. Bu alanlardaki eserleri bizler için epistemoloji, etik kuramlar, insan özgürlüğü, iyi ve kötünün doğası hakkında tartışmaları, toplumsal ahlâk, sorumluluk, çok kültürlülük ve hoşgörü gibi temel konulara malzemeler barındırmaktadır.

Taşköprülüzâde, Adudüddîn el-Îcî'nin *Ahlâku'l-Adudiyye* eserine bir şerh yazarak felsefî ahlâk çizgisinde oluşan Tedbirü'n-Nefs, Tedbirü'l-Menzil ve Tedbirü'l-Mudun kurgusunu açımlamıştır. Şu var ki el-Îcî gibi o da ahlâkı, felsefî bilgilerin yanı sıra çoğu kez dinî, normatif, betimleyici, edebî örneklerle ele almıştır.

Kaynakça

Arıcı, Mustakim, "Erdemlerin Tasavvuru ve Tanımı: Taşköprizade'nin Erdem Şemaları", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi,* c. 20, sayı: 38, 2015, ss. 1-37.

_____, "İlimler Tasnifi Literatüründe Ahlâk İlmi", *Mukaddime: Mardin Artuklu Üniversitesi SBE Dergisi*, c. 7, sayı: 1, 2016, ss. 1-29.

_____, *İnsan ve Toplum: Taşköprîzâde'nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, Nobel Yay., Ankara 2016.

Aristoteles, *Metafizik,* çev. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Yayınları, İzmir 1985.

Descartes, Renè, *Felsefenin İlkeleri,* Önsözden, çev: M. Karasan, Maarif Matbaası, İstanbul 1943.

Fârâbî, *Tahsîlü's-Saâde,* nşr. Ca'fer Âli Yâsîn, Beyrut 1403/1983.

Fârâbî, *Kitabu'l-Huruf / Harfler Kitabı*, çev: Ömer Türker, Litera Yayınları, İstanbul 2008.

Hourani, George F., *Reason and Tradition in Islamic Ethics,* Cambridge 1985.

Honer, Stanley M. - Hunt, Thomas, C., *Felsefeye Çağrı,* çev. Hasan Ünder, İmge Yayınları, Ankara 1996.

İçöz, Elzem, *Taşköprîzâde'nin Şerhu Ahlâk-ı Adudiyye Adlı Eseri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi SBE., Sakarya 2007.

Jaspers, Karl, *Felsefeye Giriş,* çev. Mehmet Akalın, Dergâh Yayınları, 2. baskı, İstanbul 1981.

Pattabanoğlu, Fatma Zehra, "Taşköprîzâde'de Felsefenin Pratik Alanı Olarak Ahlâk", *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, c. 9, sayı: 1, 2018, ss. 122-142.

Saruhan, Müfit Selim, *İslâm Ahlâk Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet,* Ankara 2005.

_____, İslâm Düşüncesinde Ahlâk İlmi", *Eskiyeni,* sayı: 28, 2014, ss. 53-57.

_____, *İslâm Meşşai Felsefesinde Filozof,* Divan Kitap, 2. baskı, İstanbul 2017.

_____, *Evrim ve Ahlâk Filozofu İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı, Evren ve İnsan*, Eskiyeni Yayınları, 4. baskı, Ankara 2018.

Saruhan, Müfit Selim, *İslâm Filozofları ile Ruhsal Tıp,* Fecr Yayınevi, Ankara 2021.

Taşköprîzâde, Ahmed Efendi, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzuâti'l-Ulûm,* thk. Kamil Kamil Bekri - Abdülvehhab Ebü'n-Nur, c. 1-3, Dârü'l-Kütübi'l-Hadise, Kahire 1968.

_____, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzuâti'l-Ulûm,* c. 1-2, sad. Mümin Çevik, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1975.

_____, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye,* Metin: Elzem İçöz - Müstakim Arıcı, çev. Müstakim Arıcı, TYEKB. Yay., İstanbul 1991.

_____, *Risâle fî Beyâni Esrâri'l-Hilâfeti'l-İnsâniyye ve's-Saltanati'l-Maneviyye,* (Ahlâk ve Siyaset Risaleleri içinde), thk. ve trc. Müstakim Arıcı, Medeniyet Üniversitesi Yay., İstanbul 2016.

_____, *Risâle fî Fazîleti Mekârimi'l-Ahlâk,* (Ahlâk ve Siyaset Risaleleri içinde), thk. ve trc. Müstakim Arıcı, Medeniyet Üniversitesi Yay., İstanbul 2016.

_____, *er-Risâletü'l-Câmia li Vasfi'l-Ulûmi'n-Nâfia / Faydalı İlimlerin Niteliklerini Kuşatan Risale*, thk. ve trc. Murat Kaş, İLEM Yay., İstanbul 2016.

_____, *Ravzu'd-Dekâik fî Hadarâti'l-Hakâik* (Felsefe Risaleleri içinde), thk. ve trc. Kübra Şenel, İLEM Yay., İstanbul 2016.

İLİMLER TASNİFİ BAĞLAMINDA TAŞKÖPRÜLÜZÂDE'DE DİN VE FELSEFE İLİŞKİSİ*

Fatma Zehra PATTABANOĞLU**

Din-Felsefe İlişkilerinin Tarihsel Ardı

İnsan hayatını anlamlandıran ve bireyi her yönden kuşatan din, ilim, felsefe, hukuk, sanat, ahlâk, kültür gibi varlık alanları birbiriyle iç içe geçmiş bir yapıya sahiptir ve bu yüzden çoğu zaman ayrılamaz bir bütünün parçası gibi gözükürler. Bunlardan din ve felsefe, kaynakları itibariyle farklı alanlar gibi gözükse de metafiziğe dair meseleleri araştırma bakımından ortak konu ve amaca sahiptirler. Buna göre felsefe (philosophia) dar anlamıyla "bilgelik sevgisi", geniş anlamıyla "insanın gücü yettiği ölçüde fiillerini Allah'ın fiillerine benzetmesi"; "ölümü tercih etme"; "sanatların sanatı ve hikmetlerin hikmeti"; "insanın kendinî bilmesi ve insanın gücü ölçüsünde ebedî ve küllî olan varlıkların hakikatini, mahiyet ve sebeplerini bilmesi" gibi muhtelif tanımlarla açıklanagelmiştir.[1] Dine gelince aklın ötesinde, gayb alanını kapsayan ve ilahî varlıkla insan arasındaki ilişkiyi düzenleyen bir inanç ve uygulama alanı olarak düşünülmektedir. Sözlükte millet, İslâm, siret, adet, hal, hesap, mülk, hüküm, ibadet, iman, ceza, taat, galebe, tevhid vb. anlamlara gelen din,[2] Cürcânî'nin "Akıl sahiplerinin peygamberin

---

* Fatma Zehra Pattabanoğlu, "Taşköprîzâde'de Din-Felsefe İlişkisi", *Journal of Islamic Research*, 2017; 28 (1): 27-41'de yayımlanmış makalenin yeniden gözden geçirilmiş halidir.

** Prof. Dr., Kastamonu Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, f.zehrapattabanoglu@kastamonu.edu.tr

DOI: 10.32704/9789751751683.2024.0307

1 Kindî, "Tarifler Üzerine", *Felsefî Risâleler*, Çev. Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul, 1994, s. 66-67.

2 Mevlüt Sarı, *el-Mevârid*, Bahar Yayınları, İstanbul, 1980, s.534.

bildirdiği gerçekleri benimsemeye çağıran ilahî bir kanundur."[3] tanımıyla pek çok âlim tarafından farklı yorumlarla ele alınmıştır.

Düşünce dünyasının en önemli alanlarından olan din ve felsefenin ne anlama geldiği, alanları, meseleleri ve birbiriyle çelişip çelişmediği konusu yüzyıllardır pek çok bilim adamının ilgi alanına girmiştir. Semavi dinler açısından din-felsefe arasındaki ilişki ilk olarak Yahudi asıllı Philon'un Yunan felsefesini Tevrat'la özdeş kılmaya çalışmasıyla başlamıştır. Ona göre Platon'un ideaları, Tanrısal aklın düşünceleridir.[4] Daha sonraki dönemlerde Hristiyan âleminde, Aristoteles ve Yeni Platonculuğun metafiziğe dair düşünceleri, Ortaçağda St. Augustinus, St. Thomas gibi filozofların din ve felsefe uzlaştırması çalışmalarını etkilemiştir. Müslüman filozoflar da din-felsefe ilişkileriyle ilgili tartışmalardan uzak kalamamış, kendilerini bu tartışmanın ortasında bulmuşlardır. Böylece aklî bilgi ile vahiy bilgisinin değeri, bunların birbirlerine göre konumları, hangisinin daha önce mevcut olduğu vb. sorular felsefenin İslâm dünyasına girmesiyle beraber tartışılmaya ve hadis, tefsir, fıkıh gibi dinî ilimlerle, aklî ilimlerin yeri ve vahiy karşısındaki değeri sorgulanmaya başlamıştır.[5] Bu sorgulamalar neticesinde farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bunlar dinî eğilimler ağır bastığı için felsefeyi tamamen yadsıyanlar; iki alana da eşit ağırlık vererek ikisinin de hakikatin bir yüzünü temsil ettiğini düşünenler; semavi dinlere karşı çıkıp doğal din anlayışını benimsemelerinden dolayı felsefe alanını tercih edenler; felsefe ve dinin farklı alanlar olduğunu düşünerek, iki alanın da kendi içinde önemini kabul ettiği halde uzlaştırma içinde olmayanlardır.[6] İbn Teymiyye ve Tevhidî'yi ilk gruba, Fârâbî, İbn Sînâ, İhvân-ı Safâ, İbn Rüşd, İbn Tufeyl gibi filozofları ikinci gruba, Ebu Bekr Zekeriyya er-Râzi ve Râvendî'yi üçüncü gruba, Gazâlî ve İbn Haldun gibi düşünürleri de dördüncü gruba örnek verebiliriz.

Din-felsefe ilişkilerine dair İslâm dünyasında Mu'tezile ile başlayan aklî sorgulamalar daha sonra sistemli bir niteliğe bürünmüştür. Buradan hareketle Kur'an'ın akla uygun olduğu şeklindeki tez, ilk defa İslâm felsefesinde farklı

---

3 Cürcânî, *Ta'rifât*, Mektebeti Lübnan, Beyrut, 1985, s.111.

4 Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul,1990, s.129.

5 İlhan Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 71.

6 Hasan Aydın, "Sicistânî ve Harîrî'nin Eleştirileri Işığında İhvân es-Safâ'da Din-Felsefe İlişkisi", *Kelâm Araştırmaları*, 7/1, 2009, s.58.

ve detaylı bir şekilde Kindî (ö.873) tarafından ele alınmış ve böylece akıl-vahiy ilişkisi probleminin bir anlamda temeli oluşturulmuştur.[7] Din-felsefe uzlaştırması hareketinin ilk temsilcilerinden Kindî, din tacirlerini şiddetle eleştirerek, varlığın hakikatine sahip olanları küfürle itham edenlerin, dinle ilişkilerinin kalmayacağını belirtmiştir. Çünkü o, metafizik, ahlâk, zararlı ve yararlıyı elde etme ve bunlardan korunma gibi bütün bilgilerin felsefede bulunduğunu, bunların hepsinin de dinî bilgiyle aynı şey olduğunu kabul etmektedir. Hakikate ulaşma noktasında felsefî bilginin gerekliliğini iddia eden filozof, felsefeyi eleştirenlerin dahi sebep gösterme ve ispat etme gibi yöntemler bakımından felsefeyi bilmek zorunda olduklarını söyleyerek, din-felsefe münasebetleri bağlamında önemli bir noktaya vurgu yapmıştır.[8]

Kindî'nin tek hakikat öğretisini takip eden Fârâbî'ye (ö.950) göre de din ve felsefe varlıkların ilkeleri ve ilk nedeni hakkında bilgi verdikleri için aynı konuları ele alırlar. Her ikisi de en yüksek mutluğa ulaşma konusunda ortak amaca sahiptir. Felsefe akla, din ise hayal gücüne dayanan bilgiler verir. Felsefenin ispat ettiği şeylerde, din ikna edicidir. Felsefe hakikatin bir yanını, din de diğer yanını temsil etmektedir. Felsefî bilgiden yararlanılamıyorsa hata filozofta değil, onu dinlemeyen veya dinlemenin gerekli olmadığını düşünenlerdedir.[9] Ayrıca felsefenin seçkinlere, dinin halka hitap ettiğini düşünen ve dine felsefî bir bakış açısıyla yaklaşan Fârâbî'ye göre, felsefe zaman bakımından dinden önce gelmektedir. Üstelik din, olgunlaşmış felsefeye tâbi olursa son derece iyi ve doğru bir din olacaktır.[10]

İbn Sînâ (ö.1037) da din ile felsefe, peygamberle filozof arasında ne bilgi edinme yolları ne bu bilginin konuları ne de amaçları bakımından bir farklılık olmadığını düşünmektedir. Tek farklılık bu bilgiyi ifade ediş tarzı ve amaca ulaşmada kat ettikleri yolun ayrı olmasıdır. Fârâbî'de olduğu

---

7 Ömer Mahir Alper, *Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2000, s.28; Ahmet Arslan, *İbn Haldun*, İ. Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2014, s.233.

8 Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", *Felsefî Risâleler*, s.5.

9 Fârâbî, *Tahsîlü's-Saâda*, Thk.: Cafer Ali Yasin, Dârü'l-Endülüs, Beyrut, 1983, s. 89, 94.

10 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, Çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 70-71, 88. Fârâbî burada olgunlaşmış felsefeden, kıyas sanatlarının tamamının tarz ve tertibe uygun olarak birbirinden ayrıştıktan sonraki felsefeyi kastetmektedir. Zannî, çarpıtılmış felsefe için bu durum geçerli değildir. Çünkü böyle yanlış bir felsefeye tabi olan dinde de pek çok yanlış görüş olur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Fârâbî, *a.g.e.,* s.88-89.

gibi o da din ve felsefenin birbirine göre durumunu belirlemek için halk ve seçkinler ayrımı yapmaktadır.[11] *Fî Aksâmi'l-Ulûmi'l-Aklîyye* adlı risalesinde felsefenin dine aykırı olmadığını, onunla ilgilenip de dinden çıkan kimseler varsa bu durumun sebebinin felsefe olmadığını söyleyen filozof, felsefenin insanları sapkınlığa götürmediğini, eğer böyle bir sapma söz konusu olursa bunun, insanların kendi acziyet ve kusurlarından kaynaklandığını düşünmektedir.[12]

İhvân-ı Safâ da din ve felsefenin ortak konu ve hakikat birliğinden söz ederek, zâhir ve bâtın, din ve felsefe arasını uzlaştırmak için tevil yöntemini kullanmaktadır. Nebiler, Allah ve kulları arasında elçi; ulema, nebilerin varisi; hukemâ da ulemanın faziletlileridir.[13] Buna göre felsefe, peygamberlikten sonra beşeri sanatların en değerlisidir ve gücü yettiği ölçüde insanın Tanrı'ya benzemesi olarak tanımlanmıştır. Yani insanın gücü, insanın çalışarak konuşmasında ve sözlerinde yanlışlıktan sakınması; inancında batıldan, bildiklerinde hatadan, ahlâkında rezillikten, fiillerinde kötülükten, amellerinde sürçmekten ve sanatında noksanlıktan uzak durmasıdır.[14] Yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı üzere din ve felsefe münasebeti konusunda filozoflar tek hakikatin olduğu, vahiyle aklın çatışmayacağı, bu hakikatin uygulayıcılarının peygamber ve filozof olduğu ve toplum bazında da temsilcilerinin halk ve seçkinlerden ibaret olduğunda hem fikirdirler.

Gazâlî (ö.1111) ise filozofların kabul ettiği bu uyumun gerçekten var olup olmadığı noktasında farklı bir yer işgal ederek, filozofların iman-akıl, din-felsefe ilişkilerini doğru bir tarzda anlamadıklarını ifade etmektedir. *el-*

---

[11] Ahmet Arslan, *İbn Haldun*, s.16, 260. Bilgiyi ifade ediş ve yaşayış tarzı bakımından Peygamber ve filozofun farklılıkları için bkz. İbn Sînâ, *en-Necât mine'l-Gark fî Bahri'd-Delâlât*, Thk. ve Dibâce Muhammed Takî Dânişpejûh, Danişgah-ı Tahran, Tahran, 1863, s.708-718.

[12] İbn Sînâ, *Fî Aksâmi'l-Ulûmi'l-Akliyye* (*Tis'u Resâil* içinde), Matbaatü'l-Cevaib, Kostantiniye, 1298, s.80.

[13] İsmail Taş, *İhvân-ı Safâ'da Felsefe ve Din Münasebeti*, Palet Yayınları, Konya, 2012, s.184, 216.

[14] İhvân-ı Safâ, *Resâ'ilu İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ (İhvân-ı Safâ Risaleleri)*, Çev. Ali Durusoy-Bayram Ali Çetinkaya-vd., Ed. Abdullah Kahraman, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, c. I, s.303.

Munkız Mine'd-Dalâl adlı eserinde felsefecileri dehrîler, tabiîler ve ilahîler olmak üzere üçe ayıran düşünür, ilahîlerden saydığı ve İslâm filozoflarının da takip ettiği Aristoteles'in felsefesini inkâr (küfr), bid'at ve inkârı gerektirmeyen üç alandan müteşekkil görmektedir. Felsefeyi matematik, mantık, tabiat, metafizik, siyaset ve ahlâk olmak üzere altı kısma ayırarak, her bir alanda felsefenin dinle olan münasebetini tartışan Gazâlî, metafizikte filozofların yaptıkları hatanın yirmi esasa dayandığını, bunların üçünün inkâr, diğer on yedisinin de bid'at sayıldığını söylemektedir.[15] Gazâlî'ye göre metafizik bilgi bilimsel açıdan mümkün değildir. Çünkü bu alan zan ve tahminlerden ibaret olup, mantık ve matematik gibi zorunlu, tabiat ilimleri gibi mümkün önermeleri içermez. Dolayısıyla dinle felsefe tamamen ayrı alanlardır ve hakikat ancak dinî bilgiye dayandığı için bu merhaleye ulaşmada akıl yeterli olmayıp, sezgi gücüyle elde edilen bilgiye ihtiyaç vardır. Nitekim ona göre "Nübüvvete inanmak aklın ötesinde bir âlemin varlığını kabul etmektir ki orada aklın idrak edemeyeceği bazı şeyleri idrak edecek bir göz açılır."[16] Dolayısıyla Gazâlî felsefenin matematik ve mantık gibi alanlarında menfi ya da müspet yönden dinle alakalı bir durumun olmadığını dile getirse de filozofların bu ilimleri hatalı kullandıklarını düşünerek, gerçeğe ulaşma noktasında felsefî bilgiyi yetersiz bulmakta, hatta zararlarından bahsetmektedir.[17]

Din-felsefe uzlaşması konusunda İslâm düşüncesinde zirveyi temsil eden İbn Rüşd'e (ö.1198) göre dinin gayesi ve işlevi insanlara gerçek bilgi ile doğru davranışı öğretmektir. Din insanın gerçek anlamda mutluluğu açısından büyük önem taşıyan ilim-amel, teorik-pratik bütünlüğünü amaçlamaktadır. Felsefenin nihai amaç ve işlevi ise var olanları, Allah'ın varlığını, Onun hikmet ve kudretini göstermeleri bakımından incelemek ve yorumlamaktan ibarettir. Bu da felsefeyi teorik ve pratik açıdan dinin hedeflediği gaye ile

---

15 Gazâlî, *el-Munkız Mine'd-Dalâl*, MEB Yayınları, İstanbul, 1990, s.29, 34; Bilgi ve iman, akıl ve kalp bakımından meselenin değerlendirilmesi gerektiğini düşünen Gazâlî, filozofları âlemin ezeliliği, Allah'ın tikelleri bilmediği ve ahiret hayatının yalnız ruhanî olması meselelerinde tekfir etmektedir. Gazâlî, *a.g.e*., s.35; Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, Çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul, 2009, s.14-47,134-148, 207-224.

16 Gazâlî, *el-Munkız Mine'd-Dalâl*, s.80.

17 Gazâlî, *el-Munkız Mine'd-Dalâl*, s.29, 32. Gazâlî'nin felsefenin diğer alanlarıyla ilgili eleştiri ve yorumları için bkz. Gazâlî, *a.g.e*., s.29-42.

ortak noktada buluşturmaktadır.[18] Nitekim din-felsefe ilişkisi bağlamında felsefeyi bir fıkıhçı gözüyle değerlendiren İbn Rüşd, felsefeyle meşgul olmanın vacip olduğunu söyleyerek, insanların hatalarından dolayı bu bilgiyi reddetmenin doğru olmayacağını düşünmektedir. Ona göre "Halkın aşağılık takımından bir kısmının felsefî konulara bakması nedeniyle sapıttıklarının zannedilmesinden dolayı bazı kimselerin hikmet kitaplarına bakmayı yasaklamaları; bir topluluğun su içerken suyun boğazında kalıp ölmesi nedeniyle susamış kimseyi tatlı ve soğuk suyu içmekten alıkoyan kimsenin tutumu gibidir. Çünkü su içerken suyun boğazda kalmasından dolayı ölmek ârızî bir haldir, susuzluktan ölmek ise zatî ve zarurî haldir."[19] Felsefî bilgi derinlemesine inceleme denilen nazar bilgisini verdiği için bu bilgiden insanları alıkoymak bilgisizliktir ve Allah'tan uzaklaşmakla aynı anlama gelir.[20] "Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle davet et. Ve en güzel olanla tartış (Nahl, 125)." ayetini, felsefî yöntem için delil olarak gösteren İbn Rüşd'e göre felsefe dine aykırı sonuçlara götürmez. Çünkü hakikat, hakikate ters düşmez. Aksine uygun olur ve onun lehine şahitlik yapar.[21] Dolayısıyla vahyin anlaşılması ve doğru yorumlanması ancak akılla mümkün olabilir ve yöntemini de felsefe verebilir. Bu sebeple İbn Rüşd adına vahyin özünü kavrayacak ve anlatacak ne halk ne kelamcı ne de fıkıhçıdır, yalnız filozoftur demek yanlış olmayacaktır. Çünkü felsefe, dinin arkadaşı ve sütkardeşidir. Tabiatları itibarıyla kardeş, cevherleri ve özleri bakımından dost olan bu iki alan birbiriyle uyum içindedir ve çelişmeleri mümkün değildir.[22]

Din-felsefe ilişkisi bağlamında önemli isimlerden birisi de İbn Haldun (ö. 1406) dur. Meşhur *Mukaddime* adlı eserinde felsefî ve dinî olmak üzere ilimleri ikiye ayırarak bu konuya dair bilinçli bir tavır sergiler. Din ile felsefenin ayrı alanlar olduğunu dile getiren düşünür, felsefenin akla, dinin vahye dayandığını, dinî ilimlerin esas ve usullerinde akla dayanmamakla birlikte, meselelerin dal ve budaklarının asıllara bağlanması hususunda

---

18 Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2012, s.205-206.

19 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, Çev. Bekir Karlığa, İşaret Yayınları, İstanbul, 1992, s.73.

20 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s.71-72.

21 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s.75.

22 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 115-116.

aklın yardımına başvurulduğunu ifade eder.[23] Felsefenin metafizik alanını ciddi eleştiriye tâbi tutan düşünüre göre, metafizik doğaüstüdür ve burada vahyin sözü geçer, akıl yetersizdir. Dolayısıyla bu bilgiyle uğraşanlar yanlış yola girmişlerdir. Ancak Gazâlî gibi temel felsefî disiplinlerin her birini teker teker gözden geçirdikten sonra felsefeyi bir bütün olarak reddetmeyen İbn Haldun, sınırlı olarak kabul eder.[24] Bununla birlikte, özellikle tarih ilminin problemlerini felsefî yöntemle çözmek istemesi ve bu alanda dinsel bilgiye yer vermeden orijinal ümran düşüncesine yönelmesi bakımından tamamen Gazâlî gibi düşünmediğini de söylemek gerekir.

İslâm düşüncesinin en önemli tartışma alanlarından birisi olan din ve felsefeye dair görüşler ve bunların birbiriyle olan münasebeti, Osmanlı âlimleri tarafından da merak edilen ve takip edilen konulardan olmuştur. Özellikle bu âlimlerin içinden felsefe ve kelâmla ilgili pek çok eser kaleme alan[25] ve ilimler taksiminde din ile felsefeyi aynı tarafta göstererek kendine özgü yaklaşımıyla değerlendiren Taşköprülüzâde Ahmed Efendi (ö.1551) dikkat çekmektedir. Nitekim ilimler taksimi, bilimsel düşünceye bir zemin hazırlamak ve bunun pratik alandaki yansımalarını görmek bakımından önem arz etmektedir. Zira ilimlerin birbiriyle olan münasebeti, konuları ve amaçları çerçevesinde geliştiği için, metafiziksel içeriklerini bilmek gereklidir. Bu minvalde din-felsefe ilişkileriyle ilgili üzerinde durulması gereken en önemli şeylerden biri varlığa dair bilgidir. Özellikle bu bilginin nasıl elde edildiği, insana kattığı değer ve nihai sonucu iyi tespit edilmelidir. Nitekim İslâm dünyasında ilim tasnifi geleneğine bakıldığında temelinde din-felsefe ilişkileri kaygısının yattığını görmek zor değildir. Her iki alanın konuları, amaçları, öncelikleri ve birbirine olan ihtiyacı ya da birbirine olan zarar ve faydaları gibi tespitler, meselenin anlaşılması açısından önemlidir. İşte bu sebeple Taşköprülüzâde'nin din-felsefe ilişkileri hakkındaki düşüncelerini anlamak için, öncelikle ilimler taksiminde bu alanları nasıl konumlandırdığını bilmeye ihtiyaç vardır.

---

23 İbn Haldun, *Mukaddime*, Zakir Kadiri Ugan, MEB. Yayınları, İstanbul, 1988, c. II, s.455.

24 İbn Haldun, *Mukaddime*, c. III, s.101-113; Ahmet Arslan, *İbn Haldun*, s.414.

25 Taşköprülüzâde'nin kelâm ve felsefeye dair eserleri için bkz. "16. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinde Felsefe ve Kelâm Bilginleri", *SDÜ. İlahiyat Fak. Dergisi*, 2015/1, sayı:34, s.126-127; Ahmet Sürüri, *Taşköprülüzâde'nin Meâlim'i ve Kelâmî Görüşleri*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2011, s.18-20.

A. Din ve Felsefenin İlimler Tasnifindeki Yeri

Taşköprülüzâde'nin ilimler tasnifinde din ve felsefeye ayırdığı alanı doğru anlamak, onun din ve felsefe anlayışını değerlendirmek bakımından gerekli bir husustur. Çünkü onun dinî ve aklî ilimler ayrımı ve bu ilimler arasında kurduğu bağlantı, hikmet-şeriat, din-felsefe, akıl-vahiy ve peygamber-filozof ilişkilerine dair ipuçları vermektedir. Bu minvalde din ve felsefenin ne olduğu tespit edilince, aralarındaki ilişkinin de mahiyeti ve keyfiyeti daha anlaşılır hale gelecektir. İslâm dünyasında Câbir b. Hayyân'ın *Kitâbü'l-Hudûd*'una kadar giden ve Kindî'nin *Kitâbu Aksâmi'l-İlmi'l-İnsî* adlı günümüze ulaşmayan eseriyle devam eden ilimler tasnifi geleneğinin ilk sistematik örneği Fârâbî'nin *İhsâul-Ulûm*'u olup[26], bu zincirin en yetkin ve şümullü hali Taşköprülüzâde'nin *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzuâti'l-Ulûm* adlı eseridir. Müellif mezkûr eserde 300'ü aşkın ilimden bahsetmekte, "ilimler tasnifi ilmi"ni, teorik felsefeye ait metafiziğin alt dallarından biri olarak görmektedir.[27]

Taşköprülüzâde'ye göre varlık, mecazî olarak yazıda ve sözde; gerçekte ise zihinde ve dış dünyada olmasına göre taksim edilir.[28] Buradan hareketle tasniften önce ilimlerin varlık alanlarına, sonra da elde ediliş yöntemlerine dikkat çeken düşünür, yazıda, sözde, zihinde ve dış dünyada (a'yanda) olmak üzere dört çeşit ilimden bahseder. Bunlardan yazı, söze; söz, zihinde olana; zihinde olan da dış dünyada olana delâlet eder. Hakiki ilim dış dünyadaki varlıkla ilgilenen yani nefsü'l-emrdeki durumuna göre araştırma yapan, zamanın değişmesi ile değişmeyen, memleket ve dinlerin değişmesi ile bozulmayan ilimdir. Yazıda, sözde ve zihinde olanlar ise alet ilimleridir. Hakiki ilim şeriatın getirdiği ile ilgilenirlerse dinî, aklın verileriyle ilgilenirlerse felsefî (hikemî) ilim olur. Dinî ve felsefî ilimlerin hem teorik hem de pratik alanları vardır. Alet ilimlerinin metodu düşünme (nazar) ve akıl yürütmedir (istidlal), hakiki ilimler ise hem düşünme ve akıl yürütme hem de tasfiye yolunu metot olarak kullanır. Akıl yürütme metodu

---

26 İlhan Kutluer, "İlim", *DİA*, İstanbul, 2000, c. XXII, s.113.

27 Taşköprülüzâde, Ahmed Efendi, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzuâti'l-Ulûm*, Thk. Kamil Kamil Bekri, Abdülvehhab Ebü'n-Nur, Dârü'l-Kütübi'l-Hadise, Kahire, 1968, c. I, s. 324. Eserin Türkçe çevirisi için bkz. *Mevzuâtü'l-Ulûm*, Çev. Kemal Efendi, Sad. Mümin Çevik, Üç Dal Neşriyat, İstanbul, 1975.

28 Taşköprülüzâde, *el-Meâlim fî İlmi'l-Kelâm*, Ahmet Süruri, Taşköprülüzâde'nin Meâlim'i ve Kelâmî Görüşleri içinde, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2011, s.173.

İbrahim peygamberin (tarikatü'l-Halîl), tasfiye metodu da Muhammed peygamberin (tarikatü'l-Habîb) yoluna benzemektedir.[29]

Taşköprülüzâde'ye göre insanlar bilgiye ulaşmak bakımından dörde ayrılırlar:

Birincisi; Allah'ın ihsanını gözeten zamanın darlığından dolayı akıl yürütme yolunu bilmeyen, fıtrî istidatlarına göre tasfiye yoluna yönelen ihtiyarlar,

İkincisi; akılları sağlam olmayan ihtiyar hükmündeki gençler,

Üçüncüsü; zeki ve akıllı ama nazarî ilimde taklit derecesinden kurtulmuş bir âlim bulamayan gençler (bunlar da ihtiyar hükmündedir),

Dördüncüsü; Allah'ın takdiri müsaade olunca hakkı batıldan ayıran arifle buluşan gençlerdir.

Düşünüre göre insanın sonsuz mutluluğa kavuşması, her iki alandaki yetkinlikle mümkün olabilir. Bu sebeple nazarî yani aklî ve dinî ilimlerde bilgi sahibi olduktan sonra, tasfiye yoluna yönelmek gereklidir. İlim ve amel, akıl ve iman, nazar ve tasfiye her iki alanın da birlikte olması gerektiğine inanan Taşköprülüzâde, "Her ilim sahibinin üstünde âlim vardır. Sizden bana yakın olanlar idrak ve akıl sahipleridir. Sonra, onlara yakın olanlardır. Sonra, onlara yakın olanlardır." hadisini örnek gösterir ve bu minvalde eserini akıl yürütme metodu ve tasfiye metodu bakımından iki tarafa ayırır. Ona göre akıl yürütme metodunu kullananlar, ilimde derinleşenler (râsihûn); tasfiye yolunu kullananlar ise sıddıklardır.[30] Taşköprülüzâde'nin ilimleri ontolojik bakış açısıyla ele alması ve burhan delilindeki verilere göre ilimlerin hakikatini tespit etmesi onun bilimsel metodolojisini anlamak bakımından önemlidir. Nitekim bu açıdan din ve felsefeyi gerçek dünyadaki varlık alanları olarak gören düşünür, onların anlaşılma ve uygulanabilir olma durumlarını göz önünde bulundurmaktadır.

Taşköprülüzâde ilimleri ana dal anlamına gelen "devha" ismiyle önce yedi kısma, sonra da her birini kendi aralarında çeşitli kollara ayırmaktadır. O, ilk altı devhayı "birinci taraf", yedinci devhayı ise "ikinci taraf" olarak adlandırmıştır.

---

[29] Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-Saâde*, c. I, s. 66-69,74; *Mevzuâtü'l-Ulûm*, s. 89-90, 93.

[30] Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-Saâde*, c. I, s. 67-68; *Mevzuâtü'l-Ulûm*, s. 89.

Birinci taraftaki altı devha teorik ve pratik yönleriyle akli ve dini ilimleri içerir:

1. Yazı ilimleri,
2. Dil ilimleri,
3. Mantık ilimleri,
4. Nazari hikmet (teorik felsefe),
5. Ameli hikmet (pratik felsefe),
6. Din ilimleri ve onların alt dallarıdır.[31]

İkinci taraf ise yedinci devha olarak gösterilen bâtın ilimleridir:

1. İbadât,
2. Âdat,
3. Mühlikât,
4. Münciyât'tan oluşur.[32]

Taşköprülüzâde ilimler taksiminde felsefeyi, dördüncü ve beşinci devhada ele almıştır. Buna göre dördüncü devha, felsefenin teorik alanıdır ve 10 şubeden oluşur:

1. şube: Metafizik (İlâhiyât),

2. şube: Metafiziğin alt dalları; insan nefsinin ilmi (ilmü marifeti'n-nüfûsi'l-insâniyye), melekler ilmi (ilmü marifeti'l-melâike), ahiret ilmi (ilmü marifeti'l-mead), peygamberlik ilmi (emârâti'n-nübüvve), mezhepler ilmi (ilmü makalâti'l-fırak), ilimler taksimi ilmi (ilmü takâsimi'l-ulûm),

3. şube: Fizik,

4. şube: Fiziğin alt dalları; tıp, bitkiler, hayvanlar, çiftçilik, madenler, cevherler, oluş ve bozuluş, yıldızlar, sihir, tılsım, simya, kimya vs.,

---

31 Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-Saâde*, c. I, s. 77-403, c. II, s. 3-604.

32 Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-Saâde*, c. III, s. 7-564. Taşköprülüzâde bu ikinci taraf ayrımında Gazâlî'nin *İhyâ* adlı eserindeki ilimler sınıflamasından etkilenmiştir. Nitekim Gazâlî bu eserinde mükâşefe ve muamele ilimleri şeklinde iki temel gruptan söz eder. Birincisi nazarî ilimlere, ikincisi de amelî ilimlere karşılık gelmektedir. Hüseyin Sarıoğlu, "Taşköprülüzâde'de İlim ve Felsefe", *Osmanlı Bilim Tarihinde Taşköprülüzadeler Sempozyumu*, Kastamonu-Taşköprü, 2006, s. 57, 59.

5. şube: Fiziğin alt dallarının dalları; beslenme, eczacılık, tıp, hacamat, cerâha vs.

6. şube: Matematik,

7. şube: Geometri,

8. şube: Astronomi,

9. şube: Aritmetik,

10. şube: Musikîdir. Geometrinin alt dalları, astronominin alt dalları, aritmetiğin alt dalları, musikînin alt dalları gibi her birinin alt dalları vardır.

Beşinci devha, felsefenin pratik alanıdır ve 4 şubeden oluşur:

1. şube: Ahlâk,

2. şube: Ev idaresi,

3. şube: Siyaset,

4. şube: Pratik felsefenin alt dalları; hükümdarların edebi, vezirlerin edebi, ihtisâb, ordu ve askerlerin komutanları şeklinde taksim edilmiştir.[33]

Dinî ilimleri altıncı devhada ele alan müellif, onları 8 şubeye ayırır:

1. şube: Kıraat,

2. şube: Rivayet-i hadis,

3. şube: Tefsir,

4. şube: Dirayet-i hadis,

5. şube: Usul-i din (kelâm),

6. şube: Usul-i fıkıh,

7. şube: Fıkıh,

8. şube: Dinî ilimlerin alt dalları; Kıraat ilminin alt dalları harflerin mahreçleri, duraklar, kıraat sebepleri, Mushaflardaki Kur'an'ın yazılması, Mushaf yazılmasının adabıdır. Diğer şube olarak ayrılan dinî ilimlerin de alt dalları vardır.[34]

---

33 Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-Saâde*, c. I, s. 309-415.

34 Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-Saâde*, c. II, s. 6-604. Taşköprülüzâde'nin *Miftâhu's-Saâde*'ye belki de taslak mahiyetinde kaleme aldığı *es-Saâdetü'l-Fâhire fî Siyâdeti'l-Âhire* adlı

Geleneğe uyarak teorik felsefeyi metafizik, fizik ve matematik olarak taksim eden müellife göre metafizik, ilimler arasında en yüksek ve değerli olandır. Felsefenin düşünce ve fiil alanını ayrıştırarak insanın her iki alanda yetkinleşmesinin önemine vurgu yapan Taşköprülüzâde'ye göre teorik felsefe, daha önce tedvin edildiği için kelâm ilminin başlangıcını oluşturmaktadır. Zira felsefî ilimler insanın gücü yettiği derecede dış dünyadaki varlıkların hallerinden bahseden ilimdir. Varlık bizim gücümüze ve seçimimize göre olursa pratik, bizim seçimimiz ve gücümüz söz konusu olmazsa teorik felsefe olur. Teorik felsefenin metafizik bölümünün amacı, sonsuz mutluluğu elde etmek için gerçek bilgiye ulaşmaktır. Bu da insanın amaçları arasında en önemlisidir. Ancak bu ilmin inceliklerini elde eden kişi, kazancın en büyüğünü elde ederken; aşırı giden ve ayağı kayan ise yanlış yola girer ve sapkınlığa düşer. Taşköprülüzâde'ye göre metafizik düşünce bakımından iki grup dikkat çeker: Birisi reisleri Aristoteles olan, metot olarak fikir ve düşünceyi kullanan Meşşâîler, diğeri de hem tasfiye hem de riyazî düşünce yolunu kullanan İşrâkîler'dir. Bu ikinci yolda olanlar eskilerden Sokrat ve Eflatun, sonrakilerden Gazâlî ve Sühreverdî'dir. Bunlar zevk ve keşfe ulaşmış tasavvuf ehlidir ve önemli başarılar elde etmişlerdir.[35]

---

eserinde biraz daha farklı ve özet şeklinde bir ilimler tasnifiyle karşılaşmaktayız. Bu eserde 150 kadar ilimden bahsedilmektedir. Mezkûr eserde ilimler, her birine devha adı verilen akli, itikâdi ve ameli olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır. Akli ilimler; Arapça âli-lafzi ilimler ve manevi âli ilimler olarak iki şubeye ayrılmakta, birinci şube söz ve yazı olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. İtikâdi ilimler; şer'i (dini) itikâdî ve hikemî (felsefî) itikâdi ilimler olmak üzere iki şubeye ayrılmakta, felsefî ilimler; ilahî, tabiî ve riyazî (matematik) olmak üzere üç kısma, matematik ilimler de hendese, heyet, aritmetik ve musiki olmak üzere dört türe (nev'î) ayrılmaktadır. Üçüncü devha olan amelî ilimlerin birinci şubesinin ilk kısmı fıkıh, ferâiz, dua, saati bilme, âsâr ikinci kısmı ihtisâb, asker ve harple ilgili ilimler, diğer şube de ahlâk, dekorasyon ve siyaset ilmidir. Bu taksimde dil, yazı ve mantık ilimleri alet ilimlerindendir. Hatta manevi âli ilimler mantıkla birlikte, nazar ve münazara ilmi, cedel ve hilâf ilminden oluşur. Bu taksimde önemli olan nokta dinî ve felsefî ilimleri *Mevzuâti'l-Ulûm*'da olduğu gibi, aynı kısımda vermesidir. Ancak din ve felsefe ilimleri *Mevzuâtü'l-Ulûm*'da itikâdi ilimler başlığı altında yer almayıp ayanda bulunan hakiki ilimler olarak verilirler. Dinî ilimler kıraat, tecvit, vukûf, mushaf, nâsih-mensûh, esbâb-ı nüzûl, garâibu'l-Kur'an, tefsir, hadis, tıbbı'n-nebevî, usûli'd-din, fıkıh ve fıkıh usûlüdür. İlahî (metafizik) ilimler tasavvuf, fenâ ve bekâ, zühd ve vera', ahiret, cefr ve kaza ilmidir. Taşköprülüzâde, *es-Saâdetü'l-Fâhire fi Siyâdeti'l-Âhire*, Mustafa Necip Yılmaz, (Taşköprülüzâde ve es-Saâdetü'l-Fâhire içinde), İstanbul, 1991, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, s. 13-125.

[35] Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-Saâde*, c. I, s. 312-313; *Mevzuâti'l-Ulûm*, 249-250; Taşköprülüzâde, *es-Saâdetü'l-Fâhire fi Siyâdeti'l-Âhire*, s. 78-81. Taşköprülüzâde

Taşköprülüzâde'ye göre pratik felsefenin ilk bölümü ahlâktır. Ancak teorik felsefenin konusu eylemden başka bir şey olduğu halde, bu onun eylemin niteliğini araştırmaması anlamına gelmediği gibi; pratik felsefenin de konusu eylemler olmasına karşın, onun araştırma yönü sadece eylemin niteliği ile ilgili olmasını gerektirmemektedir. Dolayısıyla pratik felsefe de kendi içinde teorik ve pratik felsefe olarak ikiye ayrılır.[36] Pratik felsefenin ikinci bölümü ev yönetimi, üçüncü bölümü siyaset ilmidir.[37] Felsefenin pratik alanıyla ilgili Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-Fâdıla*'sından etkilenen Taşköprülüzâde, fiil ve davranışların nasıl olması gerektiğine dair değer yargılarından ve felsefe ilminin insanı mutluluğa ulaştırma görevinden bahsederek kişi, aile ve toplum bakımından yönetimin önemine yer vermektedir. Zira kişinin kendini yönetmesi ahlâk, ailesini yönetmesi ev idaresi, toplumu yönetmesi ise medeniyettir.

Taşköprülüzâde'nin taksiminden anlaşıldığı üzere o, din ve felsefeyi aynı tarafta ele almakta, iki ilmi de zâhirî ilimlerden görmektedir. Din gibi felsefe de insanlık için gerekli olan, hakiki ilimlerdendir. Zahiri ilimler alanı teorik ve pratik bilgileri kapsamakta, ikinci taraf ise bâtınî ilimlerden olup, ibadetler ve tasavvuf gibi daha ziyade teorik ve pratik ilimlerin neticesini teşkil etmektedir. Taşköprülüzâde'ye göre başka bir söylemle ilim, husûlî ve hudûrî olmak üzere ikiye ayrılır. Husûlî ilim duyularla anlaşılan nazar ve akıl yürütme yoluyla elde edilirken, hudûrî ilim birisi riyazet ve mücadele, diğeri mükâşefe olan tasfiye yoludur. İnsan da somut beden ve soyut ruhtan mürekkep olduğu için, onun duyularına ve kalbine tesir eden ilim alanları söz konusudur. Aslında insanın ruh ve bedenden meydana gelmiş olması bu ilimler arasındaki ilişkiye neden olur. Nefs aynaya benzediği için bu aynanın parlaması mutlaka ilim amel bütünlüğü ile gerçekleşmeli ve kişi

---

dördüncü devhada ayandaki ilimleri iki kısma ayırır. Bunlardan birisi mücerred görüş ve sırf akıl gerektirdiği için felsefî ilimler, diğeri de şeriat kaideleri üzere meselelerden bahseden usûlu'd-din ilmidir. Ancak kelam ilmi daha sonra tedvin edildiği için ikinci tarafta ele almanın daha münasip olduğunu söyleyen müellif bu sebeple onu pratik felsefeden sonra anlatacağını söyler. Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-Saâde*, c. I, s. 311; *Mevzuâti'l-Ulûm*, s. 249.

36 Taşköprülüzâde, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, Ed. Ömer Türker, Çev. Müstakim Arıcı, TYEKB Yayınları, İstanbul, 2014, s.32.

37 Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-Saâde*, c. I, s. 403.

tasfiye seviyesine yükselmelidir. Zira sadece akıl yürütme yoluyla nefsin parlaması mümkün değildir.[38]

Taşköprülüzâde diğer taraftan ilimleri beğenilen (mahmûd) ve kötülenen (mezmûm) ilimler olarak da tasnif etmiştir. Ancak bununla ilgili görüşlerine din-felsefe ilişkisi bağlamında yer verileceği için diğer başlıkta anlatılacaktır. Taşköprülüzâde'nin ilimler tasnifine bakıldığında ilimleri çeşitli özelliklerine göre değerlendirdiği görülmektedir. Aslında onun amacı, hangi açıdan ilimlere yaklaşılırsa yaklaşılsın dünyevî ve uhrevî fayda ve mutluluğu kazanmak olmuştur. Ancak yine de buradaki ölçü, dinî ilimlerin herkes tarafından öğrenilmesi gerektiğidir. Dolayısıyla diğer ilimler dinî ilimlere uymalı ve yardımcı olmalıdır. Nitekim ebedi mutluluk, ancak gerçek bilgiyle ve bu bilginin davranışa dönüşmesiyle sağlanacaktır. Düşünürün burada anlatmak istediği şey, âlimin bilgisiyle amel etmesi konusudur. Ona göre ebedi mutluluk ve sonsuz kurtuluş ilim ve amelsiz olamaz. Çünkü ilim ve amel birbirine yardımcı olan ikiz kardeşlere benzerler. Dolayısıyla ilimde derinleşen kimse o ilme uygun davranış göstermelidir. Zira amelde kusur olursa, ilimde kemâl olmaz.[39] Bu ifadeler felsefî düşüncede tartışılan teorik ve pratik aklın yetkinleştirilmesiyle benzerlik göstermektedir. Taşköprülüzâde'de de birinci taraf ilimlerini öğrenen kimse için, ikinci tarafla ilgili bir yaşam tarzı gerçekleştirmek isteği gözden kaçmamaktadır. Nitekim insanın gerçek mutluluğa ve yüce âlemlere ulaşması, ancak bu iki alanda yetkinleşmesiyle mümkün olacaktır.

B. Taşköprülüzâde'nin Din ve Felsefeye Bakışı

Taşköprülüzâde'de din-felsefe münasebeti, Allah-evren-insan ilişkileri bağlamında ontolojik, epistemolojik, etik ve sosyal problemleri içermektedir. Nitekim insan yaşamının anlamlı olması hakikat bilgisine, bu bilgiye uygun eylemde bulunmaya ve dolayısıyla her türlü mahlûkat arasındaki ilişkinin

---

[38] Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-Saâde*, c. III, s. 5-7. Mezkûr sayfada Taşköprülüzâde "Allah'ın kendisine verdiği faydalı ilim ve amel edene, Allah bilmediği çok ilim ve faydaları öğretir ve verir." Hadisini naklederek ilimler tasnifindeki ikinci taraf diye ayırdığı mükâşefe ilminin, ilim ve amelin neticesi olduğunu söyler.

[39] Taşköprülüzâde, *Mevzuâtü'l-Ulûm*, c. I, s. 66; "Taşköprülüzâde'nin Felsefe, Kelâm ve Tasavvufa Bakışı", II. *Uluslararası Şeyh Şaban-ı Veli Sempozyumu, Kastamonu'nun Manevi Mimarları*, 04-06 Mayıs, Ed. M. Atalan, A. Çekin, C. Çuhadar, Kastamonu, 2014, s.537.

düzgün tanzim edilmesine bağlıdır. Bu, aynı zamanda insanın yaratıcısına karşı sorumluluğuna da yön veren ve sonsuz mutluluğa hazırlayan işlevsel bir bağdır. Diğer taraftan din-felsefe ilişkisi insanın biyolojik yapısıyla alakalı bir durum sergilemektedir. Madde ve ruhtan müteşekkil insan bir taraftan bedenine yönelik duyu verileriyle algılama şeklinde olan ilimleri elde ederek onların gerekliliklerine cevap bulmakta, diğer taraftan ruhun algılayabileceği ve tatmin olacağı alana yönelmektedir. İşte bu sebeple düşünürümüz insanın bilme ve eylemlerinde, din ve felsefenin insana kattığı faydayı göz önünde bulundurmaktadır. Böylece Taşköprülüzâde genel olarak ilimleri üst perdede peygamberden alınan şeriat (din) ilmi ya da şer'i olmayıp idrakinde aklın işe yaradığı felsefî ilimler olarak görmekte, bunları da beğenilen ve beğenilmeyen, yararlı ve zararlı olarak ikiye ayırmaktadır. Ona göre tıp, hesap, veraset gibi hayatın devamını sağlayan, insanlık ve sıhhatin düzenini oluşturan ilimler, beğenilen aklî ilimlerdendir. Öğrenilmesi de bir kısım insanların bilmesinin yeterli olduğu farz-ı kifâye cinsindendir. Ancak büyü, hokkabazlık, göz boyacılığı gibi dünya işine yaramayan, iyi şeyleri bozan ilimler kötülenen ve zararlı ilimlerdendir.[40]

Dinî ilimlere gelince bunların hepsi beğenilen ve kıymetli ilimlerdir. Ancak bazı ilimler bu ilme bürünüp, onun gibi görünür ve şer'i zan olurlar. Nitekim dinî ilimler de dünyevî ve uhrevî olmak üzere ikiye ayrılır. Taşköprülüzâde'ye göre aslında ilmin bizzat kendisi, kötülenen ilim olamaz. Çünkü kötülük, ilmi öğrenen kişiden kaynaklanır ve bu durum bilginin doğru anlaşılmaması ile alakalı bir husustur. Felsefî ilimlerle uğraşanların da böyle olduğunu düşünen Taşköprülüzâde, onların doğruyu yanlıştan ayıramadığını, başkalarını etkilemek için büyü ve tılsım gibi ilimleri kullandıklarını söyler. Aslında nücûm yani yıldızlar ilmi kötülenen değil, bilakis çok değerli ilimdir. Hatta Kur'an'da buna pek çok misal verilir. Ancak kaza ve kaderle ilgili bahis konusu olduğunda bu ilmin müsebbipleri, iyilik ve kötülüğü açıklayarak gaybdan haber vermek için büyü ilmini kullanmışlardır. Bu da dinî bakımdan istenmeyen bir durumdur. Diğer taraftan dinî ilimler de yanlış kullanıldığında beğenilmeyen ilim durumuna düşebilir. Mesela fıkıh ilminde âlimler, ilk dönemlerde uhrevî meseleler ile meşgulken, sonradan dünyevî konularla ilgilenir olmuşlardır. Dolayısıyla geçmişte beğenilen ve yararlı olan ilim, neredeyse kötülenen

40 Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-Saâde*, c. III, s.10.

ve zararlı bir ilim haline gelmiştir. Tevhit, zikir ve tezkir, hikmet ve şiir gibi ilimler de asıl maksatlarından çıkan ve eleştirilen ilimlerden olmuşlardır.[41] O halde mesele ilmin nasıl ve niçin kullanıldığına göre değişmektedir. Din ve felsefenin kendisi kötü ve zararlı olmadığı halde, onlarla meşgul olanların anlayış kapasitesine ve dinî bilgilerinin seviyesine göre farklılık olabilmektedir.

Taşköprülüzâde'ye göre din ve felsefenin değeri, insana kattığı fayda bazında ele alınmalıdır. Çünkü kendi ifadesiyle ilimler çoktur ve bunların hepsini bilmeye ömür yetmeyecektir. Bu sebeple yapılması gereken şey, ilimler arasında doğru seçim yapmak ve sıralamayı iyi tespit etmektir. Bu bakış açısı din ve felsefe arasındaki hiyerarşiyi ve bunların birbiriyle olan ilişkisini göstermek bakımından önem arz etmektedir. O halde hakikati elde edip, gerçek mutluluğa ulaşmak için önce Allah'ın kitabı, sonra sünnet, sonra tefsir ve kitabın diğer ilimleriyle uğraşmak gereklidir. Daha sonra fıkıh ilmine geçmeli, sarf ve nahivden gerektiği kadar öğrenilmelidir. Kelâmda inanç meselelerini öğrenmeli, cedel ve hilaf herkes için gerekli değildir, mantık da kelâma dâhildir. Felsefî ilimlere gelince dine muhalif olan meselelerin çoğu metafizikle, bazıları da tabiatla ilgili olsa da her konuda çelişme söz konusu değildir. Özellikle matematik alanında çelişki hiç yoktur. Ancak asıl gerekli olan ahiret ilimlerine yönelmektir. Bu da muamele ve mükâşefe ilmidir.[42] Taşköprülüzâde dinî ve felsefî ilimler arasında derece farklılığı olduğunu kabul etse de "İlim öğrenmek erkek ve kadın her Müslümana farzdır." "İlim Çin'de de olsa arayınız, alınız."[43] ifadelerinden yola çıkarak, insanlığa faydası olan her türlü ilmin peşinden gitmek gerektiğini söyler. Nitekim ona göre insanlığa yararı bakımından büyüyü bertaraf etmek için büyü ilmini öğrenmeye ihtiyaç vardır ancak başka maksat için kullanılmamalıdır.[44]

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı üzere felsefe, dine aykırı olmamak şartıyla önemlidir. Hatta dini anlamak ve açıklamak için pek çok ilke ve metot felsefe ilminde bulunmaktadır. Mutluluk

---

41 Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-Saâde*, c. III, s.10-13.

42 Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-Saâde*, c. III, s. 15-16.

43 Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-Saâde*, c. III, s.9.

44 Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-Saâde*, c. I, s. 338.

ahirete iyi hazırlanmakla mümkündür. Ancak bunu sağlayan dinî ve felsefî ilimlerin üstünde bulunan tasavvuf gibi gözükse de bu ilmin uygulanabilirliği, diğer iki alanın doğru öğrenilmesine bağlıdır. Taşköprülüzâde'nin bu düşüncelerini teyit etmek için aşağıdaki sözlerine bakmak gerekir:

> Aklî ilimler taklit ve kulaktan duyma yoluyla değil, öğrenme ve istidlal yoluyla hâsıl olur. Dinî ilimler ise peygamberden taklit yoluyla elde edilir. O da Allah'ın kitabını ve sünneti öğrenmekle olur. Aklî ilimler kalbin selameti için yeterli değilse de dinî ilimleri anlamak için gereklidir. Yalnız dinî ilmi önemli gören ve aklî ilmi gereksiz gören cahildir. Yalnız aklı yeterli görüp dinî ilmi önemsemeyen de mağrurdur. Öyleyse bu iki fırkadan da olma, her ikisini birleştirenlerden ol! Çünkü aklî ilimler gıda, dinî ilimler de ilaç gibidir. Her kim aklî ilimler, dinî ilimlere uymaz zanneder ve ikisini birleştirmeyi imkânsız görürse kördür, basiretsizdir. Cahillikten Allah'a sığınırız. O halde böyle söyleyen kimse kendisine göre dinî ilimlerin bazısı bazısına uymayınca nasıl davranacaktır? Ya aklî ilimlerin faydasını itiraf edecek ya da dinde noksanlık olduğuna inanıp hamurdan kılı çekip çıkarmak gibi dinden çıkacaktır. Aklî ilimler hem tıp, matematik, yıldızlar ilmi gibi dünyevî, hem de kalbin hallerini bilme, amellerin âfetleri, Allah'ın sıfatlarını ve fiillerini bilme ilmi gibi uhrevî ilimlerdir. Bu ikisi iki kefeli terazi gibidir, doğu ve batı gibi de görülür. Din ve akıl kuma gibidir, birini sevindirirsen diğerini kızdırır ve gücendirirsin. Bunun için bazı din âlimlerini dünyevî ilimler konusunda cahil görürsün, tersi de olabilir (aklî ilimle meşgul âlimleri din konusunda cahil görürsün). Din ve dünya işlerinde basiret sahibi olup, ikisini birleştirmek ancak Ruhu'l-Kudüs ile desteklenen peygamberlere kolay olur. Diğer insanlar böyle olmayıp, bunlardan biriyle meşgul olduklarında diğerinden ayrılırlar.[45]

Din ve felsefe birlikteliğini destekleyen, hatta bunu tavsiye eden Taşköprülüzâde'ye göre din bilgisinin değeri, kaynağının vahiy olmasından kaynaklanır. Çünkü:

> Dinî ilimler insanların kendisinden pay almaları bağlamında şerai' ilmi olarak isimlendirilmiştir. Çünkü şeriat sözlükte kendisinden su içilen kaynak demektir. Şeriat insanların kendisine uyduğu din ve

[45] Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-Saâde*, c. III, s. 323-324.

> kendisi üzerinde toplandıkları millet olarak da isimlendirilmiştir. Ayrıca vahyi indiren melek anlamında namus kelimesinden türediği için nevâmis ilmi olarak adlandırılmıştır. Sözlükte de sivrisinek anlamına gelir. O da insanın kulağına seslenir (vızıldar). Çünkü bu, sır vereceği kişinin kulağına konuşan sır sahibine benzer. Namus kelimesi de buna benzetilmiştir.[46]

Taşköprülüzâde'ye göre her ne kadar dinin kaynağı vahiy olsa da dinî ilimlerin asıllarında ve dallarında akıldan ve felsefî metottan faydalanmak gereklidir. Bu sebeple dünya ve ahirette mutluluğun vesilesi olan akıl, ilmin kaynağı ve esasıdır. Dolayısıyla aklın şeref ve üstünlüğü zorunlu olarak bilinmektedir. İlmin aklın neticesi ve meyvesi olması kabilinden, ilmin şerefini gösteren her şey aklın da şerefini gösterir. Mutasavvıflar onu yeri geldiğinde zemmetseler de kelâm ilminin dahi esası akıldır. Dolayısıyla eğer akıl zemmedilirse dünyada övülecek hiçbir şey kalmayacaktır.[47] Aklın kullanılması bağlamında tefekkürün öneminden de bahseden Taşköprülüzâde'de Kur'an'da varlığa dair düşünmek, bakmak ve tefekkür etmek, emir mahiyetindedir. Çünkü insanın aklî bir varlık olarak farkındalık oluşturabilmesi ve ibret alması için kendisinden öncesini, nereden gelip, nasıl yaratıldığını ve bütün varlıkların inceliklerini düşünmesi gerekir. Bu sebeple tefekkürün hakikati; marifet, hal ve ilimden ibarettir. İlim de ancak tefekkürle meyvesini ve neticesini verir.[48] Neticede dinî ilimlerin öğrenilmesinde alet ilimleri ve felsefî ilimlerin fonksiyonu inkâr edilemez bir gerçektir. Dolayısıyla vahyi akılla uzlaştırma çabası Taşköprülüzâde için önemli bir husustur. Çünkü dinin akıl verileriyle anlaşılabilir ve uygulanabilir olması, Tanrı-insan ilişkileri bakımından önemli bir konudur.

Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye adlı eserinde ayetlerden örnekler vererek felsefenin teorik ve pratik yönüne dikkat çeken Taşköprülüzâde, bir taraftan ilim ve ameli; diğer taraftan da felsefe (hikmet) ve dinin birlikteliğini göstermek istemektedir. Ona göre, "hikmet" diye adlandırılan ilmin

---

46 Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-Saâde*, c. III, s. 3.

47 Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-Saâde*, c. III, s. 22, 24. Aklın çalışma ilkelerini veren mantık, aynı zamanda felsefenin diğer kısımlarından önce gelen ilim olduğu için, zihinlerde olan ikinci derecedeki akli ilimlerdendir. Bu ilmin önemi Allah'ın tanınması ve bilinmesini sağlamak olduğu için, farz ilimlerden kabul edilir. Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-Saâde*, c. I, s. 288.

48 Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-Saâde*, c. III, s. 541-546.

derecesine vahiyde işaret edilmektedir. Nitekim "Rabbim! Bana hikmeti ver ve beni salihlerden eyle" (Şuarâ, 28/83) ayetinin ilk kısmı teorik gücün yetkinleştirilmesine, ikinci kısmı da pratik gücün yetkinleştirilmesine işaret eder. "Muhakkak ki ben, yalnızca ben Allah'ım. Benden başka ilâh yoktur. Bana kulluk et; beni anmak için namaz kıl" (Tâhâ, 20/14) ayetinde de yine ilk kısım teorik, ikinci kısım pratik gücün yetkinliği ile ilgilidir. O halde felsefenin pratik alanı olan ahlâk ilmi, ilkelerini nebevî şeriat ve yasalardan edinmekle birlikte, makbul ve müsellem öncüllerden de yardım almaktadır.[49]

Felsefenin pratik alanı olan ahlâk ilminde dahi din ve felsefe uyumu söz konusudur. Taşköprülüzâde'de ahlâkî erdemler; geleneğe uygun olarak tespit edilen hikmet, şecaat ve iffettir. Bu erdemler ifrat ve tefrit tarafında bulunduğunda rezilet yani erdemsizlik olurlar. O halde bunların erdem olabilmelerinin koşulu itidal sınırında olmalarıdır. İtidal sınırında olmak da aklın, dine boyun eğmesiyle gerçekleşir. Çünkü din, erdemsizliklerin kökünü bütünüyle kurutmayı değil, erdemsizlikleri itidal noktasına çekmeyi emreder. Buradan da anlaşılacağı üzere Taşköprülüzâde'nin kendi söylemiyle din ile akıl arasında itilaf gibi görünen bu nokta, böylece çözülmüş olur.[50] Düşünürün "*aklın dine boyun eğmesi ifadesi*"nden, felsefe ve dinin birlikte olabileceği, ancak bir tercih yapmak gerekirse dinin öncelikli olacağı ve felsefenin dinin hükümlerinin dışına çıkmaması gerektiği yorumuna varmak mümkün gözükmektedir.

Taşköprülüzâde felsefeyi (hikmeti), nefsin bedenle birlikte iken metafizik bilgilere dalıp, gerçek cevherlere ulaştığı yetkinlik olarak tanımlar. Ona göre bu, teorik gücün meyvesi olan "ilme'l-yakîn" derecesidir. Bu derecenin dışında "ayne'l-yakîn" ve "hakka'l-yakîn" dereceleri vardır.

---

[49] Taşköprülüzâde, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, s. 30.

[50] Taşköprülüzâde, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, s.38. Taşköprülüzâde erdemi kürenin çapına benzetir. Ona göre erdem dümdüz çizgidir. Erdemsizlik ise dairenin çevresine paralel daireler gibidir. Kur'an'da orta yol ve onun dışındakiler şuna benzetilir: " Şüphesiz bu benim dosdoğru yolumdur. Buna uyun ve başka yollara uymayın. Zira o yollar sizi Allah'ın yolundan ayırır." (En'am, 6/153). Orta yol "Emrolunduğun gibi dosdoğru ol!" (Hûd, 11/112) ayetinde belirtildiği üzere erdemin de tanımını vermektedir. Taşköprülüzâde, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, s.48. Erdem tanımında Platon ve Aristoteles'in "orta yol" tanımını kullanan düşünür, bunun dindeki yorumunu da vererek, felsefî ve dinî bakış açısıyla meseleyi değerlendirmektedir.

Bunlardan ilk mertebe râsih âlimler ve tahkik seviyesine varan filozoflardır. İkinci mertebedekiler iki kısımdır. Mutasavvıf veliler ve müteellih filozoflar, hatta meczup bilgeler, diğerleri ise amelî ve nazarî halleri ile dosdoğru Allah'a yönelen peygamberler ve devlet başkanlarıdır. Üçüncü mertebedekiler de birlik ehli olup, dünyanın ne fânisine ne bâkisine ülfet etmeyenlerdir.[51] Taşköprülüzâde tıpkı Sühreverdî gibi felsefe ilimlerinin kaynağı olarak İdris peygamberi görür. Zira Hermes olarak isimlendirilen İdris peygambere, nazarî hikmet ve yıldızlar ilmi de verilmiştir. Bu açıdan bakıldığında peygamberdeki din ve felsefe, birbiriyle çelişmez gözükmektedir. Aynı şekilde İslâm dünyasında din ve felsefeyi birleştiren âlimler şunlardır:

> Felsefe ilimlerinde akıl yürütme yolunda bir derece vardır ki tasfiye yoluna yakın hatta ona bitişiktir. Bu mertebe, zevk ve tatma yoluyladır, buna hikmetü'z-zevkiyye denilir. Selefte Sühreverdî bu mertebeye kavuşanlardandır. Halef âlimlerinden Şemseddin Fenârî Bursa'da, Mevlanâ Celaleddin-i Devvânî de İran'da bu mertebeye kavuşanlardandır. Bunların reisi de Şeyh Sadreddin-i Konevî ve Kudbeddin-i Şirâzî'dir.[52]

Taşköprülüzâde bu âlimlere daha sonra Kudbeddin Râzî, Taftazânî, Cürcânî, Hocazâde, Kastalanî ve Fahreddin Râzî'yi de ilave eder. Bu bilginler hem felsefî hem de dinî ilimlerde, hadis ve tefsir usullerinde, onların fürûlarında mahirdirler.[53] Taşköprülüzâde'nin yukarıdaki âlimleri hikmet ve zevk sahibi olarak örneklendirmesi onun felsefe-kelâm ve tasavvuf ilişkilerine dikkat çektiğini gösterir. Nitekim onun eserlerinin

---

[51] Taşköprülüzâde, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, s. 51-52. Taşköprülüzâde hikmeti elde etme bakımından insanlar arasında yaptığı derecelendirme konusunda Sühreverdî'den etkilenmiş görünmektedir. Nitekim Sühreverdî'nin filozoflar arasında yaptığı derecelendirme şöyledir: a)Sezgisel felsefede (teellühde) derinleşmiş olmakla birlikte bahsî (nazarî) felsefeden mahrum olan ilahî hakîm b)Sezgisel felsefeden mahrum olan bahsî filozof c)Hem sezgisel hem de bahsî felsefede üstad olan ilahî filozof d) Sezgisel felsefede uzman olup nazarî bakımdan orta ya da zayıf seviyede olan ilahî hakîm e) Nazarî araştırmada uzman sezgisel felsefede orta ya da zayıf olan hakîm f) Sezgisel ve bahsî felsefeyi öğrenmek isteyen kimse g)Sadece sezgisel felsefeyi öğrenmek isteyen kimse h) Sadece bahsî felsefeyi öğrenmek isteyen kimse. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, Ed. ve İng. Çev. John Walbridge-Hossein Ziai, Brigham Young University Press, NewYork, 1999, s. 3.

[52] Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-Saâde*, c. I, s. 314.

[53] Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-Saâde*, c. I, s. 320.

çoğunda felsefî-kelâmî, aynı zamanda irfânî-işrâkî düşünceleri birlikte zikrettiği görülür.[54] Ona göre medeni hayatın evrensel gerekliliklerinden birisi, her çağdan, her dinden ve her milletten, aynı şekilde gerekli olan bilimler, sanatlar ve bunlarla ilgili kurumların gelişimidir. Bu açıdan bakıldığında felsefî ilimlerin aynı zamanda dinin de gereği olduğu fikrinin temellendirilmesi gerekmektedir. İlhan Kutluer'e göre bunun da fikrî geleneğe en uygun düşen yolu, felsefî bilimlerin "halidî-nebevî hikmet geleneği" ile irtibatını kurmaktır. Zira din ile felsefenin birbiriyle çelişmediği ancak bu şekilde ortaya koyulduğunda etkin olabilir ki Taşköprülüzâde de bunu gerçekleştirmiştir.[55]

Diğer taraftan din ve felsefenin amaçları bir olsa da kaynaklarının farklı olması, zaman zaman çözümü ve anlaşılması zor olan meselelerle karşılaşılmasına sebebiyet vermiştir. Taşköprülüzâde'ye göre bununla ilgili düşünce tarihinde farklı çözüm yolları aranmıştır. Mesela kelâmda konuşmak şer'i kaidelerle gerçekleşirken, felsefede dine uysun ya da uymasın akıl yürütme şeklindedir. Dolayısıyla kelâm ilminin başlangıcını ve ilkelerini felsefenin metafiziğine benzediğini gören dinî âlimler, kelâmın felsefecilerin ortaya koyduğu mantık ilkelerine göre hareket ettiğini fark ederek, kelâmın mevzusunu genişletip "hariçte ve zihinde var olan mutlak malum" yapmışlardır. Böylece onun konusu, bütün konuları kapsar olmuştur.[56] Ancak bu çözüm her ne kadar din âlimleri tarafından felsefenin etkisinden kurtulma gibi gözükse de onun ilkelerini almak bakımından gerçek manada kopmayı göstermemektedir. Taşköprülüzâde felsefeye dair muhalif bir dil kullanmamış olmakla birlikte bazı durumlarda filozofları şöyle eleştirmektedir:

> Selef âlimleri hikmeti çok hayır anlamında kullanırlardı. Bakara suresinde 'hikmet verilen kimseye çok iyilikler verildi' buyrulmuştur. Hadisi şerifte de 'Bir kimsenin hikmetten öğrendiği bir kelime onun için dünya ve dünyadaki her şeyden hayırlıdır' sözü nakledilmiştir. Ama şimdi hikmet kelimesi tabib, şair ve müneccim için kullanılıyor. Hatta avam arasında kabak yuvarlayıp,

---

54 Ahmet Sürüri, *Taşköprülüzâde'nin Meâlim'i ve Kelâmî Görüşleri*, s. 48.

55 İlhan Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, s.468.

56 Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-Saâde*, c. II, s. 597.

> remilcilik davasında bulunmaya da hikmet adını verdiler. O halde dikkat buyurun! Birinci görüş ve mana nerede, ikincisi nerede? [57]

Taşköprülüzâde felsefeyle meşgul olanların zamanla sihir, tılsım ve yıldızlar ilmiyle alâkadar olarak yanlış yola girdiklerini düşünmektedir. Diğer taraftan Gazâlî'nin filozofları üç meselede tekfir ettiğini anlatırken felsefeye dair olumsuz bir tavır sergilememektedir.[58] Gazâlî'ye göre filozoflar kesin delil yöntemine olan inançları sebebiyle vahye duyduğu saygıyı yitirmiş ve metafizik meselelerde kesin delile dayalı olarak cevap verebilecekleri iddialarıyla, eleştiriye tabi tutmadan tekrarlamışlardır. Hâlbuki taklit konusu sadece peygamberler söz konusu olduğunda kabul edilebilir.[59] Taşköprülüzâde peygamberleri taklit etmeyi dinin metotlarından biri olarak görse de felsefî âlimlerin yolunu takip etmeyi önemli bulmaktadır. İbn Rüşd gibi dinle felsefenin çatışmadığını düşünerek şu ifadeleri nakletmektedir:

> Felsefe ilimlerinin dinî ilimlere muhalif olduğunu zannetmemelidir, öyle değildir. Birbirine muhalif görünen meseleler basit meselelerdedir, bunların sayıları çok değildir. Bazı meseleler görünüşte çatışıyormuş gibi olsa da derinlemesine araştırıldığında din ile felsefenin muvafık ve uygun, hatta aynı olduğu anlaşılır.[60]

Düşünürümüzün din ve felsefe ilişkilerine dair sözleri bazen birbiriyle çelişir gibi gözükse de aslında onun anlatmak istediği şey, felsefenin dine muhalif olmadığı halde, felsefecilerin Kur'an ve sünnete uygun olmayan ifadeler kullanmaları neticesinde problem çıkmasıdır. Tam da bu sebepten ötürü felsefeye olumsuz gözle bakılmaktadır.[61] O halde felsefenin değil de felsefeyle meşgul olanların hataları neticesinde meydana gelen din-

---

57 Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-Saâde*, c. II, s.14; Fahri Unan, "Taşköprülüzâde'nin Kaleminden XVI. Yüzyılın İlim ve Âlim Anlayışı", *Osmanlı Araştırmaları*, c. 17, İstanbul, 1997, s. 169-170.

58 Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-Saâde*, c. I, s. 501.

59 Frank Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, Çev. Halil İbrahim Üçer, Muhammed Fatih Kılıç, Klasik Yayınları, İstanbul, 2012, s.201.

60 Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-Saâde*, c. I, s. 320.

61 Murtaza Korlaelçi, "Din-Felsefe Etkileşimi", *AÜİF Dergisi*, c. XXXIX, sayı:1, 1999, s.75-76; İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2001, s.53; Ayhan Bıçak, *Türk Düşüncesi Kaygılar*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2009, c. I, s. 492.

felsefe çatışması gibi görünen mesele, felsefenin kusuru değil, onu yanlış kullanan filozofların kusurudur. Aynı problem dinî ilimler için de söz konusudur. Çünkü tarihte dinî ilimleri de yanlış değerlendirenler olmuştur ki bu tamamen onların sorumluluğuna bağlı olup, asla dinin kendisinden kaynaklanmayan bir durumdur.

Taşköprülüzâde'den sonra Kâtip Çelebi (ö.1657), felsefe-din uzlaşması konusunda çaba sarf eden âlimlerin Osmanlı düşüncesinde makbul olduğunu söylemiştir. Bu durum Osmanlı düşünürleri arasında çoğunlukla kabul görse de farklı görüşte olan âlimler de olmuştur. Kâtip Çelebi Osmanlı'nın çöküş döneminde felsefe ilimlerinin ders programlarından kaldırıldığını, dolayısıyla ne felsefenin ne hidaye ne de ekmelin kaldığını, bunun da Osmanlı medreselerinin yozlaşmasına neden olduğunu düşünmektedir. Hâlbuki ona göre bir kişinin ilmi alandaki değeri aklî ve naklî ilimlerdeki yetkinliği ile orantılıdır. Dolayısıyla felsefe ile hikmeti birleştiren Fenari, Ali Kuşçu, Kadızâde-i Rûmi, Hocazâde, Mirim Çelebi, İbn Kemal, Kınalızâde gibi filozoflar seçkin bilginlerdir.[62] İşte bu bilginlerden biri de Osmanlı döneminde pek çok felsefî esere imzasını atan, özellikle de ilimler tasnifiyle felsefe ve dinî aynı tarafta görüp bunları birbirinin karşısına koymayan, aklî ilimler sayesinde dinin her türlü ayrılık ve karmaşadan kurtulacağını düşünen Taşköprülüzâde'dir.

Taşköprülüzâde'ye göre felsefe ilmiyle uğraşanların dinî kaideleri çok iyi bilmesi gerekir. Bunun en önemli sebeplerinden birisi vahiy-akıl, din-felsefe çatışmasının önüne geçmek, vahyi akılla tevil ederken cehaletten dolayı yanlış yorumlara sebebiyet vermemektir. İbn Haldun gibi ilimlerin okunuş sırasını veren düşünürümüz, felsefe okuyacak kimsenin ilk önce tefsir, fıkıh ve diğer dinî bilgileri hakkıyla öğrendikten sonra, bu bilgilere başlaması gerektiğini tavsiye eder. İbn Haldun'a göre İslâmî bilgileri bilmeyen kimse bu bilgiyi öğrenmeye yanaşmamalıdır. Çünkü dinî bilgileri bilmeyenler ahiretteki kurtuluşları bakımından sıkıntılıdır. Felsefî bilginin bir meyvesi yoksa da deliller ve burhanlar düzenleyip davaları ispata çalışmakla zihinleri işletmeye ve keskinleştirmeye hizmet etmek için

---

[62] Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütübi'l-Fünûn*, Haz. Şerafeddin Yaltkaya-Rifat Bilge, İstanbul,1941, c. I, s. 680; Kâtip Çelebi, *Mizanü'l-Hak fi İhtiyari'l-Ahak*, Haz. Orhan Şaik Gökyay, İstanbul, 1993, s. 9; Remzi Demir, *Osmanlı İmparatorlu Döneminde Türk Felsefesi*, c. I, Lotus Yayınları, Ankara, 2005, s. 89.

faydalıdır. Çünkü bunların hükümleri sağlam temellere dayanır. Dolayısıyla sağlam bir meleke ve usul öğrenmek için bu bilgi gereklidir.[63]

İslâm filozofları felsefî bilgiyi, Kur'an'ı tevil etmenin imkânı olarak görmüşlerdir. Bu bakış açısıyla felsefî ilimler, dinin hizmetine sunulmuş; felsefe, hikmeti temsil eden dinî bir kavrama bürünmüştür.[64] Aslında felsefe, bilim, teknoloji ve düşünce geliştikçe vahiy daha iyi anlaşılacak ve Kur'an'ı daha derin ve zengin anlamlar dünyasıyla görmek mümkün olacaktır. Bu sebeple İslâm filozofları ortak bir dili gerçekleştirmek için uygun bir araç olarak felsefeyi seçerek, evrensel bir konuşmayı, felsefe kanalıyla gerçekleştirmek istemişlerdir. Şüphesiz İslâm veya din, felsefeden daha etkili bir alandır. Ancak evrensel bir dil için felsefenin aracılığı gerekmektedir.[65] İşte Osmanlı'nın önemli âlimlerinden olan Taşköprülüzâde de bu düşünceyi yerleştirmek için, felsefe-din ve felsefe-bilim adına bütün ilimlerin önemini anlatarak, hakikate ulaşmanın önemini vurgulamıştır. Sonuç olarak o, din-felsefe ilişkileri bakımından ne tam anlamıyla İbn Rüşd ne de Gazâlî gibi meseleye yaklaşmaktadır. Onun özgünlüğü meseleyi ontolojik olarak çözdükten sonra, din ve felsefeyi aynı tarafa yerleştirerek ancak birlikte olduklarında ikinci tarafa (muamelat ve tasavvuf alanına) geçebileceklerine işaret etmesidir.

Sonuç

Taşköprülüzâde'nin kendisinden önceki birikimi yansıtan, dinî ve felsefî ilimlerin sentezini ortaya koyduğu bilimler sınıflaması, metodolojik olarak sunulmuş ilimler tasnifi geleneğinin en yetkin örneğini temsil etmektedir. İlimleri varlık alanlarına göre taksim eden düşünür, din ve felsefeyi hakiki ilim olarak yorumlamakta, tedvin bakımından zamansal farklılığı da göz önünde bulundurmaktadır. Onun ilimler sınıflandırması, sıradan bir tasnif olmayıp, genel olarak varlıklar hakkında bilgiyi elde etme konusunda aklî, dinî ve kalbî diyebileceğimiz kaynaklar göz önüne alınarak genel bir bakış açısıyla verilmiştir. Neticede bilme, uygulama ve yaşama diyebileceğimiz bu alanlar ayrıştırılarak, her birinin birbirine olan ihtiyacı

---

63 İbn Haldun, *Mukaddime*, c. III, s. 112.

64 İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, s. 165.

65 Bayram Ali Çetinkaya, "İbn Rüşd'ün Projesi: Felsefe-Din Uzlaşımı", *Diyanet İlmi Dergi*, 2012, c. LXVIII, sayı: 3, s. 127, 130.

göz önünde bulundurulmuştur. İşte Taşköprülüzâde'nin bu bakış açısı din-felsefe ilişkilerini anlamak bakımından bize ışık tutmaktadır. O, din ile felsefe arasındaki münasebeti ilim ve amel uygunluğuna ilaveten, hakikate ve mutluluğa ulaşmadaki ortak noktalar bakımından ele almıştır. İnsanlığın yararına bütün ilimlerin birbiriyle uyum içinde çalışmasını öngören düşünür, bu iki alanın uygunluğunu ve birbirine olan desteğini vurgulamak istemiştir. Taşköprülüzâde'nin ilimler hakkında yaptığı yorumlarda dinî değerler, aklın yolunu takip eden medeniyet değerleriyle alâkalı bir şekilde ele alınmış ve böylece dinle birlikte devamlılığını sürdüren ilimler arasında bir senteze ulaşılarak, dinle felsefenin çatışmayacağı sonucuna varılmıştır.

Diğer taraftan Taşköprülüzâde'ye göre din ve felsefe arasındaki yanlış anlaşılmaların müsebbibi insanlardır ve bu alanların kendi özünde problem yoktur. Filozofların kusurlarından dolayı felsefe kötü sayılamadığı gibi, din de hatalı yorumlar neticesinde kötülenemez. Ancak düşünce tarihi özellikle felsefenin metafizik alanıyla ilgili filozofların dinle uyuşmayan fikirlerine tanık olmuştur. Bu sebeple din ve felsefenin çatışıyormuş gibi gözüktüğü durumlarda akıl, dine tabi olmalıdır. Dolayısıyla felsefeyle meşgul olacak kişinin mutlaka dinî ilimleri bilmesi gereklidir. Din felsefeye yol gösterirken, felsefe de dini açıkladığı için yetkinleşme ve ebedi mutluluğa kavuşma, her iki alanın birlikte uyum içinde yürümesiyle gerçekleşecektir. İşte bu sebeple dinin anlaşılmasında akla ve felsefeye olan ihtiyaç, felsefe alanında dinin belirlediği öğretiler ve sınırlar kadar önem arz etmektedir. Neticede iki alanın muhatapları bakımından avam ve havas bağlamında bir hiyerarşiden söz edilse de asıl yüksek mevki bunları aşan kalple ilgili hallerdir. Bu da Taşköprülüzâde'nin felsefe-kelâm-tasavvuf alanlarında oluşturmaya çalıştığı sentezi göstermektedir.

Kaynakça

Alper, Ömer Mahir, *Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2000.

Arslan, Ahmet, *İbn Haldun*, İ. Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2014.

Aydın, Hasan, "Sicistânî ve Harîrî'nin Eleştirileri Işığında İhvân es-Safâ'da Din-Felsefe İlişkisi", *Kelam Araştırmaları*, 7/1, 2009.

Bıçak, Ayhan, *Türk Düşüncesi Kaygılar*, Dergâh Yayınları, c. I, İstanbul, 2009.

Cürcânî, *Ta'rifât*, Mektebeti Lübnan, Beyrut, 1983.

Çetinkaya, Bayram Ali, "İbn Rüşd'ün Projesi: Felsefe-Din Uzlaşımı", *Diyanet İlmi Dergi*, c. LXVIII, Sayı: 3, 2012.

Demir, Remzi, *Osmanlı İmparatorlu Döneminde Türk Felsefesi*, c. I, Lotus Yayınları, Ankara, 2005.

Fârâbî, *Tahsîlü's-Saâda*, Thk. Cafer Ali Yasin, Dârü'l-Endülüs, Beyrut, 1983.

_____, *Kitâbu'l-Hurûf*, Çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008.

Gazâlî, *el-Munkız Mine'd-Dalâl*, MEB Yayınları, İstanbul, 1990.

_____, *Tehâfütü'l-Felâsife*, Çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul, 2009.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul,1990

Griffel, Frank, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, Çev. Halil İbrahim Üçer, Muhammed Fatih Kılıç, Klasik Yayınları, İstanbul, 2012.

İbn Haldun, *Mukaddime*, Zakir Kadiri Ugan, MEB. Yayınları, İstanbul, 1988.

İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, Çev. Bekir Karlığa, İşaret Yayınları, İstanbul, 1992.

İbn Sînâ, *Fî Aksâmi'l-Ulûmi'l-Aklîyye*, Tis'u Resâil içinde, Matbaatü'l-Cevaib, Kostantiniye, 1298.

_____, *en-Necât mine'l-Gark fî Bahri'd-Delâlât*, Thk. ve Dibâce Muhammed Takî Dânişpejûh, Danişgah-ı Tahran, Tahran, 1863.

İhvân-ı Safâ, *Resâ'ilu İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ (İhvân-ı Safâ Risaleleri)*, Çev. Ali Durusoy-Bayram Ali Çetinkaya-vd., ed. Abdullah Kahraman, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, c. I.

Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütübi'l-Fünûn*, Haz.: Şerafeddin Yaltkaya-Rifat Bilge, c. I, İstanbul,1941.

_____, *Mizanü'l-Hak fi İhtiyari'l-Ahak*, Haz.: Orhan Şaik Gökyay, İstanbul, 1993.

Kindî, "Tarifler Üzerine", *Felsefî Risâleler*, Çev.: Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul, 1994.

Korlaelçi, Murtaza, "Din-Felsefe Etkileşimi", *AÜİF Dergisi*, c.XXXIX, Sayı:1, Ankara, 1999.

Kutluer, İlhan, "İlim", *DİA*, c. XXII, İstanbul, 2000.

_____, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2001.

_____, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011.

Pattabanoğlu, Fatma Zehra, "Taşköprülüzâde'nin Felsefe, Kelâm ve Tasavvufa Bakışı", *II. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Veli Sempozyumu, Kastamonu'nun Manevi Mimarları*, 04-06 Mayıs, Ed. M. Atalan, A. Çekin, C. Çuhadar, Kastamonu, 2014.

Sarı, Mevlüt, *el-Mevârid*, Bahar Yayınları, İstanbul, 1980.

Sarıoğlu, Hüseyin, "Taşköprülüzâde'de İlim ve Felsefe", *Osmanlı Bilim Tarihinde Taşköprülüzadeler Sempozyumu*, Kastamonu-Taşköprü, 2006.

_____, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2012.

Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, ed. ve İng. Çev. John Walbridge-Hossein Ziai, Brigham Young University Press, NewYork, 1999.

Süruri, Ahmet, *Taşköprülüzâde'nin Meâlim'i ve Kelâmî Görüşleri*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2011.

Taş, İsmail, *İhvân-ı Safâ'da Felsefe ve Din Münasebeti*, Palet Yayınları, Konya, 2012.

Taşköprülüzâde, Ahmed Efendi, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzuâti'l-Ulûm*, Thk. Kamil Kamil Bekri, Abdülvehhab Ebü'n-Nur, Dârü'l-Kütübi'l-Hadise, c. I, II, III, Kahire, 1968.

_____, *Mevzuâtü'l-Ulûm*, Sad. Mümin Çevik, c. I, II, III, Üç Dal Neşriyat, İstanbul, 1975.

_____, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, Çev. Muharrem Tan, İz Yayınları, İstanbul, 2007.

_____, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, Ed. Ömer Türker, Çev. Müstakim Arıcı, TYEKB Yayınları, İstanbul, 2014.

_____, *es-Saâdetü'l-Fâhire fi Siyâdeti'l-Âhire*, ed. Mustafa Necip Yılmaz, Taşköprülüzade ve es-Saâdetü'l-Fâhire içinde, ss. 1-126, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1991.

_____, *el-Meâlim fî İlmi'l-Kelâm*, Ahmet Süruri, Taşköprülüzâde'nin Meâlim'i ve Kelâmî Görüşleri içinde, ss.132-424, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2011.

Unan, Fahri, "Taşköprülüzâde'nin Kaleminden XVI. Yüzyılın İlim ve Âlim Anlayışı", *Osmanlı Araştırmaları*, c. XVII, İstanbul, 1997.

TAŞKÖPRÜLÜZÂDE'DEN XX. YÜZYILA OSMANLI'DA CANLIYA İLİŞKİN DÜŞÜNCEDEKİ DEĞİŞİM

Harun ÇAKAN*

1. Giriş

Bu çalışmada klasik Osmanlı düşüncesinden, modern bilimsel düşüncenin yerleşmeye başladığı XX. yüzyıl başlarına kadar olan dönemde canlıya ilişkin bakış ve algının değişimi üzerinde durulmaktadır. Bu bağlamda, canlının nasıl algılandığını ve kavrandığını yansıttığından dolayı öncelikle ilimler sınıflandırmasında canlıya ilişkin ilimlerin konumu değerlendirilecektir. Esas alınacak olan sınıflandırma ise klasik Osmanlı düşüncesi içerisinde bu alanda en yetkin kabul edilebilecek olan Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'nin tasnifidir (Tülüce, 2021: 544).

Ardından ise canlıya ilişkin burada görülen tutum, canlılara dair klasik İslam döneminde geliştirilmiş olan kuramsal yaklaşım ve Osmanlı düşünce hayatı içerisinde önemli bir yere sahip olan Kemalüddin Demirî'nin zooloji eseri *Hayâtü'l-Hayevân* ile karşılaştırılacaktır. Böylelikle Osmanlı klasik döneminde egemen olan anlayış belirlenecektir.

Son olarak da modern bilimsel bilgilerin ve anlayışların Osmanlı düşünce hayatına aktarılmaya başlanması ile bu anlayış ve algıdaki değişim serimlenecektir.

2. Taşköprülüzâde'nin İlimler Tasnifinde Canlı'nın Konumu

Bilinen ilimleri sınıflandırmak Aristoteles'e kadar geri götürülebilir. Ondan sonra da birçok bilgin ve filozofta görülen bu eğilim İslam geleneği içerisinde de devam etmiştir. El-Kindî, İbn Rüşd, Fârâbî, İbn Haldun gibi

* Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep Üniversitesi, Fen- Edebiyat Fakültesi.
DOI: 10.32704/9789751751683.2024.0308

alimler ve düşünürler ilimlerin tasnifi konusuyla ilgilenmişler ve çeşitli sınıflandırmalar yapmışlardır. Osmanlı döneminde bu alanda en kapsamlı eseri vermiş olan alim ise Taşköprülüzâde Ahmed Efendi olmuştur (Tülüce, 2021: 544 ve Çaldak, 2005: 118).

Taşköprîzâdeler olarak da anılan (İpşirli, 1998) bir ulema ailesinin ferdi olan Taşköprülüzâde Ahmed Efendi (1495-1561) 1541 yılında İstanbul'da, çalışmamız açısından önemli olan eseri *Miftâh el-Sa'âde ve Misbâh el-Siyâde*'yi Arapça olarak kaleme almıştır (Demir, 2018: 81). Taşköprülüzâde bu eseri ilimlerin tarihi ve sınıflandırmasını içeren bibliyografik ve ansiklopedik tarzda bir eserdir (Yavuz, 2011). Burada Osmanlı düşünce hayatı içerisinde bilinen tüm ilimler ele alınmakta, konu, amaç ve yararları bakımından değerlendirilmektedir (Demir, 2018: 81).

Taşköprülüzâde'nin söz konusu eseri, sonraki yıllarda kendisi de bir alim olan oğlu Kemâleddin Mehmed Efendi (1553-1621) tarafından Türkçeye çevrilmiştir (İpşirli, 2011). Babasının eserini çevirirken bazı eklemeler ve yorumlar da yapan Kemâleddin Efendi, tercümeyi *Mevzû'ât el-'Ulûm* adıyla iki cilt olarak tamamlamıştır. Çeviri daha sonra, XIX. yüzyılın son yıllarında, İstanbul'da basılmıştır (İpşirli, 2011; Demir, 2018: 81).

Taşköprülüzâde'nin ilimler tasnifine geçmeden önce kısaca onun ilimlerin değeri hakkındaki görüşlerine bakmak faydalı olacaktır. Ona göre ilim, kendisi için değil insanın faydasına göre değerlendirilmesi gereken bir şeydir. Buradaki fayda insanın hem dünyevi hem de ahiretteki ihtiyaçları kapsamındadır. Ancak insan, ebedî ikâmetinin ahiret olduğu ve bu dünyada geçireceği süre kısıtlı ve geçici olduğu için de ağırlığı buna göre belirlemelidir. Fakat bu dünyevi olanın ihmal edilmesi veya yok sayılması anlamına da gelmemelidir (Unan, 2010: 144). İlimlere fayda odaklı bakışın yansımasını ilimlerin sınıflandırmasında ve bu ilimlerin konusu olan nesnelere -bu çalışma kapsamında canlılar- yaklaşımında da görmek mümkündür.

Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, ilimler tasnifinde şeylerin varlık mertebelerini esas almaktadır. Ona göre bütün şeyler dört mertebede vardırlar. Bu mertebelerden ilki kitabet mertebesidir. Bu mertebede bulunan varlıklar kitabî vücuda sahip olan, harf, yazı ve hat gibi varlıklardır. İkinci mertebe ise ibâre mertebesidir. Buradaki varlıklar ise söz ve telaffuz gibi

sesle ilgili varlığı bulunan şeylerdir. Üçüncü mertebe kavramlar gibi zihinde var olan şeylerin yer aldığı ezhân mertebesidir. Sonuncu mertebe ise dışımızdaki dünyada somut olarak mevcut olan a'yân mertebesidir. Burada bulunan varlıklar gözle görülebilen, dış dünyadaki varlıklardır. İlk iki mertebede, yani kitabî ve ibarî mertebelerindeki varlıklar mecazî, a'yân mertebesindeki varlıklar ise hakikî olarak kabul edilmiştir. Üçüncü mertebe olan ezhân mertebesindeki varlıkların durumu ise tartışmalı olmuştur (Demir, 2018: 82).

Ancak bu mertebeler birbirlerinden bağımsız ya da ilgisiz mertebeler değildir. Her bir mertebe bir sonrakinin aracı konumundadır (Çaldak, 2005: 118). Bu nedenle de ilk üç mertebede varlığı bulunan şeylere ilişkin ilimler âlet ilimler, a'yân mertebesinde bulunan şeylere ilişkin ilimler ise yüksek ilimler olarak da adlandırılmıştır (Demir, 2018: 82).

Taşköprülüzâde'nin ilimler sınıflandırmasının tümünü anlatmak hem çalışmanın kapsamını hem de amacını aşacağından burada sadece konumuz bağlamında önem taşıyan ilimlerle yetinilecektir.

Bu sebeple ilimler tasnifinde a'yân mertebesinde bulunan varlıklara ilişkin ilimler ele alınacaktır. Bu mertebedeki varlıkları inceleyen aynî ilimleri Taşköprülüzâde üçe ayırmaktadır. Bunlar nazarî ilimler, amelî ilimler ile şerrî ilimlerdir. Nazarî ilimlerin ilki Ulûmu'l-İlâhhiye olarak anılan ilimdir. Bu ilim kendi içerisinde de insanın yaratılışı ve tekrar dirilişi, meleklerin yaratılışı, genel konuların özel konularla ilişkisi gibi ilimlere ayrılmaktadır. (Çaldak, 2005: 125)

Nazarî ilimler içerisinde yer alan diğer bir sınıf ise İlmu't-Tabiî'dir. Bu sınıf altında bulunan ilimler doğadaki varlıkları ve bunların arazlarını ele almaktadır. Bu sınıf içerisinde yer alan ilimler şunlardır: İlmu't-Tıb (Tıp), İlmu'l-Baytara (Baytarlık), İlmu'l-Beyzere (Avcılıkta kullanılan hayvanların sağlıkları ve hastalıkları), İlmu'n-Nebat (Botanik), İlmu'l-Hayvan (Zooloji), İlmu'l-Felâhat (ziraat), İlmu'l-Me'âdin (mineraloji), İlmu'l-Cevâhir (Değerli taşları konu edinen ilim), İlmu'l-Kevn ve'l-Fesâd (Meteoroloji), İlmu Kavsi Kuzeh (Gök kuşağını inceleyen ilim), İlmu'l-Firâset (İnsanın fiziki yapısından yola çıkarak huylarını bilinmesini amaçlayan, aynı zamanda doğadaki bazı gelişmelerden yola çıkarak doğa olaylarını bilmeye yarayan ilim), İlmu Ta'bîrir-Rü'yâ (Rüya yorumlama ilmi), İlmu Ahkâmi'n Nücûm (Astroloji), İlmu's-Sihr (Büyü ilmi), İlmu't-

Tılsım (Tılsımlara ilişkin bilgiyle ilgilenen ilim), İlmu's-Simyâ (Simya) ve İlmu'l-Kimyâ (Kimya). (Çaldak, 2005: 125-131)

Çalışmanın konusuyla ilgili olan ilimlere daha yakından bakmak faydalı olacaktır. Bu ilimlerden ilki olan İlmu'l-Tıb kendi içinde de farklı dallara ayrılmaktadır. Bu alt dallardan bazıları anatomi, ilaç hazırlama ve göz hastalıklarıdır. İlmu'l-Baytara olarak anılan ikinci ilim ise baytarlık ilmidir. Ancak bu ilim tüm hayvanlar yerine özel olarak atların hastalık ve sağlıklarıyla ilgilenmektedir. Bu çerçevede, günümüzdeki veterinerlik olarak adlandırılan bilimden farklı olduğunu, kapsamının daha dar olduğunu vurgulamak gerekmektedir. Diğer bir ilim ise İlmu'l-Beyzere'dir. Bu ilim ise avcılıkta kullanılan hayvanların sağlık ve hastalıklarını konu edinmektedir. Bitkilerle, onların fayda ve zararlarıyla ilgilenen ilim dalı İlmu'n-Nebât adını almaktadır. Hayvan türlerini, bunların özelliklerini, fayda ve zararlarını ele alan ilim ise İlmu'l-Hayvan ilmidir. (Çaldak, 2005: 125-131)

Taşköprülüzâde'nin tasnifinde nazarî ilimler içerisinde yer alan son grup ise riyazi ilimler ya da Ulûmu'r-Riyâziyye'dir. Burada geometri, astronomi, matematik ve müzik ilimleri yer almaktadır (Tülüce, 2021: 547).

Taşköprülüzâde'nin ilimler tasnîfine göre nazarî ilimler kısaca bunlardır. A'yân mertebesindeki varlıklara dair ilimler içerisinde ayrıca, yani nazarî ilimlerin yanı sıra, amelî ve şerrî ilimler de bulunmaktadır.

Yukarıda kısaca gösterilmeye çalışılan bu ilimler sınıflandırmasına bakılacak olursa canlıya dair olan ve canlıyı konu edinen ilimlerin tıp, baytarlık, botanik, zooloji ve ziraat ilimleri olduğu görülecektir. Burada üzerinde durulması gereken bir nokta aslında bu anlayışta canlıları bütünlükçü olarak ele alan bir ilim dalının olmayışıdır. Yani Taşköprülüzâde'nin tasnifinde çeşitli canlılara dair, örneğin insan, hayvan ya da bitki, bunların özelliklerini, hastalıklarını vs. ele alan ilim dalları olmakla beraber modern bilim anlayışındaki gibi bir biyoloji bilimi ya da ilmi bulunmamaktadır.

Diğer bir nokta ise çeşitli ilim dalları içerisinde ele alınan canlıların, insan merkezli bir yaklaşım ile değerlendiriliyor olmasıdır. Örneğin gerek botanik gerekse zooloji ilimleri konu edindiği canlıları insana yönelik fayda ve zararları bakımından değerlendirmeye önem vermektedir. Ancak

bunların canlılık faaliyetlerini nasıl yerine getirdikleri gibi günümüzde fizyoloji biliminin konusu olan meseleler ele alınmamaktadır.

Bu yaklaşımın bir diğer yansımasını da ziraat, veterinerlik gibi ilim dallarında görmek mümkündür. Ziraat ilmi, bitkilerin yetişme koşullarını, süreçlerini ele alırken odak noktası insan için faydalı olan bitkilerdir. Benzer bir durum hayvan sağlığı ve hastalıklarıyla ilgilenen ilimlerde de görülmektedir. İnsan için, en azından o dönemde en önemli hayvan olan atlara odaklanan ayrı bir ilim dalı bulunmaktadır. Yine benzer bir şekilde insanlar açısından önem taşıyan av hayvanlarının hastalıkları ve sağlığıyla da ilgilenen bir ilim dalı Taşköprülüzâde'nin tasnifinde yer almaktadır. Bu örneklerde de yine canlıya yaklaşımda insan merkezli anlayışı ve yaklaşımı görmek mümkündür. Taşköprülüzâde'nin ilimler tasnifindeki bu durum onun ilimlere faydacı yaklaşımıyla da uyumludur.

3. Klasik Osmanlı Düşüncesinde Canlı

Klasik Osmanlı düşüncesinde insana, canlılara ve doğaya bakış genel olarak klasik İslam uygarlığı döneminde geliştirilmiş ve olgunlaştırılmış olan düşüncenin devamı niteliğinde olmuştur. Bu durumu Osmanlı Devleti'nin klasik çağında faal olmuş olan düşünürlerin ve bilginlerin gerek ilmî anlayışlarında gerekse benimsedikleri ve işledikleri kuramsal çerçevede görmek mümkündür (Demir, 2018: 23-28).

Canlıya ilişkin bilgilere, bakış ve yaklaşımlara, klasik İslam uygarlığı döneminde ve klasik Osmanlı döneminde tıp, baytarlık, ziraat ve kozmografya eserlerinde, ayrıca ansiklopedik tarzda kaleme alınmış olan biyoloji eserlerinde rastlamak mümkündür.

3.1. Canlı Anlayışının Kuramsal Temeli

Antik Yunan uygarlığının zooloji anlayışında önemli bir yer tutan dört element ve bununla ilişkili olarak dört nitelik görüşü İslam uygarlığına da aktarılmıştır (Demir, 2018: 189). Bu yaklaşıma göre canlılar dahil olmak üzere dünyadaki bütün varlıklar dört elementten meydana gelmekte, canlıların çeşitli özellikler de buna göre açıklanmaktadır (Balme, 1970: 261-262). Aristoteles ile doruğuna ulaşan Antik Yunan zoolojisi için merkezi bir öneme sahip olan bu yaklaşım, İslam uygarlığında da bilinmekle beraber bu yaklaşım biyolojiden ziyade simya (Plessner, 1981: 39-42) ve tıp (Durusoy, 1999) gibi alanlarda öne çıkmıştır.

Dört element anlayışının yanı sıra İslam düşüncesinde canlı algısını şekillendiren bir diğer kuramsal unsur Nefisler Kuramı'dır. İslam düşüncesinde hâkim olan anlayışa göre canlılığı cansızdan ayıran şey, canlılara özgü olan ve ölüm ile beraber bedeni terk eden bir ruh ya da nefs'tir. Aristoteles'in de etkisiyle İslam bilginleri üç tür nefsin varlığını kabul etmişlerdir. Bunlar bitkisel, hayvanî ve insanî nefstir. Nefisler Kuramı'na göre her bir nefs türünün farklı güçleri vardır. Canlıya beslenme, büyüme ve üreme gücü veren bitkisel ya da nebatî nefs, tüm canlılarda bulunur. Hayvanî nefsin kendine has gücü hareket ve algı gücüdür. Bu nefs hayvan ve insanlarda bulunurken bitkilerde yoktur. Sadece insanlarda bulunan üçüncü tür nefs ise insanî nefstir. İnsanî nefsin insana kazandırdığı güç ise bilme ve yapma gücüdür. (Demir, 2018: 189-191)

Klasik İslam düşüncesi içerisinde bulunan bir diğer anlayış ise Doğa Merdiveni ya da Scala Naturae anlayışıdır. Aristoteles'in Scala Naturae anlayışına benzerlik taşıyan bu kuram, nefs kuramıyla da örtüşmektedir. Bu anlayışa göre bütün varlıklar hiyerarşik bir düzen içerisinde ele alınmaktadır. En altta madenler gibi cansız varlıklar bulunurken, onun hemen üstünde bitkiler, sonrasında hayvanlar ve insanlar yer alır. İnsanlardan da ilahi aleme doğru bir derecelenme vardır (Kopf ve Bodenheimer, 2000: 288-293; Demir, 2018: 145).

İslam uygarlığı bilginlerinin doğaya ve özellikle de canlılara bakışında rol oynayan ve bu algıyı belirleyen bir diğer nokta canlıların sınıflandırılmasıdır. İslam düşünürleri canlıları belirli bir sistematiğe göre ele almışlardır. Bunun izleri hem nefs kuramında hem de doğa merdiveni yaklaşımlarında da görülmektedir. Ancak İslam uygarlığındaki bu sınıflandırma anlayışı Antik Yunan uygarlığında Aristoteles'in sınıflandırması kadar karmaşık değildir. Bunun başlıca sebebi ise doğaya yaklaşımlardaki farklılıktır. Aristoteles'te canlılar ortak özelliklerine göre ve zıtlıklar üzerinden gruplandırılırken -örneğin kanlı ve kansız hayvanlar grupları gibi- ve canlılar buna göre incelenirken, İslam alimlerinde sınıflandırma yine insan merkezli bir anlayışın sonucudur. (Kopf ve Bodenheimer, 2000: 288-293) Örneğin İslam zoologlarından Mustafa Kazvinî'nin (d. 1281-2) eserinde hayvanlar karasal hayvanlar, sucul hayvanlar ve uçan hayvanlar olmak üzere üçe ayrılmıştır. Karasal hayvanlar ise kendi içerisinde evcil, yabanî, avcı, zehirli hayvanlar ve sürünen şeyler

ve bireyleri insana benzeyen hayvanlar olmak üzere sınıflandırılmıştır. (Kopf ve Bodenheimer, 2000: 292-293)

3.2. *Hayâtü'l-Hayevân*'da Canlı

Yukarıda da belirtildiği gibi klasik Osmanlı döneminde canlıya ve canlılığa ilişkin bilgiler tıp, baytarlık, ziraat ve kozmografya eserlerinde ve ansiklopedik tarzda kaleme alınmış olan biyoloji eserlerinde bulunmaktadır.

Burada Osmanlı'nın söz konusu döneminde de önemli bir yere sahip olmuş olan Kemalüddin Demirî'nin (1341–1349; 1405) *Hayâtü'l-Hayevân* adlı eseri değerlendirilecektir. Ancak bu eserde yer alan biyolojik bilgilerin edebi, dini ve mitolojik bilgilerle iç içe olduğunu vurgulamak gerekmektedir. Ayrıca bu eserde gerçek canlıların yanı sıra hem burak, dabbe gibi dini varlıklar hem de çeviriler yoluyla İslam uygarlığına aktarılmış olan Yunan mitolojisinde bulunan canlılar vardır (Demiri, 2001a; 2001b; 2001c; 2001d).

Demirî söz konusu eserini ansiklopedik bir tarzda kaleme almış ve hayvanları alfabetik sırayla incelemiştir. Eserde, bazı hayvanlar birden fazla isim altında ele alındığından bazı isimler altında da birden çok hayvan işlendiğinden dolayı toplamda kaç hayvanın yer aldığını belirlemek zordur (Demiri, 2001a: XXVI).

Eserde her bir madde belirli bir plana göre şekillendirilmiştir. Maddeler hayvan isimlerinin tanımı ve bunların dil bilgisel ve filolojik değerlendirmesiyle başlamaktadır. Ardından hayvanların genel özelliklerine ve yaşam biçimlerine dair zoolojik bilgiler verilmekte, hayvanlarla ilgili ya da hayvanın adının geçtiği hadis ve ayetler aktarılmaktadır. Sonrasında ise çeşitli mezheplere göre söz konusu hayvanın yenilip yenilemeyeceğini ve alınıp satılmasına ilişkin hükümler anlatılmaktadır. Bunu da hayvanla ilgili deyimler takip etmektedir. Deyimlerden sonra da hayvanların vücut kısımlarının, salgılarının ve dışkılarının ilaç yapımında kullanımına değinilmektedir. Son kısımda ise hayvanın rüyada görülmesi durumunda nasıl yorumlanması gerektiği üzerinde durulmaktadır. Ancak bu plan her madde için uygulanamamıştır. Daha az bilinen hayvanların maddeleri daha kısa tutulmuş ve bazı kısımlar atlanmak zorunda kalınmıştır. Bazı hayvanların ise sadece ismi verilebilmiştir. (Demiri, 2001a; 2001b; 2001c; 2001d)

Bu esere dair vurgulanması gereken bir diğer nokta da burada hayvanlara dair herhangi bir açıklamadan çok betimleme tarzının hâkim olmasıdır. Eser hayvanların çeşitli özelliklerine ilişkin bilgiler vermekte, ancak bunları neden-sonuç ilişkisi kapsamında ele almamaktadır.

Hayâtü'l-Hayevân'ı, bu yapısından ve içerdiği bilim dışı bilgilerin çokluğundan dolayı zooloji eseri olmaktan ziyade hayvanları konu edinen edebi bir eser olarak değerlendirenler de vardır (McDonald, 2007: 393-403). Bununla birlikte Demirî yine de İslam uygarlığının en önemli zoologu kabul edilmektedir (De Somogyi, 2011: 223).

Gerek İslam uygarlığında canlıya dair hâkim olan kuramsal temelden gerekse bu uygarlığın hayvanları konu edinen en kapsamlı ve hacimli eserinin değerlendirmesinden yola çıkarak bu düşüncede canlıların insanlar açısından ele alındığını, insan odaklı bir algı ile değerlendirildiğini ve bu anlayış içerisinde insanın ayrıcalıklı bir konumda bulunduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

Canlılara bakışta insan odaklılığı, canlıları ayrı bir varlık alanı olarak ele almak yerine insan açısından değerlendirmeyi canlıların sınıflandırmasında görmek mümkündür. İslam bilginlerinin sınıflandırmalarında ancak insan açısından bakıldığında öneme sahip olan evcil hayvan, zehirli hayvan gibi kategoriler bulunmaktadır. Öte yandan zooloji eseri olarak kabul edilen *Hayatü'l-Hayevân*'da hayvanlara ilişkin bilimsel bilgilerin yanı sıra bunların insan için faydaları, ilaç yapımında kullanımları, yenilip yenilemeyeceği, insanların rüyalarında görülmesi durumunda anlamı gibi yine insan merkezli bilgilere yer verilmektedir. Aynı yaklaşımın doğal bir sonucu olarak da hayvanlara ve genel olarak canlılara yönelik çalışmalarda açıklama ihtiyacından çok betimleme ihtiyacı öne çıkmaktadır.

İslam uygarlığında canlıya ilişkin bakışta egemen olan kuramsal temelde de insan merkezliliğin ve insan odaklılığın yansımalarını görmek mümkündür. Örneğin nefisler kuramına göre insan, diğer canlıların sahip olmadığı farklı bir nefse, insanî nefse sahiptir. Bu özelliğinden dolayı da doğa da eşsiz, ayrıcalıklı bir konumda bulunmaktadır. Yine benzer bir şekilde Doğa Merdiveni anlayışında da bu durumu görmek mümkündür. Buna göre de insan doğadaki maddi varlıklar arasında en üstte bulunmaktadır. Bu durum aynı zamanda Eşref-i Mahlûkat anlayışıyla da uyumludur.

4. Canlı'ya Bakışta Değişim

Osmanlı düşünce hayatına modern bilimsel bilgilerin ve modern bilim anlayışlarının aktarılmasıyla beraber tüm varlığa olduğu gibi buradaki canlıya bakışta da değişiklikler olmuştur. XVII. yüzyılda başlayan ve Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar devam eden bu süreçte hem insana hem de insanın doğadaki konumunun algılanışında, diğer canlıların varlık amacı ve kökenleri, buna bağlı olarak da canlılara dair ilimlerin durumu ve niteliğinde önemli değişiklikler olmuştur.

Bu süreçte Avrupa'da Bilimsel Devrim sonrası ortaya çıkan modern bilim ve bunun ortaya koyduğu bilgilerin ve kuramların, ayrıca modern felsefe ve düşüncelerin Osmanlı düşünce hayatına aktarılması belirleyici bir rol oynamıştır. Söz konusu modern bilgi, kuram ve felsefelerin öğretilmesi ve işlenmesinde modern eğitim kurumlarının kurulması da önemli bir adım oluşturmaktadır.

Avrupa'dan Osmanlı düşünce hayatına aktarılan ve buradaki canlı algısında değişikliğe yol açan kuramsal yeniliklerden bir tanesi XVI. yüzyılda Paracelsus tarafından geliştirilen İyatrokimya öğretisidir. XVII. ve XVIII. yüzyıllarda Osmanlı'ya aktarılan bu anlayışta canlı esas olarak minerallerden oluşmaktadır. Dolayısıyla da insan hastalıkların tedavisinde de mineral bazlı ilaçlar kullanılmalıdır. Osmanlı'nın bu döneminde Sâlih ibn Nasrullah, Ömer Şifâ'î ve Bursalı Ali Münşî gibi alimler tarafından benimsenen bu anlayış geleneksel canlı algısında yer alan dört element kuramının yerini almaya başlamıştır. (Demir, 2018: 328-329)

Canlı'nın algılanması ve canlıya dair düşüncenin değişiminde rol oynamış bu erken dönem yeniliği sonraki yüzyıllarda farklı gelişmeler takip etmiştir. Özellikle XIX. yüzyılda Avrupa'da biyoloji ve genel olarak canlı alanında çok önemli gelişmeler ve çığır açıcı buluşlar yapılmıştır.

Bunlardan bir tanesi organik kimya alanındaki gelişmelerdir. XIX. yüzyıla kadar sentezi ancak canlı bünyesi içerisinde ve bu canlının sahip olduğu özel bir kuvvet ile mümkün olduğu kabul edilen bazı karmaşık moleküller -organik moleküller- ilk kez bu yüzyılda canlı dışında yapay ortamda inorganik yapıtaşlarından üretilebilmiştir (Asimov, 1972: 95-96). Böylelikle de canlının yapısında bulunan organik maddeler ile inorganik maddeler arasında esasta bir fark olmadığı ortaya çıkmıştır. Yani aslında cansız madde ile canlı madde arasındaki fark ortadan kaldırılmıştır.

Bu yüzyılda canlıya bakışı değiştiren bir diğer gelişme de fizyoloji alanında yaşanmıştır. Canlıya dair süreçlerin bu bilim dalının gelişmesiyle birlikte fizik ve kimya kanunları çerçevesinde açıklanması mümkün hale gelmiştir (Bodenheimer, 1958: 121-131). Dolayısıyla buradaki kazanımlar da canlı ile cansız arasındaki kopukluğun giderilmesine katkıda bulunmuştur. Ayrıca canlıya dair bilimlerdeki betimlemeyle yetinmeyip açıklamayı esas alma eğilimini de güçlendirmiştir.

Canlıya bakışı etkileyen bir diğer önemli kuram ise Hücre Kuramı'dır. XIX. yüzyılın ilk yarısında iki Alman bilim insanı tarafından geliştirilen bu kurama göre hem hayvanlar hem de bitkiler hücre denilen mikroskobik boyutta temel birimlerden meydana gelmektedir. İlerleyen süreçte insanın da hücrelerden oluştuğu, ayrıca hastalıkların da ya hücrelerdeki bozukluklardan ya da yabancı hücrelerden kaynaklandığı anlaşılmıştır. Böylelikle de tüm canlıların -bitki, hayvan ve insan- temelde aynı yapıtaşlarına sahip olduğu tespit edilmiştir. (Bodenheimer, 1958: 120).

Bu yüzyılda insanların canlıya bakışında en büyük değişikliğe yol açmış olan kuram ise Evrim Kuramı'dır. Canlıların çeşitlenmesini, birbirleriyle olan akrabalık ilişkilerini ve bu sürecin mekanizmasını ortaya koymaya ve süreci açıklamaya çalışan, en önemlileri Lamarck ve Darwin olmak üzere çeşitli bilim insanları olmuştur. Burada evrim kuramının ayrıntılarına ya da farklı bilim insanların yaklaşımlarına girilmeyecektir. Ancak şunu söylemek mümkündür: Evrim Kuramı ile canlılığın bütünsel olarak ele alınması gerektiği, insanın bu sürecin içerisinde yer aldığı ve temelde ayrıcalıklı bir konuma sahip olmadığı ve diğer canlıların insan için var olmadığı kavrayışına katkıda bulunmuştur. Ancak insanın konumu ve bununla ilişkili olarak evrimin ereği gibi meseleler çeşitli bilim insanları tarafından farklı şekillerde de yorumlanmıştır. Bazı bilim insanlarına göre evrim, daha mükemmel olanı hedefleyen ereksel bir süreçken diğer bazılarına göre evrim herhangi bir hedefi olmayan bir süreçtir (Mayr, 1999).

XIX. yüzyılın sonlarına doğru Osmanlı düşünce hayatına aktarılan ve burada önemli tartışmalara da yol açan evrim kuramı Osmanlı düşünür ve bilginlerinin canlıya bakışındaki değişimde önemli bir etkiye sahip olmuştur. Aynı şekilde organik kimya, fizyoloji ve hücre kuramı gibi diğer modern bilimlerin diğer kazanımlarının da bu dönemde çeviriler ve modern okullarda görev alan yabancı hocalar yoluyla aktarıldığını varsaymak doğru olacaktır.

Bilindiği gibi Osmanlı'da ilk sürekli modern eğitim kurumları XVIII. yüzyılın sonu XIX. yüzyılın başlarında açılmış olan Mühendishaneler olmuştur. Ardından ise 1827 yılında konumuz açısından önem taşıyan ilk modern okul olan Tıbhane-i Amire kurulmuştur. Modern bilimsel bir eğitimin verildiği bu okulda ilk kez modern zooloji ve modern botanik okutulmuştur. Ancak bu okuldaki zooloji ve botanik dersleri yine canlıları insan için ele alan bir yaklaşımla, tıbbi zooloji ve tıbbi botanik olmuştur. 1867 yılına gelindiğinde ise Mekteb-i Tıbbiye-i Mülkiye açılmıştır. Sivil bir tıp okulu olan bu kurumda da botanik ve zooloji dersleri yardımcı bilim dalı olarak okutulmuştur. Uygulama alanından bağımsız bir bilim olarak canlıların ele alınması ise ancak sonraki yıllarda Darülfünun'da başlamıştır. (Dölen, 1985: 173-175).

Canlıya ilişkin algının ve canlılara bakışın değişiminde modern biyoloji bilgilerinin ve bunların öğretildiği modern okulların yanı sıra, Osmanlı modernleşme döneminde buradaki düşünce hayatına girmeye başlayan modern felsefelerin de önemli bir etkisi olmuştur.

Söz konusu felsefi akımlar içerisinde öne çıkanlar, en azından canlıya bakışla ilgili olarak evolüsyonizm, pozitivizm ve materyalizm akımlarıdır. Anılan her üç akım da dönemin doğa bilimlerine başvuran ve bunların sağladığı bilgileri doğru kabul ederek dünyayı ve varlığı açıklamaya çalışan düşünce sistemleridir. Ancak söz konusu bu felsefi akımlar sadece doğa bilimlerine başvurmakla ve buralardaki kazanımlardan yararlanmakla kalmamışlar, aynı zamanda insanların dünyayı, doğayı ve varlığı algılama biçimlerini de etkilemişlerdir. Yani aslında bilimsel bilgilerin felsefi yorumlarına dayanan bir dünya görüşü oluşturmuşlardır.

Anılan her bir felsefi akımın birbirlerinden farklılıkları olmakla beraber, üçü de doğanın betimlenmesiyle yetinilmemesi gerektiğini, dahası doğanın açıklanabileceğini öne sürmektedirler. Bunlara göre söz konusu bilimsel açıklama doğa içerisinden yapılmalı, bu açıklama sırasında doğaüstü herhangi bir düşünceye başvurulmamalıdır. Yani aslında doğanın nedensel ve mekanik bir temelde ele alınmasını savunmaktadırlar.

İnsan, diğer canlılar ve genel olarak canlılık açısından değerlendirilecek olursa, bu akımlar insanı varlık açısından ayrıcalıklı bir konumda tutan yaklaşımlara karşıt haldedirler. Bunlara göre insanı diğer canlılardan ayıran özsel bir fark bulunmamaktadır. Burada özellikle evolüsyonist ve materyalist

felsefeler öne çıkmaktadır. Evrimci görüşler insanın diğer canlılarla ortak bir kökene sahip olduğunu ileri sürerken, dönemin materyalist felsefesi de bu yaklaşımı kabul etmekte, ayrıca insanı diğer hayvanlardan ayıran özel ya da farklı bir ruh gibi madde dışı bir varlığı da reddetmektedir.

Öte yandan hem evolüsyonist hem de materyalist görüşler insanı doğanın bir parçası olarak görmektedirler. İnsan da varlığını, yani yaşamını, soyunu ve türünü devam ettirmeye çalışan diğer canlı türleri gibi bir canlıdır. Bu anlayışa göre diğer canlılar insana faydalı ya da zararlı olmak gibi bir amaca sahip olmaksızın vardırlar. Yani insan doğanın varlığının amacı değildir.

Söz konusu felsefi akımlar sadece geliştirildikleri Avrupa ülkelerinde değil, XIX. yüzyılda çeviriler yoluyla aktarıldıkları Osmanlı düşünce hayatına da önemli bir etkide bulunmuşlardır. Klasik Osmanlı düşüncesinin yıkılması ve yerine modern bilimsel bilgilere ve anlayışlara dayanan yeni düşüncenin yerleşmesinde rol oynamışlardır. Bu bağlamda Osmanlı düşüncesindeki canlı algısı ve buradaki canlıya ilişkin bakışta da değişimin gerçekleşmesinde etkili olmuşlardır.

Sonuç

Osmanlı Devleti'nin klasik döneminde canlıya bakış, Taşköprülüzâde'nin ilimler tasnifinden, bu tasnifte canlılara dair ilimlerin konumundan, bu ilimlerin içeriklerinden ve inceleme nesnelerine yani canlılara yaklaşımlarından anlaşılabilmektedir. Taşköprülüzâde'den çıkarılan sonuç aynı zamanda Osmanlı düşünce hayatına aktarılan klasik İslam uygarlığının canlıya dair kuramsal yaklaşımı ve dönemin en yetkin zooloji eseri sayılabilecek ve Osmanlı'da da etkili olan *Hayâtü'l-Hayevân*'daki yaklaşıma paralellik göstermektedir.

Bu üç kaynaktan anlaşıldığı kadarıyla klasik Osmanlı düşüncesinde canlılara bakışta insan odaklı bir yaklaşım vardır. Bu yaklaşıma göre insanın bedeni, yani maddi yönü, her ne kadar diğer tüm canlılarla hatta cansızlarla da aynı temel yapıtaşlarından -dört element- meydana gelse de diğer hiçbir varlıkta bulunmayan bir ruha ya da nefse sahiptir. Diğer canlılar da cansızlardan farklı olarak bitkisel veya hayvansal nefse sahipken bir tek insanda insanî nefs de vardır. Bu yönüyle insan, diğer tüm canlılardan üstün ve farklıdır. Bu düşünce Scala Naturae veya Doğa Merdiveni anlayışında da yansımaktadır. Burada da insan diğer tüm canlılardan daha üstün bir konumda bulunmaktadır.

Bu insan merkezli yaklaşımı dönemin zooloji eseri olan *Hayâtü'l-Hayevân*'da da görmek mümkündür. Burada da anılan canlıların insana fayda ve zararları, bunların yenilip yenilemeyeceği gibi konular ele alınmaktadır. Ayrıca rüyada görüldüğü takdirde nasıl yorumlanması gerektiği, ilaç yapımında kullanımı gibi insan için pratik yarar odaklı bilgiler yer almaktadır. İnsan merkezli düşünce aynı zamanda canlılara bakışın ve bunlara ilişkin çalışmaların açıklama yerine betimleme odaklı olmalarında da etkili olduğu söylenebilir. Çünkü bu yaklaşımda canlılara ve bunlara ilişkin süreçlere dair neden ve nasıl soruları önemsizleşmektedir.

Yukarıda kısaca anlatılan yaklaşımın yansıması Taşköprülüzâde'nin ilimler sınıflandırmasında da görülmektedir. Burada ilimlerin sınıflandırması insan için öncelikli ya da insanın pratik hayatına uygun olarak yapılmaktadır. Örneğin baytarlık ilmi büyük ölçüde atların sağlığına odaklanmakta, ayrıca av hayvanların hastalık ve sağlığını konu edinen başka bir ilim de bulunmaktadır. Ancak genel olarak günümüzdeki anlamda bir veterinerlik söz konusu değildir. Öte yandan bitkiler söz konusu olduğunda da yine insanlar için önem taşıyan ziraat bitkilerinin yetiştirilmesiyle ilgilenen ayrı bir ilim varken, diğer bitkilerin büyümesi, yetişmesi ile ilgilenen bir ilim yoktur. Genel olarak hayvan ve bitkilerle ilgilenen İlmu'l-Hayvan ve İlmu'n-Nebat ilimleri ise canlıları daha ziyade insana faydaları ve zararları çerçevesinde ele almaktadır. Ayrıca, söz konusu tasnifte canlıları bütünlükçü bir şekilde ele alan, günümüzün biyoloji bilimi gibi bir ilim dalının bulunmadığını da ifade etmek gerekmektedir.

İlerleyen yüzyıllarda ise Batı'dan aktarılan yeni bilimsel bilgiler, yaklaşımlar ve anlayışların neticesinde klasik dönemde egemen olan bu bakış değişmeye başlamaktadır. Bu süreçte aktarılan bilgiler ve kuramlar arasında, yukarıda da belirtildiği gibi iyatrokimya, organik kimya, fizyoloji, hücre kuramı ve evrim kuramı gibi yeni bilgi ve anlayışlar, ayrıca da materyalizm, pozitivizm ve evolüsyonizm gibi yeni felsefi yaklaşımlar yer almıştır.

Bu yenilikler, insana ve genel olarak canlıya bakışı değiştirmiş ve insanın doğa içerisinde konumunun yeniden değerlendirilmesine yol açmıştır. Burada artık insan ayrıcalıklı konumunu büyük ölçüde yitirmiş, dolayısıyla da diğer bütün canlıların onun hizmetinde ya da onun için var olduğu anlayışı sarsılmıştır. İnsan, hayvan ve bitki artık doğanın, sadece hayatta kalmayı ve üremeyi hedefleyen ve bunun dışında başka bir amacı ya da ereği bulunmayan birer parçaları olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Bu yaklaşım aynı zamanda canlı doğaya da mekanik bir nitelik kazandırmıştır.

Söz konusu yeni canlı anlayışına paralel olarak da canlıya dair bilimlerde de farklılıklar ortaya çıkmıştır. Burada artık canlı insana göre değil ya da insan odaklı bir bakışın nesnesi olarak değil, kendisi için inceleme konusu olmaya başlamıştır. Buna uygun olarak da biyoloji araştırmaları ve eğitimi tüm canlıları, insan açısından önemsiz olanları da içerecek şekilde genişlemiştir. Aynı zamanda canlıların insan açısından önemsiz yönleri de araştırma konusu haline gelmiştir. İnsanın doğanın amacı olmaktan çıkması aynı zamanda canlılara dair bilimleri de betimleme yapan alanlardan çıkarıp açıklamalar sunan bir yapıya kavuşturmuştur. Öte yandan canlılar, bu değişim ile bütünlükçü olarak, hayvan veya bitki olarak değil 'canlı' olarak ele alınmaya başlanmıştır.

Kaynakça

Asimov, I. (1972). A short history of chemistry. Londra:

Balme, D.M. (1970). Aristotle: Natural History and Zoology. Charles Coulston Gillispie (Ed.). *Dictionary of Scientific Biography*, Cilt 1, New York: Scribner. s. 258-266.

Bodenheimer, F. S. (1958). History of Biology: An Introduction. London: Dawson and Sons.

Çaldak, S. (2005). Taşköprülüzâde'nin Mevzû'âtu'l-Ulûm'undaki İlimler Tasnîfi Üzerine. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi. Cilt: 15, Sayı: 2 Sayfa: 115-146.

Demir, R. (2018). Philosophia Ottomomanica. İstanbul: Lotüs Yayınevi.

Demiri. (2001a). Ad-Damiri's Hayat al-hayawan Vol. 1 First Part. A.S.G. Jayakar (Çev.). Fuat Sezgin (Ed.). Natural Sciences in Islam içinde (Cilt 9). Frankfurt am Main: Inst. for the History of Arab.-Islamic Science.

Demiri. (2001b). Ad-Damiri's Hayat al-hayawan Vol. 1 Second Part. A.S.G. Jayakar (Çev.). Fuat Sezgin (Ed.). Natural Sciences in Islam içinde (Cilt 10). Frankfurt am Main: Inst. for the History of Arab.-Islamic Science.

Demiri. (2001c). Ad-Damiri's Hayat al-hayawan Vol.2 Part 1. A.S.G. Jayakar (Çev.). Fuat Sezgin (Ed.). Natural Sciences in Islam içinde (Cilt 11). Frankfurt am Main: Inst. for the History of Arab.-Islamic Science.

Demiri. (2001d). Ad-Damiri's Hayat al-hayawan Vol.2 Second Part. A.S.G. Jayakar (Çev.). Fuat Sezgin (Ed.). Natural Sciences in Islam içinde (Cilt 12). Frankfurt am Main: Inst. for the History of Arab.-Islamic Science.

Dölen, E. (1985). Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Bilim. Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, Yayına Hazırlayan: Mustafa Şahin, Cilt 1, İstanbul: İletişim, s. 154-196.

Durusoy, A. (1999). İbn Sînâ. TDV İslâm Ansiklopedisi. https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-sina#2-felsefesi. (29.06.2022).

İpşirli, M. (1998). Taşköprizâdeler. TDV İslâm Ansiklopedisi. https://islamansiklopedisi.org.tr/taskoprizadeler. (29.06.2022).

İpşirli, M. (2011) Taşköprizâde Kemâleddin Efendi. TDV İslâm Ansiklopedisi. https://islamansiklopedisi.org.tr/taskoprizade-kemaleddin-efendi. (29.06.2022)

Kopf, L., Bodenheimer, F.S. (2000). The Natural History Section from a 9th Century 'Book of Useful Knowledge', the Uyûn al Akhbâr of Ibn Qutayba. Fuat Sezgin (Ed.). Natural Sciences in Islam içinde (Cilt 4, s. 277-367). Frankfurt am Main: Inst. for the History of Arab.-Islamic Science.

Mayr, E. (2009). Darwin's Influence on Modern Thought. Scientific American. https://scientificamerican.com/article/darwins-influence-on-modern-thought1/. (29.06.2022)

McDonald, M.V. (2007). Bir Tür Olarak Arap Edebiyatında Hayvanı Konu Alan Kitaplar. Şener Şahin (Çev.). T. C. Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi. Cilt 16, Say: 2, s. 393-403.

Plessner, M. (1985). Al-Jahiz. Dictionary of Scientific Biographies, Carl B. Boyer vd. (Ed.), Dictionary of Scientific Biographies içinde (Cilt 7, s. 63-65). New York: Charles Scribner's Sons.

Somogyi, J. (2001). Ad-Damiri's Hayat al-hayawan. Fuat Sezgin (Ed.). Natural Sciences in Islam içinde (Cilt 13). Frankfurt am Main: Inst. for the History of Arab.-Islamic Science.

Tülüce, H. A. (2021). Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'de İlimler Tasnifi. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. Cilt: 21, Sayı: 2 Sayfa: 542 – 556.

Unan, F. (2010). Taşköprülüzâde ve Mevzû'ât el-'Ulûm'u. Yavuz Unat (Ed.) Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji - Makaleler. Ankara: Nobel, s. 131 - 159.

Yavuz, Y. Ş. (2011). Taşköprizâde Ahmed Efendi. TDV İslâm Ansiklopedisi. https://islamansiklopedisi.org.tr/taskoprizade-ahmed-efendi. (29.06.2022)

II

ULUSLARARASI EL-CEZERİ ÇALIŞMALARI VE GÜNÜMÜZE YANSIMALARI SEMPOZYUMU

DİYARBAKIR TÜRKİYE

6-8 EKİM 2022

Yedi Bilge Yedi Bölge

Önemli Tarihler

Sempozyum İlanı: 27 Haziran 2022
Özet Gönderim Son Tarih: 20 Eylül 2022
Jürili Sergi İçin Eser Gönderimi: 16-25 Eylül 2022
Özet Değerlendirme Sonuçlarının İlanı: 22 Eylül 2022
Kabul Edilen Özetler ve Program Kitapçığının Yayınlanması: 25 Eylül 2022
Bildiri Tam Metin Son Gönderme Tarihi: 25 Ekim 2022
Sempozyum ve Jürili Sergi Tarihi: 6-8 Ekim 2022
Sempozyum Kitabının Yayınlanması: Aralık 2022

Dicle Üniversitesi 15 Temmuz Kültür ve Kongre Merkezi

ANA SPONSOR

TEKNOLOJİ TARİHİNDE EL-CEZERÎ'NİN YERİ

Yavuz UNAT*

1. El-Cezerî

Bedî'el-Zamân Ebû el-'İzz İsma'il İbn el-Razzâz el-Cezerî on üçüncü yüzyılda Anadolu'da yaşamıştır. Mezopotamyalı, eski deyimi ile Cezîre'li veya Cizreli'dir. Hayatına ilişkin olarak kitabının girişinde söylediklerinin dışında hiçbir bilgiye sahip değiliz. Kitabından öğrendiğimize göre, Hicrî 577 (Miladî 1181)'den başlamak üzere yirmi beş yıl, Diyarbekir Sultanı Sukmân bin Artuk'un (1200-1222), daha önce de babasının ve kardeşinin hizmetinde bulunmuştur (Brockelmann, 1937-1949: 902-903; Sarton, 1927: 632-633; Ökten, 1993: 505-506).

Cezerî, Sukmân bin Artuk'un isteği üzerine *El-Câmi'Beyn el-*İlm *ve el-'Amel el-Nâfî* fî *Sınaât el-Hiyel* (Makine Yapımında Yararlı Bilgiler ve Uygulamalar) adlı bir yapıt kaleme almıştır. Cezerî eserinin giriş bölümünde bu kitabı kaleme alış nedenini şöyle anlatır:

"Bir gün onun huzurundaydım ve yapmamı emrettiği şeyi getirmiştim. Ne düşündüğümü sezdi ve gizlediğimi açığa vurdu ve bana şöyle dedi: "Eşsiz araçlar yapmış, onları gücünle işler duruma getirmişsin. Seni yoran ve kusursuz biçimde inşa ettiğin bu şeyler kaybolup gitmesin. Benim için icat ettiğin bu araçları bir araya toplayan ve her birinden ve resimlerinden seçmeleri kapsayan bir kitap yazmanı istiyorum."

"Onun bana sunduğu modeli uyguladım ve önerilerini kabul ettim, zaten boyun eğmekten başka yapacağım bir şey yoktu. Gerekli çalışmayı yapmak üzere gücümü topladım ve bu kitabı kaleme aldım." (Cezerî, 1990: 2; Hill, 1974: 3).

* Prof. Dr., Kastamonu Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü.
DOI: 10.32704/9789751751683.2024.0309

2. Cezerî'nin Öncüleri

Cezerî'nin bu eseri incelendiğinde Yunan Dünyası'ndan beri bilinen hava, boşluk ve denge prensiplerini kullanarak çeşitli araçlar yaptığı görülmektedir. Hava ve atmosferin özellikleri çok eskiden beri insanların ilgisini çekmiş ve yapılan çalışmalar sonucunda ulaşılan kuramsal bilgiler sayesinde olağanüstü araçlar üretilmiştir. Mekanik araçların inşasında hava ve boşluk kadar, denge de temel prensiplerden birini oluşturmuştur.

Yunan Dünyası'nda hava, boşluk ve denge prensipleri üzerine Ctesibios (M.Ö. 3. yüzyıl), Philon (M.Ö. 2. yüzyıl) ve Heron (M.Ö. 1. yüzyıl) tarafından çalışmalar yapılmış ve bu çalışmalar sonucunda da çeşitli araçlar geliştirilmiştir. Bunların arasında Archimedes'i (M.Ö.287-212) de saymak gerekir (Unat, 2019: 22-26).

Hava ve boşluk üzerine kitap kaleme alan ilk bilim adamı Ctesibios'tur. İskenderiye Mekanik Okulu'nun kurucusu olan Ctesibios, mekanik icatlarını içeren bir kitap kaleme almıştır; ancak bu kitap kayıp olduğu için, çalışmaları, kendisinden sonra gelen mühendislerden ve mekanikçilerden öğrenilebilmiştir. Ctesibios'un hava ve boşluğa ilişkin ne ölçüde bir kuramsal bilgiye sahip olduğunu bilmiyoruz. En önemli icatları arasında basma tulumba, su orgu ve su saati bulunmaktadır. Basma tulumbalarda üç önemli parçayı, yani silindir, piston ve valfı bir arada kullanmıştır. Basma tulumbalar daha sonra Philon tarafından geliştirilecektir. "Hidrolik" adı verilen su orgu bu tulumbaların bir uygulamasıdır; burada amaç, aracı çalıştırmak için ciğerlerden değil, başka bir araçtan yararlanmaktır.

Bizanslı Philon'un *Mekanika Syntaxis (Mekanik Sentezi)* adlı dokuz kitaplık bir eseri vardır. Philon bu kitabında havanın bir cisim olduğundan ve büyük ölçekli boşluğun olmadığından söz eder. Ona göre hava bir cisimdir ve bütün evreni doldurur. Philon, bu kuramsal bilgiden yararlanarak insanları hayrete düşüren çeşitli araçlar yapmıştır. Mesela bunlardan birisi, iki ayrı sıvıyı ayrı ayrı veya birlikte dökebilen bir ibriktir.

İskenderiyeli Heron, *Pneumatica (Pnömatik)* adlı eserinde konuyla ilgili kuramsal bilgileri verir. Heron'a göre hava bir cisimdir. Evrende sürekli boşluk yoktur. Sadece atomların çevresinde küçük ölçekli boşluklar vardır. Heron da tıpkı Philon gibi pek çok alet geliştirmiştir. Bunların içerisinde en çok tanınanları, ateş yakıldığında açılan tapınak kapısı, su içen hayvanlar, sihirli ibrikler ve öten kuşlardır.

Yine bunların arasında Archimedes'i (M.Ö.287-212) de saymak gerekir. Hidrostatik biliminin kuramsal temeli ise Archimedes tarafından M.Ö. üçüncü yüzyılın sonunda yazdığı *Peri Ochoumenon (Yüzen Cisimler Üzerine)* adlı yapıtta ortaya konmuştur. Sifonlar, su saatleri, suda yüzen araçlar daha önce kullanılıyordu. Ancak Archimedes kuramsal temeli oluşturdu ve ona sağlam matematiksel bir temel sağladı. Böylece Archimedes, matematiksel mekaniği yarattı ve Euclidesçi tavır içerisinde mekanik ilkelerini geliştirdi.

Bu çalışmalar çevirilerle İslâm Dünyası'na aktarılmış ve bu çalışmaları, Benû Mûsâ (9. yüzyıl), Fârâbî (874-950), Hâzînî (yaklaşık 1100'ler) ve Cezerî'nin (13. yüzyıl) çalışmaları izlemiştir. Mûsâ Kardeşler'den Ahmed'in yazmış olduğu *Kitâbü'l-Hiyel (Makine Yapımı)* adlı eser bu konudaki özgün eserlerden birisidir. Ahmed bu kitabında hava, boşluk ve denge prensiplerini temele alan yüz aracın tasvirini vermiştir. Bu araçlar, sihirli ibrikler, fıskiyeler, lambalar, su seviyesini sabit tutan araçlar, kaldıraç ve körüktür. Bu araçların yapımında düz, çift ve kıvrık sifonlar, şamandıra yoluyla valf kontrolü ve hava kontrol mekanizmaları kullanılmıştır (Hill, 1979; Bir, 1990). Yine Fârâbî de hava ve boşluk üzerine çalışmış ve konu hakkındaki görüşlerini *Risâle lî-Ebî Nasr el-Fârâbî fî'l-Halâ (Boşluk Üzerine)* adlı bir risâlede vermiştir (Lugal ve Sayılı, 1951). Hâzînî'nin ise denge konusunda yazdığı *Kitâb Mizânü'l-Hikme (Bilgelik Ölçüsü)* adlı kitabı oldukça önemlidir (Brockelmann, 1937-1949: 494; Wiedemann, 2015: 414). Hâzînî bu kitabında su terazini olağanüstü bir denge aracı haline getirmiş ve "Mizânü'l-Câmî'" (Toplayan Terazi) adında bir terazi yapmıştır. Böylece, Antik Yunan'da başlayan pnömatik çalışmaları ilm el-hiyel adıyla İslâm Dünyası'nda bir gelenek oluşturmuştur.

İlm el-hiyel veya pnömatik düzenler bilimi, boşluğun bulunmaması prensibine dayanır ve bu tür düzenlerin nasıl gerçekleştirileceğini kendine konu edinir. Amacı, ölçülü denge kapları, taşan kaplar, sifon ve diğer elemanlar yardımıyla bu düzenleri gerçekleştirerek zihni eğitmektir (Kaçar ve Bir, 2005).

3. El-Câmi 'Beyne'l- 'İlim ve'l- 'Ameli'n-Nâfi 'Fî Sın'ati'l-Hiyel

Bu konudaki en önemli isim Cezerî'dir. *El-Câmi'Beyne'l-'İlim ve'l-'Ameli'n-Nâfi' fî Sın'ati'l-Hiyel (Makine Yapımında Yararlı Bilgiler ve*

Uygulamalar) adlı bir yapıt kaleme almış ve İslâm Dünyası'nda, bu konuya ilişkin kuramsal ve kavramsal bilgileri doruk noktasına ulaştırmıştır (Hill, 1974; Cezerî, 2002). Cezerî, hava ve boşluğa ilişkin kuramsal bilgi vermez, ancak araç yapımındaki ustalığı konuyu ne kadar ayrıntılı bildiğini göstermektedir. *Sınaât el-Hiyel* altı kitaptan oluşmuştur;

Kitap I – Eşit saatlerin ve Güneş saatlerinin geçişlerinin belirtildiği saatlerin yapımı üzerinedir. On bölümden oluşur.

Bölüm 1; Güneş saatlerinin miktarını bildiren su saati

Bölüm 2; Güneş saatlerinin geçişini bildiren davulcu su saati

Bölüm 3; Kayık su saati

Bölüm 4; Eşit saatlerin geçişini bildiren fil su saati

Bölüm 5; Eşit saatlerin geçişinin ve onların bölümlerinin öğrenilebildiği bardak su saati

Bölüm 6; Eşit saatlerin geçişinin öğrenilebildiği tavuskuşlu su saati

Bölüm 7; Eşit saatlerin geçişinin mumdan öğrenildiği kılıçlı adamın mumlu saati

Bölüm 8; Eşit saatlerin geçişinin bilinmesi ve bir mum aracılığı ile saatlerin bölümü

Bölüm 9; Bir mum aracılığı ile geçen eşit saatlerin öğrenilebildiği saat

Bölüm 10; Eşit saatlerin geçişinin bir mumla öğrenilebildiği kapılı saat

Kitap II – İçki partileri için uygun kap ve figürlerin yapımı üzerinedir. On bölümden oluşur:

Bölüm 1; İçkili partilerde kime içki verileceğine karar veren bir kadeh

Bölüm 2; Partilerde kime içki verileceğine karar veren bir kadeh

Bölüm 3: İçki partilerinin hakemi

Bölüm 4; Bir içki partisinde havuz üzerinde yüzen kayık

Bölüm 5; İçine su ve farklı renkte şarap doldurulan, içkili partilerde kullanılan şarap ibriği

Bölüm 6; Hükümdarın artığını, yani kadehin dibinde kalan şarabı içen bir soytarı figürü

Bölüm 7; Bir balık ve hükümdara şarap sunacağı bir kadehi tutan, ayakta duran bir saki

Bölüm 8: Bir kadeh ve şişe tutan bir adam. Şişeden kadehe şarap doldurup içer

Bölüm 9; Ellerinde birer kadeh ve birer şişe tutan, birbirlerinin kadehine şarap doldurup içen iki şeyhin bulunduğu bir kürsü

Bölüm 10; Fasılalarla bir dolaptan çıkan ve şarap dolu bir kadehi sunan cariye

Kitap III – İbriklerin, kan alma teknelerinin ve abdest alma leğenlerinin yapımı üzerinedir. On bölümden oluşur.

Bölüm 1; Sıcak su, soğuk su ve ılık su dökebilen bir ibrik

Bölüm 2; Hükümdarın abdest alması için kendi kendine su dökebilen, ülüğü ördek şeklinde olan ibrik.

Bölüm 3; Abdest almak için su döken otomat

Bölüm 4; Abdest almak için su döken tavuskuşu

Bölüm 5; Akan kan miktarının öğrenildiği keşişli tekne

Bölüm 6; Kan miktarının belirlenebildiği iki kâtipli tekne

Bölüm 7; Kan miktarının belirlenebildiği hesapçı teknesi

Bölüm 8; Kan miktarının belirlenebildiği hisarlı tekne

Bölüm 9; El yıkamak için kullanılan tavuskuşlu leğen

Bölüm 10; El yıkamak için düzenlenmiş otomat

Kitap IV- Şekillerini değiştiren fıskiyeler ve sürekli çalan flüt için araç yapımı üzerinedir. On bölümden oluşur.

Bölüm 1; İki kefeli fıskiye

Bölüm 2; İki kefesi ve dört adet çıkış delikli borusu olan iki fıskiye

Bölüm 3; İki şamandıralı değişken fıskiye

Bölüm 4; İki şamandıralı fıskiye

Bölüm 5; Belirli aralıklarla şekil değiştiren tarcaharlı fıskiye

Bölüm 6; Belirli aralıklarla şekilleri değişen iki kefeli fıskiye

Bölüm 7; İki küreli, sürekli çalan bir flüt, biri durduğunda diğeri borusunu üfleyen iki borazancı için araç

Bölüm 8; İki kefeli sürekli flüt için bir araç

Bölüm 9; Terazili, sürekli çalan bir flüt için araç

Bölüm 10; İki şamandıralı, sürekli çalan bir flüt için araç

Kitap V – Derin olmayan göllerden ve ırmaklardan suyu yukarı çıkaran araçların yapımı üzerinedir. Beş bölümden oluşur.

Bölüm 1; Bir hayvan yardımıyla bir gölden suyu yukarı çıkarmak için araç

Bölüm 2; Bir gölden veya bir kuyudan suyu çıkaran araç

Bölüm 3; Merkezinde delik sütun bulunan bir kuyu

Bölüm 4; Bir gölden suyu yükseğe çıkaran bir araç

Bölüm 5; Bir tekerlek aracılığı ile akan bir sudan, suyu 20 zirâ yukarı çıkaran bir araç

Kitap VI – Değişik ve farklı şeylerin yapımı üzerinedir. Beş bölümden oluşur.

Bölüm 1; Amid kentinde hükümdar sarayı için dökme pirinçten yapılmış bir kapı

Bölüm 2; Küre üzerinde bulunan, konumları bilinmeyen üç noktanın merkez noktası, bu araç yardımıyla dakik olarak saptanabilir; kullanılan dar, geniş ve diğer açılar da onunla ölçülebilir

Bölüm 3; Alfabedeki harflerin 12'sinin yardımıyla bir sandığı kilitlemek için bir kilit

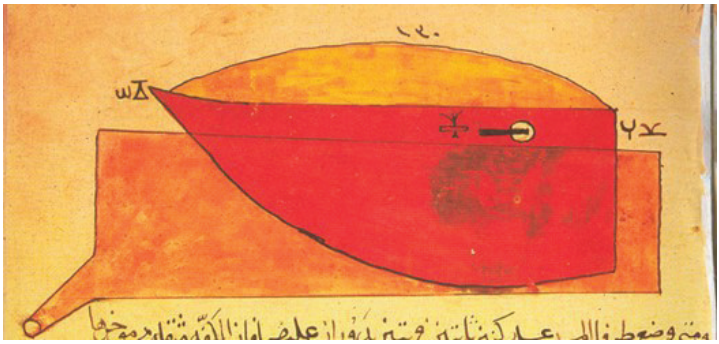
Bölüm 4; Kapının arkasındaki dört sürgüden oluşan kilit

Bölüm 5; Eşit bir saatlik süreyi uyaran güzel bir kayık

4. Cezeri'nin İcatları ve Teknoloji Tarihine Katkıları

4.1. Kefeler

Cezerî, denge prensibini kullanmak suretiyle de olağanüstü araçlar yapmıştır. Denge prensibini su ve mum kullanmak suretiyle uygulamış ve çok hassas kefeler yapmıştır. Onun yaptığı kefe, ortası geniş, kenarlarına doğru darlaşan, bir yarım kayık kap şeklindedir. Alt kenarı yakınına açılmış iki delikten bir mil geçer. Kefe bu milin üzerinde hareket eder. Su ile doldurulduğunda dengede kalacak biçimde arka tarafından ağırlaştırılır. Eğer kaba kapasitesinden bir damla daha fazla su ilave edilirse, ucu öne doğru eğilir ve boşaldıktan sonra denge konumuna gelir. Bu kefe denge prensibine dayanarak hazırlanmış çok hassas bir kefedir. Cezerî, bu kefeyi ilk defa kendisinin yaptığını söylemektedir. Cezerî, bu hassas kefeleri değişik biçimlerde hem hareket hem de kontrol mekanizması olarak kullanmıştır.



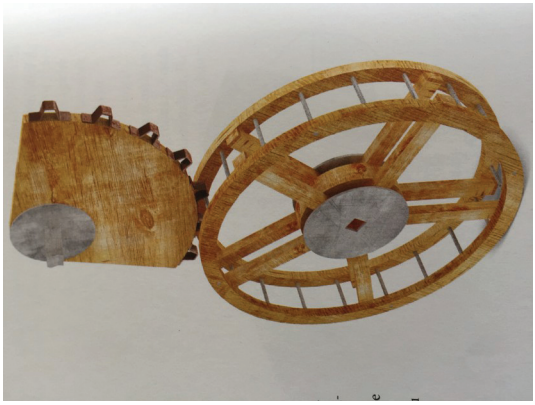
Şekil 1. Cezerî'nin yapmış olduğu kefe

4.2. Dişliler

İlk dişli örnekleri, M.Ö. 4. yüzyılda Çin'de görülür. Ancak dişlilerin ve dişli çarkların gelişmesi M.Ö. 3. yüzyılda Archimedes ve sonrasında İskenderiye Mekanik Okulu temsilcileri sayesindedir. Bunlar astronomik konumları hesaplamak için tasarlanmış karmaşık dişli cihazlardır.

Çevresinde çarkları olan dairesel bir dişli/halka segmentinden oluşan ilk dişli çarklar (karşılıklı dişli hareketi alan ve ileten segment dişli mekanizması) ise ilk olarak Cezerî tarafından yapılmıştır. Diferansiyel

dişlilerinin ilk doğrulanabilir kullanımı ise 1720'de İngiliz saat üreticisi Joseph Williamson tarafından yapılmıştır.



Şekil 2. Cezeri'nin kullandığı dişlilerden biri

4.3. Otomatlar (Robotlar)

Otomat çalışmaları Cezerî ile doruk noktasına ulaşmıştır. Cezerî, kitabının II. ve III. kısımlarında çeşitli otomat örnekleri verir. Bunlar arasında, Kime İçki Verileceğine Karar Veren Kadeh (Kitap II, Bölüm 1), Kayık Kap (Kitap II, Bölüm 4); Diz Çökmüş, Sağ Elinde Bir Kadeh, Sol Elinde Nilüfer Tutan Soytarı (Kitap II, Bölüm 6); On Yaşlarında Görünen, Sağ Elinde Kadeh, Sol Elinde Gümüş Balık Tutan Çocuk (Kitap II, Bölüm 7); Sağ Elinde Gümüş Kadeh, Sol Elinde Şişe Tutarak Ayakta İçki İçen Figür (Kitap II, Bölüm 8); Aralıklarla Dolaptan Çıkan ve Şarap Kadehi Sunan Cariye (Kitap II, Bölüm 10); Abdest Almak İçin Düzenlenmiş Otomat (Kitap III, Bölüm 10) gibi örnekler yer alır. Ayrıca Cezerî'nin yapmış olduğu çeşitli su saatleri örnekleri, mumlu saatler ve suyu yukarı kaldırmak için kullanılan araçlar da teknoloji tarihi açısından ayrı bir önem taşımaktadır.

Robot sözcüğü ilk defa Çekoslavak yazar Karel Čapek'in, her türlü zihinsel ve fiziksel işlevleri yerine getiren robot adını verdiği mekanik işçilere bağımlı olan bir toplumun anlatıldığı Rossum'un Evrensel Robotları (R.U.R., Rossum's Universal Robots, 1920) adlı sahne eserinde kullanılmıştır. Ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi otomat tarihi çok eskilere gider.

Şekil 3. Abdest Almak İçin Su Döken Çocuk Otomatı

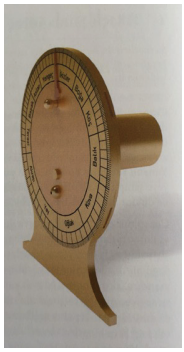
Şekil 4. Cezerî'nin en çok tanınan su saati otomatı: Fil Su Saati

Otomatlar kendiliğinden harekete başlayıp düzenli bir biçimde bir işi gördükten sonra kendiliğinden duran ve sonra tekrar harekete geçebilen araçlardır. İnsan şeklinde olanlarına ise robot adı verilir. Eski Yunan'da bazı otomatlarda süs olarak insan figürüne rastlansa da Cezerî'den önce insan biçimli otomatlara rastlanmaz. Dolayısıyla Cezerî'nin bazı araçları mekanik tarihinde robotların atası olarak anılır. Cezerî birçok aracında insan figürlerine hareket vermeyi başarmış, insan figürlerinin içine gizli mekanik düzenekler yerleştirerek hareket etmelerini sağlamıştır (Unat, 2019: 42-45).

4.4. Suyun Hızını Kontrol Eden Regülatörler

Eski Mısırlılar ve Mezopotamyalılar gündüz saatlerini ölçmek için Güneş'in gölge uzunluğundan yararlanıyorlardı. Bir çubuk gölgesinin uzunluğu prensibine dayanan bu saatlere güneş saatleri adı verilmektedir. Yağışlı ve kapalı havalarda ise Güneş saati işe yaramadığından su saatleri kullanılıyordu. Su saatlerinin içinde de her ay için ayrı taksimat çizgileri mevcuttu. Böylece, mevsimlere göre değişen çeşitli uzunluktaki saat sürelerini ölçebiliyorlardı. Genellikle su saatleri, suyun boşalma prensibine dayanıyordu. Kesik koni biçimindeki bu su saatlerinin dibinde belirli büyüklükte bir delik bulunuyordu. Koni biçiminde olmasının nedeni

basınç nedeniyle oluşan farkı gidermekti. Taksimat çizgileri arasındaki mesafe bu yüzden sabit idi. Fakat bu su saatleri yeter derecede doğru değildi. Bunun nedeni suyun akış hızının kontrol edilememesinden kaynaklanıyordu.



Şekil 5. Cezeri'nin suyu kontrol etmek için tasarladığı düzenleyici. Pirinç dairenin Oğlak ve Yay burcu arasındaki kısımda suyun akacağı delik yer alır. Bu pirinç daire döndürülmek suretiyle delik de döner ve suyun akış hızı kontrol edilir.

İlk olarak suyun akış hızını kontrol etmek için İskenderiye Mekanik Okulu temsilcisi Ctesibios bazı düzenekler kullandı. Su saatlerinde karşılaşılan en önemli güçlük, delik kaptan akan su miktarının sabit tutulmasıdır; Ctesibios, bu maksatla bir musluktan sürekli su akışını sağlamış ve böylece ilk güvenilir su saatini yapmayı başarmıştır. Ayıca Ctesibios, su saatlerinde kabın altında bulunan deliğin zamanla aşınmasını önlemek amacı ile deliği cam ve altınla kaplamıştır. Böylece, saatler yoluyla eşit sürelerin belirlenmesi mümkün olacak ve zaman denetim altına alınacaktır.

Suyun akış hızını en iyi şekilde kontrol eden bu regülatörler Cezerî'nin zamanına kadar yapılamamıştır. Cezerî suyun debisinin değişen gün uzunluklarına göre ayarlanabileceği regülatörler yaparak sorunu en iyi şekilde çözmeyi başarmış, böylece sabit debiyle akan suyun yıl boyunca belirli enlemlere göre düzenleyen akış düzenleyicileri (regülatörler) geliştirmiştir.

Cezerî'nin yapmış olduğu bu düzenleyicilere Avrupa'da en erken 18. yüzyılda rastlanmaktadır.

4.5. Dört Zamanlı Sistemler

Cezerî dişlileri farklı şekillerde kullanmıştır. Bunun en iyi örneğini bir hayvan gücüyle suyu yukarı çıkartmakta kullandığı bir araçta görmekteyiz. Bu araçta Cezerî, dört dişliyi 90 derecelik açılarla bir mil üzerine yerleştirmiş ve böylece dört ayrı zamanda zaman farkı olmaksızın suyun sürekli olarak yukarı çıkışını sağlayabilmiştir. Adeta dört silindirli motor aksamına benzeyen böyle bir kullanıma Cezerî'den önce rastlanmaz.

Şekil 6. Cezerî'nin tek kepçeli araç düzeneğinde kepçeyi döndüren kızak uygulamasında kullandığı krank mili. Bu örnek Batı'da Cezerî'den 300 yıl sonra ilk defa Leonardo da Vinci'de görülür.

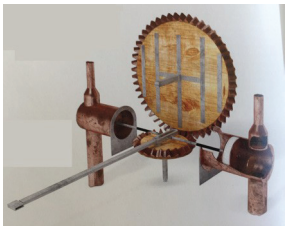
4.6. Krank Mili

Krank mili, eksantrik bir mildir ve doğrusal hareketi sürekli dairesel harekete çevirerek başka bir araca iletir. En eski elle çalışan kranklar, iplik makinelerinde ve tarımda kullanılmak üzere Han Hanedanlığı döneminde (MÖ. 202 – MS. 220) Çin'de ortaya çıktı. Bununla birlikte, dairesel hareketi karşılıklı harekete dönüştürme krankının ortaya çıkması çok daha sonradır.

Döner el değirmeninin eksantrik olarak monte edilmesine ilişkin ilk örnekler MÖ. 5. yüzyılda ve MS. 2. yüzyılda Roma İmparatorluğu'nda görülmektedir. Elle çalışmayan ilk krank örneklerine ise Musa Kardeşlerde rastlanır. Ancak gerçek anlamda otomatik olarak işletilen kranklar Cezerî'nin icadıdır. Cezerî, su toplama makinelerinin ikisinde dönen bir makinede bir krank ve bağlantı çubuğu sistemi geliştirmeyi başarmıştır. Bazı teknoloji tarihçilerine göre krank milinin mucidi Cezerî'dir.

4.7. Çift Etkili Pompa

Pompa ve tulumbalar İskenderiye Mekanik Okulu temsilcilerinden Ctesibios'un icadıdır. Ctesibios basma tulumbalarda üç önemli parçayı, yani silindir, piston ve valfi bir arada kullanmıştır. Basma tulumbalar daha sonra Philon tarafından geliştirilecektir. Bu emme basma tulumbaların silindirlerinin bağlanarak çift etkili bir tulumba sistemini geliştiren ise Cezerî'dir. Bu sistemde pistonlardan biri suyu emerken diğeri suyu boşaltmaktadır. Pistonların bu hareketi ise krank mili ile sağlanmıştır.



Şekil 7. Karşılıklı iki pompa kullanılarak verimliliğin arttıran ve bir çark ve krank mili yardımıyla dairesel hareketi doğrusal harekete dönüştüren Cezerî'nin ikili pompası.

Şekil 8. Cezeri'nin yaptığı kilit mekanizmaları. İlk kilit (üstteki resim) dört sürgüden oluşur. İkincisi ise (alttaki resim) alfabenin 16 harfinin kullanıldığı bir şifreleme mekanizmasıdır. Bu harflerden 12'si seçilir ve sıralanarak bir şifre oluşturulur. Böylece 281 trilyonda bir olasılıkla açılan bir şifreli kilit oluşur.

4.8. Şifreli Kilitler

Bilinen en eski kilit ve anahtar sistemi eski Asur'un başkenti Nineveh'in kalıntılarında keşfedildi. Daha sonra, bir cıvata, kapı tertibatı ve anahtardan oluşan ahşap pim kilidi Eski Mısır'da geliştirildi. Anahtarın MÖ. 6. yüzyılda Sisamlı Theodorus tarafından icat edildiği de söylenir. Romalıların bu kilit sistemlerini kullandıklarını biliyoruz. Zengin Romalılar değerli eşyalarını evlerinde bulunan güvenli kilitli kutularda tutuyorlardı ve anahtarları parmaklarında halkalar gibi kullanıyorlardı. Metal kilitler ise 870 ile 900 yılları arasında İngiltere'de ortaya çıktı. 18. yüzyılın sonlarında Endüstri Devrimi'nin başlaması ve hassas mühendislik ile birlikte, daha karmaşık kilitler ve anahtarlar üretildi. Ancak üç ayrı şifreli ve dört üniteli mekanizmalı kilitleri ilk defe Cezerî tarafından geliştirilmiştir.

4.9. Saray Kapısı

Cezerî'nin diğer bir önemi de Artuklu Sarayı'nın kapısını yapmış olmasıdır. Kitap VI, Bölüm I, Diyarbakır'daki Artuklu saray kapısının yapımı üzerinedir (Cezerî, 2002: 228-233). Bu kapı 18 karış, yani dört metre yüksekliğinde ve 6 karış, yani 1,5 metre eninde dökme pirinçten yapılmış iki kanatlı bir kapıdır. Kapının orta kısmı altıgen ve sekizgen yıldız motiflerinden oluşan kafes biçimindedir. Bu kafes, birbirlerine sarılmış yapraklarla süslenmiş küfî yazısıyla çevrelenmiştir: "Mülk, Tek ve Kadir-i Mutlak Olan Tanrınındır."

Cezerî, kapama sisteminin dökümünde son derece modern bir yöntem kullanmıştır. Mumdan, alt tarafı yassı, içi boş, boru şeklinde bir kalıp ve onun üst kısmında sonradan çivilerin sokulabileceği birtakım kabarıklıklar yapmıştır. Sonra bu kalıbın içini ve dışını kil ile kaplamış ve arada kalan mumu yakmıştır. Cezerî, bu işin ustalarının bu uygulamanın nasıl yapılacağını bildiklerini de ekler. Eriyen mumun yerini pirinç eriyiği ile doldurur (Cezerî, 2002: 228-233).

Modern dökme yönteminde, kalıbın oynamaması ve maden eriyiğinin homojen olması, yani içinde gaz kabarcıklarının kalmaması için, kalıbın üstü kum ile kapanır ve maden eriyiği bir taraftaki kanaldan kalıbın içine dökülür, diğer uç açık bırakılmak suretiyle gazların çıkması sağlanır. Yukarıda söz konusu edilen kapama sisteminin dökümünde, Cezerî'nin bu tekniği kullandığı ve dökme sanayinin bu dönemde çok gelişmiş olduğu görülmektedir. Lynn White, bu konuya ilişkin olarak şunları söylemektedir: "*Özellikle önemli olan nokta, 15. yüzyıla kadar Batı'da kullanılmamış olan yeşil kum ile kapalı dökme araçlarında madenlerin döküm tasvirlerinin ilk olarak verilmesidir.*" (Hill, 1974: 267).

Şekil 9. Saray Kapısı

Sonuç

Cezerî, *el-Câmi'Beyne'l-'İlim ve'l-'Ameli'n-Nâfi' fî Sın'ati'l-Hiyel* adlı kitabında birçok mekanik aletin tasvirini vermiş ve bu aletlerin çalışma prensiplerini ayrıntılarıyla ele almıştır. Yunan Dünyası'nda Heron ve Philon'un çalışmalarından sonra İslâm Dünyası'nda bu türde örnekler veren kişilerden en tanınmış olanı Cezerî'dir. Cezerî, birçok öncüsüne nazaran konuyu ileri bir noktaya taşımış ve geliştirdiği mekanik aletlerde bazı yeni teknik araçları kullanmıştır. Bu bağlamda Cezerî'nin teknoloji tarihindeki yeri oldukça önemlidir.

Acaba Cezerî bu araçları yapmış ve kullanmış mıdır? Kitabından anlaşıldığına göre, Cezerî, bu araçları deneme yanılma yöntemini kullanarak inşa etmiş ve kendinden önceki örnekleri de yapmıştır. Cezerî, su ve mum yardımıyla günden geçen eşit saat (günün 24 saate bölünmesi) ve Güneş saatinin (gündüz 12 ve gece 12 saat) öğrenildiği *finkân*lar (su saatleri) üzerine olan Birinci Kitap'ın Birinci Bölümü'nün Birinci Kısmında, ekiptik kuşağının on iki burcunun bir yarım daire üzerine yerleştirilmesinde, bilgin Archimedes'in yöntemini izlediğini ve Archimedes'in tasvir ettiği biçimde bir araç inşa ettiğini söylemektedir (Cezerî, 2002: 3-4). Öyleyse, Cezerî'nin bu aletleri deneme yanılma yöntemiyle yaptığı söylenebilir.

Kaynakça

El-Cezerî, (1990). *Olağanüstü Mekanik Araçların Bilgisi Hakkında Kitap,* Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Bir, A. (1990). *The Book of "Kitâb al-Hiyal" of the Banû Mûsâ bin Shâkir, Interpreted in Sense of Modern System And Control Engineering,* İstanbul.

Brockelmann, C. (1937-1949). *Geschihte der Arabischen Litteratur*, Leiden.

Çalışkan, D.. (2015), *Cezeri'nin Olağanüstü Makineleri,* İstanbul: Papersense Yayınevi.

El-Cezerî, (2002). *el-Câmi beyne'l-İlm ve'l-Amel en-Nâfi* Fî *Sınaâti'l-Hiyel*, (Çeviri ve Teknik Açıklamalar: Sevim Tekeli, Melek Dosay ve Yavuz Unat), Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Ecnebî, K. (1979). *el-Câmi'beyn el-'*İlm *ve'l-'Amel en Nâfi' fî Sınâ'at el-Hiyel,* (Arabic text edited by Ahmad Y. al-Hasan), Aleppo: Institute for the History of Arabic Science.

Al-Hassan, A. & Hill, D. (1986). *Islamic Technology - an Illustrated Guide,* Cambridge.

Hill, D. R., (1974). *The Book of Knowledge of Ingenious Mechanical Devices (Kitâb fî Ma 'rifat al-Hiyal al-Handasiyya) by Ibn al-Razzâz al-Jazarî,* Dordrecht – Boston.

Hill, D. R., (1979). *The Book of Ingenious Devices (Kitâb al-Hıyâl) by the Banû (Sons of) Mûsâ bin Shâkir,* London.

Kaçar, M. & Bir, A., (2005). "İslam'da Hiyel Geleneği ve Taküyüttin El-Rasıt'ın Turukus Seniyye Adlı Eseri", *Göğe Bakan Adam: Takiyüttin Rasıt'ın Ölümünün 420. Yıldönümünü Anma Toplantısı.*

Necati, L. & Sayılı, A, (1951). *Ebu Nasr el-Farabi'nin Halâ* Üzerine *Makalesi,* Ankara. Sadettin, Ö., (1993). "Cezerî," İslâm Ansiklopedisi, Cilt 7, İstanbul.

Kemal, Ö., (1993), *Osmanlı'dan Günümüze Saatler,* İstanbul.

Sarton, George, *Introduction to the History of Science,* Baltimore 1927.

Fuat, S., (2007). İslam'da Bilim ve Teknik, Fizik, Mimari, Savaş Tekniği, Antik Objeler, Cilt V, İstanbul: TÜBA.

Unat, Y., (2003). "Türk Teknoloji Tarihinden İki Örnek: Cezerî ve Takiyüddîn", *1. Türk Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi Bildirileri (15-17 Kasım 2001), Türk Teknoloji Tarihi*, Yayına Hazırlayanlar: Emre Dölen, Mustafa Kaçar, İstanbul.

Unat, Y., "Overview on al-Jazari and his Mechanical Devices", Publication ID 8882008, http://muslimheritage.com/topics/default.cfm?ArticleID=888 (son erişim, Kasım 2022).

Unat, Y., (2019). *El-Cezerî,.* İstanbul: Muhayyel.

Tez, Z., (2011). *Alet ve Makinelerin Kültürel Tarihi*, İstanbul: Doruk.
Tez, Z., (2008). *Otomatlar, Mekanik Oyuncaklar Tarihi*, İstanbul: Doruk.

Wiedemann, E., (1950). "Hazini", İslâm Ansiklopedisi, Cilt 5, İstanbul.

CEZERİ'NİN MÜHENDİSLİK TARİHİNDEKİ YERİ

Bihter TÜRKMENOĞLU POLAT*

Giriş

12. yüzyılın önemli isimlerinden olan, Batı literatüründe Abū al-'Iz-Ismā'īl b. al-Razāz al-Jazarī olarak tanınan El-Cezerî (الجـزري), ulusal ve uluslararası literatürde *mühendis ve mucit* olarak anılmaktadır. El Cezeri'nin hayatı ve çalışmaları hakkında bilgi sahibi olduğumuz birincil kaynak kendisi tarafından kaleme alınan El-Câmi'Beyne'l-İlm ve'l-'Amel en-Nâfi' Fî Eş-Şınaâ 'ti'l-Hiyel[1]" (Makine Yapımında Yararlı Bilgiler ve Uygulamalar) adlı eseridir.

6 farklı kategoride 50 farklı aracın yer aldığı bu eser Cezeri'nin mühendislik tarihindeki yerini belirlemede başvurulacak birincil kaynaktır.

- Kategori I Eşit saatlerin ve Güneş saatlerinin geçişlerinin belirtildiği saatlerin yapımı üzerine... (10 Bölüm)
- Kategori II İçki partileri için uygun kap ve figürlerin yapımı üzerine... (10 bölüm)
- Kategori III İbriklerin, kan alma teknelerinin ve abdest alma leğenlerinin yapımı üzerine... (10 Bölüm)
- Kategori IV Şekillerini değiştiren fıskiyeler ve sürekli çalan flüt için araç yapımı üzerine... (10 Bölüm)

---

* Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

DOI: 10.32704/9789751751683.2024.0331

1 Bedî 'üz Zaman Ebû'l- İzz İsma'il b. er Rezzâz el Cezeri *El-Câmi'Beyne'l-İlm Ve'l-'Amel En-Nâfi' Fî Eş-Şınaâ 'ti'l-Hiyel,* Çev: Sevim Tekeli, Melek Dosay, Yavuz Unat, Türk Tarih Kurumu, 2021. Ankara. (Ayrıca, eserin Kültür Bakanlığı tarafından tıpkıbasımı 1990 yılında, Türk Tarih Kurumu tarafından 2002 ve 2021 yıllarında basılmıştır).*El-Câmi'Beyne'l-İlm Ve'l-'Amel En-Nâfi' Fî Eş-Şınaâ 'ti'l-Hiyel"* adlı eser kısaca Kitabü'l Hiyel adıyla bilinmektedir. Bu çalışmada esere kısa adıyla yer verilmiştir.

- Kategori V Derin olmayan göllerden ve ırmaklardan suyu yukarı çı- karan araçların yapımı üzerine... (5 Bölüm)
- Kategori VI Değişik ve farklı şeylerin yapımı üzerine... (5 Bölüm)

Söz konusu bu eserde yer alan araçların içerdiği bilimsel bilgi hem Cezeri'nin mühendislik tarihindeki yerinin belirlenmesinde hem de tasarladığı aletlerin teknoloji tarihindeki yerinin saptanmasında önem arz etmektedir. Bu sebeple Cezeri'nin tasarladığı aletler bilimsel bilgi içerir mi? Kime mühendis denir? Cezeri mühendis midir? sorularının cevaplanması zaruridir.

Doğu kaynaklarında *mühendis* genellikle hendese bilen, geometri bilen ve tatbik eden, hendeseci, geometrici şeklinde tanımlanmıştır (Devellioğlu 2013: 411). Etimolojik olarak da bu kelimenin Farsçadan dilimize değişime uğrayarak geçtiği bilinmektedir. Farsça büyüklük, ölçü ve geometri kavramlarının karşılığı olan *Andaze* isminin Arapçada başına h harfini alarak *Hendese* kelimesine dönüştüğü, genellikle geometri ile uğraşanlara ise *el Mühendis* adı verildiği bilinir. Batılı anlamda ise mühendis sözcüğünün kökeni üzerinden bir tanım yapılmıştır. İngilizcedeki 'engineer' (mühendis) sözcüğünün kökeni, icat etmede yaratıcı olan kişi anlamına gelen Latince 'ingeniatorem' sözcüğüdür. Bu türetme biçimlerine birçok kültürde ve dilde rastlarız. Mühendisin, yaratıcı olması yetmez. Trenleri yürütmek, elektrik santrallerini çalıştırmak ve uçakları uçurmak da ondan sorulur (Adams, 1996:4).

Bu tanımlar mühendisin iki ayrı toplum için ne anlam ifade ettiğini göstermektedir. Doğu toplumunda mühendis bir bilim dalıyla ilişkilendirilen bir profile sahip iken, Batı toplumunda etimolojik bir saptamayla mühendis tanımının yapıldığı görülmektedir. Doğu dünyasındaki tanıma göre Cezeri'yi değerlendirmek istersek; tasarladığı otomatların barındırdığı bilimsel bilgiyi ve Cezeri'nin aldığı eğitimi dikkate almamız gerekir. Bu çalışmada her iki topluma göre bir Cezeri okuması yapılmış ve onun mühendis kimliği araştırılmıştır.

1. Cezeri'nin Mühendislik Tarihindeki Yeri

Doğu ve Batı toplumuna göre Cezeri'yi değerlendirmek, Cezeri'nin mühendis kimliğini daha doğru okumayı mümkün kılacaktır. Doğu

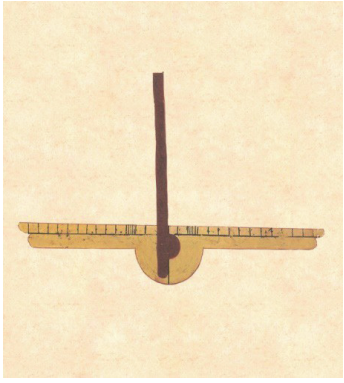
toplumuna göre Cezeri mühendis midir? Sorusunu cevaplayabilmek için Cezeri hendese biliyor mu sorusunun cevaplanması gerekmektedir. Eseri incelendiğinde tasarladığı çoğu aracı ölçüleriyle ve geometrik şekillerle tasvir etmektedir. Tasarımlarını anlatırken; daire, dik açı, dörtgen, çember, yarıçap, eşit açı, silindir gibi geometrik kavramlara sık sık rastlamaktayız.

Örnekleyecek olursak; III. Kategori, 5. bölümde; akan kan miktarının öğrenildiği keşişli tekneyi tasvir ederken şu ifadeleri kullanır: "Bu derin, düz kenarlı dairesel bir teknedir. Tepede çapı yaklaşık 2 karıştır. 4 parmak genişliğinde 1 karış yüksekliğinde bir kaide üzerine yerleştirilir" (Sevim Tekeli vd., 2021: 169.)

Kitabü'l Hiyel, s.171

Kategori, 5. bölümde; bir tekerlek aracılığıyla akan bir sudan, suyu 20 zirâ yukarı çıkaran bir aracı tasvir ederken; kenarı 8 karış, yüksekliği 2 karış olan, üçgen şeklinde bir sandık yapılarak işe başladığını söyler. Yine aynı aracını tasvirde diskin çapı uzunluğunda, kesiti 1 karış kadar olan bir bakır silindir yapıldığından söz eder.

Ancak bu tasarımları dışında VI. Kategori'nin 2. bölümünde tasvirini verdiği alet Cezeri'nin geometri bilgisini net bir şekilde göstermektedir. Cezeri aleti şu şekilde tasvir eder: Küre üzerinde bulunan, konumları bilinmeyen üç noktanın merkez noktası, bu araç yardımıyla dakik olarak saptanabilir; yatay düzlem üzerinde bulunup, ancak bir doğru üzerinde bulunmama koşuluyla kullanılan dar, geniş ve diğer açılar da onunla ölçülebilir (Sevim Tekeli vd., 2021: 234).



Kitabü'l Hiyel, s.235.

Merkez noktasını saptamayı kolaylaştıran dar ve geniş açıları ölçmek için bu aleti tasarladığından söz eder. Küresel cetvel olarak adlandırılan aracın amacı ve yapımı üzerine olan birinci kısımda; bu cetveli bir düzlemde olduğu

gibi küre yüzeyinde de herhangi üç noktadan bir çember geçtiğini kendisine inanmayanlara ispatlamak için tasarladığını ifade etmektedir. İkinci kısımda; merkezin saptanması için bu aracın kullanılmasını anlatılmaktadır. "Ya küre yüzeyi üzerinde konumları bilinmeyen üç noktanın dakik olarak tespiti veya aynı doğru üzerinde olmamak koşuluyla, bir düzlem üzerinde yerleri bilinmeyen merkezinin tespiti (Sevim Tekeli vd., 2021: 236) için tasarladığını söyler. Bir gönye görevi gören bu cetvelle, düzlemdeki üç noktayı birleştiren iki doğru parçasının orta dikmelerinin kesişme noktasını yani çemberin merkezini bulmaktadır.

Tüm bunlar Cezeri hendese biliyor mu? Sorusunun olumlu yanıtlanması gerektiğini göstermektedir. Çünkü bütün tasarımları belli ölçüler dâhilinde yapılmış, anlatımlarını geometrik şekillerle desteklemiştir. Doğulu kaynaklarda yer alan mühendis tanımı dâhilinde Cezeri bir mühendistir.

Batı dünyasındaki mühendis tanımına göre ise Cezeri'nin yaratıcılık yönüne odaklanmalıyız. Bu noktada;

Kategori III, bölüm 3'te; abdest alması için su döken çocuk tasarımı Kategori III, bölüm 4'te; abdest alması için gagasından su akıtan tavus kuşu

Kategori II, bölüm 2'de; kime içki verileceğine karar veren kadeh gibi tasarımlar Cezeri'nin yaratıcılık yönünün en güzel örnekleridir.

O halde hem doğu hem de batı kaynaklarında yer alan mühendis tanımı üzerinden bir değerlendirme yaptığımızda; Cezeri'nin her iki toplumdaki mühendis algısına karşılık gelen bir isim olduğunu söylemek doğru olacaktır. Bahsi geçen tasarımları dâhilinde Cezeri kendi bilimsel yöntemini geliştirmiş bir mühendistir.

Sonuç

İslam Dünyası'nda tıp denilince akla İbni Sina, astronomi denilince Takiyüddün Rasıd, Ali Kuşçu gibi isimler gelirken teknoloji ve mühendislik denildiğinde de Cezeri akla gelebilecek ilk isimlerdendir. 12. yüzyıl bilginini *mühendis* olarak tanımlamak onun neden Bedi'üzzaman olarak adlandırıldığının kanıtıdır. Bilgi ve uygulama becerisine sahip olan Cezeri, uygulama sistemi ve imalat mühendisliğinde de çağının çok ötesine geçmektedir. Üretim sürecinde araçlarını teste tabi tutması, anlattığı araçların çizimi, becerisini gösterir. Bu çalışmada kime mühendis

denir? sorusu Doğu ve Batı toplumundaki mühendis tanımı çerçevesinde cevaplanmıştır. Her iki toplumdaki tanıma göre Cezeri değerlendirilmiş ve onun mühendis olduğu saptanmıştır. Aynı zamanda araçlarının üretim aşamasının anlatıldığı eserde parçadan bütüne bir anlatım tarzı benimseyen Cezeri'nin sistemli bir çalışma prensibine sahip olduğu ve yönteminin bilimsel olduğu görülmüştür. Kendinden önceki bilim adamlarının çalışmalarını inceleyen Cezeri; bilimin kümülatif özelliğinden yararlanan, eleştirel bir bakış açısıyla çalışmalar yapan mühendistir.

Kaynakça

Bedî 'üz Zaman Ebû'l- İzz İsma'il b. er Rezzâz el Cezeri, 2021, *El-Câmi'Beyne'l-İlm ve'l-'Amel en-Nâfi' Fî Eş-Şınaâ 'ti'l-Hiyel,* Çev: Sevim Tekeli ,Melek Dosay, Yavuz Unat, Türk Tarih Kurumu.

Devellioğlu, F. 2013. *Osmanlıca-Türkçe Lûgat*, Aydın Kitabevi.

Adams James. L., 1996. *Bir Mühendisin Dünyası*, Çev: Cem Soydemir, Tübitak Popüler Bilim Kitapları 13.

İLM-İ HİYEL KAVRAMI VE CEZERİ

Ayşe KÖKCÜ*

Giriş

8. yüzyıldan itibaren başta Abbasiler olmak üzere Müslüman devletlerin sınırlarını Arap Yarımadası'nın dışına genişletmesi pek çok medeniyetle karşılaşmalarına neden oldu. Halkların ticaret, sosyal hayat, eğitim, teknik bilgi gibi günlük hayatın getirdiği ihtiyaçlardan ötürü birbirleriyle etkileşimleri neticesinde, zengin bir kültürel zemin oluştu. Beytü'l-Hikme'de yapılan bilimsel-felsefi çeviriler, açılan okullar, yeni yeni ortaya çıkan kütüphaneler, rasathaneler, hastaneler gibi kurumlar sayesinde önceki medeniyetlerin mirası bu yeni dinin mensupları tarafından hem anlaşılır kılındı hem de kullanışlı bulundu. Şüphesiz kullanışlı bilgi denildiğinde halkın ve yöneticilerin anlaştığı alanların ilki, mühendislik bilgisi ya da teknik bilgi olarak tanımlayabileceğimiz ilm-i hiyeldir.

İslam coğrafyasında devletler, devletlerin halklarının çoğunluğunu oluşturan milletler zaman zaman değişse de ilm-i hiyel ile ilgilenen mühendislerin ve zanaatkarların konumlarının itibarlı olduğu gözlemlenmektedir. Bu minvalde 12. yüzyılda Artuklular döneminde yaşayan Bedîüzzaman Ebül'-İzz İsmail b. Rezzâz el-Cezeri (1181-1206) de döneminin hükümdarları tarafından desteklenmiştir. Cezeri'nin sibernetiğin ilk ve en mükemmel örneklerini barındıran meşhur eserinin başlığında da ilm-i hiyel ifadesi yer almaktadır. Kendi kendine çalışan otomatlar konusunda yazılan ilk eser olmamasına rağmen içeriği; tarifleri verilen makinelerin hassas ölçümleri ve yapıldıklarında çalışır olmaları Cezeri'yi kendinden öncekilerden bir üst seviyeye taşımıştır. Cezeri, 1205 yılında *Kitâb fî Maʿrifeti'l-ḥiyeli'l-hendesiyye*(*el-Câmiʿ beyne'l-ʿilm ve'l-ʿameli'n-*

* Doç. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü
DOI: 10.32704/9789751751683.2024.0310

nâfiʿ fî ṣınâʿati'l-ḥiyel) adlı eserini tamamlamıştır. İlm-i hiyel konusu İslam medeniyetinde savaş esnasında ve günlük hayatta pratik faydalar sağlaması nedeniyle hızla gelişme göstermiştir. Bir taraftan Yunanca eserlerin çevirileri yapılırken diğer taraftan telif eserlerin yazıldığı görülmektedir. İlm-i hiyel, ilimlerin sınıflandırılması üzerine yazılan eserlerde bir ilim olarak kendisine yer edinmiştir. Bu kısa metinde ilm-i hiyel kavramı, üç açıdan ele alınmaya çalışılacaktır. Birincisi ilm-i hiyelin Antik Yunan'da karşılığı olan teknhé kavramı, ikincisi İslam medeniyetinde ilimlerin sınıflandırılması konusunda yazılmış eserlerdeki yeri ve üçüncüsü Cezeri'den önce ilm-i hiyel üzerine yazılmış mekanik kitapların mahiyetleri üzerinde durulacaktır. Bu sayede Cezeri'nin eserinin ilm-i hiyel kavramı çerçevesinde ne ifade ettiği ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

1. Antik Devirlerde İlm-i Hiyel Kavramı ve Teknoloji

İlm-i hiyel kavramını mühendislik ve teknik bilgi kavramları üzerinden antik devirlerde soruşturmaya başladığımızda karşımıza çıkan ilk medeniyetler Anadolu ve Mezopotamya medeniyetleridir. Hititlilerin inşa ettikleri surlar, kanalizasyon ve içme suyu şebekeleri; Asurluların ve Sümerlilerin zigguratları teknik ve mühendislik bilgisinin tarihteki ilk uygulamalarıdır. Diğer taraftan kavramsal bir soruşturmanın içerisine girilirse Antik Yunan felsefesinde filozofların görüşlerine başvurmak gerekmektedir.

Teknoloji; Teknoloji doğadan öğrenilir ya da doğaya bakıp taklit edilir. Demokritos'a göre ev inşa etmek kırlangıçların yuvalarını inşa etmelerini taklit ederken ortaya çıkmıştır. Yine aynı şekilde kumaşların dokunması da örümceklerin ağlarını örmelerinin taklit edilmesidir. Aristoteles, Demokritos'un örneklerini tekrarlayarak bu geleneğe atıfta bulunur, ancak teknolojinin yalnızca doğanın taklit edilmesinden ibaret olmadığını "*genel olarak tekhné bazı durumlarda doğayı taklit eder ve bazen de doğanın bitiremediğini tamamlar*" ifadesiyle anlatır (Franssen, Lokhorst ve van de Poel, 2018).

Ksenofon'un (M.Ö. 431-354) episteme ve techné ile ilgili görüşlerine Sokratik eserlerinden *Memorabilia* ve *Oekonomikus*'ta rastlanılmaktadır. Bilgi, bir şeyin nasıl yapılacağı hakkında bilgi sahibi olmayı ve tekhné tarafından tanımlanan sistemli bilgi türüyle ilgilidir. Teoride bilgi çeşidi anlamında teckné ve episteme arasında bir fark bulunmamaktadır. Sokrates'e

göre; arp çalmak, gemi kullanmak, komutanlık, yemek pişirmek, tıp yapmak, mülk yönetmek, demircilik ve marangozluk gibi faaliyetler teknik olarak tanımlanır. Aynı şekilde bu tekniklerle ilişkilendirerek yapı inşa etmek, astronomi, tıp, resim yapmak ve matematik episteme alanına dahil edebilirler (Parry, 2021).

Tekné, Platon'a kadar episteme ile birlikte yol almış ve bir şeyi en geniş anlamda bilmek manasında kullanılmıştır. Platon tekhnéyi, teorik ve tecrübe sonucu elde edilen bilgi olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Bunun yanında teknoloji ise Platon'a göre varlığın taklit edilmesi veya kopyalanmasıdır ve idealardan bağımsız olarak meydana gelmesi mümkün değildir. Aristoteles'te tekhné ve episteme kavramları birbirinden farklıdır. Tekhné açığa çıkartma bakımından varlığa getirmedir ancak bu imal etme ya da üretim değildir. Bir bakıma tekhné bir açığa çıkartma yöntemidir (Martin, 2015: 20). Yine Aristoteles'e göre tekhné, akli bir özelliktir ve bir şeyi gerçeğe uygun açığa çıkartma yöntemiyle varlığa getirmedir. Tekhné kavramı teknik bilginin yanı sıra sanatı da içine alır. Dolayısıyla Aristoteles'e göre techné kavramı, sanatla aynı şeyi ifade etmektedir (Durhan, 2020: 1981).

2. İskenderiye Mekanik Okulu

Müslümanlar ilm-i hiyeli kendisinden önceki medeniyetlerden tevarüs ederken en çok İskenderiye Mekanik Okulu'nun alimlerinin eserlerini takip etmişlerdir. Bunların başlıcaları; Bizanslı Philon'a (ö. M.Ö. 220) ait olan *Pneumatica*, İskenderiyeli Heron'a (10-70) ait *Mekanik*'in II. kitabı olan *Kitâb ref'il-eskâl* ve Sabit b. Kurra'nın çevirisini yaptığı Archimedes'e (ö. M.Ö. 202 civ.) ait eserlerdir.

Antik Yunan biliminde teori ön plandayken, Helenistik dönem İskenderiye'sinde teorinin pratik ile beraber kullanıldığını görmekteyiz. Bu anlayış M.Ö. 3. yüzyıldan itibaren İskenderiye Mekanik Okulu'nun temsilcileriyle sistematize edilmiştir. Mekanik ve mühendislik alanında karşımıza çıkan isimlerden ilki, bu okulun kurucusu Ktesibios'tur (M.Ö. 285-222). Hava ve su basıncı ile çalışan makineler tasarlayan Ktesibios'un mekanik okulu bu alanda pek çok alimin yetişmesine imkân sağlamıştır. Ktesibios'un icatlarından ve eserlerinden günümüze gelebilen olmamıştır. Onun hakkındaki bilgileri takipçisi Heron ve Vitrıvius'tan (M.Ö. 80-15) öğrenmekteyiz. Ktesibiosun sistemleştirdiği mühendislik bilgileri ve

uygulamaları ile Bizanslı Philon, Heron ve ardından uzun bir aradan sonra İslam medeniyetinde Ahmed b. Musa (803-878), Fârâbî (870-950), Hâzinî (1077-1155), İsfizâri (ö. 1121'den önce) ve Cezeri'nin çalışmalarında karşılaşmaktayız (Külcü, 2018: 9).

Ktesibios, bir boru içerisinde yuvarlanan bilyenin çıkardığı ıslık sesinin, boru içerisinde sıkışan havadan kaynaklandığını anlamıştı. *Pneumatics* adlı eserinde sıkışan hava ile elde edilen itiş gücünün pompalarda nasıl kullanılacağını açıklamış ve valfli bir hava pompası icat etmiştir (Topdemir, 2011: 89). Hava, boşluk ve denge prensipleri ile çalışan emme basma su tulumbası ve bir mancınık icat eden Ktesibios'un en önemli icadı su saatleridir. Saatin doğru bir şekilde çalışması için eşit sürelerin belirlenmesi sorununa çözüm getirebilmiştir (Ronan, 2005: 123-124).

Ktesibios'la çağdaş olup İskenderiye'de bir süre bulunan Archimedes, Sicilya Adası'nda yer alan Sirakuza'da doğmuş ve hayatının çoğunu burada geçirmiştir. Daha çok matematik alanına yaptığı katkılarla tanıdığımız Archimedes, ilginç mekanik aletleri ve öz kütle prensibi ile de tanınmaktadır. Sirakuza'nın savunmasında tasarladığı parlak içbükey (yakıcı) aynalarla Roma gemilerini yaktığı söylenmektedir. Archimedes'in mekanik konusundaki yararlı icatlarından birisi de su burgusudur (Yıldırım, 2016: 31). Son derece basit bir prensibe sahip bu icat, günümüzde dünyanın çeşitli coğrafyalarında hala kullanılmaktadır.

Ktesibios'tan etkilenen ve İskenderiye Mekanik Okulu'nun üyesi olan isim, aslen Bizanslı olup hayatının çoğu Rodos ve İskenderiye'de geçen Philon'dur. Philon'un mekanik konusundaki çalışmalarını derlediği eseri *Mekhanike Syntaxis'tir (Mekanik Derlemesi).* Dokuz ciltten oluşan eserin maalesef hepsi günümüze ulaşmamıştır. Topdemir'in aktardığına göre askeri bir mühendis olan Philon'un kitabının konu başlıkları: *Isagoge* (εἰσαγωγή); *Mochlica* (μοχλικά), *Mekanik Üzerine* (Kaldıraçlar); *Limenopoeica* (λιμενοποικά), *Liman İnşası*; *Belopoeica* (βελοποικά), *Savaş Araçlarının Yapımı* (Mancınıklar); *Pneumatica* (πνευματικά), *Pnömatik* (Hava Basıncı); *Automatopoeica* (αὐτοματοποιητικά), Mekanik Oyuncaklar (Otomatlar); *Parasceuas- tica* (παρασκευαστικά), Sur İnşası; *Poliorcetica* (πολιορκητικά), Surların Savunulması; *Peri Epistolon* (περὶπιστολῶν), *Kuşatma Teknikleri*'dir (Topdemir, 2011: 90). Arapçası günümüze ulaşan beşinci cilt *Pneumatica*, hava basıncı ile ilgili olup İslam medeniyetinde

mekanik çalışmalarında etkili olmuştur. Philon burada havanın bir cisim olduğunu ve her yeri kapladığını söylemektedir. Philon, bir bardağın ters çevrilerek içi su dolu kaba batırıldığında suyun bardağa girmemesi deneyini havanın bir cisme sahip olmasıyla açıklamaktadır. Bu yaklaşım daha sonra Farâbî tarafından boşluk ve hava üzerine kaleme aldığı makalesi *Risâle fî el-Halâ'da (Boşluk Üzerine)* tekrar gündeme getirmiştir (Topdemir, 2011: 91).

İskenderiye'de mekanik alanında karşılaştığımız bir diğer isim, birinci yüzyılın ortalarında yaşamış İskenderiyeli Heron'dur. Madenlerden sel sularının çıkarılması ve gemilere dolan suyun boşaltılması amacıyla tasarladığı pompaları meşhurdur (Hill, 1997). Heron'un icatlarının büyük bir kısmı kendisinden öncekilerde olduğu gibi eğlence için yapılmış mekanik oyuncaklardır. Teorinin ön planda olduğu Antik Yunan'dan sonra Helenistik dönemde İskenderiye'de; pratiğin önemi artmış ve teori ile bir arada kullanılmaya başlanmıştır. Heron'un otomatik minyatür tiyatrosu, sihirbazlık düzenekleri, otomatik bir biçimde çalabilen trampetleri gibi eğlence amaçlı icatları sayesinde, mekaniğin pratik yönü daha görünür ve onaylanır bir pozisyona taşınmıştır. Heron, eğlencenin yanında bilimsel araç gereçler de tasarlamıştır. Bilimsel icatlarından bazıları; yol uzunluğunun ölçümüne yarayan *odometre* ve açı ölçümünde kullanılan *diotra*dır (Ronan, 2005: 124). Heron'un mekanik eserleri Müslümanların da ilgisini çekmiş, ağır cisimlerin kaldırılması konusunda yazdığı *Kitâb ref'il-eskâl* adlı eseri, halife Mutasım'ın oğlu Ahmed'in isteğiyle Kusta b. Lûka tarafından Arapçaya tercüme edilmiştir (Gutas, 2020).

3. İslam Medeniyetinde İlm-i Hiyel Kavramı ve Hiyel Kitapları

8. yüzyılda başlayan çeviri hareketi, İskenderiye Mekanik Okulu'nun mekanik konusundaki birikiminin edinilmesini sağlamıştır. Bu süreçte, mekanik aletler ve otomatlar hakkında bir dizi eser kaleme alınmıştır. Söz konusu mekanik aletler, üretim ve kazanç getirisi kaygısından ziyade eğlence ve tarım gibi amaçlar doğrultusunda tasarlanmıştı. Dolayısıyla bu aletleri konu alan ilm-i hiyelin diğer ilimler arasındaki konumu, günümüzdeki mekanik ilminden farklıdır. Her türlü bilimsel aletin yapımını ve fiziksel nesnelerin tabi olduğu fizik ilkelerini konu alan mekanik ilmi İslam biliminde üç ana başlık altında ele alınabilir. Birincisi ağırlıkların kaldırılması, özgül ağırlığın ölçülmesi, denge olarak özetleyebileceğimiz

cerr-i eskâl; ikincisi konusu ışık ve ışığın davranışları olan ve bu konudaki dürbün, ayna, mercek gibi aletlerle ilgilenen optik; üçüncüsü ise kaldıraç, terazi, makara, çark, piston, valf vs. gibi basit makineleri sıkıştırılmış hava ve su gücü ile hareket ettirerek çalışan otomatları konu edinen ilm-i hiyeldir.

Fârâbî ilm-i hiyeli, matematiksel ilimler içerisinde konumlandırmaktadır. Yedi kısımdan oluşan matematiksel ilimlerin altıncısı ağırlık ilmi, yedincisi ise tedbir (ilm-i hiyel) ilmidir. Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* adlı eserinde mekanik alanında ortaya çıkan yeni epistemolojik durumu dile getirdikten sonra, ağırlık bilimini mekanik için teorik bir temel olarak ele almış ve onu hiyel ve makineler kapsamına giren pratik bilimler ve zanaatlardan ayırmıştır. Dolayısıyla ağırlık bilimi (cerr-i eskâl) İskenderiye'de mekaniğin bir alanı olarak kabul edilmekteyken, Fârâbî'de ayrı bir ilim olarak ele alınmıştır. Ağırlık ilminin birinci kısmında; ağrılıkların ölçülmesi veya onların kullanımı suretiyle başka ağırlıkların belirlenmesi konusundadır. Terazilerin ağırlık ölçüm prensipleri bu kapsamdadır. Ayrıca ağırlıkları hareket ettirme veya onların kullanımıyla başka ağırlıkların hareket ettirilmesi konusunu da kapsamaktadır. Dolayısıyla ağırlıkların kaldırılması ve bir yerden başka bir yere nakli için kullanılan aletlerin çalışma prensiplerini araştırmaktadır (Fârâbî, 2019: 37-38). İkinci kısımda, basit makineler olarak tarif edilen; makaralar, kaldıraçlar ve mancınıklar konu edinilmektedir.

Fârâbî, yedinci ilim olarak ele aldığı tedbir ilmini (ilm-i hiyel): Matematiksel ilimlerin hepsinde (aritmetik, geometri, optik, astronomi, müzik, ağırlık bilimi) varlığı ispatlanmış her şeyin tabii cisimlere uygulanması ve onlarda fiilen gerçekleştirilmesi için alınması gereken tedbirlerin ilmi, şeklinde tanımlamıştır (Fârâbî, 2019: 37). Bu kapsamlı tanımdan anlıyoruz ki Fârâbî'de tedbir (ilm-i hiyel) olarak ifade edilen ilim, bizim burada ele aldığımız mekanik ilmini de kapsamakla beraber diğer matematiksel ilimler için de geçerlidir. Matematiksel ilimlerin konusu olan varlıklar; nokta, doğru ve yüzeylerden oluşan üç boyutlu cisimlerdir. Fiziksel cisimlere matematiksel ilimlerde ispatlanmış şeyler, bir şekilde uygulanmak istendiğinde ortaya çıkabilecek engeller tedbir ilmi sayesinde (bir kolayının, çaresinin ya da hilesinin bulunması) çözüme kavuşturulabilir. Bir yerde Fârâbî, tedbir ilmini diğer ilimlerin problemlerini çözecek aracı bir ilim olarak görmektedir. Tedbir ilminin uygulamalarına verdiği örneklerden mekanik ile ilgili olanlar arasında; Güneş ışınlarının

toplanması ve tek bir noktaya yansıtılması fikrine dayanan Archimedes'in yakıcı aynaları, bina inşası, marangozluk, düzenleme ve ölçme ile ilgili olan aletlerin çalışma prensipleri ve yapımı, garip kapların ve çeşitli aletlerin yapımı bulunmaktadır (Fârâbî, 2019: 38). Fârâbî, ilm-i hiyel için mekaniğin matematiksel kısmını da içine alacak şekilde çok geniş bir tanımlamada bulunmuştur.

İlimler sınıflandırmasında bir diğer önemli isim Muhammed b. Ahmed b. Yusuf el-Hârezmi'dir (ö. 997). Hârezmi'nin *Mefâtihu'l-Ulûm*'unda ilm-i hiyeli teorik alandan pratik alana kaydırdığı ve daha dar bir alana taşıdığı görülmektedir. Hârezmi'ye göre ilm-i hiyel; az bir kuvvetle ağırlıkların çekimi ve hareketli aletler ve özel kapların yapımı olmak üzere iki kısma ayrılır (el-Hârezmi, 2019: 300).

İlm-i hiyel konusu İslam medeniyetinde savaş esnasında ve günlük hayatta pratik faydalar sağlaması nedeniyle hızla gelişme göstermiştir. İskenderiye Mekanik Okulu'ndan kalan mühendislik kitaplarının mütercimlerinin aynı zamanda bu bilime katkı sağlayan birer alim olması, çeviriler esnasında telif eserlerin de yazılmasına neden oldu. Söz konusu alimlerin başında Archimedes'in eserlerini çeviren Sabit b. Kurra gelmektedir. Sabit b. Kurra; astronomi, matematik, tıp ve mühendislik alanlarında yetkin bir birikime sahipti. Söz konusu birikim, Yunanca ve Süryanicedeki yetkinliği sayesinde Archimedes, Apollonius, Batlamyus, Nicomachos, Proklos gibi büyük bilginlerden önemli çeviriler yapmasına imkân tanıdı (Yılmaz Erten, 2021: 41). Sabit, mekanik alanında, basit makinaların çalışma prensipleriyle ilgili kaleme aldığı *Kitâbü'l-Karastûn* adlı eserinde, kaldıraç kanununu Archimedes'den çok, Aristoteles'in dinamik prensipleriyle izah etmeye çalıştı (Nasr, 2006: 144).

Sabit b. Kurra ile aynı dönemde yaşamış ve mekanik ile yakından ilgilenmiş bir diğer isim, 9. yüzyılda yaşamış Benu Musa kardeşlerden Ahmed'dir. Musa b. Ahmed'in *Kitâb el-Hiyel* adlı eseri, İslâm medeniyetinde mekanik üzerine yazılmış ilk telif eserdir. Kitapta basit makinaların çalışma prensiplerinin yanı sıra hava ve su basıncı ile hareket eden alet, aygıt ve otomatlar bulunmaktadır (Dosay Gökdoğan ve Demir, 2019: 4). Yüz tane makinenin yer aldığı eserde; otomatik kaplar, fıskiyeler, lambalar, çeşitli oranlarda karışımlar yapabilen içecek ibrikleri, kirli kuyulara inilirken kullanılmak üzere tasarlanmış bir gaz maskesi bulunmaktadır (İzgi, 1998:

179). Musa b. Ahmed'in çalışma prensiplerini anlattığı makinelerde; sifonlar, şamandıra tarafından kontrol edilen valfler, çarklar ve makaralar kullanılmıştır. Ayrıca Sabit b. Kurra'nın oğlu 10. yüzyılda Bağdat'ta yaşamış Sinan bin Sabit'e ait olduğu düşünülen *Kitâb et-Tâm* isimli eskilerin beş iş gücü (kaldıraç, ırgat, makara, kama ve vida) dedikleri beş basit makinenin tanıtıldığı bir eser de bulunmaktadır (Abattouy, 2011).

Ahmed'in ardından mekanik konusundaki çalışmaların Bağdat'tan Büyük Selçukluların hüküm sürdüğü (1040-1157), günümüzde İran topraklarına tekabül eden coğrafyaya kaydığı gözlemlenmektedir. Bu bölgede Cezeri'den önce mekanik konusunda çalışmaları bulunan iki isim dikkat çekmektedir; İsfizâri ve öğrencisi Hâzinî. Mekanik konusunda kaleme aldığı eserleriyle tanınan İsfizâri, Sultan Melikşah döneminde (1072-1092) açılan İsfâhan Gözlemevinde çalışan ekibin içerisinde yer almıştır. İsfizâri mekanik konusunda; *Hikâyât Kitâb Fîlûn el-Mîhânîkî fî el-Hiyel* (Philon'un *Pneumatica* eserinden faydalanarak yazdığı düşünülen kitap, Philon'un makinelerinin bir özetidir), *Maʿânî Kitâb Îrun el-Mîhânîkî fî Rafʿel-ʾAsyâʾ el-Takîla bi-l-Kuvva'l-Yasîra* (Heron'un *Mekanics*'in II. kitabı olan ağırlık bilimi konusunda yazdığı eserin özetidir), *Hikâyât Suvar Kitâb el-Hiyel li-Benî Mûsâ* (Ahmed b. Musa'nın mekanik kitabı üzerinedir), *Kitâb Ablûniûs fî el-Bakara* (Apollinus'un makaralar üzerine yazmış olduğu eseri konu edinmektedir) ve *Sûrat Sunduk el-Sâʿât* (Yunanlı Muristus'a atfedilen üç sayfalık kısa bir bölümdür) adlı eserleri ile bilinmektedir (Kaya, 2020: 156). Bu eserlerin çoğu öğrencisi Hâzinî vasıtasıyla bilinmektedir. Öğrencisi Abdurrahman el-Hâzinî'nin de bu alanda çalışmaları mevcuttur. Merv'de ağırlıkların ölçümü konusunda tasarlamış olduğu hassas teraziler ve yine aynı konuda yazmış olduğu *Mizân el-Hikme* (*Hikmet Terazisi*) adlı çalışması meşhurdur (Sezgin, 2008: 3-4). İskenderiye Mekanik Okulu'nun kurucusu Ktesibios'tan Hâzinî'ye kadar ilm-i hiyel alanında yapılan çalışmaların kısa bir özetini sunduktan sonra Cezeri'nin mekanik konusundaki birikimi ve kendinden öncekilerden neleri miras aldığı ana hatlarıyla ortaya çıkmıştır.

4. Cezeri ve İlm-i Hiyel

Cezeri'nin eseri E. Wiedemann ve F. Hauser tarafından 1908-1921 seneleri arasında parça parça makaleler halinde Almanca yayınlanmıştır. Donald R. Hill ise eserin tamamını *The Book of Knowledge of Ingenious Mechanical Devices* adıyla 1974 yılında açıklamalarıyla birlikte İngilizceye

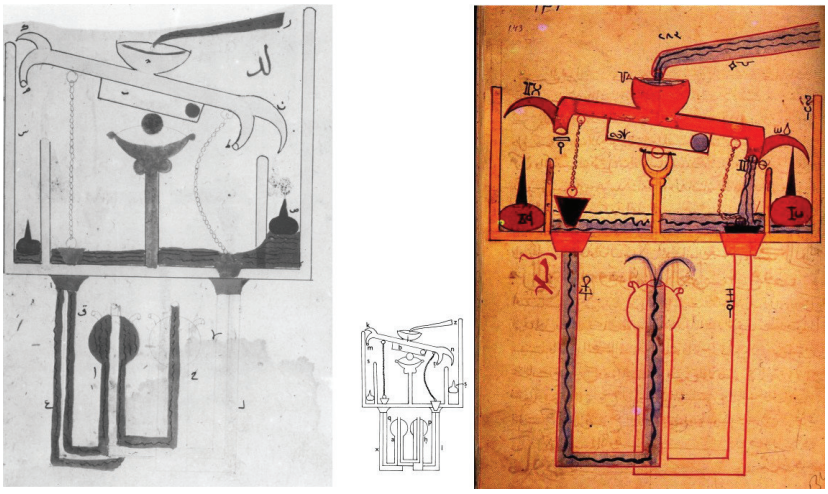
tercüme etmiştir (Ökten, 1993: 505). Bu tercümenin sahibi bilim tarihçisi Hill'in mühendislik tarihi konulu eserinde (Hill, 2007) mühendisliği üç kategoride ele aldığı görülmektedir. Bunlardan birincisi; sulama kanalları, barajlar, köprüler, caddeler ve büyük yapıları içeren sivil mühendisliktir. İkincisi su çıkartma makineleri, değirmenler gibi su ve rüzgâr gücünden yararlanan yapıların inşa edildiği mekanik mühendisliktir. Üçüncüsü ise araçların, otomatların, saatlerin yapımı ile ilgilenilen iyi teknoloji dediği alandır. Cezeri'nin meydana getirdiği ürünler dolayısıyla üç alana da girdiği anlaşılmakla beraber daha çok, iyi teknoloji alanında çalışmaları bulunmaktadır. Cezeri'nin kitabının Türkçeye Latin harfleriyle tercümesi ise Sevim Tekeli, Melek Dosay Gökdoğan ve Yavuz Unat tarafından 2002 yılında yapılmıştır.

Cezeri'nin eseri 6 kitaptan oluşmaktadır. Birinci kitabın konusu su saatleridir. İkinci kitapta, çeşitli oranlarda içecek karışımlarını otomatik olarak ayarlayabilen makinelere yer verilmiştir. Üçüncü kitapta; abdest alma otomatları, kan miktarını ölçen tekneler, el yıkamak için tasarlanmış otomatlar bulunmaktadır. Dördüncü kitapta çeşitli fıskiyeler ve sürekli çalabilen farklı şekillerde tasarlanmış flüt mekanizmaları vardır. Beşinci kitapta bir su kaynağından suyun yukarı taşınması için tasarlanmış araçlardan bahsedilmektedir. Altıncı kitap diğer kitaplara göre içerik açısından farklılık göstermektedir. İçerisinde Amid Sarayı'nın kapısı, küresel bir yüzeyde bulunan üç noktanın merkezi olan noktanın tespitini sağlayan matematiksel bir ölçüm aleti, 12 harfin kullanımıyla elde edilen bir kilit düzeneği, dört sürgülü kilit ve saat başı uyaran bir kayık hakkında bilgi verilmektedir (Hill, 1974). Cezeri'nin hiyel kitabında; hava, boşluk ve denge prensiplerinin uygulamalarının mükemmel denilebilecek uygulamaları olan otomatlarla karşılaşıyoruz. Cezeri kendi döneminin iyi bir mühendisi ve metaller başta olmak üzere pek çok alanın da ustası olarak tasvir edilebilir. Cezeri'nin makinelerinin hepsinin çalışır durumda olması da yine onun maharetinin bir diğer delilidir.

Cezeri eserinde otomatların çalışma prensiplerinin teorik kısmına Cezeri'nin yer vermemiştir. Cezeri'nin mekaniğin teorik kısmının üzerinde durmamasının birkaç nedeni olabilir. Bunlardan birincisi devrinin mekanik ile uğraşan bilginlerinin ilm-i hiyeli matematiksel ilimlerden ziyade uygulamalı bir ilim olarak görmeleri olabilir. Diğer bir neden ise eserini

Sukman b. Artuk'un (1200-1222) istediği üzerine yazan Cezeri'nin kitap yazmaktaki amacının teoriden ziyade, makinelerin ayrıntılı tasvirine ve çalışma prensiplerine yer verme isteğidir.

Cezeri'nin tasarladığı fıskiyelerden biri aşağıdaki gibidir.



Cezeri'nin çift şamandıralı fıskiyesi (Hill, 1974; Unat, 2002)

Cezeri'nin fıskiyeleri ve müzik otomatları Ahmet'inkinden çok daha ileri düzeydedir (Hill, 1974). Oldukça büyük makinelerle son derece hassas çalışan sistemler geliştirmeyi başarmıştır. Çift şamandıralı fıskiye suyu on beş dakikada bir fışkırtır. Cezeri'nin çalışması, makinelerin sadece bitmiş hallerini değil, aynı zamanda parçalarının nasıl üretildiğini, monte edildiğini ve birbirine bağlandığını da bilmemizi sağlamaktadır (Hill, 1974). Diğer taraftan Cezeri'nin II. ve III. kitabında yer verdiği; içecek otomatları, kan ölçme tekneleri, el yıkama ve abdest alma otomatlarının yapımında Musa b. Ahmet'in eserinde bulunan cihazlara göre herhangi bir ilerleme göstermediği söylenebilir. Bu icatlarda, küçük basınç farklarından ziyade mekanik yöntemlere güvenme eğilimindedir.

Sonuç

İlm-i hiyel kavramı Antik Yunan'da teknik bilgi, bilgiden gelen zanaat ve teknoloji kavramlarını içine alan mekaniğin hem teori hem de uygulamalarını konu edinmektedir. Mekanik ile ilgilenenler genellikle sanatçılar-zanaatkarlardır ve mekanik bilgi var olsa da sistemli ve işlevsel

bir nitelik henüz kazanmamıştır. Helenistik dönemde ise İskenderiye'de Ktesibios'un çalışmalarıyla ilm-i hiyel bilgisinin sitemleştiğini ve daha çok uygulama alanı bulduğunu söylemek mümkündür. Ktesibios'un yanı sıra Archimedes, Bizanslı Philon ve Heron'un eserleri mekanik konusunda İskenderiye ekolünün çatısını oluşturmuştur. İskenderiye ekolünün yazmış oldukları eserlerin çok azı günümüze ulaşmış, ulaşanların çoğunluğunu Arapçaya yapılan tercümeler oluşturmuştur. Söz konusu eserlerden Philon'un *Pneumatica*'sı, Heron'un *Mekanik* kitabının *Kitâb ref'il-eskâl* kısmı ve Archimedes'ten yapılan çeviriler Müslüman mekanikçiler üzerinde etkili olmuşlardır.

İslâm medeniyetinde yazılan ilk ilm-i hiyel kitabı Ahmed bin Musa'ya aittir ve içerisinde İskenderiye Mekanik Okulu'ndaki alimler tarafından icat edilmiş bazı cihazları barındırmaktadır. Bu cihazlar, Cezeri'nin kitabındakilerle aynı prensipler kullanılarak (hava, boşluk, denge prensipleri) tasarlanmışlardır. Ahmed'in eserinin ardından; Sinan bin Sabit, İsfizâri, Hâzinî gibi isimlerin de ilm-i hiyel konusunda eserler yazdığı görülmektedir.

Cezeri'nin İskenderiye Mekanik Okulu'dan kalan eserlerin ve devamında İslam medeniyetinde yazılan çalışmaların bilgisine vakıf olduğu, eserinde yer alan icatların detaylı tasvirlerinden ve açıklamalarından anlaşılmaktadır. Cezeri'nin *Kitâb fî Maʿrifeti'l-ḥiyeli'l-hendesiyye* (*el-Câmiʿ beyne'l-ʿilm ve'l-ʿameli'n-nâfiʿ fî ṣınâʿati'l-ḥiyel*) adlı kitabıyla kendinden öncekilerin birikimlerinin en iyi halini temsil ettiğini söylemek yanlış olmaz. Cezeri'nin *Hiyel* kitabında; hava, boşluk ve denge prensiplerinin uygulamalarının mükemmel denilebilecek uygulamaları olan otomatlarla karşılaşıyoruz. Cezeri kendi döneminin iyi bir mühendisi ve metaller başta olmak üzere pek çok alanın da ustasıdır. Cezeri'nin makinelerinin hepsinin çalışır durumda olması, yine onun maharetinin bir delilidir. Cezeri'nin mekaniğin teorik kısmının üzerinde durmamasının birkaç nedeni olabilir. Bunlardan birincisi devrinin mekanik ile uğraşan bilginlerinin ilm-i hiyeli matematiksel ilimlerden ziyade uygulamalı bir ilim olarak görmeleri, diğer bir nedeni ise eserini Sukman b. Artuk'un istediği üzerine yazan Cezeri'nin kitap yazmaktaki amacının sadece bu makinelerin ayrıntılı tasvirine ve çalışma prensiplerine yer verme isteğidir. Sonuç olarak Cezeri, kendinden öncekilerin mekanik çalışmalarına çok şey borçlu olmakla birlikte,

tasarladığı otomatlar ve cihazlar dolayısıyla onlardan uygulama noktasında bir seviye yukarıdadır denilebilir.

Kaynakça

Abattouy, M. (2011). A New Arabic Text of Mechanics: Sinān ibn Thābit on the Theory of Simple Machines. *In Studies on the History of Sciences from Antiquity to the XVIIth Century.* Edi. Jafar Aghayani Chavoshi. Tahran, Miras e Maktoob, 19-38.

Dosay Gökdoğan M. ve Demir R. (2019). İslam ve Türk Uygarlığında Makine Tarihi, *Dört Öğe* 14,1-19.

Durhan, G. (2020). Aristoteles'te Tekhne Olarak Sanatın Epistemik Değeri. *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9 (3), 1980-1989.

el-Hârezmi (2019). *Mefâtihu'l-Ulûm*. Çev. Aygün Akyol-İclâl Arslan, Ankara, Elis Yay.

Farabî (2019). *İlimlerin Sayımı*. Çev. Ahmet Arslan, İstanbul, İş Bankası Yay.

Gutas, D. (2020). *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*. İstanbul, Kitap Yayınevi.

Heidegger, M. (2015). *Teknik ve Dönüş & Özdeşlik ve Ayrım*, Çev. Necati Açа. Ankara, Pharmakon Yayınevi.

Hill, Donald R. (2007). *A History of Engineering in Classical and Medieval Times*. London & New York, Routled Pub.

Hill, Donald R. (1974). *The Book of Knowledge of Ingenious Mechanical Devices.* D. Dordrecht, Reidel Publishing Company.

İzgi, C. (1998). Hiyel, *DİA*, 18, 178-180.

Kaya, S. (2020). İsfahan (Melikşah) Gözlemevi'nin mekanik bilimcisi: Ebû Hâtim Muzaffer B. İsmâîl el-İsfizârî, *Turkish Studies- History*, 15(1), 150-160.

Külcü, R. (2018). Ktesibios'un Su Saatinde Gündüz-Gece Fonksiyonun Keşfi. *Akademia Disiplinlerarası Bilimsel Araştırmalar Dergisi,* 4 (1), 8-18.

Nasr, S. H. (2006). *İslâm ve Bilim*. İstanbul, İnsan Yayınları.

Ökten, S. (1993). Cezerî. *DİA*, 7.

Ronan, Colin A. (2005). *Bilim Tarihi*, Ankara, Tübitak Yayınları.

Sezgin, F. (2008). *İslam'da Bilim ve Teknik V.* İstanbul, Tüba ve T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı.

Topdemir, H. G. (2011). Antikçağ'da Önemli Bir Okul: İskenderiye Mekanik Okulu. *Bilim Teknik Dergisi*, Ekim, 88-90.

Topdemir, H. G. (2011). Philon. *Bilim ve Teknik Dergisi*, Kasım, 90-92.

Unat, Y. (2002). el-Cezerî'nin, Makine Yapımında Yararlı Bilgiler ve Uygulamalar Adlı Eseri. İçinde *Türkler*, 7, Editörler: Hasan Celâl Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 570–573.

Yıldırım, C. (2016). *Matematiksel Düşünme*. İstanbul, Remzi Kitabevi.

Yılmaz Erten, S.(2021), Sâbit b. Kurra, *İslam Medeniyetinde Bilim Öncüleri Matematik*, c. 5, Ed. Mehmet Azimli ve Ayşe Kökcü, İstanbul, Mana Yayınları.

İnternet Kaynakları

Franssen, Maarten, Gert-Jan Lokhorst, and Ibo van de Poel (2022), "Philosophy of Technology", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2022 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/ technology/>.

Parry, Richard (2021), "*Episteme* and *Techne*", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/ archives/win2021/entries/ episteme-techne/>.

CEZERİ ÖRNEĞİNDE BİR TEKNOLOJİ SOSYOLOJİSİ DENEMESİ

Melek DOSAY GÖKDOĞAN*

Giriş

İnsanoğlu var olduğundan beri yaşamını kolaylaştıracak, günümüzde teknolojik ürün dediğimiz insan yapımı nesneler ortaya koymuştur. Bu nesneler, her zaman birbirinin taklidi ve benzeri olmamış, yenilik olarak nitelendirilebilecek ürünler de sıklıkla çıkmıştır (Basalla, 2008:139). Elbette bu ürün çeşitliliği uygarlık çevrelerinin niteliklerine göre zenginlik ve değişiklik göstermiştir. Bu nitelikleri içsel ve dışsal faktörler olarak değerlendirirsek, başlıcaları psikolojik ve sosyo ekonomik olmak üzere bunları sınıflandırmak mümkün görünmektedir. Dolayısıyla farklı uygarlıklarda ve farklı çağlarda üretilen ya da tasavvur edilen teknik nesneler çağlarına ve uygarlıklarına has çalışmalar (düşünceler) olarak değerlendirilmek durumundadır.

Cezeri'yi (1136-1206) bu açıdan değerlendirmek ve anlamak, ait olduğu toplumun "teknoloji"ye yaklaşımını açığa çıkarmaya hizmet edecektir kanaatindeyim. Çünkü Cezeri'yi anıtsal eserini kaleme almaya iten, yaşadığı toplumsal atmosferdi. Elbette kendi yeteneğini de göz ardı etmiyoruz.

Teknik icatların, bunları üreten ve kullanan toplumsal çevrelerle yakından ilişkili olduğu zaten tartışmasız kabul edilmektedir. Teknolojik değişiklik, toplumun kültürel koşullarından etkilenir ve etkiler. Bu sebeple teknoloji tarihinin belirli bir toplumsal temele oturtulması ve teknolojiye yön veren hayati sorunların ve çözümlerinin de bu çerçevede incelenmesi gerekmektedir.

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü
DOI: 10.32704/9789751751683.2024.0311

Cezeri'nin eserlerini ürettiği Artuklular (1102-1409), bir Oğuz Türkmen Beyliği olup, devlet idaresinde Selçukluları örnek almışlar ve ticari ve sosyal hayatı canlı tutmak için imar işlerine büyük önem vermişlerdi. Nitekim Anadolu'daki ilk köprüleri onlar yapmışlardır. Komşu ülkelere göre en az vergi burada alındığından civar bölgelerden buraya yoğun göç yaşanmıştır (Alptekin, 1991:417). Abdullah Yaşın'ın bildirdiğine göre, Cizre'de Zengi Beyi Ebul Kasım Mahmud Sencerşah döneminden (1170-1162) sonra yerine geçen Seyfeddin Gazi b. Kutbeddin Zengi (1170-1181), zamanının çoğunu savaşlarla geçirdiğinden dolayı vergiler fazlaydı. Bu yüzden 1174 yılında Cezeri Diyarbakır'a göç ederek Artuklu Sarayının hizmetine girmiştir (http://www.abdullahyasin.org/ebul-z-el-cezeri). O halde ekonomik koşulların zorlamasıyla memleketinden ayrılarak Diyarbakır'a gelmiş olduğu anlaşılmaktadır.

Artuklularda ağır savaş masraflarına rağmen vergilerin düşük olması ve maliyenin zenginliği, halkın yaşama seviyesinin yüksek olduğunun işaretidir (Çakır, 2018:9). Bu durum, teknolojik yenilik ve üretim için müsait bir ortam sağlar.

Teknoloji zenginliği kullandığından (teknik araçların üretilmesi sermaye gerektirdiğinden), teknoloji tarihi ekonomi tarihine sıkı sıkıya bağlıdır. Bu zenginlikten ve kaynaklardan teknoloji, günlük yaşamda kullanılan teknolojik ürünler dâhil başka kaynaklar ve ürünler üretir. Dolayısıyla teknoloji, ekonomik gelişmenin itici gücü olarak ekonomik, siyasi, askeri güç ve refahı da geliştirmenin aracıdır. Bu bakımdan toplumların ve devletlerin ayakta kalmaları açısından teknolojinin ayrı bir önemi vardır.

Döneminin en önemli teknologu olan Cezeri, kitabının girişinde, yapmış olduğu aletleri hükümdara gösterdiğini ve onun da bunları çok beğenerek, kaybolup gitmemeleri için bunlar hakkında bir kitap yazmasını talep ettiğini söylüyor (Tekeli, 2021: s.2). Buradan, bu aletlerin aslında önce pratikte yapılmış olduklarını, kitabın daha sonra kaleme alınmış olduğunu anlıyoruz. Ancak eserde yer alan bütün düzenekleri inşa edip etmediğini bilmiyoruz. Ayrıca, bu önsözde, aletleri hükümdar ve onun konukları için icat etmiş olduğu ifade edilmektedir. Bu cümleden açığa çıkmaktadır ki Cezeri yapmış olduğu ürünleri halk için ya da herkes için değil, hâmisi hükümdar için üretmiştir.

Nitekim bunu kitabında yer alan aletlere ilişkin açıklamalarından da anlıyoruz: Hükümdara abdest alması için su döken otomat, hükümdara ve konuklara içecek sunan robot, hükümdarın kadehindeki artıkları içen soytarı, hükümdarı ve konukları eğlendirmek için müzik aletleri çalan robot, değişik şifrelerle açılan kilit, sarayın bahçesindeki havuzda gezinen kayık ve içindeki kayıkçı robotu gibi... Bu durumun, Orta Çağ'ın toplumsal düzeni göz önüne alınırsa, normal olduğuna işaret etmek gerekir.

Ekonomi tarihiyle ilişkisini belirlemek için El-Cezerî'nin kitabında yer alan aletlerin ekonomik bakımdan işlevselliğini değerlendirmek maksadıyla, aletleri sınıflandırırsak; saatler, kadehler, ibrikler, çeşitli figürler, kan almaya yarayan mekanizmalar, fıskiyeler, ses çıkaran düzenekler, suyu yukarı çıkarmaya yarayan aletler, kapı ve kilit olarak tasnif edebiliriz. Bunların ekonomik bakımdan işlevsel oluşları ya da başka ifadeyle piyasaya veya pazara yönelik olup olmadıklarını belirlemek maksadıyla ne için ve kimler tarafından kullanıldıklarına bakmak gerekiyor.

Teknik gelişmelerin gerisinde genellikle ihtiyacın olduğu düşünülür. Buna göre, Cezeri'nin aletlerinden en başta geleni saatler hangi ihtiyacı karşılamak için inşa edilmiş olabilirler? Astronomik saat doğal olarak astronomiyle ilgilenenlere hitap eder ve onların ihtiyacına cevap verir. Diğerlerinin (yani su saatleri ve mumlu saatler) ise o dönemde herhangi bir ekonomik işlevi olmamış, sıradan insanların ihtiyaç duyduğu ve talep ettiği ürünler hiç olmamışlardır.

Bazı robotların ise günlük işleri yerine getirmesi için inşa edildikleri anlaşılıyor. Genellikle insan biçiminde olan bu robotlar, içlerindeki hava ve boşluk, denge prensiplerine dayanan çeşitli mekanizmalar sayesinde belli parçalarını hareket ettirerek işlevlerini yerine getiriyorlardı. Ancak bunların kullanımı Artuklu Sarayı ile sınırlı kalmış, diğer aletlerde olduğu gibi seri üretime geçilmemiştir.

El-Cezerî'nin inşa etmiş olduğu aletler arasında belki de toplumun ihtiyaçlarına en çok hitap edenleri, beşinci kategoride anlattığı suyu yukarıya çıkarmak için kullanılan düzeneklerdir. Bunlar, tarlaları sulamak maksadıyla bir gölden, kuyudan ve akarsudan suyu yukarı çıkaran araçlardır. Bu aletlerde, hayvan gücünden yararlanmış ve dişli mekanizmalarla aletin verimliliğini artırmaya çalışmıştır. Burada ilginç olan bir husus da bu kategoride yer alan beşinci aletin (bir akarsudan suyu 20 metre yükseğe

çıkarabilen araç) verilen boyutundan dolayı model olarak yapılmış olmasının düşünülmesidir (Tekeli, 2021:326). O halde Cezeri'nin aletlerinin zaten seri olarak üretilip piyasaya sürülmesi söz konusu olmamıştır.

Sonuç

El-Cezerî'nin aletlerini betimlerken kullandığı fizik prensiplerinden onun ilmî açıdan donanımlı bir mühendis olduğu anlaşılmaktadır. Kuramsal bilgisinin yanında pratik beceriye sahip olduğu da aşikârdır. Onun bu meziyetlerinin farkında olan Artuklu hükümdarı çalışmasını desteklemiştir. Bu aletlerin toplumun teknolojik yaşamına etkisi olup olmadığına karar vermek için bunların piyasaya yönelik olup olmadığı, evlere girip giremediği, bunları yapan ustaların uzmanlaşmayı başarıp başaramadığı gibi soruların cevaplarını vermek gerekir. El-Cezerî'nin, dönemindeki teknik gelişmelerin çok ötesine geçmiş olmakla beraber, toplumsal hayatın ekonomik koşullarını etkileyecek bir üretim sürecine geçilmesini sağlamadığı ve bu konuda uzmanlaşmanın gerçekleşmediği anlaşılmaktadır. Ancak bunu da mensubu olduğu uygarlık çevresine ait (feodalizm ve kapitalizme çok uzak) zamanın ekonomi anlayışıyla değerlendirirsek normal olduğunu belirtmek zorundayız.

Kaynakça

Alptekin, C. (1991). "Artuklular". İslâm Ansiklopedisi, TDV, 3, 415-418. Basalla G. (2008). *Teknolojinin Evrimi*, Çeviri: Cem Soydemir, Tübitak.

Çakır, E. (2018). *El-Cezeri'nin Hayatı ve İki Şamandıralı Değişken Fıskiye Adlı Çalışması* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Diyarbakır.

Tekeli S. Vd. (2021). *El-Câmi'Beynel* 'İlm *ve'l-'Amel En-Nâfi' Fî Es-Sınaâ'ti'l-Hiyel*, 2. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

http://www.abdullahyasin.org/ebul-z-el-cezeri (26.09.2022)

EL-CEZERÎ'NİN YAŞADIĞI DİYARBAKIR ARTUKLU SARAYI'NDA EL-CEZERÎ İZLERİ

İrfan YILDIZ*

Giriş

Bu çalışma kapsamında el-Cezerî'nin yaşadığı Diyarbakır Artuklu Sarayı'nda el- Cezerî İzleri hakkında bilgi verilecektir. Çalışma kapsamında öncellikle Bediüzzaman Ebû'l-'İzz İsma'il bin er Rezzâz el-Cezerî'nin yaşamı ve yaptığı çalışmalar anlatılacaktır. Daha sonra el-Cezerî'nin yaşadığı, çalışmalarını yaptığı ve "El-Câmi' Beyne'l-İlm ve'l- 'Ameli'n-Nâfi fî Sınaâti'l-Hiyel" (Makine Yapımında Yararlı Bilgiler ve Uygulamalar) adlı eserini yazdığı Diyarbakır Artuklu Sarayı ve el-Cezerî'nin Artuklu Sarayı için yaptığı eserler kaleme alınacaktır. Artuklu Sarayı'nda el-Cezerî izleri anlatılırken öncellikle el-Cezerî'nin saray için yaptığı ve günümüze ulaşmayan eserler hakkında bilgi verilecektir. Akabinde 2018 yılında beri yapılan Diyarbakır İçkale Artuklu Sarayı kazı çalışmaları sonucunda ortaya çıkan ve el-Cezerî'nin yaptığı tahmin edilen mimari öğeler tanıtılacaktır.

El-Cezerî'nin Hayatı ve Yaptığı Çalışmalar

Bediüzzaman Ebû'l-'İzz İsma'il bin er Rezzâz el-Cezerî'nin yaşamı hakkında kaynaklarda pek bir bilgiye ulaşılamamaktadır. El-Cezrî'nin biyografisini kendi kaleme aldığı kitabının ilk sayfasında verdiği bilgilerden öğrenebiliyoruz bunun dışında herhangi bir bilgi mevcut değildir. "El-Câmi'Beyne'l-İlm ve'l- 'Ameli'n-Nâfi fî Sınaâti'l-Hiyel" adlı kitabının ilk sayfasında aslen Cizreli olduğunu ve Amid (Amed, Diyarbakır) Artuklu Sarayı'nda çalıştığını kitabını burada Amid Artuklu Sultanı Melîk Salîh Nâsîrüddîn Ebû'l-Feth Mahmûd bin Muhammed bin Kara Arslan bin

* Prof. Dr., Dicle Üniversitesi, Sanat ve Tasarım Fakültesi
DOI: 10.32704/9789751751683.2024.0312

Davûd bin Sukmân bin Artuk'un (1200-1222) isteği üzerine yazdığını belirtmektedir. El-Cezerî H. 577 / M.1181 yılından başlamak üzere 25 yıl boyunca Artuklu Sarayı'nda hizmet vermiştir **(Fotoğraf: 1)**. Çalışmalarını ağırlıklı olarak Sultan Melîk Salîh Nâsîrüddîn Ebû'l-Feth Mahmûd bin Muhammed (1200-1222) döneminde yapmıştır. Ancak el-Cezerî Melîk Salîh'in kardeşi Kutbeddin II. Sökmen (1185-1200) ve babası Nûreddin Ebi'l-Feth Muhammed bin Kara Aslan (1167-1185) zamanında da Artuklu Sarayı'nda çalıştığını kitabında belirtmektedir. El-Cezerî'nin Amid Artuklu Sarayı için yaptığı kapının üzerindeki kitabeden el-Cezerî'nin Nûre'ddîn Muhammed bin Kara Aslan için de eserler yaptığı anlaşılmaktadır. Bediüzzaman Ebû'l-'İzz İsma'il bin er Rezzâz el-Cezerî, Diyarbakır Artuklu Sarayı'nda çalışırken Melîk Salîh Nâsîrüddîn Ebû'l-Feth Mahmûd için bazı tasarımlar yaptığını bu çalışmaları sultana gösterdiğini, sultanın bu çalışmalarını çok beğendiğini ve kendisinden bu çalışmalarını bir kitapta toplamasını istediğini belirtmektedir. Diyarbakır Sultanı Melîk Salîh Nâsîrüddîn Ebû'l- Feth Mahmûd bin Muhammed bin Kara Arslan bin Davûd bin Sukmân bin Artuk'un (1200-1222) isteği üzerine, el-Cezerî, "El-Câmi' Beyne'l-İlm ve'l-'Ameli'n-Nâfi fî Sınaâti'l-Hiyel" (Makine Yapımında Yararlı Bilgiler ve Uygulamalar) adlı ünlü eserini kaleme aldığını belirtmektedir (El-Cezerî, 2002:1-2). El-Cezerî 'nin 1205-1206 yılında vefat ettiği ileri sürülmektedir (Çayırdağ, 1986:5). Ancak bu tarih kesin bir tarih olmayıp tahmini bir tarihtir. Durmuş Çalışkan, Cezeri'nin ölüm tarihinin M. 1206 verilmesinin sebebini Cezeri'ye ait kitabın en eski nüshası olan M.1206 tarihli Topkapı Sarayı 3472 sayılı envanter numarasıyla kayıtlı olan el yazması nüshasında Cezeri hakkında ek paragrafta "rahmetullah" ifadesinin yazılı olmasından kaynaklandığını bu paragrafın M.1206 tarihinden sonra bilinmeyen bir tarihte bu nüshaya eklendiği belirterek, El-Cezeri'nin ölüm tarihi için M. 1206 tarihini vermek yanıltıcı bir bilgidir şeklinde bilgi vermektedir (Çalışkan, 2016:67). Ancak El Cezeri'nin el yazmasının önsözünde Melîk Salîh'in babası el-Mansûr Nûreddin Ebi'l-Feth Muhammed bin Kara Aslan (1167-1185), kardeşi Kutbeddin II. Sökmen (1185-1200) ve Melîk Salîh olarak bilinen Nâsîrüddîn Ebû'l-Feth Mahmûd (1200-1222) zamanında Artuklu Sarayı'nda 25 yıl çalıştığını belirtmektedir. Diyarbakır Artuklu Sultanı Melîk Salîh Nâsîrüddîn Ebû'l-Feth Mahmûd bin Muhammed bin Kara Arslan bin Davûd bin Sukmân bin Artuk'un (1200-1222) isteği üzerine kitabını yazdığını belirtmiştir.

Melîk Salîh Nâsîrüddîn Ebû'l-Feth Mahmûd'un hükümdarlık yılları göz önüne alındığında el-Cezeri'nin H. 577/ M. 1181 yılından itibaren Artuklu Sarayı'nda çalışmaya başladığını ve bu çalışmalarını M.1205-6 yıllarına kadar devam ettirdiği anlaşılmaktadır. Buradan hareketle el-Cezeri'nin H.602/M.1205-6 tarihinden sonra vefat ettiği söylenebilir (Yıldız, 2019:546). El-Cezerî ile ilgili yapılan çalışmalarda tartışma konusu yapılan hususlardan biri de el-Cezerî'nin hangi ırka mensup olduğu konusudur. Fransız ihtilalinden sonra milliyetçilik akımı yayılmaya başlamış bu akım Osmanlı topraklarında 1850'lerden sonra görülmeye başlanmıştır. El-Cezerî'nin yaşadığı dönemde insanların hangi ırktan olduğu çok önemli değildir. Bu nedenlerden dolayı el-Cezerî'nin kaleme aldığı eserde kendi ırkı hakkında bilgi vermesi beklenemez. Ancak el-Cezerî'nin Cizreli olduğunu ve 12. yüzyılda Cizre'nin demografik yapısına baktığımızda en çok Kürtlerin bu yerleşim yerinde yaşadığını göz önüne aldığımızda el-Cezerî'nin Kürt olabileceğini söyleyebiliriz.

Fotoğraf 1: El-Cezerî ve Yaptığı Eserlerden Örnekler

Amida (Amidi-Amedi) Höyük üzerinde bulunan Artuklu Sarayı **(Fotoğraf:2-3)**, Roma döneminde inşa edilmiş olup Artuklular döneminde kapsamlı bir şekilde onarılmış ve bazı mekanları yeniden inşa edilmiştir. Romalılar tarafından inşa edildiği dönemden Osmanlı dönemine kadar kesintisiz olarak kullanılan saray birçok onarım geçirmiştir. Osmanlı

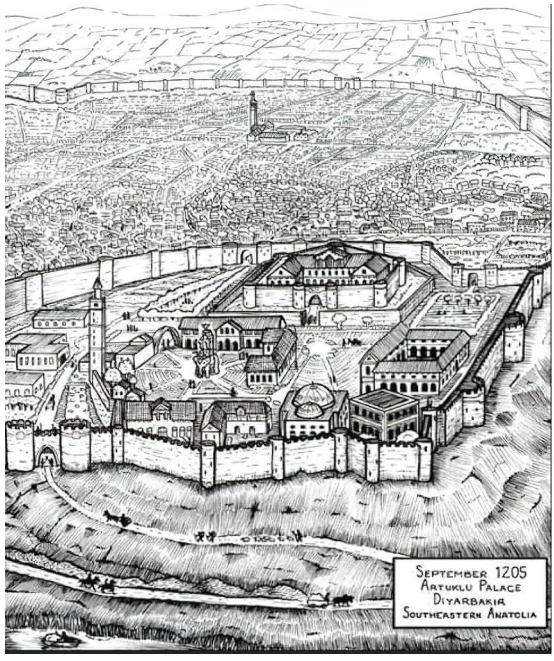
döneminde XVIII. yüzyılda terk edilen yapı, daha sonra yıkılmıştır. Sarayın, hangi Artuklu Sultanı tarafından inşa edildiğine veya onarıldığına dair net bir veri bulunmamaktadır. Ancak el-Cezerî tarafından yapılan Artuklu Sarayı kapısındaki kitabede el-Mansûr Nûreddin Ebi'l-Feth Muhammed bin Kara Aslan'ın (1167-1185) adı geçmektedir (El-Cezeri, 2002: 229; Yıldız, 2021-a: 59). 1961-62 yıllarında yapılan kazılarda bulunan ve günümüzde Diyarbakır Arkeoloji Müzesinde sergilenen çinili kitabede bin Sökman ibaresi geçmektedir. Ayrıca bu kazılarda bulunan ve yine günümüzde arkeoloji müzesinde sergilenen çift başlı kartal motifi de Artuklu dönemine aittir. Yapılan kazılarda tespit edilen verilerden ve kaynaklardaki bilgi ve belgelerden sarayın Roma döneminde inşa edildiğini ve daha sonraki dönemlerde de kullanıldığını söyleyebiliriz. Eserin, Amid (Hasankeyf) Artuklu sultanları el-Mansûr Nûreddin Ebi'l-Feth Muhammed bin Kara Aslan (1167-1185) ve Melîk Salîh Nâsîrüddîn Ebû'l-Feth Mahmûd bin Muhammed (1200-1222) döneminde onarıldığı tahmin edilmektedir. 1961-62 yıllarında yapılan kazı çalışmalarında ağırlıklı olarak Artuklu dönemine ait verilere rastlandığından eser, Prof. Dr. Oktay Aslanapa tarafından Artuklu Sarayı olarak adlandırılmış ve literatüre bu şekilde geçirilmiştir (Aslanapa, 1968:10-18; Aslanapa, 1991:142-144; Aslanapa, 1993: 192; Altun, 1998:40; Altun, 2011:). Artuklu Sarayı şehirde ve bölgede hüküm süren devletler tarafından kullanılmıştır. Diyarbakır Artuklu Sarayı'nın XIII. yüzyıldaki durumunu gösteren bir çizimde sarayın iki katlı olduğu **(Fotoğraf: 4),** sarayın etrafının bir surla çevrili olduğu ve bu surun burçlarla desteklendiği görülmektedir. Bu surların ve burçların bir kısmı günümüze ulaşmıştır. Yine çizimde saraya doğu tarafta açılan bir kapıdan geçildiği anlaşılmaktadır. 2023 yılında yapılan arkeolojik kazılarda bu kapı tamamen ortaya çıkarılmıştır. Çizimde el-Cezerî'nin meşhur filli su saatinin de içkalede sergilendiği görülmektedir. Osmanlılar döneminde de kullanılan saray Beyan-i Menazil-i Sefer-i Irakeyn kitabındaki Kara Amid Minyatür'üne konu olmuştur. 1535 yılında Kanuni Sultan Süleyman ile birlikte Amid şehrine gelen Matrakçı Nasuh'un çizdiği Kara Amid Minyatürü'nden sarayın çok katlı olduğu ve sarayın iki yanında birer kule olduğu anlaşılmaktadır **(Fotoğraf: 5)**. Dönemin Amid şehrini ziyaret eden Evliya Çelebi sarayı sağlam bir şekilde görmüş, sarayın planı, mimarisi ve süslemeleri hakkında bilgi vermiştir. Saray Osmanlı döneminde XVIII. yüzyılın ortasında terk edilmiş ve daha sonra yıkılmıştır (Yıldız, 2019: 547;

Yıldız, 2021-a: 21,26; Yıldız, 2021-b: 220). İnşa edildiği dönemde etrafı surlarla çevrilen sarayın etrafındaki surlar günümüze kısmen ulaşmıştır **(Fotoğraf: 6)**. Diyarbakır'ın ilk içkale surları mahiyetinde olan Artuklu Sarayı'nın etrafındaki surların Roma ve Roma öncesi dönemde inşa edildiği tahmin edilmektedir. İçkale surları Mervaniler döneminde onarılarak bugünkü şeklini almıştır. Eski içkale kuzey batı tarafında bulunan silindirik burçla dış kaleden ayrılmaktaydı. Silindirik burcun devamındaki içkale surları Artuklu Sarayını çevreleyen sur duvarlarıyla birleşmekteydi. Bu surların kalıntıları günümüzde kısmen mevcuttur.

İlk kez 1961-62 yıllarında arkeolojik kazı çalışmalarına başlanan Artuklu Sarayı Kazısı Diyarbakır il sınırlarında yapılan ilk arkeolojik kazıdır. Prof. Dr. Oktay ASLANAPA başkanlığında yapılan kazılar iki yıl sürmüştür (Aslanapa, 1968: 10-18; Aslanapa, 1991: 142-144; Aslanapa, 1993: 192; Altun, 1998: 40). Artuklu Sarayı'nın kalıntılarını gün yüzüne çıkarmak amacıyla 2018 yılından beri arkeoloji kazı çalışmaları Prof. Dr. İrfan YILDIZ başkanlığından bir ekip tarafından devam etmektedir. Yapılan arkeolojik kazılarda ortaya çıkarılan verilerden sarayın divanhanesinin avlulu, dört eyvanlı plan şemasına sahip olduğu **(Çizim:1)**, sarayın selsebil ve havuzunun oldukça gösterişli, çini, mozaiklerle bezeli olduğu anlaşılmıştır (Aslanapa, 1962; Aslanapa, 1991:142-144; Aslanapa, 1993: 192). Bu çini ve mozaikler kısmen tahrip olmuş bir vaziyette günümüze ulaşmıştır **(Fotoğraf:7)**.

Fotoğraf 2: Amida (Amidi, Amedi) Höyük Üzerindeki Artuklu Sarayı Kalıntıları.

Fotoğraf 3: Diyarbakır Artuklu Sarayı Kalıntıları.



Fotoğraf:4- Diyarbakır Artuklu Sarayı'nın 13. Yüzyıldaki Durumunun Tasarlanması (oldpictureofamida.htm internet sitesinden alınmıştır).

Fotoğraf 5: XVI. Yüzyıla Ait Kara Amid Minyatürü (1535-M. Nasuh'dan).

Fotoğraf 6: Artuklu Sarayı'nı Çevreleyen Surlar ve Burçlar.

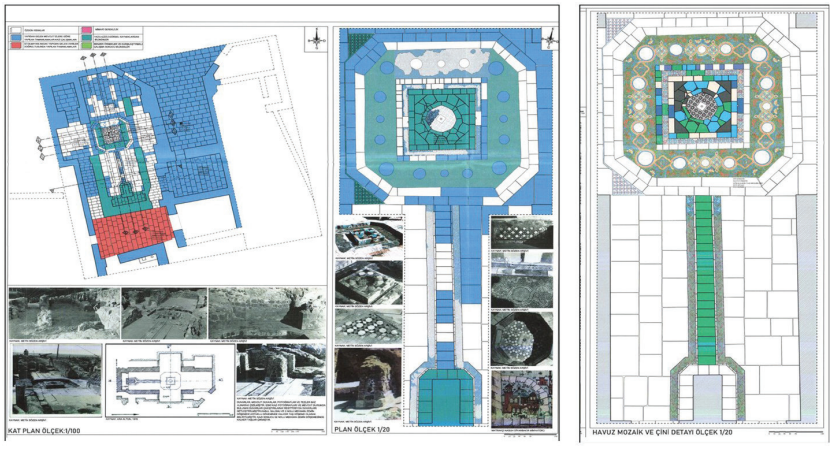
1962 M. Sözen

2019 İ. Yıldız

1962 M. Sözen

2019 İ. Yıldız

Fotoğraf 7: Diyarbakır Artuklu Sarayı Selsebilli, Havuzlu Divanhanesi.



Artuklu Sarayı Röleve ve Restitüsyon Planları-2022.

Çizim 1: Diyarbakır Artuklu Sarayı Planı.

Artuklu Sarayı Kapısı

El-Cezerî "El-Câmi' Beyne'l-İlm ve'l-'Ameli'n-Nâfi fî Sınaâti'l-Hiyel" adlı eserinde yaptığı eserlerden 50 tanesini anlatmıştır. El-Cezerî'nin yaptığı eserler güneş saatleri, su saatleri, şerbet partileri için yapılan robotlar, ibrikler, kan alma tekneleri, abdest alma leğenleri, şekil değiştiren fıskiyeler, sürekli çalan flütler, derin olmayan göllerde ve ırmaklardan suyu yukarı çıkaran araçlar, şifreli kilitler ve Artuklu Sarayı kapısıdır.

Artuklu Sarayı kapısı el-Cezerî'nin önemli eserlerindedir. Kitabesine göre el-Cezerî bu kapıyı Amid (Hasankeyf) Artuklu Sultanı Nûreddin Ebi'l-Feth Muhammed bin Kara Aslan (1167-1185) döneminde yaptığı anlaşılmaktadır. Nûreddin Muhammed Amid Artuklu Sarayı'nda 1183- 1185 yılları arasında hüküm sürmüştür. Bu bilgilerden hareketle el-Cezerî'nin Artuklu Saray kapısını 1183-1185 tarihleri arasında Amid (Hasankeyf) Artuklu Sultanı Nûreddin Ebi'l-Feth Muhammed bin Kara Aslan adına tasarladığı anlaşılmaktadır. El-Câmi' Beyne'l-İlm ve'l-'Ameli'n-Nâfi fî Sınaâti'l-Hiyel adlı eserden verilen bilgilere göre kapı 18 karış (4 metre) yüksekliğinde, 6 karış (1.5 metre) enindedir. Kapı iki kanatlı olup dökme pirinçten yapılmıştır (El-Cezerî, 2002: 229). Kapının orta kısmı geometrik süslemelidir. Ortadaki geometrik kompozisyon çiçekli kufi karakterli yazı bordürüyle çevrelenmiştir. Yazı bordüründen sonra bitkisel süslemeli bir bordür mevcuttur. Kapı kanadının üst kısmında pirinç bir levha ve onun üzerinde de dökme pirinçten sağlam bir yağmurluk bulunmaktadır. Kapının bütün çevresi süslü bir pirinç şeritle çevrilmiştir (Yıldız, 2019; 550; Yıldız, 2021-a: 58).

El-Cezerî'nin "El-Câmi' Beyne'l-İlm ve'l-'Ameli'n-Nâfi fî Sınaâti'l-Hiyel" eserinde yer alan ve Artuklu Sarayı kapısına ait olan bu hendesi tertip, levhanın sağ yanında gözüken sütun şekline bakılarak, bu çizimin bir mimarî esere ait olduğu izlenimi vermektedir. Hendesî desenli bir kündekârî kapıyı andıran levhanın en üst kısmında, siyah zemin üstüne altınla işlenmiş enlemesine gelişen islîmi desenli bir taç bezemesi bulunmaktadır. Bu taç bezemesinin altında, birisi kahverengi zemin üzerine kırmızı çiçekli; diğeri siyah zemin üzerine altın işlemeli rumî desenlerinin yer aldığı iki sıra halinde, levhadan başlığa geçiş bezemesi yer almaktadır.

Fotoğraf 8: El-Cezerî Tarafından Yapılan Diyarbakır Artuklu Sarayı Kapısı.

Levhanın etrafı, zemini altınlanmış kırmızı renkli ulamalı düzende gelişen enine simetrik bir rumî pervazla çerçevelenmiştir. Bunun içinde, kâğıdın kendi rengi üzerine kırmızı ile renklendirilmiş rumî/islimî kıvrımlarından meydana gelen nebatî tezyinatla beslenmiş müzeyyen kufî yazı, levhayı üç yönde çepeçevre sarmaktadır. Kitâbe altınla yazılmış olup siyah mürekkeple tahrirlenmiştir. Kitabede üst satırda; *"el-Mülkü li'llâhi'l-vâhidi'l-kahhâr"* (mülk tek ve Kadir-i Mutlak olan Allah'ındır) ibaresi yer almaktadır.[1] Sağ yan tarafta (yukarıdan aşağıya doğru); *"İzzü li-Mevlânâ*

[1] Kitabenin çözümlemesini yapan Prof. Dr. Abdülhamit TÜFEKÇİOĞLU'na ve kapı üzerindeki süslemelerin yorumlamasına destek sunan Prof. Dr. Aziz DOĞANAY'a ve Prof. Dr. Gülsen BAŞ'a teşekkür ediyorum.

el-Melîk el-Âlim el-Âdil el-Müeyyed el-Muzaffer" ibareleri yazılıdır. Sol yan tarafta ise (aşağıdan yukarıya doğru); "el-Mansûr Nûreddin Ebi'l-Feth Muhammed bin Kara Aslan" yazılıdır.

Levhanın ortasında baklava dilimli ızgara sisteminden geliştirilen altı kollu yıldızlardan meydana gelmiş handesî bir kompozisyon yer almaktadır. Altı kollu yıldızların çevresine yine altı kollu yıldızı saran halkalar yerleştirilmiş olup, merkezde yer alan altı kollu yıldızların etrafına da ızgara çizgilerinin kırılarak kesişmesiyle meydana gelen sekiz kollu yıldızlar kondurulmuştur. Levhanın ortasındaki altı kollu yıldızın içine kırmızı mürekkeple kâinâtın yaratıcısına işaret eden *'Hû'* zamiri yazılmıştır. Bu yazı duruş itibarıyla kapı tokmağını andırmaktadır. Artuklu Sarayı'nda yapılan arkeolojik kazılarda şimdiye kadar bu kapıya ait herhangi bir kalıntıya ulaşılamamıştır.

Artuklu Sarayı Kapı Tokmağı

El-Cezerî tarafından tasarlanan Artuklu Sarayı Kapı tokmağı günümüze ulaşamamıştır. Ancak kendisi tarafından kaleme alınan "El-Câmi' Beyne'l-İlm ve'l-'Ameli'n-Nâfi fî Sınaâti'l-Hiyel" kitabında bu kapı tokmağının çizimi bulunmaktadır. Artuklu Sarayı'nda şimdiye kadar yapılan kazı çalışmalarında bu kapı tokmağına ait herhangi bir ize rastlanmamıştır. Kapı tokmağında simetrik ve profilden verilen iki ejder figürünün gövdeleri orta kesimde düğüm yapmaktadır. Ejderlerin kuyrukları, altta ayrıca birbirine düğüm yapmaktadır. Ağızları açık tutulan ejderler uzattıkları dillerini cepheden bir aslan başını tutar vaziyettedir **(Fotoğraf: 9)**. Çift ejder motifi, Asya kültürlerinde ve Doğu mitolojilerinde sıkça görülen ve genellikle güç, ihtişam, koruma ve iyi şans gibi pozitif özelliklerle ilişkilendirilen bir semboldür. Uzak Doğu kültüründe ejdere yüklenen mana, İslam'daki büyük meleklerden Mikâil'e benzemektedir. Su ve yağmurun, dolayısıyla bereketin kaynağında yer alır. Batı kültüründe olumsuz karşılanan ejder, İslam kültüründe her iki yönüyle de görülmektedir. Ejder, Arslan, Devletkuşu ve benzeri sembollerin çifterli olarak kullanılması aynı zamanda bir devlet sembolüdür. Burada çift ejder arslanla birleşerek çok güçlü bir iktidar sembolü elde edilmiştir. İslam kültüründe arslan figürünün Hz. Ali ile özdeşleşmesi ve burada bir kapı üzerinde iki ejder arasında yer alması Alevî kültüründeki dört kapı kırk makam ve miraçnamelerdeki Hz. Ali

figürüyle de benzerlik göstermektedir. Çift ejder motifi, Artuklu, Eyyûbî, Memluklu ve Anadolu Selçukluları sanatında sıkça kullanılan bir figürdür. Çifterli kullanılan ejderlerin başları genellikle birbirine bakar ve gövdeleri kıvrık, kuyrukları birbirine dolanmış vaziyette resmedilirler. Bazen kuyruk kısmı da farklı bir başa dönüşerek kendi gövdesini ısırır. Bu sembollerin tasavvufla da ilgisi vardır. Artuklu Sarayı kapı tokmaklarında uygulanan tasarımın benzeri yine el-Cezerî tarafından yapıldığı tahmin edilen Cizre Ulu Camisi kapı tokmaklarında görülmektedir **(Fotoğraf:10)**.

Fotoğraf 9: Amid Artuklu Sarayı Kapı Tokmağı.

Fotoğraf 10: Cizre Ulu Cami Kapı Tokmağı.

El-Cezerî'nin Tasarladığı Isıtma Sistemi Kalıntıları

Sarayda yapılan arkeolojik kazı çalışmalarında mekanlar içerisinde ısıtma sistemine (kalorifer sistemine) ait sıcak su kanalları tespit edilmiştir. Günümüzden yaklaşık olarak 1800 yıl öncesine Roma dönemine ait olan bu kanallar sayesinde sarayın doğu tarafında bulunan hamamın sıcak suyu sarayın mekânlarına dağıtılarak bir ısıtma sistemi oluşturulmuştur. Bu kanalların yan duvarları tuğlalarla örülmüş olup zeminleri harçla sıvanmıştır. Kanalların üzeri ise kalker taşlarla kapatılmıştır. Kanalların içerisinde tuğlaların kullanılması ve zeminin sıvanması ısı kaybını azaltmak amaçlıdır **(Fotoğraf: 11)**.

Artuklu Sarayı'ndaki Roma Dönemi Isıtma Sistemi -2020.

Artuklu Sarayı'ndaki Artuklu Dönemi Isıtma Sistemi-2021.

Fotoğraf 11: İçkale Artuklu Sarayı Kazısı'nda Tespit Edilen Isıtma (Kalorifer) Sistemi.

Artuklu Sarayı kazısında Roma dönemindeki ıstma sistemi dışında Artuklu dönemine ait olduğu tahmin edilen ısıtma (kalorifer) sistemi de tespit edilmiştir. Bu sistem sarayda yaşayan el-Cezerî'nin tasarladığı bir ısıtma (kalorifer) sistemi olduğu tahmin edilmektedir. Sarayın 5 Nolu Mekânı olarak adlandırılan mekânın güney duvarına bitişik tuğla ile örülmüş ocak ve su akıtma sistemi olduğu tahmin edilen 1.73 m uzunluğunda, 0.56 m genişliğinde bir mimari öğe tespit edilmiştir. Bu mimari öğenin batı kısmında çapı 0.31x0.31m olan kare biçiminde bir açıklık, doğu kısmında ise kısmen tahrip olmuş ağız kısmının çapı 0.27x0.27m ölçülerinde olan dikey bir künk mevcuttur. Duvarın içinde ise sıvalı su deposu bulunmaktadır. Duvarın kuzey yüzünde zemin seviyesinin alt kodunda zemini tuğladan yan duvarları bazalt taştan yapılıp sıvanan ve üstü sal taşları ile kapatılan bir sıcak su kanalı bulunmaktadır. Sal taşlarının aralarındaki boşluklar harç ile sıvanarak ısı kaybı önlenmeye çalışılmıştır. Mimari öğenin batı tarafında bulunan açıklığın üstünde bir ocak olduğu bu ocağın üzerine el-Cezerî'nin yaptığı otomotik ibriğin konulduğu, ocakta kaynayan suyun ibrikten dikey su künkünün içine döküldükten sonra depoya dolduğu ve kanallarla mekanlara dağıtılarak mekanların yerden ısıtıldığı anlaşılmaktadır (**Fotoğraf: 12)**.

Fotoğraf 12: El-Cezerî'nin Tasarladığı Tahmin Edilen Artuklu Dönemi Isıtma Sistemi.

Artuklu Sarayı İklimlendirme Sistemi

2019-2020 yılı kazı sezonda Artuklu Sarayı kabul salonunda ve onun bitişiğindeki 5 Nolu Mekan'da el-Cezerî tarafından tasarlandığı tahmin edilen iklimlendirme sistemi ortaya çıkarılmıştır. 1961-62 yılına ait kazı sonrası fotoğraflardan aynı sistemin divanhene kısmında da olduğu anlaşılmaktadır. Bu sistem daha çok sultanın kullandığı mekanlarda karşımıza çıkmaktadır. Yapılan kazılarda bu sisteme soğuk su kanalının bağlandığı tespit edilmiştir. Bu sisteme bağlanan soğuk suyun etkisiyle yazın mekanların serinletildiği tahmin edilmektedir. Kabul salonunun güney duvarının ortasında tuğla malzemeden yapılmış ve içinde pişmiş topraktan yapılan su künklerinin bulunduğu bir sistem ortaya çıkarılmıştır. Aynı sistem kabul salonunun bitişiğindeki 5 No'lu Mekânın kuzey duvarında da tespit edilmiştir (**Fotoğraf:13)**. 5 No'lu Mekânın kuzey duvarına bitişik, taş kaide üzerine tuğlalarla örülmüş dikdörtgen platform 1,73 m x 0,56 m ölçülerindedir. Dikdörtgen platformun içinde yukarı doğru çıkan 27 cm çapında üç adet pöhrenk bulunmaktadır. Kabul salonunun güney duvarının ortasında bulunan iklimlendirme sistemi de 5 No'lu Mekândaki iklimlendirme sistemi ile benzerdir (**Fotoğraf:14)**.

Fotoğraf 13: El-Cezerî'nin Tasarladığı Tahmin Edilen Artuklu Dönemi İklimlendirme Sistemi.

Fotoğraf 14: El-Cezerî'nin Tasarladığı Tahmin Edilen Artuklu Dönemi İklimlendirme Sistemi.

Sonuç

Artuklu Sarayı, Amid şehrinin yönetim merkezinde inşa edilmiştir. 1961-62 ve 2018-2023 yıllarında yapılan kazılarda kalıntıları ortaya çıkarılan Artuklu Sarayı, bölgede günümüze kalıntıları ulaşan tek saraydır. Saray, diğer saraylarda olduğu gibi etrafı içkale surlarıyla çevrilmiştir. Roma döneminde inşa edilen saray Osmanlı döneminde XVIII. yüzyıla kadar kesintisiz olarak kullanılmıştır. Saray, Amid merkezli kurullan bütün devletlerin başkent sarayı olarak kullanılmıştır. Artuklu Sarayı planı, mimari

özellikleri, süsleme özellikleri, çini ve mozaik bezemeleri bakımından mimarlık tarihi açısından önem arz etmektedir. Plan ve mimari özellikleri yanında Diyarbakır İçkale Artuklu Sarayı, el- Cezerî gibi büyük bir İslam alimi ve mucidinin yetiştiği ve sibernetik, robotik, otomasyon, bilgisayar ve teknolojinin temellerinin atıldığı mekan olması açısından bilim tarihi açısından önem arz etmektedir. Sarayda 25 yıl yaşayan el-Cezerî sarayda bir çok çalışma yapmış ve eserlerini burada üretmiştir. Ancak şimdiye kadar yapılan çalışmalarda el-Cezerî'nin yaptığı ve el Hiyel kitabında tanıtığı eserlerin izine rastlanmamıştır. Bu eserlerden el-Cezerî'nin saray için yaptığı kapı ve kapı tokmağı özellikle dikkat çekmektedir. Saray kısmında yapılan çalışmalarda şimdiye kadar sarayın mekanlarına ait kalıntılar ortaya çıkarılmıştır. Kazılarda aynı zamanda el-Cezerî'nin tasarladığı tahmin edilen Artuklu dönemine ait ısıtma (kalorifer) sistemi ve iklimlendirme sistemi de gün yüzüne çıkarılmıştır. Tespit edilen bu sistemler dönemleri açısından önemli sistemlerdir. Günümüzdeki kalorifer sisteminin proto tipi olan bu ısıtma sistemi saraylarda bulunan en erken tarihli ısıtma sistemlerindendir. Yine sarayda tespit edilen iklimlendirme sistemi de farklı bir sistemdir.

Kaynakça

Altun, A. (1978), *Anadolu'da Artuklu Devri Türk Mimarisinin Gelişmesi*, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Altun, A. (1998), Ort çağ Türk Mimarisinin Anahatları İçin Bir Özet, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Altun, A. (2011), "Diyarbakır İç Kale Artuklu Sarayı", *Yıldız, İ. (Ed.), Medeniyet- ler Mirası Diyarbakır Mimarisi,* (s. 123-139). Diyarbakır: Diyarbakır Valiliği Yayını.

Bedî'ûz-Zamân Ebû'l-'İzz İsma'il bin er-Razzâz El-Cezerî (2002), *El-Câmi' Bey- ne'l-İlm ve'l-'Ameli'n-Nâfi* fî *Sınaâti'l-Hiyel,* (Çev. S. Tekkeli, M. Dosay, Y. Unat), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayını.

Çalışkan, D. (2016). "Günümüzde Cezeriyi Anlamak", Eriş, M. -Ağırakça, A. (Ed.), *Karanlık Gösterilen Aydınlık Çağ Uluslararası Sempozyum El-Cezeri* (s. 65-82). İstanbul: Mardin Artuklu Üniversitesi Kültür Yayınları.

Çayırdağ, M. (1986). "Ebu'l İzz El-Cezeri'nin Hayatı ve Yaşadığı Devir", Köker,

A. H. (Ed.), *Ebu'l-İz El-Cezeri Sibernetik Bilminim Öncüsü Artuklu Sarayı – XIII. Asır,*

(s. 1-6) Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nasibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayını.

Yıldız İ. (2022a). Diyarbakır İçkale Artuklu Sarayı Kazısı 2021 Yılı Çalışmaları, Battal, S. (Ed.), *Sosyal ve Beşerî Bilimlerde Uluslararası Araştırmalar – IV* , (s. 483- 502). İzmir: Serüven Yayınevi.

Yıldız İ. (2022b). Diyarbakır İçkale Artuklu Sarayı Kazısı 2019 Yılı Çalışmaları, (Ed.) Battal, S. (Ed.), *Sosyal ve Beşerî Bilimlerde Araştırma ve Değerlendirmeler – III,* (s. 233-254). Ankara: Gece Yayınevi.

Yıldız, İ. (2021a). Diyarbakır Artuklu Sarayı, Hacıgökmen, M.A. (Ed.), *Selçuklu Dönemi Saraylar ve Köşkler-2,* (s. 18-60), Konya: Selçuklu Belediyesi Yayını.

Yıldız, İ. (2021b). Diyarbakır İçkale Artuklu Sarayı Kazısı 2018 Yılı Çalışmala- rı, Aydemir E.- Sağlık S. (Ed.), Sosyal *ve Beşerî Bilimlerde Araştırma ve Değerlendirme- ler – III*, (s. 217-37). Ankara: Gece Yayınevi.

Yıldız, İ. (2019). El-Cezeri'nin Yaşadığı Artuklu Sarayı'nın Bilim Tarihi Açısın- dan Önemi. Özcoşar, İ. - Karakaş, A. - Öztürk, M. -Aslan S. (Ed.), *Keşf-i Kadîmden Vaz'-ı Cedîde İslâm Bilim Tarihi ve Felsefesi*. (s. 545-556). İstanbul: Divan Kitap.

Ali Kuşçu ve Osmanlılarda Eğitim Anlayışı

Yedi Bilge Yedi Bölge III

30 Kasım 2022

10.00

Uludağ Üniversitesi İznik Meslek Yüksekokulu Konferans Salonu

T.C. KÜLTÜR VE TURİZM BAKANLIĞI

T.C. ATATÜRK KÜLTÜR, DİL VE TARİH YÜKSEK KURUMU

ATATÜRK KÜLTÜR MERKEZİ BAŞKANLIĞI

ALİ KUŞÇU'NUN MATEMATİK ÇALIŞMALARI HAKKINDA

Semiha Betül TAKICAK*

Giriş

Ali Kuşçu 15. yüzyılın başlarında Semerkand'ta doğmuştur. Uluğ Bey'in (1394-1449) himayesinde yetişmiş ve Giyaseddin Cemşid el-Kâşî (1380-1429) ile Kâdızâde el-Rûmî'den (1364-1436) ders almıştır. *Uluğ Bey Zîci*'nin hazırlanmasında çalışmış, Kâdızâde'den sonra Semerkand Rasathanesi'nin müdürü olarak bizzat Uluğ Bey tarafından görevlendirilmiştir. *Zîc* üzerindeki çalışmaların ve gözlemlerin tamamlanmasında büyük emeği geçmiştir. 1472 yılında İstanbul'a gelerek Fatih Sultan Mehmed'in (1432-1481) hizmetine girmiş ve 879/1474 yılında İstanbul'da ölmüştür (E. İhsanoğlu vd. 1999: 20; L. Göker 1995: 98; Taşköprülüzâde 2019: 153-155).

Ali Kuşçu, yazdığı eserler, yetiştirdiği öğrenciler ve medreselere olan katkısı dolayısıyla Osmanlı biliminin önemli şahsiyetlerindendir. Eldeki bu çalışmada, ilk olarak Kuşçu'nun Osmanlı *"riyâzî bilimlerine"* olan katkısı ele alınacak, ardından Kuşçu'nun matematik konulu çalışmaları hakkında bilgi verilecektir.

Ali Kuşçu'nun Osmanlı Bilimine Katkıları

Ali Kuşçu çağdaşları Kâdızâde ve Cemşid el-Kâşî gibi âlimlerle karşılaştırıldığında, onlar gibi yalnızca belli bir sahada değil; dil, din, kelam, astronomi ve matematik gibi pek çok alanda orijinal eserler kaleme aldığı görülmektedir. Bu eserlerden bazıları araştırma, bazıları ders kitabı, bazıları ise belirli problemlerin ele alınıp çözüldüğü risalelerdir (İ. Fazlıoğlu 2019:

* Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi
DOI: 10.32704/9789751751683.2024.0313

793-4). Ali Kuşçu'nun Batı'daki tanınırlığı daha çok astronomi konulu eserleri dolayısıyladır (J. É. Montucla 1758: 419).

Ali Kuşçu, hem Doğulu hem de Batılı kaynaklarca *"eski astronominin büyük bilginlerinden birisi"* olduğu belirtilmektedir. Gerçekten de Kuşçu, astronomi konulu çalışmalarının önemi ve muhtevasının kıymeti dolayısıyla, Batılı Oryantalist W. Barthold (1869-1930) tarafından *"yaşadığı yüzyılın Batlamyus'u (MS 85-165)"* olarak nitelendirilirken, Salih Zeki (1864-1921), Kuşçu için *"Osmanlı Türkiye'sinin ilk gerçek astronomudur"* ifadesini kullanmıştır (L. Göker 1995: 97-101; H. Dilgan 1955: 19). Ali Kuşçu ayrıca, Osmanlı âlimleri içinde güncel astronomiyi en iyi bilenlerden biri olarak nitelendirilmektedir (E. İhsanoğlu 2017, C. 1: 264).

Salih Zeki'ye göre, Ali Kuşçu'nun en önemli bilimsel eseri, Semerkand Rasathanesi'nde yazılmasına ve bitirilmesine yardımcı olduğu *Zîc-i Uluğ Bey*'e *(Zîc-i Gürgânî)* üzerine yazdığı Farsça şerhtir. Kuşçu bu şerhinde, *Zîc-i Uluğ Bey*'in girişinde bulunan teorem ve problemlerin ispatlarını o zamanın bilinen yüksek matematiği ile vermektedir (Salih Zeki, *Kâmûs-ı Riyâziyyât TY 915:* 1030; Salih Zeki 2003: 129; M. Dizer 1988: 17). Uluğ Bey, bu *Zîc*'in önsözünde, Ali Kuşçu'dan bahsederken, *"saygı değer oğlumuz"* ifadesini kullanarak, bu yardımdan ve Ali Kuşçu'dan övgüyle bahsetmiştir (A. Adıvar 1982: 49). Ali Kuşçu, Mâverâünnehir'de ortaya çıkan matematik ve astronomi bilginlerinin son temsilcisiydi ve Ali Kuşçu'nun İstanbul'a gelmesi Osmanlı bilim tarihi açısından önemli bir olay olmuştu. Çünkü İstanbul'da astronomiyi Ali Kuşçu kadar iyi bilen bir bilgin yoktu. Onun İstanbul'a gelişi, astronomi biliminin Türkiye'de yayılmasına ve sonuçta Mîrim Çelebi gibi bazı bilginlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur (R. Demir ve Y. Unat 2010: 459; Salih Zeki, *Kâmûs-ı Riyâziyyât TY 915:* 1029).

Kadızâde-i Rûmî'nin *Şerh el-Mulahhas fî el-Hey'e* (1411/1412) adlı yorumundan sonra, Osmanlı medreselerinde en çok okutulan astronomi ve matematiksel coğrafya eseri, Ali Kuşçu'nun *el-Fethiyye* adıyla tanınan *el-Risâle el-Fethiyye fî el-Hey'e* adlı eseridir. Bu eser Ali Kuşçu'nun Farsça olarak yazdığı *Risâle der İlm-i Hey'e* (1458) adlı kitabının genişletilmiş Arapça bir çevirisidir; 1473'te tamamlanmış ve yine Fâtih'e sunulmuştur (R. Demir ve Y. Unat 2010: 460-463). Osmanlı astronomi öğretiminde orta-seviyeli ders kitabı olarak okutulan *el-Fethiyye*'nin (M. Dizer 1988:

16) mevcut olan pek çok şerhinden biri de Mühendishane başhocası Seyyit Ali Paşa (ölm. 1845) tarafından yazılmış *Mir'at-ül Âlem* adındaki şerhtir. Buradan da anlaşılacağı üzere Ali Kuşçu'nun eseri Batı biliminin Osmanlı'ya girmesinden sonra bile okunmuş ve ilgi görmüştür (A. Adıvar 1982: 49).

İstanbul'un fethinden hemen sonra, ilk medrese eğitimi Ayasofya'da başlamış ve caminin yanındaki papaz odaları boşaltılarak öğrencilere verilmiştir. Fatih Sultan Mehmed, şehri bilim ve kültür merkezi haline getirmek için döneminin meşhur bilginlerini İstanbul'a davet etmiştir. Fatih'in davetiyle Orta Asya'dan İstanbul'a gelen Ali Kuşçu, Ayasofya Medresesi'ne müderris tayin edilmiş, burada matematik dersleri vermiş, Osmanlı medreselerinde matematik ve astronomi eğitiminin kurucusu olmuştur (M. Dosay Gökdoğan ve Y. Unat 2010: 44; A. Kazancıgil 2020: 131). Şüphesiz, İstanbul'un fethinden sonra medreselerde pozitif bilimlere yöneliş ve matematik ile astronomi bakımından Osmanlı Türklerinin en nitelikli, parlak olduğu dönem, bu bilginin İstanbul'a gelmesiyle başlamıştır (C. İzgi 2019: 207; M. Dizer 1988: 11-13, 31; K. Z. Taneri 2009: 65-66). Ali Kuşçu, Osmanlı eğitim hayatına olan bu katkısını, medreselerde okuttuğu matematik ve astronomi derslerinin ötesine taşıyarak, medreselerin programını Molla Hüsrev (ölm. 1480) ve Vezir Mahmud Paşa (ölm. 1474) ile birlikte pozitif bilimleri merkeze alarak hazırlamıştır (K. Z. Taneri 2009: 65-66). Çeşitli kaynaklar, Osmanlı Devleti'nde medreselerin ilk defa esaslı bir şekilde düzenlenerek teşkilatlandırılmasının Fatih Sultan Mehmed zamanındaki bu girişim olduğunu kaydetmektedir (C. İzgi 2019: 63; A. Kazancıgil 2020: 131). Ayrıca Osmanlı Medrese sistemi ve programında Ali Kuşçu, Molla Hüsrev ve Mahmud Paşa'nın hazırladığı biçim kabul görmüş ve ilerleyen süreçte de uygulanmıştır (İ. Fazlıoğlu 2019: 793-4). Fatih öncesi Osmanlı medreselerinin vakfiyelerinde genellikle dinî ilimlerin eğitimine işaret edildiği görülmektedir. Hâlbuki Fatih medreseleri vakfiyelerinde ilk defa medreselere tayin edilecek müderrislerin hem dinî hem de mantık, felsefe ve matematiği kapsayan *"aklî"* ilimleri bilmeleri şartı koşulmuştur. Semerkand'ta Uluğ Bey'in çevresinde bulunan ve matematik-astronomi ağırlıklı bir bilim çevresinden gelen Ali Kuşçu'nun Osmanlı bilimine en önemli etkisini, bu medreselerin çerçevesini çizen vakfiyede aklî bilimlerin dinî ilimlerin yanında okutulması şartını sağlamış olmasında aramak gerekmektedir. Bu etki Fatih'ten sonra Süleymaniye Medreselerine kadar uzanmıştır (E. İhsanoğlu 1998: 238).

Ali Kuşçu, Osmanlı bilimine yetiştirdiği öğrenciler dolayısıyla da katkı sağlamıştır. Bu öğrenciler arasında Mîrim Çelebi (ö. 1525), Molla Lütfü (ö. 1495) (Salih Zeki 2003: 127), İshak El-Kirmânî (15. yy), Mallo Câmî (ö. 898/1492) gibi kendi devirlerinin meşhur âlimleri sayılabilir (E. İhsanoğlu 1999, C. 1: 31-32; İ. Fazlıoğlu 1999: 216). Kuşçu ayrıca İstanbul'un enlem ile boylamını yeniden hesaplamış ve Fatih Camii'nde bulunan bir güneş saati inşa etmiştir. Bu saat İstanbul'un fethinden sonra yapılan ilk güneş saatidir. Bu dikey bir güneş saati olup sağdaki minarenin altındadır (K. Z. Taneri 2009: 65-66; A. Kazancıgil 2020: 144-145).

Ali Kuşçu'nun Matematiğe İlişkin Eserleri Hakkında Kısa Bir Değerlendirme

Ali Kuşçu'nun biri Farsça ve dördü Arapça olmak üzere matematiğe ilişkin toplam beş eseri mevcuttur. Bu eserlerden *Risale der İlm-i Hisâb* Semerkand'ta 861/1457 civarında Farsça kaleme alınmıştır. Bir mukaddime ve üç makaleden meydana gelmektedir. Osmanlı Medreseleri'nde orta seviyeli matematik kitabı olarak kullanılan eserin, günümüze elliye yakın yazma nüshası gelmiştir (İ. Fazlıoğlu 2019: 794; E. İhsanoğlu vd. 1999: 20). Eserde Hint hesabı ve müneccim hesabıyla ilgili konular ele alınmaktadır (Salih Zeki, *Kâmûs-ı Riyâziyyât TY 915:* 1030; L. Göker 1995: 102; Salih Zeki 2003: 128). *Risale der İlm-i Hisâb'*ın günümüze ulaşan 65 nüshasının istinsah tarihi belli olan 50 nüshasının asırlara göre dağılımı şöyledir: 15. yüzyılda 5, 16. yüzyılda 13, 17. yüzyılda 19, 18. yüzyılda 5, 19. yüzyılda 7 nüsha mevcuttur (E. İhsanoğlu 2017, C. 1: 199). Buradan hareketle eserin uzun süre dolaşımda kaldığını söylemek mümkündür.

Ali Kuşçu'nun en önemli ve meşhur matematik kitabı *el-Risâletü'l-Muhammediyye fi'l-Hisâb*'tır. Bu eser, *Risale der İlm-i Hisâb*'ın Arapça genişletilmiş şeklidir. 1473 yılında Fatih Sultan Mehmed'e ithaf edilen eser aslında bir hesap ve cebir kitabıdır (Salih Zeki, *Kâmûs-ı Riyâziyyât TY 915:* 1030; Salih Zeki 2003: 128; İ. Fazlıoğlu 2008: 129-130). Taşköprülüzâde *Muhammediyye*'nin önemi hakkında, *"sahasında daha faydalısı bulunmayan pek hoş bir risale"* ifadelerini kullanırken (Taşköprülüzâde 2019: 154) Kâtib Çelebi ise *"Hisâb ilminde el- Muhammediyye'den daha faydalı ve güzel bir risale yoktur"* demiştir (C. İzgi 2019: 208).

17. yüzyıla kadar Osmanlı medreselerinde en çok okutulan hesap kitabı olan bu eser, bir mukaddime ve iki bölümden (fen) meydana gelmektedir. Bir mukaddime ile beş makaleden oluşan birinci bölüm hesap, ikinci bölüm mesâha ile ilgilidir. Birinci bölümün mukaddimesinde tanımlar, özellikle sayının ayrıntılı tanımı ele alınır. Birinci bölümün ilk makalesinde, ondalık konumlu Hint hesabı (on tabanlı konumsal rakamlarla yapılan işlemler), pozitif reel sayılar kümesi içerisinde çarpma, bölme, dört işlem, rasyonel ve irrasyonel sayıların kare kökünü, küp kökünü alma ve sağlama işlemleri; ikinci makalede astronomların kullandığı altmış tabanlı sayı sistemi (müneccim hesabı); üçüncü makalede cebir ve mukabele ilminin ikinci derecede denklem çözümleriyle sınırlı olarak gözden geçirilmesinden sonra çok terimlilerin dört işlemi, bazı cebir işlemlerinden sonra da altı cebir formülünün örneklerle incelenmesi; dördüncü makalede çift yanlış yoluyla bilinmeyenin bulunması; beşinci makalede bazı kısa aritmetik yöntemleri, oran ve orantı kuralları ile aritmetik dizi toplamlarına ilişkin formüller ele alınmıştır. Bir mukaddimeyle üç makaleden oluşan ikinci bölümün mukaddimesinde geometrik şekillerin ve mesâhaya ilişkin temel kavramların tanımları, şekil ve cisimlerin alan ve hacim formüllerinin yanında bazı temel trigonometrik fonksiyonlarla ilgili formüller, verilen bazı formüllerin ispatları; birinci makalede yüzeylerin alanları, ikinci makalede düzgün altıgenin alanı, üçüncü makalede küre, küre parçaları ve koni gibi cisimlerin hacimleri incelenmiştir. Mesâha bölümünde verilen bazı formüllerin ispatları da yapılmıştır. (M. Dosay Gökdoğan 2010: 306; İ. Fazlıoğlu 1998d: 202-203; İ. Fazlıoğlu 2008: 129; E. Baga 2012: 78-81).

Muḥammediyye'nin en önemli özelliklerinden biri, hesap ve cebirde daha önce eklenen ve çıkarılan nicelikler için kullanılan *"zâid"* ve *"nâkıs"* terimlerinin yanında *"müsbet"* ve *"menfî"* terimlerine yer verilmesidir. Bu terimler Osmanlı'da Ali Kuşçu'nun çalışmalarıyla yaygınlaşmış, sonrasında da Avrupa'ya aktarılmış ve *"pozitif", "negatif"* şeklinde Latince'ye tercüme edilmiştir. Bu terimlerin Ali Kuşçu'nun kendi buluşu olması ihtimali yanında, Kuşçu'nun bu terimleri Uluğ Bey'in elçisi olarak Çin'e gittiğinde Çin'de öğrenmiş olabileceği de düşünülmektedir (İ. Fazlıoğlu 2008: 129; E. Baga 2012: 138).

Muḥammediyye'nin detaylı içeriği şu şekildedir (Y. Unat 2009: 43-44; R. Demir ve Y. Unat 2010: 461-463):

Birinci Fen: Hesap İlmi

Giriş: Tanımlar

Birinci Makale: Hint Hesabı (Onluk Dizge)

I. Bölüm: Rakamların biçimleri ve dizilimleri
II. Bölüm: Tam sayılarla hesap
1. Fasıl: İki katını alma
2. Fasıl: Yarısını alma
3. Fasıl: Toplama
4. Fasıl: Çıkarma
5. Fasıl: Çarpma
6. Fasıl: Bölme
7. Fasıl: Bir sayının karesini, küpünü ve karekökünü bulma
8. Fasıl: Sağlama

III. Bölüm: Kesirli Sayılarla Hesap

Giriş: Kesrin Mahiyeti

1. Fasıl: Kesirlerin yazılması
2. Fasıl: Karşıtlık, ortaklık, farklılık, benzerlik
3. Fasıl: Tam sayı ile kesri birleştirme ve ayırma
4. Fasıl: Kesirlerin ortak paydalarını bulma
5. Fasıl: Yarısını alma, iki katını alma, toplama, çıkarma
6. Fasıl: Bileşik kesirlerin yalınlaştırılması
7. Fasıl: Çarpma
8. Fasıl: Bölme
9. Fasıl: Kesirli sayıların karekökünü bulma
10. Fasıl: Kesrin paydasını değiştirme

İkinci Makale: Müneccim Hesabı (Altmışlık Dizge)

Giriş: Tanımlar

1. Fasıl: İki katını alma, yarısını alma, toplama ve çıkarma
2. Fasıl: Çarpma
3. Fasıl: Bölme
4. Fasıl: Kare, küp ve karekök bulma
5. Fasıl: Sağlama

Üçüncü Makale: Cebir

Giriş: Tanımlar

1. Fasıl: Toplama
2. Fasıl: Çıkarma
3. Fasıl: İki katını alma
4. Fasıl: Yarısını alma
5. Fasıl: Çarpma
6. Fasıl: Bölme
7. Fasıl: Çevirme[1] ve bütünleme[2]
8. Fasıl: Yayma
9. Fasıl: Meşhur meseleler

Dördüncü makale: Çift yanlış yöntemiyle bilinmeyenin tespiti[3]

Beşinci makale: Hesap ilminin çeşitli kuralları

İkinci Fen: Misâha İlmi

Giriş: Tanımlar

Birinci makale: Düzgün çizgilerin ve yüzeylerin ölçülmesi

Osmanlı hesap geleneğinde altmış tabanlı sayı sisteminin esas alındığı *"hesâb-ı sittînî"* ile Hint kaynaklı rakamların (hurûf) kullanıldığı *"hesâb-ı hindî"* kullanılmıştır. Hesâb-ı hindî alanında Osmanlılar'da kaleme alınan eserden ilk ikisinin Ali Kuşçu'nun *Risale der İlm-i Hisâb* ve *Muhammediyye* adlı eserleri olduğu söylenebilir (İ. Fazlıoğlu 1998b: 264). Ayrıca *Muhammediyye*'nin birinci fenninin ikinci makalesi hesâb-ı sittînîye ayrılmıştır (İ. Fazlıoğlu 1998c: 267; İ. Fazlıoğlu 1998a: 254)

Ali Kuşçu, *Muhammediyye*'nin mukaddimesinde başta hesap ilmi olmak üzere konu ile ilgili belli başlı kavramların tanımlarını yapmaktadır. Bu tavır, herhangi bir konuya başlamadan önce o konuyu anlatırken kullanılacak kavramların tanımlarının verilmesi, kitabın tamamında görülmekte ve eserin sistemli, düzenli ve olgun bir yapı arz ettiğine işaret etmektedir. Eser, hisâb-ı hindî, hisâb-ı nücûm, cebir ve ilm-i misâha konularının tamamını

---

1 Örneğin, $ax = b \rightarrow x = \frac{b}{a}$ eşitliğine dönüştürme.

2 Örneğin, $\frac{x}{a} = b \rightarrow x = a, b$ eşitliğine dönüştürme.

3 Söz konusu makalenin ayrıntılı değerlendirmesi için bkz.: İhsan Fazlıoğlu (2003). "Ali Kuşçu'nun el-Muhammediyye fi el-Hisabı'nın 'Çift Yanlış' ile 'Tahlil' Hesabı Bölümü", *Kutadgubilig: Felsefe Bilim Araştırmaları*, sayı 4, s. 135 - 155.

ihtiva etmesi, konuların sunumunda kolaydan zora doğru bir tertip tarzı benimsenmesi ve kuralların örneklerle açıklanmasından dolayı orta hacim ve seviyeli bir ders kitabı izlenimi vermektedir (E. Baga 2012: 81).

Muhammediyye, Bahâeddin el-Âmili'nin (öl. 1031/1622) *Hulâsatü'l-Hisâb* adlı eseri İslam dünyasında ve Osmanlı'da yayılıncaya kadar Osmanlı Medreselerinde en çok rağbet gören hesap kitabı olmuştur. Eser bu coğrafyada uzun süre orta seviyeli matematik ders kitabı olarak okutulmuştur (Y. Unat 2009: 42; C. İzgi 2019: 193). Özünde bir hesap cebir kitabı olan *Muhammediyye, Hulâsatü'l-Hisâb*'a kadar *"en makbul"* hesap kitabı olarak kabul edilmektedir (E. İhsanoğlu vd. 1999: 25).

*Muhammediyye'*nin dünya kütüphanelerindeki 18 nüshasından 16'sının Türkiye kütüphanelerinde, diğer iki nüshasının Kahire ve Halep'te bulunmuş olması, eserin Arapça olan dilinden kaynaklanmaktadır. İran kütüphanelerinde tek nüshası bile olmayan eserin, Osmanlı'da yaygın olmasında, Osmanlı'nın bilim dilinin Arapça olmasının etkisi vardır. *Muhammediyye'*nin değil de *Risâle der İlm-i Hisâb'*ın *Mîzânü'l-hisâb* adıyla 1266/1850 ve 1269/1853 yıllarında olmak üzere iki defa İran'da basılmış olması bu durumu açıklamaktadır (C. İzgi 2019: 207). *Muhammediyye* ayrıca 1972 yılında Rusça'ya çevrilmiştir (İ. Fazlıoğlu 2008: 130).

Kâtip Çelebi kendi evinde öğrencilerine *Muhammediyye'*yi okutmuştur. Kâtip Çelebi tarafından *Ahsenü'l-Hediyye bi Şerhi'r-Risaleti'l Muhammediyye* adı ile eserin ilk bölümünün sonuna kadar şerh edilmiştir. (İ. Fazlıoğlu 2019: 794). Ancak sonrasında, metni okuturken, eserin yarısına kadar şerh yazdığını, öğrencilerin kendisinden şerhi tamamlamasını istediklerini, ancak o, *"istidatlarının olmaması üzerine şevk ve isteklerine gevşeklik gelerek"* bu isteği gerçekleştiremediğini belirtmektedir. *Muhammediyye,* Bahâeddin el-Âmili'nin (öl. 1031/1622) *Hulâsatü'l-Hisâb* adlı eserinden sonra itibardan düşmüştür. Eserin çeşitli şekillerde işlenmemiş oluşu da bunu göstermektedir. Gerçekten de Kâtib Çelebi'nin tamamlanamayan şerh girişiminden başka bir şerhinin olmayışı da bu düşünceyi desteklemektedir (C. İzgi 2019: 207-208). Kâtip Çelebî, yazdığı şerhinde eserin önemini vurgulamış, hacmi küçük olan eserin içeriğinin zengin olduğunu; bu nedenle kolay anlaşılmadığını belirtmiştir. Şerhin dibâcesinde Kâtip Çelebî'nin işaret ettiği bazı bilgiler Osmanlı hesap geleneği hakkında ipuçları taşımaktadır. Çelebî'ye göre Kuşçu eserinde

İbn Havvâm'ın (ö. 724/1323-24) *el-Fevâid*, Giyaseddin Cemşid Kâşî'nin (ö. 833/1430 civ.) *Miftâh el-hisâb* adlı eserlerinde ayrıştırdığı konuları bir araya getirmiştir. Öyle ki, *Muhammediyye*'yi okuyan bir kişi Şemseddin Nişâbûrî'nin (ö. 730/1330) *Şemsiyye* ile Hayruddin Halil b. İbrahim'in (ö. IX/XV. yüzyılın ikinci yarısı) *Miftâh'i Kunûz* adlı eserlerini okumaya ihtiyaç duymazlar. Kâtip Çelebî, bu dört esere atıf yapan ifadeleriyle Osmanlı'da dolaşımda olan ve çeşitli hesap geleneklerine göre yazılmış temel matematik kitaplarının içerdiği hesap tekniklerinin, Kuşçu'nun *Muhammediyye*'sinde özetlendiğini belirtmek ister gibidir (İ. Fazlıoğlu 2007: 114-116; İ. Fazlıoğlu 2008: 129).

Ali Kuşçu gerek *Muhammediyye*'de gerekse *Risale der İlm-i Hisâb*'da matematikten Hermetik-Pitagorasçı mistisizmi temizlemeye çalışmıştır. Sayıları ontolojik muhtevalı yapılar olarak değil saf nicelik olarak ifade eden fonksiyonel unsurlar olarak görmüştür. Onun bu yaklaşımı öğrencisi Fenarîzâde Alî Çelebi tarafından daha da ileri götürülmüş ve Pitagorasçı sayı tanımı reddedilerek semantik tarafı ağır basan *"kaç sorusuna cevap olan her şey sayıdır"* şeklindeki bir anlayışına ulaşılmıştır. Bu sonuç Osmanlı matematiğine *"kalkulativ"* bir karakter kazandırırken sayılar teorisi üzerindeki çalışmaları da engellemiştir (İ. Fazlıoğlu 2003: 139; İ. Fazlıoğlu 2008: 129).

Ali Kuşçu, ondalık kesirleri kuramsallaştıran Gıyaseddin Cemşid el-Kâşi'nin *Miftâh el-Hisâb (Aritmetiğin Anahtarı,* 1472*)* adlı eserini Semerkand'taki tanışıklıklarından dolayı görmüş olması muhtemeldir. Ancak *Muhammediyye*'nin kesirlere ilişkin bölümünde bayağı kesirlere yer verildiği halde, ondalık kesirlere yer verilmediği görülmektedir (Y. Unat 2009: 44-45; M. Dosay Gökdoğan 2010: 306).

Ali Kuşçu'nun matematik sahasındaki diğer üç eseri küçük risaleler şeklindedir ve geometrinin bazı konularını ele almaktadır (İ. Fazlıoğlu 2019: 794). Bunlardan *Risâle fî İstihrâc Makâdîr el-Zevâyâ min Makâdîr el-Adlâ'* adlı Arapça risale, küresel üçgenlerde kenarların büyüklüklerinden açılarının büyüklüklerinin elde edilmesi hakkındadır. Eserin iki nüshası mevcuttur. Yine Arapça olan *Risâle fî el-Kavâ'id el-Hisâbiyye ve el-Dalâ'i el-Hendesiyye*'nin tek nüshası Petersburg'dadır. *Risâle fî enne külle mâ Yust'melu bi'l-Şekleyn el-Mugnî ve el-Zıllî Yumkinu an Yusta'melu bi'l-Mıstara ve el-Fercâr min Gayrı Hisâb* (Arapça) adlı risale ise, sinüs ve

tanjant teoremlerinde bilinmeyen değerlerin cetvel ve pergel yardımıyla bulunması hakkındadır (E. İhsanoğlu vd. 1999: 22-25; Y. Unat 2009: 36).

Fâtih Sultan Mehmed ve II. Bayezid dönemi âlimlerinden Sinan Paşa (1441-1486), dolaylı olarak Ali Kuşçu'nun öğrencisi sayılabilir. Çünkü Sinan Paşa, Ali Kuşçu'nun derslerine kendisi gitmemiş, öğrencisi Molla Lütfî'yi göndermiş ve ders sonrasında Ali Kuşçu'nun derslerini Molla Lütfi'den dinlemek suretiyle bilgisini artırmıştır. Sinan Paşa, Fâtih'in huzurunda Ali Kuşçu'nun bilmece tarzında sorduğu bir geometri sorusuna cevap olarak *Risâle fi'z-zâviyeti'l-ḥâdde iẕâ fürişat ḥareketü eḥadi ḍılʿayhâ taḥṣulü zâviye münferice* (Bir kenarı hareket ettirildiğinde geniş açı olan dar açı hakkında risale) adıyla bir eser yazmıştır. Sinan Paşa bu risaleyi, Ali Kuşçu'nun sorduğu *"Öyle bir dar açı bulun ki, bu dar açı, bir kenarı genişleme yönüne doğru hareket ettirildiğinde dik açı olmadan geniş açı olsun. Hareket devam ettirilmesi halinde dik açı olmadan geniş açı meydana gelsin"* şeklindeki soruya cevap olarak yazmıştır. Fâtih bu problemin çözümünü ve açıklamasını, kendi ulemasından istemiş, Sinan Paşa da söz konusu küçük risaleyi yazmıştır. Sinan Paşa'nın eserde sergilediği geometrik çözüm zayıftır. Risâle özellikle, o dönemde bizzat Fatih'in teşvikiyle bilim adamları arasındaki bilimsel bir tartışma sonucu ortaya konulan çalışmaları göstermesi bakımından önem taşımaktadır. Ayrıca Fâtih'in Ali Kuşçu'nun sorusuna kendi ulemâsının cevap bulmasını istemesi ve onları âdeta yarıştırması, Ali Kuşçu ve benzeri bilginleri Osmanlı topraklarında bir araya toplama amacını ve aklî bilimlerin Osmanlı'da gelişmesini istediğinin göstergesi olarak kabul edilebilir (İ. Fazlıoğlu 1998d: 203; M. Dosay Gökdoğan 2010: 306-307; İ. Fazlıoğlu 1996: 94-98; A. Adıvar 1982: 50).

Son Söz Yerine

Ali Kuşçu 1472'de İstanbul'a gelmiş 1474 ölümüne kadar burada yaşamıştır. Bu süre zarfında şahsi gayretleriyle Osmanlı bilim hayatında çok büyük bir değişim ve dönüşüm gerçekleştirmiş olması olanaklı görünmemekle birlikte eserlerinin çok büyük tesirlerinin olduğu ve Osmanlı dünyasında matematik ve astronomi bilimlerinin temellerini attığı hususunda şüphe yoktur (E. İhsanoğlu 2017 C. 1: 199; R. Demir ve Y. Unat 2010: 459).

Ali Kuşçu'nun Osmanlı bilginleri arasında en iyi bilinen eserleri *el-Muhammediyye* ile *el-Fethiyye*'dir. Her ikisi de çok okunmuş ve okutulmuştur; ancak bilgi açısından bir yenilik getirmezler. Bu eserler, Osmanlı'da matematik ve astronominin temellerini atması ve mevcut bilgi seviyesini koruması açısından önemlidir. (R. Demir ve Y. Unat 2010: 461).

Osmanlı medrese sistemi ve programını Ali Kuşçu, Molla Hüsrev ve Mahmud Paşa'nın birlikte hazırladığı dikkate alınırsa Kuşçu'nun Osmanlı-Türk ilmi zihniyetinin merkezinde yer alan bir düşünür olduğu görünmektedir (M. Dizer 1988: 31-32; İ. Fazlıoğlu 2003: 140). Pek çok konuda İran ve Orta Asya Türk kültürüne de etkileri olan Kuşçu'nun değişik alanlardaki fikirleri kendisinden sonra pek çok filozof ve astronom tarafından tartışılmıştır (İ. Fazlıoğlu 2003: 140).

Kaynakça

Yazma Kaynaklar

Salih Zeki. "Ali Kuşçu", *Kâmûs-ı Riyâziyyât*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi (İstanbul), TY 915, s. 1028-1030.

Basılı Kaynaklar

Adıvar, A. Adnan (1982). *Osmanlı Türklerinde İlim*, 4. basım, İstanbul: Remzi Kitapevi.

Baga, Elif (2012). *Osmanlı Klasik Döneminde Cebir,* İstanbul: Marmara Üni. Sosyal Bilimler Enst. (Yayınlanmamış Doktora Tezi).

Demir, Remzi ve Yavuz Unat (2010). "Ali Kuşçu ve *el-Muhammediyye, el-Fethiyye ve Risâle fî Hall Eşkâl el-Mu'adil li'l-Mesîr* Adlı Eserlerinin Türk Bilim Tarihindeki Yeri", *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji Makaleler,* Ed. Yavuz Unat, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, s. 457-482.

Dilgan, Hâmit (1955). *Matematiğin Tarih ve Tekâmülüne Bir Bakış,* İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Matbaası.

Dizer, Muammer (1988). *Ali Kuşçu,* Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Dosay Gökdoğan, Melek (2010). "Fatih Dönemi Matematikçileri", *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji Makaleler,* Ed. Yavuz Unat, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, s. 305-308.

Dosay Gökdoğan, Melek ve Yavuz Unat (2010). "Fatih Dönemi (1451-1481) Bilim Anlayışı ve Bilim Adamları", *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji Makaleler,* Ed. Yavuz Unat, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, s. 39-50.

Fazlıoğlu, İhsan (1996). "Ali Kuşçu'nun Bir Hendese Problemi ve Sinan Paşa'ya Nisbet Edilen Cevabı", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, sayı 1, s. 85-106

____ (1999). "Ali Kuşçu", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, Cilt I, İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, s. 216-219.

____ (2003). "Ali Kuşçu'nun el-Muhammediyye fi el-Hisabı'nın 'Çift Yanlış' ile 'Tahlil' Hesabı Bölümü", *Kutadgubilig: Felsefe Bilim Araştırmaları*, sayı 4, s. 135 - 155.

____ (2007). "Ali Kuşçu'nun el-Risâlet el-Muhammediyye fi el-hisâb adlı eserine Kâtip Çelebî'nin yazdığı şerh: Ahsen el-hediyye bi-şerh el-Muhammediyye", *Türk Dilleri Araştırmaları*, sayı 17, Ed. Kurtuluş Öztopçu, s. 113-125.

____ (2019). "Ali Kuşçu", *İslam Düşünce Atlası 2 – Yenilenme Dönemi,* Ed. İbrahim Halil Üçer, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, s. 792-796.

Göker, Lütfi (1995). *Uluğ Bey Rasathanesi ve Medresesi*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

İhsanoğlu, Ekmeleddin (1998). "Osmanlı Eğitim ve Bilim Müesseseleri", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi,* Cilt 2, Ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul: IRCICA, s. 223-361.

____ (2017). *Osmanlı Bilim Mirası,* Cilt 1-2, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

İhsanoğlu, Ekmeleddin, Ramazan Şeşen ve Cevat İzgi (1999). *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi,* Cilt 1-2, İstanbul: IRCICA.

İzgi, Cevat (2019). *Osmanlı Medreselerinde İlim, Riyâzî ve Tabiî İlimler,* İstanbul: Küre Yayınları.

Kazancıgil, Aykut (2020). *Osmanlı'da Bilim ve Teknoloji,* İstanbul: Ketebe Yayınları.

Montucla, Jean Étienne (1758). *Histoire des mathématiques*, Tome 1, Ed. Charles-Antoine Jombert, Paris: chez Ch. Ant. Jombert.

Salih Zeki (2003). *Âsâr-ı Bâkiye (Bilginlerin Yaşamları ve Yapıtları),* Cilt 3, Yayına Hazırlayanlar: Melek Dosay Gökdoğan, Remzi Demir ve Mutlu Kılıç, Ankara: Babil Yayınevi.

Taneri, Kemal Zülfü (2009). *Türk Matematikçileri,* İstanbul: Cinius Yayınları.

Taşköprüzâde İsâmuddin Ebu'l-hayt Ahmet Efendi (2019). *Osmanlı Bilginleri (eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye),* İstanbul: İz Yayıncılık.

Unat, Yavuz (2009). *Ali Kuşçu Çağını Aşan Bilim İnsanı,* İstanbul: Kaynak Yayınları.

Elektronik Kaynaklar

Fazlıoğlu, İhsan (2008), "er-Risâletü'l-Muhammediyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, cilt 35, s. 129-130. https://islamansiklopedisi.org.tr/er-risaletul-muhammediyye (Erişim 29.09.2023).

____(1998a), "Osmanlılar'da Hesap", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, cilt 17, s. 244-257. https://islamansiklopedisi.org.tr/hesap--matematik#2-osmanlilarda-hesap (Erişim 29.09.2023).

____ (1998b), "Osmanlılar'da Hesâb-ı Hindî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, cilt 17, s. 262-265, https://islamansiklopedisi.org.tr/hesap--matematik#6-osmanlilarda-hesab-i-hindi (Erişim 29.09.2023).

____ (1998c), "Osmanlılar'da Hesab - ı Sittînî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, cilt 17, s. 266-268, https://islamansiklopedisi.org.tr/hesap--matematik#8-osmanlilarda-hesab-i-sittini (Erişim 29.09.2023).

_____(1998d), "Hendese (Osmanlı Dönemi)", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, cilt 17, s. 199-208, https://islamansiklopedisi.org.tr/hendese#2-osmanli-donemi (Erişim 29.09.2023).

ALİ KUŞÇU DÖNEMİNDE BURSA MEDRESELERİ

Mefail HIZLI*

Giriş

15 ve 16. asırlar, genelde Osmanlı medeniyetinin en parlak devri olduğu kadar, ilim ve fikir hayatının da en yüksek seviyede bulunduğu bir dönem olarak kabul edilir. Bunun bir önceki basamağını ise kuruluş sürecinde bu alanda yaşananlar oluşturmaktadır.

Osmanlı Devleti kuruluncaya kadar gerek Dânişmendliler, Artuklular, Saltuklular, Mengücekliler ve Anadolu Selçukluları, gerekse Beylikler devri ilim ve fikir hayatının iki besleyici kaynağından birisi Mâverâünnehir, Harezm ve Horasan; ikincisi ise Irak, Suriye, Mısır ve Hicaz olmuştur. Daha sonraları Anadolu'nun ilim ve fikir hayatını canlandıran birçok ilim adamı, tahsillerini bu merkezlerde tamamladıktan sonra Anadolu'ya dönerek tedris ve telif faaliyetlerine başlamışlardır.

Osmanlı Devleti, bu süreçte teşekkül edip gelişen bir ilim ve fikir ortamının vârisi durumuna gelmiştir. 15. yüzyıla kadar verimli bir gelişme devresi geçiren Osmanlı ilim ve fikir hayatı, İstanbul'un fethinden sonra burasının Fatih tarafından devletin ilim ve kültür merkezi haline getirilmesiyle daha da canlanmıştır[1].

15. yüzyılın hemen öncesinde Anadolu'ya göre daha üstün bir durumda olan Orta Asya'daki ilim müesseseleri sebebiyle Müslüman ilim adamları alanlarında uzmanlaşabilmek için Mısır ve Suriye'nin yanında Horasan ve

---

* Prof. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

DOI: 10.32704/9789751751683.2024.0314

1 Ahmet Yaşar Ocak, "İbn Kemal'in Yaşadığı XV ve XVI. Asırlar Türkiyesi'nde İlim ve Fikir Hayatı", *Şeyhülislam İbn Kemal Sempozyumu, Tebliğler ve Tartışmalar* (Tokat 26-29 Haziran 1985), Ankara: TDV Yayınları, 1986, 31-32.

Mâverâünnehr bölgesine gitmeleri gösterilebilir. Uzunçarşılı, Osmanlı'nın kuruluş dönemindeki bu ulema hareketliliğini şöyle yorumlamaktadır: *"14. yüzyılla 15. yüzyılda kültür itibariyle İran, Mâverâünnehr, Suriye ve Kahire Anadolu'dan üstün idi: fakat bu tefevvuk 15. yüzyılın son yarısından itibaren yavaş yavaş azalmakta buna mukabil İstanbul birinci dereceyi almak için namzed bulunmakta idi. Çünkü gerek hârice gidip ihtisas yaparak gelenler ve gerek muhtelif sebepler dolayısıyla Osmanlı memleketine hicret eden âlimler sayesinde Türkiye'deki ilim cereyanları birdenbire yükselmiştir."*[2]

Kısacası Osmanlıların tarih sahnesine çıktığı dönemde yıldızı parlayan İslâm dünyasının müspet ilimlerdeki merkezlerinden biri de Semerkant olmuştur. Bu ilim şehri Ali Kuşçu'nun da hayatının önemli bir bölümünün geçtiği bir merkez idi.

Ali Kuşçu ve Dönemi

Doğum yeri ve tarihi tam olarak bilinmemekle beraber XV. yüzyıl başlarında Semerkant'ta dünyaya geldiği tahmin edilen Ali Kuşçu'nun asıl adı Alâeddin Ali'dir. Matematik ve astronomi alanındaki temel bilgileri Semerkant'ta Uluğ Bey, Kadızâde-i Rûmî ve Gıyâseddin Cemşîd el-Kâşî'den aldı. Uluğ Bey'in öldürülmesinden (1449) sonra Kuşçu, Timurluların sarayından ayrılarak hac maksadıyla Mekke'ye giderken Tebriz'e uğradı. Burada Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan'dan büyük ilgi gördü ve elçilik göreviyle Fatih Sultan Mehmed katına gönderildi. İlmine hayran olan Fatih'in ısrarı üzerine elçilik görevini tamamladıktan sonra İstanbul'a döndü ve yol boyunca büyük törenlerle karşılandı. Fatih 1473'te Uzun Hasan üzerine yaptığı sefere birlikte götürdüğü Ali Kuşçu'yu dönüşte Ayasofya Medresesi'ne müderris tayin etti. Bu tayin İstanbul'da astronomi ve matematik alanındaki çalışmalara canlılık getirmiş, hatta Kuşçu'nun derslerini ilim adamları dahi takip etmişlerdir.

Ali Kuşçu'nun Fatih zamanında Molla Hüsrev'le birlikte Semâniye medreselerinin programını düzenlemeye memur edildiği de rivayet edilmektedir. Ali Kuşçu 5 Şaban 879'da (15 Aralık 1474) İstanbul'da vefat etmiş ve Eyüp Sultan Türbesi civarına defnedilmiştir. Yetiştirdiği talebeler arasında torunu Mîrim Çelebi ile Molla Lutfî meşhurdur[3].

---

[2] İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara: TTK Yay., 4. Basım, 1982, 1/521.

[3] Cengiz Aydın, "Ali Kuşçu", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yay., 1989, 2:408-410. Ali Kuşçu hakkında geniş bilgi için ayrıca bkz. Mehmed Mecdî, *Hadâik'ş*-Şakâik,

Ali Kuşçu'nun Hocası Musa b. Mahmud (Kadızâde-i Rûmî)

Babası "Koca Efendi" diye anılan Bursa kadısı Mahmud'un oğludur. Bursa'da 738/1377'de doğan Kadızâde-i Rûmî'nin asıl adı Musa'dır. Bursa'da ilk tahsilini tamamlayıp Horasan ve Maveraünnehir âlimlerinden ilim öğrenmeye gitmiştir. Astronomi ve matematikte büyük dehâ olan Kadızâde, pek çok eser vermiştir. Mahmud b. Ömer Çağminî'nin (öl. 618/1271) "el-Mülahhas" adlı eserine yazdığı şerh, iki asır Osmanlı medreselerinde okunmuştur. Semerkantlı meşhur âlim Uluğ Bey (öl. 853/1449), Alâeddin Ali Kuşçu (öl. 879/1474) ve Şeyh Bedreddin Mahmud (öl. 823/l420) gibi kişilere hocalık yapmış olan Kadızâde, büyük bir astronom olmasına rağmen, devrinde oldukça rağbet gören astroloji ilmine önem vermemiştir. Semerkant'ta belagat âlimi Seyyid Şerif Cürcânî'nin talebesi olmuş ve burada 815/1412-13'te vefat etmiştir[4].

İslam medeniyet tarihine damga vuran Semerkant şehrinde kurulan rasathane gerçekten de Müslümanlar tarafından kurulan rasathaneler arasında büyüklük bakımından ikinci sırada yer alıyordu. Buradaki çalışmalar bir matematik astronomi ekolünün oluşmasına büyük katkı sağlamıştır. Çünkü İslâm dünyasının farklı bölgelerinden birçok astronomi ve matematik âliminin buraya geldiği bilinmektedir. İlk dönemlerde Uluğ Bey'in özel hocası olarak da görev yapan Kadızâde-i Rûmî'nin, Gıyâseddin Cemşid el-Kâşî'nin bu rasathanenin kurulduğu günlerde burada olduğu bilinmektedir. İslâm dünyasının genel olarak üstün ilmî çalışmalarıyla tanıdığı birçok isim bu şehre gelerek güçlü bir gelenek oluşmasına katkı

İstanbul: Dâru't-Tıbâati'l-Âmire, 1269, 180-184; Abdülhak Adnan (Adıvar), "Ali Kuşçu", *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: MEB Yay., 1978, 1/321-323; W.W. Barthold, *Uluğ Bey ve Zamanı*, çev. Akdes Nimet Kurat, İstanbul: Evkaf Matbaası, 1930, 110; A. Süheyl Ünver, *Türk Pozitif İlimleri Tarihinden Bir Bahis Ali Kuşçu Hayatı ve Eserleri*, İstanbul: Kenan Matbaası, 1948, 15; Ahmet Kankal, "Ali Kuşçu", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 36/1-2 (1993), 103-118.

4 Mefail Hızlı, "Osmanlılarda İlk Medreseler, İlk Müderrisler", *Milli Kültür* 88 (Eylül 1991), 30. Kadızâde-i Rumî hakkında ayrıca bkz. Mecdî, *Hadâiku'ş-Şakâik*, 38; A. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982, 14; M. Tayyib Gökbilgin, "Bursa'da Kuruluş Devrinin İlim Müesseseleri, İlim Adamları ve Bursa Tarihçileri Hakkında", *Necati Lugal Armağanı*, Ankara: TTK Yay., 1968, 266; Cahid Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri,* İstanbul: İrfan Matbaası, 1976, 16; Mustafa L. Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, İstanbul; İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yay., 1984, 21.

sağlamışlardır[5].

Semerkant'ta Uluğ Bey'in en büyük hocalarından birisi olan Kadızâde Rûmî, Rum diyarı olarak bilinen Anadolu'dan Semerkant'a gitmesi, aynı zamanda Anadolu'dan başlayan yolun tekrar Anadolu'ya dönmesi anlamına gelmektedir. Yaklaşık yüz yıllık bir süreci kapsayan bu etkileşimin silsilesi Kadızâde Rûmî, Uluğ Bey, Ali Kuşçu ve Fethullah Şirvanî'den oluşmaktadır. Bu silsilenin son iki üyesi olan Ali Kuşçu ve Fethullah Şirvanî, Semerkant okulunun Anadolu'daki en güçlü temsilcileridir. Semerkant astronomi okulunun belki de en önemli etki alanı Osmanlı Devleti, bu ilim adamları sayesinde Anadolu olmuştur. Bu ikilinin matematik astronomi alanında yürüttüğü çalışmalar 15. yüzyıla damga vurduğu gibi bir sonraki yüzyılda Osmanlı'da ortaya çıkan ilmî çalışmaların da ilk tohumlarını teşkil etmektedir[6].

Kuruluş Döneminde Osmanlı Medrese Düzeni

Medreseleri Selçuklulardan devralan Osmanlılar, mimari ve teşkilat yapısı bakımından son derece önemli gelişmeler kaydetmişlerdir. Bağlı bulundukları vakıfların destekleriyle hizmetlerini sürdürebilen medreseler, fizikî bakımdan eğitim-öğretime en elverişli şekilde inşâ edilmekteydi.

Medrese ve mektep yaptırmayı ibadet telakki eden Osmanlılar, medreselerin dershanelerini kıble tarafına bakacak şekilde inşa etmeye özen gösteriyorlardı. Sayıları 5-22 arasında değişen medrese odalarında öğrenciler, 19. asır sonlarına kadar, tek başlarına kalıyorlardı. Oda sayısına paralel öğrenci mevcudu barındıran medreselerde, öğrencilerin derslerini tekrar ettiren ve bir sonraki dersi hazırlamakla görevli muîdler de kalabiliyordu.

Her öğrenciye, burs dışında ücretsiz olarak günde iki öğün de yemek verilmekteydi. Bu öğünlerde et yemeği çıkmasına oldukça itina gösterilmekteydi. Öğrencilere vakıflarca sağlanan imkânlardan biri de derslerin medrese dışında yapılması durumunda "yaylâkiye", buna ilâveten "bahâriye" ve "nehâriye" adlarıyla ek tahsisatların konulmasıydı.

---

5 Yavuz Selim Göl, "Osmanlı'da Astronomi İlminin Yayılmasında Semerkant Ekolünün Rolü", *Uluslararası Orta Asya'dan Anadolu'ya İslâmî İlimler Sempozyumu Bildirileri Kitabı* ed. M. Şimşek, A. Kariev, Y. Koçyiğit, Karabük, 2021, 554.

6 Salim Aydüz, "Osmanlı Astronomi Müesseseleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi,* 2/4 (Eylül 2004), 411-454.

İcâzetini alan bir talebe, şayet müderrisinin dikkatini çekecek performans sergilemişse "muîd" olarak tayin olunur, belli bir süre muîdlik yaptıktan sonra yine müderrisin referansıyla kendisine bir medrese verilirdi. Medreseye tayinlerinde müderrislere berat verilirdi. Sağlanan bütün bu imkânlar, öğrencilerin geçinme, barınma vb. sıkıntılarını asgariye indirerek çalışma şartlarını en üst seviyeye çıkarmayı amaçlıyordu.

İlk dönem medreseleri "yirmili", "otuzlu", "kırklı", "hariç", "dahil" şeklinde derecelerle anılıyordu. Bunlar, bir bakıma ders veren müderrislerin aldıkları günlük ücretleri gösteriyordu. Yirmi akçeyle başlayan müderris yevmiyeleri, altmış ve hatta bazı özel durumlarda daha da yükseğe çıkabiliyordu. En düşük yevmiyeli bir medresede görev alan bir müderrisin maaşı, herhangi bir mescidde görev yapan imamın 4-5 katına eşitti. Aldıkları ücrete ek olarak her gün verilen yemek ve sağlanan lojman imkânı, müderrislerin eğitim-öğretimde performanslarının en üst düzeye çıkmasını sağlıyordu.

Osmanlılarda ilk devirlerde medreselerde derecelerine göre çeşitli zamanlarda değişik dersler okutulmuştur. Ancak bu derslerin hangileri olduğu hakkında kesin bilgimiz yoktur. Bununla birlikte, İslâm coğrafyasının diğer medreselerinde okutulmakta veya okutulmuş olan fıkıh, hadis, tefsir, fıkıh usulü tarzındaki dersler (naklî ilimler) ile mantık, kelâm, belâgat, lügat, nahiv, hendese, hesap, hey'et ve felsefe gibi derslerin (aklî ilimler) Osmanlı medreselerinde de verilmekte olduğu kolaylıkla tahmin edilebilir. Gerçekten de bu dönemde müderris konumuna gelmiş kişiler aklî ve naklî ilimleri büyük ölçüde okutabilecek durumda yetişiyorlardı.

Medreselerde dersler genelde Türkçe verilmekle beraber çoğunlukla dinî ve Arapça yazılmış eserleri anlama yönünden bu dil üzerinde ciddiyetle duruluyordu. Medrese hocalarının ve talebelerinin Arapçayı iyice öğrendikleri konusunda şüphe yoktur.

İlk devir Osmanlı medreselerinde, Selçuklularda olduğu gibi Hanefî fıkhı üzerinde ders verilirdi. Osmanlı medreselerinde baştan itibaren müderrisler hep maaşlı idi. Maaş yanında müderrislere, onların yardımcıları ve asistanları durumundaki "muîd"lere ve öğrencilere de yiyecek yardımında bulunulurdu. Müderrislere ayrıca yapılan yan ödenekler senelik

veya mevsimlik olarak veriliyor ve genellikle "luhûmiye", "bahâriye", "yaylâkiye" ve "taâmiye" adlarıyla anılıyordu[7].

Ali Kuşçu Döneminde Osmanlı Medrese Düzeni

Osmanlı Devleti sınırları içindeki medreselerin hiyerarşisi, Fatih Sultan Mehmed tarafından kurulan Sahn-ı Semân ile birlikte yeniden düzenlendi. Medreseler genelde -Enderun mektebi hariç tutulacak olursa- giderek yükselen hiyerarşik bir yapıya sahipti. Buna göre, en alt seviyede kelâm alanıyla ilgili Hâşiye-i Tecrîd adlı kitabın okutulduğu ***Tecrîd medreseleri*** bulunmakta idi.

İkinci sırada belâgata dair Miftâh adlı eserin okutulması nedeniyle bu adı alan medreseler vardı. ***Miftâh medreseleri***nden sonra Kırklı medreseler geliyordu. ***Kırklı medreseler***in üzerinde ise ***Hariç Ellili medreseler*** yer almaktaydı. Hariç medreseleri, umumiyetle Osmanlılardan önceki Müslüman devlet yöneticileri, yani hükümdarlar, onların oğulları, kızları veya devlet erkânı tarafından yapılmışlardı. Osmanlı döneminde devlet adamları tarafından yaptırılan medreseler de daha ziyade bu kategoriye dâhil edilmişti.

Hariç Ellili medreselerin hemen üstünde ***Dâhil Ellili medreseler*** bulunuyordu. Bunlar Osmanlı padişahlarıyla şehzadeler, valide sultanlar, hanım sultanlar ve padişah kızları tarafından yaptırılmışlardı. 16. yüzyıldan sonra, devlet erkânı tarafından yaptırılan birçok medrese de Dâhil statüsünü kazanacaktır. Her iki medrese arasındaki fark, 'itibarî' idi. Zira ulema nezdinde hükümdarlar tarafından yaptırılan medreselerde ders vermek bir imtiyaz ve itibar göstergesiydi. Ayrıca bu medreseler, ilmiye tarîki içinde eğitim yolunun sonunu belirliyorlardı. Zira buralardan kadılıklara geçilmekteydi. Fatih külliyesi içinde statüsü en yüksek olan medreseler ise ***Sahn-ı Semân medreseleri*** idi[8].

---

7 Geniş bilgi için bkz. Mefail Hızlı, *Mahkeme Sicillerine Göre Osmanlı Klasik Dönemi Bursa Medreselerinde Eğitim-Öğretim*, Bursa: Emin Yayınları, 2. Basım, 2012, 25-41, 57-110, 129-157.

8 Hızlı, *Osmanlı Klasik Dönemi Bursa Medreselerinde Eğitim-Öğretim*, 41-42.

Ali Kuşçu Döneminde Bursa Medreseleri

Ali Kuşçu'nun Anadolu'da bulunduğu yıllarda Bursa, yüzlerce talebenin öğrenim gördüğü 30 medreseye sahip idi. Kuruluşundan itibaren her padişah ve devlet adamları, özellikle Bursa merkezinde medreseler inşa etme konusunda adeta yarışmışlardır. Orhan Gazi döneminde (1326-1360) üç, II. Murad devrinde (1360-1389) iki, Yıldırım Bayezid döneminde (1389-1402) sekiz, Çelebi Mehmed devrinde (1413-1421) iki, II. Murad döneminde (1421-1451) dört ve Ali Kuşçu'nun İstanbul'a geldiği zaman olan Fatih Sultan Mehmed devrinde de (1451-1481) on bir olmak üzere toplam 30 medrese şehre kazandırılmıştır. Bu medreseler hakkında kronolojik olarak kısaca bilgi vermek istiyoruz:

1. Manastır Medresesi

Medrese, ikinci Osmanlı padişahı Orhan Gazi tarafından yaptırılmıştır. Orhan Gazi, Bursa'nın fethini (1326) müteakip, süratle imar faaliyetlerine başlamış, bu arada kurduğu birçok sosyo-kültürel müesseseye iki medreseyi de ekleyerek şehrin ilim ve kültür hayatına canlılık kazandırmıştır. Medreselerin ilkini Hisar'da, diğerini ise şimdiki Orhan Camii'nin yanına inşa ettirmiştir. Hisar'daki medrese, Bursa'da kurulan ilk medresedir. Fetih sırasında mevcut olan Saint Elie adlı manastırın yanında inşa edilmesi sebebiyle "Manastır" adını alan medrese, kurucusuna nisbeten "Orhan Gazi Medresesi" olarak da bilinir. Medreseye 15. ve 16. yüzyıllarda "Manastır" denilmiş, 17. yüzyıldan itibaren de "Sultan Orhan" isminin daha çok tercih edilmiştir. Medresenin 1335 yılında kurulduğu kabul edilmektedir. Medrese Bursa'yı yerle bir eden 1855 depreminde yıkılmıştır. Nihayet II. Abdülhamid medresenin tamamlanması için emir çıkarmıştır. Medresenin 1890 yılında daha az sayıda yapılan odalarında 1906'da 38 talebe öğrenim görmekteydi. 1921'de ilkokula çevrilen medreseden günümüzde bir iz yoktur.

Medresede görev alan ünlü müderrisler arasında Molla Fenârî, Mola Yegân, Muslihuddin Mustafa (Kızıl Katır), Yusuf Bâlî b. Molla Yegân, Kutbeddin Mehmed b. Kadızâde-i Rûmî, Sinâneddin Yusuf b. Ali el-Yegânî, İsrâfilzâde Fahreddin Efendi, Ehlice Muhyiddin Efendi ve Pîrî Reis de vardı.

2. Hisar Dışındaki Orhan Gazi Medresesi

Orhan Gazi'nin, Hisar'daki Manastır Medresesi dışında, bir de şehir içinde yaptırdığı cami ve imaretin hemen yanında var olduğu bildirilen bir medresesi vardı. Orhan Gazi, o dönemde ıssız kabul edilen bir yere, şehri doğuya doğru genişletme amacıyla medrese, zaviye, misafirhane ve imarethaneden oluşan bir külliye yaptırdı. Medresenin yeri Orhan Camii ile Belediye binası arasındaki sokağın üst sol köşesinde idi. Medresenin de içinde bulunduğu külliye 1339-1340'da yapılmıştır. 1895'te mamur olan medreseden bugüne bir iz ulaşmamıştır.

3. Lala Şahin Paşa Medresesi

Orhan Gazi ve I. Murad'ın komutanlarından Lala Şahin Paşa yaptırmıştır. I. Murad'ın padişahın tahta geçişinden sonra Rumeli Beylerbeyi olarak göreve getirilmiş, Edirne ve Filibe'yi fethettikten sonra vezirlik payesine yükseltilmiştir. Vefat tarihi 1385 olup Mustafakemalpaşa'da medfundur.

Osmanlı tarihinde ilk kez "Paşa" unvanı aldığı kabul edilen Şahin Paşa, Bursa'daki medresesini alınan harp ganimetleriyle yaptırmıştı. Aynı zamanda hanedan dışından biri tarafından Bursa'da inşa edilenlerin ilki olma özelliğini de taşıyan medrese, Tophane'den Pınarbaşı Mezarlığı'na doğru giden Kavaklı Caddesi ile Ortapazar Caddesi'nin kesiştiği noktada bulunmaktadır. Şimdi çocuklara yönelik Hisar Kütüphanesi olarak kullanılmaktadır. Medreseye "Şahin Lala", "Sırçaliye" ve "Arabiye" adları da verilmiştir. Medresenin, dershane ile birlikte sekiz odası, tuvaletleri ve bir çamaşırhanesi bulunuyordu.

4. Hudâvendigâr Medresesi

Üçüncü Osmanlı padişahı I. Murad tarafından yaptırılmıştır. I. Murad, Kaplıca'daki medresesini, daha önce örneği görülmeyen bir tarzda, caminin üst katında yaptırmıştır. Ayrıca caminin yanındaki imaret, misafirhane ve caminin karşısında yaptırdığı mektep ile külliyesini tamamlamış ve babasının doğuya doğru kaydırdığı şehri, batı tarafa doğru genişletmeyi amaçlamıştır.

Medrese, 1364 yılında kazanılan Sırp Sındığı zaferinden sonra ele geçen ganimetle yapılmıştır. Medrese, iki büyük dershane ile 16 odadan müteşekkildir. Camiye girişte, sağ ve sol tarafta bulunan yüksekçe ve biraz da genişçe olan odalar mahkeme duruşmalarının yapıldığı salon olarak da

kullanılmaktaydı. Medresede görev alan müderrisler arasında Şeyhulislâm Zenbilli Ali Efendi, Molla Gürânî ve Molla Lutfî de vardı.

5. Esediye Medresesi

Medreseyi, Hacı İvaz b. Hacı Bekir b. Hacı Arslan yaptırmıştır. Ulucami musallâlarına oldukça yakın bulunan mezar taşına göre, ölüm tarihi 1439'dur. Medresenin yeri, Ulucami'nin güneydoğu kısmında, cenaze namazlarının kılındığı bölgede idi. Bu sebeple "Musallâ" adını alan medreseye, vakfiyesinde "Esediye" adı verilmiştir. Medreseye ayrıca, babasına nispetle, Arslaniye, Arslanoğlu ve Arslanzâde de denilmiştir. Hacı İvaz Bey, yaptırdığı on iki odalı medresesinde müderrise günde 10, talebelerden beşine de 5 akçe olmak üzere her gün 15 akçe vermiştir. Kârgir olarak inşa edilen medrese, zaman içinde rutubetin neden olduğu hasarlar yüzünden pek çok kez tamir edilmiştir. Medreseden günümüze hiçbir iz ulaşmamıştır. Medrese vakfının mütevelliliğini yürütenler arasında Safiye Hanım ve Siitî Hatun adında kadınlar da vardı.

6. Ali Paşa Medresesi

Çandarlı Halil Hayreddin Paşa'nın oğlu Ali Paşa, I. Murad döneminde 1368'de kazasker, 1386'da ise babasının ölümü üzerine vezir-i azamlık görevine getirilmiştir. Yıldırım Bayezid devrinde de aynı görevi uzun süre devam ettiren Ali Paşa, Edirne'de 1407'de vefat etmiş, cenazesi İznik'e nakledilerek babasının türbesine gömülmüştür. Ali Paşa'nın Bursa'da cami, medrese ve imareti, kendi adını taşıyan semtte olup bunlardan sadece cami ayakta kalabilmiştir. Medresenin yeri, camiin ön tarafında, günümüzde bulunmayan ünlü Ali Paşa çınarının olduğu meydanın batısındaydı. Ali Paşa'nın Bursa'daki yapıları için kaleme alınan vakfiyesi 1394 tarihini taşımakta ise de burada medreseden söz edilmemektedir.

7. Molla Fenârî Medresesi

Molla Fenârî, Yıldırım Bayezid devri ilim adamlarından olup Osmanlı Devleti'nin ilk şeyhulislâmı kabul edilmektedir. Asıl adı Şemseddin Mehmed b. Hamza Fenârî'dir. İlk Osmanlı medreselerinden Manastır'da görev almış ve iki kez de Bursa kadısı olmuştur. Molla Fenârî, 1432 yıllarına kadar Osmanlı Devleti'nde en büyük otorite olarak tanınıyordu. Âlim ve mutasavvıf olduğu kadar pek çok eser de kaleme alan Fenârî, bir

ara Yıldırım Bayezid ile aralarında çıkan bir meseleden dolayı Bursa'yı terketmiş ve Karamanoğulları bölgesine gitmişti. Daha sonra Yıldırım'ın pişman olması üzerine, ülkesine tekrar dönmüş ve eski görevine yeniden başlamıştır. Yüzden fazla eseri bulunan Molla Fenârî, 1431'de Bursa'da öldüğü zaman geride on bin ciltlik bir kitap koleksiyonu bırakmıştır.

Molla Fenârî'nin Bursa'daki medresesi dışında Kudüs'te de bir medresesi vardı. 1430 tarihli Bursa'daki medresesinin vakfiyesine göre, medrese Pınarbaşı'nda bulunmaktaydı. Medresenin ve camiin bulunduğu bölge, günümüzde, kurucusunun kendi adıyla, Molla Fenârî Mahallesi olarak bilinmektedir. Medresede 1906 yılında 35 öğrenci öğrenim görmekteydi.

8. Molla Yegân Medresesi

Yıldırım Bayezid devri ileri gelenlerinden Kara Eyne Bey tarafından yaptırmıştır. Aynı dönemde, kendi adını taşıyan bir medrese inşa eden ikinci bir Eyne Bey daha vardır ki kendisine Subaşı Eyne Bey denilmektedir. Molla Yegân Medresesinin kurucusu Kara Eyne Bey hakkında kaynaklarda maalesef bilgi bulunamamıştır. Kara Eyne Bey'in yaptırdığı, bir süre ders verdiği ve yıkılmaya yüz tutmuş medrese ile vakfa sahip çıktığı için, ikinci kurucusunun adıyla daha çok anılagelmiş ve Molla Yegân Medresesi adını almıştır. Asıl adı Mehmed bin Armağan bin Halil olan ve Aydın bölgesinde yaşayan Akçakoyunlu Türkmen cemaatine mensup Molla Yegân, Molla Fenârî ve çağındaki diğer ilim adamlarından ders görmüştür. Önce Bursa Manastır Medresesi müderrisi ve Molla Fenârî'den sonra da Bursa kadısı olmuş ve daha sonraları Yıldırım İmareti civarında bir mektep yaptırmıştır. 1436'da vefat etmiş ve bu mektebin haziresine gömülmüştür.

Molla Yegân Medresesi, Tatarlar caddesinden Yıldırım külliyesine çıkan cadde içinde ve sol tarafta idi. Medrese müderrisine 1639'da 60 akçe ödenmiş, 1645'te ise "mûsıla-i sahn" seviyesine yükselmişti. Medresenin 12 oda ve bir dershaneden oluşan kâgir bir yapısı vardı. Bugün medrese binası bazı tarihî, kültürel ve turistik amaçlı faaliyetler için kullanılmaktadır.

9. Subaşı Eyne Bey Medresesi

I. Murad'ın subaşısı ve Yıldırım Bayezid devrinin ünlü simalarından Eyne Bey yaptırmıştır. Eyne Bey Uluabad muharebesinde İsa Çelebi tarafından 1405'te öldürülmüştür. "Merdivenli Medrese" diye de ünlenen

bu yapı, Ulucami'den Maksem'e çıkan caddenin sağında, Tahtakale'ye giden sokak içindedir. Bugün medrese, Eski Basma ve Yazma Eserler Kütüphanesi olarak kullanılmaktadır. 1404'ten hemen önce inşa edilen medrese, Ulucami ile aynı dönemde yapılmıştır. Medrese, on iki bölümlü revak, dokuz oda ve bir dershaneden oluşmaktaydı. Medreseyi, diğer birçok Bursa medresesinden ayıran özelliği de kütüphaneye sahip olmasıydı. Ancak kütüphane, daha sonra Orhan Kütüphanesi'ne nakledilmiştir. Medrese, 1674'te vezir-i âzam Fâzıl Ahmed Paşa'nın amcaoğlu Hüseyin Ağa'nın tamir etmesi sebebiyle "Hüseyin Ağa" adını da almıştır.

10. Ferhâdiye Medresesi

Medrese, Yıldırım Bayezid'in önce hazinedârı, daha sonra da veziri olan Ferhad Paşa tarafından yaptırılmıştır. Bursa'da vefat eden Ferhad Paşa, şeyhi Davud Dede için yaptırdığı türbede, onun yanında defnedilmiştir. Medresenin yeri, Yıldırım külliyesinin güneyinde bulunan İncirli Mahallesi'ndeki Selimzâde Camii'nin yakınında, Kara Davud ve İncirli caddeleri kavşağının bulunduğu bölgede idi. İncirli Caddesi'nin doğusundaki bu semte eskiden Karagüllü adı verilmesi sebebiyle, buradaki Ferhadiye Medresesi aynı isimle de anılmıştır. Mahkeme sicilleri, medreseye "Ferhad Ağa" ve "Ferhad Bey" adlarının da verildiğini göstermektedir. Günümüzde artık mevcut olmayan medrese, 1869'da ortadan kalkmıştır.

11. Yıldırım Medresesi

Dördüncü Osmanlı padişahı Yıldırım Bayezid tarafından yaptırılmıştır. Dedesi Orhan Gazi'nin, şehri surlar dışına taşıma ve babası I. Murad'ın da batıya doğru genişletme gayretlerine Yıldırım Bayezid, şehrin doğusunda yaptırdığı cami, medrese, imaret, dârüşşifa ve misafirhaneden oluşan bir külliyeyle katıldı. Ayrıca şehir içinde yaptırdığı Ulucami ve hemen yanında Vâiziye Medresesi de vardı. Yıldırım Medresesi, camiin kuzeybatısındadır. 20 öğrenci odası ve bir büyük dershaneden oluşan medresenin en önemli özelliği, önü kapalı ilk Osmanlı medresesi oluşudur. Medrese 1953 yılında, Sağlık Bakanlığı ve Veremle Savaş Derneği tarafından restore edilerek Verem Dispanseri haline getirilmiştir.

Yıldırım Medresesi'nin ünlü müderrisleri arasında Şemseddin Ahmed (Karaca), Molla Gürânî, Seydî Ali Acemî, Molla Lutfî, Muslihuddin

Mustafa bin Halil, Şeyhulislâm Abdülkadir Şeyhî Efendi, Şeyhulislâm Hoca Sadeddin Efendi ve Şeyhulislâm Ebussuud Efendi de bulunuyordu.

12. Vâiziye Medresesi

Yıldırım Bayezid'in 1425 tarihli olan ve Ulucami ile Vâiziye Medresesi'ne tahsis edilen vakfiye suretinde, medrese Ulucami'nin batı kapısı karşısında tarif edilir. "Mahkeme Medresesi" de denilmekteydi. Medrese, başlangıçta 10 talebe odasına ve kâgirden büyük bir dershaneye sahipti. Üstü kubbeli olup kiremit örtülüydü. Medrese, günümüze kadar yangın ve depremlerden hayli zarar görmüştür. 1957'deki çarşı yangınından sonra, eski dershanesi hariç, diğer kısımları yeniden yapılmıştır. Yeni şekle göre, medresenin 21 odası ve bir de açık dershanesi bulunmaktadır. Günümüzde medresenin yerinde pek çok işyeri bulunmaktadır.

13. Yıldırım Dârüşşifası

Yıldırım Bayezid tarafından inşa edilen bu yapı Osmanlılarda ilk tıp fakültesi ve hastanesi kabul edilmektedir. Dârüşşifa, Yıldırım Camii'nin 250-300 m. doğusunda ve meyilli bir arazi üzerine bina edilmiştir. Dârüşşifa, medrese gibi 1400'den önce yapılmış olmalıdır. Vakfiyeye göre, kurulduğu ilk dönemlerde dârüşşifada, bir baştabip, iki tabip bulunuyordu. Ayrıca iki şerbetçi, iki eczacı, bir aşçı ve bir de ekmekçi mevcuttu. Öte yandan, dârüşşifada tıp eğitiminin verildiğini gösteren bazı belgeler vardır. Yıldırım Dârüşşifası'nda görev alan ilk tabip Hüsnü Efendi'dir. Uzun süre harap durumda iken 1997-2002 yıllarında aslına uygun olarak Vakıflar Bölge Müdürlüğü'nce yeniden onarılan bina, Göz Nurunu Koruma Vakfı tarafından "Yıldırım Göz Merkezi" adı altında hizmet vermektedir.

14. Sultaniye Medresesi

Beşinci Osmanlı hükümdarı Çelebi Sultan Mehmed tarafından yaptırılmıştır. Yeşil Camii'nin güneybatısında ve yaklaşık 100 m. uzaklıkta bulunan medreseye, cami yanında yer alması sebebiyle "Yeşil" adı da verilmiştir. Sultaniye Medresesi'nin kurulmasıyla, İznik'te Orhan Gazi tarafından inşa edilen medrese ikinci dereceye düşmüştü. Medresenin kuruluşunun 1419'da tamamlandığı söylenebilir. Bugün Türk-İslâm Eserleri Müzesi olarak hizmet veren medrese binasında hâlen bir büyük dershane ile birlikte biri büyük, 13 oda ve bir de tuvalet bulunmaktadır.

Sultaniye Medresesi'nin öğrenci sayısı 13-15 arasında değişiyordu. Bu rakam 1884'de 26, 1906'da ise 70'e yükselmişti. 1608'de "sahn" derecesine yükselen medresede, Osmanlı ilim adamlarının önde gelenleri müderrislik yapmıştır. Bunlar arasında Mehmed Şah Fenârî, Hocazâde Muslihuddin Mustafa, Sinaneddin Yusuf Acemî, Şeyhülislâm Zenbilli Ali Efendi, Şeyhülislâm Ebussuud Efendi, Şeyhülislâm Hoca Sadeddin Efendi, Buhârîzâde Ahmed bin Abdüllatif ve Kınalızâde Hasan Efendi sayılabilir.

15. Bayezid Paşa Medresesi

Medrese, Çelebi Sultan Mehmed ve II. Murad devri vezirlerinden Yahşi Bey'in oğlu ve Hamza Bey'in kardeşi Bayezid Paşa tarafından yaptırılmıştır. Kardeşinin ve oğlu İsa Bey'in de Bursa'da birer medresesi vardır. Osmanlı kültür hayatında derin izler bırakan faaliyetleriyle tanınan ve özellikle Bursa'nın imarına çok çalışan bir aileye sahip olan Bayezid Paşa'nın, Bursa'da yaptırdığı medrese, Yeşil Camii ile Emirsultan Camii arasında kalan bölgenin tam ortasında, Hoca Taşkın Camii'nin karşısında, kendi adıyla anılan camiinin yanındaydı. Sultaniye Medresesi'nin küçük bir örneği olarak yapılmak istenen medrese, bir büyük dershane ve 11 odadan meydana gelmişti. 1934 yılından sonra harap olan medresenin arsası, sonraları satılarak yerine evler yapılmıştır. 1906'daki medrese talebe sayısı 30 olarak belirlenmişti.

16. Muradiye Medresesi

Bursa'da inşa edilen son selâtin medresesinin altıncı Osmanlı padişahı II. Murad yaptırmıştır. Bu medrese dışında, cami, imaret, zaviye, muvakkithane, hamam ve bir de misafirhane inşa ettiği bilinmektedir. Medrese, kendi adıyla anılan camiinin yaklaşık 40 m. batısındadır. 14 öğrenci odası ve büyük bir dershanesi bulunan medresenin kütüphanesi de vardı. Muradiye Medresesi, 1951 yılında restore edilerek yakın zamanlara kadar Verem Savaş Dispanseri ve Kanser Erken Tanı Merkezi olarak kullanılmıştır. 2019 yılından bu yana ise Muradiye Kuran ve El Yazmaları Müzesi olarak hizmet vermektedir. Bu medresede Kadızâde-i Rûmî'nin dışında Şeyhulislâm Zenbilli Ali Efendi, Molla Lutfî, Veliyüddinzâde Ahmed Paşa, Şeyhulislâm Efdalzâde, Şeyhulislâm Abdülkadir bin Mahmud ve İsrâfilzâde Fahreddin Efendi de görev yapmıştı.

17. Hacı İvaz Paşa Medresesi

Medreseyi, Çelebi Mehmed ve II. Murad devri vezirlerinde Hacı İvaz Paşa yaptırmıştır. Yeşil Cami ile türbenin yapımına Çelebi Mehmed adına nezaret eden Hacı İvaz, Karamanoğlu tarafından tahrip edilen Orhan Camii ile diğer eserlerin tamir edilmesini sağlamıştı. 1428'de vefat ederek Pınarbaşı'nda Kuzgunluk tarafındaki aile kabristanına defnedildi. Hacı İvaz Paşa'nın medresesi, Ulucami'nin kuzeyinde olup sonraları yıkılmıştır. Medrese, dershane, iki küçük sofa ve talebenin kalabileceği 14 odadan müteşekkil idi.

18. İsa Bey Medresesi

Medreseyi, Çelebi Mehmed'in vezirlerinden, Bayezid Paşa'nın oğlu İsa Bey yaptırmıştır. Medrese, eski Ahmed Vefik Paşa Hastahanesi'nin yerinde, şimdiki Çekirge Devlet Hastanesi'nin karşısında idi. Medrese "Eski Saray" adıyla da tanınmaktaydı. 1436 yılına ait vakfiyeye göre, müderrise 10 akçe günlük verilmesi kararlaştırılmış, ancak bu yevmiyeler zamanla artmış ve meselâ 1611'de medrese müderrisine 50 akçe verilmiştir. Medresede 6 adet ahşap, 2 adet de kârgir olmak üzere 8 oda ve bir dershane bulunuyordu. Medresenin öğrenci sayısı 1884'te 13, 1906'da ise 23 idi. Günümüzde, medreseden hiçbir iz kalmamıştır.

19. Hasan Paşa Medresesi

Medrese, Alâaddin Ali Esved'in oğlu Hasan Paşa tarafından yaptırılmıştır. Dönemin ilim adamlarından ve özellikle Cemaleddin Aksarâyî'den, Molla Fenârî ile birlikte ders okuyan Hasan Paşa, 1423'de176 kazasker, sonra da vezir olmuştur. II. Murad devrinde vefat etmiş olan Hasan Paşa, Bursa'daki medresesine defnedilmiştir. Bursa'da bulunan medresesi İnönü Caddesi üzerinde Deveciler Mezarlığı'nın (şimdiki Demirtaşpaşa Endüstri Meslek Lisesi'nin bulunduğu yerin) karşısındaydı. Bu medrese halk arasında Akçeli Mektep adıyla tanınmaktaydı. Medreseden günümüzde hiçbir iz kalmamıştır. Hasan Paşa'nın Bursa'daki medresesinin "Kuzguniye" ve "Hasan Paşa-yı Atîk" adıyla da bilinmekteydi.

20. Molla Husrev Medresesi

Medreseyi, Fatih devri şeyhulislâmlarından Molla Husrev adıyla şöhret bulan Mehmed b. Ferâmûz b. Ali yaptırmıştır. Dönemin önemli ilmî şahsiyetlerinden biri olan Molla Husrev, Fatih'in iltifat ve hürmetine mazhar olmuştur. 1472'de Bursa'ya gelerek kendi adıyla anılan bir medrese kurup ders vermeye başlamış, kısa süre sonra Fatih, onu İstanbul'a çağırıp şeyhulislâmlık görevine getirmiştir. 1481'de İstanbul'da vefat eden Molla Husrev'in cenazesi Bursa'ya getirilerek kendi medresesi civarında defnedilmiştir. Molla Husrev'in Bursa'da yaptırdığı medrese Zeyniler Camii'nin 70-80 m. güneyinde bulunuyordu. Medrese önceleri 10 odalı ve kubbeli olarak kârgirden yapılmış iken bir süre sonra yıkılmıştı. Bilâhare ahşap olarak inşa edilmiş, ancak bu kez de yanarak harap olmuştu. 1818'de Zeynelâbidin Efendi, medreseye 4 hücre ilâve ederek tekrar bina etmişti. Medreseden günümüzde hiçbir iz kalmamıştır.

21. Hamza Bey Medresesi

Medreseyi, Yahşî Bey'in oğlu ve Bayezid Paşa'nın kardeşi Hamza Bey yaptırmıştır. Fatih'in onu Rumeli beylerbeyliğine atadığı, Osmanlıların yedinci kaptan-ı deryası olduğu ve 1453'te İstanbul'un fethedilmesi sırasında Türk gemilerinin kızaklarla Kasımpaşa'ya taşınmasına nezaret ettiği bilinmektedir. Bursa'da Muradiye semtinin batısındaki camiinin yanındaki türbede medfundur. Hamza Bey'in Bursa'daki medresesi, camiine doğusundan bitişik olup 7 oda ve bir dershaneden meydana geliyordu. Fatih Sultan Mehmed devrinde yapıldığı kesinlik kazanan medresede, 16. yüzyılın son çeyreğinde, medresedeki öğrenci sayısı 7 ile sınırlanmıştı. 1906'da 42 talebesi vardı. Medrese bugün mevcut değildir.

22. Turşucu Medresesi

Medrese, Bıyık Mahmud adıyla tanınan Mahmud Efendi tarafından kurulmuştur. Fatih devri ilim adamlarından Mahmud Efendi'ye "Karabıyık Mahmud" da denilmekteydi. Bıyık Mahmud'un 1492'den önce vefat etmiş olduğu bilinmektedir. Medresesi Sultan Mahallesi'nde, Yeşil Camii'nin yakınında idi. Medrese, 8 oda ve bir dershaneden meydana geliyordu. Medresenin şöhret bulduğu isim "Turşucu"dur. Buna ilâveten medreseye, "Bıyıkzâde", "Bıyık Mahmud", "Bıyıklı Mahmud" ve "Turşucu Mahmud" isimleri de verilmiştir.

23. Çendik Medresesi

Medreseyi, Fatih devrinde yaşadığı tahmin edilen Kazzaoğlu Süle Mehmed Paşa yaptırmıştır. Bursa'da yaşayan Mehmed Paşa, medresesini Alboyacılar Mahallesi'nde, Karaşeyh Camii civarında inşa etmişti. Medreseye, banisinin adından hareketle Kazzaoğlu (Veled-i Kazzaz), Kazzazhane, Gazzâziye; bulunduğu yere nispetle Alboyacılar isimleri verilmişse de, sicillerden anlaşıldığı kadarıyla, medrese için en çok kullanılan isim "Çendik" olmuştur. Bu ad, sicillerde "Çendik Bey" olarak da geçer. Medresenin 12 odası bulunuyordu. Medreseden günümüze hiçbir şey intikal etmemiştir.

24. Fenârî Ahmed Paşa Medresesi

Medrese, Molla Fenârî'nin torunu ve Yusuf Bâlî'nin oğlu Ahmed Paşa tarafından inşa edilmiştir. Fatih Sultan Mehmed'in ihdas ettiği başdefterdarlığa ilk defa tayin edilen Paşa, devletin mâlî teşkilâtının düzenlenmesinde de görev almıştı. 1496'da vefat eden Ahmed Paşa, Emirsultan Cami'nin batı kapısı yanındaki hazireye ya da Molla Fenârî Camii haziresine defnedildi. Fenârî Ahmed Paşa 1475'te Bursa'da cami, medrese ve zaviye yaptırmıştır. Medresenin, hâlen ayakta olan Ahmed Paşa Camii'nin bulunduğu Çatalfırın yakınlarında bina edildiğini tahmin edilmektedir.

25. Başçı İbrahim Medresesi

Başlangıçta zaviye olarak inşa edilen binayı, geçimini baş (kelle) satarak sürdüren ve Abdal Mehmed'in müridlerinden biri olan Abdullah oğlu İbrahim Bey yaptırmıştır. "Hoca" da denilen İbrahim Bey,1480'de vefat ederek cami haziresine defnedilmiştir. Başçı İbrahim'in zaviyesi, Fatih Sultan Mehmed devrinin sonlarına doğru inşa edilmişti. Zaviye- diğer pek çok benzeri gibi- daha 50 yıl geçmeden medreseye dönüştürülmüştür. Başçı İbrahim, 1459 tarihli bir vakfiye düzenlemiştir. Zaviye olarak inşa edilen binanın yeri, Ulucami'den Maksem'e doğru çıkarken, sol taraftaki Ticaret Lisesi'nin üst kısmında ve Çinkolu Kahve Caddesi'nin az altında idi. Medreseden günümüzde hiçbir iz yoktur.

26 ve 27. Köseler Medresesi

Medreseleri Bedreddin Mahmud adında biri yaptırmıştır. 1479'da medreselerin varlığına şahit olunmaktadır. II. Murad ve Fatih devirlerinde yaşadığı tahmin edilen Bedreddin Mahmud, Çelebi Mehmed'in kızı Hafsa Hatun ile evliydi. "Köse Bedreddin" adıyla şöhret bulan Mahmud Çelebi, Bursa'da iki medrese yaptırmıştı. Bunlardan ilki, kendi adına hanımı tarafından inşa edilen caminin bahçesine bitişik yerde idi. İkinci medrese ise Sultan Mahallesi'nde (Yeşil'de), Türk-İslâm Eserleri Müzesi'nin (Sultâniye Medresesi'nin) güneyinde ve Yeşil Türbe'nin hemen batısında bulunuyordu. Her iki medreseden de günümüze bir şey intikal etmemiştir. Medreseler Köse Türbedârı Mahmud, Kösec, Kösec Bedreddin, Köse, Köse Bedreddin ve Köseler adlarıyla da anılmıştır.

28. Süleyman Paşa Medresesi

Medreseyi, Yıldırım Bayezid devrinden Fatih Sultan Mehmed dönemine kadar uzun süre devlete hizmeti geçmiş olan ve "Karışdıran" adıyla tanınan Süleyman Paşa yaptırmıştır. Bursa subaşılığı görevini de bir müddet yürüten Süleyman Paşa, fetihten sonra İstanbul subaşılığına getirilmiştir. İstanbul'un imarına emeği geçen Süleyman Paşa'nın, sonraları Fatih'in defterdarlığına getirildiği bilinmektedir. Süleyman Paşa, İstanbul'un ilk muhafızı ve valisi durumundaydı. Süleyman Paşa ayrıca, Fatih devrinde, önce Rumeli, sonra da Anadolu beylerbeyliğine getirilmiştir. 1490'da vefat eden Süleyman Paşa'nın türbesi, Muradiye türbeleri karşısında Muradiye Hamamı olarak kullanılan yerin güneyindedir. Mektebi ile birlikte medresesi, türbesinin yakınında yer almıştı. Daha sonraları yıkılan medresenin yerinde halen evler mevcuttur.

29. Lutfullah Çelebi Dârülhadisi

Medrese, hayatı hakkında bir bilgiye ulaşılamayan Lutfullah Çelebi adında biri tarafından yaptırılmıştır. Dârülhadis, Hisar'da Yerkapı Mahallesi'ndedir. Kâzım Baykal, Yerkapı Mescidi karşısında bulunduğu söylediği bu dârülhadisin kitabesinin 1470 tarihini taşıdığını ve yerine bir apartmanın inşa edildiğini haber verir.

30. Yerkapı Dârulkurrâsı

Hisar'da kente açılan kapılardan biri olan Yerkapı'da, Kavaklı Caddesi ile Üftade Sokağı'nın kesiştiği yerdeki dârulkurrâ, 1492 (898) yılında Hoca Yakub Efendi tarafından yaptırılmıştır. Avlu kapısı üzerindeki iki satırlık bir kitabede dârulkurrânın, Kur'an-ı Kerim öğretiminin yapılması amacıyla kurulduğu belirtilmektedir. Dârulkurrâ haziresinde Bursa ilim ve kültür hayatının bazı önemli isimlerinin kabirleri bulunmaktadır. Pek çok onarım gören darulkurra binası, son kez 1948 yılında onarılmış ve Bursa Eski Eserleri Sevenler Kurumu'na tahsis edilmiştir. Günümüzde dârulkurrâ binası Bursa İl Müftülüğü'nün kültürel faaliyetleri için kullanılmaktadır[9].

Sonuç

Semerkant bölgesinin zengin bilimsel ve kültürel birikiminden yararlanmak için İslâm dünyasından çok sayıda bilim adamının kendilerini geliştirmek için bu havzaya gidenler arasında Bursalı Kadızâde-i Rumî'nin öğrencisi olan Ali Kuşçu da vardı. İstanbul'un fethiyle birlikte burayı bir kültür başkenti yapma projesini hayata geçirmek için son derece büyük gayretler gösteren Fatih, ilim adamlarını cezbedecek girişimlerde bulunmuş ve diğer İslâm bilim merkezlerinin yanı sıra Semerkant'tan Ali Kuşçu ve daha birçok bilgini ülkeye getirtmiştir. Semerkant'ta oldukça iyi bir ilmî tecrübe kazanan ve onu başka coğrafyalarda da geliştiren Ali Kuşçu'nun Osmanlı ilim ve maarifine ciddi katkıları olmuş ve özellikle döneminde astronomi alanında önemli adımlar atılmıştır. Bursa'ya geldiğine dair herhangi bir bilgiye ulaşılamayan Ali Kuşçu'nun İstanbul'da bulunduğu yıllarda Osmanlıların bu ilk başkenti, öğrenim görülen 30 medresesiyle oldukça canlı ve yoğun ilmî faaliyetlere sahne olmuştur.

Kaynakça

(Adıvar), Abdülhak Adnan. "Ali Kuşçu". *İslam Ansiklopedisi*. 1/321-323. İstanbul: MEB Yay., 1978.

Adıvar, Abdülhak Adnan. *Osmanlı Türklerinde İlim*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982.

---

[9] Adı geçen Bursa medreseleriyle ilgili daha ayrıntılı bilgi için bk. Mefail Hızlı, *Osmanlı Klasik Döneminde Bursa Medreseleri*, İstanbul: İz Yayınları, 1988.

Aydın, Cengiz. "Ali Kuşçu". *TDV İslâm Ansiklopedisi.* 2/408-410. İstanbul: TDV Yay., 1989.

Aydüz, Salim. "Osmanlı Astronomi Müesseseleri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 2/4 (Eylül 2004), 411-454.

Baltacı, Cahid. *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: İrfan Matbaası, 1976.

Barthold, W.W. *Uluğ Bey ve Zamanı*. çev. Akdes Nimet Kurat, İstanbul: Evkaf Matbaası, 1930.

Bilge, Mustafa L. *İlk Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yay., 1984.

Gökbilgin, M. Tayyib. "Bursa'da Kuruluş Devrinin İlim Müesseseleri, İlim Adamları ve Bursa Tarihçileri Hakkında". *Necati Lugal Armağanı*. 261-273. Ankara: TTK Yay., 1968.

Göl, Yavuz Selim. "Osmanlı'da Astronomi İlminin Yayılmasında Semerkant Ekolünün Rolü". *Uluslararası Orta Asya'dan Anadolu'ya İslâmî İlimler Sempozyumu Bildirileri Kitabı.* ed. M. Şimşek, A. Kariev, Y. Koçyiğit, Karabük, 2021.

Hızlı, Mefail. "Osmanlılarda İlk Medreseler, İlk Müderrisler", *Milli Kültür* 88 (Eylül 1991), 27-31.

Hızlı, Mefail. *Osmanlı Klasik Döneminde Bursa Medreseleri.* İstanbul: İz Yayınları, 1988.

Hızlı, Mefail. *Mahkeme Sicillerine Göre Osmanlı Klasik Dönemi Bursa Medreselerinde Eğitim-Öğretim*. Bursa: Emin Yayınları, 2. Basım, 2012.

Kankal, Ahmet. "Ali Kuşçu". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 36/1-2 (1993), 103-118.

Mecdî, Mehmed. *Hadâiku'ş-Şakâik*. İstanbul: Dâru't-Tıbâati'l-Âmire, 1269.

Ocak, Ahmet Yaşar. "İbn Kemal'in Yaşadığı XV ve XVI. Asırlar Türkiyesi'nde İlim ve Fikir Hayatı". *Şeyhülislam İbn Kemal Sempozyumu, Tebliğler ve Tartışmalar* (Tokat 26-29 Haziran 1985). Ankara: TDV Yayınları, 1986, 31-32.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. 1. Ankara: TTK Yay., 4. Basım, 1982.

Ünver, A. Süheyl. *Türk Pozitif İlimleri Tarihinden Bir Bahis Ali Kuşçu Hayatı ve Eserleri*. İstanbul: Kenan Matbaası, 1948.

MEDRESE VE ÜNİVERSİTE

Melek DOSAY GÖKDOĞAN*

Bilimin ve dolayısıyla kültürün ilerlemesinde tarih boyunca eğitim ve araştırma kurumlarının doğal olarak çok önemli etkisi olmuştur. Ayrıca toplumların günlük hayatlarını sağlıklı biçimde sürdürmeleri için okulların açılması gerekir ve bu okullaşma olayı antik çağlara kadar uzanır.

Günümüzde, bilim ve teknolojide Batı'nın gerisinde kalan Doğu'nun, bir zamanlar çok ileriyken neden geriye düştüğü en çok tartışılan soruların başında geliyor. Bu tartışmaya eğitim kurumları açısından dâhil olmak maksadıyla bugün Doğu ve Batı medeniyetlerindeki yüksek öğretim kurumları olan medrese ve üniversiteyi karşılaştıracağım.

Öncelikle bu iki medeniyetin toplumsal ve siyasal yapılanma biçimlerinin eğitim kurumlarına da yansımış olduğunu görmek gerekiyor. Medreseler dini vakıflar olduğundan, özerk hukuki oluşumlar değillerdi. Merkezi devletin kurmuş olduğu merkezi eğitim kurumlarıydı. Bunların yapılanmasını piyasa koşulları belirlemiyor, arz-talep durumuna göre şekillenmiyorlardı. Bu yüzden de özerk olmamışlardır.

Batı'da ise yüksek öğretim kurumu olarak üniversitenin ilk defa ortaya çıkışı 13. yüzyılda görülmüştür. Hiçbirinin kesin kuruluş tarihi belli olmamakla beraber, Bologna, Paris ve Oxford üniversitelerinin aşağı yukarı aynı tarihlerde (1200'lerde) kuruldukları tahmin edilmektedir.

Hoca ve öğrencilerden oluşan bu topluluklar "universitas societas magistorum discipulorumque" (hoca ve öğrencilerin evrensel topluluğu) olarak bilinirdi ve üniversite sözcüğü de buradan gelir. Üniversite denilen

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih Cografya Fakültesi
DOI: 10.32704/9789751751683.2024.0315

bu kurum, Ortaçağ zanaatkâr loncalarına benzer biçimde örgütlenmişti. Bologna Üniversitesi, öğrenci loncası tarafından kurulmuş ve hocaların maaşlarını öğrenciler karşılamıştır. Paris Üniversitesi daha çok hocaların loncası niteliğindeydi ve hoca maaşlarını kilise karşılamıştı. Devlet desteği ile kurulan Oxford Üniversitesinde ise hocaların maaşlarını devlet ödemiştir. Üniversiteler genellikle imparatorların, kralların, papaların ve başpiskoposların himayesinde olmakla beraber, belli ölçüde özerkliğe sahip, yerel yargı ve vergi kurumlarından bağımsız kuruluşlardı.

Batı'da bu lonca tipi örgütlenmeler sebebiyle öğrenci bedel ödüyordu, karşılığını da almak istiyordu. Loncalar altında sadece öğrenciler değil, hocalar da örgütlenmişlerdi. Öğrenci sadece eğitim için değil, kaldığı yerde yaşamak için de (iaşe ve ibate) bedel ödüyordu. Bu yüzden öğrenciler aralarında aldıkları kararları yerel yöneticilere (belediyelere) dayatabiliyorlardı. Yani öğrenciler bulundukları kentlerin birtakım düzenlemelerini değiştirme gücüne sahiplerdi. Hocalar da verdikleri derslerin karşılığını almak için örgütlenmişlerdi. Böylelikle karşılıklı çıkarlar üniversitenin yapısına da yansıdı ve serbest piyasa ekonomisi geçerli oldu.

Medresede ise durum çok farklıydı. Öğrenciler için eğitim ücretsizdi. İaşe ve ibate de ücretsizdi. Mesela meşhur filozof Gazali, 1070'lerde Tus şehrinde bir medreseye gitmiş, orada erkek kardeşiyle birlikte ücretsiz kalmış, yemiş, içmiş ve hocaların derslerin takip etmişti.

Üniversiteler kurulduklarından itibaren farklı alanlarda uzmanlaşmışlardı. Öğrencilerin yönlendirdiği Bologna, kısa zamanda hukuk eğitiminin merkezi oldu. Kilisenin desteklediği Paris Üniversitesi ise teoloji çalışmalarının merkezi haline gelmişti. İtalya ve Güney Fransa'daki üniversiteler Roma hukuku ve tıp eğitimi ile öne çıkarken, Paris ve İngiltere üniversiteleri teoloji, kilise hukuku ve pozitif bilimlerin merkezi haline gelmişti.

Yani üniversitede fakülteleşme gerçekleşti. Medresede ise böyle bir fakülteleşme olmadı. Bu bakımdan tıp eğitimi örneğinde bu iki kurumu mukayese edelim: İki kurumdaki eğitimin farklılığı, Avrupa'da tıbbın ilk dünyevi meslek haline gelmesiyle sonuçlandı. Bunu, üniversitelerin tıp fakültelerindeki eğitim sistemi sağlamıştı. Böylece tıp eğitiminin kurumsallaşması sonucunda tıp bilimi ve tabii ki hekimlik acemilerin,

şarlatanların elinden alınmıştı. Tıp fakültesi diplomasına sahip olmak, her yerde hekimlik yapmaya hak kazanmak anlamına geliyordu.

Medresede ise tıp öğrencilerine, eğitimlerini tamamladıklarında bir derece ya da diploma verilmiyordu. Böyle bir diploma verebilecek ve unvan kazandıracak fakülte bulunmuyordu. Hekimler ya özel derslerle usta-çırak münasebetiyle, bazen de kendi kendine ya da hastanelerin tartışma odalarında metinlerin okunması yoluyla yetişiyorlardı. Her şey bireysel eğilim ve kişisel ilişkilere bağlı olduğundan, şarlatanlığı ortadan kaldırmak ya da standart bir müfredat oluşturmak mümkün olmamıştı. Hekim olmak, bildiği kitaplar vasıtasıyla uygun gördüğü öğrencilerini yönlendiren ve tıp uzmanı kabul edilen kişiye bağlıydı. Bu kişi, öğrencileriyle metinleri okurken ve hatta zor soruları ele alırken herhangi bir sınav yapmıyordu. Diplomanın, unvanın, standart bir müfredatın ve profesyonellerden oluşan düzenli bir yapının olmadığı böyle bir ortamda şarlatanlık yaygındı.

Doğu'daki durumun aksine, Avrupalılar hekimlik uygulamalarıyla ilgili resmi hukuki düzenlemeler yapmışlardı. Örneğin, Paris Tıp Fakültesi kent sınırları içinde tıp ve tıpla bağlantılı alanları düzenleme hakkı olduğunu iddia etmişti. Meşru olmayan tıbbi uygulamalarla ilgili mahkemelerde davalar açtırabiliyorlardı. Bologna'da da izin almadan hekimlik ya da cerrahlık yapmak yasaklanmıştı. Tıp diplomasını göstermeyen kimse hekimlik yapamazdı. Başka yerde tıp okumuş olanlar, güvenilir 3 şahit göstermek ve üniversite hekimlerinin yapacağı sınavı başarıyla geçmek zorundaydılar.

Bologna, Paris ve Oxford üniversiteleri, hemen arkalarından kurulan Montpellier, Padua ve Cambridge üniversiteleri en eski üniversiteler olarak bilinir. Bunların hemen ardından Paris'i ve Bologna'yı örnek alarak kurulan yaklaşık seksen üniversite (1500 yılında), günümüze kadar devam edip gelen üniversite yapısını biçimlendirmiş ve Batı'nın muazzam entelektüel canlanmasının bir göstergesi olmuştur.

Bu üniversiteler on üçüncü yüzyıldan itibaren durup dururken kurulmadılar. Bu yüzyılda kurulmuş olmalarının en büyük sebebi, on ikinci yüzyılda ağırlıklı olarak İspanya'da yaşanan tercüme etkinliğiydi. İspanya'nın Araplardan geri alınmasından sonra, buradaki Arapça eserleri okumak ve Arapça öğrenmek isteyen araştırmacılar Avrupa'nın her yerinden İspanya'ya akın etmişler ve Toledo kentinde bu Arapça eserlerin

Latinceye aktarıldığı sistemli bir tercüme faaliyetini başlatmışlardı. Bilim tarihçilerinin "12. Yüzyıl Rönesans'ı" olarak adlandırdıkları bu tercüme devri yaşanmasaydı, çok muhtemel olarak on altıncı yüzyıldaki Rönesans da yaşanmazdı. Peki, tercüme edilen bu eserler nerede incelenip tartışılacaktı? Tabii ki üniversitelerde. Bilginin bu yeniden doğuşu ve yayılmasının doğurduğu ihtiyacın yanı sıra, yüksek öğrenim görmek isteyenlerin sayısındaki büyük artış da üniversitelerin kuruluşunda önemli bir etken olmuştur.

Doğu'da ve Batı'da yapılanma biçimlerindeki farklılık müfredata da yansıdı. Medresede öncelik Kuran'ı ve Müslüman dünya görüşünü korumak ve aktarmaktı. Kuran, Tanrı'nın ezbere okunması gereken kutsal ve ebedi sözüydü. Burada vurgulanması gereken, yöntemdir ki o da ezberdi. Amaç hocanın yazılarından mümkün olduğu kadar çok şey öğrenmek, tüm öğrendiklerini ezberleyerek alıp götürmekti. Burada bir tartışma ortamı söz konusu olmamıştı. Zaten medresenin en başta kuruluş amacı İslam hukukunun ve ona yardımcı disiplinlerin öğretilmesiydi. Yani devlet mekanizmasının işleyişini yürütecek kadı, müftü gibi memurları yetiştirmekti. Medresede İslâm'ın ruhuna aykırı hiçbir şey öğretilmezdi.

Batı'da da başlangıçta Kilise'nin uygun bulmayacağı hiçbir konu müfredatta yer alamadı. Ancak zamanla devletin yapısı değişince bu kurumlar da değişime uğradi. Bu bakımdan üniversitenin yapısı değişmeye, dönüşmeye ve gelişmeye daha açıktı.

Medresede ise vakıf sahibinin belirlediği hedefin dışına çıkmak düşünülmemişti. Hocalar, kendi ilgi alanlarına yönelik kitapları okutuyorlardı. Bir öğrenci belli bir âlimle çalıştığında ondan icazet alırdı. Bunun anlamı; ustalaştığı, ezberlediği, hocasının dizinin dibinde okuduğu belli bir eseri öğretme iznine (ruhsatına) sahip olmasıydı.

On üçüncü ve on dördüncü yüzyılların üniversitelerinde sabit bir müfredat yerleşmemiş olsa da tercih edilen bir konu sıralaması vardı. Doğa bilimlerinden önce trivium (gramer, retorik ve diyalektik) ve quadriviumun (aritmetik, geometri, astronomi ve müzik) öğrenilmesi idealdi, metafiziğe başlamadan önce de ahlâk felsefesi ve doğa bilimleri öğrenilmeliydi. Arapçadan yapılan çevirilerle içeriği zenginleşen quadrivium, aslında pozitif bilimlerden oluşuyordu. Tüm üniversitelerde bu pozitif bilimler aynı ölçüde yer almasa da bunlar açıkça müfredatın bir parçasıydılar. Yani

Ortaçağ'da üniversite, herkese, bilime dayalı bir eğitim sağlamış ve bilimi belki de modern dönemdeki örneklerinden çok daha fazla vurgulamıştı. Dersler, daha çok mantık (gramer temeline dayalıydı), fizik (her tür fiziksel değişikliği kapsıyordu), kozmoloji ve astronomi ile matematik üzerineydi.

Bu dersler, konulardan ziyade ders kitapları esas alınarak veriliyordu. Derste öğretilen metinler Yunanca ve Arapça eserlerin Latince tercümeleri ve özel olarak derslerde okutulmak üzere yazılmış yeni kitaplardı. Konuları sınıfta öğretme yöntemi ise henüz tam olarak bilinmemekle beraber, metinleri sorular biçiminde ele alma yönteminin yaygın olduğu tahmin edilmektedir. Geçmişi antik çağlara kadar uzanan bu yöntem, on ikinci yüzyılda yeniden canlandı ve skolâstik bilimin yöntemi oldu.

Bu sorulardan bazısı zamanla değişse de çoğu yüzyıllarca geçerli kaldı. Örneğin, Paris Üniversitesinde ele alınan on yedi sorudan bazısı şöyleydi:

Bir boşluğun varlığı mümkün müdür?

Ağır, basit bir cismin aşağı doğru hareketinde bir iç direnç var mıdır ve yine hafif, basit bir cismin yukarıya doğru hareketinde bir iç direnci var mıdır?

Ağır ve hafif cisimlerin her hareketinde bir direnç ortamı gerekli midir?

Eğer bir boşluk var olsaydı, ağır bir cisim bunun içinde hareket edebilir miydi, edemez miydi?

Bu sorular, Aristoteles fiziğinin âdeta sorgulandığını ve bu fiziğin söylediklerinin aksi olursa neler olabileceğinin düşünüldüğünü göstermektedir. Ancak bütün bu akıl yürütmelere rağmen, son noktada yine Aristoteles kabul görüyordu. Skolâstik işte böyle bir şeydi!

Fakat bu arada, kavramsal olarak zengin olan bu dünyevi bilgi malzemesi, Hıristiyanlık için tehdit oluşturmuş ve üniversitelere girdiği on üçüncü yüzyılda muhalefetle karşılaşmıştır. Aristoteles'in yazılarında, Hıristiyanlığa aykırı olan felsefi görüşler vardı. Aristotelesçi düşünceye göre, evren sonsuzdu. Bu yeni kozmolojiye hemen tepki doğmadı, çünkü Aristoteles'in eserleri on ikinci yüzyıldaki çevirilere kadar Batı'da bilinmiyordu. Dolayısıyla bu eserlere yönelik olumsuz önyargılar oluşmadığı gibi, Paris'te Edebiyat Fakültesinin kararıyla çıkartılan 1255 yılı Nizamnamesi'nin Aristoteles'in doğa kitaplarının okunmasını ve

bu kitapların ders olarak okutulmasına zaman ayrılmasını buyurması durumundaki gibi destek de söz konusuydu. Fakat Hıristiyanlık ile uyuşmayan fikirler içeren bu doğa kitaplarının coşkuyla okunmaya ve incelenmeye başlanmasıyla birlikte bazı çevrelerde başlayan tedirginlik ile kilise mensuplarından üniversite hocalarına ve öğrencilerine yönelik kısıtlamalar ve uyarılar gelmeye başladı. Nihayet Paris Piskoposu Tempier'in 1277 yılında getirdiği yasak ile tarihte en dikkat çekici din-bilim-felsefe çatışmasının örneğiyle karşılaşıldı. Piskopos Tempier, Aristoteles ve yorumcularının düşüncelerinden türetilmiş 219 maddenin Paris Üniversitesinde okutulmasını ve tartışılmasını yasaklamıştı. Bu yasağı çiğnemenin cezası ise aforozdu. 1277 Mahkûmiyeti ile evrenin sonsuzluğu ve dünyaların çok olması tezleri de mahkûm edilmişti. Fakat bu yasak sadece Paris çevresini kapsadığından ve Aristoteles'in öğretilmesi nizamnameyle belirlendiğinden, ayrıca üniversitelerin özerkliğinden dolayı bu yasağın çok etkili olmadığı ve yaklaşık elli sene sonra kalkarak her yerde özgürce bu konuların okunduğu anlaşılmaktadır. Bazı bilim tarihçileri, 1277 mahkûmiyetinin Ortaçağ düşüncesini özgürleştirdiğini ve böylelikle modern bilimin doğuşuna izin verdiğini söylerler. Özellikle Tanrı'nın istediği kadar evren yaratmasını sağlayan mutlak gücüne ilişkin sorular, çağın bazı en yetenekli zihinlerini Aristoteles'in fizik problemlerine yeni ve ilginç çözümler getirmeleri yönünde cesaretlendirmiş, verdikleri bu spekülatif cevaplar, Aristotelesçi evren görüşünü yıkamasa da Aristoteles'in bazı temel ilkelerine meydan okumuşlar ve pek çok kişinin Aristoteles'in felsefesinde düşünülenin tam tersi olabileceğini fark etmelerini sağlamışlardır.

Yani doğa bilimleri Ortaçağ üniversitelerinin müfredatına sağlam bir şekilde yerleşmişti. Aristoteles'in doğa kitaplarının Ortaçağ üniversitelerinin müfredatına dâhil edilmesiyle birlikte doğa araştırmalarıyla ilgili tarafsız bir gündem de kurumsallaştırılmış oluyordu. İşte bu gündem, sonraki dört yüzyıl Avrupa üniversitelerindeki yerini korumuş, böylece modern bilim hamlesinin temelini atmıştır. Buradan çıkarılacak bir sonuç da skolâstiğin her zaman olumsuz bir olgu olmadığıdır! Unutmayalım ki Galileo'nun sabit ivmeli hareketle ilgili buldukları, on dördüncü yüzyıldaki skolâstik öncellerinin incelemelerine dayanmaktadır.

Medresede ise böyle bir gelişme olmamış, naklî ilimler sistematik olarak okutulurken, aklî ilimler ancak bazı özel durumlarda müfredatta yer

bulabilmişlerdir. “Yabancı bilimler” bazı hocalar tarafından öğrencilerine gayri resmi olarak okutulmuştur.

Doğu’da ve Batı’daki eğitim kurumları arasındaki bu yapısal ve yönetsel farklar, bu iki dünyada gerçekleşen bilimsel başarılar açısından ortaya çıkan farklılıkları da açıklamaktadır.

Kaynakça

Edward Grant, *Orta Çağda Fizik Bilimleri*, Verso Yayınları, 1986.

Toby E. Huff, *Erken Modern Bilimin Doğuşu ve Yükselişi*, Runik Kitap, İstanbul 2022.

Richard S. Westfall, *Modern Bilimin Oluşumu*, Alfa Yayınları, 2015.

Yedi Bilge Yedi Bölge IV

BİRGİVÎ BİLİM VE DÜŞÜNCE DİLİ OLARAK TÜRKÇE PANELİ

Tarih: 19 Eylül 2023

Saat: 13.30

Yer: İzmir/TİRE Belediye Konferans Salonu

www.akmb.gov.tr @AKMB_govtr akmb_govtr

T.C. KÜLTÜR VE TURİZM BAKANLIĞI

T.C. ATATÜRK KÜLTÜR, DİL VE TARİH YÜKSEK KURUMU

ATATÜRK KÜLTÜR MERKEZİ BAŞKANLIĞI

T.C. TİRE BELEDİYESİ

BİRGİVÎ (BİRGİLİ) MEHMED EFENDİ'DE İLİMLER SINIFLANDIRMASI BAĞLAMINDA SOSYAL BİLİM DİLİ OLARAK TÜRKÇE

Musa Kazım ARICAN*

Giriş

Bu çalışmada öncelikle ilimler sınıflandırmasına dair genel bir giriş ve özellikle de Fârâbî'ye vurgu yapılmış olup; daha sonra ise Birgivî (Birgili) Mehmed Efendi'nin ilimler tasnifine yer verilmiştir. Hem Farabi'nin hem de Birgivî'nin kendi düşüncelerini ortaya koyarken öncelikle ilimler tasnifi ile başlamış olmalarının öneminin altı çizildikten sonra sonuç kısmında ise sosyal bilim dili olarak Türkçe'nin imkânı, konumu, konumlandırılışı ve bu hususta düşünceler ele alınmıştır.

İlimlerin Sınıflandırılması

İlimlerin sınıflandırılması Antik dönemden itibaren özellikle de Aristoteles'ten sonra benimsenen bir tutum ve gelenek olmuş, Aristoteles'ten günümüze kadar ilimleri sınıflandırmak devam edegelmiştir.[1]

Felsefi ilimlerin sınıflandırılmasında Aristoteles'in yapmış olduğu tasnif ve sınıflama genel bir model ve temel bir anlayış olarak kabul görse de farklı kültür, zaman ve medeniyetlerde birbirinden farklı/değişik sınıflandırmalar da yapılmıştır[2].

Bu sınıflandırma vasıtasıyla düşünürler/filozoflar ilimden neyi anlayıp idrak ettiklerini dile getirmeye ve belirtmeye çalışmışlardır. Bu sınıflama

---

* Prof. Dr.

DOI: 10.32704/9789751751683.2024.0316

1 Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012, s.117.

2 Mehmet Bayrakdar, a.g.e., s.117.

yapılırken bazen konu, amaç ve usule göre bir tasnif yapılırken; bazen de ilimlerin öğrenilmesinde kolaylık ve mantıkî bir izlence olması hususunda bir sıralama benimsenmiştir.[3] Bir başka deyişle ilimler içeriği, amacı, yapısı, konusu gibi özelliklerine göre tasnif edilmekte ya da değerlendirilmektedir.[4]

İlimlerin sınıflandırılmasında göz önünde bulundurulan hususlar; ilimleri çeşitli boyutlardan birbirinden ayırabilmek, (varsa) aralarındaki ilişkiyi ortaya koyabilmek, pedagojik açından öğrenme ve öğretme kolaylığı sağlamak gibi bazı önemli boyutlardır.[5]

İslâm filozofları arasından çoğu ilimlere dair tasnifler yapmış olmakla birlikte, bazı filozoflar ise sadece bu konuya özgü olarak hususi eser kaleme almıştır.[6] İlimlerin sınıflandırılmasında en meşhur tasnifi *İhsâu'l-'Ulûm* (İlimlerin Sayımı) adlı eseriyle Fârâbî yapmıştır[7] ve bu eserini tamamen ilimlerin sınıflandırılmasına ayırarak kendi döneminde bilinen bütün ilim dallarını irdelemiştir.[8] Bir başka deyişle, sistemli olarak ilk ilim tasnifi yapan Fârâbî'dir.[9]

"İslâm'ın klasik çağından günümüze ulaşan ilimler taksimine dair ilk müstakil ve sistematik eserin Farabi'nin *İhsâu'l-ulûm*'u olduğu bilinmektedir.[10]"

---

3 Mehmet Vural, *İslâm Felsefesi Tarihi: İslâm Düşüncesinin Tarihsel Seyri*, Ankara: Elis Yayınları, 2016 (2. Baskı), s. 38-39; Mehmet Bayrakdar, a.g.e., s.117.

4 Lütfü Cengiz, "Birgivi'de İlimler Sınıflandırması", *Balıkesirli Bir İslâm Âlimi İmam Birgivî*, *II. Cilt* içinde, Ed. Mehmet Bayyiğit, Mehmet Özkan, Ahmet Ali Çanakçı, Asem Hamdy Abdelghany, Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kent Arşivi Yayınları, 2021, s. 146.

5 Halis Demir, "İlimler Tasnifi Literatürü Denemesi", *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/1, 2019, s. 48-49. İslam Dünyasında dair yapılmış ilimler tasnifi çalışmalarına dair literatür incelemesi için bkz. Halis Demir, "İlimler Tasnifi Literatürü Denemesi", *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/1, 2019, s. 48-89.

6 Hasan Hüseyin Bircan, *İslâm Felsefesi Tarihine Giriş*, İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2016 (4. Baskı), s. 83.

7 Vural, *a.g.e.*, s. 39; Ayrıca bkz. Osman Bakar, *İslâm Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, çev. A. Çapku, İstanbul: İnsan Yayınları, 2020, s. 135-150

8 Necip Taylan, *Ana Hatlarıyla İslâm Felsefesi: Kaynakları, Temsilcileri, Tesirleri*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2014 (8. Baskı), s. 157

9 İlhan Kutluer, "İlim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2000, 22: 113.

10 İlhan Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul: İz Yayınları, 3.

"İslam âleminde ilimler tasnifi yapan bazı âlimler bu konuda müstakil eser yazarken bazıları ise eserlerinin baş kısımlarında ilimler tasnifine değinmişler bazıları da eserlerinde bu konuyu müstakil bir bölüm olarak vermişlerdir. Müstakil eser verenler arasında İ*hsâu'l-ulûm*'u ile Fârâbî, giriş kısımlarında değerlendirenlere *Mukaddime*'si ile İbn Haldûn (1406), müstakil bölüm açanlara da *Kenzü'l-küberâ*'sı ile Şeyhoğlu (1409) örnek olarak gösterilebilir".[11]

Fârâbî'nin ilimlerin sınıflandırılması üzerine özel olarak kaleme aldığı *İhsâu'l-'Ulûm* adlı eseri Ortaçağ dönemi boyunca yazılan en güzel eserlerden biri olarak görülmüş ve kendisinden sonraki düşünürlerin eserlerine kaynaklık etmiştir.[12]

Fârâbî'nin *İhsâu'l-'Ulûm* eserinin özellikle de Batı Skolastiğinde ilimlerin tasnifi üzerinde büyük etkileri olduğunu söylemek mümkündür.[13] Fârâbî bu eseriyle birlikte "ilk defa çağdaşlarını Antik Yunan felsefesinin müfredat programı ya da dilsel, felsefi ve zamanındaki bilimlerin tasnifi ile tanıştırmıştır."[14]

Fârâbî bu eserinde bir anlamda felsefeye başlamadan önce felsefi düşünüşe bir temel oluşturması bakımından bazı ilke ve izlenecek yolun ne olduğunu dile getirmektedir; yani bir başka deyişle, felsefeye başlarken hangi ilim ile başlanması gerektiğini, bu hususta izlenmesi gereken yolu göstermektedir.[15]

"Fârâbî bu eseri, meşhur olan ilimleri bir bir saymak, bunlardan her birinin içinde bulunan bütünleri, bölümleri ve onların bölümlerini ve bölümlerinin her birinde bulunan bütünleri tarif etmek maksadıyla yazmıştır. Fârâbî'nin gayesi insan bilgisinin sınırlarını belirleme, konularını

Baskı, 2013, s. 134.

11 Halis Demir, a.g.e., s. 50; bkz. Ömer Türker, "İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi", *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 22. Sayı, 2011, 533-556.

12 Mehmet Bayrakdar, a.g.e., s.120.

13 Bkz. Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul, 1986, s. 161.

14 Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Kelam ve Tasavvufuna Giriş,* çev. Şahin Filiz, İnsan Yayınları, İstanbul 1998, s. 62.

15 Necip Taylan, *Ana hatlarıyla İslâm Felsefesi: Kaynakları, Temsilcileri*, *Tesirleri*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2014 (8. Baskı), s. 157.

tarif etme ve aralarındaki bağlantıyı göstermektir.[16]" Böylece Fârâbî, ilimlerin sınıflandırmasını yapmış olduğu kitabını inceleyen bir kimsenin bu eseri sayesinde ilimler arasında mukayeseler yapabileceğini, ilimlerin birbirleriyle olan ilişkilerini daha iyi idrak edebileceğini, hangi ilmin daha açık, hangi ilmin daha faydalı, hangi ilmin daha üstün veya hangi ilmin daha kuvvetli olduğunu anlayabileceğini belirtmekte olup ayrıca bu kitabı sayesinde birisinin o ilmi bilip bilmediğini ya da ne ölçüde bildiğini kolaylıkla açığa çıkarabileceğini belirtmektedir.[17]

"Fârâbî *İhsâu'l-'Ulûm* (İlimlerin Sayımı) adlı eserinde ilimleri sırasıyla; dil bilimleri, mantık, matematik, fizik ve metafizik, medeni ilimler şeklinde beş ana başlık altında sınıflandırmıştır."[18] Fârâbî'nin bu önemli eserine dil bilimleri ile başlaması ve hemen ardından mantık ilminin gelmesi büyük önem taşımaktadır; zira, "dil ilmi dili ıslah ederken, mantık ilmi de aklı düzeltmektedir.[19]"

İlimlerin tasnifi ya da sınıflandırılması konusunda günümüze ulaşan ilk müstakil eser Fârâbî'nin İhsâu'l-'Ulûm adlı eseridir; Fârâbî bu çalışmasında ilimleri ayrı ayrı ele alıp sistematik biçimde değerlendirmektedir.[20]

"Fârâbî, İslâm felsefesinde ilimler sınıflandırması alanında kapsamlı ve sistematik bir düşünce ortaya koyan ve bu konuda *İhsau'l-ulûm* (*İlimlerin Sayımı*) adlı müstakil bir eser de yazan ilk İslâm filozofudur. Fârâbî bu konuya o kadar önem vermiştir ki adını andığımız ilimlerin sayımıyla ilgili müstakil eseri yanında *et-Tenbîh alâ sebîli's-saâde* (*Mutluluk Yoluna Yöneltme*) ve *Tahsîlü's-saâde* (*Mutluluğun Kazanılması*), *Kitâbü'l-mille* ve *Kitâbü'l-burhân* adlı eserlerinde de konuya geniş oranda yer vermiştir. Öyle görülüyor ki Fârâbî'nin ilimleri sınıflandırması, belli bir dünya görüşüne, belli bir bakış açısına ve belli bir pedagojiye dayanmakta ve belli bir amacı gerçekleştirme arzusuna dönük gözükmektedir."[21]

---

16 Cevher Şulul, "İslam Felsefesinde İlimlerin Sınıflandırılması Geleneği", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi Sayı XVI,* İzmir 2002, ss.231-232.

17 Lütfü Cengiz, a.g.m., s. 147.

18 Vural, a.g.e ,s. 108; Mübahat Türker-Küyel, *Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, Ankara, 1969, s. 70-71.

19 Lütfü Cengiz, a.g.m., s. 147.

20 Hasan Hüseyin Bircan, a.g.e., s. 81

21 Hasan Hüseyin Bircan, "Fârâbî'nin İlimler Sınıflandırmasının Felsefi, Dini ve Aktüel

Fârâbî'nin öne sürmüş olduğu bu düşüncelerden hareketle felsefenin aslında bir ilimler sistemi olduğunu değerlendirebilmek ve görmek mümkündür[22].

Antik dönemden bugüne dek ilimlerin sınıflandırılmasındaki temel gaye bir yandan felsefenin içeriğini ve felsefenin içeriğindeki ilimlerin ilişkilerini ortaya koymak, bir yandan da ilimlerin öğrenilirken izlenilmesi gereken yolu ve/veya sırayı belirleyebilmek[23] olmuştur.

Birgivî (929-981 / 1523-1573) ve İlimler Sınıflandırması

Kaynaklarda Muhammed b. Pîr Ali el-Birgivî Takiyyüddin er-Rumî es-Sufî el-Hanefî diye geçen Birgivî Mehmed (Muhammed) Efendi büyük bir Türk alimidir. "Birgili" diye de bilinmektedir.[24] 929/1523'te Balıkesir'de doğmuştur. Babası Balıkesir'de ikamet eden müderris Pîr Ali, annesi Meryem Hanım ve dedesi İskender Efendi'dir.[25]

Asıl adı Takıyyüddin Mehmed olan Birgivî, hicrî 929 Cemaziyelevvel'in 10. günü olan Cuma günü (27 Mart 1523) Balıkesir'de dünyaya gelmiştir.[26]

16. yüzyılın önemli ilim insanlarından biri olan Birgivî, o dönemin üniversiteleri olarak değerlendirilen medreselerde müderrislik yapmış ve birçok ilim dalında eserler kaleme almış olmasıyla Osmanlı kültürüne katkı sağlamış önemli bir şahsiyettir.[27] Diğer bir deyişle, Birgivî "16. asırda Osmanlı Devleti'nin sınırlarını en geniş hâle getirdiği, ilim, kültür ve san'atta zirveye ulaştığı bir dönemde yaşamış bir âlimimizdir."[28]

Değeri", *Selçuklu Medeniyeti Araştırma Dergisi*, 7/7, 2022, s. 2.

22 Hasan Hüseyin Bircan, a.g.e., s. 81.

23 Hasan Hüseyin Bircan, *a.g.e.*, s. 82-83.

24 Ahmet Ali Çanakcı, "Birgivî Mehmed Efendi'nin Hayatı, İlmi Kişiliği ve Eğitim Anlayışı", *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 8, s. 92.

25 Tacetdin Bıyık, "Birgivî Mehmed Efendi'nin et-Tarîkatü'l-Muhammediyye Adlı Eseri Özelinde Mûsiki Hakkındaki Görüşleri", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/13, 2020, s. 33-34.

26 Emrullah Yüksel, "Birgivi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 6. Cilt, s. 191; Emrullah Yüksel, *Mehmed Birgivî'nin Dini ve Siyasi Görüşleri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011, s. 33.

27 Mehmet Şeker, "Takdim", *İmam Birgivî* içinde, Yayına haz. Doç. Dr. Mehmet Şeker, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları: 139, 1994, s. Vii.

28 Ahmet Turan Arslan, "İmam Birgivî'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri", *İmam Birgivî*

Osmanlı Devleti'nin en güçlü ve parlak bir döneminde yaşamış büyük bir Türk âlimi olan Birgivî'nin çoğu Arapça ve birkaçı da Türkçe olmak üzere kırktan fazla eseri bulunmaktadır.[29] 16. yüzyılda eserlerini hem Türkçe hem Arapça olarak yazan Birgivî, Müslüman Türk toplumunun ilim ve kültür dünyasına önemli katkılarda bulunmuştur. Örneğin Arapça bilmeyen Türk halkı için en çok okunan eserlerinden biri olan *Risâle-i Birgivi* veya *Vasiyetnâme-i Birgivi*'yi kaleme alan Birgivî, Arapça bilmeyen Müslüman Türk toplumunun ciddi manada çok istifade ettiği Türkçe bir ilmihal kitabı yazmıştır.[30] Türkçe yazılmış olan bu eser hemen hemen bütün Müslüman Türk dünyasında tanınmış ve bir anlamda Türkler arasında dil birliğinin sağlanması hususunda önemli bir katkı yapmıştır.[31]

"Zamanına göre Birgivî'nin ilmihal niteliğinde olan bu risalesinin Türkçe kaleme alınışı büyük bir atılım hüviyetindedir. XVI. asrın ikinci yarısından itibaren Müslüman Türk toplumunun gerçekten çok faydalandığı Türkçe bir ilmihal kitabı olmuştur."[32]

Birçok kaynakta Birgivî'nin çok değerli bir âlim olmasının yanı sıra dinî ve ahlâki şahsiyeti bakımından da çok üstün özellikler taşıdığı vurgulanmaktadır.[33] Buna ek olarak, Birgivî kaleme aldığı eserlerde ele aldığı hususların insanlara faydalı olması konusuna özel hassasiyet gösterip, içinde bulunduğu çağın sorunlarına özgün düşünceleri ve yaklaşım biçimiyle katkı sunmaya çalışırdı[34].

---

içinde, Yayına haz. Doç. Dr. Mehmet Şeker, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları: 139, 1994, s. 16.

29 Emrullah Yüksel, "Müslüman Türk âlimi olarak İmam Birgivî'nin Osmanlı Döneminde ve Günümüz Türkiyesinde Yeri", *İmam Birgivî* içinde, Yayına haz. Doç. Dr. Mehmet Şeker, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları: 139, 1994, s. 33.

30 Emrullah Yüksel, a.g.m., s. 33; Mehmet Şeker, "Değerlendirme ve Kapanış", *İmam Birgivî* içinde, Yayına haz. Doç. Dr. Mehmet Şeker, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları: 139, 1994, s. 112.

31 Mehmet Şeker, a.g.m., s. 113; Emrullah Yüksel, *a.g.e.,*, s. 52.

32 Emrullah Yüksel, *a.g.e.,* s. 53.

33 Emrullah Yüksel, a.g.m., s. 192; Mehmet Ali Aynî, *Türk Ahlâkçıları*, 1939, I, s.105; Ahmet Turan Arslan, a.g.m., s. 20.

34 Ahmet Turan Arslan, a.g.m.,, s. 20.

Birgivî'de İlimlerin Sınıflandırılması

Tasnîfu'l-ulûm, aksâmu'l-ulûm veya ihsâu'l-ulûm gibi isimlerle adlandırılan ilimlerin sınıflandırılması, filozoflar, düşünürler veya ilim ehli tarafından kendi anlayışlarına uygun bir şekilde ilimlerin içeriği, konusu, amacı, özellikleri ve yapısı dikkate alınarak tasnif edilmeye çalışılmıştır.[35]

Antik dönem filozoflarından Aristoteles'ten itibaren ilimleri tasnif etme geleneği devam etmiş, özellikle Aristoteles ve Fârâbî'nin bu konudaki yaklaşımları büyük etki ve tesir yapmıştır.[36]

Birgivî, *et-Tarikatü'l Muhammediyye* adlı eserinde ilimler tasnifini diğer düşünürlerden biraz farklı bir biçimde yapmakta olup ilimlerin sınıflandırılmasında dini yönden hangi ilimlerin tahsil edilmesi gerektiği veya caiz olduğuna dair değerlendirmede bulunur ve konuya din açısından bakmıştır[37].

Birgivî'ye göre ilimler üç kategoriye ayrılmaktadır[38]:

1-Öğrenilmesi Emredilen İlimler,

2-Öğrenilmesi Yasak edilen İlimler,

3-Öğrenilmesi Mendûp (Uygun) olan İlimler.

Birgivî, öğrenilmesi emredilen ilimleri ikiye ayırmaktadır[39]: Farz-ı ayn olan ve Farz-ı kifâye olan ilimler.

Farz-ı ayn olan ilim, ilm-i hal bilgisi olup her müslüman erkek ve kadına farz olan ve sorumlu oldukları ilimlerdir.[40] Bir başka deyişle, bu ilimlerin bilinmesi her kişi için gereklidir.[41] Birgivî bu hususta "eğer bilmiyorsanız

---

35 Lütfü Cengiz, a.g.m., s. 147.

36 Lütfü Cengiz, a.g.m., s. 147.

37 Emrullah Yüksel, a.g.e., s. 133-135.

38 İmam Birgivî, *Tarîkat-i Muhammediyye*, Çev. Nedim Yılmaz, İstanbul: Hisar Yayınevi, 2015, s. 72; Emrullah Yüksel, *a.g.e.,* s. 133-134; Osman Karadeniz, "Tarikat-ı Muhammediyye", *İmam Birgivî* içinde, Yayına haz. Doç. Dr. Mehmet Şeker, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları: 139, 1994, s. 118.

39 İmam Birgivî, a.g.e., s. 72-73.

40 Lütfü Cengiz, a.g.m., s. 147; Birgivî, a.g.e., s. 73.

41 Emrullah Yüksel, a.g.*e.,* s. 133.

bilenlere sorun"[42] ayetini ve "ilim talep etmenin her Müslüman erkek ve kadına farz olduğu"[43] hadisini hatırlatmaktadır. Birgivî'ye göre, Müslüman bir bireyin ilm-i hali ile ilgili meseleleri bilmesi farzdır ve ancak bu şekilde Müslüman birey kendi hayatı ve dini yaşamı arasındaki doğru ve isabetli ilişkiyi kurabilecektir; aksi takdirde, eğer kişi bu bilgileri bilmez ise dinini yaşama, hayatını da dine göre şekillendirme konusunda sıkıntılar ve sorunlar yaşayacaktır.[44]

Birgivî'ye göre farz-ı kifâye olan ilimler toplumda bazıları tarafından yerine getirildiğinde diğerlerinin üzerinden bu farzın kalkmış olduğu ilimlerdir.[45] Bunlar ise Fıkıh ilminin tamamı, tefsir, hadis ve usûl ilimleri, Arapça ve kıraat ilimleri ve ihtiyaç duyulması halinde hesap ilmidir[46].

Birgivî'ye göre öğrenilmesi yasak edilen ilimler, ihtiyaçtan fazla olan miktarı araştırma yapmanın yasaklandığı ilimlerdir.[47] Bunlar da kelam ilmi, nücûm ilmi (astroloji), mantık, ilahiyat ve tabiat bilimlerinin şeriata muhalif kısımları yasaklanan ilimler sınıfına girmektedir.[48] Birgivî'ye göre kelam ilmini ihtiyaçtan fazla öğrenmek ve münazaraya girmek yasaklanmıştır.[49] Bu noktada Birgivî, İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin oğlu Hammad ile kelâm hakkında yapmış olduğu bir konuşmaya yer vermektedir:

> Biz başımızın üzerinde bir kuş varmış gibi ayağımızın kaymasından korkar bir halde kelam yapıyorduk. Halbuki siz birbirinizin ayağını kaydırmak için kelam yapıyorsunuz. Böylelikle onların küfre düşmesine vesile oluyorsunuz. Buna vesile olan kimsenin kendisinin de küfre düşmesi söz konusu olur.[50]

Birgivî, yine Ebu Hanife'den hareketle, kelâm ilmine ancak şüphe durumunda başvurmak gerektiğini, şüphe ortaya çıkmadan kelâm ilmine

---

42 Enbiya 21/7; Nahl 16/43.

43 Lütfü Cengiz, a.g.m., s. 148.

44 Lütfü Cengiz, a.g.m., s. 149; Birgivî, a.g.e., s. 73-74.

45 Emrullah Yüksel, a.g.e., s. 134.

46 Lütfü Cengiz, a.g.m., s. 149; Emrullah Yüksel, a.g.e., s. 134; Birgivî, a.g.e., s. 74.

47 Emrullah Yüksel, a.g.e., s. 134; Birgivî, a.g.e., s. 74.

48 Lütfü Cengiz, a.g.m., s. 149.

49 Lütfü Cengiz, a.g.m., s. 149; Birgivî, a.g.e., s. 74.

50 Birgivî, a.g.e., s. 75; Lütfü Cengiz, a.g.m., s. 150.

dalmanın mekruh olacağını belirtmektedir.[51] Yani kelâm ilmi ile meşgul olmak sadece şüpheyi gidermek için vaciptir.[52] Bu durumu, deniz kenarında oturan bir kimsenin kendisini denize atmaması gerektiğini; eğer atarsa da o kişiyi çıkarmanın vacip olduğunu belirten bir örnekle aktaran Birgivî'ye göre, eğer kelâm ilmi farz-ı kifâye olarak değerlendirilecekse, kelâm ilmini öğrenen ve öğreten kimselerin zeki, ciddi, dindar olması ve bâtıl mezheplere meyletmesinden korkulmayan kimseler olması gerektiğini belirtmektedir.[53]

Birgivî nücûm (astroloji) ilmine dair de bazı tespitlerde bulunmakta ve kıblenin tayini ve namaz vakitlerinin belirlenmesi gibi hususlar dışında falcılık gibi kehanetlerin ileri sürülmesi durumunda haram olduğunu belirtmektedir.[54] Bu konuda altının çizilmesi gereken en önemli noktalardan birisinin Birgivî'nin astronomi ve astrolojiyi tamamen reddetmekten ziyade, bu iki alanın verilerinden hareket ederek gayba dair kehanetlerde bulunulmasını Birgivî doğru bulmamaktadır.[55]

Birgivî'nin mendup olarak gördüğü ilimler ise; amellerin faziletlerini, nafilelerini, sünnet ve mekruhlarını bilmek, ibadetlerin farz-ı kifaye olanlarını bilmek, farz-ı ayn ve farz-ı kifayenin delillerini bilmek türündendir.[56] Birgivî, tıp ilmini de tavsiye edilen ilimler arasında değerlendirmektedir.[57]

Özetleyecek olursak, Birgivî'nin yapmış olduğu ilimler sınıflandırmasının dini temelli olduğunu ve genel olarak bu konudaki yaklaşımının faydalı ve faydasız ilimler ekseninde (farz-haram-caiz) şekillendiğini söylemek mümkündür.[58]

Birgivî'nin "en bariz vasfı yaşadığı devrin aktüel meseleleri hakkında kalem kullanmış olmasıdır. Bu sebeple Birgivî'nin eserleri, çağının sosyal hayatını yansıtması bakımından da önem taşımaktadır."[59] XVI. asırda

---

51 Birgivî, a.g.e., s. 75; Lütfü Cengiz, a.g.m., s. 150.

52 Birgivî, a.g.e., s. 75; Emrullah Yüksel, *a.g.e.,* s. 134.

53 Lütfü Cengiz, a.g.m., s. 150.

54 Lütfü Cengiz, a.g.m., s. 150.

55 Lütfü Cengiz, a.g.m., s. 150.

56 Lütfü Cengiz, a.g.m., s. 150.

57 Lütfü Cengiz, a.g.m., s. 150.

58 Lütfü Cengiz, a.g.m., s. 151.

59 Ahmet Turan Arslan, a.g.m., s. 20.

yaşamış bir ilim insanı olarak eserlerini hem Türkçe hem Arapça yazmış olması Müslüman-Türk toplumunun pratik ihtiyaçlarına cevap vermesi bakımından büyük ehemmiyet taşımaktadır.[60]

Birgivî'nin Türkçe eserler yazması hem Müslüman-Türk dünyasında tanınması hem de Türkler arasında dil birliğinin sağlanması açısından önemli bir rol oynamıştır.[61] Birgivî, halkın idrakine yönelik özlü ve güzel bir Türkçe ile yazdığı eserlerinde her konuyu olabilecek en kısa ve en açık ifadelerle dile getirmeyi başarmış bir ilim insanıdır.[62] Yaşamının odak noktasına 'iyiliği emredip kötülükten sakındırma' ilkesini koymuş bir insan olarak Birgivî için halkın dilinden konuşmanın önemi açıktır.[63]

Bir başka deyişle, din dilinin Arapça olmasına rağmen halkı ihmal etmeyerek Türkçe risaleler de yazması Birgivî'nin takdir edilmesi gereken bir başka yönüdür.[64] Birgivî'nin Türkçe eserler kaleme almasının önemli nedenlerinden biri de faydasının umumî olmasını dilediği içindir.[65]

Birgivî için ilimde tahminlere ve gelişi güzel yorumlara yer olmayıp iddialar daima -özellikle de din alanında- Ehl-i Kitap ve Ehl-i Sünnet'e dayanmalıdır.[66] Bu anlamda Birgivî'nin Hanefî-Mâtürîdî bakış açısını benimsediğini söyleyebiliriz.[67]

Birgivî, içinde yaşadığı toplumun ve toplum hayatının pratiklerini önemseyerek kaleme alan ve her zaman yakın çevresinde tespit etmiş olduğu eksiklikleri, ihtiyaçları ve hataları dikkate alarak yazan bir ilim insanıdır.[68]

Birgivî'nin eserleri incelendiğinde öncelikle konunun önemine vurgu yapıldığını ve neden gündeme geldiğini açıkladığını görürüz; daha sonra

---

60 Mehmet Şeker, a.g.m., s. 112.

61 Mehmet Şeker, a.g.m., s. 113.

62 Huriye Martı, *Birgivî Mehmet Efendi: Hayatı, Eserleri ve Fikir Dünyası*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008, s. 58.

63 Huriye Martı, a.g.e., s. 59.

64 Huriye Martı, a.g.e., s. 69-70.

65 Huriye Martı, a.g.e., s. 71.

66 Huriye Martı, a.g.e., s. 60.

67 Huriye Martı, a.g.e., s. 61.

68 Huriye Martı, a.g.e., s. 68.

ise, düşüncelerinin ve fikirlerinin sağlamlığını ve geçerliliğini ispatlamak amacıyla Kur'ân'dan, Sünnetten ve İslâmi ilimler literatüründen deliler sunmaktadır.[69]

Birgivî'ye göre ilimsiz amel dalâlet, amelsiz ilim ise vebaldir.[70]

Birgivî gerçekten de Osmanlı ilim dünyası içerisinde çok nadir rastlanılan gerçekten çok seçkin bir âlim, dinî ve ahlakî açıdan da mümtaz bir şahsiyettir.[71]

"Osmanlı ilim hayatının en fazla tanınan ve okunan simalarından birisi olan Birgivî'yi, vaazlarıyla halka, dersleriyle öğrencilere, eserleriyle de ilim camiasına hitap eden çok yönlü bir şahsiyet olarak değerlendirmek mümkündür.[72]"

"O asırlardan bugüne gelindiğinde, Endonezya'dan Suudi Arabistan'a, Lübnan'dan Suriye'ye, Fransa'dan Bosna'ya, Kazan'dan İran'a kadar dünyanın farklı yörelerinde Birgivî Mehmed Efendi'nin risalelerinin tahkik ve tahlilleri yapılıp tercüme edildiği veya dipnotlandırılmış biçimde yeniden basılması, onun fikirlerinin hala güncelliğini taşıdığını göstermesi bakımından önemlidir.[73]"

Birgivî'nin Türkçe kaleme aldığı eserler Arapça bilmeyen Türk halkı için sade bir Türkçe ile yazılmış olup, bütün Müslüman Türk dünyasına hitap etmesi dolayısıyla büyük önem taşımaktadır.[74]

Sonuç Yerine: Sosyal Bilim Dili Olarak Türkçe

Dil ve düşünce arasındaki ilişkiyi düşündüğümüzde Fârâbî'nin *İhsâu'l-'Ulûm* başlıklı eserinde ilimlerin tasnifine dil ile başlamış olmasına şaşırmamak gerekir. Çünkü Fârâbî varlığa dair gerçekleştirilecek tüm düşünce etkinliklerinin temelinde dile dair anlayışın önemini çok iyi kavramış ve belirtmiştir. Bunu da ilimlerin sınıflandırılmasına/tasnifine

---

69 Huriye Martı, a.g.e., s. 69.

70 Huriye Martı, *a.g.e.,* s. 123.

71 Mehmet Ali Aynî, *a.g.e.,* s. 97.

72 Huriye Martı, *a.g.e.,* s. 181.

73 Huriye Martı, *a.g.e.,* s. 186.

74 Emrullah Yüksel, *a.g.e.,* s. 52-53.

ayırdığı müstakil eserine dil ilmi ile başlamasından anlayabilmek mümkündür.

15. asırda yaşamış büyük bir Osmanlı ilim insanı olan Birgivî Mehmed Efendi de biraz farklı bir içerikle de olsa ilimlerin sınıflandırılması geleneğine bağlı kalmış ve bu geleneği sürdürmüştür. Birgivî'nin din dili olarak gördüğü Arapça'nın yanı sıra birçok Türkçe eser ürettiği göz önüne alındığında hem dile hem de Türkçe'ye özel bir önem verdiğini söyleyebilmek mümkündür.

Heidegger'in de belirttiği gibi "dilin varlığın evi" olduğunu düşündüğümüzde ve dilin düşünce ve varlıkla olan ilişkisi göz önüne alındığında, dilin medeniyet kurucu rolü, kültürün üzerindeki etkisi ve toplum-kültür-medeniyet ilişkisi üzerinde ne kadar belirleyici olduğunu idrak etmekteyiz.

Buradan hareketle, günümüzde de dil ve düşünce ilişkisini göz önüne aldığımızda Türkçe'nin bilim dili olarak büyük bir değeri ve önemi vardır. Düşüncenin hiçbir zaman boşlukta oluşmadığını, bir dili, kültürü ve medeniyeti gerektirdiği değerlendirildiğinde Türkçe üzerine çok özenli ve ciddi çalışmalar yapılmasının kaçınılmaz olduğu ortadadır. Hiç şüphesiz dil anlayışı geliştikçe düşüncenin niteliği yükselecek, düşüncenin niteliği geliştikçe de dil anlayışı daha kuvvetli bir hâle gelecektir.

Türkçe'nin bilim dili olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği hususunda belli başlı bazı düşünceler var olup, Türkçe'nin bilim dili olamayacağını öne sürenlere göre; Türkçe bilim dili olmadığı için Türkçe'de bilim, sanat, felsefe yapmak mümkün değildir ve Türkçe bu hususta ihtiyaca cevap verememekte ve yetersiz kalmaktadır.[75] Oysa böyle bir yaklaşım isabetli ve makul görünmemektedir çünkü Türkçe sözcük yapısı açısından ve kavram üretme bakımından uygun bir dildir ve asıl sorun Türkçe'nin mahiyetinden değil, Türkçe'nin hatalı ve yetersiz kullanımından kaynaklanmaktadır.[76] Düşünce dünyamızı geliştirip zenginleştirdikçe, bilimde, sanatta, felsefede ve tefekkürde nitelikli ve başarılı çalışmalar ve

---

[75] Ali Osman Gündoğan, "Bilim Dili Olarak Türkçe", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 8, 1997, s. 7.

[76] Gündoğan, a.g.m., s. 8.

ürünler ortaya koydukça Türkçe'nin aslında ne kadar zengin bir dil ve bilim dili olduğunu idrak etmek mümkün olacaktır.[77]

Kültür ve medeniyet anlayışımızda daha ileri noktalara gidebilmek için Türkçe'nin üzerine titizlikle eğilmek ve Türkçe'yi ilmin, düşüncenin ve felsefenin merkezi haline getirmek elzemdir. Şüphesiz ki bilimde, düşüncede ve felsefede ne kadar nitelikli çalışmalar yapılır ve ortaya nitelikli düşünceler ve eserler konursa, Türkçe'nin de konumu, gelişimi ve önemi aynı oranda artacaktır.

Kaynakça

Arslan, Ahmet Turan. "İmam Birgivî'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri", *İmam Birgivî* içinde, Yayına haz. Doç. Dr. Mehmet Şeker, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları: 139, 1994.

Aynî, Mehmet Ali. *Türk Ahlâkçıları*, I, İstanbul, 1939.

Bakar, Osman. *İslâm Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, çev. A. Çapku, İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.

Bayrakdar, Mehmet. *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.

Bıyık, Tacetdin. "Birgivî Mehmed Efendi'nin et-Tarîkatü'l-Muhammediyye Adlı Eseri Özelinde Mûsiki Hakkındaki Görüşleri", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/13, 2020.

Bircan, Hasan Hüseyin. "Fârâbî'nin İlimler Sınıflandırmasının Felsefi, Dini ve Aktüel Değeri", *Selçuklu Medeniyeti Araştırma Dergisi*, 7/7, 2022.

Bircan, Hasan Hüseyin. *İslâm Felsefesi Tarihine Giriş*, İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2016 (4. Baskı)

Bircan, Hasan Hüseyin. *İslâm Felsefesi Tarihine Giriş*, İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2016 (4. Baskı)

Birgivî, İmam. *Tarîkat-i Muhammediyye*, Çev. Nedim Yılmaz, İstanbul: Hisar Yayınevi, 2015.

Cengiz, Lütfü "Birgivî'de İlimlerin Sınıflandırılması", *Balıkesirli Bir*

77 Gündoğan, a.g.m., s.12.

İslâm Âlimi İmam Birgivî II. Cilt içinde, Ed. Mehmet Bayyiğit, Mehmet Özkan, Ahmet Ali Çanakçı, Asem Hamdy Abdelghany, Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kent Arşivi Yayınları, 2021.

Cengiz, Lütfü. "Birgivi'de İlimler Sınıflandırması", *Balıkesirli Bir İslâm Âlimi İmam Birgivî*, II. Cilt, Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kent Arşivi Yayınları, 2021.

Corbin, Henry. *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul, 1986.

Çanakcı, Ahmet Ali. "Birgivî Mehmed Efendi'nin Hayatı, İlmi Kişiliği ve Eğitim Anlayışı", *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 8, s. 89-121.

Demir, Halis. "İlimler Tasnifi Literatürü Denemesi", *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/1, 2019.

Fahri, Macit *İslâm Felsefesi Kelam ve Tasavvufuna Giriş,* çev. Şahin Filiz, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998.

Gündoğan, Ali Osman. "Bilim Dili Olarak Türkçe", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 8, 1997, s. 7-12.

Karadeniz, Osman. "Tarikat-ı Muhammediyye", *İmam Birgivî* içinde, Yayına haz. Doç. Dr. Mehmet Şeker, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları: 139, 1994.

Kutluer, İlhan. "İlim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Martı, Huriye. *Birgivî Mehmet Efendi: Hayatı, Eserleri ve Fikir Dünyası*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.

Türker, Ömer. "İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi", *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 22. Sayı, 2011, 533-556

Şeker, Mehmet. "Değerlendirme ve Kapanış", *İmam Birgivî* içinde, Yayına haz. Doç. Dr. Mehmet Şeker, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları: 139, 1994.

Şeker, Mehmet. "Takdim", *İmam Birgivî* içinde, Yayına haz. Doç. Dr. Mehmet Şeker, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları: 139, 1994.

Şulul, Cevher. "İslam Felsefesinde İlimlerin Sınıflandırılması Geleneği", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi Sayı XVI,* İzmir, 2002.

Taylan, Necip. *Ana Hatlarıyla İslâm Felsefesi: Kaynakları, Temsilcileri, Tesirleri*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2014 (8. Baskı)

Türker-Küyel, Mübahat. *Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, Ankara, 1969.

Vural, Mehmet. *İslâm Felsefesi Tarihi: İslâm Düşüncesinin Tarihsel Seyri*, Ankara: Elis Yayınları, 2016 (2. Baskı)

Yüksel, Emrullah. "Birgivi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 6. Cilt

Yüksel, Emrullah. "Müslüman Türk Âlimi olarak İmam Birgivî'nin Osmanlı Döneminde ve Günümüz Türkiyesi'nde Yeri", *İmam Birgivî* içinde, Yayına haz. Doç. Dr. Mehmet Şeker, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları: 139, 1994.

Yüksel, Emrullah. *Mehmed Birgivî'nin Dini ve Siyasi Görüşleri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

BİRGİVÎ'NİN GELECEK NESİLLERE VASİYETİ*

Muhsin AKBAŞ**

İmam Birgivî'nin künyesi Zeynüddin Muhammed b. Pîr Ali b. İskender Muhyiddin (1523-1573) olup asıl adı Mehmed'dir. İmam Birgivî ömrünün sonuna kadar Birgi'deki medresesinde ders okuttuğu için "Birgivî" yani "Birgili" nisbesiyle meşhur olmuştur.[1] Kendisi de Birgili olan Şerafettin Gölcük, Birgivî'nin "İmam nisbesini Osmanlı coğrafyasında alan tek kişi" olduğunu kaydeder.[2] Saygı ifadesi olan "Efendi" lakabıyla Mehmet Efendi olarak da anılan İmam Birgivî, Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566) ile II. Selim (1566-1574) dönemlerinde yaşamış önemli âlimlerimizdendir. Bu zaman dilimi, birçok tarihçi tarafından Osmanlı Devleti'nin yükseliş devri olarak kabul edilmekle birlikte birtakım sosyal, siyasal, iktisadi, dini ve ahlâki sorunların da baş gösterdiği bir dönemdir. Mehmet Efendi, aldığı iyi eğitimin ve sorumluluk bilincinin gereği olarak aydın hüviyeti ile bu olumsuzluklardan şahit olduklarına karşı ilgilileri uyarmayı ve kendi çözüm önerilerini sunmayı bir görev bilmiştir. Bu açıdan değerlendirildiğinde Mehmet Efendi'nin İslami ilimlerde derin anlayış ve bilgiye sahip olması, bu bilgiyi özel ve toplum hayatında uygulama iradesi ve ısrarı göstermesi

---

* Bu konu özet olarak, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı tarafından düzenlenen 19 Eylül 2023 İzmir/Tire Belediye Konferans Salonunda gerçekleşen "Yedi Bilge Yedi Bölge Birgivî - Bilim ve Düşünce Dili Olarak Türkçe," Panelinde tarafımdan sunulmuştur.

** Prof. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. muhsin.akbas@ikcu.edu.tr

DOI: 10.32704/9789751751683.2024.0317

1 Yaşar Düzenli, "Balıkesir'li Bir Osmanlı Aydını: İmam Birgivî," *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/4 (2000), s. 228.

2 Şerafettin Gölcük, "Açılış," *Balıkesirli Bir İslâm Âlimi İmam Birgivî*, ed. Mehmet Bayyiğit vd., 3 Cilt, (Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kent Arşivi Yayınları, 2021), c. 1, s. 20.

ile ortaya çıkan örnek kişiliği, onun "Geniş ve derin bilgi sahibi olan, bunu en doğru ve yararlı biçimde kullanan, iyi ahlâklı, olgun ve örnek (kimse); hakim"[3] tanımına karşılık gelen "bilge" sıfatına layık bir Müslüman Türk aydını olduğunu ortaya koymaktadır.

Vasiyetnâmesinin iskât-ı salât bölümünde kendisinin kaydından Mehmet Efendi'nin 10 Cemâziyelevvel 929/27 Mart 1523 tarihinde dünyaya geldiğini öğreniyoruz. Burada ifade edilmemekle birlikte genellikle onun babasının müderrislik yaptığı Balıkesir'de gözlerini dünyaya açtığı belirtilir.[4] Mehmet Efendi İslam ilimlerine dair ilk eğitimini müderris babası Mehmed b. Pîr Ali el-Bâlîkesrî'den alır; Kur'ân-ı Kerim'i de hıfzeder. Babası oğlunun ilme ve öğrenmeye olan azmini görür ve onu İstanbul'a dönemin önemli müderrislerinin yanına eğitim için gönderir. Mehmet Efendi, son olarak Rumeli Kazaskeri olan Abdurrahman Efendi (ö. 1575)'nin yanında eğitimini tamamlar. Bundan sonra o hocasının mülazımı (asistanı) olarak bir süre çalıştıktan sonra bazı İstanbul medreselerinde müderrislik yapar. Daha sonra Mehmet Efendi, hocası Abdurrahman Efendi Rumeli Kazaskeri iken Edirne "kassâm-ı askerîsi"[5] olarak görev yapar. Bu görevi boyunca da o öğrencilere ders vermeye, halkı irşad etmeye, gördüğü yanlışlıklara karşı ilgilileri uyarmaya devam eder. Ancak Mehmet Efendi, özellikle Edirne'de görev yaptığı süreçte karşılaştığı birtakım usulsüzlükler sebebiyle bu görevinden ayrılır ve İstanbul'a dönerek müderrislik, vaaz ve irşad ile meşgul olur. Karşılaştığı olumsuzluklar onu çok huzursuz etmiş olmalıdır ki Mehmet Efendi bu süre zarfında bir tasavvuf yoluna intisab ederek zühd ve takvada derinleşmeyi seçer. Bu esnada o Edirne'ye giderek kassâmlıktan aldığı resmi ücretleri kassâm defterindeki kayıtlara göre ilgili kişilere geri verir ve onlarla helalleşir; bulamadığı kişilere verilecek miktarları da ihtiyaç sahiplerine dağıtır.

Ancak şeyhi Abdullah Karamanî (ö. 1564/5), Mehmet Efendi'nin tasavvufi hayattan ziyade ilim ile meşgul olmaya ve halkı irşada daha yatkın

---

3 *TDK Güncel Türkçe Sözlük*, https://sozluk.gov.tr/

4 Emrullah Yüksel, "Birgivî," *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1992), c. 6, s. 192; Halis Demir, "Birgivi'nin 'Risale-i Birgivi' Adlı Eseri Üzerine İncelemeler," *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2 (Aralık 2017), s. 197.

5 Kassâm-ı askerî, vefat eden askerlerin terekelerini taksim eden ve bununla ilgili davalara bakan memur. Daha geniş malumat için bkz. Said Öztürk, *Askeri Kassama Ait Onyedinci Asır İstanbul Tereke Defterleri (Sosyo-Ekonomik Tahlil)*, (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1995).

olduğunu gözlemlemiş olmalı ki ona müderrisliğe dönerek ilim ve irşad ile meşgul olması tavsiyesinde bulunur.[6] Bu tavsiye doğrultusunda o, şeyhinin de dostu, II. Selim'in hocası Birgili Ataullah Ahmed Efendi (ö. 1571)'nin Birgi'de yaptırdığı medresesine müderris olması teklifini kabul eder ve böylece 1563 yılında 41 yaşındayken Birgi'ye gelir. O güne kadar Mehmet Efendi, Mehmet Çelebi el-Balıkesirî[7] olarak bilinirken ömrünün son on yılını Birgi'de eğitim, araştırma, yazarlık, vaaz ve irşad ile geçirmesiyle birlikte o, Birgivî Mehmet Efendi, İmam Birgivî olarak meşhur olacaktır. Ömrünün son on yılını Birgi'de geçiren Mehmet Efendi, İstanbul'a yolculuğu esnasında hastalanarak vefat etmiş (24 Cemaziyelevvel 981 Pazartesi/21 Eylül 1573),[8] cenazesi Birgi'ye getirilerek orada defnedilmiştir.[9] O, karşılaştığı yanlışlıklar, ahlâki yozlaşma ve bidatlerle mücadele etmeye hayatının son yıllarında Birgi'den devam eder. Bu da onun dini ilimlerin pek çok alanında önemli bir âlim olması yanında kâmil bir şahsiyete sahip olduğunun göstergesi kabul edilir. Son devir aydınlarımızdan Mehmet Ali Ayni (1869-1945), onun bu yönünden şöyle söz eder: "Ahlâkçılarımız içinde Birgivî derecesinde mümtaz bir simaya nâdir tesadüf olunur. Çünkü onun dinî bilgisi ve bıraktığı eserleri ne kadar yüksek ise meslek ve meşrebi de o nisbette pâk, nezih ve metîn idi."[10] İmam Birgivî'nin haksızlıklara ve usulsüzlüklere karşı mücadele ile geçen hayatı ve yazdığı eserler bunun şahitleridir. Ayrıca İmam Birgivî'nin yirmi dört saatlik ilmi ve ibadet hayatını tespit eden öğrencilerinden Akşehirli Hocazâde Abdünnasr (ö. 1582)'ın kayıtlarına bakıldığında, onun yazıp söyledikleri ile ne derece tutarlı bir hayat yaşadığını daha yakından görmek mümkün olmaktadır. İmam Birgivî'nin bir gününe ilişkin öğrencisinin bu naklini sadeleştirerek şöyle aktarabiliriz:

> "Daha sonra Yasin-i Şerif ve iki hizb (5+5=10 sayfa) Kur'ân okuduktan sonra iki rekât kuşluk namazı kılar ve ders günü ise altı

---

6 Yüksel, "Birgivî," c. 6, s. 192.

7 Mehmet Bayyiğit, "Balıkesirli Bir İslâm Âlimi İmam Birgivî Hayatı ve Eserleri," *Balıkesirli Bir İslâm Âlimi İmam Birgivî*, ed. Mehmet Bayyiğit vd., 3 Cilt, (Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kent Arşivi Yayınları, 2021), c. 1, s. 30.

8 Halis Demir, "Birgivi'nin 'Risale-i Birgivi' Adlı Eseri Üzerine İncelemeler," *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2 (Aralık 2017), s. 200.

9 Yüksel, "Birgivî," c. 6, s. 192.

10 Mehmet Ali Ayni, *Türk Ahlâkçıları*, (İstanbul: Marifet Basımevi, 1939), c. 1, s. 105.

> kitaptan nakleder, ders verirdi. Ve ondan sonra dört rekât kılardı. Duhâ namazını tamamını altı rekât kılardı. Daha sonra sol ayağı ile mescidden çıkıp huzurlu ve vakur bir şekilde evine giderdi. Ve yine merhum İmamın yüksek adetlerindendi ki Davud orucunu devamlı tutardı. Yani bir gün yer bir gün tutardı. En faziletli olan da budur. Evine varınca oruç günü değilse yemek yiyip daha sonra kaylule vakti ise kaylule ederdi. Bu ibadete, özellikle öğle namazına takva ve hazırlık için öğleden evvel bir miktar uyumaktır, müstehab olan şeylerdendir. Eğer ders günü değilse ders yerine altı kitabı mütalaa ederdi. Az gelirse İmam Gazali'nin *İhyâ-u Ulûm*'undan ve diğerlerinden her ders yerine birer sayfa mütalaa eder ya da önemli konulardan birçok şeyi bir araya getirir güzel eserlerle dini mübini canlandırır ve dini hükümleri güçlendirirdi. Daha sonra kaylule ederdi. Ve bu Nur-u Huda'nın devam ettiği ibadetlerden biri de her gün bir günlük namaz kaza ederdi. (…) Ve öğle namazından sonra ikindiye kadar kitaplarla ve risâlelerle meşgul olurdu. Ve oruçlu değilse ikindiden önce yemeğini yiyip ikindiden akşama kadar faydalı ilimlerden ders okurdu. Ve akşam namazından sonra üç selam ile altı rekât namaz kılardı."[11]

Şahsi hayatının bir günü böyle ibadet ve ilimle geçen, bunu aktaran talebesinin kendisini Huda'nın nuru olarak övdüğü bilge şahsiyet, hayatı boyunca İslam inancının doğru bir şekilde öğrenilmesi, anlatılması ve yaşanılması için var gücüyle çalışmış, öğrenciler ve eserler üretmiştir. Nihal Atsız (1905-1975)'ın yaptığı ilk tespit ve tasnif çalışmasına göre İmam Birgivî'nin 5'i Türkçe 48'i Arapça olmak üzere toplam 53 eseri bulunmaktadır.[12] Bunlardan *Vasiyetnâme*, *Fetvalar*, *Mektup*, *Şerhu Lugat-i Ferişteoğlu*, *İnkâzü'l Hâlikîn Tercümesi* Türkçe kaleme alınmıştır.[13] Bu eserlerden belki de Türk İslam coğrafyasında en yaygını *Vasiyetnâme*'dir. Muhtemeldir ki eserin başlangıcında "vasiyet" kelimesi geçmesi[14] ve

---

11 Düzenli, "Balıkesir'li Bir Osmanlı Aydını: İmam Birgivî," s. 234.

12 Bkz. Nihal Atsız, *İstanbul Kütüphanelerine Göre Birgili Mehmet Efendi Bibliyografyası*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi Yayınları, 1966), s. 1-91.

13 Birgivî'nin Türkçe ve Arapça eserlerinin konularına tasnif edilmiş bir listesi için bkz. Bayyiğit, "Balıkesirli Bir İslâm Âlimi İmam Birgivî Hayatı ve Eserleri," c. 1, s. 34-40; Ahmet Ali Çanakcı, "Birgivî Mehmed Efendi'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eğitim Anlayışı," *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 8 (2019), s. 89-121.

14 Ahmet Turan Arslan, "Vasiyetnâme," *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2012), c. 42, s. 556.

içerisindeki pek çok konuya "vasiyetimdir" diyerek başlaması nedeniyle bu çalışma *Vasiyetnâme* adını almıştır. İlmihal niteliğindeki bu Türkçe eser,[15] bunun yanı sıra *Birgivî Risâlesi*, *Risâle-i Birgivî*, *Birgivî Vasiyetnâmesi* gibi adlarla da bilinir.

Birkaç kelimeyle de olsa "vasiyet" kavramı ve bir eser türü olarak "vasiyetnâme"den bahsetmek yararlı olacaktır. "Vasiyet" kelimesi sözlükte "Bir kimsenin ölümünden sonra yapılmasını istediği şey" olarak tanımlanmaktadır.[16] Halk arasında da yaygın bir şekilde bu anlamı ile kullanılmaktadır. Bununla birlikte Arapça kökeni itibariyle vasiyet "tavsiye, emir, öğüt, bir şeyin yapılmasını isteme" gibi anlamlara gelmektedir.[17] İslam kültüründe daha çok bu anlamı ile vasiyetnâme başlığıyla yazılmış mensur ve manzum eserler bulunmaktadır. Abdülhalik Gücdüvânî (1179-1220), Şeyh Sâfî (1252-1334), Şeyh Edebâlî (1206-1326), Erzurumlu İbrahim Hakkı (1703-1780)'nın vasiyetnâmeleri bunlardan birkaçıdır.[18] İmam Birgivî'nin *Vasiyetnâmesi* de bu kategoride yazılmış gelecek nesillerce okundukça okuyucularına dini bir emir, tebliğ ve öğüt mahiyetinde bir eserdir. Eserin Son Nefes ve Ölüme Dair Vasıyyetler başlığının sonunda "Bu kitâbın tasnifi takriben dokuz yüz yetmiş [hicri] yılında tamam oldu." ifadesinden hareketle *Vasiyetnâme*'nin Miladi 1562-1563 yıllarında yazıldığı düşünülmektedir. Arslan, eserin müellif nüshasının henüz bulunamadığını belirtmekte birlikte birçok kütüphanede pek çok nüshasının bulunduğunu bildirmektedir.[19] *Birgivî Vasiyetnâmesi* ilk kez 1802 yılında *Pirguli Kitabı* başlığıyla Kazan Üniversitesi Matbaası tarafından basılmıştır. İstanbul'daki ilk baskısı ise 1218/1803 yılında yapılmıştır. Bundan sonra *Vasiyetnâme*'nin ve şerhlerinin pek çok Türkçe baskısı, farklı dillere çevirisi yapılmıştır.[20]

---

15 Demir, "Birgivi'nin 'Risale-i Birgivi' Adlı Eseri Üzerine İncelemeler," s. 197; Arslan, "Vasiyetnâme," c. 42, s. 556.

16 *TDK Güncel Türkçe Sözlük*, https://sozluk.gov.tr/

17 Ömer Bozkurt, "İslam Felsefesinde Vasiyet Kültürü: İslam Filozoflarının Vasiyetleri," *Toplum Bilimleri*, 8/15 (Ocak 2014), s. 59.

18 Bozkurt, "İslam Felsefesinde Vasiyet Kültürü: İslam Filozoflarının Vasiyetleri," s. 60.

19 Arslan, "Vasiyetnâme," c. 42, s. 556-557.

20 *Vasiyetname*'nin şerhleri ve farklı dillere çevirileri için bkz. Arslan, "Vasiyetnâme," c. 42, s. 556-558.

Birgivî bu Risâle'nin kendisinin "umuma faydalı olması amacıyla Türkçe" kaleme aldığı vasiyeti olduğunu belirtmektedir.[21] Arap Dilinin daha iyi ve etkili öğretilmesi ve öğrenilmesine dair bugün dahi yaygın olarak kullanılan *el-Emsile*, *el-Avâmil*, *el-Izhâr* gibi önemli eserler yazmış olmasına, İslami ilimler ile ilgili *er-Risâletü'l-İtikadiyye*, *Ahsenu'l-Kasas*, *Risâle fî Usuli'l-Hadîs*, *es-Seyfu's-Sârim* gibi Arapça çeşitli ilmi eserler kaleme almış olmasına, bu konuda erbabınca tanınan üstün bir bilgisi ve tecrübesi olmakla birlikte onun *Vasiyetnâme*'yi Türkçe yazmış olmasının belli başlı sebeplerine ilişkin, kendisi açıkça yazmasa da birkaç görüş ileri sürülebilir. Bunlardan ilki belki de onun bunu en başta *emri bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker* (iyiliği emir ve kötülükten sakındırma) olarak dini bir görev addetmesi olsa gerektir. Onu İstanbul'dan Birgi'ye getiren, şeyhi Abdullah Karamanî'nin onu Birgi'ye gönderirken işaret ettiği en önemli sebep de budur. Bununla bağlantılı olarak, Birgivî'nin İslam'ın tebliğ metoduna uygun bir şekilde dini irşad vazifesine en yakınından,[22] en yakınındakilerin anlayacağı dilde yazarak başlaması da bu eserin Türkçe kaleme alınmasının sebeplerinden olsa gerektir. Sosyolojik olarak da içinde yaşadığı ve bir ferdi olduğu Türk milletine karşı görev ve sorumluluk duymasından, vefa duygusuna sahip olmasından doğal bir şey de yoktur.

Onun *Vasiyetnâme*'yi Türkçe yazması, hayatını yetiştirdiği öğrenciler, yazdığı eserler, camilerde verdiği vaaz ve irşad faaliyetleri ile insanların İslam inancının vaz' ettiği şekilde dünya hayatının gerçek anlamını doğru bir şekilde kavramalarına, ona göre inanç ve amellerine istikamet vermelerine, böylece hem bu dünyada hem de ahirette kurtuluşa erenlerden olmalarına adayan bilge bir şahsiyet olmasının doğal bir sonucudur. Unutmamak gerekir ki İmam Birgivî, kassâm-ı askerîlik gibi önemli ve devlet idaresinde yükselmeye müsait bürokratik bir görevi, hatta payitaht İstanbul'da önemli medreselerde büyük müderrisler ve devlet adamlarının yakınında olmak gibi makam ve mansıbları ahireti için tehdit olarak algılamış olmalı ki o, İstanbul'dan uzakta bulunan, görece küçük bir şehir olan Birgi'ye gelmeyi seçen ve burada çeşitli zorluklara göğüs gererek ömrünü ilim ve irşad faaliyetlerine adayan gerçek anlamda bilge bir insandır. Öyle ki hayatının son on yılını yaşadığı Birgi'nin ahalisinden bir kısmının kendisine hiç de iyi

---

21 *Birgivî Vasiyetnâmesi'nin Kâdızâde Şerhi* (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1979), s. 14.

22 eş-Şu'arâ 26/214-215.

davranmamasına[23] rağmen o, başta bu insanlar olmak üzere dünya hayatına dalarak dinin gereklerini yaşamaktan uzaklaşan tüm insanların gözlerini hakikate açmak, hayatın gerçek anlamını kavramalarını sağlamak ve böylece gerçek anlamda kurtuluşlarına vesile olmak için çalışmaya hiç ara vermemiştir. Ayrıca şu konuyu da ifade etmek gerekir ki *Vasiyetnâme*'nin Türkçesinin sadeliği ve yalınlığı, içindeki kıymetli bilgilerin yaşça büyük olsun küçük olsun, bilgi olarak farklı düzeylerde bulunan herkesin okuyup anlayabileceği bir Türkçe ile yazılmış olması bu eserin çağlar boyunca Müslüman Türk dünyasının "dini, kültür ve sosyal hayatında önemli bir yer işgal"[24] etmesinin ve dahi bugün bile sıkça başvurulan eserler arasında olmasının bir sonucu olsa gerektir. Hatta Birgivî'yi İslam ilimlerinde bir otorite olmaktan çok "bir dilci" olarak gören M. Cemal Sofuoğlu (1941-2013), *Türkçe* kaleme alınmış olması dolayısıyla *Vasiyetnâme*'nin Müslüman Türk toplumunda "dil birliğinin sağlanmasında büyük rol oynamıştır"[25] iddiasında bulunmaktadır. Bu *Risâle*'nin bir Müslümanın hayatı boyunca ihtiyaç duyacağı itikâd, ibadet, ahlâk, siyer gibi İslam inancına ait pek çok alanda bilgiyi bir arada toplayan veciz bir Türkçe eser olması,[26] kanaatimce, onun çağlar boyunca yaygınlaşmasının, hala da sayısız insanın inanç dünyasını aydınlatmaya devam etmesinin arka planındaki etkisini açıklar mahiyettedir.

Bunları söyledikten sonra İmam Birgivî'nin *Vasiyetnâme*sine[27] daha yakından bakmak bizlere bu kıymetli eserle ilgili daha müşahhas bilgi verecek, o bilge şahsiyetin hikmet dünyasını aralama imkânı sunacaktır.

---

[23] Ömrünün sonuna doğru onu Birgi'ye müderris olarak gönderen Ataullah Efendiye yazdığı bir mektupta Birgi'ye geldiği dokuz yıldan bu yana Birgi'nin içinden bilgili bir arkadaş bulamadığını, olanların çoğunun memleketinden olduğunu söyler… Daha sonra bir keresinde bir grup taşkın insanın evini kuşatıp içeri girmeye çalıştığını, "Bre kafir, bre kızılbaş, gel dışarı çık diye kavga ettiklerini, eşi ve oğlunun korkularından mahvolduklarını" yazmıştır. Bkz. Düzenli, "Balıkesir'li Bir Osmanlı Aydını: İmam Birgivî," s. 235.

[24] M. Cemal Sofuoğlu, "Birgivi'nin Vasiyetnamesi Üzerine Bazı Düşünceler," *İmam Birgivi Sempozyumu*, Haz. Mehmet Şeker, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), s. 73.

[25] Sofuoğlu, "Birgivi'nin Vasiyetnamesi Üzerine Bazı Düşünceler," s. 77.

[26] Demir, "Birgivi'nin 'Risale-i Birgivi' Adlı Eseri Üzerine İncelemeler," s. 197.

[27] Bu çalışmamızda *Birgivî Vasiyetnâmesi'nin Kâdızâde Şerhi* (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1979) esas alınmıştır.

İmam Birgivî *Vasiyetnâmesi*ne İslam düşünce geleneğine uygun olarak Besmele, Allahü Teâla'ya hamd, Peygamber Efendimize, ailesine, ashabına ve diğer peygamberlere salâtü selam getirerek başlar. Ele alınan ilk konular iman esaslarıdır. Allah'a iman konusunu ve Ehli Sünnete göre her Müslümanın kabul etmesi gereken ilahi sıfatları ve fiilleri zikreder. Bunu meleklere, kitaplara, peygamberlere iman (bunun içinde de Peygamberimizin Miracı, hanımları ve çocukları, hayatı, peygamberliği, hicreti ve vefatı, evliyanın kerametine yer verir) ve onun mahiyeti takip eder. Kabir azabının, Hz. Muhammed (s.a.v.)'in kıyamet alametlerinden haber verdiğinin hak olduğuna şehadet eder. Daha sonra kıyametin kopması ile birlikte haşr, hesap gibi ölümden sonra olacak belli başlı olayları anlatır. Terazi kurulup iyiliklerin ve kötülüklerin tartılması ve Cennet ile Cehennem inancına yer verir. Cehennem üzerine kurulu olan bütün insanların üzerinden geçeceği Sırat köprüsünden ve onun üzerindeki çeşitli insanların farklı hallerinden söz eder. Her peygamberin bir havzı olduğu, bizim Peygamberimizinkinin hepsinden büyük olduğu ve hepsinin bu havzlardan içeceği haberine yer verir. Cennet ve Cehennemin hak olduğu, şu an mevcut ve sonsuz olduğu zikredildikten sonra Cennetlik ve Cehennemliklerin halleri kısaca anlatılır. Daha sonra Birgivî, hayır ve şer her şeyin Allahü Teâla'nın kazasıyla meydana geldiğine, O'nun olmuş ve olacak her şeyi ezelde takdir ettiğine şehadet eder ve bununla ilgili konuları kısa kısa açıklar. İman ve İslam gibi bazı kavramları tanımlar. Büyük günah işleyenin durumu, kullara dayanamayacakları şeyin teklifi, kişinin mü'min olmasına ilişkin ikrarı konuları sırasıyla ele alınır. Kişinin son nefesteki iman durumunun bilinemeyeceği, Allahü Teâla'nın affetmeyeceği günahların neler olduğu, Allahü Teâla'nın ve peygamberlerin bildirdikleri dışında "kafir olarak ölmüştür…gider" ya da "cehennemliktir" demenin caiz olmadığı bildirilir. Bunun akabinde mest üzerine meshin caiz olduğunu; salih olsun fasık olsun her ölen mü'minin cenaze namazının kılınacağını; salih olsun fasık olsun her mü'minin arkasında namaz kılmanın caiz olduğunu; zalim de olsalar devlet reislerine kılıç çekmenin caiz olmadığını; ölü için yapılan duanın, okunan Kur'ân'dan hâsıl olan sevabın ölüye faydası olduğunu ifade ettikten sonra İmam Birgivî der ki "Evladıma ve ashâbıma, bütün âkil bâliğ olanlara vasiyyetim itikad üzere olmalarıdır. Bu itikad üzere olan hak mü'mindir. Ehl-i Sünnet ve cemaat mezhebindendir."[28]

[28] *Birgivî Vasiyetnâmesi'nin Kâdızâde Şerhi*, s. 131.

Daha sonra Birgivî, her mü'minin itikadda ve amelde mezhebini bilmesinin gerekli olduğunu söyler. "İtikadda mezhebin hangisidir denirse, ehl-i sünnet ve cemaat mezhebi demelidir…Amelde mezhebin hangisidir deseler İmam-ı Azam Ebu Hanife mezhebidir demelidir."[29] diyerek mezhepler hakkındaki görüşünü ortaya koymaktadır. Daha sonra "sekiz hüküm" (ahkâm-ı semâniyye) olarak adlandırdığı "Allahü Teâla'nın kitabında ve Resulullahın (aleyhisselam) hadislerinde" yer alan sekiz temel hükmü (farz, vacip, mubah, haram, mekruh, sünnet, müstehab, müfsid) kısa kısa açıklar; bunlarla ilgili ibadetlere, belli başlı fiillere, tutum ve davranışlara örnekler verir. Bu hükümlerin bir kısmının açık olduğunu ve herkes tarafından anlaşılabileceğini, bir kısmının da kapalı olduğunu onların da anlamını ancak âlimlerin ve akıllıların anlayacağını ifade eder. İkinci gruptakilerin öğrendiklerini halka öğretmesi gerektiğini söyler. Bu gruptaki "müctehid ictihâdında yanıldı ise, mâzûr olup günah olmaz"; insanların "uyduğu imam, âlim, hata etse de" sevap kazanır.[30] Ebu Hanife, Şafii, Malik, İmam Ahmed, Süfyan-ı Sevri, Davud-ı Tâî vd.ne uyanların itikadda bir olduğunu vurguladıktan sonra müctehidlerin amelde bazı konularda ihtilafa düşmeleri sebebiyle ayrılıklar olduğunu açıklar. Ancak bütün bu Kur'ân ve sünnete bağlı âlimlerin yol göstericiliği ve ictihadları doğrultusunda Müslüman halkın doğru itikad ve amel üzere olması sağlanmış olduğunu söyler. Birgivî kendisinin de tabi olduğu İmam-ı Âzam Ebu Hanife (rahmetullah-ı aleyh)'in hayatı hakkında kısa bilgi verdikten sonra talebelerinden birkaçını sayar; onların da birer Hanefi mezhebi müçtehidi olduğunu söyler. Daha sonra İmam Şafii hakkında kısa bilgi verir. Bu bölümü okuyucularına Hanefi olmanın ne demek olduğunu açıklayan şu cümleleriyle tamamlar: "Amelde mezhebim Ebu Hanife'dir demenin manası, Ebu Hanife'yi ibadet ve muamelatta imam edindim. Kur'ân-ı Kerim'den ve hadis-i şeriflerden anlayıp çıkardıklarını kabul ettim. Onun içtihadı ile amel etmeyi seçtim demektir."[31]

Birgivî bundan sonra, ahlâk düşüncesine yer vermektedir. Birgivî "Vasiyyetim odur ki mü'minler kalblerini temizlesinler"[32] diyerek İslam

---

29 *Birgivî Vasiyetnâmesi'nin Kâdızâde Şerhi*, s. 132.

30 *Birgivî Vasiyetnâmesi'nin Kâdızâde Şerhi*, s. 138.

31 *Birgivî Vasiyetnâmesi'nin Kâdızâde Şerhi*, s. 140.

32 *Birgivî Vasiyetnâmesi'nin Kâdızâde Şerhi*, s. 141.

ahlâkında kalp temizliğinin önemine vurgu yaptığı gibi mü'minlerin kalplerini kötü duygu ve düşüncelerden temizleyerek iyi ahlâk sahibi birer insan olmalarını vasiyet etmektedir. Böylece o, İslam ahlâk anlayışının merkezine kalp temizliğini yerleştirmektedir. Bunun bir ifadesi olarak da Birgivî, inananların kalbini nasıl temizleyeceklerini, bir mü'minde bulunmaması, onun kalbinde bulunmaması gereken kötü huy ve tutumları zikrederek şöyle uyarır: "Mü'minlere sû-i zan etmekten yani, azıcık bir alamet ile bir kimsenin günah üzere ve yaramaz fiiller üzere olduğu hükmüne varmamalıdır. Bilakis mümkün oldukça doğruya yorumlamalıdır."[33] Daha sonra yapılmaması gerektiğini düşündüğü bir takım olumsuz davranışlara işaret eder. "Dünya faydasını, ibadetle dilemek olan riyadan, bilhassa ücret ile Kur'ân-ı Kerim okumaktan çok sakınmalıdır."[34] Hanefi mezhebi içinde farklı ictihadlar bulunan bu konu, Birgivî'nin hayatı boyunca hassasiyetle üzerinde durduğu bir husus olmuştur. Bir başka kötü ahlâk olarak hasede işaret etmekte "Hasedden kalbi temizlemek lazımdır. Hased, elindeki nimetin kadrini bilip ondan faydalanan bir kimsenin, elindeki nimetin gitmesini istemektir. O nimet ister mal, ister ilim, ister başkanlık, ister makam, ister sıhhat ve isterse evlad çokluğu olsun."[35] diyerek hasedden sakınmanın lüzumuna işaret etmektedir. Ayrıca "bunun gibi bir kimsenin nimeti gibi bende de nimet olaydı desen ve onun elinden çıkmasını istemesen buna gıpta denir. Bu güzeldir, caizdir ve mendubdur."[36] sözleriyle benzer gibi görünmekle birlikte özde tamamen farklı olan iki tutumun, kötü olan hased ile iyi olan gıptanın birbirinden farkını açıkça ortaya koymaktadır. Bunu kalp temizliğinin önündeki bir diğer kötü tutum olan kibre karşı uyarı izlemektedir: "Kalbini kibirden temizlemelidir. Kibir kendini bir başkasından iyi görmektir. Şeytan sıfatıdır."[37] dedikten sonra Birgivî, kibre benzerliği sebebiyle olsa gerek, "amel ve ibadetini kendinden görüp Allahü Teâla'nın tevfik ve ihsâniyle olduğunu bilmemek ve düşünmemek"[38] anlamına gelen "ucub"u (kendini beğenmeyi) da kalpten çıkarılması gereken

---

33 *Birgivî Vasiyetnâmesi'nin Kâdızâde Şerhi*, s. 144.

34 *Birgivî Vasiyetnâmesi'nin Kâdızâde Şerhi*, s. 144.

35 *Birgivî Vasiyetnâmesi'nin Kâdızâde Şerhi*, s. 145.

36 *Birgivî Vasiyetnâmesi'nin Kâdızâde Şerhi*, s. 145.

37 *Birgivî Vasiyetnâmesi'nin Kâdızâde Şerhi*, s. 146.

38 *Birgivî Vasiyetnâmesi'nin Kâdızâde Şerhi*, s. 146.

kötü bir huy olarak kibirden hemen sonra zikretmektedir. Bu bağlamda kalpte bulunmaması gereken diğer bir kötü huy da "dünyalık için kin tutmak ve incinip kalbiyle onu sevmeyip düşmanlık etmek"[39] anlamındaki "hıkd", diğer bir ifadeyle bir kimseye karşı içten içe duyulan kin, düşmanlık ve nefret duygusudur. Birgivî, mü'minin bir kişiyi zalim olduğu, fâsık ve günahkâr olduğu için sevmemesini güzel olduğunu belirtmekte Allah için kızmak yani "buğzu fillah" ile "hıkd"ı birbirinden ayırmaktadır. "Dünya sevgisi", kaçınılması gereken bir başka kötü tutumdur. Bununla kastedilen ise, Birgivî'nin ifadesiyle, "dünyada zevk etmek istemektir, gönül verip arttırmaya çalışmaktır." O dünyanın imtihan yeri olduğunu, zevk alma yeri olmadığını, "zevk cennette olur"[40] diyerek onun için hazırlanmanın önemini özlü bir şekilde ifade etmektedir. Birgivî kalbi temizlemek gereken huylar arasında "makam sevgisi"ni de sayar. Bundan "çok kaçmak lazımdır" der. Birgivî bir başka kötü huy olarak "tûl-i emel"den sakınılması gerektiğini belirtir. "Tûl-i emel", dünya hazzını elde etmek amacıyla "insanın kendisi için uzun ömürlü olmayı düşünüp, çok yaşamayı sevmek" olarak ifade edilir. Diğer taraftan "çok ibadet etmek için uzun ömür istemek caiz"[41] görülmüştür. Kaçınılması emredilen bir diğer kötü huy da "nefis ne isterse yiyecek, içecek, giyecek, bina, kadın... onları elde etmeye çalışmak" anlamındaki "nefse uymaktır."[42] Bu ahirette mü'minin pişmanlık duyma sebeplerinden biri olacaktır. Birgivî bunlardan başka kalpten çıkarılması, kalbin temizlenmesi gereken "fakirlikten korkmak", "alkış sevmek", "nefsinden dolayı kızmak", "doğruya karşı inat", "hırs ve tama'", "bahillik (mal vermek gereken yerden sakınmak)", "zenginliklerinden dolayı zenginleri sevmek", "fakirleri horlamak", "başkalarının ayıbını araştırmak anlamındaki tecessüs", "emanete hıyanet", "yalan ve hile ile insanları aldatmak", "ahireti unutmak" gibi kötü huyları saymaktadır. Bu bölümün sonunda Birgivî, mü'minlerin buraya kadar anlatılanların "zıddına amel etmeye çalışıp kötülükleri hakkında bildirilen delilleri düşünmekle" bu kötü ahlâklardan kalplerini temizlemesi gerektiğini söylemektedir.[43]

---

39 *Birgivî Vasiyetnâmesi'nin Kâdızâde Şerhi*, s. 146.

40 *Birgivî Vasiyetnâmesi'nin Kâdızâde Şerhi*, s. 147.

41 *Birgivî Vasiyetnâmesi'nin Kâdızâde Şerhi*, s. 149.

42 *Birgivî Vasiyetnâmesi'nin Kâdızâde Şerhi*, s. 150.

43 *Birgivî Vasiyetnâmesi'nin Kâdızâde Şerhi*, s. 150-152.

Vasiyetnâme'nin bundan sonraki bölümü "güzel ahlâka" ayrılmıştır. Kalbin kötü ahlâktan temizlenmesi vasiyet edilirken iyi ahlâk ile süslenmesi istenmektedir. Birgivî bu bölüme "sabır" ile başlar ve der ki "Belalara, mihnetlere sabretsinler; hastalık ve musibetlere katlansınlar, sızlanmasınlar; kimseye şikâyet etmesinler. Sabırla kalplerini süslesinler."[44] Bundan sonra "bütün işlerini Allahü Teâla'ya ısmarlamak" Allahü Teâla'dan hayırlı olanı istemek anlamında "tevfiz", "nimetlerini bilip karşılığında kulluk ve ibadet etmek" anlamında "şükür", Allahü Teâla'dan korkmak, bununla beraber rahmetini ümid etmek anlamında "havf", az şey ile yetinebilmek anlamında "kanaat", kendinde olan mal, ilim ve fiilden başkalarını yararlandırmak anlamında "cömertlik", "ibadetleri yalnız Allahü Teâla'ya yaklaşmak için yapmak" anlamında "ihlas", sadece Allahü Teâla'ya güvenmek anlamında "tevekkül", "kendini herkesten alçak görme" anlamında "tevazu", hasedin zıddı olarak "başkasının iyiliğini istemek anlamında" "nasihat", iyi niyet beslemek, "kendine yapılan kusur ve eksiklikleri affetmek" anlamında "hüsn-i zan etmek", nefsin arzularına uymamak, "kendi ayıplarıyla meşgul olup başkalarının ayıplarını tecessüs etmemek", kimden gelirse gelsin inat etmeyip "hakkı kabul etmek" anlamında "insaf", kusurunu itiraf etmek zikredildikten sonra "her zaman tövbe etmelidir, günahlarına pişman olup Allahü Teâla'dan korkup bir daha günah işlememeye azim ve kastetmelidir. Kul hakkı varsa helallaşmalı, Allahü Teâla'nın hakkı varsa kaza etmeli, kefareti varsa yerine getirmelidir."[45] diyerek "tövbe etmeyi" güzel ahlâktan saymaktadır.

Birgivî'nin bundan sonraki vasiyeti, günahlardan çok fazla sakınmak, Allahü Teâlâ'nın emirlerini yerine getirmek anlamında "takva" üzerinedir. Takvanın mü'min insanda yerleşmesi için uzuvlarını kötülüklerden koruması gerekmektedir. Birgivî o nedenle sırasıyla kulağın, gözün, elin, karnın, fercin, ayağın, dilin afetlerinden ve küfür afetlerinden sakınılması gerektiğini ayrı başlıklar altında anlatmaktadır. Bunlardan ilk olarak "kulağın afetleri"ni zikreder. O, mü'minin "yalan, gıybet ve kötü söz dinlemek" gibi nefsin ve şeytanın lezzet aldığı şeylerden kulağını koruması gerektiğini söyler. "Harama bakmak" anlamında "gözün afetleri"nden mü'mini sakındırılırken, bu bağlamda gözün afetleri sıralanır. "Göz değmesi"nin hak olduğu bildirilir. Bir sonraki başlık "elin afetleri"dir.

---

44 *Birgivî Vasiyetnâmesi'nin Kâdızâde Şerhi*, s. 154.

45 *Birgivî Vasiyetnâmesi'nin Kâdızâde Şerhi*, s. 154-165.

Buna göre mü'min "ellerini harama dokunmaktan, bir kimseyi haksız yere dövmekten, rızkını almaktan ve insan pisliği gibi aynı necis olan şeylere zaruretsiz dokunmaktan sakınmalıdır." "Karnın afetleri" başlığı altında ise mü'minlerin "karınlarını haramdan, mekruhtan ve şüphelilerden sakınma"sı gerektiği bildirilmektedir. Birgivî, "fercin afetleri" başlığı altında ise erkeklerin ve kadınların "zinadan ve livatadan" sakınması gerektiğini belirtmektedir. "Ayağın afetleri" ile ise "izin almadan bir kimsenin mülküne girmek", "bir kimseyi haksız yere tekmelemek" ya da bir kimsenin eşyasına izni olmadan basmak zikredilmekte, bunlardan sakınılması gerektiği söylenmektedir. "Dilin afetleri"nden söz edilirken mü'min olanın "yalan söylemekten, gıybetten, bir kimse ile dalga geçmekten, kendini övmekten, fuhuş söylemekten, bir kimseyi haksız yere dil ile incitmekten, sövmekten, verdiği sözü yerine getirmemekten ve ahdi bozmaktan" sakınması gerektiği belirtilmektedir. Dilin afetlerinin en kötüsü olarak "insanı dinden çıkaran" sözler anlamında küfür afetleri yer almaktadır. Birgivî, bu tehlikenin önemine işaret etmek için şöyle der: "Küfür söylemekten [dinden çıkaran sözlerden] çok sakınmalıdır. Bir kimse küfür söylese bütün ibadetinin sevabı gider, nikâhı varsa gider." Daha sonra küfür sözlere örnekler verilir ve mü'min bunlardan sakındırılır.[46] Bundan sonra Birgivî'nin ahiret yoluna giren mü'minlere vasiyetleri yer alır:

> "Ve dahi vassıyyetim odur ki Allahü Teâlâ'nın emrettiği şeyleri işlesinler. Kazaya kalmış namazlarını kılsınlar. Kalmış zekâtlarını versinler. Oruçlarını tutsunlar. Hac lâzım ise hac etsinler. İlmihâlini öğrenmek herkese farz-ı ayndır. Âlimlerin meclisinde bulunsunlar. İlimde ve amelde sika olanın fetvasıyla amel etmelidir. Herkesin fetvâsıyla amel etmemelidir. Simâ meclisinde bulunmamalıdır. Teganni ile zikir, ezân, Kur'ân-ı Kerim ve duâyı dinlemeyip teganniyi inkâr etmelidir. Allahü Teâlâ'nın ismi anıldığı zaman, duyanlar tâzim etmelidir: Teâla ve tebarek, azze ve celle, sübhanallah, celle celalüh demekle... Resulullahın ve diğer peygamberlerin isimleri anıldığı zaman salavat getirmelidir. Kitab yazarken de yazmalı, işaretle iktifa etmemelidir. Ashâbı kirâm anıldığı zaman radıyallahu teâlâ anh demelidir. Diğer âlimler ve meşâyıh anıldıklarında, rahmetullahi teâlâ aleyh demelidir."[47]

---

46 *Birgivî Vasiyetnâmesi'nin Kâdızâde Şerhi*, s. 166-204.

47 *Birgivî Vasiyetnâmesi'nin Kâdızâde Şerhi*, s. 205-211.

Bundan sonra mü'min üzerindeki bir takım haklara işaret edilir. İlk olarak "üstad hakkı" başlığı altında kendilerinden ilim öğrenilsin öğrenilmesin âlimlere, ilim ehline saygı gösterilmelidir; "her yerde rızasını gözetmelidir" der. Bundan sonra "sıla-ı rahim" başlığı altında "akrabaya sıla etmelidir. Kat'a rahm etmemelidir" demektedir. Bunun devamında "Anne ve babaya riayet etmeli, yüksek konuşmamalıdır…. Günah olmayan emirlerini yapmalıdır." diyerek anne baba hakkının önemine vurgu yapmaktadır. Daha sonra "komşu hakları" ele alınmaktadır. "Komşularına riayet etmelidir. Kokulu yemek pişirince bir miktarını komşularına vermelidir. Mümkün olduğu kadar ihtiyaçlarını görmelidir. Diğer din kardeşlerini sevmelidir."[48] Bu başlık altında daha sonra mü'mini Allahü Teâla'nın rahmetinden uzaklaştıracak bazı davranışlara karşı uyarılar yer almaktadır; mü'min bid'atlerden sakındırılır. Daha sonra "faziletler" başlığı altında kuşluk namazı, evvâbîn namazı, tesbih namazı, hâcet namazı, teheccüd namazının önemine yer verilmektedir.[49] Bundan sonra çocuk terbiyesine ilişkin bazı konular yer alır. "son nefes ve ölüme dair vasıyyetler" başlığı altında ise Birgivî, son nefesini vermeden ziyaretine geleceklere vasiyetini ve ölümünden sonra yapılması gerekenleri belirtmektedir: "Hastalığım artınca iyâdetime gelen din kardeşlerim İhlâs sûresini okumayı bana hatırlatsın, telkin etsinler… Kelime-i şehâdeti telkin etsinler…" gibi isteklerini söylemekte, aynı zamanda kendi şahsında son nefesini vermek üzere olan mü'minlere yapılmasının iyi olacağı şeyleri vasiyet etmektedir.[50] Bunu ölümden sonraki durumlar takip etmektedir. "Namaz ıskatı" başlığı altında Birgivî, kendi vefatından sonra üzerinde kalmış namaz vd. ibadet borçları varsa onlar için devir yapılması vasiyetinde bulunur. Daha sonra Müslüman mezarlığında mezar kazılmasını ve mezarın nasıl olması gerektiğini anlatır. "Sonra kefen işine baksınlar" der ve kefeninin nasıl olması gerektiğini tarif eder. Kefen de hazırlandıktan sonra cenazesinin nasıl yıkanacağını anlatır. Cenazesi yıkandıktan sonra cenaze namazı hazırlıkları, namazın kılınması ve cenazenin defnine ilişkin İslam inancına uygun vasiyetlerini zikreder. Bütün bunlardan sonra mezarı başında Kur'ân-ı Kerim okunmasını ve muhtemel oruç ve yemin kefaretleri verilmesini ister. Birgivî, bütün bunlar

---

48 *Birgivî Vasiyetnâmesi'nin Kâdızâde Şerhi*, s. 211-216.

49 *Birgivî Vasiyetnâmesi'nin Kâdızâde Şerhi*, s. 216-222.

50 *Birgivî Vasiyetnâmesi'nin Kâdızâde Şerhi*, s. 225-237.

tamamlanıp cemaat mezarın yanından dağıldıktan sonra "salih ve âlim bir Müslümanın" mezarının yanında dini telkinde bulunmasını ister. Daha sonra arkasından yapılmasını ve yapılmamasını istediği şeylerle ilgili ailesine ve çocuklarına vasiyette bulunmaktadır. Bu bölümün sonunda "Bu kitâbın tasnifi takriben dokuz yüz yetmiş [hicri] yılında tamam oldu." notu yer almaktadır.[51]

Ancak Birgivî'nin bundan sonra "Vasiyetlere Ek" başlığı altında her mü'minin gündelik hayatında ihtiyaç duyacağı istinca, istibra, abdestin farzları, abdestin sünnetleri, abdestin mekruhları, abdesti bozan şeyler, teyemmüm, guslün farzları, sünnetleri, guslü gerektiren haller, namaz, hayız ve nifas gibi fıkhi konulara yer verdiği görülmektedir.[52]

Sonuç olarak, buraya kadar anlatılanlardan da anlaşılabileceği üzere, İmam Birgivî *Vasiyyetnâmesi*'nde bir mü'minin hayatı boyunca iyi bir insan ve Müslüman olarak yaşamasını ve bunun sonucunda hem dünya hem de ahiret mutluluğunu kazanmasını sağlayacak inanç, ibadet, ahlâk gibi dini konularda bilinmesi gerekenleri herkesin anlayacağı bir Türkçe ile kaydetmiştir. 16. yüzyılda kaleme alınmış olmasına rağmen *Vasiyyetnâme*'nin büyük çoğunluğunun bugün bile rahatlıkla anlaşılabilen Türkçe ile yazılmış olması onun zamana meydan okuyan önemini ve etkisini göstermektedir. O nedenle, yazıldığı günden bugüne *Vasiyyetnâme* nasıl Türkçe konuşan insanlar arasında Müslüman Türk toplumunun doğru inanç ve amel üzere olmasına katkı sağlamışsa, insanlarımız arasında istikamet üzere birlik ve beraberlik oluşmasında etkili olmuşsa, kanaatimizce bugün de benzer bir işlev görme güç ve enerjisine sahiptir. Bu açıdan değerlendirildiğinde, İmam Birgivî'nin *Vasiyyetnâmesi* dün olduğu gibi bugün de milletimiz tarafından Ehli Sünnet inancının öğrenilmesinde herkesin müracaat edebileceği önemli bir eser olma hüviyetini korumaktadır. Ayrıca temel kaynakları Arapça bile olsa akıcı bir Türkçe ile dini konuların herkesçe açık bir şekilde anlaşılabilecek bir şekilde ifade edilebileceğinin yaşayan bir örneğini bizlere miras bırakmış olması nedeniyle *Vasiyyetnâme* yazarı İmam Birgivî'yi rahmetle yâd etmeyi bir borç bilirim.

---

51 *Birgivî Vasiyetnâmesi'nin Kâdızâde Şerhi*, s. 238-250.

52 *Birgivî Vasiyetnâmesi'nin Kâdızâde Şerhi*, s. 254-281.

Kaynakça

Arslan, Ahmet Turan, "Vasiyetnâme," *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2012).

Atsız, Nihal, *İstanbul Kütüphanelerine Göre Birgili Mehmet Efendi Bibliyografyası*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi Yayınları, 1966).

Ayni, Mehmet Ali, *Türk Ahlâkçıları*, (İstanbul: Marifet Basımevi, 1939).

Bayyiğit, Mehmet, "Balıkesirli Bir İslâm Âlimi İmam Birgivî Hayatı ve Eserleri," *Balıkesirli Bir İslâm Âlimi İmam Birgivî*, ed. Mehmet Bayyiğit vd., (Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kent Arşivi Yayınları, 2021).

Birgivî Vasiyetnâmesi'nin Kâdızâde Şerhi, (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1979).

Bozkurt, Ömer, "İslam Felsefesinde Vasiyet Kültürü: İslam Filozoflarının Vasiyetleri," *Toplum Bilimleri*, 8/15 (Ocak 2014).

Çanakcı, Ahmet Ali, "Birgivî Mehmed Efendi'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eğitim Anlayışı," *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 8 (2019).

Demir, Halis, "Birgivi'nin 'Risale-i Birgivi' Adlı Eseri Üzerine İncelemeler," *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2 (Aralık 2017).

Düzenli, Yaşar, "Balıkesir'li Bir Osmanlı Aydını: İmam Birgivî," *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/4 (2000).

Gölcük, Şerafettin, "Açılış," *Balıkesirli Bir İslâm Âlimi İmam Birgivî*, ed. Mehmet Bayyiğit vd., 3 Cilt, (Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kent Arşivi Yayınları, 2021).

Öztürk, Said, *Askeri Kassama Ait Onyedinci Asır İstanbul Tereke Defterleri (Sosyo-Ekonomik Tahlil)*, (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1995).

Sofuoğlu, M. Cemal, "Birgivi'nin Vasiyetnamesi Üzerine Bazı Düşünceler," *İmam Birgivi Sempozyumu*, Haz. Mehmet Şeker, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994).

TDK Güncel Türkçe Sözlük, https://sozluk.gov.tr/

Yüksel, Emrullah, "Birgivî," *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1992).

DİL-DÜŞÜNME VE VARLIK İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA ANLAM SORUNU

Ali Osman GÜNDOĞAN*

Dil ile düşünme arasında sıkı bir ilişki olduğu herkesçe kabul edilir. "Dil mi düşünceyi, düşünce mi dili belirler?" sorusu tartışmalıdır. Alternatiflerin her ikisi de savunulmuştur. Her savunu, karşıtını da dikkate almak zorundadır. Tek taraflı savunular genelde eksik kabul edilir. Bu, "dil mi yoksa düşünce mi önce gelir" sorusunun da tartışılmasıdır.

Dil ile düşünme arasında farklı ilişkiler kurma çabalarından "dil, düşünmeden sonra gelir" diyenler, düşünmenin akıl sayesinde olduğunu, aklın da dilden önce geldiğini iddia ederler. Hatta hayvanlarda akıl olmadığı için onlarda dilin de olmadığını bu iddialarına dayanak yaparlar. Hayvanların da ses çıkardıklarını, aralarında bize göre ilkel ama kendilerine göre mükemmel bir biçimde anlaştıklarını artık kabul etmeyen yoktur. Bir tür dil, onlara da mahsustur ama bu dil, düşünce üreten bir dil değildir. Bu duruma göre akıl, mantık dili üretir. Diğer taraftan "dil olmadan düşünce olmaz" diyenler vardır. Bu görüşte olanlar da dil sayesinde akıl ve mantığın olduğunu söylerler. Dil, düşünmenin bir organonu olmaktan ziyade düşünceyi bizzat yaratmak durumundadır.[1]

Dil ile düşünme arasında bir ilişki biçimi daha vardır ki o da bunların karşılıklı olarak birbirlerine bağlılığıdır. Dil olmadan düşünme olmaz, bu bakımdan dil düşünceyi ortaya çıkarır. "Dilden önce düşünce buğuludur, belirsizdir" derken Delacroix haklıdır. Ne var ki "düşünceden arındırılmış bir dil ise hayatiyeti olmayan boş bir kalıptır".[2] Dil olmadan da düşünmenin

---

* Prof. Dr., MSKÜ, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

DOI: 10.32704/9789751751683.2024.0318

1 Necati Öner, Dil Üzerine, İstanbul: Divan Kitap, 2013, s. 49-50.

2 A.g.e., s.40.

varlığı bilinemez. Bu bakımdan ister söz olarak isterse yazı olarak olsun, "dil insanların düşüncelerini birbirlerine aktarmalarını sağlayan araçlardır. İnsanlar bunlar aracılığıyla birbirleri üzerinde etkide bulunur".[3] Dil olmasaydı, bir bilinçte doğmuş olan düşüncenin o bilinçte doğmuş olmasının ne derece bir önemi olabilirdi? Dil, düşüncelerin başka bilinçlere etki yapmasını sağlayarak gerçekliğin hareketini de gerçekleştirmiş olur. İkisi arasındaki karşılıklı ilişki şöyle saptanabilir: Sadece dilde ya da düşünmede yol alınamaz. Birinde yol almak, diğerinde de yol almaktır. İkisi birbirinden ayrılamaz. Düşüncenin berraklığı dilde kendini gösterir. "Çünkü düşünme denince, genellikle; gerekçe öne sürme, öncülden sonuca yürüme, tek tek tasarımları belli bir düzen içinde birbiriyle birleştirme, çıkarımlama, kanıtlama, karşılaştırma, belgeleme, tanıtlama ve benzeri şeyler anlaşılır".[4] Düşünme bütün bunları dil sayesinde gerçekleştirebilir.

Dil yoksa düşünce etkisizdir. Düşünce dilin kaynağında olsa bile bu böyledir. Bu bakımdan dil, "uygulama halindeki ama çoktan maddileşmiş düşüncedir".[5] Bu bakımdan dil sayesinde düşünce açılır. Lavelle'in benzetmesiyle söylemek gerekirse düşünce bir tohumdur ve dil, o tohumun yeşermesini sağlar. Tohumun yeşermesi demek, düşüncenin gün yüzüne çıkması, görünür kılınmasıdır. Burada dil, bir logos olarak işlev görmekte ve söz olarak, ister konuşma isterse yazı olarak olsun, gizli ve bireysel olarak kalmış olanı evrensel bir boyuta taşımakta, onu görünür kılmaktadır. Evrensel boyuta taşımak demek, düşüncenin bireysel bir zihinden ortak bir zihne taşınması anlamına gelir. Bu açıdan dil, "bireyin düşüncesini, kendini başkasına sunarak ortak bir deneyim bulmaya mecbur eder ve düşünce bu deneyimden kaynağını alır, hem kendini hem de dili değiştirir."[6] Burada önemli bir durumla karşılaşıyoruz. Bu da diyalogtur. Diyaloğu, sadece bir iletişim anlamında değil, onu aşan bir anlamda ele almak gerekiyor.

Düşünmek ile konuşmak (dil) arasında uygunluk bulunduğu görüşü, Platon'un ruhun kendi kendisiyle yaptığı içten ve sessiz konuşmaya düşünce, ruhtan ağız yoluyla yayıma ise söz dediği[7] anlayışa kadar geri

---

3 Louis Lavelle, Söz ve Yazı, çev., Işık Ergüden, Ankara: Fol Yayınları, 2021, s. 11.

4 Nermi Uygur, Dilin Gücü, İstanbul: YKY, 1997, s. 86.

5 Lavelle, a.g.e., s. 18.

6 A.g.e., s. 19.

7 Platon, Sofist, çev., Mehmet Karasan, İstanbul: MEB, 1988, s. 101, 263-e.

gider. İnsanın kendi kendisiyle konuşması düşünce, bunun söz ile yayımı ise diyalog olarak adlandırılabilir. Ancak ilki, bir monologtur ve diyalog, düşünceler arasındaki ilişkilerden yeni düşüncelerin ortaya çıkmasını sağlar. Bu bakımdan dil ile düşüncelerin yaratılması ya da ortaya çıkarılması diyebileceğimiz bir üst aşama gerçekleşir. Aslında Platon'un görüşü, dil ile düşünce arasında uygunluk bulunduğuna işaret eder ve aynı anlayışla Aristoteles'te de karşılaşırız. Aristoteles dili, düşüncenin elbisesi, formu olarak tanımlar. Lavelle, bir adım daha ileriye gider ve dili düşüncenin elbisesi olmaktan ziyade bedeni hatta asli bedeni olarak görür. Hayatın canlandırdığı "canlı bir beden"dir dil.[8] Çünkü düşünce dil aracılığıyla dünyaya girer ve düşünce dil sayesinde şeyleri kavrar ve düşünür. Dil, zihinler arasındaki ilişkiyi de kurmakta ve bu ilişki sayesinde her zihin yalnızlıktan kurtulmaktadır. Böylece de Leibniz'in dili düşüncenin aynası olarak gören anlayışına, bu aynada her zihin birbirini de görür anlayışı eklenmektedir. Dil, bütün zihinler için, bütün zihinlerin kendisinde toplandığı ortak bir zihne işaret eder. Yukarıda ifade ettiğimiz, bireyseli evrensele bağlamaktan kasıt da bu ortak zihne iştirak ediştir. Ortak zihne iştirak ediş, düşüncelerin dil yoluyla diyaloğa girmesidir. Bu bakımdan dil, düşüncelerin diyaloğu için ortak bir zemin oluşturur. Ortak zemin, zihinler için tanıdık bir zemin olmak zorundadır. Tanıdık bir zeminde düşünceler dil yoluyla birlikte hareket edebilir. Bu bakımdan dil, düşüncelerin birbirine kaynaşmasının, birlikte bulunmalarının, komşuluk yapabilmelerinin bir gereğidir.

Düşüncenin dil ile olan münasebeti, düşüncenin varlıkla olan münasebetini de açığa çıkarır. Dil, varlıkları birbirine bağlar, onları ayırır, sınıflandırır. Bu, dilin varlıkları birbiriyle iletişime geçirmesi demektir. "Böylece, dilin düşünce ile şeyler arasında bir bağ kurduğu, ama bunu da bütün insanlar arasında bir bağ yaratmak amacıyla yaptığı rahatlıkla söylenebilir". Bir bakıma düşünce, dil sayesinde "bir şeye varmaya" ya da "bir varlığa hitap etmeye" yönelir.[9]

Varlıklara ad vererek şeyler dünyasını tasnif eden dil, böylece dünyayı belirli bir düzene sokmaya çalışır. Bir bakıma dil, "varolan şeyleri

---

8 Lavelle, a.g.e., s. 23.

9 A.g.e., s. 21.

adlandırarak", onların "niteliklerinin bilinmesini sağlayarak" kendisi ile diğer varlık alanları arasındaki ilişkileri kurar.[10] Dünyanın dil tarafından düzene sokulması, elbette bütünüyle başarılamaz. Zira varlıklar da dilden kaçar. Dil, varlıkları sabit hale getirmek ister. Ama hiçbir kelime, terim, kavram varlıklar dünyasında bir şeye, duruma, olguya birebir göndermede bulunmaz. Dilin yasası ile doğanın yasası tam olarak örtüşmez. Dil, varlıklar dünyasını belirli bir düzene soktuğu oranda dünya da belirli bir anlam kazanır. Dilin genişlemesi, dünyanın ve eş deyişle dünyanın anlamının genişlemesi demektir. Dünya ile dil arasında bir uygunluk olmadığı ve özellikle dünyanın gerçekliğinin dilden kavramlar yoluyla üretilemeyeceği düşüncesi, Bergson'un felsefesinde temel bir fikirdir. Çünkü kavramlar, soyut fikirleri ifade eder. Oysa gerçekliğin kendisi somut ve tekildir. Soyut ve genel olanın somut ve tekil olan ile örtüşmesi mümkün değildir. Dil denilen elbise dünyaya ya dar gelir ya da bol gelir. Bu bakımdan dili ne bir elbise ne de gerçekliğin bedeni olduğunu iddia etmek, Bergson açısından mümkün görünmemektedir. Bu bakımdan Bergson, kavramlardan gerçekliğe değil, gerçeklikten kavramlara doğru gitmeyi ve düşüncenin alışagelen yönünü tersine çevirmeyi teklif eder.[11] Elbette Bergson'un burada dile muhalif olduğu iddia edilemez. Ama gerçeklikle ilişkimizi kuran, bizzat deneyimin kendisidir ve bu deneyim esnasında kavradığımız şey, gerçekliğin anlamıdır. Gerçeklik ile dil arasında bir uçurum vardır ve gerçeklik, kavramlar arasında ilişki kurmak suretiyle düşünülebilir olmaktan kaçar.

Aslında düşünmek, gerçekliğin bir kavramını elde etmektir. Çünkü gerçekliğin anlamı, onun kavramında içkindir. Bu bakımdan kavram üretmek, kavramdan kavrama geçmek suretiyle dinamik bir düşünce süreci içerisinde olmak gerçekliğin bir tasarımını verir. Böylece de dünyaya elde edilen kavramlar nazariyle bakar ve dünyanın anlamını elde ederiz. Felsefe, bir bakıma budur ve böyle bir felsefe, Bergson'un felsefe anlayışının dışında kalır.

Dil dünya ilişkisi ve bu ilişkiye bağlı olarak dilin anlamı sorunu, Wittgenstein'ın Tractatus adlı eserinin temel sorunu olmuştur. Dünyanın

---

[10] Takiyettin Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1983, s. 244.

[11] Bergson, Metafiziğe Giriş, çev., Barış Karacasu, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998, 44. Ayrıca bkz. Bergson, Yaratıcı Tekâmül, çev., Mustafa Şekip Tunç, İstanbul: MEB, 1947, s. 208-209.

tüm gerçeklik, dilin de tüm gerçekliğin resmi olduğu, bundan dolayı da dilin tüm gerçekliğin bir taslağı olduğu iddiası, aynı zamanda dil ile düşünce arasında da bir ilgi kurmaya imkân verir. Dünyanın olgulardan meydana geldiği, dilin de olgulara karşılık gelen cümlelerden meydana geldiği, her cümlede bir düşüncenin bulunduğu dile getirilerek, "düşünce anlamlı tümcedir".[12] sonucuna ulaşılır. Bunu da şu ifadesiyle temellendirir: "Tümce gerçekliğin, biz onu nasıl düşünüyorsak, öyle bir taslağıdır".[13] Bu pozitivist bakış, cümlelerin anlamlı oluşunu, aynı zamanda düşüncenin de anlamlı oluşunu cümlenin olgu bağlamlarına karşılık gelip gelmediğine, yani olgular tarafından doğrulanıp doğrulanmadığına bağlar. Olgusal bir durumu belirtmeyen cümle anlamsız hatta yok-anlamlıdır. Bu düşünce, dilin sınırını dünyanın sınırı olarak belirler.

Her dilin sahip olduğu kavramlar farklı olduğu için dünya bütün dillere aynı şekilde görünmez. Bunun nedeni, her dilin dünya düzeni diğer dillerin dünya düzeninden farklıdır ve her dilin kendine mahsus bir dilsel dünya düzeni vardır. İşte bu farklılık, her dilde dünyanın kendisini farklı gösterir.[14] Dil ile dünyaya bakmak, dilin dünyasından dünyaya bakmaktır. Wittgenstein, ikinci döneminin eserinde Tractatus'tan farklı olarak, "nesneleri dil yoluyla gördüğümüz için gerçekliği görüş biçimimizi de dil belirler" diye düşünür.[15] Dilsel dünya düzeninin farklılığı, o dili kullananların dünyaya bakışını ve varolanlar arasındaki ilişkiyi düzenleme biçimini de belirler. Bu noktada anadil ile düşünmek ve anadil ile dünyaya bakmak önem kazanmaktadır. Çünkü her dil, mademki dünyaya farklı bir bakış ve dünyayı farklı bir görüştür, dünyanın her dilde kazandığı anlam da farklı olacaktır. Nermi Uygur, "her anadilde farklı konuşur evren" der.[16] Hatta Nermi Uygur'a göre "bilgisi, sezgisi, sevgisi, dehası, ustalığı ne denli üstün olursa olsun, hiçbir bireyin, sonsuz zenginliklerine erişemeyeceği toplumsal bir bellektir anadil"[17] Bu toplumsal bellek, zengin bir kültürü

---

12 Wittengstein, TLP, çev., Oruç Aruoba, İstanbul: YKY, 1996, s. 43.

13 A.g.e., s. 43.

14 Ömer Naci Soykan, Arayışlar Felsefe Konuşmaları-I, İstanbul: Küyerel Yayınları, 1998, s. 114.

15 David Pears, Wittgenstein, çev., Arda Denkel, İstanbul: Afa Yayınları, 1985, s. 13.

16 Nermi Uygur, Yaşama Felsefesi, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1993, s. 107.

17 A.g.e., s. 108.

içinde taşır. Bu açıdan dil, kültür demektir. Bir dili öğrenmek, o dilin temsil ettiği kültüre adım atmaktır. Çünkü dil, bu özelliği nedeniyle aynı zamanda bir zihniyeti de temsil eder. Dil değiştirmek, bir zihniyet değiştirmektir. Anadilin oluşturduğu zihniyet, belirli bir düşünme ve ifade etme alışkanlığı kazandırır. Başka bir dilin alışkanlığı ile kendi bilim, felsefe kısacası düşünce dünyasına hizmet etmek mümkün değildir. Necati Öner'in Aydın Sayılı'dan aktardığı biçimiyle, hizmet etmek yerine tam tersi bir durum gerçekleşir. "En önemli düşünce ve çağrışım faaliyetlerinde bir yabancı dil aracılığına başvurma; bir memleketin bir millet olarak yükselmekten umudunu yitirmesi, yüksek uygarlık düzeyinde bulunmak ve yürümek amacından vazgeçmesi ve tarihin akışında olsa olsa geri saflarda kalmaya peşinen razı olmaya rıza göstermesi demek olur".[18] Bu noktada anadil eğitimi önem kazanmaktadır. Çünkü anadilini, yapısal özellikleri, içinde taşıdığı dünya düzeninin anlamını, imkanlarını kavramamış olan bir zihin dünyayı yarım yamalak görecek ve anlamlandıracaktır. Bu açıdan temel eğitim, ilkin bir anadil eğitimi biçiminde gerçekleşmelidir. Bu eğitim, zihinlere belirli bir dünya görüşü, o dilin kültürünü ve zihniyetini kazandıracak bir eğitim olmalıdır. Bu eğitim, bütün hayat boyunca devam eder ve Nermi Uygur'a göre, "insan olmak, ancak anadille gerçekleşen bir başarı" olarak tanımlanır.[19]

Anadil hakkındaki bu düşünceler, başka dillere kapalı, onları yok sayan bir anadil bağnazlığı değildir. Her dilde evrenin kendisini başka türlü gösterdiğini ifade ettik. Bu, her dilin evren hakkında öğrettiği bir şey olduğu anlamına gelir. Anadilin ne öğrettiğini anlamak ve anadilin zihnimizde, ruhumuzda, sözümüzde, yazımızda, şiirimizde, müziğimizde yarattığı zenginlikleri anlamak için "başka bir dile bulaşmak" gerekir. Çünkü "başka bir dile bulaşmayan, anadilinin tadına varamaz"[20] Hatta başka bir dille iletişime de ancak kendi anadilinizle geçebilirsiniz. Kendi anadilini bilmeyenin başka bir dille iletişime geçmesi ve onu öğrenmesi de mümkün olmaz. Türkçe, "tüm öbür dilleri işittiğim kulak, konuştuğum ağız, öbür dillere dokunduğum el, öbür dilleri gördüğüm göz" dür.[21] Bütün

---

18 Necati Öner, a.g.e., s. 37.

19 Nermi Uygur, a.g.e., s. 142.

20 A.g.e., s. 107.

21 A.g.e., s. 106.

bunlar şunu gösterir: Türkçe, anadilim ben'dir, ben Türkçe'dir, bütün varlığımdır. Türkçe'yi küçümseme, ben'i küçümsemedir. Türkçe'yi bozma, varlığımızı bozmadır. Türkçe'ye saldırı gören gözümüze, dokunan elimize, duyan kulağımıza, konuşan ağzımıza saldırıdır. Türkçe'nin tarihinde bu saldırıların varlığı, dilimizin tarihini trajik hale getirmiştir. Arapça, Farsça, Fransızca, İngilizce gibi dillerin değişik dönemlerde Türkçe üzerinde oluşturduğu olumsuz etkiler görmezden gelinemez. Bugün bile bu hususta bilinç noksanlığı, Türkçe'nin bilim ve felsefe dili olup olmadığı tartışmasını gündemde tutmaktadır. Yabancı dilde eğitim, bu bilinç eksikliğinin bir işaretidir. Yabancı dilde eğitim, başka bir dünya görüşü ve zihniyeti kazandırır. Bu, yabancı dilde eğitim yoluyla anadilimizin kazandırması gereken zihniyete ve kültüre yabancılaşmanın da başlangıcını oluşturur. Aynı zamanda zihinsel bir bölünmeye neden olan yabancı dilde eğitim, birbiriyle çatışan dünya görüşleri ve zihniyetleri eğitimi alanda bir araya getirmektedir. Bu, zihnin kendi içinde bakış ve anlamlandırma hususunda tereddüde düşmesinin nedeni haline gelir.

Türkçe, en iyi şekilde Türkçe'yi duru bir biçimde kullanan yazarları, ozanları okumakla öğrenilir. Bu bakımdan Türk klasiklerini, roman, hikâye, masal ve şiirleri okumak gereklidir. Çünkü bu eserler ile Türkçe'nin zenginliklerine vakıf olunur, Türkçe'nin imkanları öğrenilir ve belki de en önemlisi Türkçe'nin zevkine varılır. Çünkü dil de bir imkanlar alanıdır ve her dilin taşıdığı imkanlar da farklıdır. Her dilin kendi olanaklarını gerçeklik alanına taşıması da birbirinden farklıdır. Bu açıdan Türkçe'nin olanaklarına yoğunlaşmak ve onları hayata geçirmek, bir bakıma dili gelişmesi için zorlamak gerekir. Dilin olanaklarını zorlayan ve onları hayata geçiren eserlerde Türkçe'nin milli musikisi, duyuş tarzı ruhlarımıza siner. Çünkü her dilin bir musikisi vardır. Dilin musikisi, o toplumun estetik zevkini içinde taşır. Bir kelimenin hangi dile ait olduğu, kelimenin söylenişindeki musikide gizlidir.

DÜŞÜNCEDEN DİLE: TÜRKÇENİN DÜNYA DİLİ OLMA OLANAĞI ÜZERİNE

Hatice Nur ERKIZAN*

Dil, düşüncenin ve varlığın evidir. (**Heidegger**)
Aklın süsü dildir, dilin süsü söz. (**Yusuf Has Hacip**)
Dilimin sınırları dünyanın sınırları demektir. (**Wittgenstein**)
Anadilini hem arılaştırmak hem de zenginleştirmek, en iyi kafaların işidir.
Zenginleştirmeden arılaştırma, çoğu kez ruhsuzluğunu ortaya koyuyor. (**Goethe**)
Dil ulusların ruhu, ulusların ruhları da dilleridir. (**Humboldt**)
Dil kılıçtan daha etkili bir silahtır. (**Grek atasözü**)
(Çotuksöken 2009: VIII)

-I-

Bu çalışma Türkçenin dünya dili olma olanağını felsefi bir kavrayış içinden ele alıp incelemeyi amaçlamaktadır. Başka bir ifadeyle, burada dil, dil olmak bakımından değil, belli bir felsefi bakış açısından inceleme konusu edilecektir. Bu bağlamda, önce; dil meselesi tarihsel-kuramsal bir çerçeve içinde soruşturma konusu edilecek ve daha sonra da buradan hareketle Türkçenin evrensel bağlamda "ne söylediği", "ne söyleyebileceği" üzerinde durulacaktır. O nedenle; söz konusu çalışma biri uzun ve diğeri de kısa iki bölümlü bir incelemeden oluşmaktadır. Önce, tarihsel-kuramsal çerçeveye bakalım.

Logos ve Tarihi: Antik Kavrayış

Logos teriminin anlam karşılıklarının tamamı üzerinde durmak ayrı bir çalışma konusunu oluşturur. Bu nedenle; onun, genel olarak, hangi anlamlara

* Prof. Dr., Muğla Sıtkı Kocaman Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.
DOI: 10.32704/9789751751683.2024.0319

geldiği belirtilerek daha sonra Antik Felsefe bağlamında kazanmış olduğu anlam içerikleri üzerinde kısaca durulmaya çalışılacaktır. Grekçe bir terim olan *logos* başlıca şu anlamlara gelir: söz, konuşma, açıklama, akıl, tanım, akıl yetisi, oran, anlama, neden, yasa ve değer gibi. Bu anlamların yanı sıra; o "iç düşünceyi ifade eden söz" ve hatta bizzat iç düşüncenin kendisini, yani aklın kendisini ifade eder. Latincede *logos*'un karşılığı olarak *oratio, ratio* ve *vox* belirir. O, söylenen veya konuşulan sözü belirtirken şu anlam karşılıkları ile daha geniş bir içerik kazanır: söz, dil, konuşma, anlatma, söyleme, kehanet, kural, öğüt, müzakere, dedikodu, masal, öykü, anlatı, düşünce, açıklama, değerlendirme, bağıntı, oran, koşul, benzerlik vb. Onun *lego* sözcüğü ile yakınlığını da burada göz önüne almak gerekir. *Lego* başlıca şu anlamlara gelir: uykuya yatırmak, uyutmak, yaymak, düzene koymak, derleyip toparlamak, anlatmak, hesaplamak

> *Söz konusu olan çalışma daha önce ***Türkiye Felsefe Yazıları*** adlı kitapta yer almış olup burada yeniden gözden geçirilerek ve önemli ölçüde genişletilerek ele alınmıştır. *Sentez Yayınları*, Ankara, 2013.

gibi. Özetle; o, konuşmak, söylemek, dile getirmek, bildirmek, kehanette bulunmak anlamlarını ifade eder.

Şimdi; *logos*'un ne zaman felsefi bir anlam ve bağlam kazandığı kesin olarak söylenemese de onun Herakleitos'un düşüncesinde çok önemli bir yere sahip olduğu açıktır. O, hakikati ifade etmesinin yanında, değişmenin yasasını, evrensel denge ve uyumu ve aynı zamanda sözün hakikatini ve düşünmeyi de belirtir. Platon'da ise *logos* birinin bildiği bir şeyin açıklamasını verebilme yeteneğine bağlı olarak hakikatin ve doğru bilginin özelliği olarak düşünülür. Aristoteles'te *logos* daha çok mantık ve *episteme* bağlamında kullanılır ve o bu bakımdan tanıma (*horismos*) karşılık gelir. Ancak *logos*'un etikte sahip olduğu anlam bu sınırlamayı geçersiz kılar; çünkü *orthos logos* doğru olan akılsallığı ifade etmesi bakımından hakikati yansıtır. Nitekim *Peri Hermeneia*s da bu değerlendirmeyi haklı çıkarır.

Stoacı felsefede *logos* merkezi bir yere ve anlama sahiptir. O, evrendeki yaratıcı güç ilkesini ifade eder (*logoi spermatikoi*). *Logos,* doğa (*phusis*) ile de özdeştir ve bu bakımdan tinsel değildir. Doğaya uygun yaşamak aslında *logos*'a uygun yaşamaktır. Bu kavrayış ışığında biçimlenen Stoacı dil anlayışı neredeyse etkisi günümüze kadar süregelen "içsel *logos*" (iç düşünme) ve "dışsal l*ogos*" (konuşma) ayırımının da başlatıcısı olmuştur.

İç ve dış logos ayırımından hareket eden Philon'da *logos* "Tanrı Sözü" olarak yeniden yorumlanır. *Logos* tüm yaratım biçimlerini kendinde barındıran Tanrısal Akıl'dır. Söz (*logos*) ve akıl (*nous*) arasındaki bağ, böylelikle, hem Yahudi geleneği hem de Hıristiyan geleneği içinde ne kadar farklı biçimlerde yorumlanırsa yorumlansın, tüm tartışmaların ve temellendirmelerin merkezinde yer alır. Bu aslında, Antik düşüncenin dini söylemler içinde devamı olarak da görülebilir (Peters 2004:208-211). Ancak bu konuya eğilmek incelememizin sınırları dışındadır. O nedenle, tartışmayı burada bitirerek dil ve düşünmeye geçmek uygun olacaktır.

Dil, Düşünme ve Akıl Üzerine

Dil üzerine olan tartışmalar çok çeşitli bakımlardan ele alınabilir. Çünkü dil ve insan birbirlerinin tarihinde saklıdır ve her ikisinin tarihi bir bakıma tüm varlığın tarihidir. Bugün bile yeryüzünde konuşulan dillerin sayısının yaklaşık olarak beş-altı bin dolayında olduğu hatırlanacak olursa konunun zorluğu daha fazla temellendirmeye gereksinim duymaz sanırım. Sonra; bazı diller binlerce ve hatta milyonlarca insan tarafından-Çince, İngilizce ve Urduca gibi- konuşulurken bazıları da çok az bir kitle tarafından konuşulmaktadır. Ayrıca dil fenomeni çok çeşitli bakımlardan ele alınmakta ve değerlendirilmektedir. Diller "doğal dil", "karma dil" ve "ölü diller" gibi başlıklar altında toplanabilirken öte yandan "yapay" ya da "ideal dil" dil tartışmaları da devam etmektedir. "Yapay" ya da "ideal dil" insanlar arasında evrensel dil birliğini sağlamayı amaçlar ve de bu çaba neredeyse günümüze kadar kesintisiz bir biçimde varlığını şu ya da bu ölçüde sürdürmektedir. Ancak hangi anlamda dilden söz edilirse edilsin şu gerçek inkâr edilemez: dil her türden iletişim dizgesinin ortak adıdır. O nedenle unutulmamalıdır ki "dil" kavramının alanı "doğal dil" kavramının alanından son derece geniştir. İşte bütün bunlardan dolayı, dil fenomeni çeşitli açılardan ele alınabilir, araştırılabilir. Ancak bu çalışmanın kaygısını tanımlayan şey; dilin kültür ve uygarlık bakımından ifade ettiği anlamdır. Bu ise hiç kuşkusuz dilin felsefe, edebiyat, bilim ve diğer benzer etkinlikler için vazgeçilmez bir araç ve de koşul olduğunu onaylamak anlamına gelir. Çünkü yukarıda sözü edilen insani etkinlikler ancak ve ancak dil ile olanaklıdır (Altınörs 2003: 15-17).

Şimdi; kavramsal düşünme ancak dil ile gerçekleşebilir. Dilsiz bir kültür veya uygarlık olanaksızdır. Çünkü dil düşünmenin aracıdır. Aristoteles'ten Locke'a ve Hamann'a kadar birçok filozof onun bu işlevi üzerinde önemle

durmuşlardır. Bu filozoflara göre akıl ve dil birbirinden bağımsız değildir ve de düşünceler ancak dil aracılığıyla var olurlar. Düşünce dilde ifadesini bulan düşünmedir. Akıl ve dil birbirinden ayrılamaz, dilin olmadığı yerde akıldan söz edilemez. Dil aklın 'organon'u, yani aracıdır. Düşünceler ancak ve ancak dil ile iletilebilirler; insan bu bakımdan düşüncelerini ancak dil ile başkalarına açabilir. Çünkü Aristoteles'in *Peri Hermeneias*'ta söylediği gibi; *Konuşulan/söylenen sözler ruhun (psykhe), yazılan sözler de konuşulan sözlerin simgeleridir.* Bu kavrayış dilin kendisini özünde bir olanak ve etkinlik olarak ele alır. *Energeia* olarak dil insanın konuşmasında kendini gösterir. Bu konuşmanın var olma biçimleri ise kültürel ve bilimsel yaratılardır. Dilin bu yanı onun sosyal yanına da gönderimde bulunur. Dilin gelişmesi ile sosyal alanın evrimi arasında etkileşimin olduğu açıktır. Bu bir toplumun kullandığı dil ile o toplumun kültürü arasında bir bağ olduğuna gönderimde bulunur. Bu bakımdan W.von Humboldt ve L.Wittgenstein'ın düşünceleri konumuz bakımından büyük bir önem taşır. Humboldt dil ile ulus arasında diyalektik bir bağın olduğunu söyleyerek her dilin kendine özgü bir dünya görüşü taşıdığını belirtirken, Wittgenstein farklı bağlamlarda olsa da, aynı görüşü devam ettirir. Ona göre "dil oyunları" ve "hayat formları" aracılığıyla bir toplumun konuştuğu dil ile o toplumun kültürel biçimlenmesi arasındaki bağı görebiliriz.

O nedenle; İlk dil filozofu olarak Herakleitos'un kabul edilmesinde şaşılacak bir şey yoktur; çünkü varlık, düşünme ve söz arasında (dil) arasında doğrudan bağ kurma girişimini ona borçluyuz. Antik Felsefe, genel olarak, insan, düşünme ve varlık arasında tözsel bir özdeşlik bağı kurmuştu ama bu bağ Herakleitos'un *logos* kavramıyla yasa bağlamı içine alındı. Ona göre, *logos* düşünme, dil varlığın arkhesidir. *Logos* varlığı anlamanın, bilmenin olanağıdır. Bu kavrayış dil ile varlık arasında determinist bir kavrayışa izin verir ki buna göre, şeyler ile onların adları arasında zorunlu bir bağ vardır. Demokritos da bir bakıma aynı anlayışı sürdürür. O da doğal gerçeklik ile kültürel alan arasında ayırım yapmaz ve sözü insan ruhunu bir ayna gibi yansıtan şey olarak görür. Aslında bu anlayış belli anlamda Aristoteles tarafından da paylaşılır. Özetlemek gerekirse; Pre-Sokratik filozofların bu doğalcı tutumları Sofistlere gelinceye kadar genel olarak devam ettirilmiştir. Ancak; Sofistlerle birlikte dilin doğal bir fenomen olarak algılanması sona ermiştir. Onlara göre; dil, ayrı ve bağımsız insani bir fenomen olarak ele alınmalıdır. Bundan böyle, *thesei-phusei* ayırımı

doğal ve insani olanın ne olduğu konusundaki tartışmaların merkezinde yer alacaktır. Platon'un *Kraytlos*, *Sofist* ve *Parmenides* adlı diyaloglarında dil üzerine tartışmalar bu bağlamda sürer ve ana sorun olarak da ad verme ve adların şeylere uygunluğu ele alınır (Altınörs 2003: 81-84).

Antik Felsefede dil üzerine olan bu görüşler daha çok nesneleri adlandırma ve bu adlandırmanın nesnelere uygunluğu çerçevesinde kendini göstermiştir. Dilin analitik bir kavrayışla ele alınması ancak Aristoteles ile mümkün olmuştur. Özellikle *Peri Hermeneias* bu bakımdan çok önemli bir yere sahiptir. Aristoteles 16a 3-8 satırları arasında şöyle der:

> Konuşulan/Söylenen sözler (spoken words) anlıksal/ruhsal içeriklerin (psykhe), yazılan sözler de konuşulan sözlerin simgeleridir. Yazı nasıl tüm insanlarda bir değilse, konuşulan/söylenen sözcükler de bir değildir. Ancak bunların doğrudan imi oldukları içerikler ve bu anlıksal içeriklerin kendilerine benzedikleri şeyler herkes için aynıdır.

Aristoteles, yukarıdaki alıntıda da görüldüğü gibi, dil konusunu adlar ve onların şeylere uygunluğu tartışmasının dışına çıkarır. Ona göre; adın tek başına bir anlamı yoktur. Bir ad eğer bir oluşu ifade ediyorsa anlamlı olacaktır. Aristoteles böylelikle Sofistlerin relativizmlerini aşar ve farklılığın biçimsel olduğunu belirtir. Şeyler farklı dillerde farklı sözlerle dile getirilebilirler ama içerikler aynıdır. Bana göre dünden bugüne kadar süregelen tartışmaların kaynağında da esas bu düşünce yer almaktadır. Şimdi, bu kavrayış ışığında dil meselesini analiz etmeyi sürdürelim.

Dil, İçsel Dil Formu ve Varlık

"Dil**"** sözcüğü çeşitli anlamlarda kullanılır. Burada biz esas olarak dilin iki anlamı yani geniş ve dar anlamı üzerinde duracağız. Geniş anlamda **"**dil**"** düşünsel, duygusal ve istence bağlı içeriklerin anlamlı işaretlerle ifade edildiği bir aracı belirtir. Buna karşın **"**dil" terimi, dar anlamda, insanın var olanlar arasında özgün yerini gösteren bir şey olarak kabul edilir. Bu kavrayışın gerisinde yatan düşünce dilin insan ruhuna ve aklına doğrudan ve kökten bağlı olduğudur ki o, Herakleitos ve Aristoteles'te çok açık bir biçimde dile getirilmişti. Fakat dil kendi başına ele alındığında zihinsel bir yapı olarak da görülebilir. Her zihinsel yapıda olduğu gibi dilde de çeşitli görünümler vardır ki bunlar ses, içsel dil formu ve ortak bildirim olarak

ifade edilebilir. İçsel dil formu, ortak bildirimi belirlemesi bakımından dilde ses ile içerik arasındaki bağı ifade eder. İçsel dil formu kavramının tarihi ise oldukça eskidir ve önceki satırlarda da ifade edildiği gibi onun kökleri Antik Felsefeye kadar geri gider. Çalışmanın başındaki *logos* teriminin analizi dikkatle izlenecek olursa **"**içsel dil formu**"**nun tarihsel gelişim içerisinde farklı anlamlar kazandığı ve de farklı terimlerle ifade edildiği görülecektir. "Logos" **"**İde", **"**entellekheia**",** **"**psykhe**"** ve **"**iç yasa**"** gibi kavramlar onlardan bazılarıdır. Ancak onun ne olduğu konusunda dün olduğu gibi bugün de tam bir uzlaşıdan söz etmek pek mümkün görünmemektedir. Aristoteles'ten Humboldt'a ve de günümüze kadar uzanan gelenekte "içsel formun" ne olduğunu tanımlama çabası devam etmektedir. Bununla birlikte; H.Steinthal'in analizi oldukça aydınlatıcıdır. O, "içsel dil formu"nu üç bakımdan ele alır: a) statik anlamda, b) dinamik anlamda ve c) normatif anlamda. İlk iki anlamda **"**iç form**"** bir dilin olanağının sınırlarını belirler, çünkü birincisi, kavram oluşturma, düşünsel ilişkiler ve sınıflama ile ilgilidir. İkincisi ise, düşüncelerin varlık kazandığı, biçim kazandığı **"**ruhsal etkinliği**"**, akılsal etkinliği belirtir. İşte onlar sayesindedir ki bir ulus veya bir toplum kendi düşünce ve duygularını kendi dilinde var edebilir. M. Heidegger belli anlamda bu düşünceyi sürdürür. Heidegger dili **"**insan varlığının temeli**"** olarak görerek onu varlığın kendisi aracılığı ile ışıdığı şey olarak tanımlar ki bu da dilin insanın var olması bakımından taşıdığı büyük önemi bir kez daha teyit eder. Buna göre, her dil bir söyleme olayıdır ve onun içinde bir halk tarihsel olarak kendi evrenine yönelir (Özlem 2001:517-518).

Peki, Türkçe bir dil olarak ne söylemektedir? Türkçenin yöneldiği evrenin kendisi veya özü nedir? İşte burada; yukarıda tanımlanan kavramsal çerçeve içerisinde Türkçenin **"**var olma**"** evreni ve bu evrenin durumunun ne olduğu ele alınıp tartışılmaya çalışılacaktır. Ancak bu soruları yanıtlamaya geçmeden önce dilin kökeni ve ne olduğu üzerine tartışmaları ana hatlarıyla vermek konuyu aydınlatmak bakımından yararlı olacaktır.

Dil, Köken ve Kültür Üzerine

Ben burada dilin kökenine ilişkin yapılan açıklamalardan herhangi birine bağlı kalmamakla birlikte daha çok kültürel ve rasyonalist bir kavrayış içinden dil meselesini ele almayı deneyeceğim. Ancak bu dilin kökenine ilişkin yapılan diğer açıklamaları yanlış bulduğum anlamına

gelmez. Kültürel ve rasyonalist bakış açısını benimsemem onların ele aldığım konuyu aydınlatmak bakımından daha elverişli görünmeleridir.

Dilin kökenine ve bir yetenek olarak onun ne olduğuna ilişkin çok çeşitli açıklamalar söz konusu olsa da onların başlıcaları şöyle ifade edilebilir:

ı) mitolojik/teolojik

ıı) mimolojik/spekülatif

ııı) kültürel/antropolojik

ıv) empirist/davranışçı

v) rasyonalist/nativist

vı) evrimsel/biyolojik.

Yukarıda anılan açıklamaların ayrıntılarını burada vermemiz konumuz bakımından gerekli olmamakla birlikte onların bize gösterdiği şu gerçeğin altını çizmemiz gerekir. Dilin kökeni ve onun bir yetenek olarak ne olduğu sorusu tek bir açıklamaya indirgenemeyecek kadar kompleks bir durum arz eder. E. Cassirer dili tarihsel-kültürel bağlam içerisinde ele alır. Ona göre, tarihsel olarak dil üç aşamadan geçmiştir. Birinci aşamada (mimik) çıkarılan sesler aracılığıyla duygular yansıtılır. İkinci aşamada (anolojik) önceki örneklere benzetilerek yeni göstergeler yaratılır. Üçüncü aşamada (sembolik) ise kavramsal düşünce görünüşe çıkar. Bu aşama soyut düşünceye tanıklık eder ki bilim, felsefe vb. etkinlikler ancak bu aşamada varlık kazanmışlardır; görünüme çıkmışlardır. Şimdi bu noktada özellikle; Cassirer'in düşüncelerinin yanında Humboltd'ın görüşlerini de hatırlamamız bize yeni bir ufuk açabilir.

Humboldt için belirli bir dil ile o dili konuşan ulusun/toplumun kültürü arasında diyalektik bir bağ vardır. Ona göre, her dil kendine özgü bir dünya görüşünü içerir ve her ulusun/toplumun dili ile dünya görüşü birbirini karşılıklı olarak etkiler. Yani, dil dünya görüşünü, dünya görüşü de dili belirler. Dolayısıyla; her ikisinden birinde meydana gelen değişim diğerini de değişmeye sürükler. Onun dil konusundaki görüşünün bir diğer önemli yanı dilin bir etkinlik olarak görülmesidir. Bu anlayış insanı değişmez yapılar içinden değil, tam tersine, etkinlik içinde kavrama anlamına gelir. Dil, onu kullanan insanlar tarafından sürekli olarak yeniden gerçekleştirilen bir etkinliktir. Humboldt için insan dil dolayımı ile kendini ifade eder. Başka

bir deyişle; insan kendini dili aracılığıyla gerçekleştirir. Dil insanın yalnızca iletişim gereksinimini karşılamaz, o insanın bir iç gereksinmesini de ifade eder. Aristotelesçi bir ifadeyle söylenecek olursa; dil insanın ruhunu yansıtır. Dilin gelişmesi ise ancak ve ancak başkalarının düşüncelerine insanın kendini açması ama aynı zamanda kendi düşüncelerini de söz dolayımında somutlaştırması ile olanaklıdır. Özetlemek gerekirse; Humboldt için dil ile kültür arasında doğrudan bir bağ vardır. İşte Cassirer bu bakış açısından hareketle; dilin gelişmesi ile tüm düşünsel insani etkinlikler arasında içsel bir bağ görür (Altınörs 2003: 20-30).

Bu noktadan bakıldığında, bir toplumun veya bir insanın hangi aşamada olduğunu sormak mümkün olur. Çünkü insan soyut kavramlar oluşturma aşamasında bilim, felsefe ve sanat gibi etkinlikleri gerçekleştirebiliyor.

-II-

Dil, Düşünme, Kültür ve Türkçe

Şimdiye kadar söylenenler söz (dil), akıl ve düşünme üçlemesi ışığında insanın kendini ve kendi var olma evrenini tarihsel bağlamda ele almaya yönelikti. Bu bakımdan söz konusu inceleme evrensel bir kavrayış içerisinden gerçekleştirilmeye çalışıldı. Ancak şimdi yanıtı aranan soru ve soruların kendisi belli bir dile ve o dilin evrenine yöneliktir. Bu dil ise Türkçe ve Türkçenin evrenidir. Türkçe ve onun evreni, şimdiye kadar ifade edilen dile ilişkin felsefi kavrayış ışığında ele alınmaya ve analiz edilmeye çalışılacaktır. Ayrıca; dil ve kültür üzerine çok önemli düşünceler öne süren Türk felsefeci Arda Denkel'in görüşleri de bir diğer önemli hareket noktası olarak kabul edilecektir.

Tartışmaya somut bir tespit ile başlamak yerinde olacaktır. Biz bugün daha felsefe yapmaya başlamadan birçok kavramsal güçlüklerle karşı karşıya kalmaktayız. Gerek felsefede ve gerekse de bilimde kullandığımız kavramların çok önemli bir bölümü Türkçe dışından gelmektedir. *Bu bir bunalımdır. Bu bir düşünsel var olma bunalımıdır.* Başka bir ifadeyle; düşüncede var olamama bunalımıdır. Türkçe soyut kavramlar bakımından istenen, arzu edilen düzeyde değildir. Bunun nedeni ise hiç kuşkusuz kendi dilimiz aracılığıyla düşünmeyi gerçekleştirememiş olmamızdır. Özgün bilim, felsefe ve sanat terim ve kavramları özgün düşünme ile

birlikte gerçekleştirilebilir. Düşünce derinleştikçe dil de derinleşir. Dilin derinleşmesi aslında düşüncenin- Aristotelesçi bağlamda- ruhun derinleşmesidir. Her dil kendi söylemini yaratır ama bunun için önce dilin düşünce evreninin gelişmesi gerekir. Yani, düşünmenin gerçekleşmediği yerde dilin derinliğinden söz etmek anlamsız olduğu gibi olanaksızdır da. Dolayısıyla, başka dillerden dilimize akan terimler ne kadar çok olursa olsun bizim kendi düşünce evrenimiz büyümeyecektir. Dolayısıyla, bazılarının öne sürdüğü ve tartıştığı gibi problem terimlere Türkçe karşılık üretmek değil, soyut düşünmeyi mümkün kılacak ortamı yaratmaktır. Zaten düşünmediğimiz/düşünemediğimiz şeylerin kavramsal karşılığını öğrenmemiz bize bir şey katmayacaktır (Denkel 1997: 35-36). "Freedom", "individual", "responsibility," gibi terimlerin karşılıklarını öğrenmek sözü edilen sözcükleri ruhumuzda ve yaşamımızda var kılmaya yetmeyecektir. Buna benzer olarak "quantum", "atom", "genome" vb. gibi terimleri duymak veya onları Türkçede kullanmakla da bilimde ilerleme sağlayamayız. Dolayısıyla; Türkçenin dünya dili olma olanağını ben soyut terim ve kavramlar üretmede değil düşünce evreninin genişletilmesinde görüyorum. Bunun için de yazılı ürünlerin her alanda verilmesi gerekir. Soyut konuların işlendiği yayın etkinliği artmadıkça, düşünürlerin yetişmesine uygun ortam sağlanmadıkça düşüncemizdeki kısıtlılıktan kaynaklanan dildeki sınırlılığımızı aşamayacağız. Çünkü insanın tarihi gösteriyor ki düşüncede yol alınmadan dilde yol alınamaz. Bugün Türkçenin yaşadığı sıkıntıları Batı dillerinden bazıları – örneğin; İngilizce, Fransızca ve Almanca- 16. yüzyılda yaşamıştı. Onlar bu güçlüğü soyut kavrayıştaki başarıları ile aştılar. Biz neden aşmayalım?

Konu ile bağlantılı olan ve Türkiye'de üzerinde çokça tartışılan bir diğer önemli problem de yerellik ve evrensellik bağlamında kendini göstermektedir. Bu kimi zaman hars-medeniyet veya kültür-uygarlık gibi terimlerle de ifade ediliyor. Bazıları bu ayırımı onaylamıyor ve kültür üzerine çıkartılan uygarlık düşüncesinin çeşitli önyargılara neden olduğunu söylüyorlar. Ama Cassirer'i hatırlamamız bu noktada son derece yerinde olacaktır. Ona göre, soyut düşünce aşamasında insan; bilim, felsefe ve sanat gibi evrensel yaratımları gerçekleştirebiliyor. Fakat şu da bir gerçek ki bilim, felsefe ve edebiyat çalışmaları da belli bir dil ile yapılıyor. Peki, bu bize neyi gösteriyor? Bu bize, evrenselin yerel içinden yeşerdiğini gösteriyor. Türkçenin yerel içinden evrenseli gerçekleştirmesi de evrensel

bir dil olma olanağı da ancak bilim, sanat ve edebiyat alanındaki başarıları ile mümkün olur. Ama eğer üniversiteler araştırmıyor, tam tersine, araştırma yapmayı yan etkinlik olarak görüyorsa ve de felsefedeki çalışmalara neredeyse hiç katılamıyorsa Türkçenin evrensel bir söylemi yaratması nasıl mümkün olacaktır? Türkçe kendi söylem evrenini evrensel bir boyutta nasıl yaratacaktır? Türkçe yerel olanın dışına nasıl çıkacaktır? (Denkel 1997: 49-54).

Evrensellik düşüncesi bizde yeterince anlaşılamıyor. Türkçenin var olma olanağı yerelliğe hapsediliyor. Oysa ne ki yereldir onun varlığı sınırlıdır, sınırlanmıştır. Bu bakımdan milli kültürümüz önemli ölçüde yereldir ve de bunun aşılması gerekir; eğer Türkçe ve onun düşünme evreni sınırları aşmak istiyorsa; sınırların ötesine geçmek istiyorsa.

Düşüncede evrenselliği gerçekleştirmek, evrensele uzanmak milli kültürümüzü yitirmek anlamına gelmez. Çünkü milli olan ile yerel olan birbirine özdeş değildir. Milli olan evrensel olabilir ama yerel olan tanımı gereği evrensel olamaz. Türkçenin bilim, sanat ve felsefe dili olması onu sınırlamaz. Örneğin insan hakları veya bilim alanında Türkçede geliştirilen bir söylem neden yerel olarak kalsın ki? Diller kültürlerin kimliğidirler; onları ayırt eder ve kendi içinde bütünleştirirler. Aynı zamanda, diller kültürleri belirleyen düşünme ve kavram yapılarının aynaları, toplumların kendilerini gerçekleştirmelerinin ana araçlarıdır. Ve önemli olan özü bakımından evrensel olanı kendi dilimizde üretebilmemizdir (Denkel 1997: 59).

Türkiye bilimsel araştırma, felsefe ve sanat alanında şu anda arzu edilen yerde değildir. Sözü edilen alanların hemen hemen hiçbirinde Türkçe kendi söylem evrenini oluşturamamıştır. Bu durum özellikle insani bilimler alanında daha da zayıf görünüyor. Kendi dilimizde düşünemediğimiz sürece bunun değişeceğini de sanmıyorum; çünkü akılda sürekli çeviri yaparak bu mümkün değil. Bilim, felsefe ve insani bilimlerde yetkin olmamız kendi dilimizde düşünebilmemizi talep etmektedir. Bu olmadan içinde bulunduğumuz durumu değiştirmemiz neredeyse imkânsızdır.

Sonuç olarak söylemek gerekirse; Türkçe düşünmez, bilim yapmazsak ana dilimiz evrenselleşemez; bilim, felsefe ve sanat dili olmanın gerektirdiği temel kavramsal yapıya ulaşamaz. Ortalama İngilizce/Fransızca/Almanca vb. bilgisi ile hiçbir şey olmaz. Ortalamayı amaçlamak daha baştan üstün ve mükemmel olandan vazgeçmek anlamına gelir.

Kültürler yarattıkları özgün evrensellik ölçüsünde kalıcı olabilmekteler. Bilimde, düşüncede ve insani bilimlerde söz sahibi olmaksızın genel olarak bağımsızlığımızı ama özel olarak da kültürde bağımsızlığımızı korumak gittikçe olanaksız hale gelecektir. Ekonomi ya da askeri güce dayanan kültürün etkisi gelip geçicidir. Devasa Roma imparatorluğu Antik Yunan Uygarlığı'nın güneşinde ısınmıştır, kültürel olarak. Dilimizi de kapsamak üzere; yerel değerlerimizden vazgeçmek zorunda değiliz; ancak onları en iyi biçimde nasıl koruyacağımızı da bilmek durumundayız. Bu ise yerelliğe sarılmaktan değil, evrensellikte gösterilecek başarıdan geçecektir. (Denkel 1997: 63). Çünkü Türkçenin dünya dili olma olanağı buna bağlıdır.

Sonuç Yerine

Mustafa Kemal Atatürk vefatının yaklaştığı günlerde bile dil ile uğraşmasını sürdürmeye devam etmiştir. Çünkü; Türkçenin ulusal bir kültür diline dönüşmesi aslında onun bilgi ile, bilim ile bağının kurulma çabasından başka bir şey değildir. Bilgi denilen kültür değerinin herkese ulaştırılması açıktır ki ancak dil ile olanaklı olur. Bu hiç kuşkusuz bilginin de demokratikleştirilmesini içerir. Bilgi demokrasisi herkesin kolaylıkla kavrayabileceği bir dili talep eder. Avrupa'nın aydınlanma girişiminde ulusal dillerin geliştirilmesinin en önemli konulardan biri olmasının temelinde de bu yatar. Atatürk bunu çok net bir biçimde görmüştür.

Nitekim bugün de birçok tartışmanın gerisinde bu vardır denilebilir.

Türkçe ile bilim yapılabilir mi; Türkçe ile felsefe mümkün mü? gibi soruların özünde şu problem yatar: Türkçe bir kültür dili midir? Çünkü uzun yıllar boyunca zaten Türkçe bir dil olarak halkın dilinde, gönlünde ve aklında hep var olagelmiştir. O, seçkinlerin dili değildi ama halkın diliydi ve yaşıyordu. Ancak Mühendishane 1795, Harbiye 1834, Tıbbiye 1838 yıllarında açıldığında alanlarla ilgili terimlerin, kavramların ve sözcüklerin nasıl meydana getirileceği tartışma konusu olmuştu. Öyle ki Türkçe dışında her seçenek düşünülmüştü. İşte tam da bu noktada bir karşılaştırma yapmak yerinde olabilir. Şimdi; Orta Çağ Hıristiyan dünyasının ortak kültür dili Latince idi. Çünkü Hıristiyanlık bir din olarak tüm yaşama alanlarını belirlediği gibi dili de belirlemişti. Ancak dinden bağımsız bir dünya kültürü anlayışını benimseyip onu geliştirmeye çalışan Rönesans ile birlikte Avrupa'da Hıristiyanlık birleştirici bir güç olmaktan çıkmıştı.

Böylece her ulus kendi dilini geliştirmeye ve yeşertmeye girişmişti. John Wycliffe'in İngiltere'de İncil'i İngilizceye çevirmesi kilise tarafından öfkeyle karşılanmış ve de İngilizce İncil'in Avrupa'da yayılması neredeyse her yerde kilisenin acımasız işkenceleriyle ve ölümleriyle buluşmuştu. Oxford'da dersler de veren Wycliffe (1328-1384) skolastik dönemin akşam yıldızı, İngiliz Reformasyonunun ise sabah yıldızı olarak tarif edilir. **Merhamet Taciri** (Rickman Vantrease 2020, The *Mercy Seller)* adlı muhteşem roman bunu çok açık ve acı bir biçimde anlatır. Öyle ki ulusal dillerin gelişmesi aynı zamanda bir dinin de dili olan Latincenin geri kalmasıyla sonuçlanmıştı. Ancak kilisenin tüm gücüyle Rönesans'a ve ulusal dillerin gelişmesine karşı çıkması sonucu pek değiştirememişti. İzleyen süreçte Avrupa'da ulusal dillerin yalnızca halkın kendi arasında günlük konuşma, anlaşma ve iletişimde bulunma aracı olmaktan çıkıp bir kültür/bilim dili olarak gelişmesinin temelinde bu gelişmeler yatar. Diller kendi öz değerlerine dönmüştür. Bu doğrultuda ulusal kültür dilini yaratmada gerekli olan gereçleri elde etmek için halk dilinden derlemeler, eski metinlerden taramalar yapılır ve de bütün bu işleri düzenli olarak yürütmek için devletlerin desteklediği dil dernekleri, akademiler vb. yapılar kurulur; 1634'te Fransız Akademisi'nin kurulmasında olduğu gibi. İşte günümüzde İngilizce, Fransızca ve Almanca gibi yaygın dillerin bu kadar etkili ve önemli görülmelerinin yanısıra yine onların bilim ve kültür dili olarak kabul edilmelerinin gerisinde böyle bir tarihsel gelişim ve kavrayış bulunur. Latince hiç kuşkusuz yok olmamıştır; ancak o ulusal dilin karşısında insani bilimler ile uğraşanların, eğitimin ve kültürün bir parçası olarak varlığını günümüze kadar devam ettirmiştir.

17.yüzyıl felsefesinin en büyük filozoflarından Descartes ve Spinoza'nın yanında Alman aydınlanma düşüncesinin başlıca kaynağı olan Leibniz'e (1656-1717) konunun daha iyi anlaşılabilmesi için dönebiliriz. Ona göre, "dil, zihnin aynasıdır." (Gökberk 1997: 71). Öyle ki dil nerede gelişmişse orada bütün bilgi alanlarında yeşerme olanaklı olmuştur. Dilin temel bileşenleri şeylerin simgeleri olan sözcüklerdir. Çünkü sözcükler hem başkalarına düşüncelerimizi bildirmede hem de kendi kendimize düşünmede, kendimizi düşünmede ana temeli oluştururlar. Dolayısıyla zihnin rakamları olan sözcükler ne kadar iyi, anlaşılır, kullanışlı ve açık olurlarsa zihin de o kadar iyi işlev görebilir. Bir dildeki sözcükler anlaşılır ve açık seçikse birçok iyi düşünce/fikir/kanı zihnin etkin ve verimli çalışmasına katkı

sunuyor demektir (Gökberk 1997:72). İşte bu durumda da akıl her insanın kullanabileceği, etkin kılabileceği bir kapasite/olanak olur. Ama neredeyse tüm Avrupa dilleri Rönesans'a kadar bu olanaktan mahrum kalmıştır ve doğal olarak insanın kendisi de. Bu noktada özellikle Almanca üzerinde durmak daha açıklayıcı ve öğretici olabilir. Almanca da Rönesans öncesi, yukarıda söylenenler bakımından, oldukça ***yoksul*** bir durumdaydı. İnsanların zihinleri kilise ve Latincenin baskısı ile çerçevelenmişti. Almancanın bilim ve kültür dili olamayışının temelinde bu yatıyordu. Çünkü bilim ve felsefe Latince yapılıyordu. Ulusal dilini geliştiren Fransızlar sözkonusu alanlarda artan ölçüde etkili olmaya başlamışlardı. Bu sıralarda bir kültür dili olmayan Almanca her bakımdan yoksunlaşmaya devam ediyordu. Bazı Alman yazarlar/şairler/filozoflar da kendi yapıtlarını Fransızca ve Latince yazıyorlardı. Ancak her ulus kendi dilinde yazmalı ve yeşermeli düşüncesi de gittikçe yaygınlık kazanıyordu. Almanca da bir kültür dili olabilmek için çabalamaktaydı. Çünkü ulus ile dil birlikte gelişip ilerler. İtalyanlar, Fransızlar ve İngilizler bunu başarmışlardı, kanıtlamışlardı. Demosthenes ve Cicero'nun yaşadıkları günlerde Yunanlar ve Romalılar güçlerinin en yüksek basamağına varmışlardı. Tüm bunlar bir rastlantı olamazdı. İşte Leibniz'e göre de denizin alçalması ve yükselmesinin Ay ile nasıl bir ilgisi varsa, uluslar ile dillerinin alçalma ve yükselmesi arasında da öyle bir bağ vardır. O, kendi ana dilinde arınmış ve olgun bir kültür dili olma potansiyelinin olduğunu ama bunu kullanma iradesinin eksik olduğunu düşünüyordu. Peki bu nasıl başarılacaktı? Öncelikle tek tek kişilerle değil, ancak İtalyanların, Fransızların ve İngilizlerin yaptığı gibi, bu amaca inananların bir araya gelip birlikte çalışabilecekleri bir dernek/kurum/yapı oluşturulmalıydı. Amaç Almancanın yalnız yazım alanında değil bütün bilgi dallarında, yaşamın tamamında kullanılmasıydı. Bunun için de Almancanın sözcük hazinesi bütün zenginliği ile ortaya çıkarılması gerekmekteydi. Günlük dil, zanaat dilleri, ağızlar ve Almanca ile kökleri ortak olan diller (İngilizce, Hollandaca, İskandinav Dilleri gibi) ve ölmüş sözcükler (Eski Gotça, Saksonca gibi) taranmalı ve derlenmeliydi. Bunlarla birlikte eldeki sözcükleri kullanımda etkin duruma getirmeye, artık kullanılamaz durumda olanları diriltmeye, Almancaya en yakın olanlardan başlayarak yabancı sözcükleri benimsemeye, iyi düşünülmüş, iyi kurulmuş yeni sözcükler oluşturulmaya çalışılmalıydı. Bu zamana kadar doğa bilimleri ve felsefe Latinceyi kullanıyordu ama bundan böyle ulusal dil olmasını diledikleri

Almanca yazılabilirdi; yeter ki bu konuda sağlam bir irade gösterilsin ve istensin. "***Halk dilinde anlatılamayacak hiçbir şey yoktur***" der Leibniz. Fransa, İngiltere ve birçok ülke kendi ulusal benliğini, kimliğini ulusal dilini yaratarak inşa etmiş ve skolastik düşünceden böyle kurtulmuştu. Almanya da bunu başarabilirdi ve sonunda başaracaktı (Gökberk 1997: 74).

Ülkemize gelince; 1924 yılının 2 Mart günü yürürlüğe giren **Öğretim Birliği Yasası** bu temelde ve bu amaç ışığında bilgi demokrasisinin yeşertilmesi ve bilginin demokratikleştirilmesinde ülkemiz bakımından tarihsel bir dönüşümü ifade eder (Gökberk 1997: 65-66). Türkçenin bir kültür ve bilim dili olma yolu böyle açılmıştır. Tarihsel deneyim bakımından Türkçe ile Almancanın serüveni de birbirlerine oldukça benzerdir denilebilir. Konuyla ilgili geçmişteki gelişmelerden haberleri olmayanlar Türkçenin bu potansiyelini bir türlü görememiş ve anlayamamışlardır. Almanca bir kültür ve bilim dili olmayı kendi potansiyeline dayanarak başarmıştır. Buna karşın İtalyanca, Fransızca ve İspanyolca gibi diller Latincenin ana kucağında ve onun mirasçısı olarak bu sürece belli anlamda hazır buldukları bir birikim ile girmişlerdir. İngilizce 11. yüzyılda Norman saldırıları ve egemenliğinin sonucu olarak Latince ile tarihsel olarak buluşmuş ve ondan yararlanmıştır. Bu bakımlardan Türkçe en çok Almancaya benzemektedir sonucuna varılabilir. O da, daha önce de değinildiği gibi, bir bilim ve kültür dili olarak gelişmesini kendi olanaklarına ve birikimlerine dayanarak gerçekleştirmişti.

Atatürk'ün Sarayburnu'nda yaptığı konuşma tam da Leibniz'in, yukarıda da alıntılandı, "***Halk dilinde anlatılamayacak hiçbir şey yoktur.***" kavrayışını dile getirir. Şöyle der:

"***Asırlardan beri kafalarımızı demir çerçeve içinde bulunduran, anlaşılmayan ve anlamadığımız işaretlerden kendimizi kurtarmak ve bu gereği anlamak zorundayız.***" (S. D.II., s.254).

Çünkü dil, zihnin aynasıdır. Eğer zihin/ruh konuşmak isterse konuşabileceği bir 'dili' olmalıdır. Bu yok ise zihin/ruh tutuklu kalır.

Ayrıca; 27 Ekim'de Bursa'da (1922) söylediği gibi ***"Eğitimin temel ilkesi bilgisizliği gidermek olmalıdır."*** Yani, ruhun yeşermesi, zenginleşmesi ve özgürleşmesi gerekir. Bunun için de dil gerekir. Atatürk'ün yine Sarayburnu'ndaki konuşmasına dönelim:

"Yeni Türk harfleri çabuk öğrenilmelidir. Her vatandaşa, kadına, erkeğe, hamala, sandalcıya öğretiniz. Bunu yurtseverlik biliniz…Düşününüz ki, bir ulusun yüzde onu, yirmisi okuma yazma bilir, yüzde sekseni, doksanı bilmez. Bu bir ayıptır, bundan insan olanın utanması gerekir." (S.D. II. s. 255).

23 Mayıs 1923 yılında Dil Encümeni, 12 Temmuz 1932'de Türk Dili Tetkik Cemiyeti ve 26 Eylül 1932 yılında gerçekleştirilen I. Dil Kurultayı (Dolmabahçe Sarayı) aslında bilgi demokrasisi yolunda atılan olağanüstü derecede önemli adımları ve girişimleri ifade eder. 17 Ekim 1932'de yayımlanan Kurultay bildirisinde şöyle deniliyordu.

" 1.Türk dilini ulusal kültürümüzün eksiksiz bir anlatım aracı durumuna getirmek,

Türkçe'yi çağdaş uygarlığımızın önümüze koyduğu bütün gereksinimleri karşılayacak bir yetkinliğe erdirmek,

1. Bunun için, bugün yazı dilinden Türkçeye yabancı kalmış öğeleri atmak,

Halkçı bir yönetimin istediği biçimde, halk ile aydınlar arasında nitelikçe ayrı iki dil varlığını ortadan kaldırmak,

Ana öğeleri öz Türkçe olan ulusal bir dil yaratmak" (Gökberk 1997: 76, 77)

ATATÜRK ne demişti?

"Ülkesini, yüksek istiklalini korumasını bilen Türk Milleti, dilini de yabancı diller boyunduruğundan kurtarmalıdır."

Bu girişimin, kavrayışın ve çabanın ereği Türkçenin kendini bulması, kendi öz değerleriyle benliğini zengin bir dil olarak yeşertmesidir. Bugün Türkçe -birçok sıkıntı, saldırı ve dahi farklı problemlerle karşı karşıya olsa da- artık bir bilim ve kültür dilidir. Ve de elbette Türkçenin bir kültür dili olması onun tarihinde saklıdır. Dîvânü Lugâti't-Türk, Kutadgu Bilig gibi Türkçenin anıtsal birikimleri vardır. 13. yüzyılın ikinci yarısı ile 14.yüzyılın başlarında yaşayan Yunus Emre'nin Türkçesinin güzelliği Anadolu kadar güzel, Anadolu Güneşi kadar ışıklıdır. Halkın öz dili, Türkçesiyle söylenemeyecek söz, dile getirilemeyecek düşünce, anlatılamayacak duygu olmadığını, Türkçenin ne denli güzel bir olduğunu anlayabilmek

ve görebilmek için ana dilini özünden seven Yunus Emre'ye bakmamız yeterlidir. Onun Horasan erenlerinden olan Tapduk Emre ile de bağını unutmadan…Farsça bir sözcük olan Horasan da zaten 'güneşin yükseldiği yer' anlamına gelir.

"Eğer hor eğer hürmet

Kişiye sözden gelir

Zehr ile pişen aşı

Yemeğe kim gelir."

Aristoteles der ki "Konuşulan/söylenen sözler ruhun yansımalarıdır/ işaretleridir; yazılan sözler ise konuşulanların."

Ruhumuzu yansıtacak olan dil, Türkçedir. Onu kaybetmek, benliğimizi kaybetmektir. Türkçenin bilim ve kültür dili olamayacağını iddia edenlerin Yunus *eksikliğine* üzülmek gerekir.

"Gerçek murada varalım

Yârin hatırın soralım

Yunus Emre'yi analım

Gel gidelim dosta gönül"

Hiçbir Batı dilinde karşılığı olmayan 'gönül' Türkçenin pınarıdır, kaynağıdır… O'na gidelim…

Yunus'un şu dizeleriyle sözlerimi bitirmek dilerim.

"Göz doyurur, söz oldurur, kalp doğurur", "Bize düşen insan olmak. İnsan olmayanın dini de olmaz." Ve de "Varlıkların hepsi Yaradan'ın kelimeleridir."

AYIRIMCILIĞA KARŞI;

"Yetmiş iki millete

Bir göz ile bakmayan,

Halka müderris olsa

Hakikatte asidir."

HOŞGÖRÜ;

“Biz kimseye kin tutmayız

Kamu alem birdir bize.”

İNSANA SAYGI;

“İki cihan bedbahtı

Kim gönül yıkar ise”

Ve de kimi zaman kişinin dönüp kendini eleştirmesi gereği üzerine;

“DAHİ BİR GÜN SANA SATAŞMADIN SEN

DAHİ BİR GÜN DAĞINDAN AŞMADIN SEN”

Söyleyecek sözü, dile getirecek düşüncesi olana Türkçenin ana kucağı açıktır…

Prof. Dr. H.Nur Erkızan

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi

Edebiyat Fakültesi/ Felsefe Bölümü

Kaynakça

Altınörs, Atakan, (2003), *Dil Felsefesine Giriş*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul.

Aristotle, (1969) *Categories and De Interpretatione* (translated by: J. L.Ackrill,) Clarendon Aristotle Series, Oxford,

Çotuksöken, Yusuf, (2009), *Dilce Türkçe Üzerine Değinmeler*, Toroslu Kitaplığı, İstanbul.

Denkel, Arda, (1997), *Düşünceler ve Gerekçeler- Felsefe Yazıları 1*, Göçebe Yayınları, İstanbul.

Gökberk, Macit, (1997), *Aydınlanma Felsefesi, Devrimler ve Atatürk*, Cumhuriyet Gazetesi.

Özlem, Doğan, (2001), *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul.

Peters, Francis E, (2004), *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü* (Çev. Hakkı Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul.

Rickman Vantrease, Brenda, (2020), *Merhamet Taciri*, Artemis Yayınları, İstanbul.

Yedi Bilge Yedi Bölge V

KINALIZADE SİYASET VE AHLÂK PANELİ

Tarih: 22 Eylül 2023

Saat: 10.00

Yer: Burdur MAKÜ Konferans Salonu

www.akmb.gov.tr @AKMB_govtr akmb_govtr

T.C. KÜLTÜR VE TURİZM BAKANLIĞI

T.C. ATATÜRK KÜLTÜR, DİL VE TARİH YÜKSEK KURUMU

ATATÜRK KÜLTÜR MERKEZİ BAŞKANLIĞI

MAKÜ BURDUR MEHMET AKİF ERSOY ÜNİVERSİTESİ

KINALIZÂDE'NİN ADALET ANLAYIŞI VE TÜRK DÜŞÜNCE TARİHİ AÇISINDAN ÖNEMİ

İbrahim MARAŞ*

1. Adaletin Anlamı ve Türk Düşüncesinde Adalet

Adalet, insan ve toplum için vazgeçilemez, ertelenemez, ikisinin de hayatiyetini, varlıksal devamlılığını sağlayan, kendisiyle erdemin ortaya çıktığı veya bütün erdemlerin kendisine indirgendiği, kendisiyle tanımlandığı varoluşsal bir temel erdemdir. Buna göre; varlık namına söz edebileceğimiz her şey adaletle ayakta durur ve bu yönüyle adalet, esasında, bütün erdemlerin toplamından ibarettir. Ayrıca adalet, tabiat ve evren düzleminde mevcut olan ilahi veya metafizik yönü bulunan bir kavramdır. Yani, adalet, hem insanı kuşatan evrende pasif bir şekilde var olan ve bir yönüyle de keşfedilmeyi bekleyen ilahi düzene işaret eden bir kavram hem de akıllı bir varlık olarak insandan beklenen ontolojik, psikolojik, sosyolojik ve siyasi bir erdemdir. Adaletin ontolojik anlamı, insani nefsin akıl/irade gücünün evrende mevcut olan İlahi ve tabii adalete uyum sağlaması yahut verili olan adaleti kendi şahsında ve onlarla ilişkisinde gerçekleştirmeye çalışmasıdır. Burada adalet, ontolojik olarak hem evrende hem de insanın iradi yatkınlığında ve dolayısıyla yaratılışından getirdiği bir durum olarak gözükmekte ve insanın mutluluğu, bu uyumu iradi/aklî olarak gerçekleştirmesine bağlanmaktadır. Adaletin psikolojik anlamı ise, daha çok insanın nefsi güçlerinin dengelenmesi anlamında insanın iç uyumu, doğruluğu ve itidali olarak kullanılmaktadır. Adaletin toplumsal ve siyasi bir erdem olarak ortaya çıkması ise, insanlar arası ilişkiler, alış veriş, paylaşım, haklar ve toplumsal görev dağlımı gibi hususları ilgilendirmektedir.

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
DOI: 10.32704/9789751751683.2024.0320

Platon'dan itibaren nefsin üç temel gücüne karşılık gelen; akıl, istek ve öfke gücünün ifrat ve tefrit diye adlandırdığımız iki aşırılığın ortasında yer alması ve yine aklın diğer iki gücü dengelemesi bir bakıma kişisel adalet olarak algılanmaktadır. O halde adalet, kişinin kendini varoluşsal olarak gerçekleştirmesine, yani hayatını erdemler çerçevesinde yaşamasına bağlıdır. Adaletin bu şekilde varoluşsal bir anlamda yorumlanmasının gerçek tarihi bilinmese de Grek düşüncesinde buna dair açık izler bulunduğu görülmektedir.

Grek düşüncesinde adaletin, bir uzlaşmadan ziyade, gerçekliğin içinde her yerde var olan etkin bir norm şeklinde algılanması ve zaman kavramıyla birlikte, zamanın hükmü boyunca varlıkların kendisinden geldikleri şeye zorunlu olarak geri dönerek mevcut adaletsizliklerinden dolayı kefaret ödemelerinin gerekliliğinden söz edilmesi oldukça önemlidir. Çünkü Grek'teki anlayışa göre adalet, varlık dünyasına içkin ve hâkimdir. Oluş ve yok oluş buna uyumlu bir şekilde gerçekleşmektedir. Daha çok eşitliğe dayalı bir anlam içeriğine sahip olarak anlaşılan adalet kavramı, o dönemlerde, toplumsal düzeninin de esasını oluşturduğu için adaletsizliklerin mutlaka bir karşılığının meydana gelmesi ve dolayısıyla zamanın hükmüyle adaletin yerine gelmesinden söz edilmektedir (Jaeger, 2012, s. 52-54). Zaman, Tanrı ve adalet arasında kurulan bu ilişkinin benzeri Göktürk Yazıtları'nda Bilge Kağan'a atfedilen "Zamanı Tengri yaşar, kişi oğlu ölümlüdür" sözünün anlam içeriğiyle çok yakındır.

Aristoteles, adaleti; dağıtıcı, düzeltici ve alışveriş adaleti olarak tanımlamakta ve adalet erdeminin teorik ile pratik yönüne eşit derecede önem vermektedir. Aristoteles, bireysel olarak insanın kendinde erdemli olmasını da adalet olarak görse de adalet erdemini erdemlerin erdemi, en mükemmel, kendine yeten erdem, tam erdem veya diğer bütün erdemlerin kendisiyle erdem olduğu erdem olarak görmektedir. Bunun tam tersi olan adaletsizlik de erdemsizliğin erdemsizliği (Arslan, 2009, s. 265) ve kötülüğün bütünüdür (Aristoteles, 1130b, 2015, s. 92-93)

Yukarıdaki izahlardan da anlaşılacağı üzere, adalet, bir yönüyle hakkı gerçekleştirmek, yerli yerine koymaktır. Olması gerekendir. Yani varlık yapısının bir gereğidir. Bunun tersi olan zulüm ise tabii olanın, varlık yapısının bozulmasıdır. Adalet, lehimizde ve aleyhimizde olan şeylerin/hakların bilgisine sahip olmak, sahip olduğumuz bu hakların başkalarının,

içinde yaşadığımız doğal çevrenin ve vatanın/devletin haklarıyla uyumlu ve ölçülü olmasıdır. Bu noktada adalet, her türlü aşırılık ve kötülükten uzakta durma çabası anlamında bireysel; gerekeni, gerekli kişiye gereken şekilde verme çabası anlamında da hem bireysel hem toplumsal bir anlam taşımaktadır. Adalet, bir çeşit, orta yolu seçmektir. Bu da ancak akılla olabilecektir. Akıllı olmak ve adaletli olmak bir yönüyle aynı manaya gelmektedir. Burada yaptığımız tanım, ilk bakışta kolay olsa da diğer bütün erdemler gibi, insanların bu erdemler erdemi olan adaleti yerine getirmesi gerçekten zordur; ama asla imkânsız değildir. Buna göre adalet, insanın iç ve dış uyumunu ifade etmekte, ancak dış uyumda dışsal faktörlerin de rolü bulunmaktadır. Çünkü insan, kendi ruhsal uyumunu sağlasa, erdemli bir hayat sürmeye çalışsa da içinde yaşadığı toplumun fertlerinin de bunu gerçekleştirmesi ve hepsini aşan siyasal yönetimin de buna eşlik etmesi ve bu uyumu sağlayacak kanunlar çıkarması gerekmektedir. O halde adalet, yine bütün diğer erdemler gibi, tarifinde sabit olsa da gerçekleştirilmesi için sürekli akli ve eylemsel çaba gösterilmesi gereken olmazsa olmaz bir erdemdir. Dahası adalet, insan eliyle yeryüzünde gerçekleştirilmesi beklenen ve insan varlığının devamını ve mutluluğunu sağlayan bir erdemdir. İşte bu yönüyle adalete varoluşsal bir erdem olarak bakmak gereklidir.

Adaletin varoluşsal bir anlam taşımasının temelinde; Tanrı'nın adaletle vasıflandırılması, adaletin O'nun cevherinden başka bir şeyle nitelenmemesi ve bütün mevcudatın kendi mertebesine göre O'nun adaletinden/varlığından pay alması yatmaktadır (Fârâbî, 1985, s. 96-98, 146). İşte bundan dolayı adalet, ontolojik olduğu kadar da varoluşsal bir erdemdir.

Adalet, insanlar arası ilişkilerde en temel dayanak olarak bilinir, bu yönüyle insana güven verir; adaletsizlik ise insana, daima bir korkuya dayalı ürperti verir. Kur'an-ı Kerim'de de egemenliğin dayandığı meşruiyet temeli, sadece ve sadece adalet olarak zikredilmektedir. Bütün peygamberler; bozgunculuğu ve zulmü gidermek, adaleti yerine getirmek üzere gelmiş ve insanların varlıklarının devamının ve mutluluklarının temelinin adalet olduğunu tebliğ etmişlerdir. Adalet; bazen Zülkarneyn gibi bozgunculuğa karşı güneş gibi olmak, bazen Hz. Musa gibi Firavun'un karşısına dikilmek, bazen Hz. İsa gibi her şeyi göze alabilmek, bazen Hz. Muhammed (s.a.v.) gibi adaletsiz bir toplumda adaletli bir insan olarak çıkıp adaleti yayabilmektir.

Adalet, ahlak düşüncesinin temel kavramlarından biri olmakla beraber, özellikle toplumla ilişkili boyutları ve ideal bir yöneticinin vasfı olarak görülmesi bakımından siyasetle de son derece alakalıdır. Bu sebeple siyasetin de ahlakın da temel kavramlarından biri olarak kabul edilebilecek adaletin ahlak eserlerinde yer alan açılımlarının, siyaset düşüncesine de büyük oranda ışık tutacağını düşünmek doğru olacaktır.

Eski Türk düşüncesinde adalet hem ontolojik hem de varoluşsal bir nitelik arzetmektedir. Eski Türk düşüncesinde adaletin en temel yansıması töre kavramında karşılığını bulmaktadır. Töre, yaratılış nizamını temsil etmesi bakımından metafizik, ontolojik bir karakter taşır ve bu yönüyle devletin de kağanın da üzerindedir. Meselâ Kaşgarlı'daki şu söz bunu çok güzel anlatmaktadır: "İl kaldı törü kalmaz" (Kaşgarlı, 2012, c. II, s. 25). Yani devlet gitse de töre, yasa gitmez denilmektedir. Göktürk yazıtlarında da törenin öneminden ve kazanılmasından bahsedilir. Yani töre kişiden, toplumdan ve devletten bağımsızdır. Bu yönüyle de ahlâkın, hukukun, örfün, âdetin üzerinde "nizam" kavramını ifade etmektedir. O halde nizam, sorumluluk bilinciyle hareket eden hakanın, yöneticinin, toplumu ve yaşadığı dünyayı idare etmekte örnek alması gereken bir esası temsil eder. İçerisinde adaletli paylaşımı, sosyal dayanışmayı, bütünleşmeyi, refahı ve mutluluğu barındıran bu nizam kavramının yerine getirilmesi için olması gerekenler, cesaret ve bilgeliktir. Söz konusu kavram Göktürk yazıtlarında alp ve bilge olarak geçmektedir. Nizam kavramının ilişkili olduğu diğer bir kavram ise "kut" ve "zıllullahi fi'l-arz" kavramlarıdır. Bahsedilen şekilde sorumluluğunu yerine getiren ve yaratılış nizamındaki gibi, adaletli bir paylaşımı il'de/devlette hâkim kılan kağan, kendisinde kut/adalet ışığını somut bir şekilde yansıtmış olacaktır. Burada, Hakanın gölge olması, karanlığın ışığın bir formu olarak görüldüğü ve ışığın Tanrı'nın yegâneliğini temsil ettiği Türk felsefi düşüncesinin metaforik bir anlatımıdır ve fizik ve metafizik olmak üzere iki yönlüdür. Burada töre ışığının parlaklığını adaletten, yani toplumsal yansımasından almaktadır. Dolayısıyla adalet; hem metafiziksel hem ferdî hem de toplumsaldır. Devletin ebed müddetliği de buna bağlıdır.

Türk düşüncesinde, Türk düşüncesinde ve devlet anlayışında sık sık kullanılan "kanun-ı kadim (uygulanagelmiş yasa)", "Oğuz geleneği" anlayışı bir geriye dönüş değil bilakis zaman, mekan ve sosyal şartlara

göre her an tazelenen, yenilenen bir "kavrayış"a işaret etmektedir. Söz konusu kavrayışı gerçekleştirmek de yine Türk düşüncesinin akıl ve sezgi (irfan) birlikteliğini ifade eden fizik ve metafizik tabiatlı aklın kullanımına bağlıdır. Bu, İslam düşüncesindeki aklın bir çeşit nebi olmasıyla da alakalıdır. Meselâ, *Medinetü'l-Fazıla* ile *Kutadgu Bilig*'deki İlk Başkan/Aytoğdı bu ikiliği şahsında birleştiren en mükemmel, en adil insan olan Peygamberi simgelerken, İkinci Başkan'ın ancak Ögdülmiş ve Odgurmış'ın birlikteliğinden, yani aklın fizik ve metafizik tabiatının beraber hareketiyle toplumsal adaleti ve mutluluğu sağlaması dikkate değerdir. Burada anlatılmak istenen şey yaşayan hukukun her zaman değişime açık olmasıdır. Hukukun bu değişime açık yapısına ve adaletin/erdemin ortaya çıkmasına dair en iyi örnek; Fârâbî'nin erdemi kuşatan çevre kavramı, yani erdemin ortaya çıkması için gereken zaman, mekan, eylemde etkin ve edilgin olan kişi/kişiler, eylemin aracı ve amacı gibi hususların iyi bilinmesidir (Fârâbî, 1987, s. 197-198). Bu yüzden Fârâbî, ikinci başkana İlk Başkan'ın millesini, gerekirse bütünüyle, değiştirme yetkisi vermiştir (Fârâbî, 2020, s. 120). Yine Osman Gazi'nin *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*'nde geçen pazara vergi koyma hikâyesini de bu anlamda iyi bir örnek olarak düşünmek gereklidir. Buna göre adalet erdemi, toplumsal hayatta varoluşsal olarak gerçekleşen bir erdemdir.

2. Kınalızâde ve Adalet Anlayışı

Kınalızâde Ali Efendi (ö. 979/1572), Aristotelesçi adalet anlayışı, başta Fârâbî, İbn Miskeveyh ve Nasreddin Tusi olmak üzere, İslam filozoflarının adalet düşüncesi ve Türk devlet geleneğindeki adalet fikrinin sentezini ortaya koyan önemli bir düşünürdür. Ona göre insan, Grek felsefesinden bu yana savunulageldiği gibi, akıl ve irade sahibi, soyut ve toplumsal bir varlıktır. İnsanın diğer canlılardan farkı, kendi hür iradesiyle varoluşsal gerçekliğinin farkına varması ve bunu bir toplum içerisinde gerçekleştirme mecburiyetidir. İnsan, diğer insanlara ancak araçsal olarak hizmet etmektedir. O halde bir toplum içinde yaşama zarureti, insanı başkasına köle yapmamakta, sadece görev paylaşımı açısından hemcinsine hizmet etmektedir. Bireysel mükemmelliği yakalayabilmesi için bir toplum içerisinde yaşamak zorunda olan insan, ayrıca tabiata da ihtiyaç duyan bir yapıda yaratılmıştır. İnsanın hemcinsine ve tabiata muhtaç olması, arızi bir durumdur ve onun aklî ve ahlâkî yükselişi için araçsal konumdadır. Kınalızâde, insanların

toplumsallığının temelinin adalet üzerinde oluşturulması gerektiğinden de söz etmekte, toplumsal yapıyı oluşturan mesleklerin, toplumsal sınıfların birbirine adaletle davranacağı bir devlet teşkilatı kurmanın öneminden söz etmektedir. Söz konusu devlet teşkilatı ve insanların toplumsallığı ise beraberinde kanunların yapılmasını getirmektedir. Adaletli kanunların yapılması ve kimseye; ayrıcalık tanınmaması, o toplumdaki mutluluğun göstergesi olarak zikredilmektedir.

Kınalızâde Ali Efendi, Aristoteles'e atfen[1] adaletin ilk olarak metafizik yönüne işaret etmekte ve adaletin, yaratıcıya şükrünü yerine getirmek için çalışmak ve hizmet etmek anlamına geldiğini söylemektedir. Ona göre adalet, ikinci olarak, bireyin kendisine ve topluma karşı görevlerini yerine getirmesinden ibaret iken, üçüncü olarak ise, geçmişe olan borcun ödenmesi, yani geçmişteki atalarının gidilmesi gereken yollarından gidilmesi, eğer ilave edilmesi, yenilenmesi gereken durumlar varsa bunların da gerçekleştirilmesidir. Kınalızâde, Nasreddin Tûsî'nin görüşlerine atıfta bulunarak, adaletin temel şartının her türlü ilişkide saygı, sevgi, hürmet ve insafın terk edilmemesi olduğunu da belirtmektedir. Böylece adaleti bütün toplumsal ilişkiler için temel ölçü kabul eden Kınalızâde, yine Tûsî'ye ve onun diğer bazı düşünürlerden aldığı görüşlere atıfta bulunarak, yaratıcıya şükrün, hizmetin ve ibadetin temel şartının akıl sahibi olmak, Müslüman ve ergin bir yaşta bulunmak olduğunu belirtmektedir. O, klasik İslam inancının temel kabulü olan iman amel ayrımına da değinmekte ve kendisi zikredilen bütün görüşleri toparlayıcı bir tarzda; gerçek ibadetin; sağlam bir inanış, doğru bir söz ve doğru bir davranıştan geçtiğini savunmaktadır. Böylece o, ibadeti oldukça geniş bir anlamda ele almakta ve bir yönden de şunu söylemeye çalışmaktadır: Ahlâk, bütünü itibarıyla yaratıcıya bir şükür borcudur ve bu da temel bir adalet göstergesidir.

Kınalızâde, varlıktaki düzen ve hiyerarşiyi açıklamak üzere ise, Aristoteles gibi, ilahi adalet fikrine başvurmakta ve insani adaleti pratik açıdan değerlendirmektedir. Bireyin kendisine yönelik adaleti, yani bireysel

---

[1] Kınalızâde'nin bu sınıflamasının aynısı Aritoteles'in eserlerinde yoktur. Ancak o, Aristoteles'in genel/evrensel adalet anlayışı ve yasaya uygun olmaklığı eşleştirmesi ve özel/ihtiyari adalet anlayışından hareketle ve daha da önemlisi sonraki İslam filozoflarının değerlendirmelerinden yola çıkarak bu atıfta bulunmaktadır (Aristoteles, 2015, 1135, s. 118).

erdemleri ile aile ve devlet/toplum ahlâkını/erdemleri birleşik olarak gören Kınalızâde, önce insanın erdemlerinin ve adaletinin ele alınması gerektiğini, çünkü tekilin her zaman birleşikten önce geldiğini vurgulamaktadır. O, adaletin varlıksal ve toplumsal düzenin olmazsa olmaz şartı olduğuna inanmakta ve tıpkı erdemlerin/erdemsizliklerin insanda sabit ve köklü bir meleke kazanımı olması gibi, adaletin de sabit ve köklü bir meleke olması gerektiği üzerinde durmaktadır. Bu tarz sabit ve köklü olma durumunu huy (iyi/kötü huy) kavramıyla açıklamaktadır. Kınalızâde, insan nefsinin, idrak edici ve hareket ettirici güç olmak üzere iki gücü olduğunu, bunlardan idrak edici gücün teorik ve pratik yönlerinin bulunduğunu söylemektedir. Hareket ettirici gücün de yine, şehevi güç ve yırtıcı güç olmak üzere iki yönünün bulunduğunu ifade eden Kınalızâde, adaleti, idrak edici gücün pratik yönünden mutedil olarak ortaya çıkan fiiller olarak tanımlamaktadır. Adaleti şehevi ve yırtıcı gücün mutedil fiilleriyle de açıklayan Kınalızâde, teorik gücün adaletli yönüne hikmet, pratik gücün eylemlerine adalet, şehevi gücün adaletine iffet ve yırtıcı gücün adaletine de cesaret/yiğitlik adını vermektedir. O, sözünü ettiği dört temel erdemin erdemsizliklerinin de ifrat ve tefritleri, yani fazlalık ve eksiklik yönündeki uç noktaları olduğunu zikretmektedir (Kınalızâde, 2016, s. 85-88). Burada şunu da belirtmek gerekir ki Kınalızâde her ne kadar dört temel erdemden bahsetse ve adaleti sanki ayrı bir erdemmiş gibi zikretse de adaletin aslında diğer üç erdemin ve bunlardan doğan bütün diğer erdemlerin birleşimi olduğunu, dolayısıyla tıpkı isim, fiil ve harften oluşan kelimenin kendisini de ayrı bir kısım gibi düşünmenin yersiz olduğunu beyan etmekte ve nefsin üç gücünün aklın kontrolündeki davranışlarını adalet olarak nitelemektedir. O halde adalet, meleki, yırtıcı ve arzu edici güçlere sahip olan nefsin, ifrat ve tefrite varmaksızın gerçekleştirdiği davranışlardır (Kınalızâde, 2016, s. 88).

Kınalızâde, insan nefsinin üç temel gücünün ifrat ve tefritlerini ve aynı zamanda alt erdemlerini birer birer saymakta ve yine burada da adaletin alt erdemlerine ayrıca yer vererek adaletin önemine işaret etmektedir. Ona göre meleki, yani akli gücün erdemi nasıl hikmet ise; ifratı, hilekârlık, tefriti ise iyiyi kötüden ayırt edememe durumu olan ahmaklıktır. Yırtıcı nefsin erdemi nasıl şecaat ise; ifratı, kendisini helak edecek aptal cesareti, tefriti ise, haysiyetini koruyamayacak kadar korkak olma durumudur. Nihayet arzu edici, şehevi gücün erdemi nasıl iffet, yani hayattaki her şeye karşı din ve aklın uygun bulduğu dengeyi korumak ise; ifratı, her türlü çirkinliklere

yönelmek; tefriti ise, insanın bireysel ve toplumsal varoluşuna engel olabilecek derecede hayattan, beslenmekten uzaklaşmaktır (Kınalızâde, 2016, s. 88-89).

Kınalızâde'ye göre nefsin üç gücünün ifrat ve tefritini ortaya koymak da itidalin, yani adaletin ne olduğunun ortaya konulmasıdır. O, üç gücün ifrat ve tefrite gitmeden ulaştığı teorik güç ve eylemlerin toplamının kişiyi adil yapacağını belirtmekte, ancak bu üç gücün erdemlerinden herhangi birinin olmaması durumunda adaletin tam karşıtı olan zulmün ortaya çıkacağını vurgulamaktadır. Bu yüzden o üç gücün ifrat ve tefritlerini zikretmiş olsa da adaletin ifrat ve tefritinin olmadığını, doğrudan zıddının olduğunu ifade etmektedir. Ona göre adalet nasıl bütün yetkinliklerin toplamı ise, zulüm de bütün eksikliklerin toplamıdır. Bu yüzden sade zulüm değil zulme boyun eğme ve koruyabileceği halde haysiyetini koruyamama veya engel olabileceği halde engel olmama durumu da zulüm olarak nitelenmiştir. Bazılarının başkalarına zulmetmedikçe kişinin kendine yapılan zulme razı olmasına veya kendine zulmetmesine olumlu baktıklarını, ancak bunun bütünüyle yanlış olduğunu vurgulamaktadır. Kınalızâde, konuyla ilgili bir beyte de yer vermektedir. Buna göre: "Küfrü meslek edin ve Kâbe'yi ateşe ver, Meyhaneye hizmet et, ama insana zulmetme." (Kınalızâde, 2016, s. 102-103). Onun bu satırlardaki gayesi abartılı gibi gözükse de, aslında değildir. Burada anlatılmak istenen husus, adaletin, bütün yetkinliklerin toplamı olduğunun kuvvetle ifadelendirilmesidir. Nitekim onun en çok etkilendiği Aristoteles de adaleti erdemin bir parçası değil, bütünü, adaletsizliği de kötülüğün bütünü görmektedir (Aristoteles, 2015, 1130b, s. 92-93).

O halde Kınalızâde için adalet, ontolojik/metafizik, yani varlıksal bir durum olup evrende bizatihi var olandır. Varoluşsal bir durumdur. İnsan iradesiyle bunu gerçekleştiremese de bizzat onun varlığı İlahi adaletin bir tezahürüdür. Oysa zulüm, sadece insan nefsinin iradi olarak ifrata ve tefrite kaymasıdır. İşte bu hatalar insanı zalim yapmakta, dolayısıyla herhangi bir gücün ifrat veya tefriti, bütüncül olarak zulmü getirmektedir.

Kınalızâde düşüncesinde nefsin üç gücüne ait erdemlerin iyi tanımlanabilmesi ve gerçek anlamda bir erdeme götürebilmesi için alt erdemlerinin de belirlenmesi gereklidir. Sorgulamak, incelemek, eleştirmek kişiyi doğruya, hakikate ve gerçek erdeme götürür, erdem zannedilene götürmez. Hayatın bütününde, ilmî çalışmalarda ve davranışlarda her

zaman bu ilke esastır. Dolayısıyla onun için hikmet erdeminin, diğer iki erdemin yöneticisi olabilmesi için, delillerden yola çıkıp sonuca gitmeyi başarabilecek bir temyiz gücüne sahip olması, mantıksal tutarlılığı özümsemesi ve zihin açıklığına sahip bulunması gerekmektedir. Şecaat erdeminin ortaya çıkabilmesi için ise, hikmet erdemine ve alt erdemlerine bağlı olarak; göstereceği yüksek gayelilik, merhamet, sabır ve tevazu gibi alt erdemlere sahip olması lüzumludur. Nihayet iffet erdeminin tezahürünün de temel şartı, yine hikmet erdemine ve alt erdemlerine bağlı olarak; hayâ, nezâket, kanaat, cömertlik, ağırbaşlılık, kendi izzet ve şerefini düşünme, diğerkâmlık ve feragat gibi erdemlerin elde edilmesidir. Bunların hepsi aynı zamanda adaletli olmanın da gereğidir, ancak Kınalızâde, ayrıca adalete dair 12 alt erdem saymaktadır. Bunlar; dostluk, fikir ve inanç birliği, yardımlaşma ve dayanışma, şefkat ve merhamet, akrabalık bağlarını kuvvetlendirmek, hakların karşılıksız verilmesi, ihsan ve iyilikte bulunma ve tevekkül gibi durumlardır (Kınalızâde, 2016, s. 96-97).

Kınalızâde'nin yukarıda sözünü ettiği temel erdemler ve onlara bağlı zikredilen alt erdemler bir bütün olarak değerlendirildiğinde esas anlamını kazanmaktadır. Çünkü bazen erdem zannedilen durumlar aslında bir erdemsizliğin göstergesi olabilmektedir. Büyük ahlâkçı düşünür Fârâbî, bu yüzden insanın meylinin ahlâk ve erdem zannedilen ama asla erdem ve ahlâk olmayan şeylere daha çok olduğundan dolayı dikkatli olması gerektiğini söyler. Ona göre insanlar; bayağılığı, zilleti alçak gönüllülük, düşüncesizce hiddetlenmeyi cesaret, dalkavukluğu dostluk, yapmacıklığı, gösterişe dayalı nezaketi sadakat ve erdem zannetmektedirler (Fârâbî, 2005, s. 174). Kınalızâde de, Fârâbî'ye benzer şekilde, erdem zannedilenler üzerinde durmakta ve erdem gibi gözükmesine rağmen erdemsizlikten başka bir şey olmayan nefsin temel erdemlerine benzeyen erdemsizliklerden söz etmektedir. Buna göre çirkin işleri amaçladığı halde kendisini erdemliymiş gibi gösterenler, gösteriş veya kendini takva sahibi, dindar göstermek için yapılan erdem gibi görünen eylemler gerçekte erdemsizliklerdir. Özellikle adalete benzeyen adaletsizlik erdemine dikkat çeken Kınalızâde, dindarlık ve müttaki görünmekle adaletli olma arasındaki olumlu ilişkinin çoğu zaman adil olanla zalim olanı ayırt etmede yetersiz olduğunu belirtmekte ve gizlisi açığına uygun olmayan veya bütün davranışlarındaki erdemleri bilinmeyen insanların görüntüdeki bazı hallerinden hareketle adil olarak göründüklerini ifade etmektedir (Kınalızâde, 2016, s. 112-113).

Kınalızâade, eserinde zaman zaman bazı konularda yaptığı gibi adaletle ilgili de sorular ortaya atmakta ve bunların tartışmasını yapmaktadır. Kınalızâde, adaletin erdemsizlik olan ifrat ve tefritinin zulüm olmasının tartışmalı olduğunu, zulmetmek haksızlık olsa da zulme boyun eğmenin haksızlık olmayacağının düşünülebileceğini ve bu durumda bütün reziletlerin zulüm olarak nitelendirilmesi gerektiğini tartışmaya açmaktadır. O, bunun çözümü konusunda temel erdemlerin ifrat ve tefritlerinin aynı derecede erdemsizlik oluşturmadığını, bazılarının ifratının bazılarının da tefritinin daha erdemsiz bir durum oluşturduğu iddiasını gündeme getirmektedir. Buna göre adaletteki ifrat eğer tefaddul, yani fazlaca vermek ise bu her zaman zulüm olarak nitelenmemelidir. Bilakis ortada olma noktasında ihtiyatlı davranmakla ilgilidir. Burada Kınalızâde, tıpkı Fârâbî gibi, orta erdemlerin her erdemde aynı şekilde ortaya çıkmayabileceğini; hangi erdemin, nerede, ne zaman, nasıl, niçin ve kime yapılacağına göre erdemin şekilleneceğini vurgulamaktadır. Burada değişen şey orta erdem değildir, değişen şey ifrat ve tefritin gerçekte ne olduğunun ortaya konulabilmesi ve erdemin hangisinin daha yakın durduğunun tespitidir.

3. İnsan, Adalet ve Devlet: Adalet Dairesi

Kınalızâde'nin tevarüs ettiği insan, adalet ve devlet anlayışı klasik İslam ahlâk ve siyaset felsefesi ve bu çerçevede oluşturulan insan, devlet ve adalet anlayışından oluşturulmuştur. Klasik dönem İslam siyaset ve ahlâk anlayışı; İslam filozoflarının, Grek ve Helenistik felsefe, Türk, İran ve Hint düşüncesinden devraldıkları mirastan hareketle kendi zihin yapıları ve hakikat anlayışlarıyla ortaya koyduğu bir felsefedir. Ortaya konulan anlayış; varlık, bilgi, ahlâk ve nübüvvet düşünceleri üzerine bina edilmiştir. İslam filozofları, erdem, iyi, mutluluk, medine ve adalet gibi temel ahlâkî kavramlardan hareketle özgün bir siyaset anlayışı ortaya koymuşlardır. Filozoflarımız, siyaseti sadece pratik (amelî), yani uygulama açısından bakmamışlar, aynı zamanda onu teorik (nazarî) felsefeyle bir bütün olarak ele almışlardır. Amaçları, dünyevî ve uhrevî mutluluğa, yani *saadetü'l-kusvâ*'ya dayalı bir peygamber devleti modelini her dönemde kurmaktır. Onlar, tevarüs ettikleri felsefî birikimi çok iyi değerlendirmişler, İslam öncesi tarihteki adil krallar ve devlet yapısı ilgili birikimden de istifade etmek suretiyle, yepyeni, gerçekçi, evrensel bir siyaset felsefesi ortaya koymuşlardır. İslam filozofları siyaset felsefesini, amacı, yararı, gayesi ve

ilkeleri açısından çeşitli isimlerle anmışlar ve bu doğrultuda eserler kaleme almışlardır. Meselâ; el-ilmü'l-medenî, el-felsefetü'l-medeniyye, el-ilmü'l-insânî, el-medînetü'l-fâzıla bunlardan bazılarıdır. Bu arada şunu da ifade etmek gerekir ki İslam filozofları, felsefelerinin genelinde yaptıkları gibi, gerek bireyin kendi nefsî isteklerini, gerek bireysel ve toplumsal olan ile dünyevî ve uhrevî olanı birbirine feda etmeden dengeli bir şekilde kurgulamışlar ve akıl-sezgi bütünlüğünü siyaset anlayışlarının da temeline yerleştirmişlerdir (Maraş, 2013, s. 238).

İslam filozofları, siyaset felsefesi ile ilgili olarak önce bireyin madde ve ruhtan müteşekkil yapısının orta, yani dengeli bir hâle getirilmesi, ardından bir arada yaşama mecburiyeti ve bunun getirdiği örf, adet ve belirli kurallara, yasalara uyma zarureti ve toplumsal yardımlaşmayı esas almışlardır. Bütün bunların dengeli bir şekilde devamını sağlayan hikmet, iffet ve cesaret erdemleri ile bunların üçünün uyumundan ortaya çıkan, toplumsallaşmanın da temel dayanağı olan, adalet ilkesi ve nihayet adaleti gerçekleştirecek olan ve bu amaçla yasalar koyan âdil bir yönetici (filozof peygamber-halife) gibi temel konuları, felsefî bütünlük içerisinde, ortaya koymuşlardır. Yasa koyan bu filozof peygamber/halifenin koyduğu yasalar ise gerçekte nihai yasa koyucu olan Tanrı'ya dayanmaktadır. Tabii ki, İslam filozoflarının, siyaset düşüncelerini ortaya koyarken ihmal etmedikleri en önemli hususlardan birisi, kurulacak erdemli devletin mekân problemidir. Onlar toplumsal çeşitlilik arttıkça daha erdemli bir toplumun ortaya çıkacağını savunmuşlardır. Bu yüzden en küçük toplumsal kurum olan mahalleden başlayıp köye, oradan şehre, devlete ve son olarak, Yunan siyaset felsefesinde bulunmayan, büyük dünya devletine kadar giden bir siyaset düşüncesi ortaya koymuşlardır. Bu açıdan onların el-Medinetü'l-Fâzıla'daki "medine"den kasıtları, esas olarak, bir evrensel en mükemmel devlet, en mükemmel toplum modeli olan büyük dünya devletidir. Yunan felsefî düşüncesinde bulunmayan bu kavramı İslam filozofları öncelikle İslam'ın evrensel yapısına, ikinci olarak da, bilhassa Fârâbî söz konusu olduğunda, İslam öncesi Türk düşüncesinden beri Türk siyaset düşüncesinde var olan "cihan hâkimiyeti" anlayışına borçludurlar. Gayeleri, bireyin ve toplumun dünyevî ve uhrevî mutluluğu (saadeti) olan filozoflarımız, din ayrımı yapmaksızın, adalet temelli bir siyaset anlayışını hâkim kılmaya çalışmışlardır, bu yüzden adalet onlarda sadece ahlâkî bir erdem değil bütün erdemlerin sonucunda ulaşılacak üst bir durumdur. Bütün bu

fikirlerini metafizik anlayışlarıyla da birleştiren İslam filozofları, siyaseti, insanî var oluşun temel gayesi ve gerekliliği olan toplum ve devlet düzeni olarak görmüşler ve bunu da insandaki soyut cevher diye tanımladıkları akıl ve sevgi kavramlarıyla ilişkilendirmişlerdir. Çünkü onlar, Tanrı'nın insandan, mecburiyet temelli değil, irade ve sevgi temelli bir toplum ve devlet düzeni istediğine işaret etmişler ve metafizik sistemlerini de akıl, âkil ve makûl olan Tanrı'nın varlık verdiği şeyleri bildiği ve sevdiği esasına dayandırmışlardır (Maraş, 2013, s. 238-239).

Kınalızâde'nin toplum ve devlet ahlâkına dair görüşlerinde esas alınan husus, klasik İslam siyaset felsefesindeki ihtiyaç teorisidir. Buna göre insanların, bütün ihtiyaçlarını tek başına kendilerinin karşılaması imkânsızdır. Onun için insanlar bir arada yaşamaya mecburdurlar, toplu ve medeni bir hayat sürmeyince ayakta duramazlar. Ancak bir arada yaşamak, zorunlu olarak nizamı garanti etmez, fesadı kaldırmaz. Çünkü herkesin bir isteği vardır ve bu istekler birbiriyle çatışarak kavga ve yok olmayı doğurur. Onun için bir arada yaşamak, ancak yüksek siyaset ve idare sayesinde mümkün olur. Her insan, yaşamak ve üstün mükemmeliyetlere ulaşmak için, yaratılışta birçok şeye muhtaç olup, bunların hepsini tek başına sağlayamaz. Bunun için topluluk oluşturmaya ihtiyaç vardır. Her fert, bu ihtiyaçlardan ancak üzerine düşeni yapar. Bütün insanların birbirleri karşısındaki durumları da ancak muhtelif insanların, yardımlaşma maksadıyla bir araya gelmesiyle elde edilebilir.

Düşüncelerini İslam filozoflarının siyaset, ahlâk ve adalet anlayışı üzerine kuran Kınalızâde, bilhassa Fârâbî, İbn Miskeveyh (ö. 1030)'te ve Nasreddin Tûsî (ö. 1274)'de rastladığımız adalet anlayışını devam ettirmiştir. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk* (Ahlâkı Olgunlaştırma) ve *Risâle fî Mahiyeti'l-Adl* (*Adaletin Mahiyeti Üzerine*) adıyla yazdığı risalelerde bireysel nefsin idaresi ve yetkinliğe ulaştırılmasını, ancak teorik ve pratik yetkinlik sonucunda oluşabilecek adalet konusunu ve bu ikisi sayesinde elde edilecek mutluluk kavramını hem ahlâkî hem de siyâsî açıdan incelemiştir. Varlık kavramını "iyi" kavramıyla özdeşleştiren İbn Miskeveyh, tıpkı Fârâbî ve İbn Sînâ gibi, "kötü"nün varlığı olmadığını söylemekte; iyi kavramını doğal olan veya var olması gereken adaletle, kötü kavramını ise gerçekte varlığı olmayan zulümle aynîleştirmektedir. Ondaki adalet anlayışı tek olmasına rağmen, tezâhürleri

açısından bu adalet farklı farklı gözükebilmektedir. Bu açıdan o, dört türlü adalet algısından bahsetmektedir: a. İlâhî adalet, b. Tabiî adalet, c. Örfî adalet ve d. İhtiyârî adalet. Aslında dördüncü adaleti diğer üçüyle de ilişkili gören İbn Miskeveyh, söz konusu adalet türlerinin aynı adaletin farklı bakış açılarından değerlendirilmesi olduğunu vurgulamaktadır. Hatta o, evrende adaletsizlik ve zulüm gibi görünen hususların bir çeşit izahı için böyle bir yola başvurmaktadır. Ayrıca o, âlemin varlığının sebebinin adalet değil ilâhî lütuf olduğunu, ancak âlemin imaretinin, yani varlıklarının hayatlarını sürdürebilmelerinin sebebinin adalet, varlık düzeninin bozulmasının sebebinin de zulüm, yani adaletsizlik olduğunu dile getirmektedir. İbn Miskeveyh, ilâhî adaletin metafizik ve ezelî-ebedî varlıklarda olan adalet, tabiî adaletin duyusal ve maddî varlıklarda bulunan adalet olduğunu belirtmekte ve örfî adaleti özel ve genel diye iki kısımda değerlendirmektedir. Buna göre; özel anlamıyla adalet, toplumların kendi aralarında, daha sınırlı bir şekilde, mutabakatla kabul edegeldikleri gelenek olarak adlandırdığımız adalettir. Söz konusu bu adalet, zamanla gelenekler değiştiği için değişebilmektedir. İbn Miskeveyh'in özel örfî adalet olarak isimlendirdiği adaletin bu kısmı gerçekte bireysel hak ve özgürlüklerin korunması ile bireyin ve onun yaşadığı daha dar toplumların sosyal ve iktisâdî hayatının garantisini içermektedir. Onun örfî adaletin ikinci kısmı olarak değerlendirdiği genel örfî adalet ise, yine toplumsal mutabakata dayanmakla birlikte daha evrenseldir ve yıllarca yaşanılan tecrübelerden sonra oluşturulmuştur. O, buna örnek olarak da insanlar arasındaki malların değişiminde herkes tarafından değerli kabul edilen altını vermektedir. Onun son olarak zikrettiği ve diğer üçüyle birleştirdiği adalet ise nefsin temel güçleri olan; melekî (aklî), behîmî (hayvânî) ve gazabî (öfke) güçleri arasında kuracağı denge ve itidaldir. Adaletin bu sonuncu kısmı klasik ahlâk felsefesi kitaplarında yer alan bireysel nefsin yetkinleştirilmesinden başka bir şey değildir. İbn Miskeveyh bu konularla ilgili izahlarında İlâhî adaleti mutlak hayr veya iyi olarak değerlendirirken tabiî adalette eşitliğe, özel örfî adalette ve genel örfî adalette aritmetik ve orantısal eşitliğe, ihtiyârî adalette ise denge ve itidale işaret etmektedir. İbn Miskeveyh diğer üç adalet anlayışıyla ilişkili gördüğü ihtiyârî adaleti, aslında oluş bozuluş dünyasındaki adaletin temeline koymaktadır. Çünkü bütün bu adalet anlayışlarının mahiyetini kavrayıp uygulama görevi insana ve dolayısıyla insanlar arasından seçilen hükümdara verilmiştir. (İbn Miskeveyh, 1983: 102-107; Saruhan, 2005: 59-90; Karagözoğlu, 2009/2: 93-118).

Kınalızâde'nin en çok atıfta bulunduğu Nasreddin Tûsî, siyasete ev idaresinden başlamakta ve evin de küçük bir toplumsal birliktelik olması açısından iyi bir düzen ve idaresi olmasının gerekliliğinden söz etmektedir. Bu açıdan Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin bir bölümünü ayırdığı ev idaresi başlığı altında; ailenin zarureti, hayatta kalmak için gerekli olan tabii ihtiyaçlar, ailenin ve bireylerinin ekonomik planlamaları, ailede kadının rolü ve konumu ve ailenin eğitimi gibi konulara yer vermiştir. Tûsî, aileden sonra devlet idaresine geçmekte ve devlet tarzlarını, insan iradesiyle kıyaslayarak, nasıl insanın iradi fiilleri iyi ve kötü olarak niteleniyorsa onlardan oluşan toplum yapısı da iyi ve kötü olarak nitelenmelidir, demektedir. O, bununla erdemli ve erdemsiz devletleri kastetmekte ve erdemli devletin tekliği üzerinde durmaktadır. Erdemsiz devlet ise, Fârâbî (ö. 950)'dekine benzer şekilde; a. Akletme gücünden mahrum olan cahil devlet, b. Duygularına tabi olan fâsık devlet ve c. Sapkın (dâlle) devletlerdir (Dabaşi, 2007: 232-235).

Nasreddin Tûsî açısından devlet, ancak adalete dayandığında, yani erdemli yasalarla erdemli bir siyaset takip ettiğinde uzun süre kalıcı olmakta ve halkı da mutluluğa erişebilmektedir. Adaletin ve erdemli siyasetin en temel şartlarından biri ise, toplumsal yapıyı oluşturan tabakaların uyum içerisinde hareketini sağlamaktır. Bu tabakalar; kalem (aydınlar), kılıç (askerler), muamele (bürokratlar) ve ziraat ehillerinden, yani çiftçilerden oluşmaktadır. İşte bu tabakalar arasında uyumu sağlayan yönetici, adaletli bir yöneticidir. Tûsî'ye göre hükümdarın yönetimde aklî takdir yetkisi bulunmakla birlikte bunun da şeriatın genel prensiplerine uygun olması gereklidir. Başkanın nasıl bir kişi olması gerektiğiyle de ilgilenen Tûsî, onun "soyluluk, alicenaplık, temkinlilik, zorluklara dayanma, geniş kalplilik ve iyi dostlarla donanmış olma" (Sıddıki, 1990: 194-196) gibi özellikleri üzerinde taşımasının önemine işaret etmektedir.

Fârâbî, İbn Miskeveyh ve Tûsî çizgisini takip eden Kınalızâde; ahlâk anlayışında adalet, tedbirü'n-nefs, yani bireysel olarak insandan başlayıp, tebirü'l-menzile, yani aileye, oradan da tedbirü'l-müdün devlet yönetimine doğru bir yol izlemektedir. İnsanın organlarının işleyişini, tıpkı Fârâbî gibi, toplumsal düzene benzeten Kınalızâde, "akıl-akleden ve akledilen birdir" şeklindeki natık nefs anlayışından hareketle natık, yani düşünen nefsin organlar üzerinden tasarrufta bulunduğunu ve nefsin itidali

için buna ihtiyaç olduğunu öne sürmektedir. (Kınalızâde, 2016, s. 52-63; Fârâbî, 1985, s. 164-186; Saruhan, 2023, s. 122-130). Onun anlayışında insan nefsinin temel güçleri olan; hikmet, iffet, şecaat ve bunların aslında bütünü olan adalet erdemlerine sahip olan insan, itidallidir/ahlâklıdır. Bu durum, aileyi kurabilmenin ve devleti yönetebilmenin, yani bütünüyle toplumsal ahlâkın da olmazsa olmazıdır. Toplumdaki mesleki sınıflar, adalet ekseninde birbiriyle ilişkilendirilmelidir. Söz konusu ilişkilendirmede esas alınacak temel ilkeler; eşit muamele, kabiliyete dayalı liyakat, hak etmeyi gözetme, şikâyet ve ihtiyaçların şeffaf bir şekilde yöneticiye ulaşmasının sağlanmasıdır (Kınalızâde, 2016, s. 446-480). Bunun için bir adalet dairesi öneren Kınalızâde; devletin devamlığının tamamen adalete bağlı olduğunun altını çizmektedir. Onun adalet dairesinin temel esasları ise şu şekildedir:

1. Dünyanın iyileşme sebebi adalettir.
2. Dünya, duvarı devlet olan bir bağdır.
3. Devlete düzen veren şeriattır.
4. Şeriatı padişahtan başkası koruyamaz.
5. Ordu olmadan padişah hâkimiyet kuramaz.
6. Orduyu paradan başka bir şey toplayamaz.
7. Parayı kazanan tebadır
8. Tebayı padişaha adalet kul edebilir. (Kınalızâde, 2016, s. 498).

Kınalızâde, görüldüğü gibi, toplumsal adalet için temel bir çerçeve çizmektedir. Bu çerçeve, evrensel düzenin sağlanması için olmazsa olmazdır. Adalet dairesi veya adalet çemberi olarak adlandırdığı daire; adalet ile başlamakta adalet ile devam etmekte ve adalet ile sona ermektedir. Bu adalet, ona göre, sevgi temelinde işlemeli ve hak edene hak ettiğini vermek suretiyle toplumsal yapıdaki huzur ve mutluluğu kurmayı amaçlamalıdır. Çünkü adalet, hem toplumsal zümrelerin birbiriyle uyumunu ve devlet karşısında eşitliğini, dolayısıyla sosyal dengeyi sağlayacak, hem de adaletli kanunlar ve padişahın itidalli/insaflı davranışı sayesinde toplumla yöneticilerin ahengini oluşturacaktır. Böylece devletin nizamı ve devamlılığı ortaya çıkacaktır.

Kınalızâde açısından kanunları koyarken, geçmişten de ibret alarak, halkın ve toplumsal yapıdaki mesleklerin korunması uyumu ve bunun yanında liyakat ile istişareye önem vermek esastır. Ayrıca onun bahsettiği

sevgi, toplumun bütün kesimlerinde değil, ancak yöneticiler ve seçkinler arasında bulunan bulunabilen bir sevgidir. İbn Miskeveyh gibi düşünerek sevgide haz ve menfaatin doğal olarak bulunması gerektiğini söyleyen Kınalızâde, yine onun gibi, sevgideki ana unsurun iyiliğin/hayrın ve fedakârlığın öne çıkması veya fazlalığı olduğunu vurgulamaktadır. Kınalızâde, sevginin; itme, çekme, yakınlaşma ve nefret gibi anlamlarının iradi olmadığına atıfta bulunmakta ve bu konuda sevgiyi/aşkı varoluşun sebebi olarak gören Fârâbî, İbn Sina vb. filozofların görüşlerine mesafeli yaklaşmaktadır. Ona göre, insanlar arasındaki iradeye dayalı sevgi, ahlâkta geçerli olan sevgidir. (Oktay, 2015, s. 469-489). Kınalızâde'nin buradaki sevgi/aşk konusundaki mesafeli yaklaşımı, pratik ahlâka olan ilgisi dolayısıyladır ve Fârâbî, İbn Sina gibi filozofların ahlâkın ve adaletin varoluşsal teorik boyutuyla ilgili hususların tartışmasına girmemektedir. Aslında o, sözünü ettiği filozofların varoluşu sevgi/aşk ile temellendirdiklerinin farkındadır. Bu yüzden de o, kendi görüşünü açıkça yazmasa da var olan her şeyin sevgi/aşk ile var olduğunu ve var olmaya devam ettiğini kısaca filozoflar üzerinden söylemekte ve İbn Sina'nın *Aşk Risalesi*'ne överek atıfta bulunmaktadır (Kınalızâde, 2016, s. 383-415). Onun amacının daha çok pratik felsefenin maksatlarını anlatmak için yazmış olması, teorik konuları işlememesinin temel sebebidir.

Kınalızâde'ye göre toplumsal ilişkide insanların ve mesleklerin birbirinden adaletli bir şekilde yararlanabilmesinin ölçüsü ve temeli olan para, sessiz bir aracı adalettir; çünkü para, alışverişlerde, tazminatlarda, uzlaşmazlıklarda taraflar tarafından anlaşmazlık ve hakların paylaşılamaması, hatta hukuki tazminatlarla eşitliğin sağlanamaması durumunu aşmak için kullanılan bir araçtır. Toplumda güçlü/güçsüz arasındaki veya meslekler arasındaki dengeyi ve eşitliği sağlamak için paraya ihtiyaç vardır. Ekonomik anlamda dengenin sağlanamadığı toplumlar adaletsiz toplumlardır diyen Kınalızâde'nin amacı, ekonomik dengesizlikle toplumların/devletin nizamı ve devamlılığı arasında bir ilişkiye gönderme yapmaktır. O, ekonomik adaletin bulunmadığı toplumların ve devletlerin yaşayamayacağı konusunda bir uyarıda bulunmaktır. Ancak ona göre, para, çok önemli bir *aracı adil* olsa da bir yönetici veya *konuşan adil* ve yasalar olmadan tek başına adaleti sağlamada yetersizdir. Bu açıdan adaletin sağlanması *namus-ı şâri'*/İlahi şeriat, yönetici ve ayarlayıcı paranın üçünün ahengine bağlıdır (Kınalızâde, 2016, s. 113-118). Onun İlahi Şeriat

ile kastı her ne kadar İlahi Kanunlar olsa da ahlâk anlayışının bütününe bakıldığında, bunu gerçekleştirecek olanın insan olduğu unutulmamalıdır. Ayrıca Kınalızâde'nin İlahi Şeriat dışında insani yasalara da yer verdiği görülmektedir (Unan, 2004, s. 102-120). Bu da onun, erdemlerin gerçekleştirilmesinde zaman, mekân ve insan faktörlerini ihmal etmediği ile açıklanabilir. Onun bu çizgisi, Fârâbî'nin erdemi kuşatan çevre anlayışına daha yakındır.

Kınalızâde'nin adalet kavramından, bireysel adaleti/nefs kontrolünü temele almak şartıyla, toplum, devlet ve nizam odaklı bir anlam çıkarmaktadır ki adalet; bir otorite ve nizam/yasalar ile sağlanmaktadır. İşte bu nedenle adalet; bir yönüyle kurulacak nizamın aracı, diğer bir yönüyle de onu sağlayan otoritenin meşruiyet kaynağıdır. Bu yüzden o, kitabının üçüncü ve son bölümünü ayırdığı devlet ahlâkı bölümünde, adalet dairesinin temel çerçevesini geniş bir şekilde, sık sık hikâyelere ve anekdotlara yer vererek, anlatmaktadır. O, tıpkı Fârâbî gibi, bir dünya devletinden bahsetmekte ve insanların iyiliği, mutluluğu, aralarındaki huzuru için bir devlete, yasaya, bunları uygulayan bir yöneticiye, devleti içte ve dışta koruyan orduya ve nihayet halkın çalışmasına ihtiyaç vardır. Eğer bütün bunlarda adalete riayet edilmez ise devlet de dirlik de düzen de bozulacaktır.

Kınalızâde'nin devlet ve nizam odaklı adalet anlayışı, klasik dönem devlet anlayışlarındaki gibi toplumu devlet karşısında daha edilgen bir şekilde konumlandırmakta, çoban-koyun ilişkisiyle örneklendirilmektedir. Bu, aslında tam bir edilgenlikten ziyade, karşılıklı menfaat, yani sosyal adalet merkezli bir eski Türk devlet anlayışının ortaya konulmasıdır. Zaten onun yaşadığı dönem, kitabının başında da övgüler düzdüğü Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566) dönemidir. Söz konusu dönem Osmanlı'nın bir dünya devleti olduğu ve nizamın, her ne kadar bazı aksaklıklar başlasa da en üst düzeyde olduğu bir dönemdir. Bazı araştırmacıların da belirttiği gibi onun içinde yaşadığı düzeni idealize etmesinin temel sebebi de budur (Unan, 2004, 280-284).

Kınalızâde, belirli bir İlahi şeriatın emir ve yasaklarının, cezaların uygulanmasından yola çıksa da insanı ihmal etmemekte ve yasanın kaynağı olarak Tanrı'ya atıfta bulunmakla, gerçekte Fârâbî'nin öne çıkardığı erdemli devlet ve yasa koyucu peygamberden ilhamla değerlendirme yapmaktadır. Ona göre erdemli devlet, mensupları iyi işleri yapma ve kötü fiillerden kaçınmak üzere bir araya gelmiş bir yapıdır. Onların bağlı olduğu yasalar

namus-ı ilâhî (namus- evvel), yani İlâhî şeriat ve bunun uygulayıcısı olan ikinci namus-ı sânî, yani adil yöneticidir (Kınalızâde, 2016, s. 116). O halde Kınalızâde düşüncesinde adalet, toplumsal anlamda, doğruluk ve ceza manalarına gelmekte ve hak, yasaya uygunluk gibi manaları ihtiva etmekte ve orta olanı (itidal) belirleyecek ölçünün akıl ve İlâhi şeriat olduğu görülmektedir. Ancak onun görüşlerinde Aristoteles'te veya Fârâbî'deki kadar akla yapılan vurgu öne çıkmamaktadır.

Kınalızâde, pratik açıdan, adaletle toplumda birlik ve eşitlik oluşturulabileceğini söylemektedir ama bu birlik ve eşitliğin yapay/sınâî bir birlik olduğu unutulmamalıdır. Ona göre, yukarıda da belirtildiği gibi, sevgi de toplumda birlik ve eşitlik sağlamaktadır ama sevginin oluşturduğu birlik tabii yani doğal ve dolayısıyla gerçek bir birliktir. Bu nedenle o, sevginin adalet erdeminden daha üstün olduğunu belirtmektedir. Sevginin toplumdaki yerini sağlıklı bir insana benzeten Kınalızâde açısından, sağlıklı bir insanın tedaviye ihtiyacının olmaması gibi bir toplumda, insanlar arasındaki birlik, sevgi ile oluştuğunda da adalete ihtiyaç duyulmayacaktır. Adalet ise insanın sağlığı bozulduğunda doktorun o kişiyi iyileştirmek içim yaptığı tedaviye benzemektedir. Ortaya çıkan bir ikilikten sonra kanun koyucunun kuralları, yöneticinin yönetimi ile birlik oluşturulmaktadır. Bu nedenle ona göre, sevgi, adaletten üstün konumdadır (Kınalızâde, 2016, s. 383-385).

Yukarıdaki açıklamalarla birlikte unutulmaması gereken husus, sevgiden söz edildiğinde, Kınalızâde'nin de savunduğu gibi, iradi olan bir sevginin ön planda tutulmasıdır. İradenin olduğu yerde ise her zaman menfaat ve haz devreye girecek, kişi birtakım haklar talep edecektir. Dolayısıyla insanlar arasında adalete ihtiyaç duyulmaması diye bir şey söz konusu değildir. Buna göre sevgi, Kınalızâde'ye göre, herkeste aynı ölçüde bulunmasa da hatta nevabitlerde/asalaklarda hiç olmasa da sevgi toplumu yönetenlerde mutlaka en üst düzeyde bulunması gereken bir niteliktir (Kınalızâde, 2016, s. 384-385). Onun veya filozofların sevgiyi öne çıkarmalarının temel sebebi budur. Burada çağdaş düşünürlerden Hilmi Ziya Ülken'in, adaleti tatbik makamında olanların, ancak, insanlık sevgisiyle hareket etmeye mecbur oldukları için adil olduklarını ifade etmesinin de bu manada anlaşılması gerektiği söylenilmelidir (Ülken, 2017, 101). Buna göre sevginin adaletten önce gelmesi, ahlâkın kaynağı olmaya daha lâyık olması sebebiyledir. Sevgi, bir yönüyle fıtrî bir adalet

iken, adalet bunun yaşanan hayatta ortaya çıkarılmasıdır ve bunun için de adalet, sevgiyi devam ettiren temel vasıtadır.

Sonuç olarak Kınalızâde Ali Efendi'nin adalet anlayışı, klasik Türk ve İslam düşüncesinin adalet anlayışıyla aynıdır. Söz konusu adalet anlayışı, Grek felsefesi mirasını da içine almış ve onu hem İslam siyaset düşüncesinin hem de Osmanlı Devleti'nin cari devlet anlayışıyla pratiğe dökmüştür. Ancak yine de içinde yaşadığı devleti ideal olarak görmemiş, başka canlı tarihsel örneklerle de ideal olanın resmini çizmeye çalışmıştır. Onun ahlâk felsefesinin pratik yönünü anlattığı eseri, adaletin mümkün olduğunca hâkim olduğu ideal bir devletin imkânını ortaya koyması açısından önemlidir. Kınalızâde, ideal bir insanın, ideal bir aile, ideal bir toplum ve ideal bir devletin temeli olarak adaleti görmekte ve bu yönüyle adalet, her şeyi ayakta tutan varoluşsal bir mahiyet kazanmaktadır. Çünkü insandaki iradi/ihtiyari adalet, kendisinin ve türdeşlerinin ve hatta evrenin devamı için olmazsa olmazdır.

Kaynakça

Aristoteles (2015). Nikomakhos'a Etik, çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

Arslan, A. (2009). İlkçağ Felsefe Tarihi 3, Aristoteles, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Dabaşi, Hamit, (2007), "Filozof Vezir Hâce Nasîruddin et-Tûsî ve Dönemin Entelektüel İklimi", *İslam Felsefesi Tarihi* içinde, ed. Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, Çev. Ş. Öcal-T.Başoğlu, c. 2, İstanbul, s. 185-246.

Fârâbî (1985) "Mebâdiu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla", Al-Fârâbî on the Perfect State eseri içerisinde, Thk. ve Şerh: Richard Walzer, Oxford: Clarendon Press.

Fârâbî (2005). Tenbîh Alâ Sebîli's-Sa'âde. (Çev. H. Özcan). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

Fârâbî (1987), Risaletü't-Tenbih Alâ Sebili's-Saade, Sahban Khalifat Neşri, Amman.

Fârâbî (2020), es-Siyasetü'l-Medeniyye, Arapça Metin ve Çev. Yaşar Aydınlı, İstanbul: Litera.

İbn Miskeveyh, (1983), *Ahlâkı Olgunlaştırma*, Çev. A. Şener-İ. Kayaoğlu, Ankara.

Jaeger, W. (2011). İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi, çev. Güneş Ayas, İstanbul: İthaki Yayınları.

Karagözoğlu, Hümeyra, (2009/2), "Ahlâk Düşüncesinde Siyaseti Aramak: İbn Miskeveyh'te "Adalet" Kavramının Siyasî Yansımaları", *Dîvân: Disiplinlerarası* Çalışmalar Dergisi, , cilt: XIV, sayı: 27, s. 93-118.

Kaşgarlı Mahmud (1985), Divan-ı Lugati't-Türk Tercümesi, çev. Besim Atalay, Ankara: TDK Yay.

Kınalızâde (2016), Ahlâk-ı Âlâî, Sad. Murat Demirkol, Ankara: Fecr Yay.

Maraş, İbrahim, (2013), "İslam Felsefesinde Siyaset", İslam Felsefesi Tarihi içinde, Ed. İbrahim Maraş, Ankara: ANKUZEM Yay., s. 235-258.

Oktay, Ayşe Sıdıka (2015), Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî, İstanbul: İz Yay.

Platon. (2012). Yasalar, çev. Candan Şentuna, Saffet Babür, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

Saruhan, Müfit Selim, (2005), *İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı ve İnsan*, Ankara.

Saruhan, Müfit Selim, (2023), İnsan ve Ahlâkın Doğası Üzerine, Ankara: Fecr Yay.

Sıddıki, Bahtiyar Hüseyin, (1990), "Nasîrüddin Tûsî", İslam Düşüncesi Tarihi içinde, Ed. M.M. Şerif, Çev. Kasım Turhan, c. 2, İstanbul, s. 187-202.

Unan, Fahri (2004), İdeal Cemiyet, İdeal Devlet, İdeal Hükümdar, Ankara: Lotus Yay.

Ülken, H. Z. (2017), Aşk Ahlâkı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

KINALIZÂDE ALİ EFENDİ'YE GÖRE SİYASET VE AHLAK

Ayşe Sıdıka OKTAY*

1. Kınalızâde Ali Efendi'nin Hayatı

Kınalızâde Ali Çelebi ibn Emrullah 916/1510-11 tarihinde Isparta'da doğmuştur. Kınalızâde'nin babası bugün Muğla Milas ilçesine bağlı olan Beçin'de kadıyken vefat eden Miri Emrullah Efendi, dedesi ise Fatih Sultan Mehmet'e hocalık yapan Abdülkadir Hamidi'dir. Kınalızâde lakabının sebebini kaynaklar dedesinin sakalına kına sürme adeti olarak verirler.

Kaynakların ifadesine göre Kınalızade, zamanında medreselerde okutulan bütün ilimleri tahsil etmiş, tefsir ve hadis gibi dini ilimler dışında tarih, coğrafya, matematik ve astronomi ilimlerde de uzmanlaşmıştır. Arapça, Farsça ve Türkçe dillerinde akıcı şiirler yazmıştır. Düşünür zamanının tam olarak bilgi sahibi bir alim portresini çizer.

Kınalızâde aldığı iyi eğitimin sonucu olarak Edirne'deki Hüsâmüddîn (veya Hüsamiye) Medresesi'de ilk müderrislik görevine başlamış, sırasıyla Bursa'daki Hamza Bey Medresesi'ne sonra yine Bursa'daki Veliyyüddinoğlu Ahmet Paşa Medresesi'ne ardından Kütahya'daki Rüstem Paşa medresesine onun ardından İstanbul'daki Rüstem Paşa medresesine en sonunda İstanbul'daki Haseki Medresesi'ne tayin olmuştur. Mesleki kariyerindeki ilerleme o dönemin üniversitesi sayılan Semâniye Medresesine ve ardından Süleymaniye Medresesi'ne müderris tayin edilmesiyle devam etmiştir.

Mesleki ilerleyişi Şam Kadısı olarak atanmasıyla farklı bir yönde devam etmiş, Şam kadılığından sonra sırasıyla Kahire, Bursa, Edirne ve

* Prof. Dr. Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
DOI: 10.32704/9789751751683.2024.0321

İstanbul kadılığına tayin olunmuştur. En son Anadolu Kazaskeri görevine getirilmiş ancak bundan sonra gelebileceği şeyhu'l-islâmlık gibi muhtemel görevlerine ömrü yetmeyerek Anadolu Kazaskeri iken 5 Ramazan 979/21 Ocak 1572 Pazartesi günü Edirne'de vefat etmiştir.

Kınalızâde ahlaki nitelikleri ve ilmi, edebi birikimi ile yaşadığı dönemde herkesin takdirini ve beğenisi kazanmıştır. Türkçe dışında Arapça ve Farsça şiirler yazabilen tefsir, hadis, fıkıh gibi dini ilimler yanında matematik, astronomi, tarih, coğrafya ve felsefe/hikmet ilimlerindeki birikimiyle döneminin ilim hayatına katkı sağlayan en önemli ve en yetkin alimlerinden birisi olarak dikkati çeker. Ortaya koyduğu eserlerle kendisinden sonraki Osmanlı düşüncesini etkileyen ve özellikle *Ahlak-ı Alâî* adlı eseriyle yön veren bir düşünür olarak kabul edilir.[1] Onun ahlak ve siyaset konusundaki görüşlerini *Ahlak-ı Alâî*'deki düşüncelerine dayanarak açıklayacağız.

2. Ahlâk ve Siyasetle İlgili Görüşlerinin Yer Aldığı Eseri *Ahlâk-ı Alâî*

Kınalızâde *Ahlâk-ı Alâî*'yi Şam'da kadı olduğu sırada yazmıştır. Kitabın kesin bitiş zamanı kitabın sonunda yer alan 25 Safer 973 / 21 Eylül 1565 Cuma günüdür ve 21 Eylül 2023 tarihi yani bu bildirinin sunulduğu 22 Eylül 2023'ün bir gün öncesi güzel bir tevafuk Ahlâk-ı Alâî'nin 458. yazılış yıldönümüydü.

Ahlâk-ı Alâî müellifin en önemli ve belki de ona asıl şöhretini kazandıran eseridir. Ona göre ahlâk ilmi ve içerdiği konular bütün insanları ilgilendirmektedir ve mutlu olmak için herkesin bu ilmi bilme zorunluluğu vardır. Bu zorunluluk alimleri ahlâk ilmi ile ilgili kitaplar yazmaya itmiştir. Kendisi de aynı gerekçe ile *Ahlâk-ı Alâî*'yi yazmıştır.

Kınalızâde *Ahlâk-ı Alâî*'yi yazarken kendi eserinden önce yazılmış ve onun da beğenip takdir ettiği ahlâk kitapları olan Nasîrüddîn-i Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'si ile Celâleddîn Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî*'sini örnek ve model almıştır. Bunlara ilaveten başka pek çok kaynağa başvurmuş, ahlak ve hikmet/felsefe konusunda kendisine ulaşan bütün bilgileri ve büyük kültürel mirası engin birikiminin ışığında tekrar değerlendirmiş, felsefî, dini ve tasavvufî niteliklerini sentez yaparak yeni bir eser meydana getirmiştir.

---

[1] Bu kısım ve sonraki bölümler şu eserden faydalanılarak yazılmıştır. Ayşe Sıdıka Oktay (2019), *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî,* İstanbul: İz yayıncılık, s. 38-63.

Ahlâk-ı Alâî içeriğine bakacak olursak kendisinden önce yazılan diğer ahlâk kitapları gibi dua ve uzun bir giriş bölümü başlamaktadır.[2] Birinci kitap adını verdiği bölüm eserinin en hacimli kısmı olup ahlâk ilmine ayrılmıştır.[3] Müellif kitabın bu kısmında bâb adını verdiği dokuz bölümde erdemler, rezilet, bunların çeşitleri, erdeme benzeyen rezilet, adalet, erdemi kazanma yolları, erdemlerin korunması ve ahlâkî hastalıkların tedavisi konularını incelemektedir. Müellifimiz bu bölümü bir son söz ile bitirir.

İkinci kitap olan ev yönetimiyle (Tedbîr-i Menzil) ilgili kısmında sekiz bölüm (bâb) vardır.[4] İlk dört bölüm aile, insanın aile içinde yaşamaya olan ihtiyacı, evin idaresi ve evin geçiminin temin edilmesi konularına ayrılmıştır. Beşinci bölüm ise yedi ayrı alt bölüme ayrılmıştır. "Evlat ve Ailenin Terbiyesi" ana başlığında çocukların terbiyesi, söz söyleme ve yeme içme âdâbı, anne babaya saygı, hizmetçi ve kölelerin terbiyesi, köle satın almanın kuralları ve insanların memleketlerine göre karakterleri hakkında bilgi verilmektedir. Aile ahlâkı ile ilgili kitabın altıncı bölümünden itibaren sonuna kadar devlet ahlâkını ilgilendiren konular işlenmektedir. Altıncı bölüm "ülkenin idaresi, memleketlerin zabtı, idarecilik kuralları ve ilahî kanunlar" adını taşımakta ve fasıl adıyla iki alt bölüme daha ayrılmaktadır. Bunların ilkinde insanın birlikte yaşamaya olan ihtiyacı, diğerinde de sevgi konusuna yer verilmektedir. Yedinci bölüm ülke çeşitleri, sekizinci bölüm siyaset çeşitleriyle ilgilidir.

Ahlâk-ı Alâî'nin üçüncü kitabı ise devlet yönetimiyle ilgili olup Tedbîru'l-medîne başlığını taşımaktadır.[5] Ancak bu bölümün baş kısmında bâb, fasıl gibi herhangi bir ayırım yapılmadan âdil devlet adamında bulunması gereken özellikler ve uyması gereken kurallara yer verilmektedir. Bölümün sonuna doğru açılan iki alt kısmın birincisinde sultanlara hizmet edenlerin uyması gereken kurallar, diğerinde de bütün insanlara muamele adı altında dost ve dostluk hakkında bilgi verilmektedir.

---

2 Kınalızâde Ali Efendi (1248/1833), *Ahlâk-ı Alâî*, Bulak: Matbaatu Bulak, Bundan sonra sadece *Ahlâk-ı Alâî* olarak verilecektir. İlk verilen Romen rakamları kitap numarasını, sonraki sayılar sayfa numarasını göstermektedir. I, 11-52.

3 *Ahlâk-ı Alâî.*, I, 52-236.

4 *Ahlâk-ı Alâî*, II, 2-127.

5 *Ahlâk-ı Alâî*, III, 2-44.

Kitabın son kısmında adet olduğu üzere "vasiyet" adıyla çeşitli tavsiyelere yer verilmektedir. Daha sonra eserine dua ve bitiriş tarihi yazarak son verir.[6] Eser içeriği, Türkçe yazılması ve döneminin ağdalı dil üslubuna rağmen sade ve anlaşılabilir olması sebebiyle çok tutulmuş ve okunmuştur.

Kınalızâde'nin ahlak ve siyasetle ilgili görüşleri ikinci kitabın altıncı bölümünden itibaren ve üçüncü kitapta yer almaktadır. Biz de onun konumuzla ilgili görüşlerini bu bölümlerden yararlanarak açıklayacağız.

3. Ahlak ve Siyaset Arasındaki İlişkinin Temeli Olarak Felsefe/ Hikmet

Ahlak ve siyaset felsefe veya klasik kaynaklarda geçen adıyla hikmetin altında yer alan ilimler arasındadır. Kınalızâde Ali Efendi de ahlâk ilminin tarifini yapmadan ve ilimler içindeki yerini belirlemeden önce, İslâm dünyasında Kindî ve Fârâbî'den beri gelenek haline gelen bu anlayışın ürünü olarak ilimler tasnifi yapma yoluna gitmiştir.

Kınalızâde de kendisinden önceki filozoflar gibi, hikmeti yani felsefeyi bütün ilimler için esas alır. Hikmet -düşünürümüz bunu mutlak hikmet[7] olarak adlandırmakta- ve insanın gücü yettiği nispette dış varlıkları kendi bulundukları durumda ne halde iseler o şekilde bilmek olarak tanımlar. Bu hikmet tanımı İslâm düşünce tarihinde Kınalızâde'nin kendisine veya onun kaynağı ve hocası durumundaki Tûsî'ye değil benzerlerine onlardan daha önce İbn Sînâ, Harizmî (veya Hıvârizmî), Âmirî gibi filozoflarda rastladığımız bir tariftir.[8] Kınalızâde bu tanımın doğru ve genel kabul gördüğünü kabul etmekle beraber pratiğe (amele) yer verilmediğini

---

6 *Ahlâk-ı Alâî,* III, 52.

7 *Ahlâk-ı Alâî,* I, 11, Kınalızâde bu hikmet ile bunun altında yer alacak hikmetleri ayırmak ve karıştırmamak için buna mutlak hikmet diyor. Kaç tane hikmet olduğu ve bunların tasnifteki yerleri için bkz. Ayşe Sıdıka Oktay, "Kınalızâde Ali Efendi'de Hikmet Kavramı", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2003). 2003/1, sayı: 10, s. 25-36.

8 İbn Sînâ (1980). *Uyûnü'l-hikme*, nşr: Abdurrahman Bedevî, Beyrut: Dâru'l-kalem, s. 16; Hârizmî (Hıvârizmî) (1309/1989). *Mefâtihu'l-ulûm*, thk. İbrahim el-Ebyari, 2. Bs, Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, s. 153; Âmirî'nin benzer tarifi için bkz. Kasım Turhan (1992). *Âmirî ve Felsefesi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), s. 179.

belirterek filozofların pratiği de içeren daha genel bir hikmet tanımını verir. Buna göre hikmet; insan nefsinde ilim ve eylemin meydana gelmesi ve insan nefsinin/ruhunun bu iki yönden mükemmel/yetkin (kemal) sayılan seviyeye ulaşmasıdır.[9] O bu tanımı eserini yazarken örnek aldığı ve üstadı yerine koyduğu Hoca Nâsırüddîn Tûsî'nin "hikmet eşyayı layık olduğu şekilde bilmek, fiilleri layık olduğu şekilde yapmak" şeklinde pratik hikmeti içine daha genel bir tanımını verip felsefe/hikmet ilminin altında yer alan ilimleri açıklar.[10] Kınalızâde'ye göre felsefe, tanımdaki dış varlıkların türüne dayanılarak bölümlere ayrılır. Ortaya çıkışında bizim kudret ve irademizin katkısı olmayan Dünya, gökyüzü, şahıslar, insan ve hayvan gibi varlıkları inceleyen bölüme teorik felsefe (nazarî hikmet), kudret ve irademizle yaptığımız eylemler, hareketler ve davranışlarımız gibi meydana gelmesinde kesinlikle bizim katkımızın olduğu kısma pratik felsefe (amelî hikmet) denir. Böylelikle felsefe/hikmet, teorik ve pratik olmak üzere iki bölüme bu iki bölüm de kendi aralarında alt bölümlere ayrılır.[11]

3.1. Teorik Felsefe (Nazarî Hikmet) ve Alt Kısımları

Bu tür ilimleri tahsil etmek teorik bilgiye dayandığı için teorik felsefe adıyla anılır ve üç bölümdür. [12]

a) Metafizik (İlm-i ilâhî) veya Yüksek ilim (İlm-i a'la): Zihinde ve zihnin dışında İlk ilke (Allah), soyut akıllar ve ruh/nefis gibi maddî olmayan varlıklardan bahseden ilme ilahî ilim denir. Bu ilimde kusurlu ve aşağılık kabul edilen maddî şeyler değil, bunların dışındaki yüksek ve şerefli şeyler incelendiği için yüksek ilim (ilm-i a'la) de denilir.

b) Matematik (İlm-i riyazi), (orta ilim İlm-i evsat): Zihinde maddeye muhtaç olmayıp dışarda maddeye muhtaç olanlarla ilgili ilimdir. Sayılar, daire, üçgen ve dörtgen gibi varlıkları herhangi bir yardıma ihtiyaç

---

9 *Ahlâk-ı Alâî*, I, 12; benzer tanım ve açıklamalar için bkz. Ebu Abdullah Celaleddin Muhammed b. Esad b. Muhammed Devvânî, (1316/1898), *Ahlâk-ı Celâlî (Levâmi'ü'l-işrâk fî mekârimi'l-ahlâk)*, Leknev, [Lucknow] : Matbaa-i Münşi Naval Kişor., s.25-26, 27.

10 *Ahlâk-ı Alâî*, I, 12; krş, Nasîrüddîn Tûsî (1369h). *Ahlâk-ı Nâsırî*, thk, Mücteba Minovî, Ali Rıza Haydarî, Tahran: Şirket-i Sihami, s.37.

11 *Ahlâk-ı Alâî*, I, 12.

12 *Ahlâk-ı Alâî*, I, 12-14.

duymadan zihinde düşünmek mümkünken, zihnin dışında var olabilmeleri için maddenin yardımına ihtiyaç duyulur. Bu ilim, zihinde maddeye bağlı olmadığından dolayı metafizik gibi yüksek, zihnin dışında maddeye bağlı olduğundan dolayı düşük ve aşağı seviyede ilimlerden sayıldığı için yeri ortadır. Bu sebeple orta ilim (ilmi-i evsat) de denir. Matematik kendi arasında dört kısma ayrılır: 1. Yıldızlarla ilgili hesap ilmi, astronomi (Hey'et) 2. Geometri (Hendese) 3.Hesab (cebir) 4.Musiki.

c) Doğa Bilimleri (İlm-i tabiî, fizik), Aşağı İlim (ilm-i esfel): Hem zihinde hem de zihnin dışında maddeye muhtaç olan ilimdir. Eksik ve aşağı bir varlık olan maddeye muhtaç olmak düşük ve aşağılık bir durum kabul edildiği için bu ilme aşağı ilim (ilm-i esfel) denir. Aynı zamanda tabiat, hareket ve durgunluğun (sukun) başlangıcı ve kaynağı olduğu için ona doğa ilmi (ilm-i tabiî) de denir.

3.2. Pratik Felsefe (Amelî Hikmet) ve Alt Kısımları

Kınalızâde'nin bizim kudret ve irademizin katkısı ile meydana gelen şeyler olarak tanımladığı Pratik hikmet de üç kısma ayrılır.[13]

a) Bir kimseden meydana geldiği ve başkasına ait olmadığı açık olan fiillerden ve davranışları açıklayan pratik felsefenin bu bölümüne ahlak ilmi (ilm-i ahlâk) denir. Bu bölümde her bir bireyin iyi ve kötü ahlâkı incelenir.

b) Ev halkı ile alakalı fiiller ve davranışları inceleyen ilme Ev yönetimi ilmi (ilm-i tedbîri'l-menzil) denir. Ev halkı eşler, çocuklar ve hizmetçilerden meydana gelir. Bu bölümde ahirette Allah'ın huzurunda yükselmeye, dünyada düzenli yaşamaya sebep olacak davranışların neler olduğu incelenir.

c) Şehir yönetimi ilmi (İlm-i tedbîri'l-medîne) bütün ülke halkının bir arada yaşamasından meydana gelen davranışlarından ve fiillerinden bahseden ilme denir.

Ahlak ile siyasetin buluştuğu nokta burasıdır. Felsefenin pratik felsefe bölümü insanın bireyden aileye oradan bir topluluğun üyesi olarak şehir ve devlet düzeni içinde nasıl yaşayacağı, sorumlulukları, eylem ve davranışlarını nasıl yöneteceği açıklanır. Şehir yönetimi ilmi aslında ahlak

[13] *Ahlâk-ı Alâî*, I, 14-15.

kitaplarında ahlak ve siyasetin birleştiği, siyaset ahlakının açıklandığı bölümlerdir ve Tûsî'den sonraki hemen hemen bu tarz pratik felsefeye yönelik eserlerde ve ahlak kitaplarında yer ayrılmıştır. Kınalızâde'nin kitabı şehir tecrübesi yerine Osmanlı'nın imparatorluk tecrübesinin anlatıldığı eser olarak ayrı bir öneme sahiptir.

Buna göre Kınalızâde'nin Felsefi ilimler sınırlandırması şu şekildedir.

Felsefi İlimler Sınıflaması

Hikmet

Nazari Hikmet			**Ameli Hikmet**		
İlm-i ilâhi (Metafizik)	**İlm-i riyazi (Matematik)** 1. Heyet (Astronomi) 2.Hendese (Geometri) 3.Hesap (Cebir) 4.Musiki	**İlm-i tabiî (Fizik)**	**Ahlâk** 1.Hikmet 2.İffet 3.Yiğitlik 4.Adalet	**Tedbîri'l-menzil** (Ev yönetimi)	**İlm-i tedbîri'l-medîne** (Devlet yönetimi)

4. Ahlak ve Siyaset Kavramları

4.1. Ahlak Kavramı

Arapça'dan Türkçeye geçmiş, "H-L-K-" kökünden gelen, yaratma ile aynı kökene sahip hulk veya huluk kelimesinin çoğul hali, seciye, tabiat, huy, karakter anlamında ahlak=huylar anlamına gelir.[14]

[14] Mustafa Çağrıcı (2006). *Anahatlarıyla İslam Ahlâkı*, İstanbul: Ensar Neşriyat, s. 15-16.

Kınalızâde'ye göre ahlâk ilmi her şahsın kendi halleri ve davranışları ile ilgilidir yani bireyseldir. Ahlâk kelimesinin tekili olan huyu (hulk) ise fikir ve düşünceye muhtaç olmadan fiillerin kolaylıkla ortaya çıkmasına sebep olan bir meleke olarak tarif eder.[15] Bu gerçekte Galen'in tarifidir.[16] Fakat daha sonra İslâm filozofları tarafından da kullanılmış[17] ve ahlak, insan nefsinde/ ruhunda yerleşik, sabit olan yatkınlıklardır meleke ve bu yatkınlıklar sayesinde fiiller, nefisten hiçbir fikrî zorlama olmaksızın, üzerinde düşünüp taşınmaya ihtiyaç duyulmaksızın, bu meleke sayesinde kolaylıkla ve rahatlıkla ortaya çıkmaktadır. Eğer insanda bulunan bu yatkınlıklar **iyi** olursa nefisten ***erdemler,*** **kötü** olursa ***erdemsîzlikler*** şeklinde adlandırılan fiiller, eylemler ortaya çıkmaktadır[18] şeklinde genel bir tarife ulaşılmıştır.

Kınalızâde'nin belirttiğine göre insanın özellikleri iki kısımdır. Birisi hâl, diğeri melekedir ve ahlak kelimesinin kökeni olan huy tarifinin anlaşılabilmesi için bu "meleke" ve "hâl" kavramlarının açıklanmasına ihtiyaç vardır. İnsandaki özellikler utanmak ve gülmek gibi yerleşik olmayıp çabuk kayboluyorsa ona hâl, cömertlik ve cesaret gibi kaybolmayıp karakterine yerleşmiş durumdaysa ona meleke denir. Meleke insanın yapısında (hey'et) yerleşik olmalıdır. Bu sebeple huyun tarifinde meleke anılmıştır. Eğer insandaki özellikler meleke durumunda değillerse, yani yerleşik olmayıp çabuk kayboluyorlarsa bu huy değildir. Ancak bir davranışın huy olması için bu yeterli değildir. Nitekim tanımda "Onun sebebiyle fiiller nefisten kolaylıkla meydana gelmeli" cümlesi yer alır. Çünkü insandaki özellikler meleke olsa fakat onun sebebiyle nefisten fiiller meydana gelmese ona huy denilmez. Benzer şekilde davranış meydana gelse fakat kolaylıkla olmayıp, zorlukla, düşünerek meydana gelse yine huy olmaz. Ancak meleke haline gelen fiiller kolayca düşünerek meydana gelseler bu huy olur. Meselâ bir kimse nadiren insanlara bir şey verip iyilik yapsa ona cömert huylu denilmez. Çünkü bu meleke haline gelmemiştir.

---

15 *Ahlâk-ı Alâî*, I, 17.

16 Galen (1937). *Kitâbu'l-ahlâk*, nşr. Paul Kraus, *Mecelletu Külliyeti'l-Adâb bi'l-Câmiati'l-Mısrıyye*, V, sy. 1, s. 25.

17 Bkz. İbn Miskeveyh (1398h.). *Tehzîbu'l-ahlâk*, Tahkik, İbnu'l-Hatib, 1. Baskı, Kahire: el-Matbaatü'l-Asriyye, s. 41; Gazzâlî, (1414/1994), *İhyâu ulûmi'd-dîn* Kahire: Müessesetü'l-Halebi, III, 86; Tûsî, *a.g.e*., s. 151; Devvânî, *Celâlî,* s. 38.

18 Çağrıcı, *Anahatlarıyla İslam Ahlâkı*, s. 15-16.

Yine bir kimse başkalarına karşı cömert davranmayı adet haline getirse fakat bunu nefsini zorlayarak yapsa yine cömert huylu sayılmaz. Çünkü cömertlik kolayca ortaya çıkmamıştır. Ancak bir kişi her zaman kolayca başkalarına mal verebiliyorsa onda cömertlik huyu meydana gelmiş denilir.[19] Dolayısıyla bu sayılan özelliklere sahip meleke haline gelmiş huyların oluşturduğu karakter, kişilik yapısına ahlak denilir. Bu yapı iyi, istenilen, beğenilen, güzel görünen davranış ve eylemleri içeriyorsa iyi, tersine kötü, beğenilmeyen, istenilmeyen, çirkin görülen davranış ve eylemleri içeriyorsa kötü ahlak olarak tanımlanır. Sonuçta kimse aslında ahlaksız değildir, iyi veya kötü ahlak, karakter ve huy yapısına sahiptir.

Ahlâk ilmi, pratik felsefenin birinci kısmı olarak insan nefsinin fiilleri, eylemleri ve huyları üzerine inceleme yapan bir ilimdir. Buna göre ahlâk ilmi insanın yapması gereken övülen ve istenilen davranışlar ile kaçınması gereken kötü ve beğenilmeyen davranışları inceler. Onun Hoca Nâsırî'den naklettiğine göre insan nefsinden güzel ve beğenilen fiillerin meydana gelebilmesi için hangi huyların kazanılması gerektiğini bilme ilmidir.[20] Bu durumda ahlâk ilminde övülen güzel fiiller ile beğenilmeyen kötü fiillerin ihtiyarî olarak meydana gelmesi konusunda bireyin kendisi incelenir ev ve ülke halkıyla olan ilişkilerine bakılmaksızın herkesin kendi davranış sınırları içinde yaptıkları dikkate alınır. Bireyin davranışlarına odaklanıldığı için ahlâk ilmi tekil konumundadır. Ev ve devlet yönetimi ilimlerinde insanın başka insanlarla olan ilişkileri ve bağlantıları dikkate alındığı, birden çok insanı ilgilendirdiği için birleşik konumundadırlar.[21]

Kınalızâde kendisinden önceki pek çok İslâm düşünürü[22] gibi ahlâk ilmi ile tıb ilmi arasında bir yakınlık görüp ahlâk ilmine tıbb-ı rûhânî adını vermiştir. Çünkü tıb sanatı ile cismani bir ilim olarak bedenin sağlığını korumak ve devam ettirmek, hastalıkları gidererek tekrar sağlığına kavuşturmak mümkün olduğu gibi tıbb-ı rûhânî adı verilen ahlâk ilmiyle

---

19 *Ahlâk-ı Alâî*, I, 53.

20 *Ahlâk-ı Alâî*, I, 23; krş, Tûsî, *a.g.e.,* s. 28.

21 *Ahlâk-ı Alâî*, I, 52-53.

22 Tıb ile ahlâk arasında gördükleri yakınlıktan dolayı ruhani tıbdan bahsedenler, Ebû Zeyd el-Belhî (1984). *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfüs*, s.268 vd; Ebû Bekr er-Râzî (1939). *et-Tıbbu'r-rûhânî*, thk, Paulus Kraus, *Resâilu Felsefîyye* içinde ss.15-96, Kahire: Câmiatu Fuad el-Evvel; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk*, s. 186; Tûsî, *a.g.e*., s. 152-153.

de insan nefsinin çirkin huylarını gidermek, iyi ahlâkını devam ettirmek mümkün olur.[23] Ahlâk ilmi insan nefsini/ruhunu inceleyen bir ilim[24] olduğuna göre bu ilme ruhani tıp denilebilir. Eserinde rûhânî tıb-bedenî tıb, tabîb-ahlâkî eğitmen benzetmesine sık sık başvurarak tabibin yerini tutan ahlaki eğitmenleri duruma göre devlet başkanı, baba, öğretmen, nebi, veli olarak konumlandırır.

4.2. Siyaset ve İlişkili Kavramlar

Türkçeye Arapçadan geçen ve "Sözlükte 'bir nesneyi düzgün ve iyi durumda bulunması için özenle gözetip korumak; hayvanı ehlileştirmek, atı terbiye etmek gibi anlamlara gelen **siyâset**, 'toplumun işlerini üzerine alma, yürütme, yönetme işi, insan topluluklarını yönetme sanatı'"[25] anlamına gelmektedir. Kelime seyislik, at terbiyeciliği kökünden türetilmiş ve İslâm dünyasında hükmetme, yönetme sanatı, becerisi anlamında kullanılmıştır.[26]

Türkçede siyaset ile kullanılan politika ise eski Yunancada şehir ve şehir devleti anlamına gelen polis kelimesinden gelmektedir. Aynı kökten gelen Politikos kelimesi ise devlet ve kent işlerine dair her şeyi kapsamaktadır. Latinceye 'Politicus' olarak geçen kelime Fransızcada Politiques, İngilizcede Politics kelimelerine dönüşmüştür.[27]

Ahlak kitaplarında siyaset ile ilgili kullanılan kelimelerden birisi de Kınalızâde ve seleflerinin kullandığı medîne kavramıdır. Arapça'da şehir anlamına gelir, çoğulu müdündür ve müdûn köküne dayanır. Medîne kelimesi medenî (medeniyye) ve medînî olarak şehirli, şehre ait olan, yine medîne kelimesinden türetilen temeddün masdarı şehirli veya medenî hayat yaşamak anlamında kullanılmıştır. Medeniyyet kelimesi Osmanlı Türkçesi'nde türetilmiştir ve kök itibariyle "yönetmek" (es-siyâse) ve "mâlik olmak" anlamları da bulunan deyn (dîn) masdarıyla ilişkilendirilmiştir. "Medenî ve medeniyyenin terim olarak kullanılması büyük ölçüde tercüme

---

23 *Ahlâk-ı Alâî,* I, 18.

24 *Ahlâk-ı Alâî*, I, 22.

25 Hızır Murat Köse (2009). "Siyaset", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (TDVİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c.37, s. 294.

26 Yüksel Taşkın (2014), "Siyaset Nedir?", *Siyaset Kavramlar, Kurumlar, Süreçler*, ed. Yüksel Taşkın, İstanbul: İletişim yayınları, s. 26.

27 Taşkın, a.g.e., s. 25.

faaliyetleri dönemine rastlar. Bu çalışmalar esnasında Grekçe'de "şehir ve şehir devleti" mânasındaki polis kelimesi medîne, "devlet ve yönetim" anlamına gelen, aynı zamanda Eflâtun'un diyaloglarından birinin adı olan politeia kelimesi "es-siyâsetü'l-medeniyye" tabiriyle ifade edilmiştir. Bu bağlamda medenî terimi hem sosyal hem siyasal olma niteliğini ifade etmektedir. Nitekim İslâm düşünce literatüründe sık sık tekrarlanan insanın tabiatı itibariyle medenî olduğu (medeniyyün bi't-tab') tanımlaması Aristo'ya ait "siyasal canlı"yı (zoonpolitikon) karşılamaktadır. Bu sebeple insan türünü bir sosyopolitik canlı olarak inceleyen yahut sosyopolitik varlık alanını araştıran felsefî disiplin "el-ilmü'l-medenî, ilmü's-siyâse, ilmü's-siyâseti'l-medeniyye" olarak anılır."[28]

Bir diğer kavram olan **tedbir** sözlükte "düşünmek, işin sonunu düşünerek gereği gibi davranmak, iyi yönetmek" anlamına gelir. Kelime "sonunu düşünmek" kökünden "idare etmek ve yönetmek" anlamlarında bir ıstılah olmuştur. Bir işin sonunu düşünerek tedbîr almak anlamında tasarrufta bulunmak (iktisad) manasını da içerir.[29] Kınalızâde devlet yönetimiyle ilgilenen bilim dalını "ilm-i tedbîri'l-medîne" adıyla şehir yönetimi ilmi bazen de "tedbîr-i müdün" olarak şehirlerin yönetimi ilmi olarak çoğul haliyle isimlendirir.[30] Siyaset tedbîr kelimesiyle aynı anlamda, "idare etmek ve yönetmek" anlamında kullanılmaktadır.[31] Bu tabirler yerine İlm-i siyaseti'l-müdün veya İlm-i siyaseti'l-medeniye: şehri veya şehirleri yönetme ilmi olarak aynı anlama gelir. Nitekim Tûsî devlet ahlakıyla ilgili bu ilim için siyâset-i müdün terkibini kullanırken Kınalızâde de bazı yerlerde tedbîr-i müdün yerine siyaset-i müdün tabirini tercih etmiştir.[32] Buradaki medîne kelimesinin eski Yunan'daki "polis" yani şehir veya site devleti gibi

---

28 İlhan Kutluer (2003). "Medeniyet", *TDVİA*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 28, s. 296.

29 İbn Manzûr (tarihsiz). *Lisân el-Arab*, Beyrut: Dâru Sadır, c. IV, s. 273; Firuzâbâdî (1406/1986). *el-Kâmûs el-Muhît*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle; s. 499; Tehânevî, (1404/1984). *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, İstanbul: Kahraman Yayınları, c. I, s. 465; Mustafa Namık Çankı, (1954). *Büyük Felsefe Lügatı*, İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, c. I, s. 656; Heffening (1997). "Tedbîr", *İslam Ansiklopedisi*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, c. 12/I, s. 108-109.

30 *Ahlâk-ı Alâî*, I, 15, *A.A.*, II, 65, *A.A.*, III, 2.

31 Tahânevî, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn*, c. I, s. 224-225.

32 *Ahlâk-ı Alâî*, I, 11, 53. Krş Tûsî, *a.g.e.*, s. 38-40.

küçük topluluklar için kullanılması uygun görülebilir[33] veya bu ifadeler bir bakıma şehir örneğinde devlet yönetiminin prototibi gibi düşünülebilir. Ancak medine ile Kınalızâde'nin kesinlikle şehiri kastetmediği onun yerine yaşadığı Kanuni döneminde en geniş sınırlarına ulaşan ve bir dünya imparatorluğu haline gelen Osmanlı gibi büyük bir topluluğu düşündüğü rahatlıkla söylenilebilir. Çünkü o, Fârâbî veya kaynakları Tûsî ve Devvânî ile karşılaştırıldığında bir devlet bile değil imparatorlukla karşı karşıyadır ve Kınalızâde'nin düşüncesindeki cemiyet kavramı kesinlikle şehir (medîne) kelimesiyle ifade edilemeyecek kadar büyüktür.

5. Ahlâk ve Siyasetin Buluştuğu Devlet Yönetimi İlmi

Kınalızâde "tedbîru'l-medîne" ilmini bütün halkın ve diyarların karışmasından meydana gelen tavır, davranış ve fiilleri anlatan ilim olarak tarif eder.[34] Buradaki ve erdemli şehir anlamına gelen el-medînetü'l-fâzıla tabirindeki medîne ve onunla aynı kökten gelen temeddün kelimelerini o, bir şehirden daha geniş ve daha kalabalık bir topluluğu, bir devleti ifade etmek için kullanır. Nitekim eserinin bir yerinde temeddün kavramını farklı grupların ve değişik yapıdaki milletlerin bütünüyle bir araya getirilip birleştirilmesi[35] olarak tanımlar. Burada değişik hatta birbirine zıt milletlerin toplanmasıyla ulusal veya dini nitelikli nispeten küçük bir topluluktan veya şehir devletinden daha geniş ve daha büyük bir beraberlikten söz edilmektedir. Bunun o dönemdeki örneği Osmanlı İmparatorluğudur. Dolayısıyla onun medîne terimi ile şehirden daha büyük ve geniş devlet çapında bir topluluk veya cemiyeti düşündüğü açıktır. Bu sebeple medîne kelimesini şehir yerine devlet olarak çevirmek daha doğru görünmektedir. Ayrıca o kitabının bu ilimlere ayırdığı bölümünde halkın ve devletin yönetimi, devlet başkanının özellikleri ve görevleri gibi konulara da yer vermektedir. Bu yüzden medîne kelimesini burada hem halk hem de halkı yöneten siyasi teşekküle işaret eden devlet kelimesiyle karşılamak ve "tedbîru'l-medîne" terkibini "devlet yönetimi" olarak çevirmek Kınalızâde'nin anlayışındaki kavramın ruhuna daha uygundur. Buradaki devlet yönetimi ifadesi devleti

---

33 Mehmet Ali Ağaoğulları (1989). *Eski Yunanda Siyaset Felsefeleri*, Ankara: V Yayınları, s.1-6.

34 *Ahlâk-ı Alâî*, I, 15.

35 *Ahlâk-ı Alâî*, III, 2.

uygun bir şekilde idare etme, halkın yetkinlik ve mutluluğunu sağlama ve devlet başkanlarına bu konuda yol göstermeyi hedefleyen pratik felsefenin alt dalı olan ilmi tanımlamaktadır.

Kınalızâde Ahlak-ı Alâî'nin üçüncü kitabı adının da ifade ettiği şekilde devlet yönetimine ayrılmıştır. Ancak ev yönetimine ayırdığı ikinci kitabının VI. Bölümünden sonraki başlık ve konuların içeriğine bakıldığında onların da devlet yönetimi ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır. VI. Bölümünden sonraki genel başlık doğrudan devlet yönetimi, memleketlerin elde edilmesi, devlet başkanlığı ile ilgili kurallar ve bu konularla ilgili ilahî kanunlar şeklinde devlet yönetimi ve bu yönetim için gerekli siyaset ahlâkı konularıyla alakalıdır.[36] Bu ana başlığın altındaki alt başlık insanın toplum içinde yaşama ihtiyacı ve bununla ilgili ilmin üstünlüğünün açıklanmasına[37] ayrılmıştır ve bundan sonraki konular bireyin siyasi düzen içinde toplumsal hayattaki durumuna yöneliktir.

Ahlak-ı Alâî bütün olarak incelenirse önce insanın kendi varlığı ve kendi ahlâkî durumu incelenmiş, sonra bir üyesi olarak aile içindeki sorumluluklarına, ailenin diğer bireyleriyle ilişkilerine ve aile içerisinde uyulması gereken ahlaki kurallara yer verilmişti. Bunlar genellikle aile ortamında öğrenilen, fakat toplum içinde de uyulması gereken görgü kurallarıdır. Dolayısıyla önce insanın bireysel boyutu, sonra da küçük bir topluluk olan aile içindeki yeri ve sosyalleşmesi incelenir. İkinci kitabın VI. bölümde ise birey daha geniş topluluklar arasına katılmaya, toplumun bir parçası olmaya hazırlanmaktadır. Böylelikle kitapta insan için aileden topluma doğru gittikçe genişleyen bir sosyalleşme çizgisi izlenmektedir. Bu sosyalleşmenin bir sonucu da yaşadığı topluluğun ve bunu yöneten devletin bir üyesi olmasıdır.

*Ahlâk-ı Alâî'*nin ev yönetimi ile devlet yönetimi kitaplarında yer alan siyaset ahlakı konuları karşılaştırıldığında ev yönetimi kitabında "cemiyet" düşüncesine önem verilerek toplumu meydana getiren bireyler, bunların bir arada yaşama zorunluluğu, bu zorunluluk sırasında sağlanılması gereken düzen üzerinde durulmuştur. Bu bölümde devlet, toplumda düzeni sağlayan ve toplumdaki insanları mutluluğa götüren kurum, devlet

---

36 *Ahlâk-ı Alâî*, II, 65.

37 *Ahlâk-ı Alâî*, II, 66.

başkanı ise toplumda bu düzeni sağlayan kişi konumundadır. Dolayısıyla Kınalızâde'nin cemiyeti daha büyük ve geniş bir aile olarak düşündüğü ve bu sebeple ev yönetiminin sonuna yerleştirdiği söylenilebilir. Nitekim bu büyük ailede devlet başkanı baba rolünü oynamakta, toplumun diğer fertleri de aile bireylerinin yerini almaktadır. Onun devlet başkanının halka olan sevgisini babanın oğluna olan sevgisine benzetmesi bu anlayışın bir ürünü olarak görülebilir.[38] Bundan dolayı burada toplum ön plana alınmış, toplumu ilgilendiren konular bu bölümde incelenmiş, devlet ve devlet başkanına ise toplumun ihtiyaçları göz önüne alınarak yer verilmiş ve devlete bir anlamda toplumun gözüyle bakılmıştır, denilebilir.

Üçüncü kitap olan devlet yönetiminde ise devletin işleyişi ve devlet başkanının ülkeyi yönetmesiyle ilgili tavsiyelere öncelik verilmiş, halk ve toplum devletin gözüyle değerlendirilmiştir. Bu sıralama bireyden aileye, aileden topluma doğru gittikçe genişleyen bir ahlâk anlayışı için mantıklı görünmektedir.

5.1. İnsanların Bir Arada Yaşama İhtiyacı

Kınalızâde'ye göre insanların devletin bir bireyi olarak siyasi düzen içinde bir arada yaşamaya yönlendiren hatta zorlayan çeşitli sebepler vardır. Bunlar insanların bir siyasi düzen içinde yaşamasını gerektirir.

Platon'dan Fârâbî'ye, İbn Miskeveyh, Tûsî ve Devvânî'den Kınalızâde'ye uzanan anlayışa göre insanların bir arada yaşamasının en önemli sebebi birbirlerinin yardımına muhtaç olmasıdır. Yardımlaşma ve aralarında iş bölümü ihtiyacı insanları bir arada yaşamaya zorlar. Ona göre insan sosyal bir varlıktır[39] ve bir cemiyet içinde yaşamak zorundadır.[40] İnsanın başka insanlarla bir arada yaşamasının erdemli kişilerden faziletin öğrenilmesi gibi birtakım faydaları olsa da[41] esas sebep insanların birbirinin hizmet ve yardımına muhtaç oluşudur. Çünkü insan, hayatını sürdürebilmek için yemek, içmek, barınmak, giyinmek, düşmanlardan korunmak gibi birtakım şeylere muhtaçtır. Ancak bunların hepsini tek başına temin etmesi

38 *Ahlâk-ı Alâî*, II, 95-96.

39 *Ahlâk-ı Alâî*, I, 76, 77, II, 91.

40 *Ahlâk-ı Alâî*, II, 66.

41 *Ahlâk-ı Alâî*, I, 94.

mümkün değildir.[42] Bu sebeple Allah bütün varlıkları insanın hizmetine vermiştir. Fakat diğer bütün varlıkların kendisine hizmet ediyor olması onun diğer insanların hizmet ve yardımına muhtaç olmaması anlamına gelmemektedir. Kınalızâde'ye göre yine toplumda bazı insanların zengin, bazılarının fakir veya kimilerinin yöneten diğerlerinin yönetilen olmasının ya da farklı meslekleri seçmelerinin de toplumdaki iş bölümü ve düzenle ilgisi vardır ve bunlar ilahi takdirin sonucudur. Bu yardımlaşma ve düzenin sağlanabilmesi için idare edenler ile edilenler arasında da vücuttaki organlar arasındaki ilişkiye benzer bir ilişki olmalıdır. Dolayısıyla insanların birbirinin yardımına muhtaç olmaları âlemdeki düzeninin gereğidir.[43] Her fert üzerine düşen görevini tam olarak yaparsa toplumda düzen sağlanmış olur.[44]

Kınalızâde insanların bir arada yaşamasının yardımlaşma dışındaki bir başka sebebini duygusal açıdan buna ihtiyaç duymasına bağlar. Ona göre insan sözü yakınlaşmak, alışmak, kaynaşmak manasına gelen "üns" kökünden türetilmiştir. İnsanın en önemli özelliği yakınlaşmak ve başkalarına alışıp kaynaşmaktır(üns). İnsanın yetkinliği insanlarla yakınlaşıp kaynaşması yani toplumsallaşmasıyla ortaya çıkacaktır. Bu, insanlar arasındaki yakınlaşma, sevgi ve cemiyet halinde toplanmalarının sebebi ve insanın tabiatı gereği medenî olmasının bir gereğidir.[45]

Kınalızâde'ye göre insanların beraber ve bir arada yaşamak zorunda olmasının bir başka sebebi de dinin (şeriat) bu yöndeki emirleridir. Çünkü din insanların bir araya gelmelerini ve beraber yaşamalarını destekleyen birtakım ibadetler önermiştir. Din beş vakit namazı mescitte cemaatle kılmayı emretmiş hatta bunun yalnız kılmaktan daha üstün tutmuştur. Bu emrin hikmeti mahalle halkının aralarında kaynaşma ve yakınlaşma meydana getirip bazı kin ve düşmanlıkları yok etmektir. Yine din haftada bir gün bütün şehir halkının toplanıp Cuma namazını kılmasını istemiştir. Böylece şehir halkı arasındaki düşmanlıklar yok edilir. Bunların dışında din senede iki defa bayram namazı kılmayı emretmiştir. Buraya şehir halkının yanında şehrin etrafından da insanlar gelir. Böylelikle daha kalabalık bir

---

42 *Ahlâk-ı Alâî*, I, 76-77.

43 *Ahlâk-ı Alâî*, II, 76.

44 *Ahlâk-ı Alâî*, III, 8.

45 *Ahlâk-ı Alâî,* II, 90-91.

grup arasında yakınlaşma (ülfet) sağlanıp kin ve düşmanlıklar ortadan kalkar. Ömürde bir defa yapılması gereken hac ibadeti de mahalle, şehir ve şehrin çevresi arasında sağlanan sevgi ve yakınlaşmanın ülkeler ve milletler arasında da meydana gelmesini sebep olur. Sonuç olarak İslâm dini insanlar arasında yakınlık ve kaynaşmayı sağlamaya yönelik mahalleden şehre, şehirden ülke ve milletlere doğru dalga dalga genişleyen ve gittikçe daha çok kalabalığın kaynaşmasını sağlayan emirler göndermiştir.[46]

5.2. Devlet ve Siyaset İhtiyacı

İnsan, hayatını sürdürebilmek için bir topluluk halinde ve bir arada yaşamak zorundadır. Fakat topluluk içinde yaşamak birtakım sorunlar meydana getirmektedir.[47] Çünkü ona göre insanlar farklı tabiatlarda ve isteklerde yaratılmışlardır. İnsanın birtakım arzuları vardır ve bu arzularına hangi yolla olursa olsun ulaşmak ister. İki insan aynı şeyi arzulayıp almak istese aralarında bir tartışma ve çekişme meydana gelir. Çünkü her biri diğerini bertaraf edip kendi arzusuna kavuşmak istemektedir. Bu mücadele ileri gittiğinde kavga çıkar. İnsanlar kendisinin arzu ettiği fakat başkasının elinde olan şeyleri almaya ve bu amaçla birbirlerini yok etmeye çalışırlar. Böyle bir ortamda bir arada ve cemiyet halinde yaşamak imkansızdır. Bu yüzden insanlar arasındaki bu kavga ve çekişmeyi kaldırıp beraber yaşamalarını sağlayacak bir yönetime (tedbir/siyaset) ihtiyaç vardır. Ancak yönetim sayesinde insanlar istediklerini elde etmek için başkalarına mani olmaz ve kendi haklarına razı olurlar. İnsanları toparlayıp, ayrılığı kaldıran bu yönetime Devvânî gibi o da en büyük siyaset/siyâset-i uzmâ adını verir[48] ve insanın medenî bir birlik içinde yaşamasının siyaset olmaksızın mümkün olmadığını belirtir.[49]

İnsanların bir arada yaşarken bir düzene ve idareye muhtaç olması siyasetin kaynağını ve sebebini açıklamaktadır. Bu siyaseti uygulayacak olan, siyasi bir teşekkül olan "devlet"tir. Dolayısıyla toplumda düzenin sağlanması için görünürde siyaset gerekse de gerçekte bu siyaseti tatbik edecek olan devlete ihtiyaç vardır. Nitekim o, siyasetin ancak üç araçla

---

46 *Ahlâk-ı Alâî*, II, 91.

47 *Ahlâk-ı Alâî*, II, 73.

48 *Ahlâk-ı Alâî*, II, 73; Devvânî, *a.g.e*, s. 233-234, 276.

49 *Ahlâk-ı Alâî*, II, 74.

gerçekleşebileceğini belirterek bir devlet için gerekli olan öğeleri sıralar. Bunlar; 1. Nâmûs-ı şârı (şeriat-ilahî kanun), 2. Hâkim-i mâni' (devlet başkanı), 3. Dînâr-ı nâfi' (para) dır.[50] İnsanlar arasındaki iktisadi ilişkileri düzenleyen bir araç olan para ile insanların birbirleri arasındaki maddi manevi tüm ilişkileri düzenleyen kanun, bu kanunları uygulayıp iktisadî ve sosyal hayatı idare edecek devlet başkanı devlet düzenini demektir ki devlet adamı, kanun ve iktisadi kaynaklar bir devletin varlığının işaretidir.

Kınalızâde'nin temeddün ve ictima' kavramları ile ifade ettiği veya medîne olarak isimlendirdiği bütün toplulukları, bir idarî ve siyasî teşekkülü olan topluluklar yani devlet olarak düşündüğünü, aksini ise imkansız gördüğünü rahatlıkla söyleyebiliriz. Nitekim ona göre cemiyet değişik ve birbirine zıt milletlerin toplanmasından meydana gelebilmekteydi. Bu birbirine zıt ve farklı milletlerin bir araya gelip ahenk içinde yaşaması siyasetsiz mümkün değildir. Siyaset de ancak bir devlet düzeni içinde gerçekleşebilir.

Kınalızâde Tûsî ve Devvânî gibi devletin teşekkülünü insanların birbirleriyle yardımlaşmaya muhtaç olmasına ve aralarındaki anlaşmaya (ülfet) bağlar.[51] Müellifimiz devletin ilk kuruluşunu bir zümreye (taife) ittifak ederek burada bir bedenin uzuvları gibi yardımlaşmak ve birbirlerine arka çıkmak olarak açıklar. Zira herkesin belirli bir kuvveti vardır. Fakat bu kuvvetler toplanıp bir araya gelince ortaya çıkan kuvvet her birinin kuvvetinden daha fazladır. Bundan dolayı ittifak etmiş az sayıda bir kavim, ittifak etmemiş kalabalık bir kavme galip gelebilir. Kendi arasında anlaşan bir zümre kendi arasında anlaşamayan halka her zaman egemen olur. Dolayısıyla devleti meydana getiren üyeler arasında daima bir anlaşma olmalıdır. Böyle bir anlaşma daima üstün ve galip olmayı sağlar.[52] Devletin içinde farklı gruplar, farklı görüşten insanlar olabilir, bunları birleştirmek siyaset ile ve bir devlet çatısı altında toplamakla olur. Bu düzeni sağlamak görevi devlet başkanına aittir. O, idaresiyle memleketin yapısının sağlıklı olması anlamına gelen düzeni (itidal) sağlamak, bu düzen bozulduğunda nasıl bir yönetimle iyileştireceğini bilmek zorundadır. Bu ise tek bir vücudun organları gibi cemiyetin üyelerinin birbirleriyle anlaşıp uyum içinde yardımlaşmalarıyla mümkündür.

---

50 *Ahlâk-ı Alâî*, II, 73.

51 *Ahlâk-ı Alâî*, III, 2; Krş. Tûsî, *a.g.e.*, s. 303; Devvânî, *a.g.e.*, s. 275-276.

52 *Ahlâk-ı Alâî*, III, 2.

5.3. Erdemli ve Erdemsiz Ülkeler

Kınalızâde Fârâbî'ye dayanan, Tûsî ve Devvânî tarafından da takip edilen ülke çeşitlerini ile ilgili görüşü neredeyse aynen tekrar etmiştir. Onun Tûsî'den özetleyip kendi döneminden bir iki örnek vererek aktardığı bölümlemeye göre ülke erdemli ve erdemli olmayan olmak üzere iki kısımdır. İnsanların hayır ve iyilik sebebiyle bir araya gelmiş olması ülkenin erdemli, kötülük sebebiyle bir araya gelmesi erdemli olmayan ülke biçiminde tanımlanmasına yol açar. Allah'ın bir olması veya doğru yolun bir olması gibi erdemli ülke (medîne-i fâdılâ) de bir tanedir ve daha fazla olmaz. Oysa sayısız sapıklık ve cahillik çeşitleri olmakla birlikte erdemli olmayan ülke (medîne-i gayrı fâdılâ) başlıca üç tanedir. Bunlar:[53] cahil, bozuk ve sapık ülkelerdir.

Fârâbî'de erdemli şehir ütopik olsa da Kınalızâde padişah Kanuni Sultan Süleyman dönemindeki içinde yaşadığı Osmanlı devletini erdemli ülkeye örnek olarak verir. [54]

Kınalızâde, Tûsî ve Devvânî gibi erdemli ülkedeki insanları anlayış, düşünce ve inanç seviyelerine göre de gruplara ayırır.[55] O bu konularda kendisinden önceki filozofların görüşlerini takip etmiş ancak Osmanlı pratiğini eserine yansıtmıştır..

5.4. Siyaset Çeşitleri

Eserinde ülkenin ve ülkeyi meydana getiren üyelerin kimler olduğunu açıklayan Kınalızâde, daha sonra memleketin yönetimi ve devlet başkanlarının görevlerine ait kuralları da açıklar. Ona göre erdemli ülkenin idarecisinin başında bulunduğu hükümet imamet ve hilafettir.[56] Bu, bütün erdemli ülkeler için söz konusu ise de onun erdemli ülke örneğinin Osmanlı İmparatorluğu olduğu hatırlandığında bütün Osmanlı sultanları bu ünvana layık olmaktadır.

---

[53] *Ahlâk-ı Alâî*, II, 105; krş. Fârâbî, (Tarihsiz). *Ârâu ehli'l-medînetî'l fâdıla*, Kahire: Matbaatü'n-Nil, s. 90; amlf. *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, thk. Fevzî Mitrî Neccâr. Beyrut: Dârü'l-Meşrik (Dar el-Machreq), s. 88; Tûsî, *a.g.e.*, s. 280, 289-299; Devvânî, *a.g.e.*, s. 260-261.

[54] *Ahlâk-ı Alâî*, II, 105-106.

[55] *Ahlâk-ı Alâî*, II, 106-110; krş. Tûsî, *a.g.e.*, s. 281-283; Devvânî, *a.g.e.*, s. 262-263.

[56] *Ahlâk-ı Alâî*, II, 112.

Erdemli ülkenin başkanının amacı halkı yetkinliğe ulaştırmak ve mutluluğa yöneltmektir. Siyaset bu amaç doğrultusunda iki kısımdır.[57]

a) Erdemli Siyaset: Buna tam siyaset denilir. Bu siyasetin sahibi olan devlet adamının amacı Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmak ve mutluluğa ulaşmaktır. Bu yönetimde devlet başkanı adalete sarılır ve halkını arkadaş ve dost kabul eder. Bundan dolayı bazı erdemli başkanlar vali olarak bir şehre geldiklerinde halkını toplayıp yaşlıları anne babası, gençleri kardeşi, küçükleri evladı yerine koyduğunu ifade eden konuşmalar yaparlar. Arzularına sahip olup ülkeyi umumi hayırlarla (hayrât-ı âmme) doldururlar.

b) Erdemli Olmayan Siyaset: Buna da eksik ve zorbalık siyaseti denir. Bu siyaseti yürütenin amacı zorbalık ve saltanatla nefsinin isteklerine ulaşmaktır. Bu ise kötülüğü gerektirir. Buradaki devlet başkanı zulme sarılır, halkını kul ve köle kabul eder. Bunlar devlet başkanına layık olan her şeyin halka haram olduğunu iddia ederler. Ona göre bu siyaset ülkenin genel kötülükle dolmasına sebep olurken bu siyaseti yürüten devlet adamını da arzularına esir eder. Burada genel hayır, emniyet, sükûn, âfiyet, halkın arasındaki sevgi ve kaynaşma, adalet, iffet, vefa, hoşgörü, rahatlık ve benzerine denirken, genel şer veya kötülük , korku, ıstırap, halkın arasında düşmanlık, kavga ve çekişme, hırsızlık, gasp, hıyanet, kıtlık, pahalılık ve bunların benzerlerine denir.

5.5. Devletteki Sorunların Giderilme Yöntemleri

Kınalızâde insanların bir arada yaşaması ve aralarında kaynaşma (ülfet) meydana gelmesi, insanın kendi durumunu düzeltmesi, mutluluk ve kemali elde etmesi için gerekli görür. Ancak insanların topluluk halinde yaşaması ve dostluk kurması daha önce ifade ettiğimiz birtakım sorunları beraberinde getirir. Bu zararlardan kurtulmak iki yolla olur. Fârâbî'nin *Fus*û*lü'l-meden*î'sine[58] kadar varan bu yollardan birisi adaletin gerektirdiği kanunlar ile saltanatın gerektirdiği hükümleri uygulamak, diğeri de sevgi (muhabbet)dir.[59]

---

[57] *Ahlâk-ı Alâî*, II, 112-113; krş. Tûsî, *a.g.e.*, s. 300-301; Devvânî, *a.g.e.*, s. 269-273.

[58] Fârâbî (1961). *Fusûlü'l-medenî*, Translation by D. M. Dunlop, Cambridge: Cambridge University, s. 140-143.

[59] *Ahlâk-ı Alâî*, II, 78-79.

5.5.1. Sevgi

Sevgi insanların bir arada yaşarken ortaya çıkabilecek zararları gideren yollardan birisidir. Ancak bu Kınalızâde'ye göre daha özel, seçkin sınıfa ve ileri gelenlere ait bir yoldur. Çünkü halkın hepsinin birbirini sevmesi imkansızdır. Oysa aile gibi daha küçük bir topluluk içinde sevgi yoluyla zararlar giderilebilir. Bu durumda adalete ihtiyaç kalmaz.

Birisi bir şeyi istediğinde bunu elde etmek ve istediği şeyi arzulayanları uzaklaştırmak ister. Herkes aynı şeyi düşündüğünde insanların arasında tartışma ve kavga çıkar. Adalet bunu önlemek için gerekir. Fakat sevgide fedakârlık vardır. Sevdiği insan kendisinin istediği şeyi arzularsa, onu sevdiğine vermek ister. Kişi kendisi yerine sevdiğinin isteğine kavuşmasını arzular. Filozoflar adaletle sevgi arasında karşılaştırma yapar ve sevgiyi adaletten daha faziletli kabul ederler.

5.5.2. Adalet

Kınalızâde'ye göre adaletin gerektirdiği kanunların ve saltanatın gerektirdiği hükümlerin uygulanması toplumdaki düzen ve ahengi sağlayan en genel yoldur. Adalet halk ile seçkin sınıfların tümüne hitap eder ve bu sebeple çoğu insan bu yolla düzeltilir.[60]

Kınalızâde için adalet kendi hakkına razı olup başkalarının hakkına saygı göstermek, onun hakkını alıp zulmetmemek anlamındadır. Adalet aynı zamanda toplumdaki kargaşa ve kavganın ortadan kaldırıp düzenin sağlanması için de gereklidir. Nitekim toplumda düzenin sağlanması ve kargaşanın önlenmesi için ihtiyaç duyulan siyasete daha önce belirtildiği gibi siyâset-i uzmâ adını verir. Aristo'dan beri benimsenen anlayışa göre en büyük siyaset toplumda üç araçla meydana gelir. Kınalızâde bunlara Yunanlı filozofların "siyaset" manasına gelen "nâmûs" adını verdiklerini belirtir.[61] Dolayısıyla adaletin araçları olarak verilen üç maddenin her birinde siyaset manası vardır. Buna göre birinci nâmûs ilahî kanun, ikinci nâmûs padişah, üçüncü nâmûs para olmaktadır. Nâmûsu siyaset kelimesini asıl manası olan yönetmek olarak anladığımızda; paranın yönetimi, padişahın halkı yönetimi ve ilahî kanunların yönetimi bir araya gelince en büyük siyaset ortaya çıkar.

---

60 *Ahlâk-ı Alâî*, II, 79.

61 *Ahlâk-ı Alâî,* I, 77-78.

Görüldüğü gibi toplumda en büyük siyasetin sağlanabilmesi için gerekli olan araçlarla, toplumda adaletin gerçekleşmesi için gerekli olan araçlar ilahî kanun, padişah ve para olmak üzere aynıdır. Bu araçların uygun bir şekilde yönetimiyle en büyük siyaset meydana geleceği gibi aynı zamanda toplumda adalet de gerçekleşecektir. Bu durumda siyaset toplumda adaleti sağlayan bir araç konumundadır. Bunu siyaset ve toplumu yönetmekteki gerçek niyetin insanlar arasında adaleti sağlamak olmasına bağlayabiliriz.

Devlet içindeki insanlar arasındaki ilişkilerin düzenlenmesi ve toplumda itidal ve adaletin gerçekleştirilmesi için- yani siyaset için- araca ihtiyaç vardır.

a) İlahî kanun, (namus/kanun) hem toplumda düzeni sağlanmak ve yönetmek hem de toplumda adaletin gerçekleşmesi için gereklidir. Devlet başkanı ve para ilahî kanuna uymalıdır.

b) Devlet başkanı ilahî kanunu uygulayacak kişidir ve kendisine bu sebeple ihtiyaç duyulmaktadır. Paranın da devlet başkanının kontrolü altında olması gerekir. Devlet başkanı parayı ilahî kanuna uygun bir şekilde kullanmalı ve değerlendirmelidir.

c) Para Toplumdaki iş bölümün neticesinde eşitlik ve adaletin sağlanabilmesi, hangisinin diğerine ne kadar terzilik veya marangozluk yapması gerekeceği problemi ortaya çıkar. Sanatlar arasındaki eşitlik ve farklılığı bilmek çok zordur. Bunun için aralarında orta bir değere ihtiyaç vardır. Bu orta değer paradır. Bundan dolayı filozoflar paraya orta adalet veya aracı adalet demişlerdir. Adaleti sessizce sağladığı için aynı zamanda susan adalet olarak da anılır. Halkın yaptığı alışverişten memnun olup, hakkına razı olması para ile gerçekleşir. Halkın arasında iktisadi sebeplerle tartışma ve kavga meydana gelmeyeceği için devlette düzen ve ahenk oluşur. Aynı zamanda alışveriş kolaylığı sağladığı için insanlar arasındaki iş bölümünü destekler. Böylece devletin bireyleri arasındaki ilişkiler daha sağlıklı olur, aralarında yakınlık ve kaynaşma meydana gelir. Bu şekliyle para devletin iyi yönetilmesine aracılık eder.

5.6. Devlet Başkanı

Kınalızâde'nin cemiyeti siyasetsiz düşünemez ve toplumda düzeni sağlamak ve insanlar arasındaki anlaşmazlığı önlemek amacıyla bir

yönetimin varlığını gerekli görür. Dolayısıyla devlet başkanı olmadan toplumda siyasetin uygulanması düşünülemez. Çünkü yönetimde ilahî kanun (şeriat) devlet başkanı gibi bir araçtır ancak ilahî kanunu (şeriat) devlet yönetimi için gerekli bütün kanunlar olarak düşünürsek bunu tatbik edecek kişi yine devlet başkanıdır ki çoğu zaman bunun için padişah veya sultan ifadesini kullanır. Devlet başkanı toplumu ilahî kanuna (şeriat) uygun bir şekilde yönetir. Diğer bir araç olan paranın kontrolü de devlet başkanının uhdesine verilmiştir. Dolayısıyla siyaset, bu siyaseti tatbik edecek bir devlet başkanın varlığını gerektirir ve Devlet başkanının varlığı toplumda adaletin sağlanabilmesi zorunludur.

Devlet başkanı toplumda adaleti sağlama görevi yanında itidali sağlama görevi de vardır. Memleketin sağlığı onun itidal sınırında olması demektir. Hastalığı ise itidalden uzaklaşmasıdır. Devlet başkanı maharetli doktor gibi olmalı ve memleketi asıl itidaline döndürecek tedbirleri uygulamalıdır.[62]

Devlet başkanı, babadan daha çok sevilmeyi hak etmektedir. Çünkü her ne kadar anne baba sevgisi Allah sevgisinden sonraki en büyük sevgi gibi görünüyorsa da babanın ailesini yönetmesi ve oğlunu yetiştirip terbiye etmesi ancak devlet adamının adaletle ülkeyi yönetmesi sayesinde mümkün olabilmektedir.[63] Dolayısıyla insanların mutluluk ve ahlâkî yetkinliği de bir anlamda adil devlet adamının şemsiyesi altında gerçekleşmektedir.[64] Bütün bunlar devlet ve ülkede düzenin sağlanması, adaletin ve mutluluğun gerçekleşmesi için devlet başkanının varlığını zorunlu kılmaktadır. Bu sebeple akıllı insanlar padişahı yakıcı ateşe benzetmişlerdir. Ateşsiz insanın yaşaması mümkün olmadığı gibi devlet başkanı olmadan hayat da mümkün değildir. İnsanlar zulümden ancak devlet başkanı sayesinde emin olur.[65]

Devlet başkanı insanın mutluluğu için bu kadar önemli olunca onun sahip olması gereken nitelikleri de önemli olmaktadır. Bu sebeple devlet başkanında olması gereken nitelikler, adil devlet başkanının gözetmesi gereken kanunlar, suçluları cezalandırma, savaştaki yeri gibi görev ve sorumlulukları, Halkına karşı sorumlulukları, devlet başkanının

---

62 *Ahlâk-ı Alâî*, III, 2.

63 *Ahlâk-ı Alâî*, II, 97.

64 *Ahlâk-ı Alâî*, II, 75.

65 *Ahlâk-ı Alâî*, III, 28.

çevresindeki insanların ve görevlilerin uyması gereken kurallar, bu bağlamda halkın devlet başkanına karşı sorumlulukları, zalim devlet başkanının durumu gibi konular devlette düzenin sağlanması, siyaset ahlakı, erdemli ilke ve yönetimin gerçekleşebilmesi, devlet içinde adalet ve itidalin gerçekleşebilmesi için eserin bu bölümünde açıklanmıştır.

Sonuç

İnsanlar bir arada yaşarken aralarındaki ilişkilerin düzenlenmesi, adaletin sağlanması için bir düzene ihtiyaç vardır ve bu düzen devlet sistemi içinde siyasetle gerçekleşir. Bu siyasetin insanları, halkı mutlu etmesi için devlet başkanı, yönetimdeki diğer görevliler ve halkın her birinin topluma karşı sorumlulukları vardır ve bunlar siyaset ahlakıyla düzenlenir. Felsefenin pratik felsefe kısmının alt dallarından birisi olan devlet yönetimi ilmi klasik ahlak felsefesi kitaplarında bu konuya ayrılmıştır. Kınalızâde kendisine ulaşan kaynakları ve Osmanlı tecrübesini kullanarak ahlak ve siyasetin bir arada nasıl erdemli siyasetin ortaya çıkacağını eseri Ahlak-ı Alâî'de açıklamıştır.

Kaynakça

Ağaoğulları, Mehmet Ali (1989). *Eski Yunanda Siyaset Felsefeleri*, Ankara: V Yayınları.

Çağrıcı, Mustafa (2006). *Anahatlarıyla İslam Ahlâkı*, İstanbul: Ensar Neşriyat.

Çankı, Mustafa Namık (1954). *Büyük Felsefe Lügatı*, c. I, İstanbul: Cumhuriyet Matbaası.

Devvânî, Ebu Abdullah Celaleddin Muhammed b. Esad b. Muhammed (1316/1898), *Ahlâk-ı Celâlî (Levâmi'ü'l-işrâk fî mekârimi'l-ahlâk)*, Leknev, [Lucknow] : Matbaa-i Münşi Naval Kişor.

Ebû Zeyd el-Belhî (1984). *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfüs*, nşr: Fuad Sezgin, Frankfurt am Main: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften.

Fârâbî (1961). *Fusûlü'l-medenî*, Translation by D. M. Dunlop, Cambridge: Cambridge University.

Fârâbî (1985). *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, thk. Fevzî Mitrî Neccâr. Beyrut: Dârü'l-Meşrik (Dar el-Machreq).

Fârâbî (Tarihsiz). *Ârâu ehli'l-medînetî'l fâdıla*, Kahire: Matbaatü'n-Nil.

Firuzâbâdî (1406/1986). *el-Kâmûs el-Muhît*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.

Galen (1937). *Kitâbu'l-ahlâk*, nşr. Paul Kraus, *Mecelletu Külliyeti'l-Adâb bi'l-Câmiati'l-Mısrıyye*, V, sy. 1, s. 25.

Gazzâlî, (1414/1994), *İhyâu ulûmi'd-dîn,* c. III. Kahire: Müessesetü'l-Halebi.

Hârizmî (Hıvârizmî) (1309/1989). *Mefâtihu'l-ulûm*, thk. İbrahim el-Ebyari, 2. Bs, Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi.

Heffening (1997). "Tedbîr", *İslam Ansiklopedisi*, c. 12/I, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı.

İbn Manzûr (tarihsiz). *Lisân el-Arab*, c. IV, Beyrut: Dâru Sadır.

İbn Miskeveyh (1398h.). *Tehzîbu'l-ahlâk*, Tahkik, İbnu'l-Hatib, 1. Baskı, Kahire: el-Matbaatü'l-Asriyye.

İbn Sînâ (1980). *Uyûnü'l-hikme*, nşr: Abdurrahman Bedevî, Beyrut: Dâru'l-kalem.

Kınalızâde Ali Efendi (1248/1833), *Ahlâk-ı Alâî*, Bulak: Matbaatu Bulak.

Köse, Hızır Murat (2009). "Siyaset", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (TDVİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c.37, s. 294-299.

Kutluer, İlhan (2003). "Medeniyet", *TDVİA*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 28, s. 296-297.

Nasîrüddîn Tûsî (1369h). *Ahlâk-ı Nâsırî*, thk, Mücteba Minovî, Ali Rıza Haydarî, Tahran: Şirket-i Sihami.

Oktay, Ayşe Sıdıka (2019), *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî,* İstanbul: İz yayıncılık.

Oktay, Ayşe Sıdıka (2003). "Kınalızâde Ali Efendi'de Hikmet

Kavramı", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2003/1, sayı: 10, s. 25-36.

er-Râzî, Ebû Bekr (1939). *et-Tıbbu'r-rûhânî*, thk, Paulus Kraus, *Resâilu Felsefiyye* içinde s.15-96, Kahire: Câmiatu Fuad el-Evvel.

Taşkın, Yüksel (2014). "Siyaset Nedir?", *Siyaset Kavramlar, Kurumlar, Süreçler*, ed. Yüksel Taşkın, İstanbul: İletişim yayınları.

Tehânevî, (1404/1984). *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, c.I, İstanbul: Kahraman Yayınları.

Turhan, Kasım (1992). *Âmirî ve Felsefesi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV).

KINALIZADE'NİN EVREN VE İNSAN TASAVVURU

S. Ertan TAĞMAN*

Giriş

Günümüz dünyasındaki bilim ve teknoloji ile sosyo-kültürel alandaki hızlı gelişmeler ahlaki değerler konusunda bir takım değişmeleri beraberinde getirmiştir. Günümüzde bilimsel gelişme ve ilerleme ile eşdeğer görülen "medeniyetin" bir parçası olmak ve hatta bir medeniyet ortaya koymak için güçlü bir kültürel alt yapı gerektiği ortadadır. Kültür, medeniyetin önemli bir parçasıdır. Medeniyetin diğer öğeleri ise; herhangi bir toplumun örf ve adetleri, hareket tarzları, dili, idealleri, estetik yaratımları, hikayeleri, efsaneleri, icatları, bilgileri, kitapları, hukuk ve yasaları, ahlaki kuralları, dini, sosyal ve siyasi kurumları, zaferleri, başarıları ve nüfuz alanları gibi sıralanabilir. Adalet hissi, insanlık duygusu, bilime olan güven insanın geniş ve kapsayıcı kültürel vasıflarıdır. Kültürlü insan bir bilgi kutusu değildir, sahip olduğu bilgiden faydalanarak çağın olaylarına daha derin bir şekilde nüfuz edebilen bir insandır. Kültürlü toplum dediğimizde de kültürün yaygın olduğu birçok kültür tezahürlerini kendisinde toplayan toplum kastedilir. Bu bağlamda maddi alanda başarı, entelektüel kültürün yaygınlığı, düşünce ufkunun genişliği ve manevi alanda gelişme, yani ahlak ile örf/adetlerin ve güzel sanatlar zevkinin gelişmiş olması, eleştirel ve sorgulayıcı anlayış kültürel zenginliğe işaret eder. Kültürel zenginliğe sahip olan toplumlar da medeniyet dediğimiz günümüz gelişmişliğine dahil olma konusunda daha başarılı olurlar. Yine tarihe bakıldığında refah içinde yaşayan toplumlar sahip oldukları bilgiyi ve dolayısıyla bunun ürünü olan zanaat, üretim, teknoloji, sağlık, gıda temini, lojistik ve iletişim gibi toplumsal ihtiyaçları kamu yararına olacak şekilde doğru ve adilane şekilde dağıtabilen toplumlar olmuşlardır. Bütün bunlardan sonra gerek kendisini

* Doç. Dr., Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Felsefe Bölümü.
DOI: 10.32704/9789751751683.2024.0322

gerek toplumu iyi tahlil edebilen, birey ve toplum arasındaki dengeyi gözetebilen insanların sayısının fazlalığı o toplumun gelişmişlik düzeyini göstermektedir. Böylece bireylerin bu şekilde eğitildiği ve geliştiği yerlerde toplumsal olarak da ilerleme ve gelişme görülür.

Kültürün toplumsal değişim ve dönüşümdeki etkisi göz önüne alındığında, en önemli bileşenlerinin de o kültürün evren, insan ve doğa hakkındaki belirlenimleri olduğu bilinmelidir. Bu belirlenim o kadar önemlidir ki bir taraftan bireyin yaşamındaki atılımları yönlendirirken, diğer taraftan kültürün hangi doğrultuda ve temel üzerinde üretilip geliştirileceğini belirler. (B. Yurtoğlu 2004: 150) İnsanın evrenin bir parçası olarak evrene ve kendine ilişkin tümel bir görüşe sahip olma isteğini karşılayan araştırma alanları, felsefe, din, bilim, sanat gibi insan uğraşlarıdır. Bütün bu uğraşılar insana tümel bir gerçeklik anlayışı kazandırması veya sunması bağlamında o kültürün temel yapıtaşları olmaktadır.

Çalışmamızın ana temasını da kültürümüzün önemli bir parçası olarak görülen 1510 yılında Isparta'da doğmuş Kınalızâde Ali Efendi'nin eserlerinden özellikle 1564'te kaleme aldığı *Ahlâk-ı Alâî* adlı eserinde ortaya koyduğu insan ve evren algısı oluşturmaktadır. Osmanlı Dönemi'nde yazılan eserler arasında öncülerden biri olma özelliğine sahip olan *Ahlâk-ı Alâî*, güncel açıdan değerlendirilip geleneksel kültür içinde ahlak eğitimine farklı bir açıdan bakma imkanı sunmaktadır. Bu noktada yazarın ortaya koyduğu görüşler asırlar önce kaleme alınmış olmasına rağmen günümüzde herkes tarafından genel geçer kabul edilebilecek nitelik taşımakta ve ahlak eğitimine dolayısıyla kültür anlayışına artı bir değer katmaktadır.

Evren Bilgisi ve Kozmoloji

Türkçeye, Yunancadaki *κοσμολογία* (kosmologia) kelimesinden geçen ve *κόσμος* "kozmos, düzen, bütün", *λογια* [*logia*/*logos*] ise "söz, kanıt, açıklama" kavramlarından müteşekkil bir kavram olan kozmoloji evrenin oluşumunu, evrimini ve dinamiğini inceleyen bir bilim dalının adıdır. İlk kez 1656 yılında Thomas Blount tarafından *Glossographia* eserinde kullanılmıştır. Etimolojik olarak bakıldığında *universe* (evren) sözcüğünün kökeni de XII. yüzyılda daha önce Latince *universum* sözcüğünden bozma eski Fransızcadaki *univers* sözcüğüne götürülebilir. Latincesi "tek" anlamına gelen *unus* ile, "dönmek, yuvarlanmak, değişmek" anlamındaki *vertere*

yükleminin geçmiş zaman ortacı olan *versus* sözcüklerinin birleştirilmesiyle oluşturulmuştur. Böylelikle kavram "her şeyin teke dönüştürülmüş hali" anlamına kavuşur. *Universu*'nun şiir diliyle *unvorsum*'a dönüştürülmüş haliyle ilk kullanımı, Lucretius'un yaklaşık M.Ö. 50 yılında yazmış olduğu *De rerum natura* (*Cisimlerin Doğası*/*Varlığın Yapısı*) adlı Latince şiirinin IV. Kitap 262. satırında bulunur. (D. Nys 1908: 7) Bir başka etimolojiyse sözcüğü "her şeyin bire dönüştürülmesi" düşüncesine bağlar ve bunu da göklerin en dıştaki kristal küresinin, en içte dünyanın merkezde hareketsiz durduğu gezegen kürelerine değişim ve hareket sağladığı ilk Yunan kozmolojilerinde görürüz. Çağımızda ise evrenin oluşumunun herkesin ilgisini çekmeye başlaması Steven Weinberg'in 1977'de yazdığı "The First Three Minutes: A Modern View of the Origin of the Universe"[1] adlı eserinin basılması ile olmuştur. Daha sonra Stephen Hawking'in "A Brief History of Time" (Zamanın Kısa Tarihi) adlı eseri ile artık kozmoloji ve dolayısıyla evren tasavvurları ilgi çeken bir konu olarak görülmüştür. (M. Roos 2003, s. ix). Evren, Arapçada ise alem ve kâinat olarak karşılık bulmuş, astronomi söz konusu olduğunda *hey'e* olarak adlandırılmış, kozmolojik anlamda ise *felekler* ifadesi kullanılmıştır. Arapça *kwn* kökünden kāʾināt "olan, varolanlar, tüm varlıklar, evren", Arapça kāʾina(t) "varolan şey" sözcüğünün çoğuludur. Kozmoloji evrenin nasıl oluştuğu, geçmişte ne durumda olduğu, gelecekte nasıl olacağı, uzay ve zamanın ne olduğu gibi insanın anlama yetisinin sınırlarını zorlayan pek çok derin düşünce ve soruları içerir. Bu sorular derindir çünkü bilginizin genişliğine bağlı olarak "evren" ile kastedilenin ne olduğu sorusuna verilebilecek pek çok cevap bulunur.

Bu soruların derinliği etimolojik tanımın da ötesine geçmektedir. Örneğin evren uzayda, boşluğun kendisi de dahil olmak üzere görebildiğimiz her şey mi? Yoksa fiziksel olarak var olan her şey mi? Bu "her şeye" dahil edeceğimiz şeylerin listesini çıkardığımızda, fizikçilerin "doğa yasaları" dedikleri şeyler ya da uzay ve zaman gibisinden sair, soyut şeyleri ne yapacağımızı düşünmeye başlarız. Bu düşünme haline bağlı olarak da bunlar görülemez ve dokunulamaz ama etkileri hissedilir, insana oldukça önemli görünürler ve adeta birer varlığa da sahipmiş gibi durduklarından, bunlar da

[1] Bu eser, 1998 yılında Zekeriya Aydın ve Zeki Aslan tarafından "İlk Üç Dakika: Evrenin Kökenine Çağdaş Bir Bakış" başlığı ile Türkçeye çevrilmiştir.

sorgulamaya dahil edilir. Ayrıca geçmiş ya da gelecek ne olacak? Yalnızca *şimdi* var olana odaklanmak biraz dışlayıcı bir yaklaşım gibi görünür. Eğer şimdiye kadar evrenin bir parçası olarak var olmuş her şeyi iş içine katılacak olursa, gelecek neden katılmasın? Bu da bizi evrende şimdiye kadar var olmuş, halen var olan ve var olacak ve hatta var olmayacak her şey gibi bir tanıma götürür. Örneğin John Scotus gibi bazı Ortaçağ düşünürleri evreni var olmuş, var olacak ve var olmayan geçmiş ve gelecek olaylar dizisi olarak görmüştü. (B. Reichenbach, 2023: 8) Hatta modern astrofizik bile sadece kendi evrenimizin yapısı ve tarihiyle ilgilenmekle kalmaz, var olmuş ve olabilecek başka evren türleri üzerinde de düşünceler üretirler. Bizim evrenimiz özel ve farklı olabilir miydi sorusuna yönelik bir inceleme yapma isteğimiz de şaşırtıcı. Bu da karşılaştırmalar yapabilmek için "başka" evren örnekleri ortaya koyabilmek zorunda olduğumuz anlamına geliyor. Çağdaş kozmoloji bunu yapmaya çalışmaktadır. (D. E. Liebscher 2005: 2-3) Önceden yaşadığımız yer, hatta bölge, hatta yaşadığımız ülke ve hatta yaşanabilir başka dünya var mı sorusu artık var olabilecek evrenler üzerinde düşünmeye evrilmiş durumdadır. Bu çaba evrenimizi olabildiğince tam ve doğru olarak tanımlama çabasından ibaret görünmektedir. Bu tanımlamayı olasılıkları da kapsayan, var olandan daha geniş bir çerçeveye oturtmayı hedefliyor. Evrenimizin neden bazı özelliklere sahip olup da başka özelliklere sahip olmadığını sorguluyor. Elbette sonunda gördüğümüzün dışında yapısı, içeriği, yasaları vb. farklı olası başka bir evren bulunmadığını da görebiliriz. Uzun bir süre kozmologlar bu noktaya varılacağı beklentisi, hatta umudu içindeydiler. Ancak son zamanlarda akıntı tersine dönmüş durumda ve hepsinde doğa yasalarıyla tutarlılık içinde bulunan pek çok farklı evrenle karşı karşıyayız gibi görünüyor. (H. Halverson 2021: 14) Dahası, bu bizimkinden farklı evrenler tek ihtimal olmayabilir: Siz ve ben, burası ve şimdi gibi sıradan şeylere atfettiğimiz özelliklerle de var olabilir.

Evrenin nasıl ortaya çıktığı ve nasıl sona ereceği, hatta sona erip ermeyeceği sorularına yanıt arayışları çok eskilere dayanır. Bunlar, dünyada çevremizde gördüğümüz şeylerin bazıları gibi evreni de bir "şey" olarak gören mitolojik serüvenler olarak başladı. Evren ile ilgili, yaşam biçimlerine bağlı olarak, farklı paradigmalar ortaya çıktı. Bazılarına göre evren, tanrıların eylemlerinden ortaya çıkan canlı bir şeydi. Başkalarına göre, bir dalgıç tarafından denizin dibinden çıkarılmıştı. Daha başkaları onu Titan denen devler arasındaki savaşın bir ürünü olarak gördüler. Hatta onu

bir çekirdekten filizlenip gelişen, zamanı gelince de ölen, ardından yeniden doğan ve böyle döngüsel olarak ölüm ve yeniden doğuş arasında gidip gelen bir varlık olarak görenler de vardı. Bazı kültürlere göreyse, evrenin bir başlangıcı olması hiç de gerekli değildi. Doğum ve ölüm döngüsünün ebedi olduğu düşünülüyordu. (E. Barnes 1931: 720) Hiçbir şeyin olmadığı bir durum kavramı yoktu: Evren bir şeydi ve bir şey, hiçbir şey olamazdı.

Bütün bu arayışlar soru sormayı da başlatan ve böylece felsefenin ve aslında bilimlerin ortaya çıkmasına neden olan meraklı insan zihnini hep meşgul etmiştir. Binlerce yıl boyunca evrenimizin yapısı tartışılagelmiştir. Tanımlamak ya da açıklamak için her türlüsünden tablo ortaya konmuş ve bunların sonucunda varılan sonuçlar çoğu kez dini, ulusal, sanatsal ya da kişisel önyargılarca güdülenmiş anlatımlardı. Yirminci yüzyılın başlarındaysa her şey aniden değişti: Einstein bize fizik yasalarıyla ve kütle-çekimin özelliğiyle uyumlu tüm olası evrenleri nasıl bulabileceğimizi, geçmişlerini nasıl kurgulayabileceğimizi ve gelecekleriyle ilgili ne gibi tahminlerde bulunabileceğimizi gösterdi. Ama bunları bulabilmek kolay bir iş değildi. O zamandan bu yana gökbilimciler, matematikçiler ve fizikçiler, karmaşık denklemleri çözmeye ve artık birden fazla olduğu düşünülen bu evrenleri bulmaya çalışmaktalar. (S. Bettini 2005: 13) Günümüzde bu tartışmalar; tanıdıklarımızın ötesinde uzay ve zaman boyutlarına sahip evrenler, ebedi olan evrenler, kara delikler içinde yaşayan evrenler, bir anda yok oluveren, çarpışan evrenler, şişen evrenler, başka bir şeyden ya da bir hiçlikten ortaya çıkan evrenler, kara madde, kara enerji, evrenin başlangıcı ve genişlemesi, yaşam destekleyen rastlantılar ya da evrenin sonu gibisinden belli konulara odaklanmakta ve bu konular daha çok astrofizikçiler tarafından tartışılmaktadır.

Bu tartışmalar içinde kozmolojiyi bilim olarak adlandırmak aslında kavramın kullanıldığı süreç ile alakalıdır. Diğer bir deyişle bu kavram olmadan önce de bu tür sorular sorulmaktaydı ve bu sorulara mitolojik, eskatolojik, ezoterik ve dinsel metinlerle cevaplar aranmaktaydı. Muhtemelen bu soruların sorulması ilk insanla başlamış olmalıdır. Aslında kozmoloji dendiğinde ilk insanlardan itibaren akla ilk olarak gökyüzünün gelmesi çok da garip değildir. Çünkü insanın bu dünyada bulunması birçok inanç sisteminde genellikle bir düşüş olarak nitelenir. Bu düşüşün de yüksek bir yerden olması gerekmektedir. Yüksek dediğimizde ise sema

yani gökyüzü kastedilmiş olur. Dolayısıyla gökyüzünün ilk insandan bu yana çok ilgi çekici bir yer olarak görüldüğünü söylemek yanlış olmaz. Yıldızlı gökyüzü, bilhassa Orta Doğu'nun dikkat çekici bir özelliğidir. Tarih öncesi insanı, muhakkak ki geceleri ve gündüzleri gökyüzünü seyretmiş ve bunu hem merakla hem de biraz korkarak yapmış olmalıydı. Gökyüzünde sergilenen bu değişken ve şatafatlı gösteri, o dönemlerde ilkel insanın aklını ve hayalini cezbetmeye hazırdı. Bu ilgi zamanla gökyüzündeki muazzam düzeni fark eden insanların, bu bilgileri kullanarak yeryüzündeki yaşamlarını da bu düzene uygun bir hale getirme çabalarına dönüşmüştü. Eski uygarlıkların hemen hemen hepsinde özellikle Mısır, Mezopotamya, Hint ve Çin uygarlıklarında evrenin ve insanın oluşumu aynı köklere dayandırılmıştı.

Mısır kozmolojisi, eski Mısır toplumunun evreni ve onunla ilişkilendirilen tanrılar ve mitolojik inançlar hakkındaki düşüncelerini ve anlayışlarını içerir. Mısırlılar, evrenin yaratılışı ve düzeni hakkında derin bir anlayış geliştirdiler ve bu anlayışlarını mitolojik hikayeler ve dini ritüeller aracılığıyla ifade ettiler. Mısır kozmolojisi, genellikle bir düzen ve denge anlayışıyla sıralanır. Mısırlılar, evrenin düzenli ve belirli bir yapısı olduğuna inanıyorlardı ve bu düzenin korunması için tanrıların ve insanların belirli rolleri olduğuna inanıyorlardı. Onlara göre, evrenin yaratılışı tanrılar arasındaki mücadeleler sonucunda gerçekleşti ve düzen ve dengeyi sağlamak için tanrılar tarafından belirlenen yasalar tarafından yönlendirildi. Mısır kozmolojisi, evrenin fiziksel ve metafiziksel boyutlarını birleştiren karmaşık bir yapıya sahipti. Mısırlılar, günlük yaşamlarında bu kozmolojik inançlarını dini ritüeller, tapınaklar ve mitolojik hikayeler aracılığıyla ifade ettiler. Bu kozmolojik inançlar, Mısır toplumunda sosyal ve politik yapıyı da şekillendirdi. Örneğin, kralların tanrısal bir hakka sahip olduğuna inanılıyordu ve bu nedenle krallık, evrensel düzenin koruyucusu olarak kabul ediliyordu.

Mısır kozmolojisi, Mısır toplumunun binlerce yıl boyunca devam eden evrimi boyunca değişti ve gelişti. Ancak, bu kozmolojik inançlar, Mısır kültürünün temel unsurlarından biri olarak varlığını sürdürdü ve bugün bile tarih öncesi dönemlere kadar uzanan izlerini taşımaktadır. Örneğin Mısır kralı ölümlü bir insan olmanın yanı sıra, kuşkusuz tanrısal bir statüye de sahipti. Birçok ünvânı içerisinde belki de en önemlisi *Horus*tu yani göktü.

O, gözleri Güneş ve Ay'ı temsil eden, kartal başlı tanrının cisimleşmiş haliydi. Sonraları Güneş tanrısı Ra'nın oğlu olarak anılmaya başlandı. Ra aynı zamanda, düzen ve adalet tanrıçası olan Ma'at'ın babasıydı. (F. Scwarz 2001: 57). Böylece kral, değişmez kozmik düzenin bir parçası olarak tanrılar panteonundaki yerini alıyordu.

Diğer taraftan Mezopotamya'da tanrılar tarafından idare edilmekte olan doğa ve insani olgular alanı kozmik düzenin bir parçası olarak görülüyor ve tanrılar doğal süreçler vasıtasıyla, insanlığa rehber olacak işaretler gönderiyorlardı. Bu işaretler doğadaki düzenin anlaşılabilmesi için önemliydi. Yıldızlar gecenin tanrıları olarak adlandırılıyordu. Hareketleri yoğun bir araştırma ve kayıt faaliyetine konu ediliyordu. Yaratılış destanı *Enuma Eliş*, tanrı Marduk'un, kaos canavarı Tiamat'ı nasıl mağlup ettiğini, vücudunu ikiye bölerek gündüz ve geceyi oluşturduğunu ve Tiamat'ın iki gözünden akan suların nasıl Dicle ve Fırat'ı meydana getirdiğini anlatır. Bu anlatımda yer, bir çeşit ters dönmüş saz kayık şeklindeydi ve kıyıları tuzlu denize uzanmaktaydı ve üzerinde, hiçbir zaman erişilemeyen büyük bir kubbe olan gökyüzü yer almaktaydı. Gökkubbe, mavi cevherden yapılmış olduğundan kendine has mavi renge sahipti. Mezopotamyalılar yıldızların gök kubbeye tutturulmuş olduğunu düşünmüş, fakat diğer toplumlardan farklı olarak bu düşünceyi bu safhada bırakmayıp geliştirmişlerdi. Mısırlılar gibi yıldızları takımyıldızlar halinde düzenlemişler ve onlara, mevsimlere göre değişik görüntüler yakıştırmışlardı. (E. Ronan 2003: 40-41) Ayrıca Mısırlıların aksine, gezegenlerin hareketlerini ayrıntılı olarak incelemiş ve gezegen yörüngelerinin ekliptikin (Güneş'in mevsime göre değişen görünür yörüngesi) yakınından geçtiğini gözlemlemişlerdi. Gezegenler üzerindeki bu çalışma, ileride önemli sonuçlar doğuracaktı.

Diğer bir uygarlık Çin'de ise insanların davranışlarının, daha doğrusu insanları yönetenlerin davranış ve yönetim şekillerinin gökleri etkilediği fikri; evreni canlı bir varlık olarak kabul eden Çin görüşünün esasını teşkil eder. Bu canlı varlığın kısımlarından birinin hasta veya sağlıklı olması, varlığın geri kalan kısmını da etkilemektedir. Bu fikir, yöneticileri gözlemevleri kurmaya ve gökleri inceleyerek gördüklerini kaydedecek astronomlar görevlendirmeye teşvik etmiştir.

Hint uygarlığına geldiğimizde ise onlar evrenin en üstün yaratıcı olan, her şeye gücü yeten Tanrı tarafından yaratıldığına inanırlardı; yıldızlara tapar ve o yıldızları resmederler ve bunlara göre isteklerine yaklaşırlardı. Bu sayede, her yıldızın gücünü kazanırlar ve bu gücü daha alt dünyadaki isteklerine uygun olarak kullanırlardı. Onlar zamanın döngüsüne, gezegenlerin yörüngelerinde dolandıklarına, dört elementten (su, hava, ateş ve toprak) türeyen her şeyin, yedi gezegenin Koç burcunun başlangıcına rastladığı her zamanda bozulacağına ve her devirde bileşenlerin tekrar yaratılacağına inanırlardı. (Mason, 2001: s.32). Bu sürekli yaratım insanların da dünyada daha önceki yaptığı iyiliklere göre farklı bir kast içinde tekrar dünyada bulunacakları inancını desteklerdi.

Antik Yunan'a gelindiğinde ise bu uygarlığın temelinde duran iki uygarlıktan biri olan Mikenlilerin kendilerinden önceki Minos sanatını uyarlamaya başladıkları andan itibaren kozmoloji meselesi hiç görülmemiş kusursuzlukta yeniden ele alınmıştı. Aslında bu Klasik Yunan sanatı olarak kabul ettiğimiz sanatın başlangıcı olup, Antik Yunan bilim ve felsefesine çok önemli etkiler yapacak olan görüşün varlığını ortaya koymaktadır. Her alanda Antik Yunanın kurucuları kabul edilen Homeros ve Hesiodos eserlerinde bu yeni Yunan kültürünün ilk filizlerini bulduğumuz iki şairdir. Ancak bunlar yeniçağın ataları oldukları kadar, eski Akdeniz medeniyetlerinin mirasçıları olduklarından, eserleri Miken ve Minos uygarlıklarının izlerini taşımaktadır. Bir taraftan eski kültürlerin mirasçıları olarak asırlık şiir ve mitoloji geleneğini sürdürmüşlerdir. Homeros ve Hesiodos bugün bile hayran kalınan bir çağın yeni bir kültürün habercileridir. Onlardan hareketle ortaya konan gökte izlediğimiz hareketlerin karmaşık resmi, Aristoteles'in M.Ö. 350 sıralarında işleri kolaylaştırmak amacıyla evren hakkında geliştirdiği felsefi bir model nedeniyle oluştu. Aristoteles, dünyanın geçmişte bir zamanda ortaya çıkmadığını her zaman var olduğunu ve özünde hiçbir değişime uğramadan ebediyen var olacağını düşünüyordu. Simetriye büyük önem veriyor ve kürenin biçimlerin en mükemmeli olduğuna inanıyordu. Dolayısıyla evren de küre biçimli olmalıydı. Gökte görülen cisimleri ve hareketlerini açıklayabilmek için Aristoteles, soğan zarları gibi iç içe yerleştirilmiş saydam kristal küreden oluşan karmaşık bir yapı önerdi. Kürelerin merkezinde dünya vardı ve dünya da Aristoteles'in çevresinde gördükleriyle bağdaştırması hayli zor olmasına karşın bir küre olarak düşünülmüştü. Gözlenen gökcisimlerinin her biri, farklı hızlarda dönen

bu kristal kürelerden birine bağlıydı. Bunların aralarında da gezegenlerin hareketlerini taşıyan fazladan birtakım küreler vardı. Bu yolla Aristoteles hem gözlemleri açıklayabiliyor, hem de ileride gözlenebilecek yeni şeylerin öngörüsünü yapabiliyordu (E. Ç. Mutlu, 2017: 157). Aristoteles'in tasarımında en dıştaki yıldız küresi maddi şeylerin var olamayacağı manevi bir yerdi. Gördüğümüz her hareket bu yerin sınırında bulunan ve en dış kürenin dönmesini başlatan bir İlk Hareketsiz Hareket Ettirici (Primum Mobile) tarafından tetiklenmekteydi. Her hareket ettiren bir diğer şeyin hareket etmesine neden olmaktadır ki bu da hareket edenin başka bir şeyi hareket ettirmesi anlamına gelecekti. Böyle devam eden bir süreklilik aynı zamanda sonu ya da başı olmayan bir hareket fikrini doğurabilir. Sonsuza kadar giden bir hareketi kabul etmeyen Aristoteles bunu başlatan bir ilk hareket ettirici olduğunu belirtir ve bunu saf etkinlik olarak tanımlar. Çünkü onda bulunacak olanaklılık başka bir hareket ettiriciyi gerektirecek bu da bu sürecin bir başlangıcı olmaksızın devam etmesine neden olacaktır. (J. Brungardt, 2016:254). Dolayısıyla Aristoteles'in ilk hareket ettiricisi onu hareket ettirecek bir başka şeyi gerektirmez. Fakat hareketsiz hareket ettiricinin teması karşılıklı/iki taraflı değildir yani yalnızca hareket ettiren hareket edene temas eder; karşıtı doğru değildir. Dolayısıyla onun doğasının diğer hareket ettiricilere benzemesi gerekmez. Üstelik ilk hareket ettiricinin diğer hareket ettiriciler gibi durduğu veya dinlendiği bir andan bahsedilemez. Çünkü durmak demek daha önce olan başka bir hareketin olduğunu düşünmek demektir. (F. Solmsen, 1960b: 223). Bu durumda da hareketsiz hareket ettiricinin hareketi ilk hareket olmayacaktır.

Daha sonraki süreçte ise Ptolemaios Güneş'in merkezde olduğu tüm gezegenlerin değişik hızlarla onun etrafında dolandığı yer merkezli sistemde yaşanan birtakım gariplikleri örneğin retrograt hareketi ve gezegenlerin uzaklaşıp yakınlaşmasını açıklamak zorunda kalmıştı. Bu zor soruna bin yıl boyunca ayakta kalabilecek bir model oluşturarak cevap buldu. Ptolemaios'un yapması gereken, gezegenlerin karmaşık hareketlerini ve tüm bu geri dönüşleri, Aristoteles'in modelinin dünyanın evrenin merkezinde bulunduğu, tüm öteki cisimlerin dünyanın çevresinde düzgün yörüngelerde değişik hızlarla dolandığı ve evrendeki hiçbir cismin parlaklığını ve taşıdığı öteki özellikleri değiştiremeyeceği şeklindeki katı varsayımlarıyla uyumlu hale getirmekti. Ptolemaios bu güç problemi *Almagest* adlı eserinde bir gezegenin ya da güneşin dünya çevresindeki yörüngesini, bir noktanın

izlediği dairesel hareket olarak düşünerek çözdü. Bu nokta, aynı zamanda gezegenin yaptığı ve "ilmek" *(epicycle)* denen daha küçük bir dairesel hareketin merkezini oluşturuyordu. Sonuçta gezegenin nihai hareketi bir salınımla birlikte yapılan bir dairesel hareketti.

Antik Yunanın bu astronomi kuramı da çeviriler yoluyla İslam Dünyası'na aktarılmış ve İslam Dünyası'nda söz konusu alanlarla ilgili bütün bilimsel çalışmalar bu paradigmalar çerçevesinde yapılmıştır. Eski astronominin gökyüzünde bulunduğu kabul edilen bu saydam ve gözle görülmez kürelerine İslam Dünyası'nda felek adı verilmiştir. Yer'in etrafında birbirini kuşatacak şekilde iç içe dizilen bu felekler gökyüzünün katları olarak görülmeye başlanmıştır. Bunlardan başka bir de bütün bu kürelerin dışında bulunan ve onların tamamını kuşatan ancak üzerinde herhangi bir gök cismi bulunmayan dokuzuncu felek tasarlanmıştır. En dışta bulunan bu küreye, en büyük felek (felek-i a'zam) veya atlas feleği (felek-i atlas) gibi adlar verilmiştir. Diğer bütün feleklerin aksine bu, doğudan batıya dönmektedir. Onun bu hareketine, aynı zamanda içerideki felekleri dondurduğu için, tümel hareket (harekât-ı külli) ve ilk hareket (harekat-i ula) denmiştir (Yurtoğlu, 2009. s.419-420). Bu da Aristoteles tarafından, tüm küreleri kuşatıp evreni yönettiği farz edilen Primum Mobile yani Hareket Etmeyen Hareket Ettirici adı verilen küreden başkası değildir Bu sistem bütünüyle Osmanlılara geçmiştir. Kınalızade'nin felekler (ecram-ı eflak) derken kastettiği bu sistemdir. Kınalızade'nin, kabul ettiği "varlık zinciri"nin sey üstü basamaklarında gök cisimleri ve felekler (ecram-ı eflak), soyut akıllar (ukul-i mücerrede) ve temiz ruhlar (nufus-ı mutahhare) bulunur (Kınalızade, 2007, s. 84). Bu zincirin dışında uhrevi alem ve Tanrı bulunmaktadır. Bununla birlikte, özellikle Tanrı dışındaki bu varlık alanları, özellikleri ve ilişkileri hakkında, insanın da içinde yer aldığı "doğa" hakkında yapıldığı gibi ayrıntılı açıklamalar yapılmaz. Ancak tıpkı "doğa"ya ilişkin görüşlerin temelinde Aristoteles fiziğinin bulunması gibi Osmanlıların bu alanlara ilişkin görüşlerinin astronomik temeli de İslam Dünyası'nda Batlamyus olarak bilinen Ptolamaios (M.S. 85-165) tarafından sistemleştirilen geosentrik (Yer-merkezli) astronomi kuramıdır.

İslam dünyasında kozmoloji çalışmaları 900'lü yılların başında Farabi, Mesûdî, İbn Âdî, İbrahim ibn Sinan, Ebul Ferâc Isfehâni, Ebu'l Hasan el-Amirî, tarafından başlatıldı. Birûnî, el Bağdâdî, Ihvân-ı Safâ,

İbn Sinâ, el-Mantıkî, el-Tevhîdî, el-Sıczî, el Mecritî, el-Kûfî, ve özellikle Hâkim el-Tırmizî'nin *Nevâdir Usûl* eseri olmak üzere doğa felsefesi ve kozmoloji eserleri yazıldı. Bunların haricinde Ebû'l Vefâ Buzcânî, el-Belhî, Abdurrahman Sûfi, İbn Yunûs gibi isimler özellikle onuncu ve on birinci yüzyıllarda önemli kozmoloji ve astronomi eserleri oluşturdular. İslam kozmoloji ve doğa bilimlerinin de İslam medeniyetini yöneten metafizik, dini ve felsefi fikirlere sıkı sıkıya bağlı olduğu bilinmektedir. (S. M. Nasr 1985: 14). Türklerde ise evren, zaman ve mekan içerisindeki her şey olarak görülmüştür. Tüm evren yaruk (gök/ışık) ve kararıg (yer/karanlık) ilkelerinden müteşekkil tek bir bütünü ortaya çıkarıyordu. Kararıg ve yaruk sekiz yönden esen rüzgarlarla birleşti ve beş unsuru oluşturdu: su, ateş, ağaç, maden ve toprak. (E. Esin 2001: 23-24). İslam dini özellikle Hellen ve Hellenistik unsurlarla birleşip tüm varlıkların kendisinden kaynaklandığı ve her şeyin tekrar ona döneceği Vacib'ül-Vücûd tarafından yönetilen akıllar ve nefslerin eklendiği bir kozmoloji anlayışı beraberinde getirmişti. Bu kozmoloji anlayışının merkezinde insan ve aslında "Peygamber" bulunmaktadır. Çünkü evrenin tüm olumsallığının gerçekleştiği kozmik şahıs Hz. Muhammed'dir. Bu düşünce de aslında evrenin tamamının aslında insan için var olduğu düşüncesini beslemiş ve evren ile insan arasında bir bağ kurulmuştur.

Kınalızade'nin Evren ve İnsan Tasavvuru

Kınalızade, insandan Tanrı'ya kadar, kabul ettiği varlık alanlarının, adeta bir zincirin halkaları gibi birbirine bağlı olduğunu düşünmekte ve bu düşünceyi yansıtmak için "varlık zinciri" (silsile-i vucud) (Kınalızade, 2007, s. 86) terimini kullanmaktadır. Ancak bu varlık zincirinin halkalarının hepsi aynı değerde değildir. Zincirin halkaları arasında öncelik ve önem dereceleri vardır. Evrendeki varlık alanlarının bu hiyerarşik dizilişini de "varlık kademeleri" (meratib-i kainat) (Kınalızade, 2007, s. 83) terimiyle ifade etmektedir. Kınalızade varlıkları topluca şöyle sıralamaktadır: Tanrı en baştadır, sonra sırasıyla soyut akıllar (ukul-i mucerrede), temiz ruhlar (nufus-i mutahhare), Atlas feleği (felek-i muhaddidu'l-cihat), sabit yıldızlar kuresi (kure-i sabitat), tumel ve tikel kureler (eflak-ı kulliye ve cuz'iyye), hareketli ve durağan gezegenler (kevakib-i seyyare ve sabite) yer almaktadır. Bunları üç bileşik madde (mevalid-i selase-i muterekkebe) yani maden, bitki ve hayvan ve sıralı basit unsurlar (anasır-ı basita-i muterettebe)

yani toprak, su, hava, ateş takip etmektedir. Sıralamada son olarak, soyut (mucerred) bir nefs ile maddi bir bedenden (cesed) oluşan ve bileşiklerin bütün güçlerini ve doğalarını yani tüm özelliklerini kendinde toplayan insandan söz edilmektedir (Kınalızade,2007, s. 48-49).

Kınalızade, kadim fizik ve astronominin ilk maddesi olan heyulanın, basit, bileşik, mizaç, dört unsur, dört nitelik, biçim, küre gibi kavramlara dayanarak açıklandığını ifade eder. Bu açıklamalara göre, tüm cisimlerin temelinde heyula bulunmaktadır. Basit cisimler dört unsurdan oluşur: ateş, hava, su ve toprak. Ateş en hafif, toprak en ağır olanıdır. Bileşik cisimleri ikiye ayırır: tam olmayan ve tam olan bileşikler. Mizaç, bir cismin üstünlüğünü belirler ve dengeli ise, diğerlerine göre daha mükemmel ve faziletli olur. Mizaç bakımından denge durumu, bileşiğin Tanrı'ya bağlanmasını ve mükemmelleşmesini sağlar. Kınalızade'nin varlık basamaklarına ilişkin açıklamaları, bileşikler (maden, bitki, hayvan) ile ilgilidir. Basit cisimler arasında herhangi bir fark yoktur, ancak bileşikler arasında bir üstünlük basamaklanması vardır: madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar. Ayrıca, her bir varlık alanı içinde de türler arasında üstünlük vardır. Teleolojik anlayış, hayvanların ve evrenin amacına uygun olarak Tanrı tarafından yaratıldığını ifade eder. Kınalızade, hayvanların doğuştan sahip oldukları yetenekleri ve güçleri, Tanrı'nın bilgeliği ve yaratıcılığı sonucu olarak açıklar. Örneğin, bal arısının altıgen peteklerini geometri bilginlerini bile hayran bırakacak bir tarzda oluşturduğunu belirtir. (Kınalızade 2007: 77-80). Sonuç olarak, Kınalızade'nin açıklamaları, varlık basamaklarını ve evrenin düzenini Tanrı'nın bilgeliği ve yaratıcılığı ile ilişkilendirir, hayvanların doğuştan sahip oldukları yetenekleri ve özellikleri örneklerle anlatır.

Bu türlerden sonra insan dünyasının sınırları başlar. İnsan türü içinde de farklılıklar söz konusudur. İnsan dünyasında, insanlar arasındaki farklılıkların iki temel nedeni vardır. İlki, zorunlu durumlar ve insanın kontrolü dışındaki nedenlerden kaynaklanan farklardır. İkincisi ise, insanın kişisel çabalarının sonucunda ortaya çıkan farklardır. İnsanların bu farklılıkları, iklim ve coğrafya gibi faktörlerden kaynaklanabilir. Örneğin, kuzeyde yaşayanlar soğuk iklimden dolayı dengeden uzaklaşmış olabilirken, güneyde yaşayanlar aşırı sıcak nedeniyle dengelerini kaybetmiş olabilirler. Kınalızade, Türklerin hayvanlara benzemesini üç nedene bağlar: mizaçlarının dengeden uzak olması, anlayış ve zekalarının sınırlı olması

ve dillerinin hayvanların seslerine benzer olması. İnsanlar arasındaki farklılıkların ikinci nedeni ise, insanların çabaları ve gayretleri sonucunda ortaya çıkar. Kınalızade, bu çabanın sonucunda seçkinleşen dört grup insanı tanımlar: zanaatkarlar, alimler, veliler ve peygamberler. Zanaatkarlar, ustalıkları ve icatlarıyla toplumda saygınlık kazanırken, alimler bilim ve fenlerin derinliklerine inerek bu bilgileri diğerlerine aktarır. Veliler, ilahi ilham ve yetkinlikle donanmış, toplumu doğru yola yönlendirirler. (Kınalızade: 2007, s. 80-81) En yüce mertebe ise peygamberlerdedir. Peygamberler, Tanrı'nın vahyiyle gönderilmiş, insanlara hidayet getirmiş ve sapkınlığı ortadan kaldırmıştır.

Bu sisteme bir de yine Kınalızade'nin soyut akıllar (ukul-i mucerrede) ve temiz ruhlar (nufus-ı mutahhare) dediği öğeler katılmıştır. Kınalızade'nin soyut akıllar ve temiz ruhlar olarak adlandırdığı kavramlara yer verilmektedir. Bu kavramlar, Batlamyus'un evrenin oluşum teorisi ve Yeni-Platoncu teosofiden etkilenerek İslam dünyasına girmiş heterodoks görüşlerden kaynaklanmıştır. Farabi, evrenin oluşumunu Tanrı'dan varlıklara doğru bir sudur süreci olarak açıklar. Bu sürecin kaynağı Tanrı'nın cömertliğinden kaynaklanan bir taşmadır. İlk Akıl, İlk Varlık'tan sudur eden ilk varlıktır ve madde değildir, cisimsel olmayan bir varlıktır. İlk Akıl'ın üç yönlü bir varlığı vardır ve bu yönlere göre üç farklı varlık meydana gelir. Aynı şekilde İkinci Akıl'dan da üç farklı varlık meydana gelir. Bu süreç onuncu akılın, dokuzuncu nefsin ve gezegenlerin oluşumuna kadar devam eder. (Kınalızade: 2007, s. 81-83) Kınalızade'nin bahsettiği soyut akıllar ve temiz ruhlar, bu on akıl ve dokuz ruhtan oluşur. Bunun dışında Kınalızade eserinde üç farklı âlemi açıklar: berzah âlemi, melekler âlemi ve misal âlemi. Berzah âlemi, ruhun bedenden ayrıldıktan sonra geçtiği ve ilahi güçlerle donanarak ruhani ve cismani hazlarla dolacağı bir âlem olarak anlatılır. Melekler âlemi, maddi dünyadaki hükümlerin ahiret âlemi için geçerli olmadığını belirtir ve insan aklının bu âlemin hükümlerini anlayamayacağını iddia eder. Misal âlemi ise daha detaylı olarak açıklanır ve bu âlemde varlığı ispatlanmış bir âlemdir. Kınalızade, aklın kavrayamadığı bu misal âlemi ve ruhani nurların varlığına inanır ve bunun doğruluğunu kanıtlamak için önde gelen düşünürlerin görüşlerine başvurur. (Kınalızade, 2007: 92-93). Sonuç olarak, Kınalızade'ye göre misal âlemi vardır ve aklın bunu kavrayamaması, bu âlemin varlığını reddetmek için yeterli değildir.

Doğanın bir parçası olarak insanın ne olduğu sorusu özel anlamda felsefi antropolojinin konusu olmakla birlikte, antik dönemlerden itibaren gerek insanın var oluşu gerekse doğası üzerine bir takım fikirler ileri sürülmüştür. İnsanı felsefi anlamda ilk kez konu edinen Antik Yunanlılar için toplum ile tabiat arasında modern bilimsel düşünce dünyasındaki kadar katı sınırların olmadığı söylenebilir. Antik Yunanlılar için insan yaşamı ve kültür, doğal yaşamın bir parçasıdır. Antik Yunan filozofları, Tanrıların iradesine dayalı evren anlayışından insan aklına dayalı bir açıklama tarzına geçmiş olsalar da toplum ve tabiat arasında ayrı ve farklı bilgi alanları olabileceğini düşünmemişlerdir. Bu nedenle, toplum ve tabiatın aynı kurallara ve yasalara tabi olduğu düşüncesi yaygındır. Felsefenin başlangıcında Thales gibi düşünürler, kozmosu açıklamanın ve varlıkların temelinde yatan ana öğeyi bulmanın peşindeydiler. Thales'in kullandığı "physis" terimi, kozmosu ve varlıkların özünü açıklamak için kullanıldı. İnsanlar için, physis terimi, içsel dengeyi sağlayan, büyüme, değişme ve yok olma gibi olguların düzenine işaret etmekteydi. Bu kavram, insanın zorunlu eylemlerini açıklarken, irâdi eylemleri konusunda da geçerliydi ve erdemin kaynağını genellikle physis veya tanrıların kanunları olarak gören görüşler ortaya çıktı. Bu nedenle, Sofistlere kadar olan dönemde, insanın doğuştan sahip olduğu bazı özellikler veya potansiyeller, erdemli olma konusunda önemliydi. Sokrates ise insanın ahlaki değerleri, adaleti ve toplumsal hayatın düzeni için değişmez ilkeleri aramıştı. Bu bakımdan doğal iyilik ve doğal kötülüğün niteliğini araştırmış ve bu arayışında, insani yaşamın kozmik düzenle uyum içinde olması gerektiğini ve insanın da bu bütün içinde nihai bir amacı olduğunu düşünmüştü. Ahlaki yaşam, doğal düzenin bir uzantısıdır ve insan tabiatı tarafından belirlenir. Bu yaklaşım, insanı sadece çıkar ve hükmetme arayışında bir varlık olarak değil, ahlaki yaşamın gerekliliğini kavrayan bir varlık olarak ele alır. Platon, Sokrates'in arayışını devam ettirir ve gerçekliği duyumlanan dünya anlamındaki doğal yapıdan ayrı bir yere koyar. Platon'a göre, gerçeklik, duyumsal olmayan doğanın ötesinde yer alır ve düşüncelerle kavranabilen idealların içinde bulunur. İdealar, tüm varlıkların amacını belirleyen ve taşıyan özlerdir. İnsanın ruhu görünmez ve ebedi bir dünyaya aitken, bedeni görünür ve geçici bir dünyaya aittir. Dolayısıyla, Platon'a göre, ruhun bedene hâkim olduğu bir yaşam amacı mevcuttur. Aristoteles, Sokrates ve Platon'un anlayışını paylaşır ancak maddeyi de önemser. Ona göre, doğa bir bütün

olarak madde ve formdan oluştuğu ve hareketin ve amacın formda bulunduğu bir varlık düzeni vardır. Aristoteles, tabiatı doğanın kendisi olarak tanımlar ve varlıkların hem maddesi hem de formunun doğanın bir parçası olduğunu belirtir. Form, varlıkların amacını içinde barındırır ve daima tabiatta mevcuttur.

Antik Yunan düşüncesinde, Sofistlerden başlayarak Sokrates, Platon ve Aristoteles ile devam eden ahlak düşüncesi, insanın doğuştan gelen niteliklerinin eğitimle birleşerek geliştirilmesine odaklanır. Tüm varlıkların bir amacı olduğu ve bu amaca yönelik işlevlerinin insanın durumunda daha karmaşık bir hal aldığı düşünülür. Yetkinleşme ve amaca uygun davranma fikri klasik ahlak felsefesinin temelini oluşturur. Antik Yunan ahlak anlayışının en önemli özelliği, insanın mevcut durumu ile potansiyel durumu arasındaki farkı vurgulamasıdır. Ahlak, insanın mevcut durumundan potansiyel durumuna nasıl geçebileceğini olanaklı kılar. Bu bakış açısına göre, ahlak belirli bir olgunlaşma durumunu, insani varlığın özünü ve nihai amacını varsayar. Ahlak, belirli erdemleri teşvik ederek ve zayıflıkları yasaklayarak insanın potansiyeline ulaşmasını sağlar. İslam felsefesinde de benzer bir anlayışı görmek mümkündür, burada da ahlakın insanın mevcut durumundan potansiyel durumuna ulaşmasına yardımcı olduğu vurgulanır. İslam filozofları, ahlak eserlerinde Aristoteles'in yaptığı gibi öncelikle insana özgü güçleri ve kabiliyetleri araştırmışlardır. Bu araştırma, insanın diğer canlılardan ayrılan özsel yapısını ve üstünlüğünü açıklamayı amaçlar. İnsanın kendine özgü nefsi ve fiillerinin incelenmesinin nedeni, her varlığın varoluş amacına uygun şekilde davranarak mükemmelleştiği düşüncesidir. Dolayısıyla insanın ahlaki tabiatı üzerine yapılan tartışmalar, insanın yetkinliğini ve amacını anlamak için önemlidir.

Kınalızade de geleneksel İslam felsefesindeki insan ve evren görüşlerinden hareketle insanı tanımlamıştır. Ona göre, insan kainattaki varlık kademeleri arasında orta bir konumda bulunur. İnsanın ikili bir varlık yapısı vardır: soyut bir ruh ve duyusal bir beden. İnsan, meleklik ve hayvanlık özelliklerini içinde barındırır; ancak hayvanlık özelliği insana yabancıdır çünkü insan akıl gücüne sahiptir. İnsan, akıl kullanarak yaşamını düzenler ve mutluluğu elde etmek için çaba harcamak zorundadır. İnsanın mutluluğu ve yetkinliği kendi elindedir; isteklerine göre yaşarsa zelil kalırken, ahlaki değerlere uygun davranarak yetkinliklerini artırabilir

ve Allah'a yakınlaşabilir. İnsanın meleklik yönünü geliştirip hayvanlık özelliğini kontrol ederse, mükemmel bir varlık olabilirken, hayvanlık özelliğini ağırlıklı olarak tercih ederse, daha aşağı bir seviyeye düşer. (Kınalızade, 2007: 83-84). İnsanın ikili varlık yapısından doğan ve özellikle insanı diğer varlıklardan ayıran özelliği, konuşma yeteneğidir. Bu konuşma yeteneği, dıştan gelen kelimelerin telaffuzu değil, içsel olarak düşünme ve akıl yürütme yeteneği olarak tanımlanmıştır. Kınalızade'de insanın varlıkların yaratılış sürecinde fiziksel ve manevi olarak sahip oldukları özelliklerinin yetkinleşmesi veya tabiî gelişim anlamıyla bir insanda tekamül fikrinin olduğu açıktır. (A. S. Oktay, 2005: 134). İnsanın konuşma yeteneğine sahip olması, insanın sosyal bir varlık (medeni bi't –tâb) olması ile bağlantılıdır. Sosyal bir varlık olması insanın başkaları ile bir arada yaşayabilmesine atıf yapar. Bu bir aradalık ise onun başka insanların hizmetine ve yardımına muhtaç olması ile alakalıdır. Bunun ötesinde Yaratıcı tüm varlıkları insanın hizmetine vermiştir. Bu durumda insanın mertebesi tüm varlıkların üzerinde olmaktadır. Ancak bir insan ancak başka bir insana hizmet ve yardım etmesi münasebetiyle birbirinden üstün değildir. Birbirine üstünlük sadece faziletli ve erdemli bir yaşam ile mümkündür. Bu fazilet ve erdem diğer insanlara ne kadar faydalı olduğu ile bağlantılıdır. Bu fayda tek taraflı olduğunda adalet sarsılır, adalet bu bakımdan eşitlik ve ölçülülük ile sağlanabilir. Evrenin tamamı da aslında bu düzen üzerine kurulmuştur: Adalet ve ölçülülük. Adaletin ne olduğunun bilinmesi önemlidir ve bunu Kınalızade insanın kurduğu denge ve uyum içinde güzel ahlaklı olmanın ölçüsü olarak tanımlar. Bu denge ilahi yasalar ile evrende sağlandığı gibi toplumsal hayatta da dengenin sağlanması için ilahi yasalardan faydalanılmalıdır. Toplumda adaleti sağlamak ve korumak için üç şey gerekir: Namus-ı rabbani, Hâkim-i insanî, Dînâr-ı mîzânî. Bu sınıflama, Aristoteles'in Nikomakhosa Etik eserinde belirttiği bir şekilde kullanılmış ve İslam ahlakçıları tarafından da benimsenmiştir. Bu üçünü Antik Yunan filozoflarının "namus" olarak adlandırdığını belirten kaynak, bunun gerekçesini siyaset anlamında açıklar. Dolayısıyla, adaletin araçları olan bu üç madde, her birinde siyaset anlamı taşır. Bu durumda, adalet toplumda bir araç olarak işlev görür.Adalet erdemi, kişinin hakiki yetkinlik ve ebedi mutluluğun meydana geldiği bir insan, "hakîm-i mutlak" ve "feylesûf-u kâmil" olarak adlandırılan kişiye ulaştığında gerçekleşir. Adaletin gerçekleşmesiyle meydana gelen bir üstünlük ve izzet vardır. Adalet erdemine sahip olmak aynı zamanda bir onur ve üstünlüktür.

Kınalızâde'nin evren anlayışı, klasik Ortaçağ İslam kozmolojisi ve astronomisine dayanır ve aynı zamanda Hristiyan ve Yahudi dinlerinin evren anlayışıyla uyumludur. Evreni varlık olması bakımından inceleyen Kınalızâde, üstün mümkünlük ilkesini benimseyerek sudûra dayalı bir hiyerarşik sistem oluşturur. Buna göre, evren Tanrı bilgisinin zorunlu bir sonucudur ve gök akılları ve küreleri, ay-altı âlemdeki olayların sebebidir. Kınalızade, gök akıllarının ve feleklerinin sayısını sınırlandırma konusunda farklı bir yaklaşım sergiler. Kınalızade, soyut akıllar ve temiz ruhlar olarak adlandırdığı öğeleri kabul eder. Bu unsurlar, Batlamyusçu evrenin oluşum teorisinden ve Yeni-Platoncu teosofiden esinlenen, İslam dünyasında heterodoks bir görüş olan Farabi'nin öğretilerinden etkilenmiştir. Farabi'ye göre, evrenin oluşumu Tanrı'dan gelen bir "südûr" yani taşma süreciyle açıklanır. İlk Varlık'tan gelen bu taşma süreci, İlk Akıl olarak adlandırılan bir varlık tarafından başlatılır. İlk Akıl ve ondan türeyen diğer varlıklar maddi değildir, cisimsel olmayan tözlerdir.Bu sürecin sonucunda, on akıl ve dokuz ruh ortaya çıkar. İlk Varlık'ı düşünen İlk Akıl, kendini bilen İlk Nefis ve Zorunlu Varlık ile ilişkili olan İlk Gök gibi varlıklar bu sürecin bir parçasıdır. Benzer şekilde, İkinci Akıl'ın üç aşamasıyla Üçüncü Akıl, İkinci Nefis ve Sabit Yıldızlar Feleği ortaya çıkar. Süreç, onuncu aklın, dokuzuncu nefsin ve Ay küresinin oluşumuna kadar devam eder. Onuncu Akıl ve Dokuzuncu Nefis, Ay küresinin akıl ve nefsidir. Kınalızade'nin soyut akıllar ve temiz ruhlar olarak adlandırdığı bu on akıl ve dokuz ruh, Farabi'nin öğretilerinden esinlenmiş ve İslam dünyasındaki düşünsel gelişmelere katkıda bulunmuştur. Kınalızade, ontolojik ve kozmolojik yapıya daha fazla ilgi gösterir ve astronomi bilimini matematiksel ve mekanik yöntemlerle değil, bu yapılarla ilgilenir. Ancak, klasik ortaçağ felsefesi geleneğine tabi olduğu ve yeni bir bakış açısı getirmediği söylenebilir.

Kaynakça

Barnes, Ernst (1931). "Discussion on the Evolution of the Universe," *Nature*, 128: 719–722.

Brungardt ‚John, G. (2016). "The Primum Mobile in the Thomistic Aristotelianism of Charles De Koninck: On Natural Philosophy as Architectonic", Yayımlanmamış Doktora Tezi, THE CATHOLIC UNIVERSITY OF AMERICA, Washington.

Bettini, Stefano (2005). "A Cosmic Archipelago: Multiverse Scenarios in the History of Modern Cosmology" (Erişim tarihi: 08 Kasım 2023) https://arxiv.org/abs/physics/0510111

Esin, Emel (2001). *Türk Kozmolojisine Giriş,*İstanbul, Kabalcı Yayınevi.

Halvorson, Hans, Helge Kragh, "Cosmology and Theology", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), (Erişim tarihi:04.10.2023 https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/cosmology-theology/.

Kınalı-zâde Ali Çelebi (2014*). Ahlâk-ı Alâ'i*, Çev. Prof. Dr. Fahri Unan, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, I. Dizi, S. 9.

Kınalızade Ali Çelebi (2007). *Ahlâk-ı Alâ'i*,Haz. Mustafa Koç, İstanbul, Klasik Yayınları.

Liebscher, Dierck-Ekkehard (2005). *Cosmology*, Berlin, Springer.

Mason, Stephen (2001). *Bilimler Tarihi*, Çev. Umur Daybelge, Ankara, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.

Oktay, Ayşe S. (2005). *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâ'î,* İstanbul, İz Yayınları.

Reichenbach, Bruce, "Cosmological Argument", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/cosmological-argument/>.

Ronan, Colin (2003). *Bilim Tarihi: Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişmesi*, Çev. Ekmeleddin İhsanoğlu, Feza Günergun, Ankara, TÜBİTAK Yayınları.

Roos, Matt (2003). *Introduction to Cosmology*,Sussex, Wiley.

Mutlu, Esra Çağrı (2017). "Aristoteles'te Mekanik Açıklama Vs. Ereksel (Teleolojik) Açıklama" *ASOS Journal*, Yıl 5, S. 62, s. 155-170.

Nasr, Seyyid Hüseyin (1985). *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, İstanbul, İnsan Yayınları.

Nys, D. (1908). *Cosmology. In The Catholic Encyclopedia*. New York:

Robert Appleton Company. (erişim tarihi: 11 Aralık 2023) http://www.newadvent.org/cathen/04413a.htm)

Schwarz, Fernand (2001). *Düzensizliğin İçerisinde Düzen Maat ve Eski Mısır'a Dair* (çev. Ferim Örücü), Ankara: Yeni Yüksektepe Yayınları.

Solmsen, Friedrich (1960b), *Aristotle"s System of The Physical World: A Comparison With His Predecessors*, New York: Cornell University Press, s. 223.

Yurtoğlu, Bilal (2015). "Kınalızade'de Meratibu'l-Kainat ve İnsanın Evrendeki Yeri", *Dört Öge*, Yıl 3, Sayı 5, s. 149-175.

Yedi Bilge Yedi Bölge VI

ASTRONOMİ VE ULUĞ BEY

Tarih: 29 EYLÜL 2023

Saat: 10.00

Yer: CENGİZ ANDİÇ KÜLTÜR MERKEZİ

VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ, ZEVE YERLEŞKESİ, CENGİZ ANDİÇ KÜLTÜR MERKEZİ/ TUŞBA-VAN

www.akmb.gov.tr

T.C. KÜLTÜR VE TURİZM BAKANLIĞI

T.C. ATATÜRK KÜLTÜR, DİL VE TARİH YÜKSEK KURUMU

ATATÜRK KÜLTÜR MERKEZİ BAŞKANLIĞI

medyaLAB

İSLÂM DÜNYASI'NDA GÖZLEMEVLERİ

Yavuz UNAT [*]

Bilim kısaca insanoğlunun doğayı, dış dünyadaki olguları deneysel yöntemle neden-sonuç bağıntısına uygun olarak anlama çabasıdır. Bilim insanoğlunun gereksinimleri sonucunda şekillenmiş, merak duygusuyla gelişmiştir.

M.Ö. 4000'lerde tarım uygarlığına geçen insanoğlu, tarıma dayalı yeni gereksinimler sonucunda aritmetiği, geometriyi kullanmış, gökyüzünü izleyerek takvim bilgisine ulaşmıştır. Ancak sadece gereksinim bilimi açıklamaya yetmez. İnsan merak eden bir varlıktır. Nereden gelip nereye gittiğimizi merak ederiz. Buna bağlı olarak günümüzde, doğrudan gereksinimlerimizle açıklanamayan çeşitli kuramlar da ulaştık. Antik dönemde evreni Yer merkezli olarak tanımladık. Rönesans'ta Güneş'i merkez alan modern astronomiyi kurduk. Modern çağlarda Büyük Patlama Kuramı, Evrim Kuramı gibi kuramlara ulaştık. Maddenin temelini araştırdık, evrenin temel yapıları üzerine hala kuramlar üretiyoruz.

Bilim denince akla genellikle deneye dayalı kuramsal çalışmalar gelir. Bilim tarihi araştırmaları, modern bilimin temeli olan bu yaklaşımın 17. yüzyıldan sonraki gelişmelerle ortaya çıktığını bize söylemektedir. Kimi bilim tarihçilerine göre, bu dönemde modern bilimlerin oluşmasında en büyük etken, bilim çalışmalarında işbirliğinin oluşmasıdır. Kuramsal çalışmalar okullarda veya daha doğrusu akademilerde üretilir ve değerlendirilir. Öyleyse bilim kuramsal ve kurumsal bir biçimde ortaya çıkar ve ilerler. Başka bir deyişle bilim ve kültürün devamı ve sürekliliği bilimsel kurumlarla sağlanır.

[*] Prof. Dr. Kastamonu Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü.
DOI: 10.32704/9789751751683.2024.0323

Ortaçağ İslam Dünyası'nda Bilimin Başlaması

Avrupa, Karanlık Çağ Dönemi'ni yaşarken yedinci yüzyılda Doğu'da yeni bir din, İslam Dini ortaya çıktı. Bu döneme kadar İslamiyet'in ortaya çıktığı Arap Yarımadası'nda gelişkin bir bilimsel faaliyet yoktu. Doğu'da Hindistan'da, Batı'da İskenderiye'de, Bizans'ta ve Suriye'de bilimsel faaliyetler bulunmaktaydı. İslam Uygarlığı da ilk olarak Hindistan'dan etkilendi ve Hint eserleri Arapçaya çevrildi. Ancak Batı'da mezhep çatışmalarından kaçanlar ve Akademi'den ayrılanlar vasıtasıyla Müslümanlar, Antik Yunan bilimi ile tanıştılar ve Avrupa'nın talip olmadıkları bilimsel bilgiye talip oldular. Yunan, Roma ve Hıristiyan kültürleri kısa sürede Müslümanların dikkatini çekti ve buraları fethetmeye başladılar.

Yedinci yüzyılın ortalarında bilim ve kültür merkezi İskenderiye Müslümanların eline geçti ve Müslümanların toprakları İran'dan Akdeniz'in Güney kıyısına, İspanya'ya kadar genişledi. Böylece geçmişin bilimsel ve felsefi değerlerinin korunduğu bu yerler İslâm Dünyası'na doğru kaydı ve sekizinci yüzyılda Müslümanlar dünyanın entelektüel liderleri olmaya başladılar. Olağanüstü bir hızla bilimsel yapıtları Yunancadan Arapçaya çevirdiler. Bu çeviri etkinliği dokuzuncu yüzyılda doruğa ulaştı. Ardından Müslüman bilim adamları bu kaynağı ciddi bir biçimde özümlemeye, eleştiri süzgecinden geçirmeye başladılar ve bilime özgün katkılar yaptılar.

Müslümanların bilime ve felsefeye daha ilk dönemden bağlılıkları kayda değerdir. Bilim İslam düşüncesinde bu desteği hem Kuran-ı Kerim'den hem de bilime destek veren ve hamilik yapan Halifelerden almıştır. Kuran-ı Kerim'de yer alan birçok ayet bilimi destekleyici nitelikteydi ve Hazreti Muhammet de birçok hadisinde bu konuya vurgu yapıyor, bilimi destekleyici tavır takınıyordu. Bu da daha ilk dönemden itibaren bilimin gelişmesi için olumlu bir ortam yaratmıştı.

Ayrıca Abbasi Dönemi'nde Mansur, Harun Reşit, Memûn gibi halifeler bilime büyük destek veriyorlar, özgür tartışma ortamları oluşturarak bilim adamlarının İslam topraklarına gemlerini sağlıyorlardı. Örneğin 786-809 yılları arasında halifelik yapan Harun Reşit, Bağdat'ı bilim ve kültür merkezi getirmeye büyük gayret göstermesiyle tanınır.

Aşağı yukarı on ikinci yüzyıldan sonra İslam Dünyası'ndaki bilimsel faaliyetlerin hızı bir takım nedenlerden dolayı yavaşlasa da on altıncı yüzyıla değin sürdü. Müslümanların Antik Yunan bilimini tercüme edip kullanmaları sayesinde Antik Yunan kültürü kaybolmadı. On birinci yüzyılda Batı Antik Yunan kültürüyle Müslümanlar vasıtasıyla karşılaştı. Müslüman bilim adamlarının eserleri sayesinde Antik kültürün bilgisini yeniden elde etti ve bu yüzyıldan sonra yaklaşık iki yüz yıl süren bir çeviri faaliyetine başladı. Doğal olarak bu çeviriler Arapçadan Latinceyeydi. Bu sayede Avrupalılar hem Antik bilim mirasına kavuştular hem de Müslümanların yaptıkları bilimsel çalışmalarla karşılaştılar. Bu da ister istemez on ikinci yüzyılda bilim ve kültürde Batı'da yeni bir kültür devinimine yol açtı ve Rönesans'ın ortaya çıkışıyla devam etti.[1]

İslâm Uygarlığında daha ilk dönemlerinden beri bilimsel devamlılığı sağlamak ve bilime katkı yapmak üzere çeşitli kurumlar kuruldu. Bilgelik Evi, gözlemevleri ve hastaneler bu kurumlar arasındadır. Bu kurumlar dışında, eğitim kurumlarını da saymak gerekir. Medreseler bilim ve eğitimin devamlılığını sağlayan ve işbirliği esasına dayanan eğitim kurumlarıdır.

Avrupa'da modern üniversitelerin temellerini 11. yüzyılda görmemize rağmen, bu üniversitelerin de temeli, onlardan çok daha erken dönemlerde açılan medreselerdir. Medreseler Ortaçağ'ın akademileridir.[2]

İslâm Dünyası'nda medrese kurma geleneği 840 ile 1212 yılları arasında hüküm sürmüş olan Karahanlılar'la başlamasına karşın ilk büyük medrese 1067 yılında Büyük Selçuklular zamanında Alparslan'ın veziri Nizamülmülk tarafından açılan Nizamiye Medreseleri'dir.

Selçuklularla birlikte medreseler tam bir bilimsel akademi niteliğine bürünmüş ve en büyüğü Bağdat'taki Nizamiye Medresesi olmak üzere İsfahan, Nişabur, Belh, Herat, Basra, Musul ve Amul'da birçok medrese kurulmuştur.[3]

---

1 Seyyed Hosein Nasr, *Islamic Science an Illustrated Studied,* Westerham, Kent 1976 s. 3-12.

2 Aydın Sayılı, *Ortaçağ İslâm Dünyasında Yüksek Öğretim*, *Medrese,* Çeviri: Recep Duran, Öncü Kitap, Ankara 2011, s. 20-21.

3 Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, Pegem Akademi, 15. Baskı, Ankara 2009, 43.

Temel olarak din, hukuk ve dil öğretimi verilen bu ilk medreseler, Sünnî mezhebin koruyuculuğu ve yayıcılığı görevini üstlenmiş ve daha çok yoksul ve yetenekli çocukların okutulup topluma kazandırılması amacıyla açılmıştır.

Din dersleri dışında medreselerde felsefe, matematik, astronomi ve doğa bilimlerine ilişkin dersler de yer almaktaydı. Tıp dersleri ise Darüşşifa adı verilen okullarda yapılmaktaydı.

İslâm Dünyası'nda işbirliğinin sonucu olarak ortaya çıkan bir diğer önemli kurum ve belki de en önemli kurum Bilgelik Evi'dir (Beytü'l-Hikme, House of Wisdom). Bilgelik Evi, döneminde ve sonraki dönemlerin bilimsel gelişimini büyük ölçüde belirleyici olmuştur.

Bilgelik Evi'nin en önemli görevi, dönemin ünlü astronomlarını, matematikçilerini ve hekimlerini bir araya getirmek ve bilimin çeşitli alanlarındaki belli başlı yapıtları muhtelif dillerden ve özellikle de Yunancadan Arapçaya çevirmekti.

Burada toplanmış olan Ortaçağ bilgeleri, her gün çeviri, okuma, yazma, konuşma, diyalog ve tartışma ortamı içerisindeydiler ve bu haliyle Bilgelik Evi, Arapça, Farsça, İbranice, Süryanice, Grekçe, Latince ve Sanskritçe gibi konuşulan ve yazılan farklı dillerin bir potada eritildiği gerçek bir kozmopolitan bir yer haline geldi. Ünlü tercümanların arasında Yuhanna ibn al Bitrik ve Hunayn ibn İshak bulunmaktaydı.[4]

İslâm Dünyası'nda bilimin gelişmesini sağlayan diğer önemli kurum hastanelerdir ve tıp çalışmalarında hastaneler önemli bir yer tutar. Hastaneler çok daha önce kurulmasına karşı İslam Dünyası'nda gelişmelerini sürdürmüş batıdaki benzerlerine örnek oluşturmuştur. İslamiyet'in yayılmasından önce ise bulaşıcı hastalıklara tahsis edilmiş bir takım kurumlar bulunmaktaydı. Ancak buraları daha ziyade hastaların toplu olarak tutulduğu ve günlük gereksinimlerinin karşılandığı adeta tecrit evleriydi.[5]

İslam Dünyası'nda hastaneler sadece hastaların teşhis ve tedavilerinin yapıldığı yerler değil aynı zamanda birer tıp okulu olarak karşımıza çıkar.

---

4 Yavuz Unat, *İlkçağlardan Günümüze Astronomi Tarihi*, Nobel, Ankara 2001, s. 79-81.

5 Esin Kâhya, "Eski Türklerde Bilim", *Türkler*, Cilt 1, Ankara 2002, s. 798-812.

Etki olarak 5. yüzyılda İran'da Nesturiler tarafından kurulan Cundişâpur'da kurulan tıp okulunun etkisi hissedilir.[6]

İslâm Dünyası'nda Gözlemevleri

Arapçada ilm-i heyet ya da ilm-i felek terimleriyle karşılanan astronomi, İslam Dünyası'nın daha ilk dönemlerinden itibaren ilgiyle karşılanmıştır. Halife Mansur, astronomi ile uğraşan ilk halifedir. Daha sonra gelen halifelerin çoğu bu konuda onu takip etmiştir. Astronomi Halife Memûn döneminde daha da ilgi gördü ve gelişti. Her şeyden önce astronomi tarihinde ilk gözlemevleri bu dönemde kuruldu.[7] Gerçi İslâm Dünyası'ndan önce İskenderiye'de bir gözlemevinin varlığından söz edilmektedir.[8]

Ancak bu gözlemevi organize bir kurum değildi. Organize bir kurum olarak gözlemevleri ilk defa İslâm Dünyası'nda karşımıza çıkar.[9]

İslâm dünyasında pek çok gözlemevi vardır. Bunlardan büyük bir kısmı, hükümdarlar tarafından kurulmuştur. Ayrıca özel ve seyyar gözlemevleri de vardır. Bu gözlemevlerinde, muntazam ve devamlı gözlemler yapılmıştır. Gözlemevinin sabit bir yeri, özenle ve dikkatle hazırlanmış aletleri, özel bir kütüphanesi, gözlemcileri, hesapçıları ve bu gözlem ve hesapları değerlendiren astronomları vardı. Araştırmacılara yardımcı olmak amacı ile idari elemanlar da görevlendirilmişti.

Gözlemevlerinin kuruluşlarındaki en önemli neden, dakik gözlemler yapmak için aletlerin boyutlarının büyümesi ve bu nedenle bu araçların bir yere konulmasının gerekli oluşudur.

İslâm gözlemevleri, çoğunlukla hükümdarların veya yüksek mevki sahibi kimselerin teşebbüsleri ile kurulmuştur. Fakat gözlemevleri daimî bir kurum olarak düşünülmediğinden çoğu kısa ömürlü olmuştur.

---

6 Nasr, 1976, s. 153-160.

7 David A King, "Astronomy in the Islamic World", *In Encyclopedia of History of Science,Technology and Medicine in Non-Western Cultures*, Edited by Helaine Selin, Springer, 2008, s. 333-335.

8 King, 2008, s. 333-335.

9 Régis Morelon, "General Survey of Arabic Astronomy", *In Enciclopedia of the History of Arabic Science*, Edited by Roshdi Rashed, London and New York, Routlage 1996, Cilt I, s. 8-18.

Gözlemevindeki faaliyet, astronomi biliminin ve ona yardımcı bilim dallarının meseleleri üzerindeki araştırma ve çalışma mahiyetini taşıyordu. Amaç, dakik gözlemlere dayanan yeni zîclerin oluşturulması idi. Yani gözlemler yardımı ile eski astronomik cetveller düzeltilerek daha mükemmelleri hazırlanıyor ve bu işle ilgili her türlü çalışma gözlemevinin faaliyet programında ön planda yer alıyordu.

Gözlemevlerinde yapılan gözlem sonuçları zîc adı verilen kataloglara kaydediliyordu. Zîcler aynı zamanda, dönemlerindeki trigonometriye, küresel astronomiye, takvim çeşitlerine ve yapımına, izdüşüm yöntemlerine, gözlem aletlerinin yapılışı ve kullanımı, astrolojiye ve ibadet vakitlerinin belirlenmesine ilişkin bilgileri de kapsamaktaydılar.[10]

İslâm Dünyası'nda birçok gözlemevi kurulmuştur. Bunlardan en önemlileri şöyledir:

- Şemmâsiye Gözlemevi (9. Yüzyıl)
- Kâsiyûn Gözlemevi (9. Yüzyıl)
- Rakka Gözlemevi (Battâni kurmuştur; 10. Yüzyıl)
- Hamedân Gözlemevi (İbn Sinâ kurmuştur; 11. Yüzyıl)
- İsfâhan ya da Melikşâh Gözlemevi (Ömer Hayyam kurmuştur; 1075)
- Merâga Gözlemevi (Nasirüddîn Tûsî kurmuştur; 1259)
- Semerkand Gözlemevi (Uluğ Bey kurmuştur; 1421)
- İstanbul Gözlemevi (Takiyüddin kurmuştur; 1575)

Bu gözlemevlerinden, Hamedân Gözlemevi, İsfâhan Gözlemevi, Merâga Gözlemevi, Semerkand Gözlemevi ve İstanbul Gözlemevi Türk astronomlar ya da Türklerin idaresi altında bulunan yerlerde kurulmuştur.

Şemmâsiye ve Kâsiyûn Gözlemevleri

İlk İslâm gözlemevi, Halife Memûn zamanında 9. yüzyılda Bağdad'ta kurulan Şemmâsiye Gözlemevi'dir. İkincisi ise, yine Memûn tarafından Şam'da kurulan Kâsiyûn Gözlemevi'dir. Bu gözlemevlerinde, özenle hazırlanmış aletler, özel bir çalışma yeri, belirli bir faaliyet programını

[10] Unat, 2001, s. 79-81; Yavuz Unat, *Tarih Boyunca Türklerde Gökbilim,* İstanbul 2008, s. 62-65.

oluşturmak için birbirleri ile işbirliği yapan bilim adamlarından oluşan bir bilimsel heyet ve nihayet bilime büyük değer veren bir halife olan Memûn'un himaye ve yakın ilgisi gibi şartların hepsini bir arada bulmaktayız.

Memûn döneminde sadece gözlemevleri kurulmadı. Bu gözlemevlerine bağlı olarak jeodezi yani Yer ölçümü çalışmaları da yapıldı. Yer'in küresel olduğunu Milattan Önce 4. yüzyılda Antik Yunanlı astronomlar kanıtlamışlardı. Ancak Milattan Sonra 4. yüzyılda Hıristiyanlığın etkisiyle Avrupalılar Yer'in düz olduğuna inanmışlardı. Oysa Müslüman astronomlar Antik Yunan astronomisinin etkisiyle Yer'in şekli konusunda şüphe etmediler. Yer'in küresel olduğunu biliyorlar ve ölçümleri bu gerçeğe göre yapıyorlardı.

İslâm astronomları, Yer ölçümü ile ilgili bu bilgilerde standart ölçülerin tam olarak bilinemeyişi nedeniyle, kendi yöntem ve ölçü birimleriyle Yer'in gerçek boyutlarını araştırmaya koyuldular. Bu iş için, Memûn'un emriyle, meridyenin 1 derecelik yayının ölçülmesi ve bu yolla Yer'in çapı ve çevresinin bulunması çalışmaları başladı.

Kaynaklara göre böyle bir ölçüm iki farklı yerde yapılmıştır. Bunlardan biri Sinjâr Sincar Ovası'nda, diğeri ise Tadmur ve Rakka arasındadır. Bu iki ölçüm sonucunda bir derecelik meridyen yayı gerçek değere çok yakın olarak 112 metre bulunmuştur.

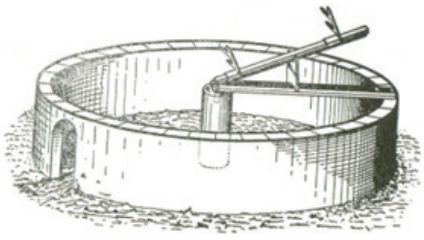
Rakka Gözlemevi

Onuncu yüzyılın en önemli astronomlarından ve matematikçilerinden biri Battânî'dir (858-929). Albategnius Battanî, Urfa'nın Harran bölgesindendir ve yıldızlara tapan Sabiî dinine mensuptur. Rakka'da özel bir gözlemevi kurmuş ve burada 887-918 tarihleri arasında son derece önemli gözlemler yapmıştır. Güneş, Ay ve gezegenlerin hareketlerini gözlemlemiş, yörüngelerini doğru bir biçimde belirlemeye çalışmıştır. Güneş ve Ay Tutulmaları ile ilgilenmiş, mevsimlerin süresini büyük bir doğrulukla hesaplamış, ekliptiğin eğimini de dakik olarak belirlemeyi başarmıştır. Ayrıca, Güneş yılını 365 gün 5 saat 46 dakika 24 saniye olarak belirlemiş; Güneş'in apojesinin boylamının Batlamyus'un gözlemlerinden bu yana 16^0 47^1 artmış olduğunu bulmuştur. Bu, apoje ve perije noktalarının hareketli olduğu anlamına gelmekteydi. Ancak sonraları Copernicus ekinoksların salınımına inandığı halde Battânî inanmamıştır.

Hamedân Gözlemevi

On birinci yüzyılın en önemli astronomlarından birisi hiç kuşkusuz İbn Sînâ'dır. Ibn Sînâ Felsefe, matematik, gökbilim, fizik, kimya, tıp ve müzik gibi çeşitli alanlarda çalışmış olan, İbn Sînâ (980-1037) matematik alanında matematiksel terimlerin tanımları ve gökbilim alanında ise duyarlı gözlemlerin yapılması konularıyla ilgilenmiş ve astrolojiye ilgi göstermemiştir. Mekanikle de ilgilenmiş ve Aristoteles'in hareket anlayışını eleştirmiştir.

İbn Sînâ, İsfahan emiri Alâü'd-Devle 'Alâ al Dawla ile arkadaştır. Bir gün ona eski astronomik tabloların yetersiz ve eksiklikleri olduğundan söz eder. Alâü'd-Devle de ona yeni bir astronomik tablo hazırlamak üzere Hamedan'da bir gözlemevi kurması için emir verir. İbn Sînâ, öğrencisi Ebû Ubeyd el-Cuzcânî (ölümü 1070) Al Juzjânî ile birlikte gerekli çalışmalara başlar. Cuzcânî ile birlikte burada azimut ve yükseklik ölçen bir araç yaparlar (Zat el-Semt ve el-İrtifa) zât el semt ve'l-irtifâ (azimuthal semicircle). Bu aracın bir kısmı günümüzde kullanılan Mikrometre'ye (iki gök cismi arasındaki çok küçük açısal konumları ölçmeye yarayan bir aygıt. 1670 yılında icat edilmiştir) benzemektedir. Azimut halkasının çapı ise 7 metre civarındadır. Bu alet açı ölçüsünde çok büyük dakiklik sağlamaktaydı. Bu gözlemevinde herhangi bir zîcin hazırlandığına ilişkin olarak elimizde bilgi yoktur.



Zat el-Semt ve el-İrtifa aletinin mikrometreye benzeyen ek terkibi

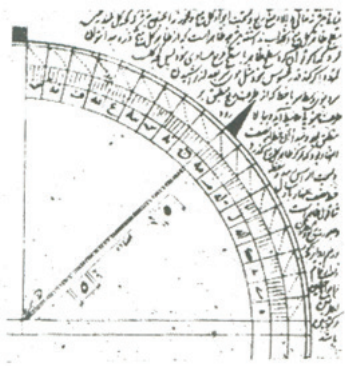
İsfâhan ya da Melikşâh Gözlemevi

1074-1075 yılları civârında Selçuklu Sultanı Celâleddin Melikşâh (1072-1092) Saljuq Sultan Malikshah ve Nizâmü'l-Mülk, Nizâm al Mulk bir grup gökbilimci ile bir araya gelirler ve İsfahan'da bir gözlemevi kurulması kararını alırlar; başına da matematik ve gökbilim alanlarındaki çalışmalarıyla ünlü Ömer Hayyâm'ı (1045-1123) 'Umar al Khayyâmî getirirler. Ömer Hayyâm'dan başka bu kurulda Ebû el-Muzaffer Asfizârî İsfîzârî, Meymun İbn Necîb el-Vâsıtî Wâsitî , Abdurrahman Hârisi ve Muhammed Hâzinî de bulunmaktaydı. Gözlemevinin kuruluşunun amacı kullanılan takvimlerin düzeltilmesi ve Melikşâh adına yeni bir takvimin

hazırlanmasıdır. Ömer Hayyâm yapmış olduğu araştırmalar sonucunda, daha önce kullanılmış olan takvimleri düzeltmek yerine, mevsimlere tam olarak uyum gösterecek yeni bir takvim düzenlemenin daha doğru olacağına karar vermiş ve bu amaçla gözlemler yapmaya başlamıştır. 1079 yılında gözlemlerini tamamlamış, hem *Zîc-i Melikşâhî*: (Melikşâh Zîci, 1079) adlı bir zîc ve hem de Celâleddin Melikşah adına *Celâleddin Takvimi*'ni (Celâli Takvim) düzenlemiştir. Celâli takvim 5000 yılda 1 günlük bir hata payı içermektedir. Günümüzde kullandığımız Gregorian Takvim ise 3330 yılda l günlük bir hata vermektedir.

Merâga Gözlemevi

Nasîrüddin-i Tûsî (1201-1274), İran'ın doğusunda Horasan bölgesinin başkenti durumunda olan Tus şehrinde doğdu. Burada matematik, gökbilim, mantık dersleri alarak kendini yetiştirdi. Ünü yayıldıktan sonra İsmaililer tarafından Alemut kalesine kaçırıldı. İlhanlı Devleti (1256-1336) hükümdarı Hülâgu (ölümü 1265), 1256 yılında Alemut kalesini zaptetti ve Nasîrüddin-i Tûsî'yi kurtardı. Tûsî'yi kendine vezir yaptı ve 1259'da Urmiye Gölü yakınındaki Tebriz'in güneyinde Azerbaycan'ın bir şehri olan Merâgâ'da bir gözlemevi kurdurdu. Merâgâ Gözlemevi olarak bilinen bu gözlemevi İslâm gözlemevlerinin gelişiminde önemli bir adımı temsil etmektedir; bu kurum, gözlem aletlerinin zenginliği ve gözlemevinde çalışan bilim adamlarının sayısı ve seçkinliği bakımından, daha önce kurulmuş olan gözlemevlerinden çok ilerdeydi. Burada son derece başarılı gözlem araçları inşa edilmişti. Batı'da bu ayarda bir gözlemevinin kurulması için on altıncı yüzyılı beklemek gerekmektedir.



Merâgâ Gözlemevi'nde kullanılan Duvar Kadranı. Bu Duvar Kadranı'nın en büyük özelliği en dış kuşak üzerindeki yayın çapraz çizgi (transversals) taksimata sahip olmasıdır. Bu tür taksimatı Batı'da ilk defa on altıncı yüzyılda Tycho Brahe kullanmıştır.

Merâga Gözlemevi'nde yapılmış olan gözlemlerin sonuçları Tûsî tarafından derlenmiş ve 1271 yılında tamamlanarak *Zîc-i İlhânî (İlhanlı Zîci)* adlı yapıtta toplanmıştır.

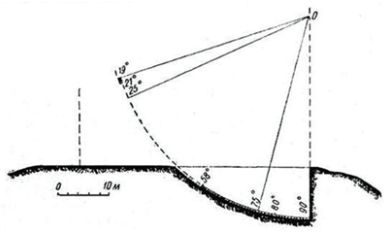
Zîc-i İlhânî Hicrî, Yezdigird, Selökid, Yahudi, Melikî ve Çin-Uygur takvimleri hakkındaki bilgilerle başlar. Bu bilgiden sonra, trigonometrik tablolar gelir. Burada, sinüs ve tanjant fonksiyonlarının değerleri verilir. Daha sonra küresel gökbilim bilgilerini içeren tablolar gelir. Burada, ekliptik ile ekvator arasındaki eğim $\varepsilon = 23;30^0$ olarak alınmıştır.

Zîc-i İlhânî, yaklaşık 245 yerleşim yerinin enlem ve boylam koordinatlarını içerir. 35 yerleşim yerinin ise en uzun gündüz uzunluğu verilmiştir. Zîcte, 60 yıldızın enlemi, boylamı, parlaklığı ve astrolojik mizacı da verilmiştir. 18 yıldızın ise sadece enlem ve boylamları bulunmaktadır. *Zîc-i İlhânî*'de ayrıca diğer zîclerde olduğu gibi astrolojik tablolar da yer almaktadır.

Zîc-i İlhânî uzun bir süre gökbilimcilerin elinden düşmemiş ve bir başvuru kitabı olarak kullanılmıştır. *Zîc-i İlhânî*'nin bir kısmı Latince olarak John Greaves tarafından *Astronomica Quaedam ex Traditione Shah Cholgii Persae* ve *Binae Tabulae Geographicae, una Nassir Eddini Persae, altera Ulug Beigi Tatari* adlarıyla 1652'de Londra'da yayımlanmıştır.

Semerkand Gözlemevi

On dördüncü yüzyıl sonu ile on beşinci yüzyıl Türkistan için parlak bir devirdir. Timur'un (1336-1405) kurduğu Timurlular Devleti'nin (1370-1507) idaresi altında İran ile Türkistan birleşmiş; Timur özellikle kendi payitahtı olan Semerkand'a önem vermiş ve buraya bir takım bilginleri getirtmiştir. Ancak Mâverâünnehir ve Semerkand, Timur ve izleyenleri zamanında bilim ve kültür alanında parlak bir dönem yaşamış, Özellikle Timur'un torunu, Şahruh'un oğlu olan Uluğ Bey zamanında eğitim ve kültür dünya çapında bir aşama göstermiştir.



Semerkand Gözlemevi'nde kullanılan Duvar Kadranı

Uluğ Bey hem bir hükümdar hem de bir bilim adamı olarak karşımıza çıkmaktadır. Gökbilim ve matematiğe yoğun ilgi göstermiş ve hayatı boyunca bu bilimlerle uğraşmıştır. Aynı zamanda, kurduğu medresede kendini yetiştirmek için derslere girmiş, bu derslerdeki tartışmalara katılmış ve dersler vermiştir. Zamanının çoğunu bilim adamları

ile geçiren Uluğ Bey, çevresine pek çok bilim adamı toplamış, böylece Gıyâsüddin Cemşid el-Kâşî ve Kadızâde-i Rûmî gibi devrin ünlü bilim adamlarından ders alma olanağı da bulmuştur.

Gözlemevinin ilk müdürlüğünü Kâşî yapmış, onun ölümünden sonra da Kadızâde-i Rûmî gözlemevine müdür olarak atanmıştır. Ancak Uluğ Bey'in, gözlemevinin başında bulunduğu ve Kâşî'nin, Uluğ Bey için "Gözlemevinin Sahibi" terimini kullanıldığı da bilinmektedir. Kadızâde-i Rûmî'den sonra gözlemevinin müdürlüğünü Ali Kuşçu yapacaktır.

Gözlemevi, kullanılan gökbilim araçları bakımından oldukça önemlidir. Burada kullanılan en önemli araçlardan biri Duvar Kadranı'dır. Gözlemevinin yapılmış olduğu Kühek Tepesi'nin yüksekliğini de ölçmek için kullanılmış olan bu araç, eldeki bilgilere göre, İstanbul'daki Ayasofya Camii'nin yüksekliğine eşit idi. Bu ise yaklaşık 50 metrelik bir yükseklik demektir. Bu kadran, gözlemevinin bir parçası gibi yapılmıştı ve 60 derecelik üst kısmı toprak üzerinde, 30 derecelik alt kısmı ise kayanın içine yerleştirilmişti. Bu dev kadranın bir kısmı, 1908 yılında Rus arkeologu V. L. Viatkin tarafından yapılan bir kazı sonucunda ortaya çıkarılmıştır.

Ne yazık ki, Semerkand şehri, bilimsel ve kültürel merkez olma özelliğini, Uluğ Bey'in ölümünden sonra kaybetmiş, gözlemevindeki ve medresedeki bilimsel faaliyetler onun ölümünden sonra durmuş ve konularında uzman olan kişiler Semerkand'ı terk etmişlerdir. Bu bilginlerin içerisinde en önemlisi Ali Kuşçu'dur.

Gözlemevinde yapılmış olan gözlemler ve çalışmalar *Zîc-i Uluğ Bey (Uluğ Bey Zîci)* adlı eserde toplanmıştır. *Zîc-i Uluğ Bey* Semerkand Gözlemevi'nde yapılan gözlem sonuçlarını içerir. Uluğ Bey, Gıyasüddin Cemşid el-Kaşi, Kadızâde-i Rûmî ve Ali Kuşçu tarafından hazırlanmıştır. Farsça yazılmış, daha sonra Arapça ve Türkçe'ye çevrilmiştir. Zîcin orijinalinin Tacik dilinde yazılmış olması da olasıdır. *Zîc-i Uluğ Bey*'in yazılış tarihi kesin değildir. Eldeki bilgilere göre zîc, 1437-1440 arasında yazılmıştır. *Zîc-i Uluğ Bey* dört kitaptan oluşmakta ve trigonometrik, gökbilimsel, coğrafik ve astrolojik tablolar içermektedir.

Zîc-i Uluğ Bey, on yedinci yüzyıla kadar yazılmış olan gökbilim kataloglarının en mükemmelidir ve bu yüzyıla kadar konumsal gökbilimin temel kitabı olarak kullanılmıştır.

İstanbul Gözlemevi

16. yüzyılda Osmanlı bilimi Batı bilimi ile karşılaştırıldığında oldukça yüksek düzeydeydi. Bunun en önemli kanıtı bu dönemde İstanbul'da bir gözlemevi kurulması ve faaliyete başlamasıdır. Gözlemevi Osmanlı'nın en büyük bilim adamı Takiyüddin tarafından kuruldu.

Takiyüddin Mısır'da yetişmişti. 1570 yılında İstanbul'a geldi ve buraya yerleşti. Bir yıl sonra Müneccimbaşı Mustafa Çelebi'nin ölmesi üzerine, zamanın padişahı II. Selim tarafından Müneccimbaşılığa getirilmiştir.

Takîyüddîn İstanbul'da bir gözlemevi kurmayı arzu etmekteydi. İstanbul'a gelir gelmez bu arzusunu gerçekleştirmek üzere dönemin önemli bilginleriyle temasa geçti. Vezir Sokullu Mehmet Paşa ve Takîyüddîn'i himayesi altına alan Hoca Saadettin, Takîyüddîn'in gözlemevi kurma isteği ile ilgilendiler ve onu desteklediler. Bunun üzerine Takîyüddîn, kullanılan *Zîc-i Uluğ Bey*'in gününü doldurduğunu, günün ihtiyaçlarına uygun olmadığını ve yeni gözlemler ışığı altında yeni tablolar oluşturulmasının gerekliliğini açıklayan bir rapor hazırladı. Bu raporla birlikte Padişahın huzuruna çıkan Hoca Saadettin ve Sokullu Mehmet Paşa, III. Murad'ı Takîyüddîn'in yönetimi altında bir gözlemevi kurulması konusunda ikna ettiler ve Takîyüddîn Padişah tarafından Padişahın adıyla anılacak bir zîc yani astronomi katalogu hazırlamakla görevlendirildi. 1575 yılında yapına başlanan gözlemevinin inşası ve aletlerin yapımı 1577'de bitti ve tam tempoyla çalışmalar aynı yıl başladı.

İstanbul Gözlemevi çalışanları

Kaynaklara göre gözlemevinin kurulması için hükümetin tahsis ettiği masraf on bin altındır. Bu o dönemde büyük bir miktardır. Ayrıca Takîyüddîn'e de bu iş için senelik üç bin altın tahsis edilmiştir.

Gözlemevinin yerleşim yeri için İstanbul'da Avrupa yakasında bulunan yüksek bir yer olan Tophane sırtlarındaki bir bölge seçilir. Gözlemevinin yeri, kimi kaynaklara göre Galata kulesinde ve Galata Sarayı'ndadır.

Gözlemevinin büyüklüğü konusunda tam bir bilgimiz yoktur. Ancak İstanbul Gözlemevi, gökbilimciler ve idari personel için çalışma odaları ve kalacağı yerler içeren özenle yapılmış bir bina idi. Ayrıca bir de kütüphanesi bulunmaktaydı. Kaynaklara göre binanın yanında "Küçük Gözlemevi" olarak adlandırılan bir bina daha bulunmaktadır. Muhtemelen bu bina, taşınabilen gözlem araçlarının toplandığı bir yerdi. Elimizde gözlemevine ilişkin bir minyatür bulunmaktadır. Bu minyatürde bu küçük yapı ve içinde çalışanları görülmektedir. Yapı, üzerinde kiremitli çatısıyla tek bir odadan ibarettir. Arka tarafta, içerisinde kitaplar bulunan raflı bir kitaplık yer almaktadır. Bunun önünde, üzerinde çeşitli gökbilim aletlerinin bulunduğu uzun bir masa vardır. Minyatürde on altı kişi görülmektedir. Sol tarafta bir kişi, üzerinde bir kumpasın bulunduğu bir masa yanında, kâğıt üzerine bir şeyler çizmektedir. Diğerleri ise, çeşitli aletlerle astronomik çalışmalar yapmaktadırlar.

Elimizdeki mevcut bilgilere dayanarak gözlemevinde çalışan personel sayını tespit etmek olanaksızdır. Ancak bazı belgelerde, burada çalışan kişilerin adları ve görevleri yer almaktadır. Kaynaklara göre gözlemevinde Takîyüddîn ile birlikte on beş kişi çalışmaktaydı. Bunlar arasında ikinci gözlemci, üçüncü gözlemci, yazıcı ve gözlemcilere hizmet eden bir kişi de yer almaktadır.

Takîyüddîn, burada çalışmış olan Yahudi bir gökbilimciden da söz eder. Bu kişi Salonica'da doğmuş olan Dâvud el-Riyâzî'dir. Takîyüddîn'den öğrendiğimize göre 1578 yılında olan ancak havanın bulutlu olması nedeniyle İstanbul'dan gözlemlenemeyen bir tutulmayla ilgili olarak ondan bilgi almıştır.

Bu gözlemevinde on altıncı yüzyılın en mükemmel gözlem araçları inşa edilmiştir. Yapılan araştırmalar bu gözlemevinde inşa edilen gözlem araçları ile Tycho Brahe'nin Danimarka kralı Frederic II'nin himayesinde Hven'de 1576 yılında inşasına başlanan gözlemevindeki gözlem araçları arasında tam bir paralelizm olduğunu göstermiştir. Hatta bazı araçlar bakımından İstanbul Gözlemevi daha üstündür. Takîyüddîn, bu gözlemevinde dokuz önemli gözlem aracı yapmış ve kullanmıştır. Bunların

arasında en dikkat çekenleri, Batı'da ancak 16. yüzyılda kullanılmasına karşın Doğu'da çok daha erken dönemde birçok gözlemevinde kullanılan Duvar Kadranı, dakikayı ölçebilecek kadar dakik olarak yapılmış İki Delikli Araç, Takiyüddin'in kendi icadı olan ve yıldızlar arası açıyı ölçen Müşebbehe bi'l-Monâtık sayılabilir. Ayrıca Takiyüddin saati bir astronomi aracı olarak tarihte ilk defa kullanmıştır.

İstanbul Gözlemevi'nde Kullanılan Saat

Takîyüddîn'in kullanmış olduğu diğer bir gökbilim aleti ise, uzaktaki nesneleri yakınlaştıran optik bir alettir. Bu aracık ne olduğu yakın zamanda bir tartışma konusu olmuş ve bunun bir teleskop olabileceği konusunda bilim tarihçileri birleşmiştir.

Takîyüddîn'in burada yaptığı gözlemlere dayanarak yaptığı Güneş'e ilişkin hesapları bu yüzyılın dünya çapındaki en başarılı çalışmaları olarak kabul edilmiştir. Kopernik ve Tycho Brahe bu noktaları hesaba katmayan ve "üç gözlem noktası" yöntemi adı verilen bir yöntem geliştirdiler. Ancak bu yöntemin İslâm Dünyası'nda çok önceleri Beyrûnî, Nasırüddîn-i Tûsî, Urdî, Nizamüddin el-Nişaburî gibi bilim adamları ve Takîyüddîn tarafından kullanıldığı görülmektedir.

Maalesef gözlemevinin ömrü kısa sürmüş ve Ocak 1580'de yıktırılmıştır. 1577 senesinin Kasım ayında, İstanbul semalarında ünlü 1577 kuyruklu yıldızı gözlemlenmiştir. Takîyüddîn kuyruklu yıldız gözlemi vesilesiyle Sultan Murad'a ait kehanetlerde bulunmuş ve bu olayı iyi haberler müjdeleyicisi olarak yorumlayarak İranlılara karşı Türk kuvvetlerinin başarılı olacağını söylemiştir.

Ancak, bu gözlemin ardından İstanbul'da 1578'de bir veba salgını baş göstermiştir. Veba salgınıyla birlikte gözlemevine karşı olumsuz bir tavır oluşmaya başlamış ve saraydakiler bu fırsattan yararlanarak, bir gözlemevinin kurulduğu her yerde felâketlerin birbirini kovaladığını,

Uluğ Bey'in ölümünü de örnek göstererek kanıtlamaya çalışmışlardır. Devrin Şeyhülislamı Ahmed Şemseddin Efendi Padişah'a bir rapor sunmuş ve bu raporunda gözlem yapmanın uğursuz, feleklerin esrar perdesine küstahça öğrenmeye cüret edenin akıbetinin mahrum olduğunu ve eğer bir memlekette zîc hazırlanacak olursa o memleket mamur iken harap ve devletin binaları deprem ile toprak olacağını bildirmiştir. Bunun üzerine Kaptan-ı Deryâ Kılıç Ali Paşa'ya bir Hatt-ı Hümayun gönderilmiş, Kılıç Ali Paşa Güneş'in gölgesinin yüksekliği ve yıldızların gözlemlenmesi için hazırlanan halatı kesmiş, derin kuyuyu taş ile doldurmuş ve gözlemevini yıkmıştır. Muhtemelen Takîyüddîn, Hoca Saadettin Efendi sayesinde hayatını kurtarmış ve beş sene sonra da vefat etmiştir.

İstanbul Gözlemevi İslam Dünyası'nda kurulan gözlemevlerinin son örneğidir. 17. yüzyılda Batıda teleskopun icat edilmesinden sonra gözlemevleri teleskop temelli olarak kurulmaya başlanmıştır. Bunlar içerisinde en erken tarihli olanları, 1632 yılında krallık desteğiyle üniversiteye bağlı olarak kurulan ve 1817 yılında yenilenen Leiden Gözlemevi'dir. Bu gözlemevini, yine krallık desteğiyle üniversiteye bağlı olan Kopenhag Gözlemevi izlemiştir. 17. yüzyılda kurulan gözlemevleri arasında en önemlileri, Fransa Kralı XIV. Louis'in emriyle, Paris Bilimler Akademisi'ne bağlı olarak kurulan Paris Gözlemevi ve diğeri de, 1675 yılında İngiliz Kraliyet Akademisi'ne bağlı olarak John Flamsteed (1646-1719) tarafından kurulan Greenwich Gözlemevi'dir. Bu iki gözlemevinde yapılan en önemli çalışmalar teleskoplar üzerinedir. Bu çalışmalarla teleskoplar geliştirilmiş ve teleskoplara gözlem araçları uygulanmaya başlanmıştır. Daha sonra, Avrupa'nın çeşitli yerlerinde başka gözlemevleri kurulmuştur.

Teleskop modern astronominin gelişiminde önemli role sahiptir. Ancak Osmanlılarda teleskop kullanımına ilişkin net bilgiler yoktur. Dolayısıyla modern astronominin Osmanlıya girişinin geç bir döneme rastlaması gibi Osmanlıların bu yeni teknik icatla tanışması da geç bir döneme rastlar. Osmanlılarda teleskopun kullanıldığına ilişkin birkaç rivayeti saymazsak teleskopa ve teleskop gözlemine ilişkin en net bilgi 1912 yılında Merzifon'da kurulan bir gözlemevine 1914 yılında Arakel Garabet Sivaslıyan'ın çabalarıyla getirtilen teleskopa ilişkindir. Bunun dışında yine teleskop konusunda en net bilgi 1935 yılında Mehmed Fatin

Gökmen tarafından Rasadhâne-i Âmire'ye kurulan teleskopa aittir. Bu da Cumhuriyet dönemine rastlar.[11]

Kaynakça

Ali Bakkal, *İslam Astronomi Tarihi,* Rağbet Yayınları, İstanbul 2018.

Aydın Sayılı, *Ortaçağ İslâm Dünyasında Yüksek Öğretim*, *Medrese,* Çeviri: Recep Duran, Öncü Kitap, Ankara 2011.

Ayşe Kökcü, "Osmanlı'da Astronomi ve Matematik Doktoralı İlk Bilim Adamımız: Arakel Garabed", *OTAM*, 38, Güz 2015, 95-105.

David A King, "Astronomy in the Islamic World", *In Encyclopedia of History of Science,Technology and Medicine in Non-Western Cultures*, Edited by Helaine Selin, Springer, 2008, s. 333-335.

Esin Kâhya, "Eski Türklerde Bilim", *Türkler*, Cilt 1, Ankara 2002, s. 798-812.

Fuat Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik, II Astronomi,* İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, İstanbul 2008.

Régis Morelon, "General Survey of Arabic Astronomy", *In Enciclopedia of the History of Arabic Science*, Edited by Roshdi Rashed, London and New York, Routlage 1996, Cilt I, s. 8-18.

Salim Aydüz, "Naṣīr Al-Dīn Al-Tūsī's Influence on Ottoman Scientific Literature (Mathematics, Astronomy and Natural Sciences)", *Journal of Turkish Studies, 17*, 2011, s. 21-40.

Sevim Tekeli, *Nasirüddin, Takiyüddin ve Tycho Brahe'nin Rasat Aletlerinin Mukayesesi.* Ankara Universitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, 16(3-4), 1958, s. 300-394.

Seyfettin Kaya, *İslam Dünyasında Rasathaneler.* Libra Kitapçılık, İstanbul 2020.

Seyyed Hosein Nasr, *Islamic Science an Illustrated Studied,* Westerham, Kent 1976.

[11] Yavuz Unat, "Osmanlılarda Teleskop", *Bilim ve Ütopya*, Sayı 290, Ağustos 2018, s. 51-55.

Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, Pegem Akademi, 15. Baskı, Ankara 2009.

Yavuz Unat, "İslam Dünyasında Astronomi ve Gözlemevlerinin Gelişiminde Önemli Bir Adım; Meragâ Gözlemevi", A. Kar, & A. Gafarov içinde, *Bilime Adanmış Bir Ömür Nasirüddin Tusi* Gece Kitaplığı, Ankara 2017, s. 45-61.

Yavuz Unat, *İlkçağlardan Günümüze Astronomi Tarihi*, Nobel, Ankara 2001.

Yavuz Unat, *Tarih Boyunca Türklerde Gökbilim,* İstanbul 2008, s. 62-65.

Yavuz Unat, "Osmanlılarda Teleskop", *Bilim ve Ütopya*, Sayı 290, Ağustos 2018, s. 51-55.

GIYASÜDDİN-İ KÂŞÎ'NİN MEKTUBU BAĞLAMINDA ULUĞ BEY VE SEMERKAND

Bihter TÜRKMENOĞLU POLAT*

Giriş

Asıl adı Muhammed Turagay Uluğ Bek b. Şâhruh b. Emîr Timur olan Uluğ Bey, 736/1394 yılında Sultaniye'de dünyaya gelmiştir. Dönemin büyük hükümdarlarından olan dedesi Emir Timur, babası Şahruh annesi, Gevherşad'dır. Sarayda nakli ve akli ilimlere dair tahsil gören Uluğ Bey'e babası tarafından Semerkant merkezli Mâverâünnehir bölgesinin yönetimi verilmiştir (Y. Unat 2012:127). Semerkand'ı İslam uygarlığının merkezi haline getirmiş ve birçok bilim adamının buraya gelmesini sağlamıştır (L. Balibeyoğlu 1997: 160). Astronomi ve matematiğe olan ilgisi onun bilime destek veren bir hükümdar profiline sahip olmasını sağlamıştır. İslam Dünyası'nda bilim-iktidar ilişkisine dair olumlu tavır sergileyen hükümdarların sayısı azımsanmayacak derecededir. El Memun, Harun El Reşid, Melik Şâh, gibi hükümdarların bilimsel çalışmalara verdikleri destek bilim tarihi çalışmalarında sıkça ifade edilmektedir. Özellikle astronomi çalışmalarında destekleyici tavırlar ile karşılaşılmaktadır. Gökyüzündeki değişikliklerin yeryüzünü büyük ölçüde etkilediği inancı, bu bilime verilen desteği büyük ölçüde etkilemiştir (T. Baykara 1996: 63-64). Bilimsel kişiliğinin yanı sıra siyasi bir kimliğe de sahip olan Uluğ Bey'in astronomiye olan ilgisinde söz konusu etkinin olması muhtemeldir.

Uluğ Bey'in ilmi faaliyetleri hakkında bilgi sahibi olduğumuz birincil kaynak dönemin diğer bilginleri ile hazırlanan *Uluğ Bey Zici* adlı çalışmadır. Gıyâsüddîn Cemşîd el-Kâşî'nin babasına yazdığı mektup Uluğ

* Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi.
DOI: 10.32704/9789751751683.2024.0324

Bey ve Semerkant hakkında bilgi sunan bir diğer birincil kaynaktır. Uluğ Bey'den daha genç olan Kâşî ilim öğrenmek hevesiyle Semerkand'a gitmiş ve burayı babasına bir mektup aracılığı ile anlatmıştır. Uluğ Bey'le diyalog halinde olan Kâşî'nin babasına gönderdiği mektup sayesinde Uluğ Bey'in bilimsel kişiliğine ve Semerkand'daki bilimsel faaliyetlere dair birçok bilgiye erişebilmekteyiz.

Bu çalışmanın amacı Uluğ Bey dönemini Gıyâsüddîn Cemşîd el-Kâşî'nin babasına yazdığı mektup bağlamında anlamak ve bu mektubun dönemi anlamlandırmada ne denli önemli olduğunu göstermektir. Çünkü bu mektup sadece Uluğ Bey hakkında bilgi sunmamakta, dönemin bilimsel çalışmaları, medrese eğitimi, bilginleri hakkında da önemli bilgilere ulaşmayı sağlamaktadır.

Gıyasüddin-i Kâşî'nin Mektubu Bağlamında Uluğ Bey ve Semerkand

15. yüzyılın önemli bilginlerinden olan Uluğ Bey hakkında yapılan çalışmalarda kullanılan kaynaklar arasında Kâşî'nin babasına yazmış olduğu mektup önemli bir yere sahiptir. Hem Uluğ Bey'in ilmi kişiliği hem de Semerkant'taki ilmi faaliyetlerin anlaşılabilmesi için Kâşî'nin babasına sunduğu mektubun detaylı bir şekilde tetkik edilmesi gerekmektedir. Bu metin Aydın Sayılı tarafından *Uluğ Bey ve Semerkanddaki İlim Faaliyeti Hakkında Gıyasüddin-i Kaşi'nin Mektubu* başlığıyla yayına hazırlanmış, Atatürk Kültür Merkezi ve Türk Tarih Kurumu tarafından muhtelif yıllarda basılmıştır.[1] Sayılı'nın çalışması sayesinde metnin özgün haline yani Farsça metne, Türkçe ve İngilizce tercümesine ulaşılabilmektedir. Sayılı bu mektubu İran'ın Ankara Büyükelçiliği Kültür Müşaviri Profesör Mojtaba Minovi'den öğrenmiş olduğunun bilgisini vermektedir (A. Sayılı 1991: 7). Mektup, Profesör Minovi tarafından Aydın Sayılı'ya ulaştırılmış ve kendisi bu metin üzerinde titizlikle çalışmıştır.

14. yüzyılın sonlarında Kaşan'da doğan, Fars menşeli bir aileye mensup olan Gıyasüddin-i Kâşî döneminin önemli matematikçisi ve gökbilimcisidir. Öğrenimini Kaşan'da tamamladıktan sonra Uluğ Bey'in

[1] Türk Tarih Kurumu tarafından 1960-1985-1990 yıllarında, Atatürk Kültür Merkezi tarafından 1991 yılında basılmıştır.

daveti üzerine Semerkant'a gitmiş burada birçok ilmi faaliyette bulunmuştur (S. Ökten 2022: 15). Semerkant'daki ilmi faaliyetleri babasına bir mektup aracılığıyla ileten Kâşî o dönemin ilmi havasını bizlere sunmaktadır. Bu metin mektuptan ziyade ilmi bir rapor niteliğindedir. Bu nedenle bu çalışma süresince mektuptan ilmî bir rapor olarak söz edilecektir.

Zilkade ayının yedisinde kaleme alınan Kâşî'nin ilmi raporu Semerkand ve Kaşan bölgelerindeki ilim hareketi hakkında bilgiler sunmakta her iki bölgedeki ilim hareketinin karşılaştırmayı mümkün kılmaktadır.

> Kâşan ve dolaylarında çeşitli ilim dallarının her biri için o dalda bilgi sahibi olmak iddiasında olan bir iki kişi bulunur ve bu gibi kimseler böyle bir bilgiye sahip olmasalar da kendilerini sevenler onların iddialarının doğruluğuna inanır ve gerçekten bu dallarda bilgili de olsalar bazı kimseler onların ilmini inkâr ederler. Böylece işin hakikati kimsece bilinmez. Halbuki Semerkand bölgesinde durum hiç böyle değil. Tanrı burasını afetlerden korusun (A. Sayılı 1991: 76).

Semerkand bölgesinin Kâşan bölgesinden bir diğer farkı; ilim adamlarının en seçkinlerinin burada toplanmış olmasıdır. Kâşî, bütün ilim dallarında ders veren müderrislerin burada çok sayıda mevcut bulunduğundan ve bunların çoğunun matematik ilimleri üzerinde çalışıyor olduklarından söz etmektedir (A. Sayılı 1991: 78).

Dönemin ilim adamlarının ne gibi çalışmalar yaptıkları bilgisine de bu ilmi rapor aracılığı ile ulaşılabilmektedir.

> İki kişi *Eşkâl-i Tesis* (Öklid'in ana teoremleri) üzerinde yazdıkları birer eseri yarıya getirmiş bulunuyor, bir kişi *Tecnis-i Hesab*'a bir şerh yazıyor, bir başkası da hataeyn meselesine geometrik isbat üzerinde bir risaleyi sona erdirmiş vaziyette. İçlerinden en bilginleri Kadızade-i Rûmî ise *Şerh-i Çağmînî* ve *Şerh-i Eşkal-i Tesis* adlı eserleri yazmış bulunuyor. Müneccimler ve hesaplama uzmanları da çok sayıda mevcut (A. Sayılı 1991: 78).

Kâşî'nin sunduğu ilmi rapor aracılığı ile Semerkant'daki ilim hareketine katılmak isteyen bilim meraklılarının da sınava tabi tutulduğunu öğrenmekteyiz.

> Ben aralarına katılınca, hemen ilk günü Hükümdar Hazretlerinin huzurunda açtılar. Ben derhal ve toplantı esnasında eldeki

> misallerden birini doğru sonuca bağladım ve hem Ulu Başbuğu ve hem de hazır bulunan matematikçileri ikna edecek bir tarzda hatalarının menşeini açıklayarak Zic'deki talimatın eldeki meseleye tatbik tarzını izah ettim. Kendilerine bu iş için başka bir usulde anlattım (A. Sayılı 1991: 79).

İlmi rapor bizlere derslerin nasıl verildiği bilgisini de sunmaktadır. Uluğ Bey'in derslerde bulunduğuna, medrese müntesiplerinin derslere hazır bir şekilde geldiğine, ders takrirlerinin ardından münakaşaların yapıldığını öğrenmekteyiz. Dönemin ilmi tartışmalarının da ne derece önemli olduğunu gösteren örnekler de ilmi raporda yer almaktadır. Örneğin; dönemin bilginleri çapı bir *gez* olan bir ustûrlab yaparak gözlemle tespit edilmesi amaçlanan bin yirmi iki yıldızın hepsini tespit etmek istemiş ve bütün hesaplama uzmanlarının birlikte çalışmasının gerekliğini ifade etmişlerdir (A. Sayılı 1991:79). Bir başka örnek ise; sarayın duvarına müşir tespit etmek ve eşit saatleri gösteren çizgileri resmetmek ile ilgilidir. Kâşî bu işi kendisinin gerçekleştirdiğini ve daha öncekilerinin neden muvaffak olamadığının bilgisini vermektedir. Daha önce böyle bir saat yapılmadığı ve duvarın yüzeyi birinci vertikal ile çakışık olmak üzere meridyen yönüne dönük olmadığından daha öncekilerin bu işte başarılı olamadığını söyler (A. Sayılı 1991: 80).

Kâşî'nin ilmî raporunda Uluğ Bey'in şahsiyeti, karakteri, ilim adamı kimliğine ve hocalığına dair bol miktarda tafsilatlı bilgi bulunmaktadır. Babasına Uluğ Bey'i bu ifadelerle anlatmaktadır:

> "*Kendisi o kadar lütufkâr, iyi kalpli, alçakgönüllü bir insan ki bazen kendisi ile öğrenci arasında herhangi bir ilim dalında karşılıklı münakaşa olur ki bunun tasvifi imkansızdır." "Kendisi ilmi meselelerin iyice anlaşılmadıkça kabul edilmemesini nezaket icabı olarak anlaşılmamış gibi davranılmamasını istemiştir".*
>
> "Matematik konusunda kendisinin çok derin mahareti var, astronomide cari usullerin ispatlarını çok güzel yapar ve kaideler istihracını gereği gibi bilir".
>
> "Matematiğin çeşitli dallarına gelince, bunlarda büyük maharet kazanmış ve bu mahareti o dereceye eriştirmiş bulunuyor ki zihni hesapta maharet sahibi Ulu Başbuğ birkaç günde bir derslere hazır bulunuyorlar ve huzurlarında matematik ilimler üzerine ders verilmesini tercih ediyorlar"

Rapor incelendiğinde ulaşılan bir diğer bilgi ise ilim adamlarının yararlandığı eserlerdir. Bir ispat münasebetiyle Kaanûn-i Mesûdî'ye başvurulduğu ve Batlamyus'un Almajest'inde bir problemin ispatının varlığından söz edilmektedir. Bu ifadeler dönemin bilginlerinin karşılaştıkları ilmi problemler karşında başvuru kaynaklarını göstermektedir. Raporda bahsi geçen eserler şu şekildedir.

Tezkire (Nasirüddin-i Tusi)	
Tuhfe (Kutbüddin-i Şîrâzi)	Zîc-i İlhâni
Eşkâl-i Tesis (Öklidin Ana Teoremleri)	Kaanûn-i Mesûdî (Biruni)
Şerh-i Eşkâl-i Tesis (Kadızâde-i Rûmî)	Almajest (Batlamyus)
Şerh-i Çağmîni (Kadızâde-i Rûmî)	
Tecnis-i Hesâb (Secâvendi)	

Semerkand Rasathanesi'nin yapılış hikayesi ve Kâşî'nin bu rasathanenin tamamlanmasındaki rolüne de yine rapor sayesinde ulaşmaktayız. Kâşî, hükümdarın çocukluğunda Merâga Rasathanesi'ni ziyaret ettiği ve bu ziyaret neticesinde çok etkilendiği için bu rasathaneyi inşa ettirdiği bilgisini vermektedir (A.Sayılı 1991: 80). Rasathane gibi bilimsel bir kurumun inşasında dikkat edilmesi gereken noktalara da yer vermiştir. Tutulma düzleminin, güneş rasadının, rasat aletlerinin konumunun ne derece önemli olduğunu kendisinin bu noktada oldukça hassas davrandığını ifade etmiştir. Rasathanenin inşası için Merâga Rasathanesi'ni nasıl dikkatle incelediğinden söz etmiş ve bunu hükümdara sunmuştur.

> Merâga Rasathanesi yapıları arasında bulunan "hendese-i minber'in ne olduğu ve neye yaradığını kimse bilmiyordu. Ben durumu Yüce Başbuğa arz ettim ve bu halka ile baş gösterebilecek hataları izah ettim. Yine, Adudü 'd- Devle için on gez çapında bir halka yapılmış olduğundan bahsederek aletin bundan da küçük olduğuna dikkati çektim. Bu alet yerine Merâga Rasathanesi'nde "hendesi minber" yapılmış bulunduğunu, buna süds-i Fahrî adı verildiğini ve yarı çapının altı gez olduğunu söyledim. Bunun üzerine eldeki halkanın kırılması emredildi ve benim tarif ettiğim alete tebdil olundu. Rasathane binasının da benim anlattığım şekle uygun olarak inşasına karar verildi ve bunlarla ilgili bütün hususlar memleket âyânına bildirildi (A. Sayılı 1991: 81).

İslam dünyasında astronomi çalışmaları önemli bir yere sahiptir. Bu bilimin önemi Uluğ Bey devrinde de devam etmiş, astronomiye dair teorik ve pratik alanda gelişmeler yaşanmıştır. Raporda pratik astronominin ameli ve tatbiki yönü şu şekilde örneklendirilmiştir:

> Amelisine şöyle bir misal verebiliriz. İki yıldız birinci vertikala birlikte gelmiş bulunuyorlar. Yükseklik açısı bir aletle ölçülüyor ve iki yıldızdan birinin boylam ve enlemi biliniyor. Diğerinin boylam ve enleminin bu bilgilere dayanılarak çıkarılması matlup. Bunun nasıl çıkarılacağı, yani neyin ne ile çarpılacağı ve hangi miktara bölünmesi gerektiği gibi işlemler pratik astronominin ilmi yönüne râci bir husustur. Tatbiki yönüne gelince, bu da çarpma bölme işlemlerinin yapılması, burç, derece ve dakika cinsinden gezegenlerin toplamını ve ayrıca enlemlerini bulup çıkarmak ve adedî olarak ifade etme işidir (A. Sayılı 1991: 89).

Kâşî teorik ve pratik astronominin gerek ilmî gerekse tatbiki alanında herhangi bir kitaba başvurmaksızın rasathanedeki bütün işleri yapabileceğinden ve zîc meydana getirebileceği bilgisini babasına sunmaktadır.

Sonuç

Bu çalışmada Uluğ Bey ve Semerkand hakkında bilgi veren Gıyasüddin-i Kâşî'nin babasına yazdığı mektup incelenmiştir. Mektupta yer alan bilgiler ışığında bu metnin mektuptan çok daha öte bir anlam taşıdığı ve ilmi bir rapor olarak değerlendirilmesinin doğru olacağı saptanmıştır. İlmi raporda,

-Uluğ Bey'in ilmi faaliyetlere nasıl bir etkisi vardır?

-Semerkant medresesinde nasıl bir eğitim verilmektedir?

Medrese de okutulan eserler hangileridir?

Hangi ilim dallarına dair çalışma yapılmaktadır? şeklindeki soruların cevaplarına ulaşılmıştır. Bu rapor Uluğ Bey dönemini bilim-iktidar ilişkisi bağlamında yorumlamayı da mümkün kılmıştır. Bilime destek olan matematik ve astronomiyle ilgilenen Uluğ Bey bilim-iktidar ilişkisi bağlamında olumlu bir profile sahip bir hükümdardır.

Kaynakça

Unat, Yavuz, (2012). "Uluğ Bey" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.42, 127-129.

Sayılı, Aydın (1991). *Uluğ Bey ve Semerkanddaki İlim Faaliyeti Hakkında Gıyasüddin-i Kaşi'nin Mektubu*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını- Sayı: 48.

Sayılı, Aydın (1991). Uluğ Bey ve Semerkanddaki İlim Faaliyeti Hakkında Gıyasüddin-i Kaşi'nin Mektubu, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Ökten, Sadettin, (2022). "Kâşî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* C. 25, 15-16.

Baykara, Tuncer, (1996). Türklerde Gökyüzü İnceleme Merakı ve Uluğ Bey. Uluğ Bey ve Çevresi Uluslararası Sempozyumu Bildirileri içinde (ss. 61-66). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.

Balibeyoğlu, Lâlifer, (1997). "Büyük Türk Astronomu: Uluğ Bey", *Bilig- Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi,* 6, 158-164.

ULUĞ BEY *ZÎC'İ* İÇERİĞİNDE HİÇ ŞEKİL VE RAKAM BULUNMAYAN GÖKBİLİM KİTABI*

Atilla BİR** - Mustafa KAÇAR***

Uluğ Bey Kimdir?

Uluğ Bey, Timur Han'ın (1336-1405) torunu ve Şehzade Şahrun'un büyük oğlu olarak 22 Mart 1394'te Güney Azerbaycan'da, Sultaniye'de dünyaya gelmiştir. Annesi Çağatay asilzadelerinden Gıyaseddin Tarhan'ın kızı Gevherşad Ağa'dır. Asıl adı Muhammed Taraǧay'dır. Eski Türk geleneğine uygun olarak sarayda "Uluğ Bey" yani "büyük bey" olarak çağrılmıştır. Bu unvan onun asıl adının yerini tutmuş ve tarihte bu isim ile ünlenmiştir. Uluğ Bey, çocukluk hayatını sarayda Timur'un eşlerinden Saray Mülk ve Şah Melik hanımların yanında geçirmiş, bu iki büyük anne onun terbiye ve eğitimi ile yakından ilgilenmiştir.

Timur'un –Uluğ Bey'in babası olan– 1405'teki ölümünden sonra imparatorluk en küçük oğlu Şahruh'a (1377–1447) kaldı (Resim 1). Öteki kardeşlerden ikisi Timur'un ölümünden önce ve üçüncüsü ondan kısa bir süre sonra ölmüştü. Şahruh ve karısı Gevherşad 1407'de aralarında İran ve Türkistan da olmak üzere İmparatorluk topraklarının çoğunda denetimi ele geçirdiler. 1409'da Horasan'da Herat'ı başkent yaptı. Timur'un ölümünden ve babasının başkenti Herat'a (Afganistan) taşımasından sonra Uluğ Bey daha 16 yaşında iken 1409'da babası Şahruh tarafından Semerkant valisi yapıldı. 1447'de babasının ölümü üzerine tahta geçen Uluğ Bey, bütün

* Bu özelliği işlemlerin sözle anlatılması ve rakamların da *ebced* hesabıyla harfler cinsinden yazılmasından kaynaklanır.

** Prof. Dr., Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Bilim Tarihi Bölümü

*** Prof. Dr., Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Bilim Tarihi Bölümü

DOI: 10.32704/9789751751683.2024.0325

Maveraünnehir'in hükümdarı oldu. Ancak yönetimi kısa sürdü ve iki yıl sonra oğlu Abdüllatif'in kiraladığı bir suikastçı tarafından öldürüldü.

İslam'da sistematik ilk gözlemler Halife el-Me'mûn'un öncülüğünde gerçekleştirildi. Halifenin desteklediği bu ilk faaliyetlerin biri de Suriye Çölü ve Irak Ovası'nda, öğle (meridyen) dairesinin bir derecesinin hassas bir şekilde ölçülmesine yönelikti. Şam ve Bağdat'ta gözlemler, büyük bir olasılıkla günümüz anlamında özel gözlemevleri yerine, bu amaca yönelik geçici mekânlarda gerçekleştirilmiştir. Kişisel küçük gözlem evlerinde yapılan gözlemlerde de Güneş parametreleri belirlenmiş, Güneş, Ay ve gezegenlerin hareketleri izlenmiştir.

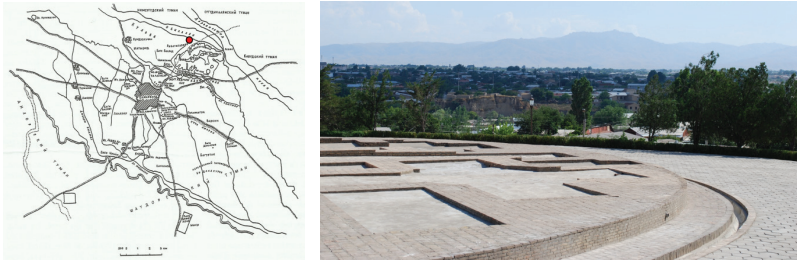
Onuncu yüzyılda Büveyhî sülalesinin büyük gözlemlerin gerçekleştirilmesini desteklediğini görüyoruz. Mesela 950'de gözlem yapmak için inşa edilen büyük boy bir araç bunların ilkidir. Şehzade Adü'd-Devle (öl. 983) İsfahan'da Abdurrahman el-Sûfî'yi destekleyerek Ptolemy yıldız kataloglarının sistematik yenilenmesini sağlaması, aynı anda İbnü'l-A'lem gezegenleri gözleyerek ünlü "zîc"indeki tabloları hazırlaması ve Bağdat saray bahçesinde kurulan ve içinde bazı büyük araçların yer aldığı Gözlemevi'nde Şerefü'd-Devle tarafından sürdürülmesi bunlardan bazılarıdır. Büveyhî örneği diğer sülalelerin de ilgisini çekmiş olacak ki gözlemlerin takip eden yüzyıllarda İran ve Afganistan'da da sürdürüldüğü görülmüştür.

Onuncu yüzyılda Batı'ya doğru kayan gözlem faaliyetleri arasında ünlü astronom İbn Yunus'un (öl. 1009) Mısır'da gerçekleştirdiği, gözlemler kayda değerdir. Bulunduğu etkinlikleri "zîc"lerinin başında anlatan astronom, sürekli belirli bir mekânda çalışmamış, ancak yararlandığı seyyar aletlerle çok iyi sonuçlara ulaşmıştır. El-Zarkalî çok sayıda meslekdaşı ile ilkin Toledo'da sonra Kordoba'da bir dizi gözlemlerde bulunmuştur. Bu dönemde örgütlü bir kuruluşun varlığı kanıtlanmamış olmakla birlikte, Ay ve sabit yıldızları yirmi yıl süreyle gözlemlediği aktarılır.

Resim 1: Resimli Farsça Silsilenamede Timurlular ve Osmanlı Hanedanını veren sayfa: Sayfanın solundaki ilk resim Timur'un oğlu, Uluğ Bey'in Babası Şah Ruh. Uluğ Bey Kadızâde Rumi ile Semerkant rasathanesinde Zîc-i Han'ı yazarken (Ankara Etnografya Müzesi).

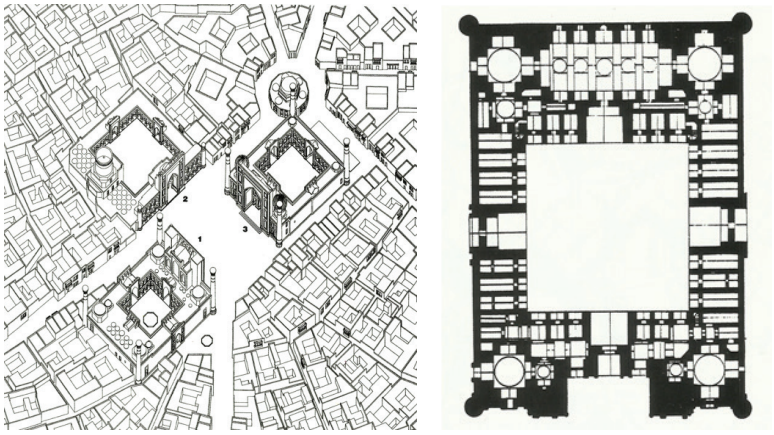
Semerkand Rasathanesi

Kurumsal ve uzun ömürlü gözlemevi kurma geleneği Doğu'da başlamıştır. Bunlar arasında ilk gözlemevi İsfahan'da büyük bir olasılıkla Melikşah tarafından (1071 1092) kurulmuş, burada Ömer el-Hayyâm yardımcıları ile bir zîc hazırlayarak İran Güneş takvimini güncellemiştir. En etkili gözlemevi Nasirüddîn el-Tûsî'nin tek lifi ile Hülâgû Han (öl. 1265) tarafından, Azerbaycan-Meraga'da kurulmuştur. Hülâgû'nun ikametgâhı, bir cami ve kütüphane dışında çok sayıda binadan oluşan Gözlemevi'nde Hülâgû'nun ilgisi öncelikle astrolojiye yönelik olsa da Meraga Gözlemevi'nde dönemin en ünlü astronomları çalışmıştır. Elli yıllık bir dönemi kapsayan toplam faaliyet süresince, Gözlemevi'nde Ptolemy (Batlamyus) Sistemi'nde önemli değişiklikler gerçekleştirilmiştir. Kendisi önemli bir matematikçi ve astronom olan Uluğ Bey, 1420'de Semerkand'da bir gözlemevi kuruncaya kadar, Meraga boyutlarında başka bir gözlemevi gerçekleştirilmemiştir. Şehrin yakınındaki bir tepede kurulan bu gözlemevi, 1908 kazılarında binanın temelleri ortaya çıkarılmıştır (*Resim 2*).



Resim 2: Uluğ Bey gözlem evinin konumu ve günümüzdeki hali (Foto F. Günergun).

Uluğ Bey, sanatçıları, âlimleri, şairleri himaye etmiş, Semerkand ve Herat'ta muhteşem yapılar inşa ederek Türkistan'ı mamur hâle getirmiştir. Biri Semerkand'da, öteki Buhara'da ve üçüncüsü Gacvidan'da birbirinden güzel üç medrese kurmuştur (*Resim 3* ve *4*).

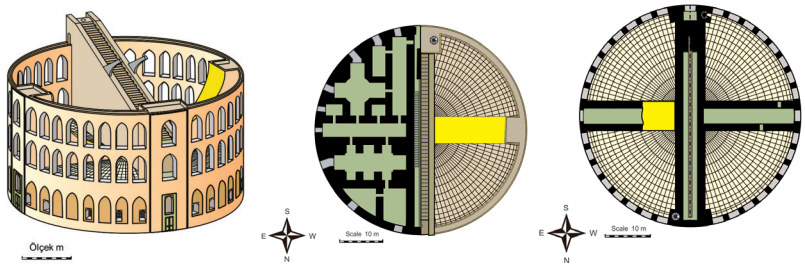


Resim 3: Semerkand Registan meydanı ve Uluğ Bey medresesi (B. Valihocayev)
Semerkant Registan meydanında 1- Uluğ Bey medresesi, 2- Tilla-Kari medresesi, 3- Şir-Dar medresesi.

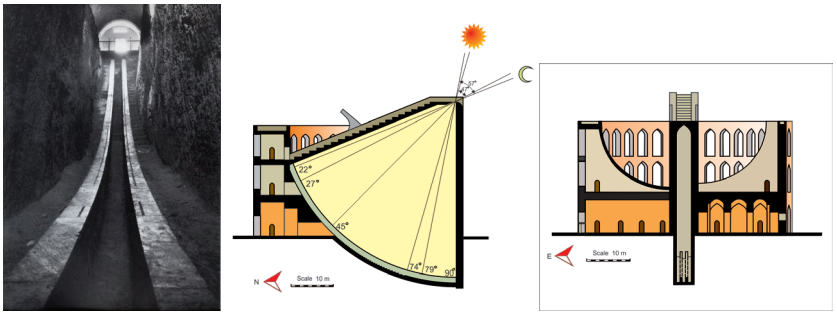
Resim 4: Semerkand Uluğ Bey medresesi iç mekânı.

Uluğ Mirza, 1428'de Semerkand'a muazzam bir de gözlemevi yaptırmıştır. Annesi Gevherşad Ağa tarafından açılışı yapılan, Timur Devri'nin en önemli yapılarından biridir. Semerkand gözlemevi, bir silindir şeklinde tasarlanmış, üç katlı, 30,4 metre yüksekliğinde ve 46,4 metre çapındadır. Gözlemevi'nde yer alan sekstant, 25 metre yüksekliğindeydi (*Resim 5*). Sekstantın kayalıklarda uzanan bölümü 90 dereceden 46 dereceye kadar bir ölçüde ve düz bir hat olarak 27 metre uzunlukta, 9 metre kadar derinliktedir (*Resim 6*). İki yanında bulunan merdivenlerle sekstantın dibine kadar inilmektedir. Bu sekstant ekliptik ve Ekvator düzlemleri arasındaki

açıyı ölçmek için bir de ilkbahar gün dönümü noktasını ve dönence yılının süresini ölçmek için kullanılıyordu. Uluğ Bey'e göre, ekliptik açısı 23º 30' 17'' idi ve bu ölçüm zamanının gerçek değerinden yalnızca 32'' kadar farklıydı (*Resim 7*).



Resim 5: Uluğ Bey gözlem evinin solda temsili görünüşü ortada zemin katı ve rasat terası (Yazarların çizimi).



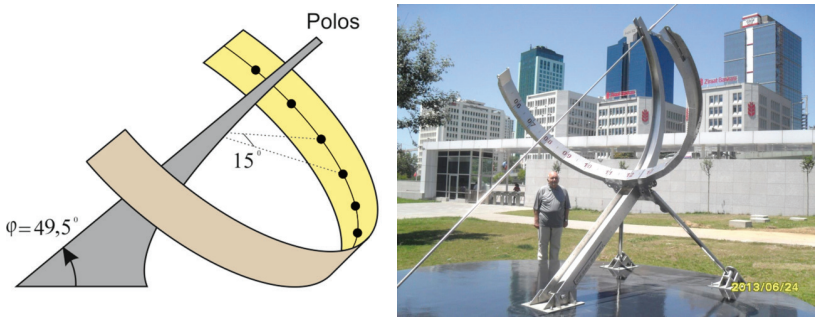
Resim 6: Uluğ Bey gözlem evinin kadranı solda günümüzde hali ortada binanın Kuzey-Güney ve sağda Doğu-Batı kesiti (Yazarların çizimi).

Ekliptika og'maligi

olimlar	yillar	natija	Fargi
Eratosfen	230 melodgacha	= 23° 51′ 20″	+ 7′ 35″
Gipparx	130 -	= 23° 51′ 20″	+ 8′ 23″
Ptolemey	140 melodiy	= 23° 51′ 20″	+ 10′ 10″
Al-Battoniy	880 -	= 23° 35′	- 0′ 17″
As-So'fiy	965 -	= 23° 33′ 45″	- 0′ 50″
Abul-Vafo	967 -	= 23° 35′	+ 0′ 35″
Al-Ko'hiy	998 -	= 23° 51′ 01″	+ 16′ 36″
Ibn-Yunus	1001 -	= 23° 34′ 52″	+ 0′ 33″
Nosiruddin Tusiy	1270 -	= 23° 30′	+ 2′ 9″
Ulug'bek	1437 -	= 23° 30′ 17″	- 0′ 32″

Resim 7: Uluğ Bey gözlem evi müzede *e* tutulum eğikliğinin degerini veren karşılaştırmalı Özbekçe tablo.

Binanın orta kısmında *Resim 5*'te sarı zeminle Doğu-Batı yönüne uzanan bir de devasa güneş saati bulunurdu. Çapı yaklaşık 50 metreyi bulan bu ekvatoral saatte zaman eğimi ufka göre Semerkand'ın enlemi olan j = 49,5° bir eğimle yükselen bir çubuğun gölgesinden ölçülürdü. Güneş bu çubuğun etrafında 360°/24 saat = 15°/saat bir hızla döner ve yerel Semerkand) saatini gösterirdi (*Resim* 7 ve *8*).



Resim 7-8: Uluğ Bey gözlem evinde yer alan devasa ekvatoryal güneş saati bu saati ve bu saatin İTÜ'de bulunan İstanbul enlemi φ = 41° için bir modeli (Tasarım: Mehmet Erkök, Burak Barutçu, Atilla Bir).

Gözlemevi'nin idaresi ilkin Giyaseddin Cemşid'e verildi. Onun 1429'da ölmesi üzerine görevi Bursalı Kadızade üstlendi. O da 1430'da ölünce Ali Kuşçu, (ö. 1474, İstanbul) görevlendirildi. Uluğ Bey, Zîc'in önsözünde çalışmalarda ölçüm ve hesaplama işlerine katılan Ali Kuşçu'dan "saygıdeğer oğlumuz" diye söz eder (Ali Kuşçu, Uluğ Bey'in ölümünden sonra Semerkand'dan ayrılmış, Tebriz'de Uzun Hasan tarafından İstanbul'a elçi olarak gönderilmiş ve 1470 yılında Fatih'in hizmetinde önce Ayasofya'daki medresede, daha sonra da Fatih medreselerinde müderris olmuştur).

Uluğ Bey *Zîc*'i

Uluğ Bey ve 60 kadar bilim adamından oluşan takımı bir dizi proje üzerinde çalıştılar. Hedefleri ilk olarak MS ikinci yüzyılda Ptolemy'nin ve onuncu yüzyılda El-Sufi'nin çalışmalarını gözden geçirmek ve buna bağlı olarak yıldız kataloğunu yenilemekti. Nitekim 1018 sabit yıldızı kapsayan Zîc-i Sultânî Tablosu 1437'de tamamlandı. Sonraki 200 yıl Doğu'da ve Batı'da başvuru kaynağı olan çizelgeler, güneş, ay ve gezegenlerin boylam

dilimlerinin, enlem ve boylam paralakslarının, ay ve güneş tutulmaların, Ay'ın görülebilirliğinin ayrıntılı kayıtlarını kapsıyordu.

"Uluğ Bey Zîci'nin özgün nüshası Türkçe mi Farsça mı yoksa Arapça mı hazırladı?" sorusuna kesin bir cevap bulmak şimdilik mümkün görünmemektedir. Bilim tarihçilerinin araştırmaları ışığından yapılan incelemelere göre Uluğ Bey'in özgün zîci Farsçadır. Ancak bu Farsça nüshanın ilk hâli basit Türkçe ile yazılmış müsveddeler olmalıdır. Şüphesiz Türk hükümdarı bu eseri öncelikle Türkçe yazmak istemiştir. Elbette gerek eğitimi gerekse o çağdaki astronomi bilim dili ve terminolojisi Arapça olduğundan eserde kendi hocalarından öğrendiği Arapça astronomi terminolojisini de korumuştur.

Eser daha on altıncı yüzyılda İslam dünyasında geniş yankı bulmuş çok sayıda istinsahı yanında Türkçeye ve Arapçaya tercümeleri yapılmıştır. Türkçe tercümeleri için İstanbul Üniversitesi, Nadir Eserler Kütüphanesine (TY. No: 44-45) bakılabilir. Yazma nüshaları, tercüme ve istinsahları için bk. B. A. Rosenfeld, E. İhsanoğlu, *Matematicians, Astronomers and Other Schoolar of Islamic Civilisation and Their Works* (*7th-19th. c.*), s. 277-279. Esere üzerinde en önemli incelemeler, Ali Kuşçu'nun torunu olan Mirim Çelebi tarafından yapılmıştır. Hatta bu incelediğimiz nüshasın içinde Mirim Çelebi tarafından tutulumlar hakkında yazılmış ayrı bir makale de yer almıştır.

Batı dünyasında ise on yedinci yüzyılda İngiltere'de yayımlanışından sonra, eser, on dokuzuncu yüzyıl ortalarında Fransızcaya çevrildi ve Farsça metin ile yayımlandı. Yirminci yüzyıl başlarında Amerika'da da K. D. Knobel tarafından Zîc üzerine bir inceleme yapılmıştır. 1918 yılında ise ünlü Türkolog Barthold'un Uluğbek i ego Vremya başlıklı önemli çalışmasını Rus Bilimler Akademisi yayımladı. Türkiye'de ise Uluğ Bey hakkındaki çalışmalar yakın zamanlarda önemli ölçüde artmıştır. Eseri Türkçeye Mustafa Kaçar ve Atilla Bir ikilisi tarafından kazandırılmış ve yorumlanmıştır (*Resim* 12).

PROLÉGOMÈNES
DES
TABLES ASTRONOMIQUES
D'OLOUG-BEG,
PUBLIÉS AVEC NOTES ET VARIANTES,
ET PRÉCÉDÉS D'UNE INTRODUCTION;
PAR M. L. P. E. A. SÉDILLOT,
PARIS,
TYPOGRAPHIE DE FIRMIN DIDOT FRÈRES,
IMPRIMEURS DE L'INSTITUT DE FRANCE,
1847.

АКАДЕМИЯ НАУК РЕСПУБЛИКИ УЗБЕКИСТАН
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ им. АБУ РАЙХАНА БЕРУНИ
УЛУГБЕК
Мухаммад Тарагай
(1394·1449)
«ЗИДЖ»
Новые Гурагановы
астрономические таблицы
Вступительная статья, перевод,
комментарии и указатели
А. А. АХМЕДОВА
ТАШКЕНТ
ИЗДАТЕЛЬСТВО «ФАН» АКАДЕМИИ НАУК
РЕСПУБЛИКИ УЗБЕКИСТАН
1994

Resim 9-10: Eserin Fransızca çevirisi (1847) ve oryantalist Louis Pierre Eugène Sédillot.
Resim 11: Eserin Rusça çevirisi (1994).

***Kitabın kısım ve bölümleri* (*Resim 12 ve 13*):**

Giriş,
1. Kısım- Tarihlerin belirlenmesi (*Takvimler*);
Giriş (*Tarih, yıl, ay ve bunların alt birimlerini konu edinir*);
1. Bölüm (*Hicrî tarihlerin belirlenmesi*);
2. Bölüm (*Rumî tarihlerin belirlenmesi*);
3. Bölüm (*Farisî tarihin belirlenmesi*);
4. Bölüm (*Hicrî, Rumî, Farisî tarihin belirlenmesi*);
5. Bölüm [*Melikî* (*Celalî*) *tarihin belirlenmesi*];
6. Bölüm (*Hıtay ve Uygur tarihinin belirlenmesi*);
7. Bölüm (*Çeşitli takvimlerin özel günleri*);

2 Kısım- Zamanın belirlenmesi (*Gökbilimi*);
1. Bölüm [*Ara değerlerin elde edilmesi* (*interpolasyon*)];
2. Bölüm (*Sinüs ve sinüs verse tanımları*);
3. Bölüm [*Tanjant* (*gölge*) *tanımı*];
4. Bölüm (*Tutulum noktalarının yükselimi*);
5. Bölüm (*Yıldız yükseliminin belirlenmesi*);
6. Bölüm (*Bir yıldızın doruk yüksekliği*);
7. Bölüm (*Bir yıldızın bahar açısı*);
8. Bölüm (*Yarı gün farkı ve saat açısı*);
9. Bölüm (*Belirli bir yerin bahar açısı*);
10. Bölüm (*Bahar açısından diğer büyüklüklerin türetilmesi*);
11. Bölüm (*Bir yıldızın geçiş bahar açısı ve derecesi*);
12. Bölüm (*Bir yıldızın doğuş ve batış bahar açısı*);
13. Bölüm (*Güney açısının yükselim ya da alçılımla belirlenmesi*);

14. Bölüm (*Güney açısının yükselimden belirlenmesi*);
15. Bölüm (*Öğle doğrusunun çizilmesi*);
16. Bölüm (*Boylam ve enlemin belirlenmesi*);
17. Bölüm (*İklim enlemlerinin belirlenmesi*);
18. Bölüm (*İki yıldız ya da gezegen arasındaki mesafe*);
19. Bölüm (*Kıble güney açısı*);
20. Bölüm (*Bahar açısından yükseklik açısı*);
21. Bölüm (*Bahar açısından yükseklik açısı*);
22. Bölüm (*Zamandan yararlanarak bahar açısını belirlemek*).

Sinüs çizelgesi (0°-90°) (*Resim 13*);
Tanjant (gölge) çizelgesi (0°-90°);
Güneş eğikliği çizelgesi ($0 < \delta(\lambda) < 23° 30' 17''$);
Semerkant ($\varphi = 39° 37' 23''$) enlemine göre burçların doğuş (*a*) bahar açısı çizelgesi;
Sabit Yıldızlara göre burçların (*a*) açısı çizelgesi;
Ekvatora göre burçların (*a*) açısı çizelgesi;
1°-50° enlemine göre burçların (*a*) açısı çizelgesi;
Semerkant rasathanesi öğle saatleri çizelgesi;
Güneş takvimine göre gerçek bir saatin çizelgesi;
Şehirlerin Halidât (Kanarya) Adalarına göre ekvatordan başlayarak enlemleri çizelgesi.

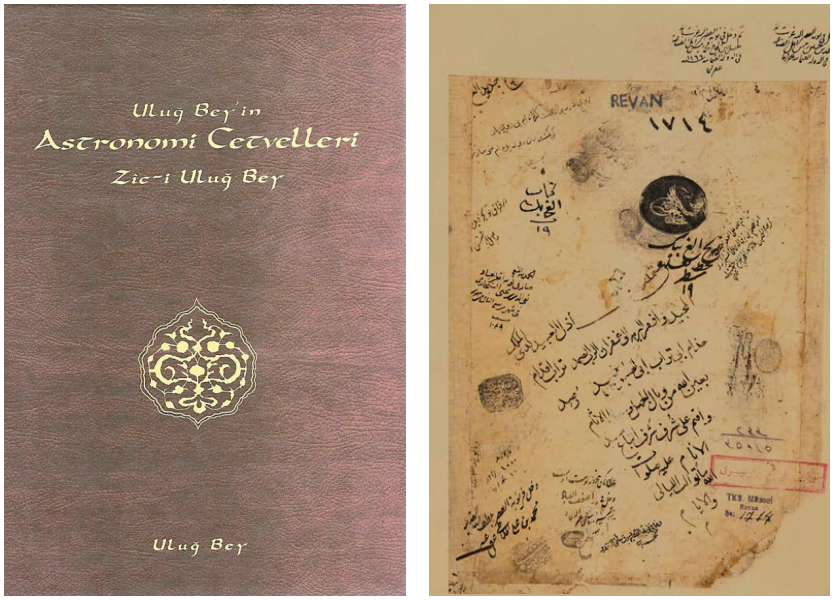
3 Kısım- Güneş ve Gezegenlerin hareketleri (*Uluğ Bey Zîci*);
1. Bölüm (*Gün denklemi hakkında*);
2. Bölüm (*Gezegenlerin orta nokta boylamlarının belirlenmesi*);
3. Bölüm (*Yedi gezegenin gerçek konumunun belirlenmesi*);
4. Bölüm (*Ay ve diğer gezegenlerin enlemi üzerine*);
5. Bölüm (*Güneş ve Ayın Yer merkezine mesafesi*);
6. Bölüm (*Gezegenlerin dönüşüm bölgeleri ve durak noktaları*);
7. Bölüm (*Gezegenlerin ara hareket değerleri*);
8. Bölüm (*Gezegenlerin yıldızlarla örtüşmesi ve ters hareket zamanları*);
9. Bölüm (*Ay tutulmaları*);
10. Bölüm (*Güneş tutulmaları*);
11. Bölüm (*Hilalin görülmesi, Gezegenlerin doğuş ve batış zamanları*);
12. Bölüm (*Düzenli dağılımlı 12 gökyüzü hanesi*);
13. Bölüm (*Sabit yıldızların enlem ve boylamları*).

Hicrî yıllara ve aylara göre Güneş hareket çizelgesi;

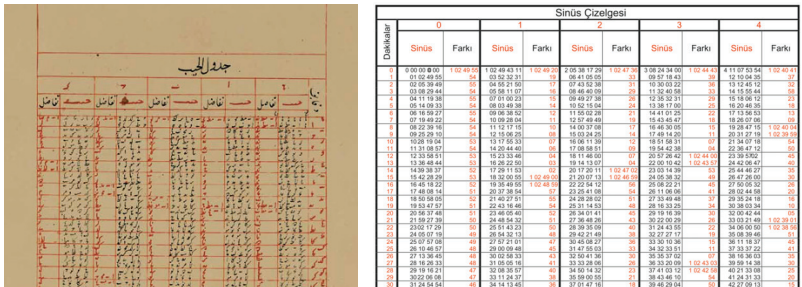
Burçlara göre Güneş denklemi çizelgesi;
Merkezler arası ve ıraklık açısı çizelgesi;
Güneşin evren merkezinden uzaklığı çizelgesi;
Gün ve gece denklemi çizelgesi;
Ay merkezi ve ortalama gün ve saat çizelgesi;
Ay tutulmaları çizelgeleri;
Güneş tutulmaları çizelgeleri;
Satürn (Zühal) çizelgeleri;
Jüpiter (Müşteri) çizelgeleri;
Mars (Merih) çizelgeleri;
Venüs (Zühre) çizelgeleri;
Merkür (Utarit) çizelgeleri;
Gezegenlerin kavuşum çizelgeleri;
Sabit yıldızlar çizelgeleri;
Burçlardaki yıldızlar çizelgeler

4 Kısım- Gökbilimine dair diğer hesaplar (*Yıldız falı*).

1. Bölüm (*Doğum başlangıcıyla ilişkili ipuçları üzerine*):
   1- Alt bölüm (*Yıldız falları*);
   2- Alt bölüm (*Yıldız falının talih olgusunda, her yıldız ya da gezegene ilişkin ufuksal enlem yükselimin belirlenmesi*);
   3- Alt bölüm (*Yıldızlara ilişkin düzeltilmiş yükselimin belirlenmesi*);
   4- Alt bölüm (*Gezegen ışınları*);
   5- Alt bölüm (*İlerleyiş ya da yönler*);
   6- Alt bölüm (*Doğuş sonu vadesi*);
   7- Alt bölüm (*Doğuş kişiselleri ve yön yılları*).
2. Bölüm (*Evren başlangıcıyla ilişkili ipuçları üzerine*);



Resim 12- Eserin Türkçe çevirisi (Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları Ankara 2012) ve tıkıbasım [Topkapı sarayı Müzesi, Revan 1714, v. 1a].



Resim 13: Zîc-i Uluğ Bey sinüs çizelgesi (0°-4°) özgün sayfa (Topkapı sarayı Müzesi, Revan 1714, v. 26a) ve bu sayfa ilişkin çeviri.

Kaynakça

Aslanapa, Oktay, "Uluğ Bey", *Uluğ Bey ve Çevresi Uluslararası Sempozyumu Bildirileri*, Yay. Haz. Songül Bozbey, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, Ankara, 1996, s. 55-60.

Barthold, W. W., *Uluğ Bey ve Zamanı*, Rusçadan Türkçeye Çeviren Tahiroğlu Akdes Nimet, İstanbul Evkaf Matbaası 1930.

Bedding, James, "Playground for the stars: The Jantar Mantars, Astronomical Observatories in India," *New Scientist*, 31 August 1991, p. 49.

Dreyer, J. L. E., Tycho Brahe: *A Picture of Scientific Life and Work in the Sixteenth Century* (Gloucester, Mass.: Peter Smith), 1977 reprint. (Original edition published by Adam & Charles Black, Edinburgh, 1890).

İhsanoğlu, Ekmeleddin, Ramazan Şeşen, Cevat İzgi, Cemil Akpınar ve İhsan Fazlıoğlu, *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, 2 cilt, ed. E. İhsanoğlu, İstanbul, 1997.

Kaçar, Mustafa & Atilla Bir, *Uluğ Bey'in Astronomi Cetvelleri*, *Zîc-i Uluğ Bey* 2 Cilt (Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları) Ankara, 2012.

Karatay, Fehmi Edhem, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Farsça Yazmalar Kataloğu*, İstanbul, 1961, s. 91-92.

Kary-Niazov, T. N., "Ulugh Beg", in *Dictionary of Scientific Biography* 13, pp. 535-537.

Kary-Niazov, T. N., *Astronomicheskaia shkola Ulugbeka*, (Tashkent), 1967.

Kaye, G. R., *The Astronomical Observatories of Jai Singh*, (Janpath, New Delhi: Archaeological Survey of India), reprint of 1918 edition.

Kenedy, Edward S., "The Heritage of Ulugh Beg", *Science in Islamic Civilisation*, ed. E. İhsanoğlu, IRCICA, İstanbul, 2000, s. 97-109.

Krisciunas, Kevin, *Astronomical Centres of the World* (Cambridge: Cambridge Univ. Press), 1988.

Mayer, Ben, "Touring the Jai Singh Observatories," *Sky and Telescope* 58, No. 1, July 1979, pp. 6-10.

Razvi, Abbas, "The Observatory at Samarqand (Marsad-e-Ulugh Beg, 15th C)," *Central Asia*, No. 17, 1985, pp. 97-150.

Repsold, Johann A., *Zur Geschichte der Astronomischen Mess-Werkzeuge von Purbach bis Reichenbach* (*1450 bis 1830*) (Leipzig: Wilhelm Engelmann), 1908.

Rosenfeld, B. A., E. İhsanoğlu, *Mathematicians, Astronomers and Other Schoolar of Islamic Civilisation and Their Works* (7th-19th. c.), IRCICA, İstanbul, 2003, s. 277-279.

Sarton, George, *Introduction to the History of Science* (Baltimore: Williams & Wilkins), 1948, vol. 3, pp. 1120, 1467-1474.

Sayılı, Aydın, *Uluğ Bey ve Semerkand'daki İlim Faaliyeti Hakkında Giyasuddin-i Kaşi'nin Mektubu* (*Ghiyath al Din al Kashi's Letter on Ulugh Bey and the Scientific Activity in Samarqand*) (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi), 1960.

Sayılı, Aydın, *The Observatory in Islam and its Place in the General History of the Observatory*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1960.

Sédillot, L. [P. E. A.], *Mémoire sur les instruments astronomie des Arabes*, Paris, 1841.

Sharma, V. N., "The Astronomical Efforts of Sawai Jai Singh," in G. Swarup [et al.], eds., *History of Oriental Astronomy* (Cambridge: Cambridge Univ. Press), 1987, pp. 233 240.

Sheglov, V. P., Jan Hevelius: *The Star Atlas* (Tashkent: "Fan" Press), 1968.

Shcheglov, V. P., "Astronomical azimuths of terrestrial objects as indicators of the rotational motions of the continental blocks," *Soviet Astronomy* 21, No. 4, July-August 1977, pp. 499-502.

Sirazhdinov, S. KH., ed., *Izistorii nauki epokhi Ulugbeka*, (Tashkent: Academy of Sciences of the Uzbek SSR), 1979.

Thoren, Victor E., *The Lord of Uraniborg: A Biography of Tycho Brahe* (Cambridge: Cambridge University Press), 1990.

Valihocayev, Batuhan, *Uluğ Bey Devri Medreseleri*: Türkçeye Çeviren Kishimjan Eshenkulova (İSAR Vakfı yayınları), İstanbul, 2003.

Vogt, H., "Versuch einer Wiederherstellung von Hipparchs Fixsternverzeichnis," *Astronomische Nachrichten*, Nu. 5354-55 (1925):23.

Wesley, Walter, "The accuracy of Tycho Brahe's instruments," *Journal for the History of Astronomy* 9 (1978), pp.42-53.

EVREN ALGIMIZI DEĞİŞTİREN TELESKOPLAR

Selçuk TOPAL*

1. Giriş

İnsanoğlunun evreni ve onun içindeki yerini anlamlandırma çabası tarih öncesine dayanır. O dönemde uzayı gözlemlemek için kullanılan yegâne gözlem araçları gözlerimizdi. İlk fark ettiğimiz şeylerden biri gök cisimlerinin dönemli hareketlere sahip olduğuydu. Güneş'in, Ay'ın ve uzaktaki yıldızlara kıyasla hareketli olan diğer parlak cisimlerin (gezegenlerin) hareketlerinin doğasını anladık. Yer-merkezli evren fikrinden sonsuz sayıda evren olasılığını ortaya koyan bugünün kozmoloji bilgisine ulaşmamız neredeyse yarım milenyum sürdü. Bilimin yön verdiği bu öğrenme yolculuğunda evrenin gözlenebilir sınırına ulaştık (Topal 2020). Evren algımızdaki bu ciddi değişimlerin ana aktörü, her geçen gün hassasiyeti ve gücü artan teleskoplardır.

2. Erken Dönem Evren Algımız

15. yüzyılın sonuna kadar çoğunlukla kabul edilen Güneş sistemi modeli (veya o dönemin bakış açısıyla söylemek gerekirse evren modeli) Dünya'nın her şeyin merkezinde olduğu yer-merkezli evren modeliydi. Uzun yıllar boyunca büyük ölçekte Aristoteles'in bakış açısına bağlı kalınan 'evren modeli' yeni gözlemler sayesinde değişmeye başlamıştı. Yer-merkezli evren modelinin aksine Güneş'in merkezde olduğunu söyleyen Antik dönem düşünürleri ve astronomlar olsa da bulunduğu dönemde bu gerçeği dile getiren en etkili figürlerden biri Mikolaj Kopernik (1473–1543) olmuştu. Polonya doğumlu astronom Mikolaj Kopernik ölümünden kısa

* Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Fen Fakültesi, Fizik Bölümü.
DOI: 10.32704/9789751751683.2024.0326

bir süre önce çalışmasını yayımladı.[1] Onun yaşadığı dönemde bugün aşina olduğumuz aynalı veya mercekli teleskoplar yoktu. Ancak yapmış olduğu gözlemler sayesinde Güneş sisteminin merkezinde Güneş'in olduğunu ve Dünya dahil diğer her gezegenin Güneş'in etrafında dolandığını fark etmişti.[2]

Daha sonra tarih sahnesine çıkan Tycho Brahe (1546–1601) Dünya'nın sistemin merkezinde olduğunu düşünse de onun asistanı Johannes Kepler (1571–1630) farklı düşünüyordu. Kepler Brahe'nin verilerini duyarlı şekilde analiz ederek ve yaptığı ilave gözlemler sayesinde gezegenlerin Güneş etrafında nasıl hareket ettiğini gösteren meşhur üç yasaya ulaştı. Brahe'nin çağdaşı Osmanlı dönemi astronom ve matematikçi Takiyüddin bin Maruf-i ise (1526–1585) yaptığı gözlemler ve geliştirdiği trigonometrik yöntemler ile çağının en önemli astronomları arasında yer alıyordu.

Teleskobu icat eden ilk kişi o olmasa da Galileo yer-merkezli evren modelini yıkan ve Kepler'in ulaştığı sonuçları doğrulayan önemli gözlemler yapmıştı. Dönemin en iyi teleskoplarını üreten Galileo Ay'daki dağları, Güneş'teki lekeleri, Samanyolu'nun toz ve yıldız yönünden zengin diskini, Jüpiter'i ve en büyük uydularını ve Venüs'ün evrelerini gözlemlemişti.[3]

3. 20. Yüzyılda Evren Algımız

3.1. Büyük Tartışma

Giderek gelişen teleskoplar sayesinde artık daha uzaklardaki cisimler daha net gözlenebiliyordu. Bunun sonucu olarak evrenin sadece Güneş sisteminden ibaret olduğunu düşündüğümüz dönemlerden farklı olarak, bu kez içinde bulunduğumuz galaksiden daha başka galaksiler var mı sorusuna yanıt aramaya başladık. 20. yüzyılın ilk çeyreği bu soruya yanıt aramakla geçti. Bu amaçla yapılan en önemli tartışmalardan biri 26 Nisan 1920 tarihinde yapılan Büyük Tartışma oldu. Galaksimizin büyüklüğü ve Güneş sisteminin galaksimizdeki yeri konusunda iki farklı görüşün tezlerini öne sürdüğü bu tartışma esnasında bugünkü bilgimizle uyuşan ve uyuşmayan

---

1 De Revoluitonibus Orbium Coelestium-Göksel Kürelerin Devinimleri Üzerine

2 O dönem çıplak gözle gözlenebilen beş gezegen (Merkür, Venüs, Mars, Jüpiter ve Satürn) biliniyordu. 1781 yılında Uranüs ve 1846 yılında Neptün keşfedildi.

3 The Galileo Project, http://galileo.rice.edu/chron/galileo.html

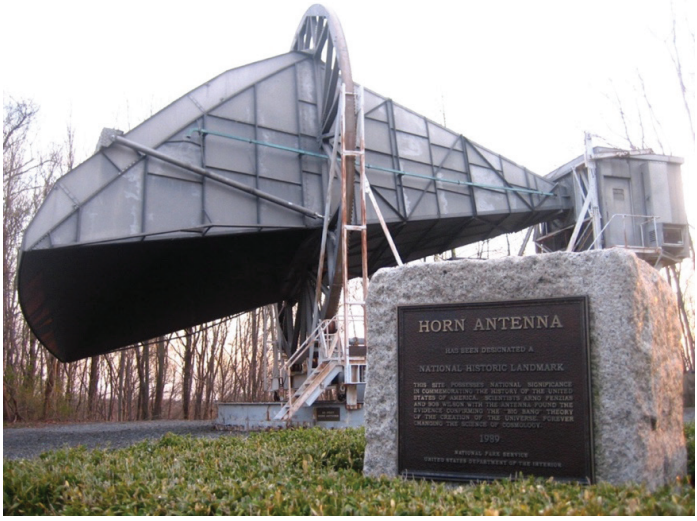
birçok fikir öne sürüldü. O dönem evrenin sadece kendi galaksimizden ibaret olup olmadığı konusunda bir fikir birliği yoktu.

Evreni anlamak için yapılan radyo ve görünür bölgedeki gözlemlere ilave olarak 1970'li yıllarda kızılöte gözlemler başladı. Bu sayede evrenin sanıldığının aksine çoğunlukla atomik olmadığı, özellikle yıldız oluşum bölgelerinin moleküller yönünden çok zengin olduğu anlaşıldı. Bu keşfin ardından yıldız oluşumu ve hayatın başlangıcı teorileri hızlı bir şekilde gelişmeye başladı. Gelişen teleskop ve gözlem yöntemleri sayesinde evrenin neler içerdiğini ve bizim onun içindeki yerimizi her geçen gün daha iyi anlamaya başlamıştık.

3.2. Genişleyen Evren ve Büyük Patlama Teorisi

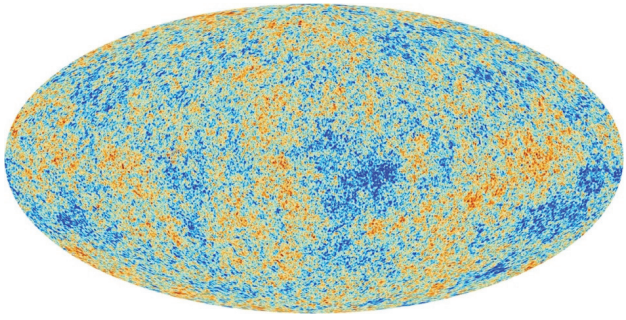
1920'li yılların sonuna doğru Georges Lemaitre (1894–1966) yayımladığı makalede (Lemaitre 1927:49) evrenin durağan olmadığını genişlediğini iddia ediyordu. İki yıl sonra 1929 yılında Edwin Hubble (1889–1953) çalışmasını yayımlayarak (Hubble 1929:168), 2018 yılına kadar adına Hubble Yasası dediğimiz ve evrenin hangi oradan genişlediğini veren yasayı önerdi. Bu yasanın adı Uluslararası Astronomi Birliği tarafından 2018 yılında yapılan bir oylama sonucunda Hubble-Lemaitre Yasası olarak değiştirilmiştir. 1927 yılındaki makalesini Fransız bir dergide yayımlayan Lemaitre çalışmasının İngilizce versiyonunu Monthly Notices of the Royal Astronomical Society dergisinde yayımlaması için göndermişti. Ancak Hubble'ın dergiye baskı yaparak makalede yer alan evrenin genişlemesi oranına ilişkin bazı bilgilerin sansürlenmesine neden olduğu iddia edilmektedir (E. Reich 2011).

Evrenin genişlediğinin fark edilmesinin ana nedeni daha iyi teleskopların kullanılmasıydı. Genişlemeyi anlamamız geçmişte bir başlangıcın olabileceği fikrini ve dolayısıyla Büyük Patlama teorisini de beraberinde getirdi. Büyük Patlama teorisine göre evren yaklaşık 13,8 milyar yıl önce sonsuz derecede sıcak ve yoğun küçük bir hacimden genişleyerek bugünün evrenine dönüştü. Büyük Patlama teorisinin en büyük gözlemsel kanıtlarından biri ise Arno Penzias ve Robert Wilson tarafından adeta tesadüfen keşfedilmişti (1965: 419). Kullandıkları teleskopla (Şekil 1) belirledikleri bir radyasyonu önce gürültü zannettiler. Ancak daha sonra yapılan analizler bu radyasyonun evrenin her yerinden geldiğini ortaya koydu.



Şekil 1: Keşfin yapıldığı Horn anteni. Kaynak: fabioj, Wikimedia commons

Daha sonra uzay teleskopları ile yapılan duyarlı gözlemler mikrodalga fon ışınımı (CMB) denilen ve yaklaşık 2,7 Kelvin (veya -270 santigrat) sıcaklığa sahip bu radyasyonun evrene neredeyse mükemmel bir homojenlikte dağıldığını gösterdi (Şekil 2). Avrupa Uzay Ajansı'nın (ESA) projesi kapsamında gönderilen Planck uydusu detaylı bir CMB haritası elde etti (Planck Collaboration 2020:6). CMB evren henüz 380.000 yaşındayken uzaya yayılan en eski ışıktır.



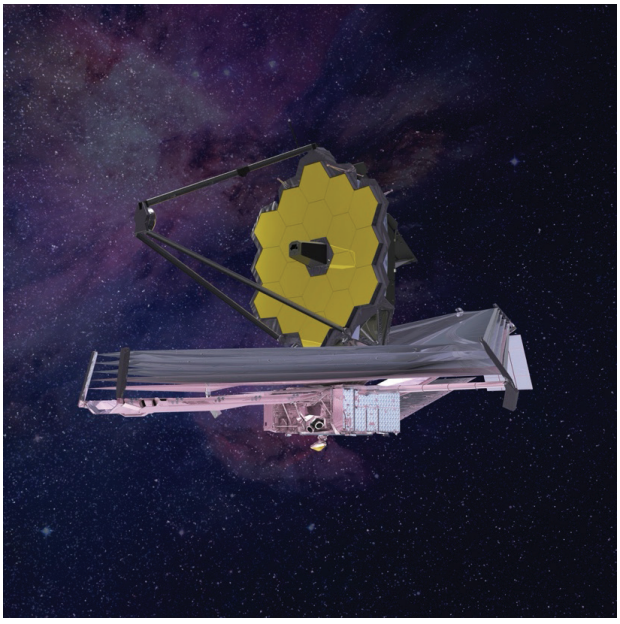
Şekil 2: Kozmik Mikrodalga Fon Işınımı (CMB) haritası. Görüntü tüm gökyüzünü kapsayan bir sıcaklık haritasını temsil ediyor. Turuncu ve mavi renklerle temsil edilen bölgeler arasında sadece 1:100.000 oranında bir sıcaklık farkı bulunuyor. Kaynak: ESA, Planck Collaboration

4. 21. Yüzyıl Teleskopları ve Önemli Keşifler

Hubble Uzay Teleskobu (HST) 24 Nisan 1990 tarihinde uzaya fırlatıldı ve 33 yılı aşkın süredir çalışmaya devam ediyor (Şekil 3). Teleskop yeryüzünden yaklaşık 540 km yükseklikteki bir yörüngede bulunuyor ve bugüne kadar evrenin sayısız detaylı görüntüsünü elde etti. Uzaya gönderilen bir diğer gözlem uydusu olan Gaia uzay teleskobu milyarlarca yıldızın duyarlı konum ve hız verilerine sahip (Gaia Collaboration 2016:1; 2023:1).

Şekil 3: Hubble Uzay Teleskobu. Kaynak: NASA

HST'nin varisi olan James Webb Uzay Teleskobu (JWST) ise 25 Aralık 2021 tarihinde uzaya fırlatıldı (Şekil 4). JWST'nin ayna çapı HST'den çok daha büyük ve çok daha duyarlı kızılöte gözlemler yapabiliyor. JWST evrenin erken dönemlerine ait hiç olmadığı kadar detaylı kızılöte görüntüler elde edebiliyor. Ayrıca ötegezegen atmosferlerini inceleyerek yaşam izleri arıyor. Yaptığı bazı gözlemler Büyük Patlama teorisinin sorgulanmasına neden oldu ve şimdiden bazı ötegezegen atmosferlerinde yaşamın izi olabilecek bileşikler belirledi (Topal 2024:50).



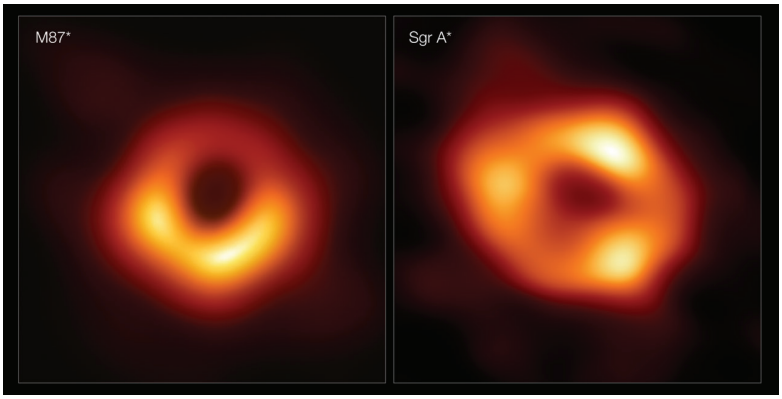
Şekil 4: James Webb Uzay Teleskobu (JWST) illüstrasyonu. Kaynak: NASA, ESA, CSA, Northrop Grumman

1992 yılında yapımına başlanan The Laser Interferometer Gravitational-Wave Observatory (LIGO) isimli uzayzaman dalgalanması algılayıcısı[4] 2015 yılında bir uzayzaman dalgalanması belirledi. Optik ve diğer dalga boylarındaki gözlem araçlarından farklı olarak LIGO birbirine dik 4 km uzunluğundaki iki koldan oluşuyor. Bir uzayzaman dalgalanması gezegenimizden geçtiğinde kolların boyu atom ölçeklerinde uzayıp kısalıyor. LIGO sahip olduğu lazer interferometri sistemi sayesinde atomik ölçekteki bu değişimi belirleyebiliyor. Bugüne kadar yüzü aşkın uzayzaman dalgalanması keşfedildi.

Olay Ufku Teleskobu (EHT) sayesinde bizden 55 milyon ışık yılı uzaklıkta bulunan M87 galaksisinin ve Samanyolu'nun merkezinde bulunan bizden 27.000 ışık yılı uzaklıktaki Sagittarius A* isimli süper kütleli kara deliğin 'görüntüsü' elde edildi. Elde edilen mm dalga boyundaki görüntü bir dizi görüntü işleme aşamasından sonra bir fotoğrafa dönüştürüldü (Şekil 5). Bu gözlem sayesinde ilk kez bir kara deliğe bu kadar yakın konumda

4 https://www.ligo.caltech.edu/page/ligos-ifo

bulunan maddenin yapısı görüntülenmiş oldu ve genel görelilik teorisi hiç olmadığı kadar duyarlı bir şekilde test edilmiş oldu.

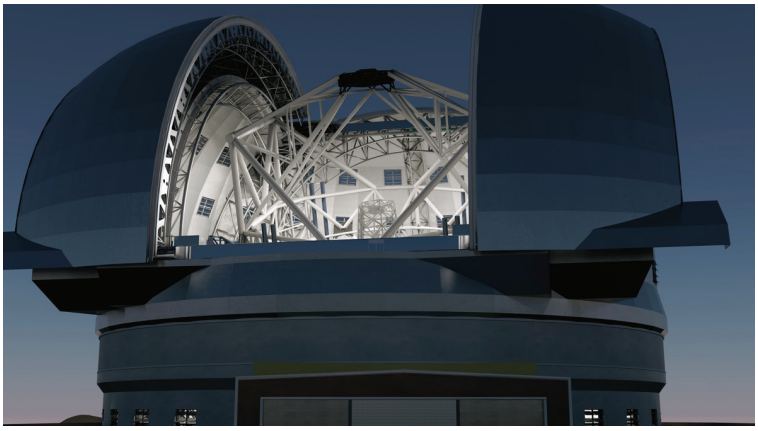


Şekil 5: M87 galaksisinin (sol) ve Samanyolu'nun (sağ) merkezindeki süper kütleli kara deliğin 'görüntüsü'. Görüntüdeki turuncu halka yapısı merkezdeki siyah bölgede yer aldığı düşünülen kara delik etrafında yüksek hızlarla dolanan gazı göstermektedir. Kaynak: EHT Collaboration

5. Sonuç ve Tartışma

Yakın bir gelecekte yer-tabanlı dev teleskoplar ve daha duyarlı uzay teleskopları faaliyete girecek. Bu teleskoplardan biri 39 metre ayna çapıyla Dünya'nın en büyük teleskobu E-ELT teleskobu olacak (Şekil 6).

Uzayzaman dalgalanmasını daha duyarlı bir şekilde belirlemek amacıyla Laser Interferometer Space Antenna (LISA) isimli bir lazer interferometri sisteminin uzayda inşa edilmesi planlanıyor. Aralarında 2,5 milyon km mesafe bulunan üç uzay aracı senkronize bir şekilde Güneş etrafında bir yörünge hareketi yaparken uzayzaman dalgalanması belirleyecek.



Şekil 6: Yapımı devam eden Extremely Large Telescope (ELT) isimli teleskobun inşası bittikten sonraki halini gösterir illüstrasyon. Kaynak: Swinburne Astronomy Productions/ESO

Yeni nesil teleskoplar sayesinde evren hakkında sahip olduğumuz bilgi kapasitesi durmaksızın artıyor, mevcut teorileri daha duyarlı test edebiliyoruz ve evrende yalnız olup olmadığımız sorusuna her geçen gün daha fazla yaklaşıyoruz. Teleskoplar sadece insanoğlunun evrenin derinliklerini görme kabiliyetini arttırmadı, aynı zamanda evren algımızı da kökten değiştirdi.

Kaynakça

Gaia Collaboration, (2016). The Gaia mission, *Astronomy & Astrophysics*, 595, s.1-35.

Gaia Collaboration, (2023). Gaia Data Release 3. Summary of the content and survey properties, *Astronomy & Astrophysics*, 674, s.1-21.

Hubble, Edwin (1929). "A relation between distance and radial velocity among extra-galactic Nebulae", *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 15, s.168-173.

Lemaitre, Georges (1927). "Un Univers homogène de masse constante et de rayon croissant rendant compte de la vitesse radiale des nébuleuses extra-galactiques", *Annales de la Société Scientifique de Bruxelles*, A47, s.49-59.

Lemaitre, Georges (1931). "Expansion of the universe, A homogeneous universe of constant mass and increasing radius accounting for the radial velocity of extra-galactic nebulae", *Monthly Notices of the Royal Astronomical Society*, 91, s.483-490.

Penzias, Arno Allan ve Wilson, Robert Woddrow (1965). "A Measurement of Excess Antenna Temperature at 4080 Mc/s", *Astrophysical Journal,* 142, s. 419-421

Planck Collaboration, (2020). "Planck 2018 results. VI. Cosmological parameters", *Astronomy & Astrophysics*, 641, s.6-72.

Reich, Eugenie Samuel (2011). "Edwin Hubble in translation trouble", *Nature*, https://doi.org/10.1038/news.2011.385

Topal, Selçuk (2020). "Kaostan Kozmosa Evrenin Hikayesi", İstanbul, Destek Yayınları

Topal, Selçuk (2024). "2023 Yılındaki Önemli Uzay Çalışmaları ve Keşifler", *Bilim ve Teknik* Dergisi, 675, s.50-71.

CUMHURİYET TÜRKİYE'SİNDE GÖZLEMEVLERİ

Dursun KOÇER*

Giriş

Padişah III. Murad'ın (1546-1595) isteği ile Takiyüddin El-Raşid (1526-1585) tarafından 1575 yılında kurulan İstanbul Gözlemevi aynı padişahın emri ile 1580 yılında yıktırılmış ve bu coğrafyada astronomi bilimi adına büyük bir kayıp meydana gelmiştir. (Y. Unat, 2013, 122-126)

Verebileceği bilimsel çıktıları yönüyle döneminin en güçlü bu gözlemevine, bu günlerin penceresinden bakarsak, 5 Eylül 1997 tarihinde Antalya Saklıkentte kurulan TÜBİTAK ULUSAL GÖZLEMEVİ (TUG) ile 422 yıllık bir gecikmenin gerçekleştiği görülür.

1. Kandilli Rasathanesi

Web sitesi: koeri.boun.edu.tr

Osmanlı döneminin Darülfünün matematikçisi ve astronomu Mehmet Fatin Gökmen (1844–7.12.1955), 21 Haziran 1910 tarih ve 1076 saylı yazı ile dönemim maarif vekili Emrullah Efendi tarafından rasathane müdürlüğüne atandı ve Kandilli İcadiye tepesinde rasathaneyi kurmaya karar verdi. (M. Dizer, 1994, 49)

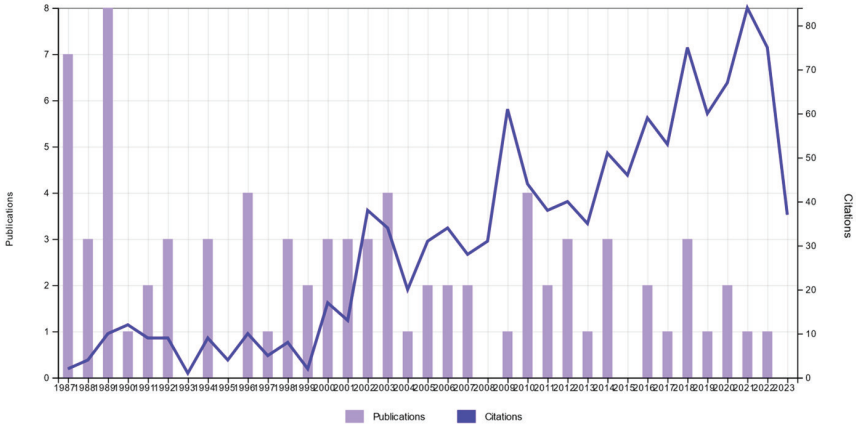
Başlayan çalışmalar ile önce rasathaneye meteoroloji aletleri ve zaman tayini aletleri temin edildi. PTT ve DDY ağına düzenli biçimde saat ayarları verilmeye başlandı ayrıca istabul ve çevresine de hava tahminleri verildi.

1918 yılında Alman Zeiss firmasına 20 cm lik dürbün ısmarlandı, bu

* Prof. Dr., İstanbul Kültür Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Fizik Bölümü
DOI: 10.32704/9789751751683.2024.0327

dürbün 1925 yılında rasathaneye geldi ve 1935 yılında güneş gözlemleri başladı.

Rasathane için çok yaşamsal bir konu da üniversite reformu sonrası İstanbul'a gelen Prof. Dr. Erwin Finlay Freundlich (1885-1964) in sözleşmesinde rasathane müdürlüğünün de olmasıdır. Bu karar gerçekleşmemiş ve rasathanenin İstanbul Üniversitrsine bağlanması olamamıştır. Günümüze doğru bakıldığında astronomi bilimi için talihsiz bir karar olduğu bilimsel çıktılar açısından net olarak görülmektedir.



Şekil 1: Kandilli Rasathanesi Yayınları. WEB of Science.

1980 sonrası rasathane, Boğaziçi Üniveritesine bağlandı ve Kandilli Rasathanesi ve Deprem Araştırma Enstitüsü olarak çalışmalarını sürdürdü.

2. 1933 Üniversite Reformu ve İstanbul Üniversitesi Astronomi Enstitüsü ve Gözlemevi

http://astronomi-fen.istanbul.edu.tr

Büyük ATATÜRK'ün planlayıp sonuçlandırdığı 1933 Üniversite Reformu ile, Batı'nın bilim anlayışı, yeni eğitim-öğretim ve araştırma yöntemleri ile araştırmacı ruhu Üniversiteye taşınmış, bunun sonucunda gerek eğitim gerekse bilimsel çalışmalar açısından yeni anlayışın olumlu uygulamaları ortaya çıkmıştır.

1933 Üniversite Reformu sonucu bir çok alanda olduğu gibi astronomi alanında da bilimsel araştırmalar için bir gözlemevi ve eğitim-öğretim için de bir enstitü kurulması planlanmıştır. (N. Gökdoğan, 1994, 7)

Şekil 2: İ.Ü. Gözlemevi kubbe inşaatı ve Prof. Dr. Fraundlich

Bu çerçevede Almanya'da bilimsel yönü ile büyük bir değere sahip Berlin – Potsdam'da Einstein Enstitüsünün başkanı ve Berlin Astrofizik Gözlemevi yöneticisi Prof. Dr. Freundlich, 1933 yılı başında İstanbula gelmiş ve Astronomi Enstitüsü müdürü olarak göreve başlamıştır. Gözlemevi için gerekli olan bina ve teleskop çalışmalarına girişilmiş, binanın planları İstanbul Güzel Sanatlar Akademisinden Mimar Arif Hikmet Holtay (1896-1968) tarafından çizilmiş, 1935 yılının Aralık ayında temeli atılan gözlemevi, müteahhit Y. Müh. Ekrem Hakkı Ayverdi (1899-1984) tarafından 6 ayda tamamlanmıştır. Hiç bir gözlem cihazı, kitap süreli yayın olmadığı için Prof. Dr. Freundlich Almanya ve İngiltere'den kendi iletişim gücü sayesinde 10 cm bir dürbün ve yayınlar getirtmiştir. Prof. Freundlich'in çalışmaları ve isteği dönemin Maarif Vekaleti ve Bakanlar Kurulu kararı ile 11 Aralık 1934 de Almanya'daki Zeiss firmasına ısmarlanan astrograf, 25 Eylül 1936'da İstanbul'a gelmiş, kubbeye yerleştirilmiş ve Güneş gözlemleri başlamıştır. (Menteşe, Esenoğlu ve Çalışkan: 2002, https://astronomi-fen.istanbul.edu.tr/tr/content/bolum/tarihce).

01.01.1934'te bir başka Alman astronom Prof. Dr. Wofgang GLEISSBERG (1903-1986), 24 Eylül 1934'te Franda'da eğitim

gören Nüzhet Toydemir (Gökdoğan) (14 Ağustos 1910 – 23 Nisan 2003) docent olarak, 1935 de Almanya'da Münih Kaiser Wilhem Üniversitesinde Matematik Astronomi eğitimini tamamlayan Tevfik Okyay KABAKÇIOĞLU (1910-1971) ve 1935 yılında İ. Ü. Fen Fakültesi Matematik Enstitüsünden mezun olan Paris PİŞMİŞ (1911-1999) Enstitüde göreve başlamışlardır. Prof. Freundlich 1937 yılında görevinden ayrılarak Çekoslavakya Prag Üniversitesi Kepler Kürsüsünde göreve başlamış, 01. Eylül.1938 de Prof. Dr. Hans ROSENBERG (1904-1988) Enstitünün başına geçmiş, 26. Temmuz. 1940 tarihine kadar görevini sürdürmüş ve İstanbul'da vefat etmiştir. 1942-47 yıllarında Prof. Dr. Thomans ROYDS (1884-1955), 1948-58 yıllarında Prof. Dr. W. Gleissberg müdürlük yapmış ve nihayer 1958 de Prof. Dr. Nüzhet Gökdoğan Astronomi Bölümü ve Gözlemevini yönetmeye başlayıp, 22 yıl bu görevi sürdürmüştür. Nüzhet Gökdoğan 1937 yılında Prof. Freundlich yönetiminde doktorasını tamamlamış ve İ. Ü. Fen Fakültesinin BİR numaralı doktora tezi olarak kayıtlara geçmiştir. 1 Aralık 1948'de profesör olmuş ve aynı yıl ilk kadın üye olarak üniversite senatosuna girmiştir. 1954'te Fen Fakültesinde ilk kadın dekan olmuş, 1978'de ikinci kez dekan seçilmiş ve 1980 yılında da yaş sınırı nedeniyle emekliye ayrılmıştır. (N, Gökdoğan (2010): 35)

Prof. Freundlich ile başlayan çalışmalar, bir yandan eğitim-öğretim için çevirisi yapılıp bastırılan ders kitapları bir yandan enstitüde başlatılan modern astronominin gereği olan dersler, öte yandan Güneş gözlemleri ve küçük planet gözlemleri ile gözlemevi hızla gelişmeyi sürdürmüştür.

Alman hocalar birer birer ayrılırken, Enstitüye ve tabii ki gözlemevine yeni mezunlar katılmaya başlar. Edibe Tüzeme (Ballı), (22.10.1916 – 25.06.1995), Metin Hotinli (07.10.1987 – 31.12.2017), Adnan Kıral (18.10.1919 – 29.05.2004), Kamuran Avcığolu (09.04.1932 – 30.01.1991), Fatma Esin. Böylece artık enstitüde kadrolu olarak çalışan Türk bilim insanları yerlerini almaya başlamışlardır.

1956 yılında gözlemevine alınan Lyot filtresi ile güneş gözlemlerinin çalışma alanı genişlemiş ve uluslararası ağa girilmiştir.

1956 yılında Prof. Dr. Nüzhet Gökdoğan öncülüğünde Türk Astronomi Derneği kurulmuş ve 1961 yılında Berkeley'de toplanan Dünya Astronomi Birliği (International Astronomical Union) toplantısında derneğimiz üyeliğe kabul edilmiştir.

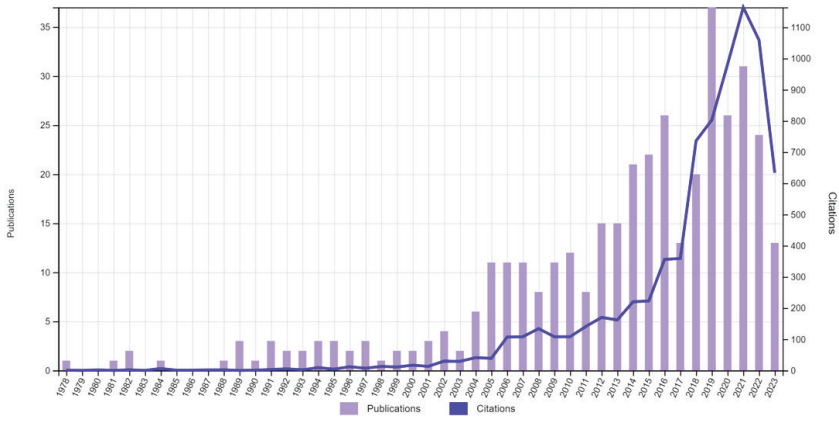
1958 yılından itibaren Astrofizik araştırma alanlarıda bilimsel çıktılar hızla artmaya başlamış, yurt dışından davet edilen çok sayıda astrofizikçi desteğinde, bir yandan genç araştırıcılar yetiştirilmiş öte yandan da çok sayıda ulusal ve uluslararası yayın yapılmıştır.

1990 yılında Prof. Dr. K. Avcıoğlu'nun önderliğinde İstanbul Üniversitesi Rektörlüğüne bağlı "İ.Ü. Gözlemevi Araştırma ve Uygulama Merkezi" kurulmuştur. Bu Merkezin amacı; gözlemsel astronomi alanında atmosfer dışı uydu gözlemlerinin ve Gözlemevimiz dürbünleriyle yapılan gözlemlerin değerlendirilmeleri ile uluslararası merkezlerle daha geniş çapta veri alış verişi yapmaktır. Ayrıca araştırmacıların bilim faaliyetlerini desteklemek, astronomi bilimini tanıtmak amacıyla toplantılar düzenlemektir. Merkez üyelerini Astronomi ve Uzay Bilimleri Bölümü öğretim üyeleri oluşturmaktadır. Bu çerçevede yukarıdaki amaçlara yönelik olarak ilk aşamada iki toplantı düzenlemiştir. Bunlardan biri 1991 yılında yapılan "Türkiye'de ve Dünya'da Astronomi Eğitimi ve Öğretimi", Prof. Dr. Kamuran Avcıoğlu Sempozyumu ve diğeri de 1993 yılında İ.Ü. Fen Fakültesi, Türk Astronomi Derneği ve Merkezin ortaklaşa olarak düzenlediği "Fatih'ten Günümüze Astronomi", Prof. Dr. Nüzhet Gökdoğan Sempozyumudur. İki sempozyum da astronominin geniş kitlelere tanıtılması esas amacını taşırken, birincisinde astronominin Ülkemizdeki durumunun irdelenerek diğer ülkelere göre bir kıyaslanması yapılmasıdır. İkincisinde ise, İstanbul Üniversitesi'nin kuruluşunun 540. yıldönümü nedeniyle Osmanlı döneminden itibaren bugüne kadar olan astronominin tarihsel bir incelenmesi yapılmıştır. Merkez 2001 yılında "Astronomide ve Uzay Bilimlerinde Yeni Gelişmeler Sempozyumu III" adlı bir toplantı düzenlemiştir.

1933 ile 1958 yılları arasında Alman astronomların Bölüm ve gözlemevinde, hem yöneticilik hem de doktora tez çalışmaları yaptırmalarının yanısıra kişisel girişimleri ile teleskop ve bir çok araç gereç getirtme gibi faaliyetleri ve yabancı bilim insanlarının bir uğrak yeri haline getirmiştir. Bu süre içinde uzun ve kısa dönemli olarak 12 değişik ülkeden 22 Astronom, Bölümümüze gelerek araştırmalara katılmıştır. Kazanılan bu ivmeyi, 1958-2009 yıllarında da sürdürerek, bugünkü kadrosunu oluşturmuştur. Bunun yanında, diğer üniversitelerin Fen Fakültelerine akademisyenler de kazandırmıştır. Bölüm ve Gözlemevi bina ve donanım yönünden de çok gelişmiş bir de planetaryuma sahip olmuştur.

Şekil 3: İ. Ü. Astronomi ve Uzay Bilimleri Bölümü ve Gözlemevi, 2023.

İ. Ü. Fen Fakültesi Astronomi ve Uzay Bilimleri Bölümü ve Gözlemevi, İstanbuldaki Işık Kirliliği nedeniyle mevcut teleskoplarını Güneş gözlemleri, öğrencilere ve halka eğitim için kullanmaya devam etmekte, bunun yanında çok iyi yetişmiş genç astrofizikçileri ile ulusal ve uluslararası projelerde yer almakta ve yayınlar yapmaktadır.



Şekil 4: İ.Ü. Astronomi ve Uzay Bilimleri Bölümü ve Gözlemevi Yayınları.

WEB of Science.

Ankara Üniversitesi Astronomi ve Uzay Bilimleri Bölümü ve KREIKEN Gözlemevi.

http://astronomy.science.ankara.edu.tr

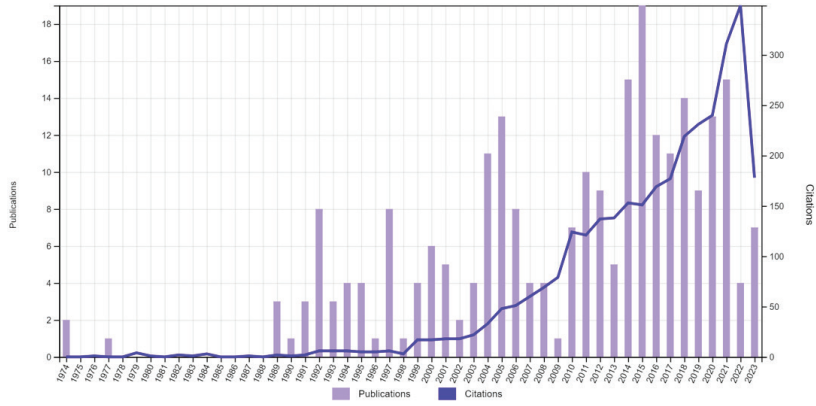
1929 yılında Almanya'nın Münih Üniversitesinde Matematik Astronomi lisans eğitimini, 1934 de astronomi doktorasını tamamlayan Dr. Tevfik Okyay Kabakçıoğlu (1910-1971), 1935 yılında İ.Ü. Astronomi Enstitüsünde göreve başlar, 1941 yılında doçent olur ve 1944 yılında Ankara Üniversitesi Matematik Bölümü ve Astronomi Enstitüsüne geçer 1946 yılında da profesör olur.

1944 yılında Matematik Bölümü öğrencilerine astronomi dersleri verilerek çalışmaya başlayan Enstitü, Prof. Kabakçıoğlu'nun İTÜ geçişi sonucunda etkin bir gelişme gösteremez.

Ancak, UNESCO kanalı ile iş başvurusu yapan Hollanda'lı gökbilimci Prof. Dr. Egbert Adriaan Kreiken (1896-1964), 1954 yılında Ankara'ya gelir ve gözlemevi çalışmalarına başlar. Şehrin ışık kirliliği içinde kalacağını düşünerek Ankara dışında Ahlatlıbel köyünde karar kılınır 26. Ağustos. 1963 tarihinde Ahlatlıbel, bu günkü adı ile Kreiken Gözlemevi açılır ve Prof. Kreiken 16. Ağustos 1964 tarihinde vefat eder. 10 yıllık başkanlık süresi içinde hem cihaz hem de yazılı kaynaklar temin eden Prof. Kreiken, Cumhuriyet Türkiye'sinde astronomi eğitim-öğretim ve araştırmalarına ivme kazandırmıştır. (C. G. Omay 2011: 11)

Şekil 5: A. Ü. Kreiken Gözlemevi

2003 yılında başlatılan yenilenmle çalışmaları ile gözlemevi günün teknlojisine uygun gözlem araçları, genç ve güçlü akademik kadrosu ile Bölüm ve Gözlemevi olarak; T80, T40, T35 ve T20 teleskopları ve özellikle etkin olarak kullandıkları TAYFÇEKER ile ülkemiz astronomisine büyük destek vermektedir. Çift Yıldızların Fotometrisi ve Spektroskopisi, Yıldız Spektroskopisi, Yıldız Evrimi ve Ötegezegen araştırmaları sürmekte, ulusal ve uluslararası projelere katılmakta ve yayınlar yapmaktadır.



Şekil 6. A.Ü. Astronomi ve Uzay Bilimleri Bölümü ve Gözlemevi Yayınları.

WEB of Science.

Ege Üniversitsi Astronomi ve Uzay Bilimleri Bölümü ve Gözlemevi.

http://astronomi.ege.edu.tr

Ege üniversitesinin üçüncü fakültesi olan Fen Fakültesi 1961-1962 öğretim yılında kurulmuştur. Fakültenin Astronomi Kürsüsü, 1962-1963 öğretim yılında Matematik Kürsüsü'nün yönetiminde kurulmuş ve öğretim faaliyetine geçmiştir. Abdullah Kızılırmak (16 Şubat 1925 – 4 Kasım 1983), 1947 yılında Ankara Üniversitesi Matematik-Astronomi Bölümünden mezun olup 1952 de aynı bölümde asistan, 1957'de doktor ve 1960'da doçent olmuştur. 1963 yılında Ege Üniversitesine geçmiş ve 1966'da profesörlüğe yükselmiştir.

Enstitü'nün kuruluş aşamasında kadrosunda öğretim üyesi bulunmadığından, astronomi derslerini, Ankara Üniversitesi Fen

Fakültesi'nden Doç. Dr. Abdullah Kızılırmak ve Dr. Rümeysa Kızılırmak, 4-31 Ekim 1962 tarihlerinde, İstanbul Kandilli Rasathanesi'nden Doç. Dr. Muammer Dizer ise 3-27 Aralık 1972 tarihlerinde misafir öğretim üyesi olarak okutmuşlardır.

Doç. Dr. Abdullah Kızılırmak ve Dr. Rümeysa Kızılırmak'ın E.Ü. Fen Fakültesi Astronomi Kürsüsü'ne 8 Ocak 1963 tarihinde atanmaları ile Matematik Kürsüsü'nün yönetiminden ayrılan Astronomi Kürsüsü bağımsız şeklini almıştır. 1963-1964 öğretim yılında İstanbul Fen Fakültesi'nden Doç. Dr. Adnan Kıral ve Doç. Dr. Metin Hotinli'den misafir öğretim üyesi olarak yararlanılmıştır.

Prof. Dr. Hans Kienle (1895-1975) sözleşmeli olarak 1 Kasım 1965'te kürsüdeki görevine başlamıştır. Prof. Dr. Kienle, bu tarihten itibaren gözlemevinde yoğun olarak öğretim ve araştırma faaliyetlerini sürdürmüştür.

Astronomi Kürsüsü kurulurken, astronomi eğitimine yardımcı olmak, okutulan astronomi derslerinin uygulamalarını yapmak, gökbilimcilere yetişme olanaklarını sağlamak, bilimsel araştırmalar yapmak, ulusal ve uluslararası gözlemevleriyle bilimsel işbirliği kurmak ve halkın astronomiye olan merakına yanıt verecek faaliyetlerde bulunmak amaçlarını gerçekleştirmek için bir gözlemevi kurma çabalarına da girilmiştir. (Y. Unat, İ. Kalaycıoğulları, 2004:3)

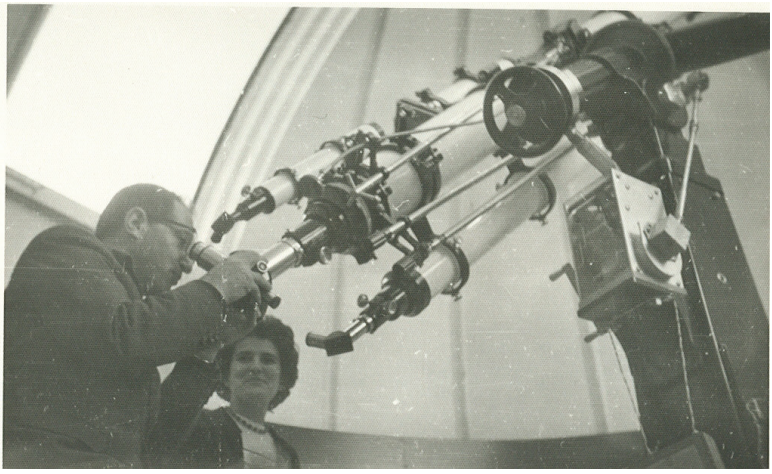
Prof. Dr. Abdullah Kızılırmak ve öğrencileri tarafından, Gözlemevinin yeri için şehir ışıklarından uzak, o bölgedeki en yüksek tepe, arazisi sağlam ve kayalık, üniversiteye yakın en uygun yer olarak Bornova'nın güney doğusuna rastlayan Kemalpaşa dağlarının eteğinde üniversitenin 17 km güneyinde 632 m rakımlı fundalık bir dağ olan Kurudağ Tepesi seçilmiştir.

30-31 Mayıs 1965'te 15 cm çaplı teleskobun kurgusu yapılmıştır. Gözlemevi'nde ilk gözlem, Doç. Dr. Abdullah Kızılırmak, Dr. Rümeysa Kızılırmak, Sezai Hazer, Ünal Akyol ve Şükrü Bozkurt'un 22 Haziran 1965 gecesi "değişen yıldız" gözlemi olmuştur. Gözlemevinin temel gözlem ve araştırma alanı olan değişen yıldız gözlemleri böyle başlamış ve günümüze kadar gelmiştir. Bundan sonra gelişim daha da hızlanmıştır. Gözlemevi bağışlarla alet yönünden desteklenmiştir. Prof. Dr. H. Kienle'nin aracılığıyla Alman hükümetinin bağışladığı kısa dalga radyo alıcısı, Alman Bilim

Akademisi'nin bağışı olan 13 cm çaplı tayfçeker ve kolimatör, Prof. Dr. Abdullah Kızılırmak'ın girişimiyle Almanya'da Alexander Von Humbolt Vakfının iris ışıkölçeri bağışı, Alman hükümetinin bağışladığı fotoelektrik gözlem düzeneği ve yazıcısı bunların en önemlilerindendir.

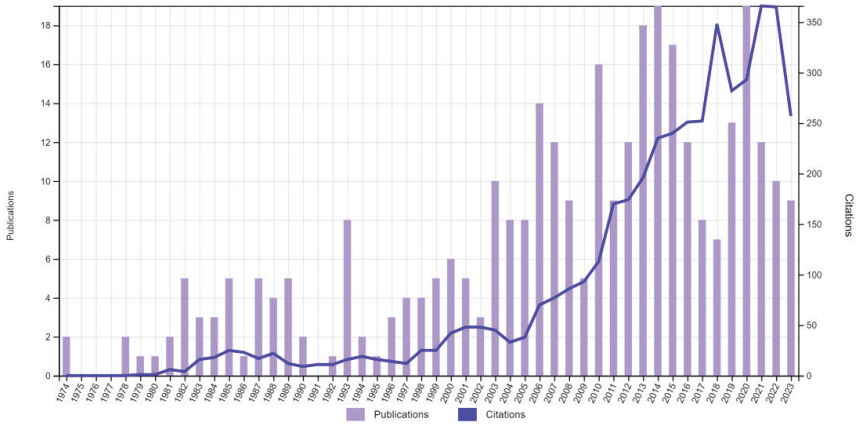
1967'de Almanya Nürnberg Gözlemevi ile ortaklaşa yapılacak "Değişen Yıldız Gözlemleri" projesi ile NATO'nun bağışı olan 48 cm çaplı aynalı teleskop ve fotoelektrik düzeneği gözlemevine ulaşmıştır. Önceleri geçici olarak ana binadaki kubbede kurgusu yapılarak hizmete giren teleskop, daha sonra 800 m yükseklikteki Yıldız Tepe'de yapılan kubbesine taşınmıştır.

https://gozlemevi.ege.edu.tr/tr-4705/kisa_tarihce.html



Şekil 7: Ege Ü. Gözlemevi. Prof. Dr. A. Kızılırmak ve Dr. R. Kızılırmak.

Bölüm ve Gözlemevi genç ve dinamik akademik kadrosu ile hem kuramsal hem de gözlemsel astronomi araştırmalarına devam etmekte, ulusal ve uluslararası projelerde yer almaktadır.



Şekil 8: Ege Ü. Astronomi ve Uzay Bilimleri bölümü ve Gözlemevi Yayınları.

WEB of Science.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Astrofizik Araştırma Merkezi ve Ulupınar Gözlemevi

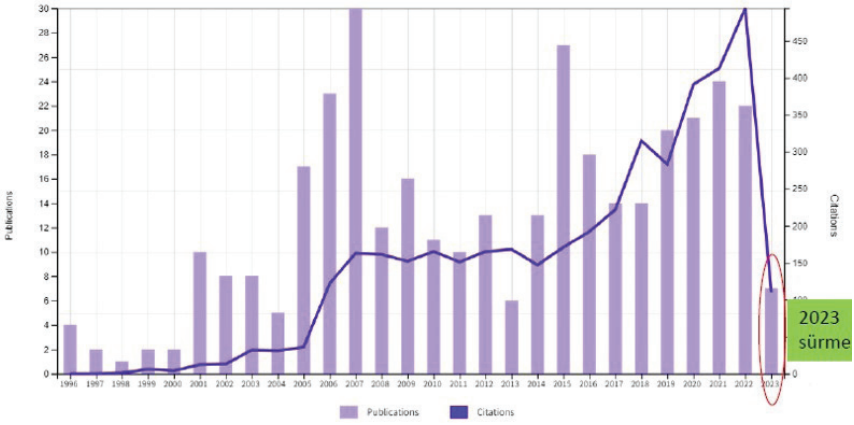
http://caam.comu.edu.tr

2001 yılında Prof. Dr. Osman Demircan tarafından kurulmuştur. Fizik Bölümü içinde; lisans ve lisansüstü düzeyinde eğitim, Bilim-Toplum etkinlikleri, öğrenci-öğretmen eğitimleri, gözlem şenlikleri ve Yıldız Astrofiziği, Gökadalar, Ötegezegen Araştırmaları, Asteroidler, Güneş Fiziği ve Kozmoloji konularında bilimsel çalışmalar, yayınlar yapılmaktadır.

Şekil 9: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Ulupınar Gözlemevi Açılışı

Gözlemevinde bilimsel amaçlarla kullanılan 4 teleskop ve bir meteoroloji istasyonu bulunmaktadır. Bunlar, 122 cm Cassegrain-Nasymth, 60 cm Cassegrain, 40 cm ve 30 cm Schmidt-Cassegrain türü telekoplardır. 60 cm ayna çaplı teleskop, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi ile İstanbul Üniversitesi tarafından imzalanan ortak bir protokol çerçevesinde Ulupınar Gözlemevinde kurulmuştur.

Gözlemevinin sahip olduğu genç ve dinamik akademik kadrosu ve teleskopları ile bu gözlemevinde; İtalya, Polonya, Yeni Zelanda, Belçika, Avusturya Bulgaristan, Kanada, … ülkelerindeki astronomlarla bilimsel işbirlikleri sürdürülmekte, ulusal ve uluslararası nitelikte yayınlar yapılmaktadır.



Şekil 10. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Astrofizik Araştırma Merkezi ve Ulupınar Gözlemevi Yayınları. WEB of Science.

TÜBİTAK ULUSAL GÖZLEMEVİ (TUG)

Web: tug.tubitak.gov.tr

İstanbul'dan Prof. Dr. Nüzhet Gökdoğan, İzmir'den de Prof. Dr. Abdullah Kızılırmak, bir büyük gözlemevi kurmak ve hem ulusal hem de uluslararsı düzeyde araştırmalar yapmayı hedeflemişlerdir.

ABD'de araştırmalarını sürdüren Prof. Dr. Dilhan Eryurt (29.11.1926-13.09.2012) Ankara'ya gelerek ODTÜ'de çalışmaya başlar ve Cumhuriyet Türkiye'sinde ilk kez tüm astronomları buluşturmayı planlar. Böylece 1. Ulusal Astronomi Toplantısı 6-8 Eylül 1968 tarihlerinde ODTÜ'de toplanır. Bu tarihi toplantıda alınan ortak karar, ülkemizde bir büyük gözlemevinin kurulma çalışmalarının başlamasıdır.

Şekil 11: 1. Ulusal Astronomi Toplantısı. 6-8 Eylül 1968. ODTÜ.

1978 yılına değin bu amaç doğrultusunda her kurum kendi içinde çalışmalarını sürdürür ve bu kez 2. Ulusal Astronomi Toplantısı, Prof. Dr. Nüzhet Gökdoğan tarafından İstanbul Silivride'ki Matematik Araştırma Enstitüsünde, 25-27 Eylül 1978'de toplanır. Bir yandan bilimsel sunumlar yapılırken diğer yandan da kurulacak gözlemevi için fikir alış verişi gerçekleşir. Sonunda bu konu Prof. Dr. Nüzhet Gökdoğan tarafından özetlenir:

> "...böylece 1911'den sonra astronomi ilmine ve öğretimine karşı duyulan ilgi sayesinde kısa zamanda rasathanelerin sayısı dörde çıkmıştır. Orta Doğu Teknik Üniversitesinde de bir rasathane kurulmasına doğru bir eğilim vardır. Ancak fikrimizce, bütün bu rasathaneleri öğrenci öğretim rasathaneleri sınırını biraz aşan küçük üniteler halinde geliştirmeye devam edecek yerde başka memleketlerde olduğu gibi Türk ve yabancı astronomların faydalanabileceği bir Merkez Rasathane kurmak zamanı gelmiştir.
>
> Böyle bir rasathane, iklim şartları uygun olmayan birçok memleketin de ilgisini çekeceğinden, o memleketlerden de bu rasathaneye alet getirilmesi imkanları sağlar."

Bu tarihlerde Prof. Dr. Hakkı ÖGELMAN (08.07.1940 – 04.09.2011) Çukurova Üniversitesi Fizik Bölümünde çalışmakta aynı zamanda da TÜBİTAK'ta görevlidir. Ögelman, TUG kuruluş düşüncelerini TÜBİTAK'a taşır ve TÜBİTAK Temel Bilimler Araştırma Grubu (TBAG) içine dahil ederek Türk astronomlarını bir toplantıya davet eder. 26 Mayıs 1978 günü Ankara'da ilk toplantı yapılır ve bir "Hazırlık Komitesi'' oluşturulur. TÜBİTAK içinde görev yapacak olan Uzay Bilimleri Araştırma Ünitesi (UBAÜ) kurulması ve 4. Beş Yıllık Planada DPT'ye proje olarak sunulmasına karar verilir.

İstanbul Silivri'deki toplantıya kadar gerekli hazırlıklar yapılır, Silivri'de son şeklini alır ve 75 milyon TL bütçe DPT'ye sunulur ancak kabul görmez.

Haziran 1979 içinde TÜBİTAK bünyesinde UBAÜ kuruluşu gerçekleşir ve 14.09.1979'da başkan Prof. Dr. Zeki Tüfekçioğlu (1935-2019) yönetiminde toplanır ve gözlemevi için Yer Seçimi Çalışmaları başlar.

Bir gözlemevi kurulması için gereken tüm ön çalışmalar yapılır ve sonuçta; Antalya Saklıkent BAKIRLI TEPE, Muğla Yılanlı Dağ KURDU TEPESİ, Muğla Köyceğiz BEŞPARMAK TEPES, İzmir Ödemiş BOZDAĞI ve Adıyaman NEMRUT DAĞI aday gözlem yerleri olarak seçilip o dönemdeki tüm astronımların katılımı ile ekipler halinde bu aday tepelere gidilerek deneme gözlemleri başlar.

1982-86 yıllarında gerçekleşen gözlemlerin değerlendirilmesi sonucunda en uygun gözlemevi yeri olarak Antalya Saklıkentte 2500 m yükseklikteki Bakırlı Tepede karar verilir ve bu konudaki bilgiler derlenerek; "Astronomy And Astrophysics, 208, 385-391 (1989), Site testing for an optical observatory in Turkey'' başlığı ile uluslararsı astronomi camiasına duyurulur.

Gözlemevi kurulması için Hükümet Kararı alınması gerekmektedir. Konu dönemin Devlet Bakanı Tınaz Titiz'e 13 Mart 1987'de arz edilir ve Bakan tarafından da olumlu görüş ile TÜBİTAK'a iletilir. Ne yazık ki bu istek o dönemde TÜBİTAK yönetimi tarafından gündemden çıkarılır. 1991 yılına gelindiğinde Devlet Bakanı Prof. Dr. Erdal İnönü (06.06.1926-31.10.2007) ve TÜBİTAK Başkanları Prof. Dr. Kemal Gürüz ve Prof. Dr. Şefik Süzer tarafından tekrar gündeme alınır ve Prof. Dr. Zeki Aslan öncülüğünde kuruluş aşamaları hızla başlar.

Bakırlıtepe yerleşkesine ilk gelen teleskop, TÜBİTAK ile Hollanda Utrecht Üniversitesi arasında yapılan bir protokol sonucu 40 cm ayna çaplı T40 dır. Gözlemevimize hibe edilmiş ve ilk ışık 1997 yılında alınmış, bir değen çift yıldız sistemi incelenmiş ve yayına dönüşmüştür.

Gözlemevine gelen ikinci teleskıp ise, RTT150 (Rus-Türk Teleskobu) olup Rusya ile Türkiye arasında 1993 yılında imzalanan bir protokol çerçevesinde alınmıştır. Protokol üyeleri: TÜBİTAK, Kazan Devlet Üniversitesi ve Rusya Bilimler Akademisi Uzay Araştırmaları Enstitüsüdür. Kurulumu 1998 yılında tamamlanmış ilk ışık Eylül 2001 de alınmıştır.

Bütün bu süreçlari o dönemin TÜBİTAK Başkanı Prof. Dr. Tosun Terzioğlu (13.03.1942 – 23.02.2016), Prof. Dr. Ali Alpar, Prof. Dr. Hakkı Ögelman, Rusya adına da Prof. Dr. Rasid Sunyaev yönetmiştir.

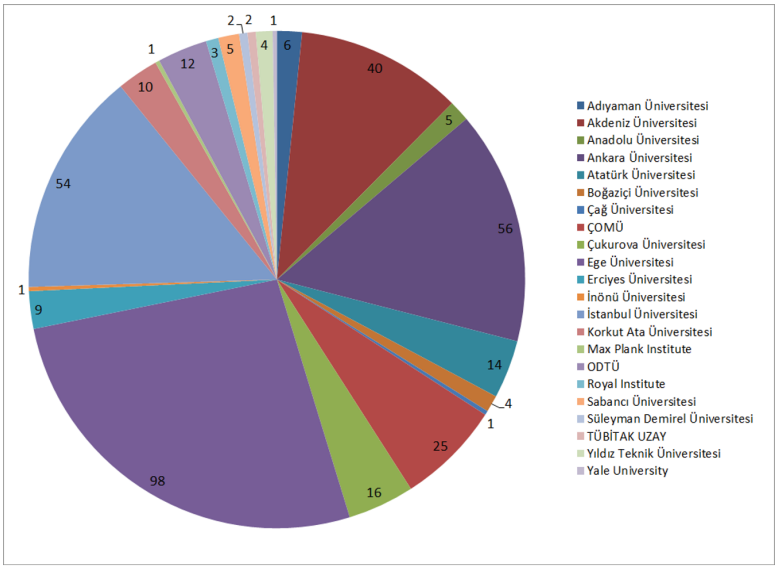
Gözlemevinin açılışı 5 Eylül 1997 günü; Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel (01.11.1924 - 17.06.2015), Başbakan Mesut Yılmaz (06.11.1947 - 30.10.2020), Prof. Dr. Erdal İnönü, Prof. Dr. Nüzhet Gökdoğan, Prof. Dr. Dilhan Eryurt, önceki TÜBİTAK başkanları ve Gözlemevi Müdürü Prof. Dr. Zeki Aslan'ın katılımıyla yapılmıştır. Gözlemevinin öncülerinden Prof. Dr. Abdullah Kızılırmak hocamız aramızdan çok erken ayrıldığı için açılışta bulunamamıştır.

Şekil 12: TUG Açılış. 5 Eylül 1997. Dilhan Eryurt, Zeki Aslan, Ali Alpar, Erdal İnönü, Cemal Aydın.

Şekil 13: TUG Açılış. 5 Eylül 1997. Nüzhet Gökdoğan ve Erdal İnönü.

Şekil 14: TÜBİTAK Ulusal Gözlemevi.

Yıllar içinde TUG hızla gelişmiştir ve RTT150 yanında T40, T60, T100, Rotse-IIId teleskopları ile ulusal ve uluslararsı gözlem projelerinde astronomlara destek vermeyi sürdürmektedir.



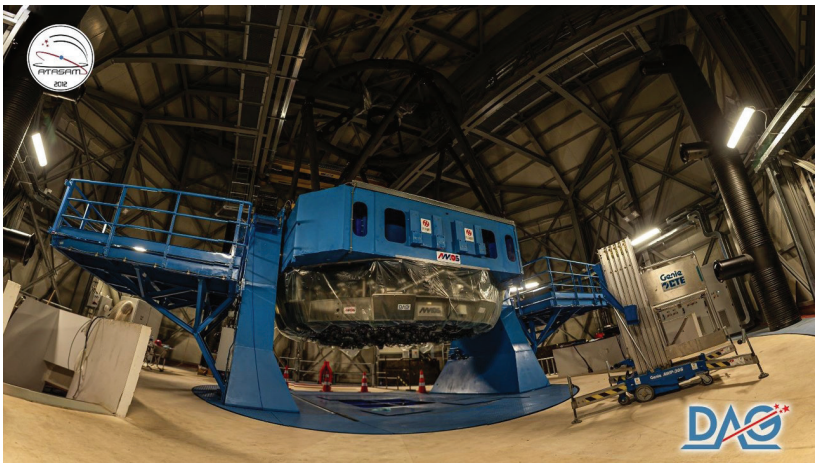
Şekil 15: TÜBİTAK Ulusal Gözlemevi. G. Kurumlara destek. 2022.

Erzurum Atatürk Üniversitsi Astrofizik Araştırma ve Uygulama Merkezi (ATASAM) Doğu Anadolu Gözlemevi (DAG)

http://www.dag-tr.org

ATASAM bünyesinde Erzurum'da kurulmakta olan DAG, uzay bilimlerine hem görsel hem de yakın kırmızı öte bölgelerde yüksek teknolojisi ile gözlem hizmeti verecektir.

Prof. Dr. Cahit Yeşilyurt ve arkadaşları tarafından 2012 yılında DPT projesi olarak 50 Milyon TL bütçe ile başlatılmıştır. DAG, Türkiye'nin 2023 Vizyon Projeleri'nden olup; Türkiye'nin 4m ayna çapıyla en büyük ve ilk kırmızı öte bölgede gözlem yapacak teleskobunu barındıran en büyük temel bilim yatırımıdır. DAG barındırdığı optik teknolojiler ve özellikler (aktif ve adaptif optik gibi) açısından kendi sınıfında Dünya üzerindeki en teknolojik teleskoplardan bir tanesidir. Dünya'da güncel olarak çalışılan hemen hemen bütün konularda gözlem yapılabilecek teknolojilere sahip bir ArGe teleskobudur ve geliştirilebilir özelliklerle tasarlanmıştır. DAG yerleşkesi de (Erzurum–Palandöken Dağı, Karakaya Tepesi, 3170 m rakım), uzay bilimlerine yönelik farklı özellikte teleskopların kurulmasına elverişli ve güçlü bir altyapıya sahiptir.



Şekil 16: Doğu Anadolu Gözlemevi (DAG) iç görünümü.

ATASAM bünyesinde hem uzay bilimleri ve optik teknolojileri hem de atmosfer ve kozmik parçacık araştırmaları yapılmakta olup; esasen uzay bilimleri alanında disiplinlerarası farklı alanlarda (astrofizik, astrofotonik, astroenformatik, uzaktan algılama, optik kaplama teknolojisi, büyük veri ve analizi gibi) bilimsel ve ArGe çalışmalarının yürütüleceği bir uzay bilimleri ekosistemidir. Bu kapsamdaki misyonuyla;

Türkiye'nin 2023 Vizyonu olarak, Türkiye'nin en büyük temel bilim yatırımını oluşturmak,

Uzay bilimleri olarak, Türkiye'nin en büyük ve ilk kırmızı öte teleskobunu kurmak,

Optik bilimi ve teknolojileri olarak, Türkiye ve Avrupa'nın en büyük ayna kaplama sistemini kurmak,

Bilim stratejisi olarak, dünyadaki büyük gözlemsel boşluğu doldurmak,

Bilim diplomasisi olarak, alanında uluslararası bilimsel ve teknolojik işbirliğini artırmak,

Bilimsel saygınlık ve öncülük olarak, rekabetçi ve kaliteli araştırmalar yapmak,

Bilimsel çeşitlilik ve farkındalık olarak, disiplinlerarası çalışmalar yapmak,

Bilimsel ve teknolojik rekabet olarak, yeni teknolojileri geliştirmek,

Bilimsel yeterlilik ve sürdürülebilirlik olarak, yetkin insan kaynağı oluşturmak ve yerli teknolojik ürünler geliştirmek,

gibi konularda hizmet sunacaktır.

DAG Ekibince, yerli olarak gerçekleştirilen sistemler ve teknolojiler aşağıda özetlenmiştir:

DAG Teleskobu optik tasarımı

DAG Gözlemevi Binası mimari tasarımı ve yapımı

DAG Telekobu Adaptif Optik sistemi tasarımı ve üretimi

DAG Teleskobu Görüntü Çevirici (Derotator) tasarımı ve üretimi

DAG Teleskobu simülatörü

Atmosferik Türbülans Jeneratörü

Gözlemevi Kontrol Sistemi

Robotik – Hareketli Gökyüzü Kalite Ölçer sistemi

Atmosferik Türbülans ölçüm sistemi tasarımı

Robotik küçük teleskop kubbesi tasarımı ve üretimi

Gözlemevi yerleşkesi altyapısı tasarımı ve inşaatı.

Şekil 17. Doğu Anadolu Gözlemevi (DAG).

Doğu Anadolu Gözlemevi, bu yıl ya da en geç önümüzdeki yılın ilk aylarında, ilk ışığın alındığı çok önemli bir kurum olarak yaşama geçecektir.

Sonuçlar

1933 üniversite reformu Cumhuriyet Türkiye'sinde Astronomi eğitim-öğretim ve bilimsel çalışmaların uluslararası düzeyde başlamasına neden olmuştur. Yurt dışından gelen akademisyenler temelleri atmışlar ve bir süre sonra gitmişlerdir. Prof. Dr. Finlay Freundlich (İÜ), Prof. Dr. Wolfgang Gleisberg (İÜ), Prof. Dr. Hans Rosenberg (İÜ), Prof. Dr. Thomas Royds (İÜ), Prof. Dr. Adreaan Kraken (AÜ), Prof. Dr. Hans Kienle (EÜ)…

Görevi devralan ve devam ettiren birinci kuşak hocalarımız ile Prof. Dr. Nüzhet Gökdoğan (İÜ), Prof. Dr. Tevfik Okyay Kabakçıoğlu (AÜ), Prof. Dr. Abdullah Kızılırmak (EÜ), Prof. Dr. Dilhan Eryurt (ODTÜ), Prof. Dr. Hakkı Öğelman (ODTÜ, ÇÜ), Prof. Dr. Zeki Aslan (Akdeniz Üniv., TUG)…

Bilimsel bilgi birikimi oluşmaya başlamış ve bu bilgileri kullanabilecek donanımda olan ve yurt dışı ile iletişimdeki yeni kuşak astronomlar yetişmiştir.

ODTÜ, İTÜ, Erciyes, Sabancı, BÜ, Adıyaman üniversitelerindeki genç astronomlar, kuramsal ve gözlemsel çalışmalar ile ülkemizde astronomiye önemli katkılar sağlamaktadır.

Amatör astronomi ülkemizde çok büyük gelişmeler göstermekte, çok sayıda lisede gözlemevleri kurulmakta, gökyüzü gözlem şenlikleri düzenlenmekte ve bunun sonucunda da astronomiye ilgi ve sevgisi hızla artmaktadır.

Kaynakça

Aslan, Zeki ve Zeynel Tunca, Halil Kırbıyık, Dursun Koçer, Hasan Esenoğlu, (2017), TÜBİTAK Ulusal Gözlemevi Kuruluş Öyküsü, TÜBİTAK Yayınları. S. 22- 71

Dizer, Muammer (1994), Osmanluda Rasathaneler, ''Fatihten Günümüze Astronomi, Prof. Dr. Nüzhet Gökdoğan Sempozryumu'', İ.Ü. Fen Fakültesi Yayınları, s. 27-68

Gökdoğan, Nüzhet (1994), 1933 Üniversite Reformu ve Astronomiye Getirdikleri, ‘’Fatihten Günümüze Astronomi, Prof. Dr. Nüzhet Gökdoğan Sempozryumu’, s. 1-15

Menteşe, H. Hüseyin ve Hasan Hüseyin Esenoğlu, Hülya Çalışkan, (2002), ‘’Kuruluşundan Günümüze İstanbul Üniversitesi Fen Fakültesi Astronomi ve Uzay Bilimleri Bölümü’’, 1933-2000, S. 5-26.

Omay, C. Güner (2011), Ankara Üniversitesi Gözlemevi’nin Kurucusu ve Eğitim Görevlisi, Prof. Dr. Egbert Adriaan KREIKEN, Bilimsel ve Teknik Araştırma Vakfı Yayınları.

Saygılıgil. Feryal (2010). ‘’Kainatta Bir Nokta: Nüzhet Gökdoğan’’, İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınları. s. 24-35

Unat, Yavuz (2013). ‘’İlkçağdan Günümüze Astronomi Tarihi’’, Nobel Yayınları. s. 122-126

Unat. Yavuz ve İnan Kalaycıoğulları (2004), XIV. Ulusal Astronomi Kongresi, 31 Ağustos- 4 Eylül 2004, Kayseri.

Yedi Bilge Yedi Bölge VII
Atatürk ve Cumhuriyet Döneminde Bilim ve Düşünce
9 KASIM 2023
Saat: 15.30
JW Marriott Ankara (Prusa Salonu)
Söğütözü, Kızılırmak Mah. Muhsin Yazıcıoğlu Cd. No: 1, 06520 Ankara
www.akmb.gov.tr
Bu etkinlik Atatürk Araştırma Merkezi Başkanlığınca düzenlenen "10. Uluslararası Atatürk Kongresi" kapsamında "Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Özel Oturumu: 7 Bilge 7 Bölge Atatürk ve Cumhuriyet Dönemi Bilim ve Düşünce" başlığı ile gerçekleştirilecektir.
Program için karekod okutunuz.

ATATÜRK ZAMANINDA BİLİM VE TEKNOLOJİ POLİTİKALARI

Ergun TÜRKCAN*

Giriş

Her ne kadar Osmanlı Tanzimat'ı ülkenin boyutuyla orantılı olmayan cılız bir sanayi ve eğitim yapısı kurmuş olsa da bu sadece Batıdan transfer edilen basit üretim teknolojilerin manüfaktür dönemi örgütlenmesiydi. Türkler bir girişimci sınıf yaratamamış, bu alanlar gayri-müslimlere bırakılmıştı. Sorun sadece tarım ve sanayiye yatırım yapmak değil, bunları yapacak, işletecek ve geliştirecek bir sosyal yapı kurmaktı. Bunun da temelinde eğitim vardı. İşte Gazi Mustafa Kemal Paşa'nın asıl sorunu şimdi yeni bir millet ve toplum oluşturmak, onun ekonomik ve sosyal (eğitim) alt-yapısını kurmaktı. Şimdi onun devraldığı ekonomiyi, altyapı ve üstyapısıyla Osmanlı mirasını görelim.

Yüzyıl Başında Osmanlı Ticaret ve Sanayisi[1]

Sanayi olarak 1913'te, bugünkü Türkiye sınırları içinde kalan yerlerde, 10 ve daha fazla işçi çalıştıran 560 işyerinde yaklaşık 35 bin işçi bulunuyor; bunların arasında da o zamana göre büyük fabrika sayılabilecek (100 ve daha fazla işçi çalıştıran) 21'i devlete ait 32'si özel 53 tesiste 3 binin

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, SBF İktisat Bölümü Emekli Öğretim Üyesi.

DOI: 10.32704/9789751751683.2024.0328

1 Bu bilgileri E. Türkcan**,** Dünya'da ve Türkiye'de BİLİM, TEKNOLOJİ ve POLİTİKA, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2009, kitabımdan alıyorum. Ayrıca Bilsay Kuruç, MUSTAFA KEMAL DÖNEMİNDE EKONOMİ Büyük Devletler ve Türkiye, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2011 ana kaynaklar arasındadır. Ayrıca, Cumhuriyet önecesi ve ilk dönem Cumhuriyet'te yapılan sanayi yatırımları, teknolojik, zanaat örgütlenmeleri, yatırımlar ve diğer başarı ve başarısızlıklar için özel bir KAYNAKÇA da metnin sonuna eklenmiştir.

üstünde bir istihdam sağlanıyordu. Bu büyük tesisler un değirmenleri, tütün işletmesi, 3 bira fabrikası, 1.300 tezgah ve 122 bin iğlik 22 yün ve pamuk dokuma tesisi, 2 çimento fabrikası, askeri fabrika ve tersanelerdi (Tezel, 103-4). Buna bakarak, Türkiye'de ciddi bir sanayi olduğu söylenemez; yine de bu tesislerin modern teknolojik imkanların bilinmesi ve öğrenilmesi bakımından çok önemli işlevleri olmuştur. Yerli sanayi, basit manüfaktür ve el zanaatı olarak önemsiz bir miktardır. Ayrıca bu tür imalat ve işyerleri, savaştan sonraki nüfus mübadelelerinde[2] Anadolu'dan ayrılmış çoğunluğu Rum gayri Müslim nüfusa aitti: "Vilayet salnamelerinden taranarak çıkartılan bir döküme göre, 1912'de imparatorlukta iç ticaretle uğraşan 18.000 kadar iş yerinin %15'i Türklere, %49'u Rumlara, %23'ü Ermenilere, gerisi levantenler ve diğerlerine aitti. Artizanal dükkanlar içinde olmak üzere 6.500 kadar imalat işyerinin %12'si Türklerin, %49'u Rumların, % 30 Ermenilerindi... Doktor, mühendis, muhasebeci gibi 5.300 kadar serbest meslek sahibinin %14'ü Türk, %44'ü Rum, %22'si Ermeniydi... 1919 yılında Batı Anadolu'da çalışmakta olan 3.300 imalat sanayi işyerinin % 73'ü Rumların olup, bu işyerlerindeki 22 bin işçinin %85'i gayri Müslimdi. Anadolu tarımında ihracata yönelik üretimin geliştirilmesi, yeni tekniklerin kullanılmasında da Rum ve Ermeni çiftçiler daha önde gelmekteydi. Hıristiyan azınlıkların eğitim ve sağlık koşulları Türklerden çok daha iyiydi." (Tezel, 98-9)

---

[2] 1922 yılında, 760 bin kilometrekare alanda (Hatay 1939'da Cumhuriyet sınırlarına katılmıştır) yaklaşık 11-12 milyon kişi, çok da iyi olmayan şartlarda yaşıyordu. "Bu nüfusun onda biri bile okuma-yazma bilmiyordu. Resmi istatistiklere göre 1924 yılında, ilk, orta ve yüksek öğretimde toplam 5 bin okul, 12.400 öğretmen... sadece 1.000 kadar doktor ve 10 binden az hasta yatağı vardı." (Tezel, 102)

Lozan'da 30 Ocak 1923'te Yunanistan ile Türkiye arasında imzalanan protokolle, 1 Mayıs 1923'ten başlayarak, iki ülke arasında zorunlu nüfus mübadelesi başlatılmıştı (Arı, 1). Savaş sırasında ve sonunda fiilen gerçekleşmeye başlamış olan ve protokolle de İstanbul şehri dışındaki yerlerde zorunlu hale gelen bu göçle, 1912-1928 arasında 1 milyon civarında Rum Yunanistan'a, Batı Trakya'da yaşayan 400 bin kadar Türk de Anadolu'ya göç etmiştir; Ermeni tehciri dışında en az 35 bininin de başka yerlere göç ettiği anlaşılmaktadır. ABD kaynakları 1922-1928 yıllarında, "Asya'daki Türkiye'den" 94 bin yabancı uyruklu muhacirin geldiğini, bunun 40 bininin doğrudan, 26 bininin Yunanistan'da bir müddet kaldıktan sonra ABD'ye gittiğini hesap etmiştir. (McCarthy, 122-3). Bu süreçte 1927 yılına gelindiğinde, ülkede "...hemen tamamı İstanbul'da oturan 110 bin Rum ve 77 bin Ermeni kalmıştı... 13.6 milyonluk nüfusun % 99'u Müslümandı." (Tezel, 97-99)

Osmanlı sanayi sermaye stokunun büyüklüğü yukarıdaki verilerden kolaylıkla anlaşılabilir. "Türkiye'nin 1923 sınırları esas alındığında, yerli fabrika üretiminin yurtiçi tüketimi karşılama oranı pamuklu kumaşlarda % 10, yünlü kumaşlarda % 40, ipekli kumaşlarda % 5, sabunda % 20, unda % 60 idi. Diğer fabrika ürünleri ithal ediliyordu. 1913 sanayi sayımı, Türkiye'nin 1923 sınırları içinde, her biri 10 ya da fazla işçi çalıştıran 560 imalat sanayi iş yeri olduğunu, bunlarda 35.000 kişinin çalıştığını gösteriyordu; sadece, 53 kuruluşta istihdam hacmi 100 kişiyi geçmekteydi" (Tezel, 103-4).

Anadolu'da 1913'te, İngiliz, Alman ve Fransız şirketlerine ait 3.121 kilometre **demiryolu** mevcuttu. Buna, Anadolu'nun dışında, Türklerin yaptığı Şam-Medine demiryolu ile Suriye, Bulgaristan ve Yunanistan'da kalan hatlar dahil değildir. 1923'te, Suriye hattı dışında Türkiye sınırları içinde, 3126 kilometresi normal genişlikte, 323 kilometresi ise dar olmak üzere tek hatlı demiryolu mevcuttu. (Keyder, 37)

29 Ekim 1923 itibariyle Cumhuriyete **Osmanlı donanması**ndan kalan buharlı gemi sayısı son derece kısıtlıydı. Bunlardan hizmette olanlar 11 adet çeşitli savaş gemisi, 4 römorkör ve 7 motorbot; hizmet dışı olanlar ise 15 adet çeşitli savaş gemisiydi. (Langensiepen-Güleryüz, 2000, s. 59). Türkiye'yi bir anlamda Birinci Dünya Savaşı'na sokan ünlü Alman zırhlıları '*Goeben*' ve '*Breslau*' ya da '**Yavuz**' ve **'Midilli**' (savaşta batmıştır) çağın en ileri gemileriydi.[3] Yavuz 1950'lere kadar hizmette kalmış bir efsane gemiydi.

---

[3] "Daha önce Almanya'dan alınan ve **Barbaros Hayrettin** ve **Turgut Reis** adları verilen *Kurfürst Friedrich Wilhelm ve Weissenburg,* haşmetli çağları geride kalmış yaşlı, eski gemilerdi. Akdeniz'de İngiliz donanmasından kaçarak Boğazlara iltica eden bu iki gemiye, **Yavuz ve Midilli** (*Goeben ve Breslau*) Osmanlı Devleti'nin tarafsızlık statüsünün bozulmaması için satın alma işlemi yapılarak Türk sancağı çekilmişti. Fakat bununla gerçekte Almanların mülkiyet hakkı değişmemişti; gemiler ancak harp sonunda Türk mülkiyetine geçti. Harbin devamı boyunca bütün Alman yazışmalarında bu gemilerin Almanca isimleriyle anıldığı görülür. Amiral **Souchon** Türk donanması komutanlığına atandı (İngiliz deniz heyeti Türkiye'den ayrılmıştı), Fakat Türk amirali olmayı reddetti. Alman amirali olarak kendisini birinci derecede Alman deniz savaşının yönetiminden sorumlu görüyordu. Ortalama 1600 kişilik mürettebatı olan iki geminin teslim alınmasıyla Türk-Alman askeri ilişkilerinde yeni bir unsur ortaya çıktı. Şimdiye kadar, Türkiye'de Alman danışmanlar ve öğretmenler çalışıyordu; şimdi ise, savaşa aktif katılacak olan toplu Alman birlikleri ortaya çıkıyordu. Dünya Harbi'nin cereyanı sırasında bu şekil daima artan boyutlar kazanacaktır." (Wallach, 146).

Birinci Dünya Savaşı başladığında Osmanlı ordusunun elinde toplam 11 uçak bulunuyordu. Bunlardan 6 tanesi işe yarar durumdaydı. Müttefik Almanya Savaşta Osmanlı Devleti'nin **uçak, pilot ve teknisyen** açığının kapatılmasında yardımcı oldu. 1916'da Osmanlı hava kuvvetlerinin mevcudu 90 tayyare, 81 pilot, 58 râsıt idi. Böylece havacılık konusunda savaş öncesi Fransız etkisi ve bağımlılığı yerini Alman etkisi ve bağımlılığına bıraktı. (İhsanoğlu, 1995, 536-54)

Yünlü Dokuma:

Türkiye'nin ilk önemli fabrikası II. Mahmut tarafından 1833'te Haliç'te Defterdar'da kurulmuş (binası yenilerde korunmaya alınmış) Feshane Fabrika-i Hümayunu'dur. Bu fabrika ile başlayan modern yün dokumacılığı, 1845'te Sultan Abdülmecit tarafından kurulan İzmit Fabrika-i Hümayunu ve 1892'de kurulan Karamürsel Fabrikası ile sürdürülmüştür. Sayıma giren 12 fabrikanın gerisi 20. yüzyıl başında kurulmuştur. Bu tesislerde toplam 29.850 iğli 94 vargel, şayak ve aba imaline mahsus 349 mekanik dokuma ve 57 kilim tezgahı, 49 hallaç, 13 yıkama, 9 kurutma sobası, 93 tarak, 7 büküm, 62 çözme, 55 ding, 5 kumaş kurutma sobası, 10 şardon, 8 mıkras, 7 fırça, 7 pres, 24 boya kazanı, 13 triko ve 20 çorap makinesi bulunmaktadır. Makinelerin geldiği yerler eski tesisatta Belçika ve İngiltere, yenilerde Almanya ve Avusturya'dır.

Toplam 2.800 beygirlik 35 güç kaynağının 4'ü güç toplamının % 45'i ölçeğinde buhar makinası iken, % 23'üne denk düşen 19'u elektrik motorudur; gücün % 8'ini temsil eden 5 içten yanmalı motorla birlikte, bu makineler o zamanın en yeni güç teknolojisini oluşturuyorlar. (Ökçün, 1971, a, 140-1). Elektrik motorlarının en eski kuruluş olan Feshane'ye konulmuş olması, buradaki üretim teknolojisinin tamamen yenilendiğini gösteriyor. Elektriğin, yakında kurulmuş olan ve taş kömürüyle çalışan Silahtarağa santralından geldiği anlaşılıyor. Bu tesislerde 1915 yılında 1.833.971 metre aba ve şayak, 174.374 adet kilim, 28.441 adet battaniye yapılmış, ayrıca 33.336 kg yün bükülmüştür.

Pamuklu Dokuma:

Bir pamuk ülkesi olan Türkiye'ye, pamuklu dokuma fabrikası İngiliz

Sanayi Devrimi'nin ilk fabrikalarından yaklaşık 50-60 yıl sonra girmiştir. Kırım Savaşından sonra Harbiye Nezareti, 1855'te, bugünkü Bakırköy'de (Makrıköy) Levazımat-ı Umumiye-i Askeriye Bez Fabrikası'nı kurmuştur. Bundan 35 yıl sonra Yedikule'de kurulan iplik fabrikası bir yana bırakılırsa, 1910'da Manisa'da kurulan ve Savaşın başında İzmir'de çalışmaya başlayan 2 fabrika ile birlikte, Türkiye'nin 19. yy sonunda sadece 5 tesisle pamuklu devrimine katılması gerçekten yadırganacak bir husustur. Kapasitesi çok düşük bu tesislerde, sadece 40.800 ipliği 129 iplik tezgahı ile 516'sı mekanik, 314'ü el tezgahı olmak üzere 830 dokuma tezgahı, 30 hallaç, 162 tarak, 26 lamivar makinesi vardı. Menşei belirlenemeyen bu tezgahların 4-5 milyon metrelik dokuma (özellikle kaput bezi), 2 milyon kilo civarında pamuk ipliği kapasitesi olduğu düşünülüyordu. Bunun hammaddesi 18 bin balyadır. Adana'daki sayıma girmeyen 4 fabrikada da 10 bin balya işlendiği düşünülürse, 150 bin balya pamuk üreten büyük bir ülke, bunun ancak 1/5'ini bile işleyemiyordu. Bu işleme kapasitesine binlerce ev tezgahı dahil edilmemiştir; ama bunlar büyük bir miktar da tutmamakta ve sadece yerel istihdam yaratmaktadır. Örneğin Manisa'da 650 ev tezgahı, Bursa'da 500 kadar havlu tezgahı mevcuttu. (Ökçün, 1971, a, 146-150). Bunlar, yüz yıl sonra bile Sanayi Devrimi'ne direnen bir iç pazar kesitini ortaya koyuyor.

İpekli Mamuller:

Geleneksel ipek iplik ve dokumacılığı Bursa civarında 1.400 kadar tezgahla sürerken, 1846'da kurulmuş olan Hereke-i Fabrika-i Hümayun dışında, II. Meşrutiyete değin hiçbir fabrika türü imalat görülmüyor. 1890'dan itibaren Bursa'da 5 ipekli dokuma fabrikası kurulmuştur. Bu tesislerin menşei belirtilmemiş, 13 ölmiye ve tavel, 6 çifthane, 12 büküm, 11 masura, 52 mekanik ve 166 el dokuma makinesi ve toplam 229 beygirlik güç kaynağı bulunmaktadır. Gücün üçte ikisi Hereke'dedir. 9 adet sair ipekli dokuma tesisinde bulunan makinaların menşei hakkında ipuçları vardır. Örneğin, 64 dokuma tezgahı ile şerit, kordon, kaytan püskül yapmaya mahsus makinalar Alman, diğerleri Fransız, İngiliz ve hatta Amerikan mamulatıdır. Hereke'de, küçük miktarda fes yapılmaktaydı. Gerisi, % 80 Avusturya olmak üzere ithal ediliyordu. (Ökçün, 1971, a, 152-166). 1908'de bu ülke Bosna-Hersek'i ilhak edince, ünlü Avusturya fes boykotu gerçekleşmiş, fesin yerine, daha sonra 'enveriye' diye adlandırılan kalpaklar ve diğer şapkalar ortaya çıkmıştı. Bu bir tür kıyafet devrimi provasıdır.

Kırtasiye ve Matbaa Sanayi:

Matbaanın ve kağıt yapımının 18 yüzyılda İbrahim Müteferrika tarafından ülkeye getirildiğinden bahsetmiştik. 1886'da Beykoz'da büyük bir kağıt fabrikası kurulmuş, ancak bu fabrika kısa bir süre sonra kapanmıştı. Osmanlının tüm kağıdı ithal ediliyordu. Bu kağıdın ve kartonun işlenmesiyle ilgili alt sanayi dalları ve matbaacılık mevcuttu. Tabii ki bunlar küçük işyerleri niteliğindeydi. Sigara kağıdı yapan 12 yerde az takatta 10 motor, 31 bıçak makinesi, 10 litograf, 22 tipograf, 4 yaldız makinası Alman ve Fransız mamulüdür. Sayıma giren 42 matbaanın en eskisi 1831'de devlet eliyle kurulmuş Matbaa-i Amire'dir; bunun zamanının en iyi matbaası olduğu belirtiliyor. Bu matbaalarda 109 tipograf, 67 litograf, en son teknoloji sayılan 15 tertip (linotip) bulunuyordu. Gazete basımı için de *Sabah* ve *Vatan* gazetelerinde birer rotatif mevcuttu. Ayrıca 54 pedal, 3 zarf, 3 cetvel, 1 telgraf kağıdı ve 5 stereotip makinası, 2 galvanoplasti atölyesi ve pek çok katlama, dikiş, zımba vb makineler de mevcuttu. Eski makineler İngiliz ve Fransız, yeniler tamamen Almandır. Buralarda 624 beygir gücünde 65 çeşit motor bulunuyordu. (Ökçün, 1971, a, 169-182)

Kimya Sanayi:

Türkiye'de kimya sanayi diye adlandırılan bazı imalat türleri, teknik olarak kimya grubuna girmeyen bitkisel yağ (ekstraksiyon) ve buna bağlı sabun yapımıdır. Modern kimya sanayii Osmanlı ülkesinde kurulmamıştır. Bitkisel yağlar küçük işyeri niteliğinde olup, sayıma giren 7 tesiste presler, ekstraktör, tasfiye makineleri ve tulumbalar vardır. Bu tür tesisler 20. yüzyıl başında kurulmuştur; en eskisi 1906 tarihlidir. İzmir'de yer alan bu fabrikalardan biri İngiliz, biri Amerikan şirketi tarafından en son teknolojiye göre kurulmuştur. Biri 1896'da diğeri 1908'de kurulan sabun fabrikalarının menşei kayda geçmemiştir. Her ikisi de İzmir'de 1909'da kurulmuş iki palamut özü tesisinin, 3 buhar kazanı, 130 beygir gücünde 2 buhar makinası, 30 ekstraksiyon fıçısı ve diğer makina ve teçhizatı İngiliz mamulatıdır. Bunlara ilave olarak İstanbul'da yer alan 3 tesis yine asrın başında kurulmuştur. Bunların en eskisi olan 1902'de kurulmuş Ortaköy Fabrikası, anilin ayakkabı boyalarını kutulayan basit bir tesisti; savaşta hammadde kıtlığından kapanmıştır. Yedikule'deki, Hamiz Karbon Fabrikası, kemiğin yağını alarak, kemik tozu gübresi, sabun, mum için kemik yağı ve tutkal üretmek için 1911'de kurulmuş, fakat savaşla birlikte kapanmıştır.

Balat'taki Hamiz Karbon şirketi ise savaşta da her nevi mürekkep, arap zamkı, mühür mumu ve tamponu, gece kandili ve glase boyalar imal etmeye devam etmiştir. Bu tesislere ait makine dökümleri verilmediği için menşei de bilinmiyor. (Ökçün, 1971, a, 185-200). Zaten, bunların teknik olarak kimya tesisi bile sayılmamaları gerektiğini belirtmiştik.

Madeni Eşya Sanayi:

Gerçek anlamda sanayinin temeli metal işlemektir; sermaye malları, makineler, aletler, tezgahlar bu sektörde yapılır. Bunun gelişmişliği sanayinin gelişmesini gösterir. 1843'te İstanbul'da kurulmuş olan Darphane-i Amire dışında sayımda yer alan tesislerin çoğu yeni olup, bunlardan 5 veya 6'sı zengin sayılabilecek makinalara ve tezgahlara sahiptir. Sayımdaki hiçbir fabrika veya kuruluşta, İstanbul'da yapılmış bir buhar makinasına, motora veya mekanik tesisata rastlanmamıştır. Sayımda yer alan 24 tesisten 17'sinin bulunduğu İstanbul'da, İstinye dışındakilerin hemen hepsi tamirata mahsus atölyelerdir.

İzmir'de bulunan 7 tesis, İstanbul'dakilere göre daha gelişmiş bulunmaktadır. Bunlar buhar makinesi, içten yanmalı motorlar, un, sabun, yağ, havlu, makarna fabrikaları tesisatı ve çivi imal etmekte ve tamirat da yapmaktadırlar. Buralarda, Türkiye'nin ilk makineleri üretilmiştir. Bunların dışında, sayıma girmemiş tesisler de mevcuttur: Tersane, Tophane ve Sütlüce'de tapa, Makrıköy'de fişek fabrikaları, Gülhane'de Posta ve Telgraf Tamirhanesi, demiryolları ve tramvay şirketlerinin tamirhaneleri ve Haliç'te Şirket-i Hayriye ve Haliç Kumpanyası'nın havuzları.

Yine sayımda yer almayan Zilciyan Fabrikası, yaklaşık 200 yıldan beri (18. yüzyılın başından itibaren) bandolar için zil yapmakta ve tüm Avrupa'da da ün kazanmış bulunmaktadır. (Bu kuruluş, bildiğimiz kadarıyla 1990'lara kadar faaliyetini sürdürmüştür. Belki de Türkiye'nin sahip olduğu sayılı 'know-how'lardan birisi zil yapmaktı). Hurufat (harfler) Dökümhanesi 1877'de; Yavruyan Teneke Kutu İmalathanesi 1880'de; Dimkof Nal Fabrikası ise 1887'de kurulmuştur.

Güç Makinaları:

Sabit buhar makinaları girmeden önce, 1805'te İstanbul'daki Beykoz kağıt ve çuha fabrikaları ile Bakırköy baruthanesi su gücüyle çalışıyordu.

Bilindiği gibi İngiliz birinci Sanayi Devrimi'nde su gücüyle çalışan fabrikalar da önce dere kenarlarında doğmuştu. Bu su makinalarının bir kısmı, Osmanlı toplumu içinde yetişmiş Arekel Dadyan Efendi adında bir zanaatkar tarafından yapılmıştır.

Buhar makinasıyla Osmanlıların tanışması 1828'de ithal edilen bir buharlı gemi ile olmuştur. 1833-40 yıllarında askeri tersane, tophane, tüfenkhane, daha sonraları da sivil fabrikalarda buhar enerjisi kullanılmaya başlanılacak, makinelerin yaygınlaşması üzerine, 1863'de 'Sabit Vapur Makinelerine Dair Nizamname' çıkarılacaktır. Aynı yıl İstanbul'da açılan Sergi-i Osmani'de Avrupa buhar makineleri sergilenmişti. Bu konuda ilk eğitim veren kuruluş, Osmanlının ilk mühendislik kuruluşu olan Mekteb-i Bahriye'nin Buhar Sınıfı'dır; Türkiye'nin ilk makine mühendisleri bu sınıfta yetişmiştir. 1869'da bu mektepten mezun olan Ahmet Besim Paşa ülkenin ilk buhar makinesi tasarımcısı olmuştur. Önce Haliç Tersanesi başmühendisi İngiliz Shanks'a yardımcılık yapan, 1873'ten 1909'a değin başmühendislik görevinde bulunan Ahmet Besim Paşa, İngiltere'deki 'Institute of Mechanical Engineers'e üye olan ilk Türktür ve bu meslek kuruluşunun toplantılarına 1914 yılına kadar sürekli katılmıştır.[4]

Sanayi Devrimi'ne katılmanın ya da teknoloji üretmenin en büyük göstergesi makine yapmaktır. Türkiye'de bu konuda faaliyet gösteren tesislerden bazıları, İzmir'de 19. yüzyılın sonlarında faaliyette olan Rankin ve İssigonis firmaları idi. Bunlar Ege'deki buhar makinası ihtiyacının bir bölümünü karşılıyordu. İzmir'de kurulan İssigonis ve Rankin makine atölyeleri hakkında Orhan Kurmuş bilgi vermektedir. Her iki fabrika da "Doğu'da kurulmuş en eski, en büyük ve en mükemmel teknik işletme" oldukları iddiasında olup, 400 işçi ve 300 beygir gücüyle "iki silindirli içten patlamalı motorlar, kondansatörlü, üç imbisatlı buhar makineleri, elektrik jeneratörleri, demir veya saç depoları, çivi, tel, dikenli tel ve ayrıca matbaa hurufatı, komple un değirmenleri, çırçır, yağ, helva ve şekerleme fabrikaları" imal ediyorlardı. İkisi de İngiliz sermayeli şirketlerdi. İssigonis, İngiliz uyruğuna geçerek İzmir'e göç etmiş bir Yunanlıydı.[5] İssigonis içten

---

4 Bu konuda bkz. Emre Dölen "Makine Mühendisliği ve Ahmet Besim Paşa", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, Cilt 2, s. 514-5

5 Dimitri İssigonis'in, 1960'ların başında İngiltere'de Volkswagen'den sonraki en başarılı araba tasarımı sayılan **Austin mini**'lerin tasarımcısı, Sir unvanı alan İssigonis'in babası

patlamalı motorlarda, Rankin ise 200 beygirlik buhar makinaları yapımında ün kazanmıştı. **İssigonis** Alman AEG'nin İzmir bölge dağıtıcılığını, **Rankin** ise İngiliz, R. Procter'ın acenteliğini almıştı. Rankin, özellikle Güney Amerika'ya buhar makineleri ihraç ediyordu. (Bu, Türkiye'nin ilk makine ihracatı olarak kayda geçmelidir).

Önce makine tamirciliği ile işe başlayan bu girişimciler, Aydın demiryolunun yapımından sonra, bu işlerde eğitilmiş ve sonra işsiz kalmış teknisyenleri toplayarak kadrolarını sağlamlaştırdılar. (Böylece, belli bir alandaki teknoloji transferinin başka işler yaratmasının *'spill over'* örneği ortaya çıkıyor). Bu fabrikalara, savaşın başlangıcında, İngiliz Rice Brothers'a ait bir üçüncü atölye daha ilave edildi. Bu tesislere [*machine shops*] savaşta Osmanlı hükümeti el koymuştur. Bu tesisler, 1891-1913 yıllarında 54 fabrika için 1544 beygir gücünde buhar makinesi kurmuşlardır. Bunlardan 150 beygirlik ikisi Türkiye'de un değirmenlerinde bulunan en güçlü makinelerdi. Ayrıca, un değirmenleri için 107 çeşitli makine daha yapılmıştır. Tam otomatik yollarla helva imali ilk kez İzmir'de bu tesislerin yaptığı bir fabrikada gerçekleşti. (Bu, Türkiye'deki ilk modern üretim teknolojisi yeniliğinden biri sayılmalıdır). Rankin ve İssigonis'in yaptığı buhar makineleri Türkiye'deki toplam buhar makinelerinin ürettiği gücün %4.93' ünü, Batı Anadolu'da ise %9.64' ünü temsil ediyordu. (Kurmuş, 156-9)

Böyle bir ekonomide enerji üretiminin de çok düşük düzeyde olduğu anlaşılır. Büyük savaş öncesinde 900 bin tonluk rekora ulaşan maden kömürü üretimi 1923'te 600 bin tona gerilemişti. 1923'te tüm ülkede üretilen elektrik ise 45 milyon kilovat saat idi. (Tezel; 107). Eldeki çevrim gücü bakımından veriler, yine 1913 sanayi sayımına dayanıyor. Bu işletmelerden 245'i çevrim gücü hakkında bilgi vermiştir. Bu sanayi işletmelerinin % 94'ü, 21 bin beygir gücüne eşit çevirici güç kaynağına sahiptir. Bunun ¾'ü buhar, gerisi içten patlamalı motor ve elektriktir; %5'den azı su gücüne dayanır. (DİE; 143-4)

Telefon ülkeye 1881'de girmişse de bu konudaki asıl girişimler 1908 sonrasında oldu. II. Meşrutiyet'in ilanı ile telefon kullanma yasağı kaldırılmış

olduğunu tahmin ediyorum. Çünkü tüm haberlerde, kendisinin İzmir'den İngiltere'ye göç etmiş bir sanayicinin oğlu olduğu ifade ediliyordu.

ancak Posta ve Telgraf Nezareti telefonu hükümet inhisarına tabi kabul ettiği için halktan hiç kimseye ruhsat ve imtiyaz vermemiştir. İstanbul'da ilk olarak 1909'da, nezaretler ve diğer devlet daireleri arasında irtibat sağlayan, Fransa'dan ithal edilmiş küçük bir telefon santrali hizmete girdi. 1909'da Posta, Telgraf ve Telefon Nezareti altında birleştirilen haberleşme hizmetleri 1910'da bir umum müdürlüğe dönüştürüldü. 1911'de çıkarılan bir kanunla İstanbul ve civarında ahalinin kullanabileceği hatlar için telefon santralleri kurma izni yabancı bir konsorsiyuma verildi. 1911-1913 arasında imtiyaz sahibi olarak İstanbul Telefon Şirketi (Dersaadet Telefon Anonim Şirket-i Osmaniyesi) başkentte bir telefon şebekesi kurdu; şirketin 1914'te 4159 abonesi vardı. (Eldem, 1992, s. 114). 1914'e gelindiğinde 6400 hatlık Beyoğlu, 9600 hatlık Tahtakale ve 2000 hatlık Kadıköy santralleri faaliyete geçti. İlk telefon rehberi de o yıl basıldı. (Önay, 1995, s. 121-130). Telsiz telgraf ise 1905'te ilk kez Rodos-Derne (Libya) arasında kurulmuştur.

Karayollarının motorlu araçların seyrine elverişli olmayışı, ülkede otomobil, tarımsal makineler ve diğer motorlu araçların yaygınlaşmasını engelliyordu. **Otomobil** ayrıca II. Abdülhamid devrinin ithalat yasaklarından da nasibini almıştı; 1914'te, İstanbul'da 110, İzmir'de 22 ve diğer vilayetlerde 55 olmak üzere toplam 187 adet motorlu araç bulunuyordu. (Eldem, 1994, 96). Karayolunda bir başka ulaşım aracı tramvay idi. Elektrikli tramvay İzmir'de 1885'te, Selanik'te 1892'de çalışmaya başlamıştı. (Issawi, 150). İstanbul'da tramvaylar çalışmaya başladıkları 1871'den 1914'e kadar beygirle, bu tarihten itibaren elektrikle çekilmişti. (Günergun, 1995, 379). 1939'da İstanbul'daki tramvay hatları satın alınarak millileştirilmiştir. İstanbul'da 1931'de 4 otobüs ile başlayan otobüs işletmesi geliştikçe tramvay ikinci planda kalmış ve 1961'de Avrupa yakasında, 1966'da Anadolu yakasında tamamen kaldırılmıştır. (Kutlu-Çeçen, 1995, 336). Metro olarak nitelendirilebilecek Beyoğlu-Karaköy arasındaki "Tünel", imtiyazını alan Henri Gavand adlı Fransız mühendis tarafından tasarlanmış ve 1874'de işletmeye açılmıştır; 1939'da satın alınarak diğer ulaşım şebekesi ile birlikte Belediye'ye devredilmiştir. (Kutlu-Çeçen, 1995, 337)

Tarımsal üreticiler arasında modern teknikler ve aletlerin yaygınlaşmasında Osmanlı ülkesinde yaşayan Avrupalı toprak sahipleri ve çiftçiler ile özellikle Balkanlar ve Kırım/Kafkasya yoluyla Anadolu'ya

gelen göçmenlerin etkileri oldu. Ayrıca yabancı şirketler de çeşitli merkezlerde temsilcilikler açarak özellikle taksitli satışlarla modern makineleri pazarlamaya başladı. Tarımda modern teknikler kullanımı Ege ve Çukurova gibi dünya piyasaları için üretime yönelen ve büyük toprak sahipliğinin görece yaygın olduğu bölgelerde görüldü. İzmir ve civarındaki İngiliz toprak sahipleri buharlı makineler de dahil olmak üzere 1860'lardan itibaren çiftliklerinde modern tarımsal aletler kullanmaya başladı. (Kurmuş, 1974, s. 112-9)

Edirne'de Türk bir büyük toprak sahibi 1867'de çiftliğinde denemek üzere İngiltere'den Clayton & Shuttleworth buharlı harman makinesi; 1879'da Trakya'da bir Türk çiftçisi İngiliz Ransomes fabrikasından bir harman makinesi ve bir buharlı pulluk getirtmişti. 1880'lerde ise Adana Valisi Abidin Paşa İngiltere'ye 6 lokomobil (buharlı pulluk) ve 3 harman makinesi ısmarlamış, makineler gelince bir kısmını Adana ve Silifke civarındaki kendi çiftliklerinde kullanıp bir kısmını Yüreğir ovasındaki büyük toprak sahiplerine dağıtmıştı. 1887'de Adana'da İngiliz *Richard Hornsby & Sons* marka biçme makineleri ve T & F Howard marka harman makineleri ile, Amerikan Johnson *Harvester Company'*nin biçme makinelerini, 1906'da Konya'da Amerikan *McCormick* biçme makineleri ile Alman *Rudolph Sack* sabanlarını bulmak mümkündü. (Baskıcı, 2003, s. 36-7)

Berlin'de 1890'da kurulan *Export Association of German Engineering Works* (Alman Sanayi İhracaatçıları Derneği) adlı birlik 19. yüzyılın sonunda Galata'da çeşitli Alman makine ve aletlerinin görülebileceği bir mağaza açmıştı. Burada bir mühendis makinelerin kullanılış ve mekanizmalarını ilgilenen kimselere gösteriyordu. Almanlar ayrıca Bağdat demiryolu ve Konya ovası sulama projesi nedeniyle ilgilendikleri Konya'da, 1911'de tarım aletleri satmak üzere Anadolu Sanayi ve Ticaret Şirketi adıyla bir de şirket kurmuşlardı. (Baskıcı, 2003, s. 37-8) 20. yüzyıl başlarında McCormick şirketi Adana'da, Fordson şirketi Tarsus'ta, Fiat traktörleri de Adana ve Mersin'de şubeler açmıştı. (Varlık, 1977, s. 48)

Fiyatlarının yüksekliği modern tarımsal makinelerin yaygınlaşmasını sınırlandıran en önemli unsur oldu. Ayrıca yakıt ve makineleri kullanacak ustalara verilecek ücret maliyetler de önemliydi. İzmir ve civarındaki büyük çiftliklere buharlı tarım makineleri 1860'larda gelmiş fakat kömür,

makinist ve toprağı temizlemenin maliyetleri nedeniyle beklenildiği kadar başarılı olamamıştı. Dönemin buharlı pulluk türlerinin günde 750-1500 kg kömür sarfetmesi nedeniyle, 1906'da, Konya'da olduğu gibi motorlu değil at ile çekilebilir tarımsal makineler talep ediliyordu. (Baskıcı, 2003, s. 44)

İzmir İktisat Kongresi, 1923:

Lozan Barış Anlaşması (24 Temmuz 1923) sonuçlanmadan ve Cumhuriyet ilan edilmeden (29 Ekim 1923), Şubat 1923'te, savaş sonunda yakılmış İzmir'de **Birinci İktisat Kongresi** toplanmış ve yeni Türkiye'nin ilk iktisat programını hazırlamıştır. Bu program, kuşkusuz II. Meşrutiyet dönemindeki '*milli iktisat'* düşüncesinin liberal bir boyutta yeniden hayata geçirilmesini istiyordu. Bunu gerçekleştirmek için siyasi bir altyapı, bir egemenlik gerekliliği kavramsal düzeyde de olsa, anlaşılmış bulunuyordu. Yaklaşık 11-12 yıllık uzun bir savaş ekonomisinden barış ortamına geçmek, gelişmiş ekonomiler için bile kolay bir süreç değilken, harap bir coğrafyanın, dışa bağımlı, fakir bir tarım toplumu bunu nasıl gerçekleştirecekti? **Büyük Lider** şimdi bunu düşünüyordu.

Mustafa Kemal Paşa'nın I. İktisat Kongresi'ndeki Konuşmasından

Kongrede bir açılış konuşması yapan Gazi Mustafa Kemal Paşa, iktisadi ve siyasi bağımsızlık üzerinde durduktan sonra, "kanaat tükenmez hazinedir" şeklindeki, Şark felsefesine karşı çıkarak, "bu felsefeyi yanlış tefsir yüzünden bu millete büyük fenalık edilmiştir... İktisadiyat demek her şey demektir. Yaşamak için, mes'ut olmak için, mevcudiyeti insaniye için ne lazımsa bunların kaffesi demektir, ziraat demektir, ticaret demektir, say (emek) demektir... Ancak memleketimizin vüs'ati ve nüfusumuzun bu vüs'atle ne kadar gayri mütenasip olduğunu da hatırlayınız. Bu vasi ve feyizli toprakları işleyebilmek, işletebilmek için noksan olan el emeğini behamal fenni alatla telafi etmek mecburiyetindeyiz. Memleketimizi bundan başka şimendüferlerle, üzerinde otomobiller çalışır şoseler ile şebeke haline getirmek mecburiyetindeyiz... daha çok olmasını temenni ettiğimiz fabrikalarımızda kendi amelemiz çalışmalıdır. Müreffeh ve memnun olarak çalışmalıdır ve bütün bu saydığımız sınıflar aynı zamanda zengin olmalıdır ve hayatın lezzet-i hakikisini tadabilmelidir ki çalışmak için kudret ve kuvvet bulabilsin". Bunun için gerekirse yabancı sermayeye, zımnen de olsa teknolojiye açık olduğunu belirtiyor: "İktisadiyat sahasında

düşünür ve konuşurken zannolunmasın ki ecnebi sermayesine hasımız; hayır bizim memleketimiz vasidir. Çok say ve sermayeye ihtiyacımız vardır. Kanunlarımıza riayet şartı ile ecnebi sermayelerine lazım gelen teminatı her zaman vermeye hazırız. Ecnebi sermayesi bizim sayimize inzimam etsin ve bizim ile onlar için faydalı neticeler versin." (Ökçün, 1968, 252-6)

Lozan Anlaşması, 1923'te, yabancılara verilmiş olan kapitülasyonları hukuken kaldırmakla birlikte (kapitülasyonlar Birinci Dünya Savaşı esnasında tek taraflı olarak, *de facto* kaldırılmıştı), Türkiye'nin 1 Eylül 1916'daki gümrük tarifesini 5 yıl süreyle, 1929 yılına kadar geçerli sayıyordu. Bu hüküm Türkiye'nin sanayide bir korumacılık veya devletçilik uygulamasını 1930'lara kadar ertelemiştir.

Lozan yürürlüğe girdiği tarihte toplam (Düyun-u Umumiye) borç 129.4 milyon liraydı. Bunun 85,6 milyon lirası yeni devlete yükleniyordu. Savaştan önceki milli geliri ancak 200 milyon lira civarındaki imparatorluğun ekonomik bakımdan en zayıf kısmına, yeni Cumhuriyete yüklenen bu dış borç yükü çok ağırdı. Cumhuriyet bu borcu 1954 yılına kadar ödeyecektir; bağımsızlığın bedeli

1920'de Ankara'da Türkiye Büyük Millet Meclisi açıldığına ve milli mücadele başladığına göre, yeni devletin de fiilen kurulduğu yıl budur. Araştırma, 1920-30 yıllarında 11 yılda 66'sı yabancı sermayeli, 135'i yerli sermayeli 201 anonim şirketin kurulduğunu gösteriyor. Bunların nominal sermaye toplamları 113 milyon lira; ödenmiş sermayeleri 73 milyon liradır. 1924'e kadar 4 yılda 30 şirket kurulmuşken, bu tarihten sonra hızlı bir canlanma görülüyor: 1924'te 27, 1925'te 40, 1926'da 37 şirket kuruluyor. Bu dönemde kurulan şirketlerin sayı bakımından üçte biri, nominal sermaye bakımından % 38'i (43 milyon lira), ödenmiş sermaye bakımından % 43'ü (31.5 milyon lira) yabancı sermayeye aittir. Bu veriler, Batı ile sert bir mücadeleye rağmen iktisadi ilişkilerin Mustafa Kemal'in gösterdiği yolda işbirliğine yöneldiği kanaatini oldukça güçlendiriyor.

Aynı dönemde, Sovyetlerin de 'yeni ekonomi politikası' (NEP) ile Batı sermayesine ve teknolojisine açıldıklarını ve pek çok ortak yatırım yaptıklarını düşünürsek bu pragmatik ve hatta akılcı yaklaşım garipsenmemelidir. Üstelik, yeni rejim hiçbir zaman sosyalist bir çizgiye de girmemiştir.

Bu uygulama ne tam kapitalist ne de özü bakımından sosyalist olacaktı. Her sistemden bir şeyler alınıp orta bir yol bulunacaktı.[6] Ancak gerçek sanayileşme hamlesine geçmeden önce, başka bir alt yapı, hukuki ve kültürel alt yapının hazırlanması gerekiyordu. Unun bir anlamı veya gerekçesi, o zaman kadar hukuk alanında mülkiyet sorunu çözüme kavuşmadığı ve sermaye şirketi kurmanın İslam toplumunda alışılmış bir uygulama olmadığı bilinciyle kişisel sermaye birikimini (*primitive accumulation*) bu şirketleşmeyi mümkün kılmaktı.

Yeni Kanunlar

Türkiye'nin tüm hukuk yapısını Şeriat ve benzeri (**Mecelle**) kurallardan ayırıp, medeni fertleri esas alan yeni kanunların ortaya çıkışı 1926 yılına isabet eder:

Tüm yurttaşların hayatını düzenleyen **Medeni Kanun** 17 Şubat 1926'da TBMM de onaylanarak, 4 Ekim'de yürürlüğe girdi. **Mecelle** yerine *İsviçre Medeni kanunu* esas alınarak hazırlanmıştı. 3 Mart'ta **Hakimler Kanunu**; 22 Mart'ta **Memurin Kanunu** ve **Maarif Teşkilatı hakkındaki Kanun**; 3 Nisan'da **Veraset ve İntikal Vergisi Kanunu**; 20 Mayıs **İlkokul Öğretmenleri** hakkındaki kanun; 29 Mayıs, **Türk Ticaret Kanunu** kabul edildi. 31 Mayıs'ta **İskan Kanunu** ve **Genel Nüfus Sayımı** hakkında kanun; 1 Temmuz'da *İtalyan Ceza Kanunu* esas alınarak hazırlanmış olan **Türk Ceza Kanunu** ve denizde Türk gemilerine tekel tanıyan **Kabotaj Kanunu** 1 Temmuz 1926'da yürürlüğe girdi. **1 Kasım 1928**'de ise yeni **Türk harfleri**, yani Latin alfabesi kabul edildi. Karar 1 Ocak'ta yürürlüğe girecektir. **Türkiye'de gerçek 'radikal' laikliğin başladığı yıldır**. **1929 Yılı**: Halka yeni yazıyı öğretmek için açılan Millet mektepleri de 1 Ocak'ta açıldı.

Yeni yazı, benzetmem yanlış değilse, *Tarık bin Ziyad*'ın, kendi adıyla anılan kayalıklara çıktıktan sonra, ordusunun gözünün önünde tüm çıkarma gemilerini yaktırmasına benzer: Geriye dönüş yok, gelecek ileridedir.

---

[6] Ancak, teorik ve ideolojik çerçevenin hazırlanmasına ve yeni sosyoekonomik programa yollar açan önemli bir yayından söz edilmesi gerekir. Bu da *Kadro* mecmuası ve "**Kadro Hareketi**"dir. "Kadrocular" hakkında son bir derinlemesine araştırmayı, bu dönemlere ait çalışmalarından serbestçe yararlandığım değerli araştırmacı dostlarım İlhan Tekeli ve Selim İlkin yaptı. Bkz. Tekeli ve İlkin, 2003, çeşitli yerler.

1929, aynı zamanda *Büyük Buhranın* tüm dünyanın dikkatleri ekonomilere çevirdiği yıldır. Ayrıca, Sovyetler Birliği, Stalin yönetiminde hazırlanan Birinci Planı bu yılın başında uygulamaya başlamıştır. Bu plan Dünyada bir sanayi ülkesinin sanayileşmesini daha da hızlandırmak ve tarımda rasyonelleşmeyi aramak için ortaya attığı antikapitalis veya sosyalist yoldan kalkınma amacıyla yapılan ilk büyük iktisadi kalkınma denemesi sayılır ve bundan sonraki tüm sosyalist veya kapitalist model içinde kalmak, ama hızlı kalkınmak isteyen ülkeler için bir örnek olacaktır. İşte bu şartlarda Türkiye'nin *Birinci Sanayi Planı* hazırlanır ve uygulanır; geleceğiz.

Birinci Sanayi Planı, 1933

Siyasilerin ve yabancı uzmanların[7] yurt içinde ve yurt dışında yaptığı inceleme gezileri sonucunda 1933 yılı sonunda ortaya çıkan, 8 Ocak 1934'te iktisat vekili Mustafa Şeref Bey tarafından kamuoyuna sunulan ve "Raporlar" başlığını taşıyan **Birinci Sanayi Planı**'nın Umumi Kısmında, ana sanayi beş büyük grupta toplanmıştır: Mensucat sanayii (pamuk, kendir, yün); b. Maadin sanayii (demir, sömi-kok kömürü, kömür müştekatı, bakır, kükürt); c. Selüloz sanayii (selüloz, kağıt ve karton, suni ipek); d. Seramik sanayii (şişe, cam ve porselen); e. Kimya sanayii (zac yağı, klor, sudkostik, süperfosfat).

Birinci Sanayi Planı'ndaki Projelerin 1936 Yılı Durumu:

1. Bakırköy Bez Fabrikası	İşlemektedir
2. Malatya Bez ve İplik Fabrikası	Son safha kuruluş halinde
3. Kayseri Pamuklu Fabrikası	İşlemektedir
4. Nazilli Basma Fabrikası	İşlemektedir
5. Ereğli Bez Fabrikası	İşlemektedir

[7] Ağustos 1932'de gelen Sovyet uzman heyeti de, yurtta büyük ilgi uyandıran ilk incelemeleri sonucunda, Türk uzmanlarının tekliflerini değerlendirmişler, iki aylık geziden hasıl olan kendi görüşleriyle birlikte Kasım 1932'de, "Türkiye Pamuk, Keten, Kendir, Kimya, Demir Sanayii" başlığında bir rapor vermişlerdir. Raporun en büyük bölümü pamuk sanayiine ayrılmıştır. Ülkenin pamuklu ihtiyacının % 72'sinin ithalatla karşılanması nedeniyle, 3 yerde toplam 170 bin iğ ve 3900 dokuma tezgahının 2 vardiya çalışması öngörülmektedir. Bu "kombina"lar hem iplik hem kumaş yapacak nitelikte olmakla birlikte, biri ham ve boyanmış kumaş, biri alaca mensucat ve biri de basma türüne tahsis edilmiştir. Sonuçta, Kayseri ve Nazilli ilk iki pamuklu kombinasının yeri olarak seçilmiştir. Bu konudaki belge ve bilgiler için bkz. Tekeli ve İlkin, 1982, Ek IV.

6. Kendir Sanayii	İncelenmektedir
7. Bursa Merinos Fabrikası	İşlemektedir
8. Karabük Demir-Çelik Fabrikası	Son safha kuruluş halinde
9. İzmit Birinci Kağıt Fabrikası	İşlemektedir
10. Sellülöz Fabrikası	Son safha kurulu halinde
11. Gemlik Suni İpek Fabrikası	İşlemektedir
12. Hamızı Kibrit Fabrikası	Kuruluş halinde
13. Süperfosfat Fabrikası	Kuruluş halinde
14. Klor Fabrikası	Kuruluş halinde
15. Porselen Fabrikası	Kurulmasından vazgeçildi Yerine ateş tuğlası, şamot tesisi yapılacaktır
16. Gülyağı Fabrikası	İşlemektedir
17. Keçiborlu Kükürt Fabrikası	İşlemektedir
18. Süngercilik Şirketi	İşlemektedir

Birinci Sanayi Planı'na Eklenen İşlerin Durumu:

19. Sıvas Çimento Fabrikası	Kuruluş halinde
20. İzmit İkinci Kağıt Fabrikası	Kuruluş halinde
21. Bakırköy Bez Fabrikası Tevsii	İncelenmektedir
22. İzmit Kaolin Fabrikası	Kuruluş halinde
23. Sapanca-İzmit Su Tesisatı	Kuruluş halinde

Not: İşlemekte olanların bir kısmı deneme halindedir. Kaynak: İnan, 1977, 18-19.

Planın I. kısmında enerji ile ilgili somut bir yatırım projesi, hatta bir genel tercih bile bulunmuyor. Bu bakımdan, Lenin tarzı, elektrifikasyonu sosyalizmi inşayla eşanlamlı bir konuma çıkaran Sovyet planı ile hiç ilgisi olmadığı açıktır. Sadece, kurumsal olarak bir "enerji bürosu" ihdası öngörülmektedir.

İstanbul Üniversitesi Reformu, 1933:

Hükümet üniversiteyi, rejim bakımından güvenli, akademik açıdan sağlıklı bir hale getirmek amacıyla 1932'de İsviçreli Profesör Albert Malche'ı, üniversitenin durumu hakkında bir rapor ve bir reform taslağı

hazırlaması için Türkiye'ye davet etti. Bu tarafsız uzmanın üniversite hakkındaki fikirleri, bugün dahi önemini korumakta bazı konuların 60-70 yıldır çözülemediğine tanıklık etmektedir. Konumuz doğrudan üniversite sistemini incelemek olmadığından, burada ayrıntılara giremiyoruz.[8] Sonuçta, '**İstanbul Darülfünunu'nun** İlgası ve Maarif Vekaleti'nce Yeni Bir Üniversite Kurulmasına Dair 2252 sayılı Kanun', 31. 5. 1933'te kabul edildi. Türkiye'de ilk kez üniversite terimi benimsenerek **İstanbul Üniversitesi** kuruldu[9]. Bundan sonra üniversitelerin özel kanunla kurulması, bir kural olarak, 1961 ve 1982 anayasalarına da girecektir.

Darülfünun'da mevcut 151 öğretim elemanından sadece 59'u yeni üniversiteye atandı.[10] Esas reform 40 kadar Alman bilim adamı ve dışarıda yetişip henüz görev almamış genç Türk bilimcilerinin yeni üniversiteye atanması oldu; seçilen model de o zamanki en gelişmiş üniversite olan Alman sistemiydi. Bilim ve teknolojide her zaman çok ileri bir ülke olan Almanya'nın üniversite modelinin istenerek veya zorunlu olarak seçilmesinin isabeti daha ilerde anlaşılacaktır.

Meşrutiyet döneminde, üniversitenin canlandırılmaya başlandığı 1915'te, 20 kadar Alman, Macar hocanın gelerek yeni bir bilimsel yapılaşmaya gidildiği biliniyor. Alman hocaların Türk kültür hayatına Fransızlardan sonra girmesi, Osmanlının 19. yüzyıl sonundan itibaren Alman siyasi etkisine girmesi ile de açıklanabilir. Bu etki üniversite çevresinde sürmekle birlikte, Cumhuriyet'te, 1933'lerde Almanlardan bilimsel göç alınması konjonktüreldi. Bu reformu mümkün kılan veya kolaylaştıran

---

8 Tabii ki bu rapor Atatürk tarafından da okunmuş, Atatürk görüşlerini rapor üzerinde notlar halinde belirtmiştir. Büyük kurucunun ilginç ve belki şimdi daha iyi bir şekilde anlayabildiğimiz bir kenar notunu buraya almamız gereklidir: **"Ülkede asıl sorun üniversite reformu değil bütünüyle bir kültür sorunudur**." (Ataünal, 229). Üniversite, bilim ve kültürün bir parçası olarak, buna katkıda bulunduğu ölçüde önem kazanır.

9 Sadece ad değişikliği değil, hiç olmayacak bir şey, kuruluş tarihleri de değiştirilmiştir. Yukarıda ilk 3 kuruluş denemesini anlattığımız İstanbul Üniversitesinin kuruluş tarihini, Rektör Alemdar 1453'e, yani Fetih'e, Fatih'e getirmektedir. Aslında 530'da Roma Hukuku kodifikasyonlarının 'Digest', yazılması tarihi de düşünülebilir.

10 Bu noktada ilgi çekici olan husus, kendi ülkelerinde çalışma imkanı bulamayan Avrupalı hocaların Türkiye'ye gelmesine karşın 1933 reformu ile kadro dışı kalan bazı Tıp Fakültesi öğretim üyelerinin Afganistan'a giderek, Kabil'de bu ülkenin ilk tıp fakültesini kurmaları ve bu okul ilk mezunlarını verdikten sonra geri dönmeleridir.

dışsal bir neden olarak, Almanya'da başa geçen yeni Nazi rejiminden kaçan birçok değerli bilim adamının bir kısmının günün konjonktürü gereği Türkiye'ye gelmesi, gösterilir. Bu da doğrudur, ancak sadece bu fırsattan yararlanıp reforma gidildiği, eğer böyle bir imkan olmasaydı üniversitenin yenilenmeyeceğini söylemek yeni rejimimize karşı bir haksızlık sayılabilir.

Üniversitenin bir bütün halinde düzenlenmesi ve işleyişi için de 11 Ekim 1934'te Bakanlar Kurulu'nca "İstanbul Üniversitesi Talimatnamesi" kabul edilmiştir. Üniversitenin fiili kuruluşu bu talimatnameyle gerçekleşmiştir. Türkiye'de üniversiteyi bir bütün halinde düzenleyen ve sonraki üniversite mevzuatına örnek olan 63 maddelik bu metnin ilk maddesi üniversiteyi şöyle tanımlıyor: "*Bilgi sahalarında araştırma yapmak, milli kültürü ve yüksek bilgiyi genişletmeye ve yaymaya çalışmak, devlet ve memleket hizmetleri için ergin unsurlar yetişmesine yardım etmek gibi vazifeler için kurulmuş olan İstanbul Üniversitesi, tıp, hukuk, fen ve edebiyat fakülteleriyle bunlara bağlı okul ve enstitülerden oluşmaktadır."* Darülfünun'un **İlahiyat Fakültesi** sessizce ortadan kalkmıştır.

Gelenler-Gidenler:

İstanbul üniversitesinde sadece Alman-Avusturyalı değil, Fransız, İngiliz, İsviçreli hocalar da vardı. "Atatürk'ün burada devamlı bir Alman bölgesi yaratmak istemediği, amacının batı örneğine göre kurulmuş fakat Türkler tarafından yürütülen bir modern üniversiteye kavuşmak olduğu başlangıçtan beri biliniyordu. Bu nedenle mukaveleler daima süreli ve uzatılabilir şekilde yapılıyordu. Bu husus bazı Alman göçmenleri için Türkiye'nin ilk sığınılan ülke olmasına yol açmıştı. Gelenlerin bir kısma İkinci Dünya Harbinden önce ABD'ye geçmiştir.[11]

İstanbul Üniversitesinde 1933-73 yıllarında, İstanbul Üniversitesinde 66'sı Alman, toplam 96 profesör ve 91 yardımcı eleman, toplam 187 yabancı öğretim üyesi görev yapmıştır. Aynı şekilde İstanbul Güzel

[11] Bu konuda Albert Einstein'ın Başvekil İsmet İnönü'ye 17 Eylül 1933'de yazdığı bir mektubu hatırlatmak isterim. Einstein, artık Almanya'da mesleklerini icra etmek imkanı kalmayan bilim adamları arasından seçilmiş 40 uzman ve seçkin bilimci ve doktorun, Türkiye'de bir yıl boyunca hiçbir ücret almadan çalışmak istediğini belirterek bunların kabulünü rica etmektedir: "…bu müsaade sadece en üst düzeyde bir insani davranış sergilemenin ötesinde ülkenize de büyük yarar sağlayacaktır." Ancak bu 40 kişinin listesi bilinmiyor. Türkcan, age. S. 473. Kitapta mektubun fotokopisi de mevcuttur.

Sanatlar Akademisi ve İTÜ'nün Mimarlık fakültesinde görev yapan, belli disiplinleri kuran Alman mülteci hocaların sayısı da 9, Ankara Devlet Konservatuvarında 21; Ankara Numune Hastanesi (sonradan Tıp F.) 8; Ankara'da DTCF'de 5 kişidir. Yine DTCF'de mülteci olmayan ve diğer milletlerden 24 hoca görev yapmıştır. (Dölen, 3. Cilt, 496-7)

Buna karşılık daha sonra, 1944'de İTÜ olan Yüksek Mühendis Mektebinde 4'ü mimarlık ve inşaat, 4'ü diğer mühendislik dallarından gelen 8 yabancı görev yapmıştır. Ankara Yüksek Ziraat Enstitüsünde görev yapan Alman hoca sayısı 7'dir. İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Fakültesinde çalışan Alman ve diğer hoca (30) ve yardımcıları (18), toplam 48 kişiyi de bu teknik kategoriye koyarsak genel toplamda 63 yabancı hoca, bir planlı devletçi ekonomi kurmağa çalışan ve artık kaçınılmaz görünen büyük bir savaşa hazırlanan ülkedeki teknik elemanları yetiştirmekle görevlidir. Kendi "sanayi devrimini" yapmakta olan bir ülke için bu teknik elemanların yetersiz olduğu açıktır. Bütün bu veriler ve diğer unsurlar, **"Kemalizm'in temelde bir kültür devrimi"** olduğu şeklindeki değerlendirmemizi güçlendirmektedir. Ancak, aşağıda belirteceğim gibi, 30 yıl sonra, 1960'ların bilim politikalarında kültür ve özellikle sosyal bilimler geri planlara kayacak, teknoloji, özellikle mühendislik dallarına büyük bir ilgi doğacaktır.

Cumhuriyet hükümeti, 1929 buhranının getirdiği olumsuz koşullar karşısında yeni bir sanayileşme atılımı yapmak için Birinci Sanayi Planı'nı (1934) yürürlüğe koymuş, **İkinci Sanayi Planı**'nı (1936) hazırlamış, yeni sanayi tesislerinin yanı sıra birçok araştırma enstitüsünü bu dönemde kurmuştur. Üst düzeyde teknik elemanlara ve bilim adamlarına büyük bir ihtiyaç vardır; nitekim, araştırma enstitülerinin yanı sıra, birçok yüksekokul, fakülte kurulmakta, eskiler yeni müfredata kavuşmaktadır. Bir şekilde, yeni bir üniversite altyapısı kurulması kaçınılmaz hale gelmektedir. Almanlar gelmese bile bu sorun bir şekilde çözüme kavuşturulacaktı. Daha sonraki dönemde kurulan üniversiteler bunun Almanlar olmaksızın da yapılabileceğini kanıtlamaktadır. Avrupa (Fransız-Alman) geleneğinde başlayan üniversiteleşme, 1950'ler ve 1960'larda Amerikan modelinde devam etmiştir.

Ancak, Almanya'dan kaçan (gelen diyemiyoruz; Alman devleti izniyle gelen uzmanlalar da olmuş, Ankara Ziraat Enstitüsü, daha sonra Ziraat

ve Veteriner Fakülteleri bunlar tarafından kurulmuştur) Yahudi kökenli hoca ve uzmanlar başta hukuk, tıp ve beşeri bilimler alanında, bir kısmı dünya ölçeğinde bilinen isimler olup, Türkiye'de çok iyi karşılanmışlardır. Özellikle, kısa bir süre önce, 1920'lerde, büyük üst yapı yani hukuk, yazı ve eski kurumların dönüşümünü gerçekleştiren Türkiye'nin, özellikle Kıta hukuku alanında çok uzmana ihtiyacı vardı. Kıta hukukunu bilen hocaların, Anglo-Sakson hukukunun cari olduğu ABD ve İngiltere'ye gitmeleri söz konusu değildi; bu sistemi yeni kabul etmiş Türkiye ideal bir yerdi. Fakat, bunu mühendis ve temel bilimler alanındakiler için söylemek güçtür, çünkü Türkiye'de bunları istihdam edecek ne bir sanayii ne de gelişmiş bir üniversite sistemi mevcuttu.

Bu nedenle, yeni bir hukuk fakültesi, **beşeri bilimler** *hub*'ı (DTCF) kuran ve mevcut tıp fakültelerini güçlendiren Almanlar, Türkiye'de bir Mühendislik fakültesi veya üniversitesi kuramadılar. Ruslar da kurmadılar, belki Alman-Fransız dillerine ve üniversite sistemlerine alışkın olan Türkler bunu tercih etmedi veya bazı ideolojik nedenler rol oynadı; bilemeyiz. Buna rağmen ilk Sanayi planını formüle ve finanse eden, uygulayan Sovyetler olmuştur. Bazı uzmanlar gelmiş, bizden de oraya bazı elemanlar gönderilmiştir, ama o kadar.

Avrupa'ya başta Almanya'ya da gönderilen çeşitli, özellikle mühendislik alanlarında birçok öğrenci olmuştur. Bunlar savaş sırasında geri döndüler. Dönemde ve sonrasında en çok ihtiyacımız mühendis ve temel bilimci ordusuydu. Almanya da o zaman Dünya'nın en gelişmiş bilim ve teknoloji gücü sayılırdı. Savaştan sonra bile ABD ile Rusya Almanları kapıştılar.

Atatürk ve 1933 Reformu:

Atatürk'ün bu reformdan çok memnun olmadığı, Maarif Vekili Reşit Galip'in reformdan bir ay sonra ayrılıp yerine, Dr. Refik Saydam'ın gelmesinden de anlaşılmaktadır. Bu bir gözden düşüştür. Ayrıca, Ankara'da 1935'te DTCF'yi açması, yeni yapıdan da ümitli olmadığını gösteriyor.[12]

[12] Üniversitede fazla bir şeyin değişmediğini, Edebiyat Fakültesi (Felsefe Bölümünde okuyan Niyazi Berkes'in anılarında (*Unutulan Yıllar*, İletişim, 1997, ikinci baskı, ilk bölümler) görebiliyoruz. Aynı hava kısa zamanda DTCF'yi de esir alacak, Türkiye'de bilimin kısır döngüsü kolay kırılmayacaktır.

Bir başarısızlık kanaati genel kabul görmüştür.[13] Emre Dölen 5 ciltlik *Türkiye Üniversite Tarihi*'nin 5. cildinin son bölümünde (ss. 205-280) "1933 Reformu Başarılı Oldu mu?" başlığı altında şu değerlendirmeleri sıralamaktadır:

"…Bu eleştiriler uzun süre açık olarak yapılamamıştır. Günümüzde bile bu konunun eleştirilmesi tabu sayılmakta ve Atatürk düşmanlığı ile eş tutulmaktadır. Büyük beklentilerle kurulan İstanbul Üniversitesi kısa sürede büyük bir sıkıntı içine girmiştir. Bu sıkıntının temelinde gerekli altyapının oluşturulamamış olması yatmaktadır… Gerek kadro sıkıntısı ve gerekse ücretlerin düşüklüğü nedeniyle asistan ve doçent bulunmamaktadır. Maarif Vekaletinin doğrudan yönetimi önemli yönetim sorunları yaratmaktadır. Bütün bu sıkıntılar 1939'da toplanan I. Maarif Şurasında çekingen bir biçimde de olsa ortaya konularak tartışmaya açılmıştır. I. Maarif Şurasından çıkan sonuç İstanbul Üniversitesinin iflasının ilanıdır. ..1933'te mülteci Alman profesörlerin Türkiye'ye gelmesine aracılık etmiş olan Prof. Philipp Schwartz Türkiye'den ayrılmadan önce 1951'de "İstanbul Üniversitesinin bugünkü durumu ve İstikbali" başlıklı ayrıntılı bir rapor hazırlayarak Hükümete sunmuştur. Schwartz bu raporunda 1933 reformunun başarısız olduğunu nedenleri ile ortaya koyduktan sonra ileriye yönelik önerilerde bulunmaktadır.

İstanbul Üniversitesinin kuruluşundaki temel yaklaşım **bilim üretimi** olmayıp eski Osmanlı geleneğinin devamı olarak **bilimin aktarılması**dır. (Vurgu benim) Özellikle 1970'li yıllardan itibaren Türkiye'nin dünya bilimi içinde neden dolayı gereken yeri alamadığı tartışılmaya başlanmıştır.

1933'te bir devrim sonucu kurulan İstanbul Üniversitesi kendinden beklenen hedeflere ulaşamamıştır. Bu bakımdan "Üniversite Reformu" olarak anılan bir devrim başarısız olmuş ve aynı zamanda devrim yoluyla

[13] Maarif Vekilliği Dr. Reşit Galip'ten (19-9.1932 – 13. 8.1933) sonra vekaleten Dr. Refik Saydam getirilmişse ve 27.10.1933'de Yusuf Hikmet (Bayur) atanmış, o da, üniversitenin ilk ders yılındaki sorunların üstesinden gelemeyerek 8.8.1934'de ayrılmıştır. Rektörler (o zaman Emin deniliyor) aynı durum mevcut. Daha ilgi çekici olan bir husus Başbakan ismet İnönü'nün tavrıdır. İsmet paşa Ankara Yüksek Ziraat Enstitüsünün 30 Ekim 1933 günü yapılan görkemli açılış törenine katılmışsa da, 16 Kasım'da vapurla Zonguldak'a inceleme için gitmiş ve 19 Kasım'da İstanbul'a dönmüş, 18 Kasım'daki Üniversitenin açılış törenine katılmamıştır. Törene Maarif Vekili Yusuf Hikmet katılmıştır. (Dölen, III/15-25) Atatürk'ün törene katılmadığını söylemek bile gereksizdir.

üniversite kurulamayacağını da göstermiştir. Eğer İstanbul Üniversitesi başarılı olsaydı daha sonra üniversitelerde yaşanan ve günümüze kadar süregelen sıkıntılar yaşanmayacaktı." (205-7)

Bir Soru: Niçin Atatürk Ankara'da Bir Üniversite Kurmadı?

Ankara'da Halifeliğin kaldırılması ve *Tevhid-i Tedrisat* Kanunlarından (1924) sonra Ankara'da, 1925, bir Hukuk Mektebi kurulmuş (bugünkü A. H. F.), 1926'da Medeni kanununun kabulü ve diğer kanunların değişmesiyle hukuk devriminin yürütülmesi bu mektebe tevdi edilmişti. Atatürk İstanbul Darülfünununa ve oradaki hocalara güvenmiyordu. Sonra 1928'de bilim açısından belki de en önemli girişim olan Harf devrimi, Latin harflerine geçiş yapıldı. Anti Kemalistler ve Cumhuriyet'i hazmedemeyenler için en önemli argüman, İslam Cemaatinin eski kitaplar, eski yorumlar ve diğer (Sünni) İslami cemaatlerle ilişkisini koparan bu devrimdir. Fransız ekolünden bir pozitivist olan Mustafa Kemal için "eski bilimler"den kopma bir kayıp değil, bir ayak bağından kurtuluştu. Zaten, İslami bilimler, eski parlaklığını 12. yy. dan sonra; 13. yy ortası Hülagü'nün (Moğollar) saldırısından sonra da siyasi gücünü kaybetmişti. Bu kargaşa ortamında doğan Osmanlı Devleti ve bir süre genişlemeyi (Cihadı) sürdürmüşse de 17.yy'dan sonra her yerde, Hindistan, Orta Asya, İran ve diğer bölgelerde İslami çöküş yaygınlaşmış, bilim ve teknoloji alanında bir varlık gösterememişti. Yirminci yüzyıl başında bile Osmanlı Müslüman halkının çoğu zaten okur-yazar değildi. Aydın kesimi ise bir şekilde Fransızcaya (Latin harfler) zaten aşinaydı.

Cumhuriyet Halk Mektepleri ve Maarif devrimi ile en kısa zamanda, yeni bir dil ve kavramlar üretilmeye başlandı. Türk Dil ve Türk Tarih kurumları kuruldu. En önemlisi, bu araştırma kurumlarına ek, öğrenci yetiştiren ve beşeri araştırma da yapacak olan DTCF'nin 1935'te kurulmasıdır. Bu Atatürk'ün idealindeki devrim üniversitesinin çekirdeğidir. Liselere öğretmen yetiştiren *Gazi Orta Muallim* ve *Eğitim Enstitüsü, Konservatuvar* dışında, *Mekteb-i Mülkiye* ve *Harbiye*'de, 1936 da, adları Siyasal Bilgiler Okuluna ve Kara harp Okuluna çevrilip Ankara'da yeni binalarına yerleştirilmişti. Ancak, bir Ankara Üniversitesi yoktu. Cumhuriyeti kuran şahsiyetin bir üniversite kurmasına kim veya ne engel olabilirdi? Başka türlü soralım: Niçin Atatürk yaşarken bir Ankara Üniversitesi kurdurmadı?

Özetlenirse, Türkiye 1933'de hiç yeni üniversite açmadı, oysa ihtiyaç büyüktü.

İkinci Sanayi Planı, 1936

İkinci Sanayi Planı'nın hazırlıkları 1934'te birincisinin yürürlüğe girmesinden bir yıl sonra başlatılmıştır. Uzman raporlarını görüşmek üzere 20-24 Ocak 1936'da Ankara'da İkinci Sanayi Kongresi toplandı. Raporları ve üzerindeki tartışmaları değerlendiren İktisat Vekaleti, Kasım 1936'da İkinci Beş Yıllık Sanayi Planı Projesi'ni başvekalete sundu. Dokuz bölümde otuz konu başlığı veya alt sanayi tesisinden oluşan plan, (İnan, 1989) Daha çok ara mallar ve mensucat üzerinde duran birincisinin aksine ikinci plan tüketim malları sanayinin geliştirilmesini amaçlayan bir yapıdadır ve birinci plana göre daha ayrıntılı mühendislik, maliyet ve piyasa araştırmalarına dayanmaktadır.

Hükümet, Aralık 1937'de planın "Madencilik Bölümü"nü (Birinci Bölüm), 'Üç Senelik Maden Programı' adı altında yürürlüğe koydu. Bir yıl sonra Eylül 1938'de, gizli bir Bakanlar Kurulu kararnamesi, 1937'de yürürlüğe konulan Maden Programı'nı da içeren ve büyük ölçüde 1936 projesine dayanan yeni bir dört yıllık Planı yürürlüğe koydu. Esas ikinci plan budur. Bu planda, 30 alt sektördeki 88 adet veya daha fazla üretim tesisinin 88 ila 93 milyon TL arasında sabit, 18.7 milyon TL de işletme sermayesi gerektirdiği tahmin edilmiştir. Sabit sermaye yatırımı için yurt dışı ve yurt içi karşılama oranları, yaklaşık yarı yarıyadır. 35 binden fazla kişiye istihdam yaratacağı düşünülen bu tesislerin, yılda 107 ila 112 milyon liralık satış yapacağı hesaplanmış, bunun yaklaşık üçte birinin ihracı öngörülmüştür.

İkinci Sanayi Planı'nın bir özelliği gıda maddeleri sanayi ve ticareti ile su mahsulleri sanayi ve ticaretine ait çeşitli projeler getirmiş olmasıdır. Ekmek ve un sanayi için büyük şehirlerde 6 un ve ekmek fabrikası; Ayvalık'ta bir zeytinyağı rafinerisi; Trabzon'da bir et kombinası; 30 adet yaş, kuru ve konserve meyve sebze tesisi ile sahil şehirlerimizde ve göllerde 16 adet balık işleme tesisi öngörülmüştür.

Önemli bir gelişme, İkinci Sanayi Planı'nın bir kısım sorumluluğunun yeni bir devlet kuruluşuna, **Etibank**'a verilmesidir. Birinci Sanayi Planı sorumluluğunu alan **Sümerbank** 1933'te, İlk planın yürürlüğe girmesinden önce kurulmuş ve çalışmaya başlamıştı. Etibank'ın çalışma alanı maden

işletmeciliği ve enerji üretimiydi. **Sümerbank** bir anlamda Birinci Sanayi Planı'nın, **Etibank** ise İkinci Sanayi Planı'nın 'anası' sayılabilir.

Sovyet Uzmanı N. Yuşkeviç'in "Türkiye Kimya ve Demir Sanayii'nin Tesis ve İnkişafı Hakkındaki Rapor"unda yeniden ve kimya sanayisi de dikkate alınarak değerlendirilmiş ve bunun sonucunda kuruluş yeri olarak Karabük ortaya çıkmıştır. Yüksek fırınlar için en kârlı yer şüphesiz bizzat Zonguldak havzasıdır. Deniz kenarına kurulan bir fabrika istihsalin ideal şartlarını tahakkuk ettirecektir. Fakat burada harp zamanında düşman toplarının mermilerine maruz kalır." Erkan-ı Harbiye, sonunda Karabük'e karar vermiş ve birinci planda 100 bin ton/yıl demir üretmesi öngörülen bu tesis, 1936'da İngilizlere ihale edilmiştir.

Yatırımın İngilizlere verilmesi finansmanla ilgili darboğaz ve bir bakıma da Batı ile Sovyetler arasındaki denge kurma sorunundan kaynaklanan bir karardır. Çünkü, yatırım değeri proje tahmininin çok üstüne çıkan tek yatırım demir-çeliktir. Birinci Sanayi Planı'nda tesisin, işletme sermayesi dahil 9-10 milyon liraya mal olacağı öngörülmüşken bunun gerçek değerinin 40 milyon lira civarına yükselmesi yeni finans kaynağı aranmasına yol açtı. İngiltere devreye girdi, tabii, teknoloji de oradan transfer edildi.

Enerji

Türkiye'nin 1930'lardaki elektrik enerjisi tüketimi bir kaç yüz milyon kilovat saati geçmez; 1938'de bu üretim 300 milyon kilovat saati geçmiştir. Oysa, 1930'da kabul edilen 1580 sayılı belediye kanunu ile yeni bir şehirleşme; sanayi planlarıyla da sanayileşmeye bir hareket getirilmeye çalışılmıştır. İşte bu ivmeler enerji üretimine daha sistematik biçimde bakılmasının sebebidir. O zamana kadar elektrik üretimi, bazı büyük şehirlerdeki imtiyazlı şirketlere bırakılmıştı. 1933 yılında 14 tane imtiyazlı elektrik şirketi mevcuttur. Bunların en eskisi 1885 tarihli İzmir Elektrik ve Tramvay Şirketi olup, elektrik imtiyazını 1913'te almıştı. Elektrik üretimine 1906'da ilk başlayan şirket, Bursa Cer ve Tenvir-i Elektrik Şirketi'dir. En büyük üretici ise, 1910 da kurulan ve Almanların yönettiği İstanbul Elektrik Şirketi'dir. Şirket, Haliç'teki Alman AEG-Siemens teknolojisiyle yapılmış olan 122 Mw kurulu güçteki *Silahtarağa Taşkömür Santralı*'nın sahibiydi. (Bu santral 1983'e kadar çalışmış olup, artık Haliç'e kömür nakli imkansız hale gelince kapatılmıştır; şimdi Bilgi Üniversitesi tarafından restore edilip endüstriyel arkeoloji müzesi haline getirilmektedir.)

Türkiye'de İlk Uçak Sanayii Denemesi:

Türkler uçakla icadından hemen sonra, II. Meşrutiyet döneminde tanışmışlar, Türk-İtalyan Savaşı ile başlayan havacılık, Birinci Dünya Savaşı'nda gelişmiştir. Çeşitli savaş uçaklarını kullanmakta beceri kazanan Türkler, İstiklal Savaşı'ndan sonra Cumhuriyetin kurulması ile beraber, kendi uçaklarını yapmak üzere de girişimde bulundular. Uçak ve uçak motorları üretmek üzere ilk girişim, 1925'teki Tayyare ve Motor Türk Anonim Şirketi TOMTAŞ'tır. TOMTAŞ T.C. hükümeti ile Alman Junkers Uçak Fabrikası arasında yapılan bir anlaşmayla Ankara'da 3 milyon lira sermaye ile kurulmuş, Kayseri ve Eskişehir'de birer tesis teşkil edilmiştir. Bu tesisler, bugünkü hava ikmal ve bakım merkezlerinin nüveleridir. Kayseri'de 6 Ekim 1926'da açılan Tayyare Fabrikası'nda 120'si Alman 170 personel çalışıyordu. Bu tesis kuruluş amacını gerçekleştirememiş, sadece Hava Kuvvetleri'nde mevcut olan çoğu Alman yapımı uçakların bakımını yapmıştır. Bu fabrika 1928'de kapatılmış, tesis Milli Müdafaa Vekaleti'ne, şirket hisseleri de 520 bin liraya Türk Tayyare Cemiyeti'ne (Türk Hava Kurumu) devredilmiştir.

İlk uçak üretimi, 1932'de Milli Müdafaa Vekaletiyle Amerikan The Curtiss Firması arasında gerçekleştirilen lisans anlaşmasıyla başladı. Bu yıl tek motorlu, iki-kanatlı (biplane) 33 Curtiss Hawk ve 8 adet Fledging uçağı üretildi; lisans anlaşmasının bitmesiyle, uçak üretimi durmuş ve 1935'de, 3 ayrı tipte 53 adet planör imal edilerek Türk Kuşu'na teslim edilmiştir. 1936 yılında, bu kez Alman Gothaer Waggon A.G. ile bir lisans anlaşması yapılıp, 1937 den itibaren 45 adet tekmotorlu, iki-kanatlı Gotha-145 tipi uçakların imalatına başlandı. Bu lisans da sona erince, 1937'de, Polonya Pantswowe Zaklady Lotnicze Firması ile tek motorlu, tek-kanat (mono-plane) PZL-24A ve 24C uçak tiplerinin imaline geçilerek, toplam 24 adet yapılmıştır. (TEI; 25-6)

İkinci Sanayi Planı'nın ana metninde uçak üretimiyle ilgili bir proje olmamakla beraber, İktisat Vekaleti Sanayi Tetkik Heyeti'nin dosyalarından, yılda 450 adet 1.000 HP gücünde uçak motoru yapacak bir fabrika tesisi olduğu anlaşılıyor. Yine aynı yerde, yılda 750 ton askeri amaçlı alüminyum ürünü imal edecek bir tesis olması, uçak yapımı için de hazırlık yapıldığını göstermektedir. Bunların hiçbiri gerçekleşmedi. 1940 yılında, İngiliz Philips and Powis Aircraft Limited şirketi ile tek motorlu, mono-plane

Magister uçaklarının yapımı için lisans anlaşması yapılarak 1947 yılına kadar bunlardan 24 adet imal edildi. (TEİ, 27)

Böylece Alman, Amerikan, Polonya ve İngiliz uçak teknolojileriyle tanışan Türkiye, belli bir birikim kazanmasına rağmen bu teknolojileri özümseyemeden jet çağına gelindi; uçak ve motor teknolojileri daha da komplike hale geldi. Türkiye'nin uçak yapımıyla ilgili çabaları Kıbrıs Harekatı'ndan (1974) sonra ciddi boyuta ulaşacaktır. Türkiye'nin sivil hava ulaşımına geçişi de 20.05.1933'te kurulan *Hava Yolları Devlet İşletme İdaresi* ile olmuştur. Bu kuruluş daha sonra **Türk Hava Yolları** adı altında ticari bir işletmeye dönüşecektir.

Cumhuriyetin İlk Araştırma Enstitüleri

Ankara'da 1930 yılında Ziraat Vekaleti'ne bağlı olarak kurulan Yüksek Ziraat Mektebi, 1933 yılında 2291 sayılı kanunla veteriner ve orman fakültelerini de içine alarak üniversite niteliğinde, **Yüksek Ziraat Enstitüsü** adını taşıyan bir kuruma dönüştürüldü. Bu enstitü, 30.6.1948 tarih ve 5234 sayılı kanunla kaldırılarak ziraat fakültesi olarak Ankara Üniversitesi'ne bağlandı.

Kurtuluş Savaşı sırasında, İstanbul işgal altında olduğundan zaruret karşısında 1921'de Ankara'da **Veteriner Kontrol ve Araştırma Enstitüsü** kurulmuştur. Cumhuriyetin ilanıyla birlikte, kendine yeterli bir tarım altyapısı kurmak ülkenin temel amaçlardan biri haline gelmişti. Bu amaçla 1924'te, *Adana Bölge Pamuk Araştırma Enstitüsü, Bilecik Deneme ve Üretme İstasyonu, Rize Çay Araştırma Enstitüsü*; 1926'da Eskişehir ve Adapazarı zirai araştırma enstitüleri; 1927'de Orta Anadolu Zirai Araştırma Enstitüsü ve *Tekel Enstitüsü* (sigara ve içki); 1929'da *Malatya-Sultansuyu Veteriner Zootekni Araştırma Enstitüsü* kurulmuştur. Bu enstitüler daha sonraki yıllarda sayıları yüzlere varacak olan tarım araştırma kuruluşlarının öncüleridir.

Halen Türkiye'nin en önemli kamu sağlık araştırma enstitüsü ve bir aşı üretim merkezi olan **Refik Saydam Merkez Hıfzıssıhha Enstitüsü**, Ankara'da 1929 yılında; **Maden Tetkik ve Arama Enstitüsü** (MTA) ve **Elektrik İşleri Etüt İdares**i (EİEİ) 1935'te kurulmuştur.

Karayolları Araştırma Fen Heyeti 1948'de, *Konya Veteriner Kontrol ve Araştırma Enstitüsü* 1950'de, *Ankara Ormancılık Araştırma Enstitüsü* 1952'de, *Ankara Toprak ve Gübre Araştırma Enstitüsü* 1954'te; Başbakanlık **Atom Enerjisi Komisyonu** Genel Sekreterliği 1956'da, (1982'de Türkiye Atom Enerjisi Kurumu, **TAEK** adını almıştır); Ankara Sebzecilik Araştırma İstasyonu ve *Ankara Tarımsal Savaş İlaç ve Aletler Enstitüsü* 1957'de; Yapı Malzemesi Araştırma ve Laboratuvarı 1958'de, *Balıkesir Zeytincilik Araştırma İstasyonu* 1959'da, *Devlet Su İşleri Araştırma Dairesi* 1960'ta kurulmuştur. Araştırma kuruluşu olmamakla birlikte, ekonomide önemli yerleri olan *Milli Prodüktivite Merkezi* (MPM) 1953'te, *Türk Standartları Enstitüsü* (TSE) 1954'te kurulmuş ve görevine devem etmektedir. Bundan sonrasını nakletmiyorum.

Kaynakça

Arı, K., Büyük Mübadele, Türkiye'ye Zorunlu Göç (1923-25), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995.

Ataünal, A., Cumhuriyet Döneminde Yükseköğretimdeki Gelişmeler, Yükseköğretim Genel Müdürlüğü, 1993.

Baskıcı, Murat, 1800-1914 Yıllarında Anadolu'da İktisadi Değişim, Ankara: Turhan Kitabevi, 2005. –

DİE, Türkiye'de Toplumsal ve Ekonomik Gelişmenin 50 Yılı, DİE Matbaası, 1973.

Dölen, E. & Kaçar, M., (Ed.) Türk Teknoloji Tarihi: 1. Türk Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi Bildirileri (15-17

Eldem, V., Osmanlı İmparatorluğunun İktisadi Şartları Hakkında Bir Tetkik, T:T.K. Yayını, (1994.a). –

Eldem, V., Harp ve Mütareke Yıllarında Osmanlı İmparatorluğu Ekonomisi, T.T.K. Yayınlar›, (1994.b)

Günergun, F. & Kuriyama, S., (Ed.), The Introduction of Modern Science and Technology to Turkey and Japan, International Research Center for Japanese Studies, 1996.

Günergun, F., (Edit.), Osmanlı Bilimi Araştırmaları, İstanbul Üniversitesi Yayın No: 4456, 2003. –

Güran, Tevfik, “Zirai Politika ve Ziraatte Gelişmeler 1839-1876”, 150. Yılında TANZİMAT (Ankara: TTK)

İhsanoğlu, E., (Edit.), Türkiye’nin Bilim ve Teknoloji Politikaları, Türk Bilim Tarihi Kurumu (TBTK), 2005.

Issawi, Charles, The Economic History of Turkey 1800-1914, The University of Chicago Press, 1980.

Keyder, Ç., Dünya Ekonomisi İçinde Türkiye (1923-1929), Tarih Vakfı Yurt Yayınlar›, 1995

Kurmuş, Orhan, Emperyalizmin Türkiye’ye Girişi, Ankara: Bilim Yayınlar›, 1974

Langensiepen, B.-Güleryüz, A., The Otoman Steam Navy 1828-1923 (ed. and trans. By James Cooper), London

McCarthy, J., Osmanlı Anadolu Topraklarındaki Müslüman ve Azınlık Nüfus (Osmanlı Anadolu’sunun Son Dönemi), Çev. İhsan Gürsoy, Genelkurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı, Ankara, 1995

Ökçün, G., Türkiye İktisat Kongresi, 1923- İzmir, Haberler, Belgeler, Yorumlar, AÜSBF Yayını, 1968

Ökçün, G., 1920-1930 Yılları Arasında Kurulan Türk Anonim Şirketlerinde Yabancı Sermaye, AÜSBF Yayını, 1971. (1971,b)

Ökçün G., (Hazırlayan), Osmanlı Sanayii 1913 - 1915 Yılları Sanayi istatistiki, AÜSBF Yayını, 1971, İkinci Baskı. (1971,a)

Tekeli, İ. & İlkin, S., 1929 Dünya Buhranında Türkiye’nin İktisadi Politika Arayışları, ODTÜ, Yayın No. 30., 1977

Tezel, Y.S., Cumhuriyet Döneminin İktisadi Tarihi, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995.

Özel Bir Kaynakça

Gökhan Arslan ve diğerleri, **NAFİA, Türkiye’nin İnşa Tarihi**, NOBEL, 2023.

Mustafa Bozdemir, **OSMANLI’DAN CUMHURİYET’E ENDÜSTRİYEL MİRASIMIZ**, İTO, 2011. Büyük boy 500 küsur

sayfalık bu eser **İstanbul Ticaret Odası** için büyük bir ekip çalışması olarak gerçekleştirilmiş olup, 35 sanayi, ulaştırma ve yatırım alanındaki gelişmeleri, eldeki dokümanlar, resimler ve fotoğraflarla birlikte sunan önemli bir kaynaktır.

İlhami Pektaş, **Yerli ve Milli ÜRETİME Adanmış Ömürler**, ARUS, Anadolu Raylı ulaşım Kümelenmesi, 2022. Bu eser 2 kitap halinde toplam 46 sanayi yatırımı, kuruluş ve şirketin hayat hikayelerinden oluşmaktadır.

KÜLTÜR, CUMHURİYET VE POZİTİVİZM ARASINDAKİ İLİŞKİNİN MANTIKSAL TEMELLERİ

Şafak URAL*

Kültürün bir Olgu Olarak Anlamı ve Özellikleri

Konuşma dilimiz, duygu ve düşüncelerimizi ifade etmek için kullandığımız bir araçtır. Bunun dışında farklı amaçlar için kullandığımız çeşitli dillerin olduğunu da biliyoruz: matematik, müzik, resim gibi diller birer anlatım aracıdırlar ve bunu da kendilerine özgü sembolleri kullanarak yaparlar. Konuşma dilimizde ses, diğer dillerden farklı olarak, somut ve soyut nesnelere işaret etme özelliğine sahiptir. Harflerin bir araya gelmesiyle oluşturulan kelimeler, farklı türden nesnelere (algılanabilir, tasarlanabilir, hayal edilebilir vs.) karşılık gelirler; aradaki ilişki, "anlam" aracılığıyla kurulur. Örneğin "kalem" kelimesinin anlamını bilen kişi, ne gibi bir nesneye işaret ettiğini de bilir. Ne var ki bazı kelimeler, örneğin "kültür" kelimesi, aslında zihinsel olarak tasarlanabilir bir olguya karşılık gelecek şekilde kullanılır. Sıradan bir iletişimde bu gibi kavramların anlamları ve kullanımları bir sorun çıkarmaz; fakat sözkonusu olguların anlaşılması veya incelenmesine yönelindiğinde bir karmaşanın ortaya çıkması kaçınılmaz olur. Çünkü sözkonusu kavramların sabit içerikleri/anlamları olmadığı gibi onlar kişisel kullanımlara/yorumlara da açıktır; kaldı ki bu gibi kavramaların anlamları bir süreç içinde oluşmuştur. Bir kavramın anlamı, bir süreç içinde üst üste yığılarak farklı renklerden/katmanlardan oluşan bir tortu olarak da yorumlanabilir. Sıradan bir iletişimde bu tortu elbette dikkate alınmaz; fakat bu günlük kullanımın dışına çıkılıp bir kavramla ne denilmek istenildiği ve ne gibi olgulardan söz edildiği sorgulandığında çeşitli sorunların ortaya çıkması da kaçınılmaz olur. Çünkü kavramların içeriğini oluşturan

* Prof. Dr.
DOI: 110.32704/9789751751683.2024.0329

katmanlar, bakış açısına bağlı olarak farklı yorumlara açıktır. Ayrıca her bireyin bu katmanları aynı şekilde yorumlaması ve hepsine hakim olması da elbette beklenemez. Dolayısıyla da gerek bireyler arasında gerek toplumda anlaşmazlıkların, sorunların, tartışmaların ortaya çıkması hiç de şaşırtıcı olmayacaktır. "Kültür" gibi bir kavramın birçok görsel karşılığı olabilir; fakat diğer yönüyle de mekanı bireylerin zihnidir, zihnindeki tasarımlardır. Bu tasarımların bir de toplumsal değerlerle ilişkisi dikkate alınırsa, böyle bir kavramın içeriğini tam ve eksiksiz olarak belirlemek imkansızlaşır. Öte yandan kavramlar, bireylerin ve toplumların kararlarına ve davranışlarına yön verme özelliğine sahiptirler; onların içeriklerindeki belirsizlik şüphesiz derin anlaşmazlıklara kolayca sebep olabilir.

Kavramların içerikleri ne kadar karanlık olsa da bu kavramların işaret ettiği olgular, örneğin kültür olgusu, sosyoloji, antropoloji, sosyal psikoloji gibi çeşitli bilimlerin konusunu oluşturabilir; fakat felsefenin bu kavramlara yaklaşımını bilimlerin yaklaşımından ayırmak gerekir. Çünkü felsefenin soruna bakışı, kullandığı yöntem ve sorunları tanımlayışı ve getireceği çözüm önerileri diğerlerinden farklıdır. Felsefenin kullandığı yöntem ve çözüm önerileri, elbette doğruluğu bilimsel yollarla ispatlanabilir özelliğe sahip olamayacaklardır. Amacım kültür olgusunu felsefi bir bakışla incelemek ve cumhuriyete has kültür anlayışını ortaya koyabilmek olacaktır. Bunu da felsefenin eşsiz analiz yöntemini kullanarak yapmaya çalışacağım.

Kültürün konumuz açısından öne çıkan özelliği, bireysel ve toplumsal davranışları belirlemesi, hatta onlara yön verebilmesidir. Cumhuriyet de kendine özgü bir kültür ifade eder; daha doğrusu her türlü kültür gibi onun da kendine özgü talepleri vardır. Bu talepler yasakları ve uyulması gereken kuralları, kendine özgü görev ve sorumlulukları içerir.

Kültür olgusu, tanım gereği bir değişim öngörür. Bu değişim isteği bir çatışmayı da beraberinde getirir; çünkü mevcut olan kültür bireylerin ve toplumun bakışını, tercihlerini, davranışlarını biçimleme ve onları yönlendirme özelliğini henüz kaybetmemiştir. Ne var ki ortaya çıkan koşulların talep ettiği yeni kültür, birçok bireysel ve toplumsal değerlerde değişmeyi ve yenileşmeyi kaçınılmaz kılmaktadır: teknolojik, ekonomik, sosyal, tarihi, coğrafi vb etkenlere ilave olarak, özellikle bilim ve sanat faaliyetleri yenilenme talebini gerekçelendirir. Bu talep cumhuriyet olgusunu belirleyen kültürün de çok önemli bir özelliğidir.

Bireyin ve toplumun bu değişim talebine direnç göstermeden uyum sağlaması elbette kolay değildir. Her şeyden önce bireyin ve toplumun yeni kültürel çerçevenin içeriğini kavraması, daha da önemlisi eski kültürel çerçevenin biçimlediği (davranışsal, düşünsel, dilsel) alışkanlıklarını bir anda terk etmesi elbette mümkün değildir.

Hepimiz "kültür" kavramını sıkça kullanırız ve bir noktaya kadar da anlaşırız, ama bir noktadan sonra da tartışmalar başlar. Bu tartışmalar "kültür" olgusunun kendisiyle değil, bizim bu kavramdan ne kastettiğimiz ile ilgilidir. Açıktır ki "kültür" dediğimiz olgu biryerlerde saklanmış ve bizim onu bulmamızı bekliyor olamaz! Bir an için böyle olduğunu düşünsek bile, tarihsel süreç içinde ve farklı toplumlarda hep aynı olgunun bir yerlere saklandığını varsayamayız.

Bu durumda "kültür nedir?" gibi bir soruyla başlamak, sonu gelmez tartışmaları da beraberinde getirecektir ve bir sonuç almak da mümkün olmayacaktır. Amacım böyle bir tartışmaya girmeden, kültür olgusunun hem geçmişe bağlı hem de geleceğe yönelik olan karşıt görünüşlü iki yönü arasında kabul edilebilir ilişki kurmak, bu karşıtlığın bir açıklamasını yapmak ve bu zıtlığın uyumunu sağlamaktır. Bu sayede sancılı bir kültürel değişim sürecinin anlaşılması ve açıklanmasının da mümkün olacağını düşünüyorum. Bu çözümün aynı zamanda bizi cumhuriyet kültürünü benimseyip katkıda bulunmaya götüreceğini umuyorum. Çünkü bu sayede geçmişi dinamik bir açıdan kavrayıp ona sahip çıkmanın ve geleceği de sağlıklı bir bakışla inşa etmenin mümkün olacağına inanıyorum.

"Kültür" kavramı, anlam olarak artmayı, üremeyi, gelişmeyi öngörmektedir. Bu kavramın karşıtı, steril olmaktır; yani bir anlamda herhangi bir şey üretmeye olanak vermeyen bir ortamdır.

Fakat öte yandan kültür geçmişe bağlılık demektir. Bu bağlılığın taşıyıcı ve aktarıcıları ise örf, adet, gelenek, görenek gibi toplumsal kurumlardır. Bu kurumlar hem ortak duyguları yaşatır hem de toplumu ve bireyi geçmişe bağlar; böylece adeta yaşayan temsilciler olarak geçmişte kalmış acı deneyimler kadar olumlu ve yararlı deneyimleri de içinde yaşanılan güne taşır. Çeşitli törenler, düğünler, merasimler veya kısaca ritüeller aracılığıyla sevinçler, mutluluklar, tasalar, kaygılar paylaşılır ve yaşatılır. Nesiller boyu aktarılan bu ritüeller o toplumun kültürünün tarihsel yapıcı parçalarıdır. Ne var ki kültüre eğer sadece bu açıdan bakılırsa, onun

geçmişin kutsallaştırmak aracı olarak görülmesi kaçınılmaz olur; fakat kültürün diğer asli görevi, toplumu ileri taşıma aracı olmasıdır.

Kültürün geçmiş üzerine kurulu unsurları, nesiller boyu devam eder ve toplumun ortak duygularını yaşatarak aidiyet duygusunun tarihsel arkaplanını da belirler; böylece kültür, ortak değerler, duygular, tavır alışlar, alışkanlıklar olarak bireylerin -belirli bir toplum içinde- varlık kazanmalarına/ona ait olmalarına olanak verir.

Kısaca kültürün temel özelliği, hem bireysel hem de toplumsal davranışları belirlemesi ve onlara yön vermesidir. Cumhuriyet de kendine özgü bir kültür ifade eder; daha doğrusu her türlü kültür gibi onun da kendine özgü talepleri vardır. Bu talepler çerçevesinde bireylere yeni sorumluluklar yükler ve uyulması gereken yeni kurallar öngörür. Kültürel değişim talebi aynı zamanda bir çatışmayı da beraberinde getirir; çünkü önceki kültür, ortaya çıkan yeni görevler ve sorumluluklar karşısında artık yetersiz hale gelmiştir. Yeni teknolojik, ekonomik, sosyal vb. etkenler, bilim ve sanat faaliyetleri, kültürün yenilenme talebini, görev ve sorumluluk üzerinden gerekçelendirir. Bu talepler, eski kültürün süregelen aidiyet anlayışı dışındadır; çünkü bu eski aidiyet, bireylere kendi çağına özgü ödev ve sorumluluk yüklemiştir, fakat artık bireylerin yeni sorumluluklar taşıması, yeni beceriler kazanması, çağın taleplerini karşılayacak donanıma sahip olması gerekmektedir. Eski ve yeni kültür arasındaki uyum/uyumsuzluk ve ortaya çıkan çatışma, aslında bir yönüyle yeni taleplere ayak uyduramayan bireylerin tepkisi olarak ortaya çıkmaktadır.

Kültür ve Aidiyet

Yukarıda da işaret edildiği gibi felsefenin kültür olgusuna yaklaşımı, bilimlerin yaklaşımından yöntem, amaç ve sorunlara çözüm önerileri bakımından farklıdır. Bu yöntemin ve önerilerin amacı, elbette bilimsel yollarla doğruluğu ispatlanabilir yargılara ulaşmak değildir. Amacım kültür olgusunun felsefi temellendirmesini yapabilmektir. Bu amacıma aidiyet duygusunu da dikkate alarak ulaşmaya çalışacağım. Bu bakış açısının aynı zamanda cumhuriyete has kültür olgusuna sağlıklı bir şekilde ulaşabilmeye de olanak vereceğini umuyorum.

Ödev ve sorumluluk her kültürün bireylerden talebidir; ve bunları da kendine özgü aidiyet duygusu aracılığıyla tanımlar. Aidiyet duygusu,

davranışlar ve ritüeller yoluyla talep edilir. Kılık kıyafet aidiyetin görünen yüzüdür. Ne var ki aidiyetin bir de görünür olmayan bir yüzü daha vardır. Burada artık çağın koşullarına uygun ahlaki, vicdani, bilgi ve beceri gerektiren görev ve sorumluluklar yer alır. Dıştan bakıldığında eski ve yeni arasındaki çatışmanın ritüeller üzerinden gerçekleştiği sanılabilir; fakat aslında çatışma, aidiyet olgusunun arka planda yatan görev ve sorumluluklar dolayımında gerçekleşir. Kültür değişiklik demektir; teknolojik, sosyal, ekonomik, bilimsel anlayışın getirdiği değişime ve talep ettiği yeni koşullara uyamayan, onun talep ettiği görev ve sorumlulukları yerine getiremeyen kültürler bozulmak ve sonuçta kendini yok etmek durumundadır. Kültürlerin bireylerden ve toplumdan talep ettiği aidiyet duygusunun görsellikle sınırlı tutulması, ödev yerine aidiyetin görsellikle özdeşleştirilmesi, değişim sürecinin olumlu, yani engelleyici değil de yapıcı yönde gelişmesini engeller.

Kültürün yeteri kadar dikkati çekmeyen fakat bence çok önemli bir özelliği, aidiyet duygusuyla olan sarmallık ilişkisidir. Sarmallık ilişkisi yeni bir olgu demektir; bu yeni olgu bileşenlerinden farklıdır. Bu sarmalık ilişkisinin bir özelliği, bileşenlerden biri olmadan diğerini düşünmenin mümkün olmamasıdır. Çünkü bu yeni olgu artık bileşenlerinin basit bir toplamı olmaktan çıkmıştır. Daha yerinde bir ifadeyle sarmalık ilişkisinin önemli tarafı, iki veya daha çok kavramın bir araya gelip yepyeni bir olgu tanımlaması, yeni bir olguya varlık kazandırmasıdır.

Bireyler hem belli bir kültüre ama aynı zamanda başka bir kültüre de kendilerini ait hissedebilir. Özellikle ailesi başka bir ülkeye yerleşmiş bireyler bu çift kültürlülüğün tipik örneklerini oluşturur. Kültürün bu ve diğer özelliklerinin beni ilgilendiren yönü, bu kavramının içeriğini tek başına değil "aidiyet" kavramıyla ilişkilendirerek kavramanın gerekli olmasıdır. Esasen bir kültürün sadece örf, adet, töre, gelenek gibi temel kurucu unsurlarıyla özdeşleştirilip sınırlandırılması, en azından dogmatizme kapı aralanmasına kolayca sebep olmaktadır. Kültürün dar kalıplara sığdırılması ve katı kurallar aracılığıyla bireysel ve toplumsal yaşamı biçimlemesi talebi, o kültürün gelişmeye sırtını dönmesi anlamına gelecektir. Daha da kötüsü, kültürün örf, adet, gelenek gibi öğelerine indirgenip sınırlandırılması, bireylerin nefret çemberine sıkışmalarına, kendi dışında olanlara düşmanca yaklaşmalarıyla sonuçlanmaktadır. Bundan korunabilmek, ritüelleri mutlaklaştırıp kültürün

belirleyici ve değişmez ögeleri olarak kabul etmek yerine, onların sarmallık özelliklerini dikkate almakla sağlanabilir. Sarmallık ilişkisi, bir kavramın içeriği ile başka bir kavramın içeriğinin birlikte yeni bir olguya işaret etmesi demektir. Bu sayede bireyler, hatta toplum, olayları ve nesneleri çok daha geniş bir açıdan anlamlandırabilir. Sonuçta mental tavır alışlar fanatizmden uzaklaşıp hoşgörünün çözüm üretici ve farklı bakabilmenin getirdiği gelişmeci özelliklere sahip olabilirler. Dikkat edilirse bu aynı zamanda kültürün geleceğe dönük olarak kendini yenileyen yüzüdür. Birey ve toplum, ancak bu sayede kendini geçmişi ile sınırlandırıp kısıtlamaktan kurtulabilir ve geleceğe hazırlanabilir. Bireyin yeni sorumluluklar taşır hale gelmesi ve yeni ödevler yüklenmesi durumunda, ancak bu koşullar sayesinde kültür kendini yenileyerek varlığını sürdürebilir ve toplumu ileri taşıyabilir.

Kültür bir anlamda her bireyin içindeki sestir; bazen kendisini kendisine, bazen kendisini başkasına, bazen de başkasını kendisine anlatma aracıdır. Bu durumda kültür, evet, eskiden kopmayacak, içine kapanarak kendini güvende hissedecektir. Bu donmuşluk hali, kişinin tüm bu seslere kulak tıkamasıdır. Böyle bir durumda birey kendini tekdüze, hiçbir melodik özelliği olmayan bir gürültüye mahkum edecek ya da ayna olmadan kendi saçını tıraş etmek zorunda kalacaktır! Eğer başlangıçta ses var idiyse, bu mutlaka algıladığımız renklere karşılık gelen farklı melodilere de sahipti. Tek bir renk, tek bir nota, tek bir şekil, tek bir tat olsaydı kültür olur muydu?! Sanmıyorum!

Kısaca kültürün aidiyet ile olan sarmallık ilişkisi, onun hem gelişmeci hem de geçmişe bağlılıktan kaynaklanan çelişik yapısının anlaşılabilir ve açıklanabilir olmasına olanak verebilir. Modanın dayanılmaz çekiciliği, teknolojinin sağlık ulaşım ve iletişimde sağladığı olanaklar, eğlence olgusunun karşı konulamaz cazibesi (kendini ne kadar geçmişle özdeşleştirse bile) bir toplumu ve kişileri zorunlu olarak yeni aidiyetler aramaya yöneltir. Böyle bir durumda "kendi kültürümüzü korumak" özdeyişi her masal öncesi söylenen nakarat olmaktan öteye geçemeyecektir. Bireyler kültürlerini korumak adına, geçmişe bağlılıklarını, duygusal bir görselliğin eşlik ettiği kılık-kıyafetlerle, yani içi boşaltılmış aidiyetler aracılığıyla sağlamaya çalışacaklardır. Fakat bu tarz bir bağlılık, kültürün giderek birey ve toplum için tüm yapıcı, onarıcı, geliştirici, koruyucu,

yön verici, yol gösterici, çözümleyici, ufuk açıcı, mutluluk ve dinginlik verici, köktencilikten uzak saygılı ve hoşgörülü olmayı, sevgiyi öğreten özelliklerini yitirmesi, onlardan yoksun kalması anlamına gelecektir. Nefret ve kendi dışında olanları düşman olarak görmek kültürel bir alışkanlık halini alacaktır. Kültürün gelişmeci özelliklerine sırtlarını dönen toplumlar, sorunlarına çözüm aramak yerine, sahte sorunlarla uğraşırlar; kendilerini değil toplumu düzeltmeyi amaçlayan grupların radikal, çatışmacı, dışlayıcı paradigmaları içinde yaşarlar. Sonuçta bu toplumlarda kolaycılık, kayırmacılık alışkanlık halini alır; çünkü bireyler, yeni bilgi ve becerilere sırtını döndükleri için, kendilerini bu yolla koruma altına almak isterler. Bunun göstergesi; adam kayırma ve kayrılma, çıkar guruplarına dahil olma, kişisel sorunların çözümü için her yolun mübah görülmesi, bir kültürel aidiyet haline dönüşerek kurumsallaşmasıdır. Bu noktada kişinin inanç dünyasında çalışmayı ve üretmeyi öngören yön değil de ritüeller yön verici olurlar. Böyle bir paradigma toplumu diğer kültürlere karşı korumasız bırakır; çünkü değişime ve gelişime öncülük eden toplumların kültürü kaçınılmaz olarak bir çekim alanı oluşturur. Kültürün geçmişi geleceğe taşımak özelliğini dikkate almayan toplumlar sorunları tespit edip çözüm üretmek yerine düşman yaratıp onlarla hayali bir savaşa girerler. Eskiye duyulan özlem, yani eskiye aidiyet duygusu bir tür kişilik bölünmesine sebep olur; çünkü birey ve toplum görsel olarak geçmişte yaşar veya yaşamaya zorlanır; ne var ki özellikle teknolojinin olanaklarından yararlanabilmek için görsellik düzeyinde kalan, modadan ibaret yeni aidiyet formları benimseyerek duygusal bir tatmin içine girer.

Akademik içerikli bir yazıya genellikle ilgili kavramların bir tanımı verilerek başlanır; dikkat edilirse ben "kültür nedir?" gibi bir soruya cevap aramadım ve tanım da vermedim. Onun yerine başta kültür olmak üzere bazı kavramların anlamlarını analiz etmeye çalıştım. Böylece bu kavramları konum ile ilgi içinde nasıl ve hangi anlamda kullanacağımı belirlemeye çalışarak deyim yerindeyse bir taşla birkaç kuş vurmayı denemiş oldum.

Kültürün Gizli Bileşeni ve Kurucu Unsuru Olarak Aidiyet

Yukarıda da işaret edildiği gibi, nesnelerle kelimeler arasında bir işaret etme ilişkisi, konuşma dilinin bir iletişim aracı olarak kullanılabilmesine olanak vermektedir. Fakat günlük dilin bu özelliği birtakım sorunların da kaynağını oluşturmaktadır. Şöyle ki: Sandalye dediğimizde hepimizin

aklından aynı nesnenin geçtiğini varsayarız; çünkü sandalye oradadır ve bizim onu algılamamızdan bağımsız olarak mevcudiyetini sürdürmektedir. Aslında dilin iletişime olanak veren bu kullanımı çok ciddi sorunların da bir bakıma çıkış noktasını durumundadır. Çünkü biz bir fizik nesnenin karşılığında bir kavrama sahip değiliz; farklı ve çeşitli etkenler aracılığıyla kafamızda oluşturduğumuz "anlam" aracılığıyla nesnelere varlık kazandırırız. Yani algıladığım nesneye (örneğin) sandalye diyorum; böylece "sandalye" kavramına yüklediğim anlam/içerik aracılığıyla algıladığım nesneye diğer nesnelerden faklı olarak bir varlık kazandırmış oluyorum. Burada "varlık kazandırmak" deyiminin altını çizmem gerekiyor. Çünkü dil aracılığıyla gerçekleşen bir süreçten söz ediyorum; yani dil ve bilincimde bulunan kavramlar, benim varlık kazandırma araçlarım oluyor. Eğer bende herhangi bir nesneye ilişkin kelime (veya kavram) mevcut değilse, o nesne de benim için var değildir .

Bu açıklama felsefi birtakım tartışmaları gündeme getirmek gibi bir amaç taşımamaktadır. Tam aksine son derece güncel ve hayatla iç içe olan, konuşma dilinin farkına varmadığımız, ama alışkanlıklarımız dolayısıyla da büyük ölçüde yanlış kullandığımız, hem de hayati öneme sahip birtakım özelliklerine dikkati çekmeye yöneliktir. Daha rahat hareket edebilmek için fizik nesneler dünyasını paranteze alalım ve ahlak, adalet, özgürlük, insanlık, kader gibi algılanabilir fizik nesneler dünyasında duyusal bir karşılığı olmayan kavramları dikkate alalım ve şöyle soralım: Bu soyut varlıklar benim onları tasarlamamdan bağımsız olarak var mıdır?!

Elbette ben birey olarak var olmasam da "ahlak", "insanlık., "adalet" vs. denilen olgular var olacaklardır. Fakat bu olguların hakikati belki Platon'un idealar dünyasında mevcut olabilir. Konuyla ilgilenen birçok filozof böyle bir şeye de inanabilir. Ne var ki örneğin adalet, benim için, bu kavramın içeriğini nasıl oluşturduğuma bağlıdır. Bana haksızlık yapana vereceğim karşılık (mesela ona şiddet uygulamak) benim "adalet" kavramından ne anladığıma, bu kavramı nasıl tanımladığıma bağlıdır; yani kısaca benim kültürel, sosyal, eğitimimin vs. dildeki yansımasıdır. Adalet, insanlık, özgürlük vs. gibi fizik dünya dışında nesneler öngören kavramların birer ideal formu olabilir ve onlar gerçekten de Platon'un idealar dünyasında bulunabilir; hatta ben onların içeriklerini bir pay almak süreciyle oluşturmuş da olabilirim. Ne var ki bir olguya ben, sahip olduğum paradigma çerçevesinde anlam veriyorum ve ona bu yolla varlık kazandırıyorum. Bu durum bir kavramın içeriğini mutlak, değişmez ve

bağımsız bir özellik olarak görmek yerine, onun başka kavramlarla (çağa ve toplumlara göre değişen) sarmallık ilişkisi içinde düşünülmesi gerektiğinin de bir göstergesidir.

"Kültür" kavramının ilerlemeci ve geçmişe bağlılık özellikleri arasındaki (zaman zaman karşıt özellikteki felsefi kavramlarla ifade edilen) çelişkiyi/uzlaşmazlığı aşmak için dikkat edilirse "aidiyet" kavramını kullandım. Aidiyet bireylerin iradeleri dışında ve doğuştan sahip oldukları bir özellik olabileceği gibi iradi bir seçime de işaret edebilir. "İradi olmak" kavramı da farklı özellikler taşıyabilir. Bir kişinin tuttuğu futbol takımını seçimi ile örneğin meslek seçiminde kullandığı gerekçeleri eş seçerken kullanmasını bekleyemeyiz. Sonuçta her üç seçim de farklı bir aidiyete sebep olacaktır. Bu farklı aidiyet(ler)in bireyin davranışları üzerine etkisi de aynı olmayacaktır. Sonuçta da bireylerin tepkileri, sahip oldukları müktesebata bağlı olacaktır. Bu tepki hem kişilere özgüdür (kişiseldir) hem de kültür belirlenimlerinin dışında değildir; dolayısıyla da belirli koşullar çerçevesinde gerçekleşir. Bu çerçeve; sonuçta kişinin geleceğe ilişkin görüşlerinin geçmişe bakışı, onu yorumlayışı aracılığıyla oluşturulmaktadır. Diğer bir ifadeyle geçmişe bakış, onu yorumlayıp anlamlandırma biçimi, toplumun ve bireylerin geleceği anlamlandırmalarını da yönlendirmektedir. Kültürün paradoksal özelliğinin geçmiş ve gelecek ile ilişkili olması hiç de şaşırtıcı değildir. Şaşırtıcı olan bu özelliğin görmemezlikten gelinmesi, yok farz edilmesi ve bir açıklamasının yapıl(a)mamasıdır. Bu yapılmadığı taktirde tabulaştırılıp dokunulmaz kılınan geçmişin, yani bireylerin kendi tasarımındaki dar kalıplar üzerinden inşa ederek oluşturduğu kültür tasavvurunun, aslında güncel sorunları doğru teşhis edip çözüm getirebilme özelliğini yitirdiği fark edilemez. Çünkü birey geçmişte yaşamakta, kendini geçmişin bir parçası olarak görmektedir ve duygusal bakış gerçeklerden uzaklaşmayı da beraberinde getirmiştir. En kötüsü de bireylerin (her ne sebeple olursa olsun) kendini geçmişin bir parçası olarak görmeleri, kendilerini geçmişe ait hissetmeleri sonuçta çağın bireylerden beklediği görev ve sorumluluklardan kaçması, çözümün değil sorunun bir parçası olmalarıyla sonuçlanacaktır. Bu da ister istemez toplumsal bir çatışmayı beraberinde getirmektedir.

Öyle görünüyor ki kültür olgusu tek biçimli (uniform) bir özelliğin veya yapının adı değildir. O, birbirinden ilişkisiz gibi duran, hatta bağdaşmayan

katmanlardan oluşmaktadırlar. Sıklıkla vurgulandığı gibi bu özellik kültüre dinamizm kazandırmakta, onu durağan (statik) olmaktan çıkarmaktadır. Dolayısıyla da kültür, geçmişin yüceltilmesini haklı çıkaracak bir sığınak olamaz; o geleceğin kurgulanmasının olanaklarını belirler/belirlemelidir. Sorun, kültürün geçmiş ve gelecek arasındaki uyumsuz ve çatışmacı yapısının olduğunu kabul etmemek ve dolayısıyla onu doğru yönetememektir. Bunun için de öncelikle geçmişi tabulaştırmaktan kurtulmak gerekir.

Toplumun kendine yeniden varlık kazandırabilmesi, daha yerinde bir ifadeyle değişime ayak uydurarak varlığını sürdürebilmesi için kültürün de değişime açık özelliğinin öne çıkarılması son derece önemlidir. Geçmiş elbette güvenli sulardır, ama bir yerden başka bir yere gidebilmek için geminin limanı terk edip dalgalı sulara açılması gerekir.

Dünya gerek ekonomik, gerek bilimsel, gerek sosyal, gerek teknolojik açıdan sürekli bir değişim ve gelişim içindedir; bu alanlardaki gelişim yeni yaşama biçimleri, yeni sorumluluklar, ödevler ve beceriler talep etmekte, bu da zorunlu olarak kültürel bir değişim gerektirmektedir. Fakat bu değişim talebi, geçmişin yok edilmesi anlamına gelmemektedir. Sorun, kendini yenileyemeyen bir kültürün gelişimin dışında kalması, toplumsal ve bireysel taleplere cevap verememesidir; bu da onun varlığını sürdürememesi ve hakim kültürün etkisi altına girmesi demektir.

19.yy'da özellikle bilim ve teknoloji alanında Avrupa'da başlayan yenilikler siyasi ve sosyal değişimi de beraberinde getirmiştir; sonuçta çok köklü bir kültürel değişim yaşanmıştır. İmparatorluklar yıkılmış yerine yeni siyasi yapılar geçmiştir. Osmanlı İmparatorluğu da bunun dışında kalmamıştır. Türkiye Cumhuriyetinin kurulmasını da Rusya'dan Çin'e kadar uzanan bir alanda; fakat özellikle Batı dünyasında gerçekleşen değişimlerin bir parçası olarak görmek yerinde olacaktır.

Avrupa'da başlayan (bilimden teknolojiye, felsefeden teolojiye, sanat ve edebiyattan günlük yaşama kadar ortaya çıkan) köklü değişimlere İslam dünyasında ayak uydurmaya çalışan tek örneğin Osmanlı İmparatorluğu olmasını doğru yorumlamak, gururla kabullenmek; fakat "kültürümüz" kavramını da yeniden tanımlamak zorundayız. Aksi takdirde ekonomik, teknolojik ve siyasi güce sahip toplumların kültürel değerlerinin etkisi altına girmek ve kendi kültürümüzün giderek ortadan kalkmasını seyretmek kaçınılmaz olur. Çünkü kültür değişimi sağlayan bir araçtır, değişimin diğer

adıdır; kendini yenileyemediği taktirde, çağın sorunlarına cevap veremez hale gelir, işlevini yitirir ve kendi kendini tüketmenin de ötesinde yozlaşır.

Bu noktada ister istemez İslam dünyasının geçmişte ortaya koymuş olduğu büyük başarıları ve sonuçlarını dikkatlice ve yeniden yorumlamak zorundayız. Amaç Osmanlı İmparatorluğu ile cumhuriyet olgusu arasındaki ilişkiyi ve dönüşümü doğru anlayabilmektir. Bakmasını bilmezsek göremeyiz, göremezsek anlayamayız ve sonuçta kısır tartışmalardan kurtulamayız. Bu sürecin doğru bir şekilde işletebilmesi için kültür-aidiyet arasındaki sarmallık ilişkisini ve bu ilişkinin bireylerden talep ettiği görev/sorumluluk sarmalını birey ve toplum olarak yerine getirebilmek gerekir.

Kültürün Diğer Kurucu Unsuru: Akıl ve Pozitivizm

I.Kant'ın ünlü "Aklını kullanma cesaretini göster" cümlesinin, Aydınlanma olgusunu karakterize ettiği kabul edilir. Öte yandan İslamiyet'i karakterize eden özelliklerden birisi, çok açık olarak "Akıl etmez misiniz?" sorusu, daha doğrusu emridir. Her iki sorunun da ortak böleni akıl etmektir. Her iki akıl etmenin nesnesi ne olursa olsun, bu iki olgu da bir süreç, bir soru sorma süreci içermektedir. Bu süreç ancak doğru soruyu sormasını bilmekle gerçekleşebilir. Ayrıca "akıl etmek" ve "cesaret etmek" tek seferlik eylemler değildirler; yani hedeflenmiş bir durağa ulaşıp aklı bir kenara bırakmaktan da söz edilmemektedir. "Akıl etmez misin?" sorusunun (belki de çok basit olduğu için) dikkatlerden kaçan tarafı, birçok karmaşık süreci içinde barındırmasıdır. Diğer bir ifadeyle bu emirde aklın bir görevi, tanım gereği bağıntı kurmak, böylece 'olanı ve değişimi bir bütün halinde' anlamaktır. Bu süreç içinde (başta bilimsel) bilginin sunduğu veriler aracılığıyla görünenin ötesine geçip onu kavrayabilmek ve anlayabilmek, böylece gelişime ve ilerlemeye katkıda bulunmak söz konusu değilse acaba akıl başka nerede işe yarayabilir?! Kabul etmek, hem de sorgusuz kabul etmek ve mutmain olmak aidiyetin temel kabullerine işaret eder; ama kültürün asıl özelliğini, yani, doğru soruları sorarak doğru cevap vermeyi ancak aklımızı kullanma becerisi sayesinde gerçekleştirebiliriz. Bu noktada aidiyetin nesnesinin, değişimi kavrayıp onun bir parçası olabilmekle sağlanabileceğini görmek kaçınılmazdır. Bunun en emin, sağlıklı, güvenli yolu ve yöntemini bize bilim vermektedir. Gökyüzüne baktığımızda sabit duran yıldızları, en yakınımızda parmak ucumuza baktığımızda da ancak bazı çizgileri görebiliriz ve bu bilgileri mistik yorumların konusu yaparak

bir şekilde mutmain de olabiliriz. Ama aslında yıldızların baş döndürücü hızla hareket ettiğini, oradan gelen ışığın akıl almaz süratine rağmen binlerce yılda bize ulaştığını, her şeyin hareket etmekle kalmayıp değişerek evrimleştiğini, parmak ucumuzda da moleküllerin ve atomların hiç göremeyeceğimiz varlığını, onların hareketini ve değişimini ancak bilimsel veriler ışığında anlayabilir ve kavrayabiliriz. Bununla da mutmain olmak yerine, makro evrenden mikro evrene kadar uzanan sistemi fark ettikçe daha çok sorgulamaya ve karşı karşıya olduğumuz ihtişamı aklımızla kavramaya yönelebildiğimiz için mutlu olmayı tercih edebilir, asıl bu durumdan mutmain olmayı deneyebiliriz.

Cumhuriyet sadece siyasi bir kurgu değildir. O aynı zamanda özgün bir kültürel yapıdır; ancak bu özgün yapı, bilimsel düşünüşün teolojiyle en sağlıklı uyumunu, yani çağdaş gereksinimlere olanak veren kültürel sentezi sağlayabilir. Değişimin sağlıklı bir şekilde gerçekleştirilmesi de ancak bu sayede mümkün olabilir; yani hem temel ilkelerin korunması hem de kültürel değişim ve gelişim bu sayede gerçekleştirilebilir.

İslam dünyasının en parlak dönemi "İslam felsefesi" kavramıyla temsil edilir; fakat bu dönemi "İslam mantığı" ile eşleştirerek anmak çok daha yerinde olacaktır. Bunun sebebini İslamiyet'in ilk doğuş dönemlerine bakarak görmek mümkündür. Nitekim, bilindiği gibi, ilk dönemlerde gramerciler (nahivciler) ile mantıkçılar arasında çok ateşli tartışmalar yaşanmıştır; amaç Kur'an'ı anlayabilmektir. Bu nokta, ilginçtir, hem İslamiyet'i karakterize etmekte hem de Hıristiyan dünyasının sahip olduğu kültürel yapıyla arasındaki farkı ifade etmektedir. Çünkü bilinen ünlü deyişiyle oradaki amaç "İnanmak için anlamak istiyorum"dur. Bu da "teslis" gibi bir kabulün biçimlendiği kültürel anlayışın, akıl etmek yerine niçin inanç üzerine kurulduğunun gerekçeli açıklamasıdır. Hıristiyan dünyası çok iyi bilindiği gibi Aydınlanma dönemiyle, "-inancın yanı sıra ve onunla birlikte- aklını kullanma cesaretini" gösteren bir kültürün temellerini atmıştır. Bu geçiş asıl meyvesini 19.yy'da vermiştir. Newton ile başlayan dönem; soyut düşüncenin birer örneği olan matematik, geometri ve mantık alanlarında gerçekleşen devrimler, "akıl edebilme"yi de doruk noktasına ulaştırmıştır. Bu sürecin başlangıç noktasına İslam dünyasının (akıl etmek ilkesi üzerine kurulu) anlayışını koymak ise bence ezber bozmak anlamına gelecektir.

"Akıl edebilmek" kendiliğinden gerçekleşebilecek bir eylem değildir: belirli bir yönteme ve kullanabileceği araç(lar)a ihtiyacı vardır. Ayrıca bu eylemin, yukarıda da işaret edildiği gibi, kendiliğinden durduk yere ortaya çıktığı, her isteyenin gidip alabileceği basit ve sabit bir içerik taşıdığı da söylenemez. Bu noktada da bilim eğitiminin önemini hatırlamak yerinde olacaktır.

Kavramların anlamları sözlükler aracılığıyla öğrenilebilir; bunun bir adım ötesinde etimolojik sözlükler aracılığıyla o kavramın çıkış noktasındaki anlamına ulaşılabilir. Fakat ne var ki kavramların tarih boyunca sahip olduğu içerikler değişmiş ve birbirinden çok farklı, hatta birbirine zıt anlamlar da kazanmış olabilirler. Diğer bir ifadeyle bir kavramın farklı kavramlarla bir sarmallık ilişkisi içine girerek çok farklı anlamlar kazanması tarihsel sürecin diğer özelliğidir; yani akıl edebilmenin bir koşulu, çeşitli etkenlerle değişerek farklı renkler kazanan sarmallık ilişkilerini doğru değerlendirebilmektir.

Nitekim Aydınlanma çağını karakterize eden "akıl etme" eylemi, öyle görünüyor ki öncelikle dogmatizme karşı olma ve eleştirel düşünebilmeyle olan sarmalık ilişkisi sayesinde anlaşılabilir. İslam dünyasında kullanılan "akıl etmek" eylemi ise -"akıl" kavramının etimolojisi de dikkate alınırsa- kıyas etmek, örnek almak şeklindeki yoruma öncelik verilebilir. Dolayısıyla aynı bir kavram; çağlara, toplumlara veya kültürlere göre değişen, hatta birbiriyle uyumlu olmayan içerikler taşıyabilmektedir. Bu değişikliği de kavramlar arasındaki sarmallık ilişkisi olarak görmek ve anlamak mümkündür. Beni burada ilgilendirebilecek olan nokta "akıl etme" eyleminin içeriğinin bugün artık çok değişmiş olduğudur: çünkü bu kavramın bilimsel gelişmelerle bir sarmallık ilişkisi içinde kazandığı yeni içerik, onu doğru anlayıp kullanabilmek için son derece önemli ve gereklidir.

"Akıl etme" eyleminin içeriğinde ortaya çıkan ve yeni bir dönemin başlamasına olanak veren değişim, Newton sistemi sayesinde gerçekleşmiştir. Çünkü çok basit bir ifadeyle Newton soruyu değiştirmiştir; yani farklı bir soruya cevap aramıştır. Bunun bilimsel olduğu kadar felsefi sonuçları da inanılmaz derinlikli olmuştur.

Bilindiği gibi Aristoteles'in felsefi sistemi ve bu sistemle bütünleşmiş biyoloji, fizik/astronomi sistemi ereksel (teleolojik) bir kabul üzerine

kurulmuştur. Bunun sebebi, "niçin" sorusuna cevap aranmış olması, bu sorunun da ereksellik içeren ontolojik bir yapı varsaymasıdır. Erekselliğin diğer önemli bir özelliği, teolojik bir sistemle olan ilişkisidir. Çünkü teoloji de "niçin" sorusuna cevap arar; dolayısıyla o da ereksel bir cevap öngörür. Bu durum, Aristoteles felsefesi ile hem Hıristiyanlığın hem de özellikle İslamiyet'in dönüşümlü olarak birbirini etkilemiş ortak teolojik sorunlarının günümüze kadar ulaşmış ilişkisinin gerekçeli bir açıklamasıdır.

Aristoteles felsefesi ve bilim anlayışının teoloji ile olan ilişkisine Aristotales'in mantık çalışmalarını da eklemek gerekir. Çünkü bu mantık, yani Aristoteles mantığı da ereksel bir iddianın ispatını vermek görevini üstlenmiştir. Teolojinin mantık ve felsefe ile olan bu eşsiz ve muhteşem uyumu elbette hayranlık uyandıracak bir özelliktir. Yaklaşık 2.500 seneden beri de varlığını sürdürebilmiştir.

Ne var ki bu ilişki parlak bir kültürel yapı oluşturmakla kalmamış, giderek dogmatizmin, açıkçası hem felsefi ama daha da kötüsü teolojik dogmatizmin de temel dayanağını oluşturmuştur. Çünkü "niçin" sorusu ontolojik olarak ereksel bir fizik dünya öngörmektedir. Evet, gerçekten de fizik nesneler dünyasında tam da Aristotelesçi felsefenin ve bilim anlayışının öngördüğü bir ereksellik olabilir ve bu ereksellik, teolojik bakış ile muhteşem bir uyum içinde olabilir. Newtoncu bakış olmasaydı bu uyum sayesinde mutlu ve mesut bir şekilde inanç dünyamız içinde yaşardık veya öyle olduğuna kendimizi inandırırdık. Şimdi özellikle İslam dünyasında karşılaştığımız olgu bu değil midir? Bence tam da budur! Çünkü Aristotelesçi fizik ve kozmoloji anlayışı üzerine kurulmuş olan felsefenin ereksel evren anlayışı, (ne yazık ki!) halen geçerli teolojik paradigmamızın da üzerine kurulduğu dayanak konumundadır. Fakat "akıl etmek" kişinin bavullarıyla birlikte son durakta mutmain bir şekilde inmesi demek değildir; çünkü bu emir, değişimin sürekliliğini anlayıp kavramayı da gerektirmektedir.

İslam dünyasında yapılmış olan felsefi ve bilimsel çalışmalar, Antikçağ felsefesinden sonra gelen yepyeni bir evre olarak görülmektedir. Bu evrenin bir özelliği, paganist bir anlayış üzerine kurulmuş olan Antikçağ felsefesinin monoteist bir din anlayışı çerçevesinde yeniden inşasıdır. Bu süreç içinde Aristoteles mantığı, yeniden inşa edilmese de ayrıntılandırılarak, yenilenerek ve teolojiye uygulanacak şekilde kullanılmıştır. İslam dünyasının özgün katkısını mantık üzerinden okumak yerinde olacaktır.

İslam dünyasında Aristoteles mantığının Yunan dilinin mantığını yansıttığı, dolayısıyla Arapça olan Kur'an'ın anlaşılmasında kullanılamayacağı konusunda ciddi eleştiriler yapılmıştır . Gerçi Antikçağ felsefesi ile İslam teolojisi arasında temel sorun olarak elbette bir devamlılık vardır; fakat bu devamlılık sorunlarda bir odak kaymasının göz ardı edilmesini gerektirememelidir.

Antikçağ felsefesinin Platon ve Aristoteles ile vardığı nokta; algılanan dünyanın (ontolojik yapısının) anlaşılması, görünmeyen ancak tasarlanabilen bir dünyanın (Platon'da idealar dünyasının, Aristoteles'te cevher'in varlığının) kabulünü şart koşmaktadır. Bu kabul, monoteist bir din açısından bakıldığında, kavramsal değişime bağlı bir odak kaymasını da ister istemez beraberinde getirmiştir; çünkü artık "cevher" kavramı, Tanrı'nın varlığı ile eşleştirilen bir "hakikat" kavramıyla yer değiştirerek felsefenin gündemini belirlemiştir.

Aristoteles mantık sistemini kurarken farklı amaçlar taşıdığını; daha da ilginci, bu sistemin, onun kendisinin bile öngörmesi mümkün olmayan uygulama alanları olduğunu biliyoruz. Bu uygulamanın başında, monoteist bir din anlayışının (bu sadece İslamiyeti değil Hıristiyanlığı da kapsamaktadır) ihtiyaçlarını karşılaması gelmektedir.

Aristoteles mantığının, yani düşüncenin bir aleti olarak mantığın, 19.yy'a kadar sürmesi ve Newton fiziğinde artık sökmemesi, yani bir işe yaramaması tesadüf değildir. Çünkü kıyas, sadece Aristoteles'in ereksel kozmoloji anlayışına uyan ereksel bir evren tasavvuru için mükemmel ve biricik bir araçtır (organon'dur).

Yukarıdaki çıkış noktamıza geri dönersek, mantık, soyut düşünebilmenin gerekli koşuludur. İslam dünyası bu aracı geliştirmiş, bu sayede (Kur'an'ı daha iyi anlamak amacıyla) hem Arapçaya uygulamış hem de yeni bir ontolojinin (teolojinin) inşasında kullanmıştır.

Ne zamanki Newton ile birlikte doğayı anlamaya yönelik soru değişmiş, bu da evrene yeni bir ontolojik anlayış/kabul ile bakmayı gerektirmiştir. Bunun için yeni bir yönteme dolayısıyla da yeni bir araca (organon) ihtiyaç duyulmuştur. Bu araç, kolayca tahmin edilebileceği gibi, modern mantıktır; ve modern mantık, Newtoncu evren anlayışının ontolojik yorumunun bence organonu konumundadır. Pozitivizm, görünen o ki ortaya çıkan

ihtiyaca cevap vermeyi amaçlamıştır. Dolayısıyla felsefenin tarih boyunca değişmeyen yordamının yeni bir örneğidir. Bu sürecin ve dönüşümün siyasi yansıması ise cumhuriyettir. Bu sebeple cumhuriyet, yukarıda da işaret edildiği gibi, sadece siyasi bir yapının adı olmayıp yeni bir ontoloji öngören ve kendine özgü epistemolojik kabulleri olan kültürel bir yapılanmadır.

Toplum olaylarının hemen her yönden doğa olaylarından farklı yapıda olduğu bilinen bir gerçektir. Ne var ki günümüzde sosyal bilimlerindeki gelişme, ilkinin ikincinin yöntemini kendine uyarlayarak kullanmasına engel oluşturmadığını da göstermiştir.

Mantığın soyut düşünebilmenin dili olması, olgular arasında kurulan veya kurulmak istenilen tutarlı ilişkilere olanak vermesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü özellikle insanı ve toplumu ilgilendiren olgular söz konusu olduğunda konuşma dilini kullanırız; bu dil aracılığıyla olaylar arasında tutarlı ilişki kurabilmenin (yeterli olmasa da) gerekli ve zorunlu koşulu, mantık kurallarına uymaktır. Bu ilişki (gravitasyon kavramında da olduğu gibi) gözlenebilir değildir; ancak mantık kuralları aracılığıyla sağlanabilir. Belki şaşırtıcı gelebilir; ancak bu mantık şüphesiz ereksel bir ontoloji öngören Aristotelesçi mantık ile sınırlı olamaz. Modern mantık (bir araç/organon olarak) bize nedenleri erekselliğe bağlamadan sorgulamaya olanak veren bir yöntem sunmaktadır. Diğer bir ifadeyle modern mantık, yeni bir organon olarak, olgular arasındaki ilişkileri (nasıl sorusuna cevap verebilecek şekilde) kurabilme olanağı sağlamaktadır.

Bilimsel bilgi, konusu olan (canlılar, fizik nesneler, insan ve topluma ilişkin) olguların kendi aralarında (belirli koşullara uyan) bağlar kurabilmelerini sağlar. Bu bağ, olgular veya nesneler arasında sebep-sonuç ilişkilerinden oluşan (nedensel) bir ağ oluşturur. Bu ağ, matematik bir dil kullanarak (Kopernik ile başlayıp Kepler ve Galileo ile devam ederek Newton'da son bulan şekliyle) yasalar aracılığıyla dile getirilmiştir. Sonuçta farklı olgular arasındaki (örneğin taşın düşmesiyle gezegenlerin dolanımı gibi) -algı konusu olmayan- ilişkileri (yasalar aracılığıyla ve mantıksal olarak) kavramak olanağı sağlanmıştır. Tarihsel süreç içinde bu açıklama kalıbı insan ve toplum bilimlerinde de kullanılmıştır.

Fiziksel olgular arasında matematik dil aracılığıyla kurulan ilişki bizim için yeterli değildir. Felsefe, bu ilişkinin genellenerek günlük sıradan olayların anlaşılmasının da ötesinde evrene bakışımıza yön verebilme,

içerik kazandırma özelliğinin ve ayrıcalığının adıdır. Böyle bir bakış için çeşitli (örneğin ontolojik, epistemolojik, dilsel özellikte) kabullere ihtiyaç vardır. Mantığın tam da bu sürecin kendisini ifade etmek ve onun tutarlılığını denetlemek aracı (organon) olması hiç de şaşırtıcı değildir. Bilim öncelikle dilsel bir yapıdır ve olgular arası ilişkileri günlük konuşma dilinden ödünç alınan kavramlarla ifade eder. Konuşma dilinin olgular arasında kurduğu/kurabileceği sebep-sonuç ilişkisi kısıtlıdır. Bu dil sadece "yağmur yağarsa sokaklar ıslanır" şeklinde basit ve görsellik içeren ilişkilerin kurulmasına izin verebilir. Halbuki matematik, çok farklı ve birbiriyle ilişkisiz gibi duran (elmanın düşmesiyle gezegenlerin dolaşması gibi) olay, olgu veya nesneler arasına (hem de yasalar) aracılığıyla ilişki kurulmasına olanak verir. Bu ilişkinin konuşma dilinin dayandığı mantık ile uyumlu olmasını kültürel, zihinsel, dilsel alışkanlıklarımız gereği umarız; fakat kuantum fiziğinde olduğu gibi bir uyum her zaman gerçekleşmez.

"Terim" olarak bilinen dilsel unsurların (kavramlar, nesne adları, özel isimlerin) nesnelere veya olgulara işaret etme özelliği, iletişim dışında, bir varlık kazandırma işlevini de yerine getirirler. Bu görev, kelimelerin/kavramların/terimlerin sahip oldukları anlam aracılığıyla sağlanır. Örneğin "kalem" denildiğinde yazmaya yarayan cansız bir nesne düşünülür; yani o kavramın anlamı, işaret ettiği nesnenin özelliklerini (buna varlık özellikleri de dahildir) bu yolla belirler. Konuşma dilinde kavramlar arasındaki ilişkiler önermeler aracığıyla kurulur. Önermeler aynı zamanda çıkarım işlemlerini gerçekleştirme araçlarıdır; bunun için eklemlere ihtiyaç duyulur. Yukarıdaki örnekle, "yağmur yağarsa sokaklar ıslanır" şeklinde iki olgu arasında kurulan sebep-sonuç ilişkisi, "ise" eklemi aracılığıyla sağlanmıştır. "Ve", "veya", "ancak ve ancak" gibi eklemler önermeler arasında çok daha karmaşık ilişkilerin dile getirilmesine olanak verirler. Mantık kuralları sayesinde bu ilişkiler arasında özellikle çıkarım da dahil olmak üzere çeşitli işlemler yapmak ve onları denetlemek mümkün olmaktadır. Eğer bir akıl etmek sözkonusu ise, bu eylem, konuşma dilinin kavramlarının bilimsel verilerle ilişkilendirilmesi sayesinde sağlanabilir; bu da mantığın (modern mantığın) bir alet (organon) olarak kullanılmasını gerektirir.

Bilimler, nicel bir dil kullanır. Bu sayede konuşma dilinde kavramlarla işaret edilen nesnelerin nitel özellikleri nicel (ve dolayısıyla da nesnel) bir anlatımın konusu haline gelir. "Ağırlık" nitel özellikleri bakımından

kişilere göre değişebilir; fakat nicel bir dil kullanıldığında (örneğin 5 kg denildiğinde) artık öznellik ortadan kalkar. "Zeka testi", "milli gelir" gibi kavramlar insan ve toplum bilimlerinin nicel ve dolayısıyla nesnel dilini oluşturmaktadır. Bu sayede bilimsel yasalar aracılığıyla olgular arasında denetlenebilir (yani nesnel) ilişkiler kurabilmektedir. Burada, çok önemli fakat dikkatlerden kaçmış olan husus, bu ilişkilerin "nasıl" ve "niçin" sorularına cevap olma özelliği taşımalarıdır. Her iki soru da nedensellik öngörür ve verilen cevaplar mantıksal olarak da tutarlıdırlar; fakat sorular, farklı ontolojik ve epistemolojik kabuller öngörürler. Kısaca ve kabaca ifade etmek istersek, yukarıda da işaret edildiği gibi "niçin" sorusu ereksel bir ontoloji öngörürken, "nasıl" sorusu evreni rasyonel ve mekanist bir yapı olarak anlaşılabilmesine olanak verir. Dolayısıyla da bu "nasıl" sorusunun cevabı, ölçülebilir, deney ve gözlemi kullanan, nesnel ve denetlenebilir olmak durumundadır. Bu sorunun diğer önemli tarafı, rasyonel ve mekanist işleyişin bize birbirinden bağımsız gibi duran olgular ve nesneler arasında yasalar aracılığıyla (öznel olmayan) sebep-sonuç ilişkisi kurma olanağı sağlamasıdır. Olaylar, olgular ve nesneler arasında kurulan sebep-sonuç ilişkileri bu sayede mantıksal bir özellik de taşırlar.

Nicel değerler ve yasalar aracılığıyla kurulan ilişkiler aynı zamanda günlük konuşma dilinin kavramlarını kullanırlar: kütle, ağırlık, ışık hızı, enerji, hareket gibi kavramların içerikleri sadece nicel değerlerin değil nitel özelliklerin de taşıyıcısıdır. Ne var ki kullanılan bu gibi kavramlar arasında yasalar aracılığıyla kurulan ilişki, örneğin gezegenlerin hareketi ve bir taşın düşmesi olgularını bir bütün olarak kavramak, konuşma dilinin öngördüğü nitel (ve dolayısıyla öznel) özelliklerden dolayı mümkün olmaz; kaldı ki "niçin" sorusu böyle bir ilişki de öngörmez. Kavramlar arasındaki ilişkiler, "nasıl" sorusuna cevap olarak, nicel bir dille hem de mantık kurallarını kullanarak kurulmaktadır. Ne var ki tek bir mantık bu ilişkiyi anlamamıza her zaman olanak vermemektedir. Nitekim ışığın hem dalga hem de parçacık özelliği taşıması Aristoteles mantığının temel ilkelerinden olan özdeşliğin bir kenara bırakılmasını gerektirmektedir. Diğer bir ifadeyle bilimsel yasaların konusu olgular aynı zamanda günlük konuşma dilinin kavramlarının da nesnesi durumundadır. Fakat kavramlar arasında bilimsel yasalar aracılığıyla kurulan bağlar ile tek bir mantıksal yapı her zaman uyum içinde olamamaktadır. Fizik dünyaya ilişkin günlük bilgilerimizin geleneksel mantık kurallarıyla uyuşmaması, insan ve toplum olay ve

olgularına ilişkin bilgilerimizin de yeni bir mantıkla ele alınması anlamına gelmektedir. Bu durum, insan ve toplum algımızın yanı sıra geleneksel teoloji anlayışının da gözden geçirilmesini gerektirmektedir. Pozitivizmin bu noktada temel referans noktası olması şaşırtıcı olmayacaktır. İnsan, toplum ve fizik dünyayı kavrayışımızda kullandığımız Aristoteles mantığı ve olgular arasındaki ilişkileri kurmak için kullanılan kıyas teorisini terk etme zorunluluğu bizi artık yeni bir teoloji anlayışına götürmeyi de kaçınılmaz hale getirmektedir. Görünen o ki insan düşüncesinin bütüncül (holistic) bakış alışkanlığı beraberinde totaliter, organistik, genellemeci, kaderci, her şeyin her şeyle ilişkilendirildiği (integrative), döngüsel ve kapalı (orbiculated) bir sisteme yönelmesine sebep olmaktadır. Fakat şimdi olayları anlamak için artık elimizde farklı yasaların geçerli olduğu birden çok güçlü sistem vardır; sistemler arasında etkileşim ve kontrollü bir geçiş olsa da doğa, insan ve toplum olaylarını kendi yasaları içinde anlamak ve açıklamak yol ve yöntemi kullanılmaktadır. Olayları analiz ederek, yani nesnel bir dil ile aralarında sebep-sonuç ilişkisi kurarak önce onları anlamanın ve sonra sorunlara çözüm getirme yönteminin toplumsal olaylar için kullanılabilmesinin gerekli koşulu cumhuriyettir; çünkü o, bu olanakları sağlayan zemin konumundadır. Bu sonuç ilk bakışta şaşırtıcı gelebilir; fakat Newton'un gözle görülmeyen, ancak akılla kavranılan bağın benzerinin insan ve toplum bilimlerine uygulanması (yani sosyolojinin, psikolojinin, iktisatın vb disiplinlerin kurulması) çok sonra gerçekleşmiştir. Bu süreci dikkate almadan Fransız Sosyoloji Okulu Pozitivizmi ile Viyana Çevresi Pozitivizminin bilinen katkılarıyla ortaya çıkan siyasi değişimleri anlamak ve aralarındaki farkların ayırdına varabilmek de mümkün görülmemektedir.

Cumhuriyet sisteminin genel özelliklerinden birisi kuvvetler ayrılığıdır. Bu, kendi içinde kendi kurallarına göre işleyen birimlerin oluşturduğu bir yapı demektir. Öte yandan bu sistemin içindeki birimler arasındaki ilişkiler de çok yönlü ve farklı özelliklere sahip olabilirler. Dolayısıyla toplumlar başta sosyoloji, ekonomi, tarih, sosyal psikoloji, antropoloji gibi bilimelerin konusu durumundadır. Felsefenin geleneksel özelliği gereği bu verilerin bütüncül değerlendirmesine yönelmesi elbette şaşırtıcı olmayacaktır. Bu bütüncüllük, toplum ile devletin yapı ve işleyişi arasındaki ilişkileri öncelikle kapsayacaktır.

Bütüncül bir değerlendirme yapabilmek için devletin kurumlarının -ama kuvvetler ayrılığı ilkesi çerçevesinde bağımsız (otonom) olarak

işleyen kurumların- varlığı gereklidir. Çünkü kurumlar ve toplumun farklı disiplinlerin inceleme konusu olabilmelerinin ön koşulu, onların bağımsız (otonom) bir varlık olarak sistem içinde mevcut olmalarıdır. Nitekim cumhuriyet sisteminin öngördüğü yapı ve işleyişin özelliklerini anlamanın, denetlemenin ve sorunlara çözüm getirebilmenin ön koşulu, kurumların (kuvvetler ayrılığı ilkesi çerçevesinde) varlık kazanmış olmaları gerekir. Bunun da sebebi, belirli kurallar (özellikle mantık) kuralları) çerçevesinde ve nesnel/nicel değerler aracılığıyla (-"nasıl" olduğunu-) açıklamaya olanak verebilecek bir yapının ancak bu sayede mevcut olabilmesidir. Bilimsel olmanın koşulu, yukarıda da işaret edildiği gibi, inceleme konusu nesnenin (mesela bir taşın düşmesi olgusunun) nicel değerler açısından (mesela hızı ve kütlesinin) ifade edilebilmesidir. Elbette sosyal olaylar bir taşın düşmesi gibi nesnel değerlerle ifade edilemeyebilir; fakat bu durum, kurumların varlığının nesnellik özelliği taşımalarına, onların bu açıdan varlık kazanmış olmalarına engel değildir. Ancak bu sayede sorunların tanımı ve çözümü mümkün olur.

Tam da bu noktada, sorunların tanımında ve onların çözümünde kullanılacak yöntemlerin temelde cumhuriyet kültürünün bir kazanımı olduğunu hatırlamak yerinde olacaktır. Bu kültür, kuvvetler ayrılığı ilkesi çerçevesinde kurumların varlık kazanmalarını öngörmektedir. Diğer bir ifadeyle cumhuriyet sadece siyasi bir tanımlama değildir; kendine özgü bir zihniyeti ve dolayısıyla bir kültürü temsil eder. Bu kültür; sorunlara "nasıllar" üzerinden cevap aramaya, böylece sorunların nesnel olarak tanımlanabilen kurumlar ve aralarındaki ilişkiler üzerinden anlamaya ve onlara bu yolla çözüm aramaya yönelik felsefi bir bakışı da talep eder. Bu cumhuriyet kültürüne özgüdür, ona aittir, onunla birlikte varlık kazanan bir özelliktir.

Onun bu özelliğini, yukarıda da değinilen "gravitasyon" kavramıyla ilişkilendirerek anlamaya çalışabiliriz. "Gravitasyon" kavramı bir soyutlamadır; çünkü farklı nesneler arasında bir ilişki kurabilmemize olanak vermekte olup algılanabilir belli bir nesneye işaret etmemektedir. Buna karşılık, algılanabilir olgular arasında bir sebep-sonuç ilişkisi/ ilişkileri kurulması bu sayede mümkün olmaktadır. Kurulan bu tür bir sebep-sonuç ilişkisinin özelliği, "nasıl" sorusuna cevap verebilmesidir. Bu sayede olgular arasındaki ilişkilerin ve dolayısıyla nesnelerin hareketinin

yasalar tarafından 'nasıl' belirlediğini anlama olanağı elde edilebilmektedir. Zamanla diğer bilimlere de örnek olacak Newton sisteminin bu özellikleri, onun Aristoteles mantığının uygulama alanı olmaktan çıkması anlamına gelmektedir. Çünkü Aristoteles "niçin" sorusuna cevap aramıştır. Esasen onun kıyas teorisi, farklı olgular arasında (ve, veya, o halde, ancak ve ancak gibi) çeşitli önerme eklemleri aracılığıyla ifade edebildiğimiz ilişkileri temsil etme yeteneğine de sahip değildir. Bu özelliğe sahip formel bir sistem için 19 yy'da kurulmaya başlayan ve "modern mantık", "sembolik mantık", "önermeler mantığı" adıyla bilinen aracın (organonun) kurulmasını beklemek gerekmektedir. Bu sistem, olgular arasında (doğa yasaları aracılığıyla kurulan) nesnel ve tutarlı bağıntıların "nasıl" olduğunun-anlaşılmasına olanak vermektedir. Cumhuriyet bir sistem olarak böyle bir bakışın siyasi alandaki yansımasıdır; çünkü bu kavram aracılığıyla sosyal yapıyı, kurucu unsurları olan kurumlar arasında "nasıllar" üzerinden okunabilecek ilişkiler aracılığıyla kavramak mümkündür. Bu ilişkilerin akıl ile kavranılabilir olması, onun teolojik yorumlara kapalı olması anlamına gelmemektedir. "Niçin" sorusu ile "nasıl" sorusu birlikte bizim (dile bağlı) kavrayış sistemimizin iki temel öğesidir. Eğer günümüzün sosyal ve kültürel özellikleri "nasıl" sorusu çerçevesinde anlaşılmak istenilirse, öncelikle Aristotelesçi (kapalı evren tasavvuru üzerine kurulmuş olan, teolojik ve felsefi) evren anlayışının dışına çıkmak gerekir. Bu sürecin oluşturulmasında nesnel bir dile, dolayısıyla da modern mantığa gerek vardır.

Mantık soyut düşünebilme aracıdır; günümüz mantık sistemlerini, farklı düşünce sistemleri olarak yorumlamak mümkündür. Karşılaşılan bir sorunun niçin olduğunu, başımıza niçin kötü bir olayın geldiğini sormak, örneğin "niçin deprem oluyor?" sorusu son derece anlamlı olup insanı veya toplumları inanç temelli arayışlara iter. Buna karşılık bir olayın nasıl meydana geldiğini sorgulamak, (örneğin deprem) olayın(nın) gerçekleşmesinin sebep-sonuç ilişkisini gözlemsel verilerle, rasyonel çerçevede anlamak ve doğrulanabilir çözümler üretme de yaşamsal öneme sahiptir. Bu talebin kendisi mantıksal bir olanağın sağlayabileceği soyut düşünebilme becerisini gerektirir. Bu noktada inancı ve akıl yürütmeyi temsil eden "niçin" ve "nasıl" soruları birbirlerini dışta bırakmamamktadır. Örneğin, bir eve hırsız girdiğinde "niçin girmiş olabilir?" sorusu bir niyet okuma içerirken "nasıl girdi?" sorusu gözlemi ve akıl yürütmeyi gerektirmektedir. Şüphesiz bu iki soru birlikte anlamlıdır.

Düşünce tarihini (özellikle de felsefe tarihini) birtakım kavramlar aracılığıyla basite indirgeyerek ereksel bir bakışla anlamaya çalışmak, geleneksel ve kolaycı bir çözümdür. Olaylar dizgesini yönlendiren ilkelerin neler olduğunu ve bu ilkelerin kullanılış yöntem ve etkilerini sorgulamak hiç de kolay değildir. Nitekim Kant'ı felsefede -Newton sisteminin getirdiği devrimsel bakış açısı olmadan- yeni bir dönemin başlatıcısı olarak görmek ve göstermek çok yanıltıcı olacaktır. Hatta düşünce tarihinin bu evresini Kant ile sınırlayarak çok sonra ortaya çıkmış olsa da modern mantıkla arasındaki bağıntıyı dikkate almamak da yine bu sürecin eksik olarak yorumlanması anlamına gelecektir. Viyana Çevresi (bilinçli olmayabilir ama) aslında bu ilişkiyi kullanmıştır. Başlangıçta "Viyana Çevresi" olarak bilinen "pozitivist felsefe", "analitik felsefe", "mantıkçı empirizm" gibi adlarla da anılan çalışmalarla Newton sisteminin tetiklediği sonuçlar arasında sıkı ve göz ardı edilmemesi gereken bir ilişki vardır. Ne yazık ki bu ilişki göz ardı edilmekte, Kant'ın kullandığı kavramların arkeolojisi yapılarak Antikçağa gidilmekte ve onun felsefesi bu yolla yorumlanmaktadır. Böyle bir yaklaşım elbette gereklidir; fakat yeterli değildir. Bu sebeple de Kant'tan Çevre düşüncesine giden ve düşünce tarihinin en devrimsel dönemlerinden birisinde mantığın bir organon olarak kültür yapıcı rolü dikkatlerden kaçmaktadır.

Çevre düşüncesinin (Viyana Çevresi Pozitivizminin) doğuşunda en önemli kavramsal arayış, bu düşünürlerin adeta düşmanlık düzeyinde savundukları metafizik karşıtlığı ile tam bir uyum içindedir. Fakat biraz yakından bakılınca bu karşıtlığın Aristotelesçi felsefe ve onun öngördüğü metafiziği hedef aldığı görülür. Aslında bu da sebepsiz değildir; çünkü Newton sisteminin yanı sıra Kuantum fiziği ve Rölativist fizik de bu dönemin felsefi bakışına yön vermiştir. Bu fizikler elbette Aristoteles fizik anlayışını ve bu anlayışın üzerine kurulu metafiziği gereksiz kılmışlardır. Bunun sonucunda, deyim yerindeyse, bir metafizik düşmanlığı oluşmuştur. Bu düşmanlığın (bence) asıl hedefi, Aristotelesçi fizik üzerine kurulmuş olan metafiziktir. Ne var ki bu metafizik düşmanlığı onları yeni bir metafizik söyleme yönelmelerini engelleyememiştir; bu da yeni fiziğin öngörmüş olduğu metafiziktir. Bu hikâyenin başlangıcında, felsefeyi doğrulanması mümkün önermelerden kurulu bir şekilde inşa etmek isteği yatmaktadır. İşte bu süreçte, ne kadar karşı çıkmış olsalar da Newton-Kant çizgisi (daha doğrusu Kant'ın Newton yorumu) sürdürülmüştür. Bu da Kant'ın, "niçin"

sorusu yerine Newton'un etkisiyle "nasıl" sorusuna yönelmiş olmasından kaynaklanmaktadır.

Felsefenin önermelerini bilim önermeleri gibi gözlem ve deneyle ilişkilendirmenin mümkün olmadığını Çevre düşünürleri de farkındaydılar. Bu güçlüğün aşılmasında o dönemde doğum aşamasını geçerek gelişme evresine ulaşmış olan (modern) mantık -bir organon olarak- kullanılmıştır. Sadece konuşma dilinin değil bilim dilinin de yapı ve işleyişini anlama dışında felsefe dilinin (yeniden) inşasında da bu araç (mantık) kullanılmak istenilmiştir. Bu sayede de, doğrulama işleminin "nasıl" sorusunun akla (hatta bir yönüyle dolaylı da olsa gözlem ve deneye) uygun cevaplar verme özelliğini, sadece bilimde değil, felsefede de kullanmak mümkün hale gelmiştir; çünkü bu mantık, p, q, r,… gibi önermeler arasında kurulacak ilişkiyi sadece gözlemsel veriler açısından değil aynı zamanda mantıksal açıdan da ifade edebilme ve ayrıca denetleme yeteneği taşımaktadır. Böylece kavramların bilimsel bir sisteme bağlı olarak oluşturulan içeriklerinin ve dilsel kurgunun (yani "nasıl"lara cevap arayan nedensel ilişkilerin) bir model olarak konuşma diline yansıtılmasıyla birlikte pozitivist felsefe anlayışının doğuşunda (yani konuşma dilinin bir anlamda yeniden inşasında) mantığın bir araç (organon) olarak kullanılması olanağı da elde edilmiş olmaktadır. Bu süreç içinde Kant'ın, Newton çizgisinden hareketle felsefeyi yeniden inşa etmesinin getirdiği etki görmemezlikten gelinemez. Bunu, Kant'ın "Niçin ahlaklı olmalıyız?" sorusu yerine "Nasıl ahlaklı olmalıyız?" sorusuna cevap aramasında ve bir ereksellik yerine "ödevini yaparak" şeklinde tam bir nesnellik içeren cevabında da görebiliriz.

Newton ile birlikte "nasıl" sorusuna verilen cevaplar yeni bir çağın paradigmasını biçimlemiştir. Bu paradigma çerçevesinde gerçekleşen ikinci devrim, bu cevabın mantıksal analiz olarak verilmesiyle gerçekleşmiştir. Bu analizin arkasında yeni bir ontoloji yatmaktadır. Bu ontoloji,"niçin"ler üzerine kurulu Aristoteles felsefesinin ereksel bir evren anlayışının/ sisteminin karşısındaydı; fakat artık soru değişti ve yeni bir paradigma inşa edildi. Aristoteles mantığı bu yeni paradigmanın inşasında yeterli olamazdı; "nasıl" sorusunun öngördüğü yasalara bağlı olarak işleyen ve gözlemsel olarak da doğrulanabilen determinist yapıda bir evren paradigmasının kurulabilmesi için yeni bir araca (organon) gerek vardı! İşte bu araç, sembolik mantık gibi (veya "matematiksel mantık", "modern mantık" gibi adlarla da

anılan) yeni bir dil olabilirdi. Bu dil, yeni paradigmanın kurucu unsurları olan (eski birçok) kavramın yeniden belirlenen içeriklerinin aralarındaki ilişkileri düzenleyen tutarlı bir sistemin kurulmasına da olanak verdi. "Pozitivizm", bu sistemin felsefi adı olarak bilinmektedir. Bunun konumuz açısından önemli olan tarafı, mantığın (çeşitli bilimlerden teolojiye uzanan alanlarda oyun kurucu) yeni bir rol üstlenmesi olmuştur. Görünen o ki bu rol, mantığın kültür kurucu özelliği sayesinde gerçekleşmiştir.

Mantığın bu özelliğinin -düşünce tarihinin anlaşılmasında- dikkate alındığı söylenemez. Bunun sonucunda, pozitivist bakışın cumhuriyet olgusunun temelini oluşturmadaki yeri gözden kaçmış ve ikisi arasındaki derin ilişkiye bağlı olarak gerek Avrupa'da gerek Türkiye'de gerçekleşen değişikler sanırım bu yüzden anlaşılamamıştır.

Cumhuriyet'in Pozitivizm ve Mantık Açısından Yorumu

"Mantık" denilince Batı dillerindeki karşılığı olarak "logic" kelimesi düşünülür; daha doğru bir ifadeyle "mantık" kelimesinin anlamı "logic" kavramının anlamıyla eşleştirilir. Bu eşleştirmede "mantık" kavramı çerçevesinde yapılan çalışmaların aynı zamanda bir alet (organon) olarak ayrı ve yeni bir görev üstlendiği, son derece önemli işlevinin olduğu da pek dikkate alınmaz. Öyle görünüyor ki pozitivist felsefe ve cumhuriyet olgusu arasındaki ilişki, mantığın bir alet olarak kullanılmasının güzel bir örneğidir. Mantıkçı, mantık çalışması yapan kişidir; fakat mantığın bir alet olarak kullanılabilme özelliğini de ayrıca dikkate almak gerekir.

Bir alet olarak mantığa bireyler kadar toplumların da ihtiyacı vardır. Bireyler mantığı, Sofistlerin yaptığı gibi karşısındakini ikna etmek amacıyla kullanabilirler veya mantık, Aristoteles'te örneğini gördüğümüz şekilde felsefenin bir aleti de (organon) olabilir. Fakat beni burada özellikle ilgilendiren nokta, mantığın, bir kültürün yapıcı ve kurucu unsuru olarak kullanılmasıdır. Bunun en gelişmiş örneği İslam dünyasında karşımıza çıkan şekildir. 6.yy'dan itibaren mantık, tarihi süreci içinde ilk defa teolojik içerikli bir kültürün kurucu ve inşa edici unsuru olarak çok önemli bir görev üstlenmiştir. Newton-Kant çizgisi ise yepyeni bir dönemin başlangıcını oluşturmuştur. Bu çizgi çizgi Viyana Çevresi pozitivizm ile birlikte yeni ve özgün bir konuma taşınmıştır. Çünkü artık "niçin" sorusu yerini "nasıl" sorusuna bırakmıştır. Bu yer değiştirme sıradan bir işlemin adı değildir;

çünkü bu iki soru, birbirinden çok farklı iki ayrı ontoloji öngörmekte, yeni bir çağın başlamasına temel teşkil etmektedir. Bu iki farklı, hatta birbirine karşıt özellikler içeren soruların aykırılığı hem öngördükleri ontolojik kabuller hem de kullandıkları yöntemin sonucudur. "Niçin" sorusunun ereksel "nasıl" sorusunun mekanist ve determinist özellikte kabuller üzerine kurulması, cevapta kullanılan yöntemin de farklı olması anlamına gelmektedir. İlk soru bir niyet arama eylemini ve dolayısıyla öznelliği ikinci soru ise mekanist ve determinist, akla ve gözleme dayanan, nesnel cevapları talep etmektedir. Aralarındaki tüm bu aykırılığa karşın, iki soru birlikte insanın -duygu ve inanç ile rasyonellik içeren- bütünlüğünü sağlamaktadır. Bu bütünlük ortaçağdan kopuşu ve yeni bir çağın başlangıcını ifade etmektedir. Bu süreci, yeni ve devrimsel bir dönüşüm sürecini, iki çağ arasından bir karşıtlık üzerinden tanımlamak bence doğru değildir; çünkü gerek düşünce gerek yargılama eylemlerimiz aslında bu iki dönemi birlikte düşünülmesini gerektirmektedir. Sorun, hangi soruyu ne zaman ve nerede sorulacağını/kullanılacağını bilememekle ilgildir. Tarihsel/kültürel koşullar, toplumun ve bireylerin bu sırayı ve öncelikleri tayin edebilmelerini, fakat daha kötüsü birinin yerine diğerinin kullanılmasını büyük ölçüde alışkanlıklar doğrultusunda belirlemeleridir.

"Nasıl" ve "niçin" sorularının tercih edilmesindeki öncelik sırasını cumhuriyet ve monarşik yapıyla ilgi içinde yorumlayabiliriz. Monarşide sorunların çözümü tek bir kişi veya belirli bir zümreden beklenirken, cumhuriyet rejiminde kurumlar sorunların çözümünün nasıl olması gerektiğine ortak ilkeler ve yasalar çerçevesinde rasyonel olarak karar verme yükümlülüğü taşırlar. Bu noktada Türkiye Cumhuriyeti'nin kendine özgü çok ilginç bir özelliği dikkati çekmektedir: 1937 Anayasasına girmiş olan altı ilkeyi (cumhuriyetçilik, milliyetçilik, halkçılık, devletçilik, laiklik, devrimcilik) bize özgü bir cumhuriyet anlayışının ifadesi, toplumsal sorunların çözümünde kullanılacak yol gösterici kavramlar ve ortak aklın bir ürünü olarak yorumlamak mümkündür. "Cumhuriyet" kavramı bugün sağdan sola kadar çok farklı siyasi görüşlerin benimsediği ve kendine göre yorumladığı bir kavramdır. Söz konusu ilkeler; bize özgü ve özgün bir cumhuriyet anlayışını ifade etmenin de ötesinde, bu anlayışın -nesnel/pozitivist bakış çerçevesinde- bize has bir uygulama olarak değerlendirmek yerinde olacaktır. Bu uygulama aynı zamanda modern mantığın bir araç (organon) olarak kullanılmasına da güzel bir örnek oluşturmaktadır. Çünkü

söz konusu ilkeleri, "cumhuriyet" olgusunun "nasıl" olması ve bu olgudan ne anlaşılması gerektiğini nesnel olarak tanımlamak amacıyla kullanmak mümkündür. Böylece sorunların akla uygun, sistematik, bilimsel, çözüm odaklı olabilmesine de zemin hazırlanmış olmaktadır.

Yukarıda da işaret edildiği gibi Aristotelesçi mantık ve modern mantık, kültür yapıcı özelliklerinin bir sonucu, kendilerine özgü ontolojik kabulleri tutarlı bir felsefi sistem haline getirme aracı (organonu) durumundadır. İkincisinin kullanım alanı, Newton fiziğinin öngördüğü ontolojik yapının kabulleriyle de uyum içindedir. Diğer bir ifadeyle Newton'un çekim yasası temeli üzerine kurduğu sistemin felsefi yorumunda karşımıza çıkan (ontolojik) dokuyu, mantığı araçsallaştırarak fark edebiliyoruz. Burada ilgi çekmemiş ama aslında son derece önemli olan nokta, bu ontolojik dokunun yorumunun mantık aracılığıyla yapılabilmesidir. Matematiğin doğaya uygunluğu, başta Einstein olmak üzere birçok düşünürün ilgisini çekmiştir. Aslında matematik, bir dil olarak, doğa ile iletişim kurma -ona soru sorma ve aynı dilden cevap alma- aracıdır. Mantık ise doğaya ontolojlk bir içerik kazandırma aracıdır, o bu amaca hizmet eden bir organondur. Bu sayede doğayı (daha doğrusu bilimlerin öznesi olguları) "akla uygun" olarak (ama farklı sistemler aracılığıyla) yorumlayabilmekteyiz. Mantık doğanın ontolojik yapısını resmetmez; (çeşitli mantıklar) ona ontolojik özellik(ler) tanımlar (ve böylece) onun anlaşılabilir hâle gelmesine olanak sağlar. Mantığın bu özelliğini matematik ile değil de geometri ile ilişkilendirebiliriz. Mantık sayesinde doğa hakkındaki bilgilerimizi tutarlı halde ortaya koyabiliriz ve mantık, tutarlı olabilmenin formel koşullarını sağlamının yanı sıra, ontolojik ön kabuller de biçimler. Bu onun kültür yapıcı özelliğinin çıkış noktası durumundadır. Puslu mantık (fuzzy logic), temporal mantık, modal mantık, tutarlılık-ötesi mantık (paraconsistent logic), çok-değerli mantık, vd.leri bize fizik dünyaya farklı gereksinimlerimiz çerçevesinde bakabilmeye, farklı ve tutarlı yorumlar yapabilmeye olanak vermektedir. Bu mantık sistemlerinin sadece fizik dünyanın değil, insanın ve toplumun da farklı ontolojik ve epistemolojik açıdan yorumlarımasına olanak sağlayacağı açıktır. Aristoteles mantığının İslam coğrafyasında bir organon (yani teolojinin ve onun felsefesinin bir organonu) olarak ilk kullanımından sonra Viyana Çevresi pozitivizmi de bize yeni bir ontolojik yoruma olanak sağlayan bir kapı açmıştır. Modern mantığın (veya sembolik mantık, matematiksel mantık vb. adlar altında bu disiplinin) bir organon olarak felsefeye ve toplumun kültürel yaşamına

yeni bir boyut kazandırması özgün bir biçimde önce İslam dünyasında gerçekleşmiştir.

İster bilim, ister mitoloji, ister teoloji veya isterse günlük yaşamdan söz ediyor olalım, olup bitenleri anlama ve açıklama yöntemimiz hep bir sebep-sonuç ilişkisinin kurulur. Bu bağ, konuya göre mitolojik, teolojik veya edebi bir dil (yani bu dillerin kavramları) aracılığıyla bilimde ise gözlem, deney ve belirli ilkeleri/yasalar kullanarak oluşturulur. Bilimsel bir sistemde özellikle "nasıl", diğer alanlarda "niçin" sorusu bu süreçlere felsefi bir zemin sağlamaktadır. Araçsallaştırılan mantık sistemleri hem "niçin" hem nasıl" sorusuna verilecek cevapların tutarlı olmasına olanak sağlamaktadır. Bu olanak aynı zamanda felsefenin bilim örneğine göre inşa edilmesine de zemin hazırlamıştır. Böylece mantık, felsefeyi de bilim örneğine göre işleyen, yani felsefenin "nasıl"lara cevap veren bir etkinlik olarak inşa edilmesine (bir organon olarak) olanak sağlamıştır. Dolayısıyla da Çevre düşünürlerinin "bilim dışında felsefede de doğrulanabilir (hesabı verilebilir) önermeleri kullanılabilme" hayali gerçekleşmiştir. Çevre düşünürleri sayesinde bilim-felsefe-mantık ilişkisi (pozitivist bir bakış çerçevesinde) doğa bilimleri dışında insan ve toplum olaylarına uygulanabilme olanağına kavuşturulmuştur.

Gözlenen bir B olayının meydana gelmesini, önceki bir A olayına bağlayarak, yani aralarında "A ise B"dir şeklinde sebep-sonuç ilişkisi kurarak anlamaya ve açıklamaya çalışırız. Bu bakış bir nedensellik bağı öngörür; bu nedensellik bağı, "niçin B olayı meydana gelmiştir?" veya "nasıl B olayı meydana gelmiştir?" soruları üzerinden cevaplandırılır. "Niçin" sorusu, yukarıda da işaret edildiği gibi Aristotelesçi bakış çerçevesinde bir ereksellik öngörür; yani A, B'yi meydana getirmeye bir erek olarak zaten sahiptir. Halbuki "nasıl" sorusu, sebep-sonuç ilişkisinin bir yasa, kural veya bir ilkeye bağlı olarak gerçekleşmesini öngörür. Çevre düşünürleri tarafından bilimin işleyişinin felsefeyle ilişkilendirilmesi, felsefe-mantık-dil ilişkisi bağlamında, am "nasıl" sorusu üzirenden gerçekleştirilmiştir. Böylece bilim örneğine uygun bir felsefe -bir anlamda bilimsel felsefe- yapma olanağı da elde edilmiştir.

Burada beni özellikle ilgilendiren nokta, bu sürecin bilinen (ama büyük ölçüde yanlış anlaşılan pozitivist) felsefenin gündeminin (yanlış) yorumlanmasının da ötesine geçmesidir: çünkü pozitivizm, siyasi yapı kadar

kültürün kendisini de çok yakından ilgilendirmektedir. Bu kültür, olaylara kendine özgü bir bakışı, onları anlama, açıklama ve çözüm yöntemini, yani zihinsel bir tavır alış tarzını temsil etmektedir. Bu kendine özgü zihinsel tavır alış/zihniyet, beraberinde kendine özgü bir mantığın organon olarak kullanılmasını gerektirmektedir. Dolayısıyla kültür; bir davranış tarzından olaylara bakışa, onların yorumlanışına, hatta çözüm üretilmesine kadar uzanan bir alanda kendine özgü bir rengi karakterize etmektedir. Bu rengi karakterize eden özellik ise, sebep-sonuç ilişkisinin yorumlanış biçimidir. Diğer bir ifadeyle, karşılaşılan sorunlara çözüm ararken, hatta onları algılarken "niçin böyle oldu?" sorusu yerine "Nasıl böyle oldu?" sorusuna yönelinmesi, kültürel tercihin/rengin bir özelliğidir. Bir kültürün sorunlara sadece "Niçin"ler üzerinden cevap araması ise kaçınılmaz olarak kaderciliği beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla cumhuriyet olgusu sadece siyasi bir yapı değildir; o, toplumdan ve bireylerden akıl etmeyi, akla uygun sorgulamayı ve dolaysıyla da bunları bir sorumluluk olarak üstlenilmesini talep eden bir kültürdür.

Zihniyet, zihinsel tavır alış kültürel renk veya pozitivizm gibi kavramlar aracılığıyla "cumhuriyet" olgusunun içeriğine yönelik bakışımıza yön veririz. Ne var ki bu gibi farkları dikkate alarak, ama onların ötesine geçerek, bize özgü cumhuriyet olgusunu özellikle sosyal, ekonomik ve kültürel unsurlardan oluşan bir bütünlük içinde düşünmek zorundayız. Bunun temel koşulu, sorunları kurumlar üzerinden ele almak ve kurumları "nasıl" sorusuna rasyonel çözümler üretebilen siyasi ve kültürel bir yapı olarak inşa etmekle sağlanabilir. Çünkü cumhuriyet bir ortak akıl demektir. Onun kurumları birbirlerinden bağımsızdır ama uyum içinde sorunlara mantıklı çözüm arama, geleceği öngörebilme ve önlem alabilme yeteneği ve sorumluluğuna sahiptir. Bunun için sorunlar karşısında sadece "Bu niçin oldu?" yerine "Bu nasıl böyle oldu?" sorusunu sormak ve bu soruya -akla uygun- çözüm aramak gereklidir. Bunun için de sorunları nesnel olarak tanımlayan kurumların özerk bir şekilde inşa edilmiş olması kaçınılmazdır.

Mantığın özelliklerinden birisi soyut düşünebilme becerisi kazandırmasıdır. Bu özelliğine bağlı olarak o, zihinsel bir tavır alışı, zihinsel bir alışkanlığı temsil eder. Bu tutum aynı zamanda bireyi toplumun bir parçası olarak görmeyi, dolayısıyla da çözümün parçası olmasını gerektirmektedir. Bu aynı zamanda kişilerin (teb'a olarak değil) eşit

koşullarda ve liyakat esasına göre varlık kazanması anlamına gelir. Bunun ön koşulu, bireylerin öncelikle toplumsal ödev ve sorumluluk duygusunu kazanmalarıdır. "Cumhuriyet" kavramının çok farklı anlamlara sahip olacak şekilde uygulandığı bilinmektedir; Türkiye Cumhuriyeti'nin özelliği ve ayrıcalığı, yukarıda da işaret edildiği gibi, altı çok özel ilkenin belirlediği, yön verdiği, temellendirdiği bir ayrıcalığa sahip olmasıdır. Bu altı ilke, niçinlerden birlikte nasıllara da cevap verebilme özelliğine sahiptir.

"Akıl etmez misiniz?" sorusuna doğru cevap verebilmek için önce nasıl akıl edileceğini bilmek kaçınılmazdır; hatta kesinlikle gereklidir. Eğer bu bir sorun olarak görülmezse (hep yapıldığı gibi) aynı soruyu anlamsızca tekrarlamak kaçınılmaz olur. Aradan asırlar geçmesine rağmen "Gazali mi haklıydı ibn Rüşt mü haklıydı?" gibi bir soru entelektüel yaşamın değişmez zihinsel tatmin aracı olmaktan öteye geçememiş midir? Bu tür bir tartışmanın teolojik boyutunun yaslandığı tek düzelilik, giderek fanatizmle kol kola girme eğiliminden, bir şeyler söylemek isteyip söyleyememenin getireceği öfke sağnağına tutulmaktan öte bir işe yaramayacak, entelektüel yaşamı da "akıl etmemenin/edememenin" uçsuz bucaksız sığlığında yok olmaya mahkum edecektir. Kısaca felsefenin çağdaş sorunlara yönelebilme özelliği ve dolayısıyla da akıl etmek olanağımız ortadan kalkacaktır.

Çıkış noktasında elbette gözlem ve deney yapabilecek bilgi düzeyini yakalamış olmak (ne yazık ki!) kaçınılmazdır. Bu konuları tartışmak için "top-lanıp rastgele bir "cemaat" oluşturmak değil, doğru ilkeler çerçevesinde cem olabilmek" bugün bile önemini korumaktadır. "Kılıç" ile sağlanabilecek çözüm top-lanmayı sağlasa da kalıcı çözümler üretilmesi olanağını ortadan kaldırmaktadır; çünkü bu yolla boyun eğdirilen kişilerin ezikliği üzerine kurulacak tatmin olma duygusu, kişinin "niçin" sorusuyla oyalanıp nefsinin kabartması ve hatalarını tekrar etmesi dışında sonuç vermeyecektir. "Güzel ahlak"tan uzaklaşmayı gerektirdiği için de "nasıl daha iyi ve güzel olanı yaparım?" sorusuna çözüm arama becerisi yok olacak, yerini "ben zaten en iyisiyim ve en büyüğüm" duygusuna bırakacak, bu da bireyi ama özellikle toplumu güçsüz ve savunmasız hale getirecektir. Kişinin kendinden menkul çözüm önerileri hep 'niçin'e yönelik olacak, nesnel ve denetlenebilir, yasa veya kurallara bağlı olmayan ve dolayısıyla kalıcı olmayan çözümler birbirini izleyerek toplumu ve entellektüel yaşamı oyalayacak ve uyutacaktır. Eğitim olmadan -çağdaş bilimsel bilgilere sahip

olamadan- "güzel olan"ı idrak edebilmek bir kenera onu fark edebilmek bile kesinlikle mümkün değildir; ama en kötüsü, "akıl edebilmek"ten yoksun kalmaktır. Çünkü "güzel olan" algılanabilir olanla sınırlı değildir. İnsanın ortaya koyduğu sanat eserleri dışında aklın ürünü olan ve evreni kuşatan bilim bize -asıl güzel olan eseri- idrak etme olanağı sağlar. Dikkat edilirse buradaki güzellik algılanabilir olan değildir. O tasarlanabilir, idrak edilebilir veya kısaca akıl edilebilir bir güzelliktir. Ondan mahrum kalmamak, yani bilgisizlik çukuruna düşmemek için, temel araçlar olarak matematik, geometri ve elbette mantık bilgisine -yani soyut düşünebilme becerisine- sahip olmak kaçınılmazdır. Çünkü asıl olan sözü edilen güzelliği -algılamanın ötesinde- idrak edebilmektir. Bunun için "akıl edebilen"lere ve onların kullanabileceği araçlara (bilimsel ve mantıksal araçlara) gerek vardır. Ancak bu sayede -evrenin ve insanın muhteşemliğini- farkına varabilmek/akıl edebilmek mümkün olur.

"Güzel" somuttur, çünkü algılanabilir; ama "güzellik" bir soyutluk içerir ve onun bilgisi somut olanın bir uzantısı olmayıp en azından zihinsel, dilsel ve entellektüel birtakım becerilere ve donanımlara sahip olmayı şart koşar.

Bu beceriler sayesindedir ki "güzel" olanı fark etmek ve ondan haz alabilmek mümkün olur. Bu beceriye sahip olmak için soyut düşünebilecek bir donanımın olması kaçınılmazdır. Dolayısıyla 'güzel olan'a yönelmek ve onu algılayabilmek, içgüdüsel bir beceri dışında (hatta ötesinde) bir eğitim sorunudur. Bu noktada, yukarıda da işaret edildiği gibi, soyut düşünebilmenin sebep-sonuç ilişkisi kurabilmeye olanak sağladığını hatırlamak yerinde olacaktır. Ancak bundan sonra böyle bir ilişki kurabilmenin kişide yaratacağı güzellik duygusundan, yani evreni akıl yoluyla kavramanın sebep olacağı haz duygusundan söz edilebilir ve ancak bu sayede kişi kendine yeni ve farklı bir boyut kazandırarak (hem gerçek anlamda hem de mistik anlamda) mutlu olabilir. Bu boyut aynı zamanda güzel ahlak"a ve bir "aidiyet duygusu"na bizi taşıyabilir. Bunun ön koşulu, sebep-sonuç ilişkisine "nasıl" sorusuna cevap verebilecek şekilde yönelmek, diğer bir ifadeyle akıl edebilmesini bilmektir. Bu sayede duyguları eğitmek, sonuçta toplumsal talep olarak bireylerin sorunun değil de çözümün bir parçası olmaları sağlanabilir.

Soyut düşünebilme araçları tarih boyunca sorunları tanımlayabilmek ve çözüm üretebilmek becerilerinin kazanılmasında etkin olmuşlardır. Düşünce tarihine baktığımızda, bu araçlardaki yani matematik, geometri, mantık alanlarındaki gelişmelerle (ve ilginçtir perspektifin fark edilmesiyle bile) soyut düşünebilmek becerileri arasında tam bir paralellik görülür.

Düşüncenin gelişimi, öyle görünüyor ki çok katmanlı bir olgudur. Bu katmanlar arasında yeni empirik veri elde etmek ama önce buna hazır olmak, soyut düşünebilmek ama önce temel ve yön verici ilkelere sahip olabilmek, öteki ucunda ise bu süreçleri destekleyici ve besleyicisi sosyal/kültürel/siyasi bir ortamın bulunması gereklidir. Bu ortamın, tarihsel sürece baktığımızda Türkiye'nin 100 yıl önce kurduğu "cumhuriyet" olgusuyla eşleştiği ve onunla tam bir uyum sağladığı görülmektedir. Pozitivizmi bu anlamda (doğrudan hiç bir ilgisi olmayan teolojik bakış dışında, hatta) sadece bir felsefi ekol olarak da değil, doğrulanabilir tespitlerde bulunmayı, rasyonel çözümler aramayı öngören zihinsel bir tavır alış ve bir kültür olarak olarak yorumlamak yerinde olacaktır.

Not: Metni okuyup yaptıkları eleştirileriyle katkıda bulunan değerli meslektaşlarım Prof. Dr. Celal Türer'e, Prof. Dr. Zekai Şen'e, Prof. Dr. Zekiye Kutlusoy'a, Prof. Dr. Hakan Poyraz'a, Prof. Dr. Ayhan Çitil'e, Prof. Dr. Mehmet Akgün'e Doç. Dr. Ekrem Ziya Duman'a, Doç. Dr. Emrullah Kılıç'a teşekkürlerimi sunuyorum. Elbette bu katkılar, ileri sürülen görüşleri ve yorumlarımı paylaştıkları anlamına gelmemektedir. Gözden kaçan hatalar da yine tamamen bana aittirler.

Kaynakça

Çıkar, M.Ş., (2009), Nahivciler ve Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar, İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM)

Kvasz, L., (1988), "History of Geometry and the Development of the Firm of lts Language", Synthese 116, Sayfa 142-186

Ocak, Z., (2019), "CHP'nin Logosu Altı Ok'un Siyasal ve Kültürel Temsillerinln Kemalizm'in Kültür ve Ekonomi Politikalarının Demoktatik Eleştirileri Bağlamında İncelenmesi. Dumlupınar Üniv. Sosyal Bilimler Dergisi, 61, S.19-37

Özpilavcı, F.,(2013), "Mantık ve Dini Bilimler: Kelam, Fıkıh, Tefsir, Hadis, Tasavvuf, Arap Dili" SDÜ İlahiyat Fak. Yay. No:29. S.40-89

Ural, Ş., (2012), Pozitivist Felsefe, Alfa Kitabevi

Ural, Ş., (2017), "Şehir ve İnsan", Urla Felsefe Günleri, (Yay. Hazırlayanlar Ural, Ş., Tolon, M.) Etki Yay. ISBN 978-605-9644-55-6 [Bu yazıya https://www.safakural.com/?p=779 linkinden de ulaşılabilir]

Ural, Ş., (2018) "Pozitivist Metafizik", Türk Düşüncesi Yolunda Mehmet Akgün'e Armağan, Editörler: Fazıl Karahan - Fikri Gül - Milay Köktür, Aktif Düşünce Yayınları: 27, Ankara, 2018, s.83-93

Ural, Ş.,(2019), "Sarmal Kavramlar", IX. Mantık Çalıştayı Kitabı, Yay. Haz. Kamer, V., Mantık Derneği Yay,

Ural, Ş.,(2019a), Solipsism:, Physical Things and Personal Perceptual Space: Solipsist Ontology, Epistemology and Communication. Vernon Press.

Ural, Ş., (2023), "Mantığın Bir Organon Olarak Serüveni", Geçmişten Günümüze Bilim Felsefesi, Sandal, F.S., Akdemir, U.B. (Yayına Hazırlayanlar), Pinhan Yayıncılık.

Ural, Ş., (2023a), "Cumhuriyet Dönemi'ni Anlama Aracı Olarak Mantık", Türkiye'de Felsefenin Farklı Alanları, Cilt 3, Editörler: Ural, Ş., Saygılı, S., Nobel Akademik Yay.

Pattabanoğlu, F. Z., (2014/1), "Medreselerde Okutulan Mantık ve Felsefe Derslerinin Osmanlı Düşüncesindeki Yeri ve Önemi" SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 32,

ATATÜRK'ÜN BİLGİ VE BİLİM DÜŞÜNCESİ
(Türk Tarih Felsefesi Işığında)

Türklerde Bilgi, Akıl ve Bilgelik

Ali GÜLER*

Göktürk Kitabeleri, Dîvânu Lugâti't-Türk ve Kutadgu Bilig gibi, Türk milletinin evren ve dünya tasavvurunu, Türk devlet anlayışını, Türk devlet geleneği ve felsefesini günümüze aktaran başyapıtlar incelendiğinde "*bilig/bilgi*" kavramının önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. İnsanın bir değeri olarak "*bilgi*", "*ukuş/akıl*" ile birlikte değerlendirilmekte, "*bilgelik*" hem insani hem de devlet adamlarının önemli bir özelliği olarak zikredilmektedir. Yine "*kengeş/danışma*" kavramı yüceltilmektedir.

Sadece Kutadgu Bilig'e baktığımızda, "*bilgi*"nin temel bir kavram olarak hem insan hayatını hem de devlet hayatını şekillendirdiği anlaşılmaktadır. Konuyla ilgili olarak önemli bir araştırması bulunan Resul Özavşar'a göre; "*Hem kitabın adında var olan hem de sözcüğün türevleri hariç yaklaşık 550 defa kullanılan "bilig: bilgi" kavramının incelenmesi bu açıdan önem arz etmektedir. Meşale, ışık, danışman, rehber, göz, mühür, kalkan, köstek, mal, inci, altın, deniz, nehir, giyecek, yiyecek, su, ilaç, koku, ateş, kardeş, süzek, süs gibi varlıklarla ilgili sahip olunan bilgi ve tecrübe Kutadgu Bilig'de bilgi kavramının yeniden değerlendirilmesini ve zihinde yapılandırılmasını etkilemektedir. Bu etki, bilgi kavramının alanının başka kavramların alanları ile olan sınırlarını ve farklarını da belirgin hâle getirmektedir.*"[1]

---

* Dr., Araştırmacı-Yazar, ajansguler@hotmail.com

DOI: 10.32704/9789751751683.2024.0330

1 R. Özavşar, "Kutadgu Bilig'de Bilgi ile İlgili Kavramsal Metaforlar", *Söylem Filoloji D.,* 2021; 6 (2), s. 410. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1792837

Sayın Özavşar, "*kavramsal metafor/mecaz*" kuramına göre ele alınan çalışmasında "*bilgi kavramıyla ilgili yirmi yedi adet metafor*" tespit etmiştir. Ona göre, "*Kutadgu Bilig'deki bilgiyle ilgili kavramsal metaforlara günümüzden baktığımızda bazı metaforlar değişse de çoğunluğunun aynen varlığını koruduğu görülmektedir.*"

XI. yüzyılda devlet adamlarına, yöneticilere, insana ve topluma doğru yolu göstermek amacıyla yazılmış Kutadgu Bilig'de "*bilgi*", belirli boyutlarıyla öne çıkan somut varlıklara göre yapılandırılmaktadır. Bilginin yol gösterici özelliği için "*meşale, ışık, danışman, rehber, göz*" gibi metaforlar; bilginin koruyucu ve engelleyici özelliği için "*mühür, kalkan, silah, köstek*, *giyecek*" gibi metaforlar; bilginin değeri için "*mal, inci, altın*" gibi metaforlar; bilginin genişliği, çokluğu ve tükenmezliği için "*deniz ve nehir*" metaforları; bilginin besleyici özelliği için "*yiyecek, su*" gibi metaforlar; bilginin tedavi edici özelliği için "*ilaç*" metaforu; bilginin olgunlaştırıcı özelliği için "*ateş*" metaforu; bilginin gizlenememe özelliği için "*misk kokusu*" metaforu; bilginin sağladığı çoklu yarar için "*kardeş/akraba*" metaforu; bilginin ayırt edici özelliği için "*süzek*" metaforu; bilginin estetik yönü için "*süs*" metaforu; yanlış ve eksik bilginin zararı için "*düşman*" metaforu; bilginin dönüştürücü gücü için "*kimya/iksir*" metaforu; bilginin canlandırıcı özelliği için "*ruh*" metaforu kullanılmıştır.[2]

Kutadgu Bilig'de amaca giden yolda birey ve idareciler için bilgi "*rehber*" (yol gösterici) olarak karşımıza çıkar; onların elinden tutarak doğru yolda kalmalarını, asla yanılmamalarını sağlar. Bilgi, iyi rehber olarak insanın iki cihanda da saadeti elde etmesine yardımcı olur. Bilgi o kadar iyi bir rehberdir ki onunla göğe bile yol bulunur (imkânsız başarılır). Eserde[3] bilginin rehberliği "*akıl*" ile birlikte ifade edilmiştir. "*İyilik*" ile "*doğruluk*" yolunun bilgi ve akıl ile sağlanabileceği de vurgulanmıştır:

> "*Hazinen dolu, askerlerin ve adamların var;*
> *Bütün işlerinde yol gösteren bilgin ve aklın var.*" (5478)
> "*Akıldan gelir bak her türlü iyilik*

---

[2] R. Özavşar, a.g.m., s. 413.

[3] Aşağıdaki Kutadgu Bilig beyitleri şu eserden alınmıştır: Y. H. Hacip, *Kutadgu Bilig,* Çeviren: A. Çakan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 7. Baskı, İstanbul, 2019.

Bilgiyle büyür er, bulur seçkinlik" (1841)

"*Bu ikisiyle insan olur ulu*
Bu ikisiyle sağlanır doğruluk yolu" (1842)

Kutadgu Bilig'de bilgi aynı zamanda bir "*danışman/keneşçi*"dır. Bilgi, akıl ve danışma üçlüsü yan yana ifade edilmiş, "*bilgisizlik*" ise "*düşman*" olarak belirtilmiştir:

"*Tavrını doğru tut, davranışın temiz olsun*
Akıl yoldaşın, danışmanın bilgi olsun" (5209)

Yusuf Has Hacib bilgiyle ilgili hep olumlu boyutları öne çıkaran metaforlar kullanmıştır; ancak eksik, yersiz ve zamansız bilginin "*zararlı*" olabileceği hususunda da yöneticileri ve toplumu uyarmıştır. Bu zararın boyutlarını "*düşman*" metaforu üzerinden yapılandırmıştır. Bu noktada eksik ve yanlış bilgi karşımıza bir düşman olarak çıkmaktır. Kutadgu Bilig'de bilginin her türlüsü iyi ve faydalı değildir; yanlış olan bilgisizin bilgisi ve bu bilgiye göre yapılanlar, kişinin kendisi için düşman olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilgisizce söylenen söz insanı ölüme kadar götürebilmektedir. Düşman kişiyi ya öldürür ya esir eder; eksik ve yanlış bilgi de ya insanın ölümüne ya esir olmasına sebep olur:[4]

"*Bilgisize bildiği, yaptığı düşmandır*
Başka düşmanı olmasa da bu ikisi yeter" (318)
"*Bilerek söylenen söz bilgi sayılır*
Bilgisizin sözü kendi başını yer" (170)

Türk devlet geleneği ve felsefesinde bu bilgi anlayışından hareketle "*akıllılık ve bilgelik*" temel bir devlet adamı özelliği olmuştur. Türklerin hükümdarda aradıkları özelliklerin başında, *"cesaret ve kahramanlık"* geliyordu. İyi bir hükümdar cesur, "*kahraman*" (alp) ve "*güçlü, kuvvetli*" (küçlüg) olmalıydı. Türk hükümdarları bu özelliklerini gösteren unvanlar ve lâkaplar alırlardı. Orhun Kitabeleri'nde de sık sık Türk kağanlarının "*alp*"lik özelliği dile getirilmiştir.

Türk anlayışına göre hükümdarın ikinci özelliği "*akıllılık ve bilgelik*" idi. Belgelerde ve kitabelerde üzerinde en çok durulan hükümdar özelliği bunlardı. Asya Hunlarından başlayarak bütün Türk devletlerinde başa geçen

4 R. Özavşar, a.g.m., s. 425.

hükümdarların "*bilge*" kişiler olmasına dikkat edilirdi. Türk anlayışına göre hükümdarlar bilgi ile halka baş olurlar, devletin ve milletin işlerini de akıl ve bilgi ile idare ederlerdi. Bu özellik unvan ve lâkaplarda sıkça kullanılırdı.

Türklerin eskiden en az alplik ve bilgelik kadar değer verdikleri bir özellik de *"erdemli"* olmaktı. Erdem kelimesi "*fazilet*" anlamına geliyordu. "*Cömertlik*" de erdemli olmanın bir şartıydı. "*Doğru olmak*" da bir erdemdi. Hoşgörü sahibi olmak, kanunlara, töreye riayet etmek de hükümdarın özelliklerindendi.

Türkler Vezire "*Ayguçı*" adını veriyorlardı. Ayguçı sözü Türkçe "*ayıtmak*" (yol göstermek) fiilinden geliyordu. Uygur çağında vezirlerin sayısı artınca "*Başbakan*"a "*Uluğ Aygıçı*" denmeye başlanmıştır. Vezirlerin en önemli özellikleri arasında "*bilgelik*" ve "*alplik*" bulunuyordu. Vezirler kağanların en büyük yardımcılarıydı.

Türk devlet teşkilâtında vezirlerden sonra devlet yönetiminde hükümetin işlerini yürüten pek çok memuriyet kadroları kurulmuştur. Bu memurlar hükümdarın ve vezirin aldıkları kararları uygularlardı. Orta Asya Türk devletlerinde saray teşkilâtında kağanın yanında bulunan büyük memurlar ile danışmanlara Türkler "*buyruk*" diyorlardı. "*Buyruk*" sözü, "*buyurmak*" fiilinden çıkmış bir isim ve unvandı. Buyruklar da kağanlar ve vezirler gibi "*bilge*" ve "*alp*" olmalıydılar. Orhun Kitabeleri'nde bu durum şöyle belirtilmiştir: *"Kağanları, Bilge-Kağan imiş. Alp Kağan imiş. Buyrukları yine bilge imiş, alp imiş?..."*[5]

Lider Olarak Atatürk'ün Çevresi

Dünyada yirminci yüzyıla damgasını vuran bir kaç *"dönüştürücü" (transformational)* liderden[6] birisi, hatta en önemlisi olan Mustafa Kemal Atatürk'ün yetişme sürecinin incelenmesi, O'nun dar anlamda "*kişilik özellikleri*", geniş anlamda "*liderlik özellikleri*"nin ortaya konulabilmesi ve bilgi birikiminin anlaşılabilmesi bakımından önemlidir.

---

5 A. Güler, S. Akgül, *Herkes İçin Türk Tarihi,* Sarkaç (Alter) Yayınları, Ankara, 2012, s. 80-82.

6 Bu kavram ve Atatürk'ün dönüştürücü liderliği hakkında bakınız: A. Güler, "Dönüştürücü (Transformational) Liderlik Kavramı ve Dönüştürücü Lider Olarak Atatürk", *Atatürk Haftası Armağanı,* Genkur. Basımevi, Ankara, 2000, s. 15-22.

Bir liderin kişiliğinin oluşmasında, yetişmesinde şüphesiz, içinde yaşadığı *"çevre"* etkin rol oynamaktadır. Liderin çevresi ise; ailesi, okuduğu okullar, meslek ortamı, yaptığı görevler, okuduğu kitaplar, yazdığı kitap ve makaleler ile insanlık idealleri ve birikimlerinden oluşur. "*Okul*" veya "*eğitim-öğrenim*" ortamı da bu çevrenin ve yetişme sürecinin önemli bir bölümünü, kesitini meydana getirir.[7]

Bir Dönüştürücü Lider olarak Atatürk'ün yetişmesinde de aldığı eğitimin önemli bir etkisi ve katkısı vardır. Bu süreçte aile çevresi, ilköğrenimi, Mülki ve Askeri Rüştiye, Manastır Askeri İdadisi, Harp Okulu ve Harp Akademisi'ndeki eğitim ve öğrenimleri bilgi birikiminin oluşmasında ve kişiliğinin şekillenmesinde şüphesiz, tartışılmaz etkiler yapmıştır. Esasen Mustafa Kemal'in bir lider olarak düşünce yapısının oluşması ve ileriye dönük fikirlerinin şekillenmesi, ilerde gerçekleştireceği önemli işlerle ilgili bilinçli bir fikri altyapının oluşması da bu yıllardan başlayarak gerçekleşmiştir.

Bu bakımdan, aile çevresi ve çocukluğu da dikkate alındığında 1881'den Harp Akademisi'ni bitirdiği 1905 yılına kadar olan dönem önem taşımaktadır. Bu dönem bir bakıma "***hazırlık dönemi***" olarak da isimlendirilebilir. Yaklaşık yirmi beş yıllık bu zaman diliminde dış çevre olarak, çocukluğunun geçtiği değişik mekânlar, okullar, Manastır ve Selanik şehirleri söz konusudur. İç çevre açısından ise, genç Mustafa Kemal'i etkileyen arkadaşları, dersler, öğretmen ve yöneticiler, olaylar, düşünürler, şairler, yazarlar, okuduğu kitaplar birikim ve kişiliğin kaynaklarıdır. Bütün bunların yanında, genç Mustafa Kemal'in bilinçli öğrenme isteği ve çabaları ile üstün kavrayış, algı ve sezgi gücü, kitap okuma alışkanlığı ve kitap sevgisi liderlik oluşumunu etkileyen temel kişilik özellikleridir.

Mustafa Kemal'in bu yirmi beş yıllık süreçteki askeri eğitim ve öğrenim yaşantısının; O'nun başarılı bir asker, komutan, devlet adamı, inkılapçı ve düşünce adamı kısaca, dünya çapında "*vizyon*" sahibi başarılı bir dönüştürücü lider olmasına doğrudan etki yaptığı görülmektedir. Atatürk'ün söyledikleri ve gerçekleştirdiklerinin daha iyi anlaşılıp, anlatılmasında bu sürecin çok iyi bilinmesinin önemli olduğu ortadadır.

---

7 A. Güler, "Mustafa Kemal'i Atatürk Yapan Süreçte Aile Çevresi İle İlk ve Orta Öğrenim Yaşantısının Rolü", 12-13 Ekim 1998 tarihlerinde Manastır/Makedonya'da düzenlenen "Atatürk ve Manastır" konulu sempozyuma sunulan bildiri metni. *Atatürk Haftası Armağanı Genkur. ATASE Bşk.lığı* (10 Kasım 1998), s. 53.

Mustafa Kemal'in kişiliğinin gelişmesi bakımından ikinci olarak 1905–1938 dönemi önem taşımaktadır. Harp Akademisi'ni bitirerek, genç bir kurmay yüzbaşı olarak göreve başladığı 1905'ten, ölüm tarihi olan 1938'e kadar geçen yaklaşık 33 yıllık bu dönem onun hayatındaki "***olgunluk dönemi***"'dir. Mustafa Kemal'den Atatürk'e giden bu dönem; mevcut birikimini hayata aktardığı, meslek hayatında yeni birikimler edindiği, çeviriler yaptığı, kitaplar yazdığı, gazetecilikle uğraştığı ve nihayet bütün bu birikimleri yeni bir Türk devleti kurmak yolunda kullandığı, adeta bir milleti yeniden şekillendirdiği bir dönemdir.

Bu dönemde görev yaptığı, görevli olarak bulunduğu veya gezi amaçlı gittiği yerler şuralardır: Şam, Havran, Kuneytara, Yafa, Selanik, Bosna, Fransa (Picardie, Paris), İsviçre, Hollanda, Belçika, İskenderiye, Trablusgarp (Bingazi, Tobruk, Derne), Viyana, İstanbul, Bolayır, Sofya (Bulgaristan), Maydos (Eceabat), Edirne, Halep, Diyarbakır, Silvan, Muş, Bitlis, Almanya (Münih, Franfurt, Bad Kreuznach, Essen, Berlin), Çek Cumhuriyeti (Karlsbad), Adana, Samsun, Havza, Amasya, Erzurum, Sivas, Kayseri, Kırşehir, Hacıbektaş, Mucur, Ankara, Afyon, İzmir… Şu halde, devlet kurulduktan sonraki süreçte gerçekleştirdiği yurt gezileri de dikkate alındığında Rumeli, Ortadoğu ve Anadolu'nun tamamında ve kısmen Avrupa'da pek çok şehir veya mekân onun birikimlerinin oluşmasında etkili olmuştur.

Atatürk, Arapça ve Fransızcayı iyi derecede, Almancayı çeviri yapabilecek, sonradan öğrendiği İngilizceyi de anlayabilecek düzeyde olmak üzere dört yabancı dil biliyordu. Özellikle Fransızcaya olan hâkimiyeti onun okuma ve araştırma faaliyetleri ile dış dünyayı tanıması konusunda çok etkili olacaktır.

Okuma Sevgisi

Yapılan bütün araştırmaların ortaya koyduğu üzere, Atatürk inkılâpları, sosyal muhtevaları ve Türk milletini hedefleyen karar ve uygulamaları yönünden kesinlikle, uzun ve derin düşünce, analiz ve sentezin sonucudur. Bu bakımdan felsefi, fikri ve ilmi bir temelin olmaması mümkün değildir. Bu nedenle Atatürk karşımıza güçlü bir fikir adamı, düşünce adamı olarak çıkmaktadır. Atatürk bizzat, "*kumandanlar astlarından yüksek ve âlim olmalıdırlar*" diyerek bir devlet adamı veya yönetici için fikri veya kültürel birikimin, olgunluğun önemini ifade etmiştir.

Atatürk bakımından bu birikimin oluşmasında öncelikle "*okuma tutkusu*"nun etkili olduğunu söylemek mümkündür. Prof. Dr. Ş. Turan bu konuda şunları söylemektedir: "*Mustafa Kemal'in iyi bir kurmay subay olarak yetişmesinin ötesinde, ülkesinin geleceğini düşünen bir aydın, ona bağımsızlığını kazandıracak ulusal bir savaşın lideri, bilim ve tekniğin son verilerine dayalı yeni bir devletin kurucusu ve her alanda çağdaşlaşmaya yönelik bir devrimin planlayıcısı ve uygulayıcısı, özetle Atatürk olmasını sağlayan etkenler arasında en büyük payı, okul sıralarında başlayarak son nefesini verinceye kadar sürdürdüğü* ***okuma tutkusu*** *almaktadır. Bu tutkuda onun yalnızca eline aldığı sayfaları okuyup tüketen biri değil, kendisinin kültür tanımında vurguladığı gibi, okuduklarını değerlendiren, onları daha önce okudukları ile bütünleştirip senteze ulaşabilen ve zekâsını eğiten bir düşünür olduğu dikkati çekmektedir.*"[8]

Elbette Atatürk bir bilim adamı değildir. Fakat o bilimi "*en hakiki yol gösterici*" kabul ederek okuyan, araştıran, düşünen ve sentezlere varan, bunları pratik olaylara uygulayarak problemlerin çözümünü gösteren bir fikir, bir düşünce adamıdır. Onun bu özelliği diğer bütün niteliklerini etkisi altına alır. O güçlü bir düşünce adamı olduğu için, kuvvetli bir devlet adamı, lider, asker ve inkılâpçıdır. Önderliğinde gerçekleştirilen Türk inkılâbının her sahada başarıya ulaşması ve milli sınırlarımızı aşarak uluslararası bir görünüm kazanması da onun ve hareketinin düşünce gücü ile ilgilidir.[9]

Atatürk'ün düşünce yapısının temelinde, "*düşünce*"nin, "*fikrin*" kişisel yönden olduğu kadar toplum yaşamında ve insanların yönetiminde çok büyük bir yer tuttuğunun da belirtilmesi gerekir. O, Sofya Ataşemiliteri iken arkadaşı Nuri Conker'in kitabı üzerine yazdığı, fakat 1918'de yayımlanan **Zabit ve Kumandanla Hasbihal** adlı kitabında "*düşünce*"nin önemi üzerinde durmuştur. Musa ve İsa peygamberlerin, Napoleon gibi kahraman öncülerin, içinde yaşadıkları toplumların düşünce ve özlemlerinin temsilcisi olduklarını belirttikten sonra, "*düşünce*"nin önce "*seziş*"e arkasından "*inanış*"a dönüşerek kişi ve toplum hayatını etkilediğini öne sürmüştür:

> "*Özetle, insanları istediği gibi kullanan kuvvet, düşünceler ve bu düşünceleri sezinleyen ve genelleştiren kimselerdir. Düşüncenin*

---

8 Ş. Turan, *Mustafa Kemal Atatürk Kendine Özgü Bir Yaşam ve Kişilik,* Bilgi Yayınevi, Ankara, 2004, s. 60.

9 A. Güler, *Atatürk ve Cumhuriyet,* Berikan Yayınevi, Ankara, 2004, s. 173.

özelliği de hiçbir itirazın bozamayacağı bir kesin biçimle kendini kabul ettirmektir. Bu ise, düşüncenin yavaş yavaş seziş biçiminde değişerek inanışa dönüşmesiyle mümkündür. Ve öyle olduktan sonradır ki onu sarsmak için bütün başka mantıkların, başka akıl yürütmelerin hükmü olamaz."

M. Kemal, 20 Mart 1923'te Konya Türk Ocağı'nda gençlere seslenirken ülkenin geri kalmışlığının başlıca nedeninin yanlış düşünce biçimi olduğunda ısrar ederek şunları söylemiştir: "*Düşünüş biçimi zayıf, çürük, yanlış, sefih olan bir sosyal topluluğun bütün çabası boşunadır. İtiraf etmek zorundayız ki bütün İslâm dünyasının sosyal toplumlarında hep yanlış düşünce biçimleri egemen olduğu için, doğudan batıya kadar İslâm memleketleri, düşmanların ayakları altında çiğnenmiş ve düşmanların esaret zincirine girmiştir…*"

Toplum olarak yalnızca askerliğe, savaşmaya önem vererek dünyada bilim, teknoloji ve sanat alanlarındaki gelişmeleri yok saymanın ve onları küçümsemenin çok yanlış olduğunu belirten M. Kemal, bu davranışın, geri kalmanın önemli bir başka nedeni oluşturduğunu söylemiştir. Bundan kurtulabilmek için aydınlarla halkın düşünceleri arasında bir uyum sağlamanın zorunlu olduğunu ve aydınların batı taklitçiliğine kaçmaksızın milletin tarihini, ruhunu ve geleneklerini doğru biçimde belirleyip halka yaklaşması, halkın da aydınlara güven duyarak "*yürümesini çabuklaştırması*" gerektiğini vurgulamıştır.

Bu nedenlerle o, yaşamı boyunca Türk bireyini, düşünen, bugünü ve geleceği ile ilgilenen bir vatandaş düzeyine çıkarmaya çalışmıştır. Kendisinin olayları bütün boyutlarıyla değerlendirme düzeyine yükselmesinde en büyük etken de (diğer etkenlerle birlikte) düşünürler, yazarlar ve kitaplar olmuştu. Onun Manastır Askeri Lisesi'nden başlayarak son günlerine kadar devam eden tutku derecesindeki okuma sevgisi artık günlük bir alışkanlık haline gelmiştir. Özel kütüphanesi, anı defterlerine yazdığı notlar ve yaptığı kitap siparişleri bunu somut olarak göstermektedir.[10]

Bu nedenle günümüzde eğitim bilimcilerin "*beyin teknolojisini geliştirme*" kavramı ile ifade ettikleri "*okuma-yazma*" faaliyetinin, M. Kemal'i "**Atatürk**" yapan en önemli etken olduğu tartışılmaz bir gerçektir.

[10] Ş. Turan, a.g.e., s. 62.

Öğrenim hayatı boyunca özellikle Manastır Askeri Lisesi yıllarında biraz da arkadaşı Ömer Naci'nin etkisiyle bilinçli bir okuma faaliyetine başladığını yukarıda ayrıntılı bir şekilde anlattığımız Mustafa Kemal'in okuma sevgisi, ilerleyen yıllarda artarak devam edecektir. Manastır'da Mehmet Emin Yurdakul, Namık Kemal gibi dönemin güçlü Türk şairleri ile tanışan genç Mustafa, Harp Akademisi yıllarında özellikle ünlü Alman ve Japon komutanların hayatlarına ilişkin kitapları okumaya başlamıştır. 1903'de 1870–1871 Alman-Fransız savaşına ait bir kitabı kendisini o komutanların yerine koyarak okuduğunu not defterlerinde şu şekilde anlatıyor: "*İstifadeli olabilmek için roman gibi okumayacağım. Kendimizi başkomutan yerine vaz ederek (koyarak) onların o zaman edindikleri malumatı söyleyeceğim.*" Büyük bir ihtimalle bir konferans için okuduğu bu kitapta[11] Başkomutan Moltke ile aralarında anlaşmazlık bulunan II. Ordu Komutanı Friderich Karl'ı "*muktedir, doğru kararlar veren*" biri olarak övmektedir.

İlk görev aldığı Şam'da birlikte Vatan ve Hürriyet Cemiyeti'ni kurdukları Tıbbiye'den atılma Dr. Mustafa Cantekin'in dükkânındaki felsefeye, sosyalizme ve devrime ilişkin Fransızca kitapları okumuştu.

O savaş alanlarında bile kitap okuma alışkanlığından vazgeçmemişti. Çanakkale Savaşları sırasında Maydos'tan İstanbul'daki yakın tanıdığı Madam Corinne'e yazdığı 20 Temmuz 1915 günlü mektupta, oraya giden karargâh kâtiplerinden Hulki Efendi'ye satın alınması birkaç roman adı vermesini rica etmişti. Bir süre sonra Corinne ona başka kitaplar gönderince kendisine teşekkür etmiştir.

Kolordu ve Ordu Komutanı olarak Doğu Anadolu'da bulunduğu dönemde ise birçok Türk ve yabancı yazarlarla birlikte Avrupa'daki son gelişmelere ilişkin kitapları okuduğu görülmektedir. Mesela, XVI. Kolordu Komutanı olarak Silvan-Bitlis yöresinde bulunurken 7 Kasım – 25 Aralık 1916 günlerini içeren 49 günlük sürede şu yedi kitabı okumuştur:

---

[11] Harp Akademisi'nde kürsüden arkadaşlarına konferanslar vermekteydi. Bunların bazılarının metinleri Akademi'den sınıf arkadaşı Asım Gündüz Paşa'nın anılarında (*Hatıralarım,* Hazırlayan: İ. Ilgar, İstanbul, 1973) verilmektedir. Zaten bu savaşları Akademi'de ders olarak da incelemekte idiler: Kurmay görevleriyle I866 ve 1871 Prusya-Avusturya, Prusya-Fransa Savaşları, önce **Pertev Paşa** (Demirhan), sonra da Kurmay Albay **Hasan Rıza Bey** tarafından anlatılmıştır.

1. Namık Kemal, **Tarih-i Osmanî,** İstanbul, 1889.

2. Namık Kemal, **Makalât-ı Siyasiye ve Edebiyye,** İstanbul 1327 (1911).

3. Mehmet Emin Yurdakul, **Türkçe Şiirler,** İstanbul, 1316 (1900).

4. Tevfik Fikret, **Rübab-ı Şikeste,** İstanbul, 1316 (1900).

5. Ahmet Hilmi, Şehbenderzade, Filibeli, **Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?** İstanbul, 1327 (1911).

6. Georges Forsengrive, **Mebadi-i Felsefeden Birinci Kitap: İlmünnefs,** Çeviren: Ahmet Naim, İstanbul, 1331 (1915).

7. Alphonse Daudet, **Sopho, Moeurs Parisienne.**

Ordu Komutanı iken 1917'de okuduğu kitaplar arasında değişik yönlerden önemli şu üç yabancı eser dikkat çekmektedir:

1. Gustav Le Bon, **Desequilibre du Monde (Cihan Muvazenesinin Bozulması),** 2 Cilt, Çeviren: Ali Reşat, Galip Ataç, İstanbul, 1340 (1924).

2. **Enseignement Psycologiques de la guerre Europeenne (Avrupa Harbinden Alınan Dersler),** Çeviren: Abdullah Cevdet, İstanbul, 1918.

3. Louis Bohner, **Madde ve Kuvvet.**

Mustafa Kemal, tedavi için gittiği Karlsbad'da boş saatlerini hep okuyarak geçirmiştir. Almanca ve Fransızca dersler aldığı için daha çok yabancı dillerdeki kitapları okuduğu anlaşılmaktadır. O günlerde tuttuğu anı defterinde gece uyumadan önce ya da sabah kahvaltısından sonra saat 08.00–10.00 arasında kitap okuduğunu belirtmektedir. Okuduğu kitaplar arasında; Balzac'ın **Le Peau Chagrin**'i, Andre Baumier'in **Revolte**'u (Ayaklanma), Marcel Prevaurt'un aşk ve evliliğe ilişkin bir eseri ile Sosyalizm'den ve Karl Marks'tan söz eden bir kitap bulunmaktadır. Bunun Fransızcaya çevrilen **Le Capital**'in bir eleştirisi olduğu anlaşılmaktadır.

Mustafa Kemal, Karlsbad'dan Viyana'ya döndüğü zaman, Baron Batz'ın **Vers l'echafand**; François Rauxs'nun **Les Origines de l'expedition d'egypte (Mısır Seferinin Başlangıcı)** adlı kitaplarını ve J. Patouilletz'un Rus dramatik yazarı Alexandre Ostrovsky'yi anlatan kitabını satın almıştı. Fakat anılarında, "*Geçen gece yeni aldığım Fransızca kitaplardan birine başlamak istedim. Hemen hepsinin başından birkaç sayfa okudum; fakat*

devam için hiçbiri üzerinde karar veremedim" diyerek bunları pek zevkle okumadığını da belirtmektedir.

Mustafa Kemal'in cephede bile kitap okuma tutkusunun Milli Mücadele sırasında da devam ettiğini biliyoruz. Mesela 1922 Mart ayına ilişkin notlarında şu satırlar okunmaktadır:

"*9 Mart: Saat 7'de kalktım. Biraz kitap okudum.*

10 Mart, Aziziye: İsmet Paşa ve beraberindekiler saat 10'da gittiler. Ben notlarımı yazıyorum. Biraz kitap okuduktan sonra yatacağım.

11 Mart: Yalnız kaldım bu notları yazdım. Biraz kitap okuyacağım.

18 Mart: Banyo almıştım. Yatakta biraz kitap okuduktan sonra hazırlandım. Çalışma odasına geçtim; kitap okudum."

Binbaşı Mahmut Bey'in anılarından Başkomutan'ın Büyük Taarruz öncesinde Reşat Nuri'nin Çalıkuşu romanını okuduğunu ve çok beğendiğini öğreniyoruz: "*Bugün (21 Ağustos 1922) Akşehir'deyiz. İki gündür Paşa* ***Çalıkuşu*** *romanını okuyor. Öyle beğendi ve sevdi ki…*"

TBMM Başkanı Mustafa Kemal'in kitap sevgisi onu tanıyan yabancıların da dikkatini çekmiştir. Kendisini birkaç kez ziyaret etmiş olan Fransız gazeteci **Berthe Gaulis**, ikinci kez Türkiye'ye gelmeden önce Fransa'nın Fas Genel Valisi Mareşal Lyautey'e gönderdiği mektupta (26 Eylül 1922); "*yakında Ankara'ya dönüş hediyesi olmak üzere yanımda küçük bir bavul kitap götüreceğim. Çünkü orada tehalükle aranan şey budur*" diye yazmıştır. Sonraki yıllarda da kendisini yakından tanıyan ya da onun bilim ve sanatla ilgilendiğini öğrenen birçok yabancı yazar ve bilim adamı eserlerini ona sunmak için adeta birbirleri ile yarışmışlardır. Mesela, Kurtuluş Savaşı yıllarında onunla görüşmüş olan İngiliz gazeteci **Grace M. Elison**, bu izlenimlerini anlattığı **Turkey To-Day** adlı eserini 1 Ekim 1928'de, "*Türkiye Cumhurbaşkanı Son Ekselans Gazi Mustafa Kemal Paşa'ya – Dostu olduğum Türk ulusuna ilişkin büyük anı!*" diye imzalayarak sunmuştur.[12]

[12] Kitabın Türkçesi için bakınız: *Bir İngiliz Kadını Gözüyle Kuva-i Milliye Ankarası,* Çeviren, İ. Türek, Milliyet yayınları, 1973. Ş. Turan, a.g.e., s. 62 vd.

Nasıl Okurdu, Nasıl Çalışırdı?

Okumayı başlıca uğraş, kitabı da arkadaş edinen Mustafa Kemal Atatürk, saatlerini hatta günlerini okumakla geçiren bir insandı. M. Kemal Atatürk'ün okuma tutkusu, çocukluğunda oyundan daha çok zamanını alan, askeri okullarda dönemin baskılarına karşın uykusuz yatakhane gecelerini dolduran, savaşın en yoğun olduğu cephelerde bile etkinliğini sürdüren bir büyük tutkuydu. Kütüphanesinde okumakla geçen nice gecelerin sabaha uykusuz vardığına, birer akademik toplantı olan sofra görüşmelerinden, Boğaz'da yapılan motor gezilerine kadar çoğu konuşmalarının kitapla ve okuma ile ilgili olduğuna yakın çevresinde bulunanlar şahittir.

Atatürk'ün kitap okumadaki belirgin özelliklerinden biri, incelediği konuya ilişkin ya da ilgisini çeken konulardaki kitapları, sürekli bir okuma ile bitirmeden bırakmamasıdır. Atatürk'ün bu özelliğine değinen Falih Rıfkı Atay, "*Bir kitabı merak edince, koskoca bir cilt de olsa bitirmeden uyuyamaz veya pek az uyku aralaması ile okumaya devam ederdi*" derken, Afet İnan, "*O, herhangi bir kitaba başladığı zaman, kitap hacmi ne olursa olsun, bitirmeden elinden bırakmamıştır. Bir insan için normal addedilen çalışma saatlerini çok aşan bir zamana tahammülü daima olmuştur*" diyerek bu özelliğini vurgulamışlardır.

Atatürk'ün kütüphanesindeki kitaplardan birçoğunu elden geçirdiğini belirten Uluğ İğdemir, "*Atatürk bu kitapları bir süs olsun diye toplamamıştır. Çoğunu okumuş ve kenarlarına çeşitli işaretler koymuştur. Atatürk çok çabuk okuyan, okuduğu üzerine düşünen bir insandı. Rahmetli Aka Gündüz '**Dikmen Kızı**' adlı romanını Atatürk'ün bir gecede okuduğunu kendisine söylediğini bize anlatmıştı*" diyerek ekliyor: "*48 saat uyumadan çalışabilen Atatürk'ün ilgi duyduğu bir eseri uyumadan bir hamlede bitirmesini doğal saymak gerekir.*"

Bu konuda Cumhurbaşkanlığı Genel Sekreteri olarak uzun yıllar Atatürk'ün en yakınında bulunan Hasan Rıza Soyak şunları anlatıyor: "*Okumayı çok severdi; genel bilgisini sürekli olarak artırmaya çalışırdı. Zengin bir kütüphanesi vardı. Okuması da çalışması gibiydi; eline aldığı kitabı, eğer ilginç buldu ise bitirmeden bırakmazdı.*

Okuduğu kitaplarda, ileri sürülen temel fikirlerle güdülen hedefleri açıklık ve isabetle tespit ve gayet iyi özetlerdi.

Bir geziden Ankara'ya dönüyordum. Sabahleyin trenden iner inmez doğru Köşk'e gitmiş, özel hizmete bakanlara ne durumda olduğunu sormuştum; 'İki gün, iki gecedir ki durmadan kitap okuyor; yalnız birkaç kere banyo yaptı ve koltuğunda dinlendi' dediler.

İzin alıp yatak odasına girdim; beyaz keten gecelik entarisi ile, geniş koltuğuna bağdaş kurmuş, dinleniyordu; elinde bitirmek üzere bulunduğu kitap vardı, bana:

'Hoş geldin, otur bakalım… Elime bir tarih kitabı geçti… Bilmem ne zamandan beri okuyorum.' Dedi; hayretle sordum:

Yorulmadınız mı Paşam?

'Hayır; yalnız gözlerim yaşarıyor, fakat onun da çaresini buldum. Birkaç metre tülbent aldırdım, işte gördüğün gibi parça parça kestirdim; ara sıra bunlarla gözlerimi kuruluyorum."

Bu konudaki bir başka anıyı da "**Atatürk'ün Uşağı İdim**" adlı kitabında Cemal Granda şöyle anlatıyor: "*Üçüncü gecedir ki Atatürk gözünü kırpmıyordu. Kütüphanede yere serili ayı postunun üstüne uzanıyor ve çalışıyordu. Notlarının arasına gömülmüştü. Yerler tarih kitaplarıyla doluydu. Sadece duş yapıyor, kurulanıp tekrar odaya kapanıyordu. Yemeğini bile kütüphaneye getiriyorduk.*"

Bu çalışma temposu; gerçekte bunca büyük işleri başaran Mustafa Kemal Atatürk'ün genel çalışma temposu idi. Afet İnan'ın da belirttiği gibi, "*Atatürk çalışma hayatında yorulmaz bir kudrete maliktir.*" Zaten, birçok insanı bugün hayrete düşüren "57 yıllık bir ömre bu kadar çok işi nasıl sığdırabildiği" sorusunun cevabını da işte bu çalışma temposunda aramak lazımdır.

Uluğ İğdemir, Atatürk'ün yoğun okuma ve çalışmalarından bir örnek olarak, bir kongre öncesi çalışmalarını şu şekilde anlatıyor: "*1937 İkinci Tarih Kongresi, bu kongreye çağrılan 25 kadar yabancı bilginin de katılmasıyla milletlerarası bir kongre karakterini kazanmıştı. Kongreye yerli ve yabancı 90 kadar bilim adamı bildiri sunmuştu. Kongreden önce gönderilen bu bildirilerin tümünü Atatürk okumuş ve hepsi hakkındaki düşüncelerini ayrı ayrı bildirilerin altına yazarak Kurum'a geri göndermiştir. Bunlardan 10-15 bildiriyi bir gecede okuduğuna şahit olmuşuzdur.. Atatürk konulara böyle sarılır ve bu güçle çalışırdı.*"

Falih Rıfkı Atay'ın da belirttiği gibi; Atatürk'ün "*kitap okuyuşu da nutkunu yazışı gibiydi. Başladı mı eser kaç cilt olsa bitirirdi… Erişmek ihtirası ile yanar, bu yanış onda bütün tabii insanlık zaaflarını silip süpürürdü.*"

Atatürk'ün kitap okumada dikkat çeken önemli bir özelliği de okuduğu kitabın önemli bulduğu yerlerini kendine özgü işaretlerle belirlemesi, satır altlarını çizmesi ve sayfa kenarlarına notlar almasıdır. Afet İnan bu konuda şunları söylüyor:

> "*Atatürk kitapları mutlaka masa başında okumuş, elinde kırmızı mavi uçlu kalemle, bazen kitap üzerine çizgi ve işaretler yapmış, bazen de kurşun kalemle kağıtlara notlar almıştır. Yeni köşkte kütüphanesindeki yazı masasında oturduğu pek nadirdir. Daha ziyade orta yerdeki uzun ve geniş masanın üzerine çeşitli kitap ve lügatleri dizdirir, karşısında saat, yanında sigara kutusu bulunurdu. Sık sık içtiği kahve, uzun çalışmalarına biraz fasıla verdirebilirdi. Çalıştığı yerdeki kitapların yerleri değişmemeliydi.*
>
> *Kitap, lügat ve broşürlerin hemen her gece taşındığı bir yer daha vardır: Köşkün yemek salonu. Yemek salonunun demirbaş eşyalarından biri, bilhassa 1935'ten sonra, elektrikle döner geniş bir kara tahtadır. Bu gece toplantılarında, konuşulan mevzuun mahiyetine göre kütüphaneden kitaplar gelir, pasajlar okunurdu.*
>
> *Velhasıl kitap hangi konuda olursa olsun Atatürk'ün fikir ve hayatı için değerli bir varlık mahiyetindeydi. Atatürk'ün hayatında iyi ve öğretici kitabın yeri daima büyük olmuştur.*
>
> *Bu çalışmalar yanında mesela hükümetin iktisadi meseleleri üzerinde titizlikle durduğu, onları okuyarak ilgililerden izahat aldığı ve yazılar üzerinde işaretler yaparak mütalâasını söylediği olmuştur.*"

Yine Afet İnan, ekonomik konularla çok yakından ilgilenen ve bu konuyu devletin başlıca ödevlerinden biri olarak değerlendiren Atatürk'ün, 1933 tarihli Birinci Beş Yıllık Sanayi Planı raporlarını okurken yaptığı işaretlemeleri, *"…. Soru işaretleri; dikkat demek olan 'D' harfi ve bazen de bir iki kelime*" olarak tanımlamaktadır.

Afet İnan'ın belirttiğine göre, "*Onun dikkatle okuduğu kitapları, siz okuyacak olsanız işaretlemiş olduğu şekilleri bilmiş olursanız, kitabın bütün enteresan taraflarının belirtildiği meydana çıkar.*"

Atatürk'ün genellikle kırmızı ve mavi renkli kalemlerle, "*metin kenarını işaretlemek adeti olduğu için, kitapları nasıl dikkatle okumuş olduğunu bu renkli işaretlerden*" anlamak mümkündür. Onun kitap okurken koyduğu işaretler ve bunların anlamları şu şekildedir:

"**xx**" önemli, "**xxx**" çok önemli, "**müh.**" mühim, "**ç. müh.**" çok mühim, "**D.**" Dikkat, "**?**" belirtilen fikri kabul etmiyor ya da şüpheli görüyor.

Cümlelerin altını bazen kırmızı, bazen de mavi kalemle çizmiştir. Kırmızı kalemle çizdikleri, fikri kuvvetli bulduğu ve kendisinin de katıldığı; mavi kalemle çizdikleri ise o fikri beğenmediği anlamına gelir.[13]

Yapılan bir incelemede Atatürk'ün 210'u Çankaya'da, 490'ı Anıtkabir'deki özel kitaplıklarında bulunan toplam 700 kitabı işaretlediği ve notlar koyduğu tespit edilmiştir.[14]

Özel Kütüphanesi

Okumaya bu kadar düşkün olan ve güçlü bir düşünce adamı, fikir adamı olarak kendi ve milletinin hayatını şekillendiren Mustafa Kemal Atatürk; çok önemli bir özel kitaplığa veya özel kütüphaneye sahipti. Onun görev yaptığı cephelere giderken bavullarla kitap taşıdığını, düzenli bir ev hayatı yaşarken de aynı zamanda bir çalışma odası olarak kullandığı mutlaka iyi bir kütüphane odası hazırlattığı, nihayet yurt gezilerine çıktığı zaman o şehirlerin kütüphanelerinden kitaplar getirterek okuduğunu biliyoruz.

Kitaba olan ilgisi nedeniyle Çankaya'da pembe boyalı yeni köşk yapılırken Afet İnan'ın belirttiğine göre, mimarlardan iki şey istemişti: Büyük ve ferah bir yemek odası; üzerine büyük haritaların serileceği geniş

---

13 Atatürk'ün çalışma ve okuma şekli ile ilgili bilgiler şu iki eserden alınmıştır: Y. Vurkaç, *Atatürk ve Kitap,* Milliyet Yayınları İstanbul, 1985, s. 81-85. S. Borak, *Atatürk ve Edebiyat,* Kırmızı Beyaz Yayınları, İstanbul, 2004, s. 164-165. Atatürk'ün okuduğu kitaplara koyduğu işaret ve notlar Anıtkabir Atatürk ve Kurtuluş Savaşı Müzesi'nde görülebilir. Bunlar Anıtkabir Derneğinin yayınladığı, *Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar C: 1-24* (Anıtkabir Derneği Yayınları, Ankara, 2001) isimli yayında da bulunmaktadır.

14 *Atatürk'ün Kitaplığı,* Cumhurbaşkanlığı, Kardelen Ofset, Ankara, 2006, s. 33.

bir masanın da konulacağı büyük bir kütüphane. Çünkü bu bölümlerin onun günlük hayatında çok önemli yeri vardı. "*Çankaya sofrası*" veya "*Çankaya fikir sofrası*" olarak anılan yemek esnasında çok değişik meseleleri yetkililer, uzmanlar ya da çağrılan bilim, sanat adamları ile görüşüp tartışmasına elverişli geniş bir yemek salonu gerekliydi. Öte yandan kendisi günün büyük bölümünü kütüphanede okuyarak ve çalışarak geçirmekteydi. Fakat eski Kuleli Köşk mevcut kitapları almaz olmuştu. Böylece yeni köşkte rafları tavana kadar yükselen 2 bölmeli büyük bir kütüphane salonu yapılmıştı. Bu bölüm gül bahçesine baktığından, okuma zevkini artıran bir özellik de taşımaktaydı.

Kütüphanecisi Nuri Ulusu anılarında Kütüphane'nin genişletilmesi hakkında şunları anlatıyor:

> "*Atatürk'ün Kütüphanesi, Çankaya'da eski köşkünün içinde, köşe bir odaydı. Bir kısmı camlı, bir kısmı da kapalı dolaplarla kaplıydı. Her konuda, yani askeri, tarihi, edebi, hukuk kitapları, ama en çok tarihi kitap bulunurdu.*
>
> *Benim çalışmaya başladığımın ikinci yıllarıydı, tahminen 1929 gibi, Fransızca kitaplara çok merak salmıştı. Fransa'dan özel olarak getirtilen bu kitapların hemen hemen çoğu tarihle ilgili kitaplardı. Bu kitaplar öylesine çok geliyordu ki adeta kütüphanede yer kalmamaya başlamıştı. Bir gün içeri girdi ve benim kitaplara yer bulmam için yaptığım adeta boğuşmayı görünce 'Nuri, oğlum ne bu telaş, kitaplar içinde kaybolmuşsun' deyice ben de 'Paşam koyacak yer zor buluyorum, siz istediğiniz zaman zorlanmaktan korktuğum için tasnif için çalışıyorum ama zor oluyor. Acaba ilave bir kitaplık yapılması mümkün olur mu?' deyince şöyle bir durdu, düşündü, sonra 'sen şimdi kahvemi söyle de bir düşünülelim' dedi. Hemen kahvesini söyledim kaldığı yerden kitabını okumaya başladı, kahvesini içti, okudu, okudu.*
>
> *Akşama doğru yerinden kalktı ve bana doğru, 'Nuri, oğlum sen doğru düşündün, şu bitişik kule odasına ilave bir kütüphane yapalım, sen de şöyle rahat rahat çalış bakalım' deyince sevinçten adeta uçacaktım. 'Sağ olun Paşam, hakikaten çok faydalı olacak' demem üzerine, 'ama burası gibi içimi sıkıcı koyu renklerde olmasın, açık zevkli ve geniş çalışma alanlı olsun, rahatça kitabımı hatta haritalarımı açabileyim. Hemen gerekli talimatımı ilet başlasınlar, sen de her gün başlarında ol, yanlış bir şey yapmasınlar, tamam mı? Hadi yallah' diye talimatını verdi.*

Kütüphaneden koşarcasına çıktım, sofra şefimiz İbrahim'e ilk müjdeyi verdim. O da çok memnun oldu. 'Aferin be Nuri, iyi iş becerdin' diye tebrik etti. Hemen gerekli çalışmalar başladı. Mimarlar gerekli çizimleri yaptılar, ben de Atamın istediği özellikleri tek tek not ettirdim. Sonunda güzel bir dekorasyon planını kendisine sundular. Koyu renk istemediği için ahşaplar meşe ağacından siyah ve beyaz boyamalı kaplamalı olarak tensip olmuştu. Atatürk renkleri de kendi seçmişti. Ferah olmasını istedi. Ayrıca bazı zamanlar haritaları açarak uzun uzun harita üzerinde çalışmalarda yaptığı için bir de masa yaptırmıştı.

Bu yeni kütüphane ve çalışma ortamı Paşamı ve beni de rahatlatmıştı. Bu yeni bölüme yeni kitaplarımızı taşımıştık. Eskileri, eski kütüphanede bıraktık.

Bilahare yeni Pembe Köşk yapılırken Atatürk yine kütüphanemiz ve çalışma mekânı için mimarlara özel talimatlar vererek çok üzerinde durmuştu. Çünkü zamanının çoğu kütüphanede çalışmakla geçerdi. Bu sebeple benim de ısrarım ile yeni Pembe Köşk'ün Kütüphanesi bayağı güzel ve kullanışlı oldu. Tavana kadar raflar ve yan bölümde kalın kadife perdeyle ayrılan özel ayrı bir çalışma bölümü yapılmıştı.

Bu son durumdan sonra kütüphanemiz çok rahatladı. Kitapları yerli yerine gayet rahatlıkla yerleştirdim. Sıkıntımız şimdilik bitmişti, ileride ne olur bilemezdik. Çünkü o kadar çok kitap ısmarlar ve o kadar çok hediye kitap gelirdi ki; ama maalesef ömrü vefa etmedi."[15]

Atatürk bugün Müze Köşk binasına 1921 yılında taşınıp, 29 Ekim 1923 gününde Cumhurbaşkanı olarak üstlendiği Yeni Türk Devleti ve Cumhuriyet Kurumlarının kuruculuğu gibi tarihi görev ve sorumlulukları yerine getirirken, bir yandan da tam anlamıyla ve sıfırdan oluşturduğu Kitaplığı'nda, büyük bir ulusun yönetimini biçimlendirmek için başvurulabilecek hemen her konuda esere yer vermiştir.

Tarih kitaplarından dini kitaplara, yönetim kitaplarından askerlik sanatına edebiyattan sosyolojiye, fen bilimlere gerekli olan ne varsa, büyük bir özenle derlenip değerlendirilmiştir. Kitaplık oluşturulurken, yoğun olarak İstanbul'daki devlet kitaplıklarından, Fransız, Rus, Alman, İngiliz edebiyatından ve Cumhuriyet'le birlikte büyük bir atılım içine giren ve

---

[15] *Atatürk'ün Yanı Başında, Çankaya Köşkü Kütüphanecisi Nuri Ulusu'nun Hatıraları,* Derleyen: M. Kemal Ulusu, Doğan Kitap, 2009, s. 51-52.

aydınlanma hareketine dönüşen Türk edebiyatından eserler aralıksız izlenip kitaplığa kazandırılmıştır.

Bir yabancının Atatürk Müze Köşkü'nü ziyaret ettikten sonra Müze anı defterine içtenlikle yazdığı "*Büyük Atatürk, bu kadar küçük binadan, bu kadar büyük bir ulusu nasıl yönettiniz…*" cümlesinde ifade ettiği gibi; Atatürk'ün 1921-1932 yılları arasında hem konut, hem Cumhurbaşkanlığı Makamı olarak kullandığı ve bugün "Atatürk Müze Köşkü" olarak adlandırılan yapı, toplam 500 metrekare dolayındadır ve iki kattan oluşmaktadır.

İşte, fiziki alanı küçük, ama ruhu ve tarihsel niteliği son derece büyük bu evin en görkemli alanı "Kitaplığı" olmuştur. Türkiye'nin, tüm tarihi yapıları içinde böylesine etkileyici, böylesine farklı ve çekici başka bir alan bulunduğunu söylemek güçtür. Çünkü bu odada Cumhuriyet kurulmuştur ve Büyük Nutuk yazılmıştır. Burası bir okuma ve bir bilgi üretme, milli vizyon belirleme, milli inkılapların fikir temellerinin hazırlama yeri olmuştur.

Atatürk'ün, kitapları temel kaynak olarak görüp, tüm yönetim ve halk kitlelerine bu yönde milli bir ruh ve yaşam biçimi aşılama çabasında olduğunu belirtmek gerekir. Bu tutumun, Cumhurbaşkanlığı Kitaplığı'nın da temelini atma, alt yapısını, hatta felsefesini oluşturma gibi ayrı ve özel bir yeri bulunmaktadır.

Atatürk Kitaplığı'nın ilk çekirdeğini İstanbul'dan saraylardan seçilip getirtilen devlet yönetimine ilişkin seçme eserler oluşturmuştur. Ardından kimi resmi kurumlardan ilgili kitaplar derlenerek kitaplık zenginleştirilmiştir. Atatürk, gerek gördüğü ve önemsediği eserleri, doğrudan almak ya da aldırmak yollarıyla Cumhurbaşkanlığı'na kazandırmıştır. Bir dönem, Paris'ten oldukça yüksek sayıda, dönemin en saygın eserleri getirtilmiş, bunu dünyanın önemli kültür ve yayın merkezleri izlemişlerdir.[16]

Emekli Büyükelçi Dr. Bilal Şimşir, konuyla ilgili çok önemli bir bildirisinde Atatürk'ün yurt dışından getirttiği kitaplarla ilgili yazışmaları Londra, Paris, Roma ve Viyana Büyükelçiliklerimiz arşivlerinde bularak incelemiştir. Sayın Şimşir şunları söylüyor:

> "*Bu yazışmalar arasında bir nokta özellikle dikkat çekicidir. O da şudur: Atatürk, yurt dışından sürekli olarak kitap sipariş etmiştir.*

[16] *Atatürk'ün Kitaplığı,* a.g.e., s. 15-21.

Elçiliklerimiz aracılığıyla, yurt dışından kitap sipariş eden tek Türk devlet adamı Atatürk olmuştur. Atatürk'ten başka, bir padişahın, sadrazamın, cumhurbaşkanının ya da devlet adamının kitap sipariş ettiğini gösteren herhangi bir belgeye rastlamadım. İngiltere'den tavus kuşu yumurtası bile sipariş etmiş padişahlar gördüm. Ama kitap sipariş eden tek devlet adamı Atatürk olmuştur… Yalnız bu gerçek bile, Atatürk'ü öteki devlet büyüklerimizden ayırt etmeğe yeter ve onun kitap sevgisini açıkça kanıtlar.

Atatürk'ün yurt dışından sürekli kitap siparişleri, onun ömrünün özellikle son on yılına rastlıyor. Bu dönem aynı zamanda, kültür alanında atılımlar dönemidir. 1928'de yeni Türk harflerinin kabulü, ertesi yıl Millet Mektepleri'nin açılması ve okuma – yazma seferberliğinin başlamasından sonra, 1931'de Türk Tarih Kurumu, ertesi yıl Türk Dil Kurumu kurulmuş ve Halk Evleri açılmıştır. 1933'te Üniversite Reformu yapılmıştır. İstanbul Darülfünunu üniversiteye dönüştürülmüştür. 1934'te İstanbul Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü öğretime başlamıştır. Aynı yıl müzeler teşkilatına, milli musiki ve temsil akademisi teşkilatlarına dair yasalar çıkartılmıştır. 1935'te Ankara'da Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi açılmıştır. Kurultaylar toplanmakta, araştırmalar yapılmaktadır. Kısacası, yurtta bir kültür seferberliği vardır. Atatürk bu seferberliğin merkezindedir ve bunun itici gücüdür.

İşte bu dönem içinde Atatürk, kendisini sistematik olarak ilme, okumaya verir ve yurt dışından sürekli kitap sipariş eder… Atatürk özellikle hukuk ve tarih üzerine eğilmektedir. Siparişler birbirini izler. Paris Büyükelçimiz (Ali Fethi Okyar), istenen kitapları buldurup hemen Çankaya'ya postalar. Arkasından yeni siparişler gelir… Atatürk, kitap işini sıkı takip etmektedir. Kitaplar gelir gelmez incelenmekte, eksik kalan dönemlerle ilgili yeni kitaplar sipariş etmektedir…

Dikkati çeken bir diğer nokta şudur ki Atatürk bu kitapların paralarını kendi bütçesinden ödemektedir. Kimseye yük olmak niyetinde değildir. Fethi Bey ile Atatürk çok eski dostturlar. Büyükelçi eski dostu Cumhurbaşkanının istediği kitapları seve seve ödeyebilir. Ama Atatürk buna meydan vermemektedir. Ödenmek üzere faturasını istemektedir. Fethi Bey'i gücendirmemek için de onun gönlünü almaktadır: 'Muhabbetle gözlerinden öpmektedir.'

Fethi Bey, faturaları Çankaya'ya gönderir ve kitapların paraları Atatürk'ün kendi özel bütçesinden ödenir…"[17]

Kitaplarla ilgili olarak Atatürk'ün ölümünden sonra üç önemli envanter çalışması yapılmıştır. Bunların ilki Atatürk'ün ölümünden hemen sonra (30 Aralık 1938) başlanan "Tereke Sayımı"dır. İkincisi 1973 yılında Milli Kütüphane Genel Müdürü Dr. Müjgan Cunbur başkanlığında bir komisyon tarafından Cumhurbaşkanlığı ve Anıtkabir'de korunan Atatürk Kitaplığı'nda yapılan bir çalışma ile hazırlanan "Atatürk'ün Özel Kütüphanesinin Kataloğu"dur. Nihayet üçüncüsü de Atatürk'ün doğumunun 125. yılı anısına, 2006 yılında Cumhurbaşkanlığı tarafından "Atatürk'ün Kitaplığı" adı altında yapılan geniş kapsamlı ve karşılaştırmalı bir çalışmadır. 2004'te başlanan bu çalışma Atatürk'ün okuduğu ve yazdığı kitaplara ilişkin bibliyografik bilgiler içermesi yanında, onun yaşama gözlerini yumduğu tarihte kitaplığında bulunan eserlerin neler olduğu ve günümüzde nerede bulunduklarının tespitini içermektedir. 552 sayfalık eserde bu tespitlerin "Tereke" kayıtlarından hareketle başarılı bir şekilde yapıldığı görülmektedir.

Atatürk'ün Özel Kütüphanesi'ndeki kitapların sayısı Tereke kayıtlarına göre, 4.433 sayıda, 7.338 parça; Katalog'a göre ise, 4.289 sayıda, 10.000 bibliyografik künye olarak tespit edilmiştir.

Atatürk'ün özel kütüphanesinde yer alan kitaplar bugün iki önemli müze-mekânda muhafaza edilmektedir: Çankaya Atatürk Kitaplığı (Cumhurbaşkanlığı Müze Köşk), Anıtkabir Atatürk Kitaplığı (Atatürk ve Kurtuluş Savaşı Müzesi). Çankaya Atatürk Kitaplığı'nda 2.068, Anıtkabir Atatürk Kitaplığı'nda ise 2.151 olmak üzere toplam 4.219 adet kitap kayıtlıdır.[18]

Atatürk'ün oluşturduğu özel kitaplığındaki süreli yayınlar dışındaki kitapların değişik bilim dallarındaki dağılımı da onun ne kadar geniş bir

---

[17] Bilal Şimşir, "Atatürk'ün Kitap Sevgisi", *Atatürk Dönemi -İncelemeler-,* Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara, 2006, s. 252-262. Bu araştırma önce, Erciyes Üniversitesi'nin Kayseri'de düzenlediği *Atatürk, Kültür ve Eğitim Semineri"* (29 Kasım 1982)'ne bildiri olarak sunulmuştur. Yukarıda sözü edilen yazışmalar metinde yer almaktadır. 1924 yılında Atatürk'ün kitap siparişi ile ilgili iki belge için ayrıca bakınız: *Atatürk'ün Kitaplığı,* a.g.e., s. 21.

[18] *Atatürk'ün Kitaplığı,* a.g.e., s. 20.

yelpazede bilgi edinmek ve böylece kendisini sürekli yenilemek istediğini göstermektedir. 1973'te yayımlanan **Atatürk'ün Özel Kütüphanesinin Kataloğu'na** (Milli Kütüphane Yayını) göre kitapların bilim dallarına göre dağılımı TABLO: 1'de verilmiştir.[19]

Atatürk'ün özel kütüphanesinde yer alan kitapların sayıca durumu aynı zamanda onun ilgi alanı veya uğraştığı konuların önem derecesini de göstermektedir. Bu anlamda bakıldığı zaman, "**Tarih**" ön planda, bunun içinde de "**Türk dünyası tarihi**" ilk sırada yer almaktadır. Bu sıralama TABLO: 2'de gösterilmiştir.

Atatürk'ün Özel Kütüphanesi Katoloğu'nda 106 konu başlığı altında toplanan (ve 102 konu başlığında künye sayısı alan) kitapların bütünü dikkate alındığında, TABLO: 2'de kitap sayıları belirtilen konuların kütüphane genelindeki ağırlıkları, Atatürk'ün yaşamı boyunca ve yeni Türkiye'nin kuruluşundaki yüce çabaları içinde hangi konulara ağırlık verdiğinin bir göstergesi de olmaktadır. Bu dökümün ortaya koyduğu ilginç bir sonuç da edebiyat alanındaki kitapların, Atatürk'ün temel ilgi ve inceleme alanına giren kitapları izleyen bir çoklukla, kütüphanede yer almış olduğudur.

TABLO: 2'deki döküme alınmayan ve kütüphanenin yaklaşık % 37'sini oluşturan 1.576 kitap ise, 82 konu başlığına dağılarak kütüphanede yer almaktadır.[20]

Atatürk'ün Özel Kütüphanesinin Kataloğu'nda verilen bilgilerden biri de kitaplar üzerinde bulunan işaret ve notların ayrıntılı olarak dökümüdür. Yukarıda "nasıl okurdu?" sorusuna cevap ararken de belirtildiği gibi, çoğunun Atatürk tarafından konulduğunu bildiğimiz bu işaret ve notlara göre yapılan bir tasnif ise, Atatürk'ün okurken hangi konulardaki kitaplar üzerinde ve o kitaplardaki hangi bölümler üzerinde önemle durduğunu belirlemek açısından yararlı olacaktır.

Katalogdaki bilgiler veri olarak alındığında, Atatürk'ün kütüphanesinde 194'ü işaretli, 9'u notlu ve 101'i işaretli-notlu olmak üzere, 304 işaretlenmiş kitap bulunmaktadır. Bu kitaplardan 192'si Fransızca, 91'i Türkçe, 9'u

---

19 Düzenleme onlu Dewey sistemine göre yapılmıştır. Yüzde değerleri, grubun, toplam kitap sayısı geneline olan oranıdır. Tablo'da alt konular, kitap sayısının fazlalığına göre sıralanmıştır. Bu konuda bakınız: Y. Vurkaç, a.g.e., s. 67-68.

20 Y. Vurkaç, a.g.e. s. 69-70.

İngilizce ve 12'si Almanca, başta olmak üzere diğer yabancı dillerde basılmıştır. Fransızca kitapların çoğu yalnızca işaretlenmiş iken, Türkçe kitaplarda notlu ve işaretli kitap sayısının daha çok olduğu görülüyor. Bu şekilde olan 304 kitabın dökümü TABLO: 3'te verilmiştir.

TABLO: 3'de "Değişik Konular 1" ve "Değişik Konular 2" olarak gösterilen kitapların konuları, dilleri ve sayıları da şu şekildedir: Eğitim, ders kitapları, psikoloji, genel dil bilimi, Türk tiyatrosu, başka diller edebiyatı, biyografi, Latince, Hıristiyan olmayan dinler ve mühendislik konularında, 11'i Fransızca ve 9'u Türkçe olmak üzere her konuda ikişer kitaptan 20 kitap ve kamu yönetimi, sosyal refah, karşılaştırmalı dil bilimi, din, felsefe sistemleri, metafizik, estetik, kütüphanecilik, heykeltıraşlık, müzik, güzel sanatlar, dinlenme ve eğlence, edebiyat, Türk romanı ve hikâyesi, Türk edebiyatından çeşitli eserler, Türk edebiyatı tarihi, İngiliz edebiyatı, Afrika tarihi ve kimya konularında 5'i Türkçe, 10'u Fransızca ve 4'ü öbür dillerde olmak üzere, belirtilen her konudan birer kitaptan 19 kitap daha işaretli ve veya notlu kitaplar içinde yer almaktadır.[21]

Atatürk'ün özel kütüphanesinde dikkat çeken bir diğer husus da imzalı hediye kitapların varlığıdır. Kütüphanede her dilden, çoğu yazarı, çevirmeni ya da yayıncısı tarafından armağan edilen çok sayıda kitap bulunmaktadır. Bunlar arasında; Finlandiya Hükümeti'nin armağanı olan bir kitap, İngiliz Kralı'nın ithafı ve çevirmen imzalı bir kitap, F. Von der Goltz imzalı bir kitap ile İsmet Paşa ve Fevzi Çakmak imzalı kitaplar da bulunmaktadır. Ayrıca, yukarıda bir vesile ile bahsettiğimiz, Fransız kadın gazeteci Berthe Georges-Gaulis imzalı dört kitap ile İngiliz kadın gazeteci Grace M. Ellison imzalı bir kitap vardır.[22]

Birikimin Yansıdığı Alanlardan Biri: Gazetecilik Merakı

Mustafa Kemal Atatürk, daha Harbiye'deki öğrencilik yıllarından başlayarak "*gazetecilik*" merakı olan ve zaman zaman "*başyazarlığa*" uzanan bir çizgide düşüncelerini önce yakın çevresindekilere, sonra da kamuoyuna ulaştırmaya çalışan bir insandı. Onun bu konudaki çalışmalarını, yetişmesi ve kişiliğinin şekillenmesi çerçevesinde değerlendirmek gerekmektedir.

---

21 Atatürk'ün okurken işaret ve not koyduğu bu kitapların listesi için bakınız: Y. Vurkaç, a.g.e., s. 72-79.

22 Y. Vurkaç, a.g.e., s. 79-80.

Öğrencilik yıllarında güzel yazı yazma ve konuşmaya eğilim gösteren Mustafa Kemal, "*gazetecilik ve yazarlığın içinde ikinci bir meslek gibi yeşermiş ve dalgalanmış*" olduğunu söylemiştir. Yazmış olduğu Anafartalar Savaşı'na ilişkin bir tarihçeyi Sabiha Gökçen'e verirken bu konuyu şu şekilde açıklamıştır:

> "*Doğrusu, yazmak, yazabilmek ve görüşlerini başkalarına, geniş okuyucu kitlelerine iletmek ne kadar güzel bir şeydir kim bilir? Bunun içindir ki ben yazarları, gazetecileri, sanatçıları çok ama pek çok sever ve takdir ederim.*
>
> *Çocukluğumda henüz ilkokul sıralarında öyküler karalamaya niyet ettim, ama olmadı. Daha sonraları askeri okulda gazeteciliğe iyiden iyiye merak sardım. Diyebilirim ki gazetecilik ve yazarlık içimde bir ikinci meslek gibi yeşermiş, dalgalanmıştı.*
>
> *Şimdi bir soru gelebilir Gökçen aklına, klasik bir soru: Asker olmasaydınız, devlet adamı olmasaydınız, gazeteci ya da yazar olur muydunuz? Hiç şüphen olmasın, bu mesleğe girerdim. Üstelik yazarlık da gazetecilik de bir asker kadar, bir devlet adamı kadar, bir eğitimci kadar sorumluluk isteyen kutsal mesleklerden biridir. Fikirlerdir ki insanları ya karanlığa ya da aydınlığa götürürler. Üstelik bir yaratma mevzuubahistir. Buna, mesleğin kendine özgü heyecanını da eklersen, bana hak verirsin.*"[23]

M. Kemal henüz genç bir Harbiye öğrencisi iken, bazı arkadaşları ile birlikte bir el gazetesi çıkarmış, bu gazete ile istibdat yönetimine karşı savaş açmıştır. Bu gazete okulun dört duvarı arasında kalacaktı, ama pek kısa bir süre sonra imparatorluğun her köşesine yayılacak olan subay adaylarına özgürlük fikrini aşılayacaktı. Bu görevi başta M. Kemal olmak üzere Ömer Naci, Ali Fuat (Cebesoy), İsmail Hakkı (Muhittin Baha Pars'ın ağabeyi) ve diğer birkaç arkadaş üzerlerine almışlardı.

Harp Okulu'nda çekirdeği atılan bu duvar gazetesi ancak üç sayı kadar çıkarılabilmiştir. Harp Okulu'nda M. Kemal'in liderliğinde çıkarılan bu el gazetesi aynı amaçla Harp Akademisi'nde de çıkarılmaya devam edilmiştir. Lider yine M. Kemal'dir. Gazete, Harp Akademisi birinci sınıfının yanında veteriner subaylarına ayrılmış bulunan odada (veteriner dershanesi) gizlice hazırlanmıştır. Gazete'nin amacı edebi olmaktan çok, siyasidir ve orduda

---

[23] Ş. Turan, *Kemal Atatürk Kendine Özgü Bir Yaşam ve Kişilik,* s. 694.

önemli görevler alacak olan kurmay subayları muhatap almaktadır. Harbiye ve Akademi aynı bina içinde olduğu için de Harbiyelilere de dağıtılmaktadır. Fakat bir gün gazeteyi hazırlayan ekip, Okul Nazırı Ali Rıza Paşa tarafından suçüstü yakalanmıştı. Namuslu ve vicdanlı bir insan olan Ali Rıza Paşa öğrencilere nasihat etmiş, ceza vermemiştir.[24]

Mustafa Kemal'in "*gazeteciliği*" ile ilgili önemli bir anı da Trablusgarp'a gidişleri ve oradan dönüşleri sırasında yaşanmıştır. İtalyanların 28/29 Eylül 1911'de Trablusgarp'a saldırmaları üzerine, Osmanlı Devleti müdahale imkânı bulamayınca, vatansever bazı subayların gönderilmesine ve yerel aşiretlerin örgütlenerek İtalyanlara karşı mücadele edilmesine karar verilmişti. Teşkilat-ı Mahsusa tarafından gizlice Trablusgarp'a götürülen M. Kemal ve arkadaşlarına başka kimlikler ve meslekler bulunmuştu. Mustafa Kemal giderken ve dönerken pasaportunun "**meslek**" hanesine "**gazeteci**", adını da "**Mustafa Şerif**" yazdırtmıştır.

M. Kemal, gidişi sırasında 17 Ekim 1911 (İskenderiye)'de İstanbul'daki Fuat Bulca'ya; 15 ve 28 Kasım 1911 (İskenderiye)'de Selanik'teki Salih Bozok'a yazdığı mektuplarda Mustafa Şerif takma ismini kullanmıştır. Yine İskenderiye'de bulunan Nuri Conker de Selanik'teki Salih Bozok'a yazdığı 15 Kasım 1911 tarihli mektupta Mustafa Kemal'den "**bizim Şerif**" diye bahsetmekte idi.[25]

Derne'de gözlerinden rahatsızlanan M. Kemal, çocukluk arkadaşı ve akrabası aynı zamanda Trablusgarp'ta birlikte görev yaptığı Fuat Bulca ile Viyana'ya dönecekti. Grup Komutanı Binbaşı Enver Bey (Enver Paşa) pasaport ve para meselelerini halletmekle Teşkilat-ı Mahsusa lideri Eşref Beyi (Sencer Kuşçubaşı) görevlendirdi. Eşref Bey'in "*Hangi mesleği tercih edersiniz? Pasaportta ne olduğunu kaydettireyim?*" sorusu üzerine, Eşref Beyin çadırında yatağa uzanmış olan M. Kemal, düşünmeden "*gazeteciliği*" cevabını verdi. F. Bulca bu sahnenin devamını anılarında şu şekilde anlatıyor:

---

[24] S. Borak, *Atatürk ve Edebiyat,* s. 87-90.

[25] Bu mektuplar için bakınız: U. Kocatürk, *Doğumundan Ölümüne Kadar Kaynakçalı Atatürk Günlüğü,* İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, s. 13-14. S. Borak, *Atatürk'ün Özel Mektupları,* Kırmızı Beyaz Yayınları, İstanbul, 2004, s. 28-31 ve 44 vd.

"*Bu onun gerçekten sevdiği bir işti: Güzel yazar, güzel konuşurdu… Fakat hemen ilave etti:*

- Eğer Eşref Bey pasaporta böyle bir meslek yazdırtmayı muvafık görürse…

Eşref Bey hemen cevap verdi:

- Ne demek. Elbette muvafık görürüm. Lisan bilirsiniz, güzel yazar güzel konuşursunuz. Her halde bizim Bab-ı Ali mensuplarını aratmazsınız.

Hep beraber güldük. Ve ikimiz de, Viyana yolculuğunda birer 'gazeteci' idik. Anlaşılan o devirde, gazeteci demek kâfi geliyordu. Çünkü pasaportumuzda hangi gazetenin mensubu olduğumuz kayıtlı değildi amma, yolda Mustafa Kemal böyle bir sual karşısında kalırsak ne cevap vereceğimizi de düşündü. Beğendiği gazetenin adını söyleyip bir münakaşaya vesile olmak istemem. Fakat bu beğenilen isimde, hür ve serbest ruhunun izlerine rastlanabilir."[26]

Mustafa Kemal'in gazetecilik merakı **Minber Gazetesi** ortaklığı ile daha ciddi bir merhaleye taşınmıştır. M. Kemal Paşa Ali Fethi (Okyar) Bey ile birlikte bu gazetenin ortakları arasındadır. 1 Kasım 1918'de yayım hayatına başlayan Minber Gazetesi'nin imtiyaz sahibi İstanbul Milletvekili Ali Fethi (Okyar) Bey; mesul müdürü de Dr. Rasim Ferit idi. Sonradan milletvekili olan Dr. Rasim Ferit, M. Kemal'in İstanbul'da bulunduğu sıralarda sık sık görüştüğü bir arkadaşı idi. Gazetenin çıkış hazırlıkları 1917 yılı içinde başlamıştır. Aynı yılın 7 Ekim'inde, 7. Ordu'dan istifa ederek İstanbul'a dönen Mustafa Kemal, Cemal Paşa tarafından Halep'te satılan taylarının satışından elde ettiği para ile Minber Gazetesi'ne ortak olmuştur.

Minber Gazetesi, hemen her sayısında özgür kuruluşları, adalet, özgürlük ve eşitlik ilkelerini savunmakta, özellikle basın özgürlüğü üzerinde önemle durmaktadır. Gazetede "*Mustafa Kemal*" imzalı hiçbir yazı yoktur. Fakat Mustafa Kemal'e ait birçok aktüel haberi röportaj, kendi mektuplarından aktarmalar vardır. Kesin olarak tespit edilememiş olmakla birlikte, Gazetede "Hatip" mahlası ile yazılan yazılar M. Kemal tarafından kaleme alınmıştır.

---

[26] Çok fazla bilinmeyen bu anekdot için bakınız: C. Kutay, *Trablus-Garp'de Bir Avuç Kahraman,* Tarih Yayınları Müessesesi, İstanbul, 1963, s. 59-60.

Ali Fethi Okyar, anılarında gazeteyi çıkarma fikrinin Mustafa Kemal tarafından kendisine telkin edildiğini; gazetenin "*Minber*" (Kürsü) ismini de M. Kemal'in bulduğunu anlatmaktadır. Mustafa Kemal'in, arkadaşı Nuri Conker'in "**Zabit ve Kumandan**" ismiyle yazdığı kitaptan hareketle 1914'te tamamladığı "**Zabit ve Kumandan İle Hasbihal**" isimli kitabı da 1918'de Minber Gazetesi'nin matbaasında basılmıştır.

Minber Gazetesi, 1 Kasım 1918'den itibaren 22 Aralık 1918 gününe kadar 51 sayı çıktıktan sonra kapanmıştır.[27]

M. Kemal Atatürk, gazete işinin peşini bırakmayacak, Sivas'ta Milli Mücadele'nin sesi olacak bir gazete çıkartacaktır: **İrade-i Milliye**. Bu gazete, Heyet-i Temsiliye'nin Ankara'ya gelmesinden sonra da **Hakimiyet-i Milliye** ismiyle yayın hayatına devam edecektir. Anlaşılacağı gibi, her iki gazetenin adı da Atatürk'ün "*demokrasi*" özlemi ve inancını yansıtmaktadır.

Atatürk'ün gazeteci kimliği ve merakı konusunda üzerinde durulması gereken bir diğer husus da yazdığı veya "*dikte ettirdiği baş makaleler*"dir. Atatürk, Cumhurbaşkanlığı döneminde çözmeye çalıştığı dış diplomatik meselelere ilişkin görüşlerini gazete makaleleri biçiminde kaleme almış, fakat bunlar başka yazar ya da gazetecilerin imzasıyla çıkmıştır.

"*Boğazlar*" konusunda Montreux görüşmeleri sürerken Pravda Gazetesi'nde çıkan eleştirilere cevaben yazdığı makale, Yunus Nadi'nin imzası ile Cumhuriyet Gazetesi'nde yayımlanmıştır (10 Temmuz 1936).

"*Hatay meselesi*" sırasında yazdığı makaleler ise Cumhuriyet ve Vakit Gazetelerinde çıkmıştır. "*İskenderun Sancağı*"na verdiği "*Hatay*" adına ilişkin yazısı "*Tarihten Bir Yaprak: Bir Türk Camiasının Adı*" başlığı ve İsmail Müştak Mayokan imzasıyla Cumhuriyet'te (10 Ekim 1936) yayınlanmıştır.[28]

Mustafa Kemal Atatürk, önce adı "Kurun", olan "Vakit" Gazetesinde de "*Asım Us*" imzasıyla beş adet Başyazı yayımlamıştır. O tarihte aynı gazetenin yazı işlerinde çalışan Hikmet Münir Ebcioğlu ve Niyazi Ahmet

---

27 Minber Gazetesi hakkında bakınız: F. Tevetoğlu, "Atatürk'le Okyar'ın Çıkardıkları Gazete: Minber", *Atatürk Araştırma Merkezi D.,* C: V., Sayı: 13 (Kasım 1988), s. 183-193. S. Borak, *Atatürk'ün İstanbul'daki Çalışmaları (1899-16 Mayıs 1919),* Kırmızı Beyaz Yayınları, İstanbul, 2004, s. 179-184.

28 Ş. Turan, a.g.e., s. 699-700.

Banoğlu "*dikte*" olayının tanıklarıdır. Banoğlu, bu olaya ilk kez 1949 yılında günlük bir gazetede yayımladığı "*Atatürk ve Hususi Hayatı*" adlı tefrikada değinmiştir. Sonradan, Atatürk'ün dikte ettiği bu baş makalelerden beşini Asım Us'la birlikte koleksiyonlardan tespit ederek bir kitapta toplamıştır. 22-27 Ocak 1937'de yayınlanan bu makalelerin hepsinde Atatürk'ün "*Hatay Meselesi*"ni konu edindiği ve Fransızların davranışlarını eleştirdiği görülmektedir.[29]

Atatürk'ün Etkilendiği Şair, Yazar ve Düşünce Adamları

Bu araştırmanın girişinde belirtildiği gibi, insanların kişiliğinin oluşmasında birçok etkenle birlikte, yaşadığı çevre ile dönemin derin düşünce akımları, şairleri, yazarları ve düşünce adamları belirleyici etkiler yapmaktadır. Mustafa Kemal'in kişiliğinin ve düşüncelerinin oluşmasında da yaşadığı döneme damgasını vuran bazı olayların ve insanların temel bir etki yaptığı görülmektedir.

Mustafa Kemal, tarihi bir dönemeçte dünyaya gelmiştir. O süreci iki büyük olgu belirliyordu: Fransız Büyük Devrimi'nin temel ilkeleri olan "*insan hakları*", "*özgürlük*", "*bağımsızlık*" ve "*milliyetçilik*" gibi kavramların Avrupa'dan sonra Asya'da yayılıp etkilerini artırması ve yüzyılların gerisinden gelen Osmanlı Devleti'nin parçalanıp çöküşünün hızlanması. Artık çok milletli, çok kültürlü, çok dilli, çok dinli imparatorluklar yıkılıyor, tek millete dayanan milli devletler kuruluyordu. Sanayi devrimi ile birlikte akılcılığa, pozitif bilimlere dayalı yeni bir bilim felsefesi gelişiyordu. Tarım toplumu yıkılıyor, yerine sanayi toplumu oluşuyordu.

Mustafa Kemal, yönetimin tüm yasaklarına rağmen öğrencilik yıllarında Fransız Devrimi ve yaydığı fikirler hakkında ilk bilgileri edinmiş (İdadideki tarih öğretmeni Mehmet Tevfik Bilge'nin etkisi), sonraları ilgi alanının genişliği, okuma zevki ve öğrendiği yabancı dil sayesinde dünyada olup bitenleri, döneminin bütün düşünce akımlarını ana çizgileriyle de olsa takip etme imkânını bulmuştur. Öte yandan, değişik şehirlerde tamamladığı (Selanik, Manastır, İstanbul) öğreniminden sonra genç bir subay olarak başka başka bölgelerde ve koşullarda aldığı görevler nedeniyle, görünüşte

[29] S. Borak, *Atatürk ve Edebiyat,* s. 105-118. Burada makalelerin metinleri de yer almaktadır.

kocaman olan imparatorluğun nasıl çöktüğünü, parçalandığını yaşayarak görmüştür.

Çağın etkisinin imparatorluk içerisinde en belirgin olduğu Rumeli'de geçen öğrencilik yıllarından sonra, 1910'da askeri manevralara katılmak için gittiği Fransa'daki günler ve özellikle bağımsızlığına yeni kavuşan Bulgaristan'ın başkentindeki ateşemiliterlik yılları, M. Kemal'in Batı'yı, Avrupa'yı oldukça yakından tanımasını sağlamıştı. Trablusgarp'ta da bu uygar görünüşün "*sömürgeci*" öteki yüzüyle karşı karşıya gelmiş, vatan savunmasının ilk uygulamalarını orada yapmıştı. Şam'da geçen günlerde Balkan bozgunu ise imparatorluğu kurtarmanın artık mümkün olamayacağını göstermişti.

İşte bu tarihi dönemeç, Mustafa Kemal'in çökmekte olan Osmanlı İmparatorluğu'nun yerine, milli değerlere ve çağdaş ilkelere dayanan, Türk çoğunluğunu esas alan yeni bir Türkiye'nin kurulmasını düşünmeye sevk etmiş ve onun düşüncelerinin "*mayasını*" oluşturmuştur.[30]

Mustafa Kemal Atatürk'ün biyografisi ve özel kütüphanesi incelendiğinde en çok okuduğu ve etkilendiği 3 büyük Türk şairinin isimleri ile karşılaşıyoruz: "*Osmanlılık*" yerine "*Türklüğü, Türkçülüğü*" ve "*Türklük duygusunu*" dile getiren Türkçü şair **Mehmet Emin Yurdakul**; "*Vatan*" ve "*hürriyet*" kavramlarını yeni kuşaklara aşılamış olan **Namık Kemal** ve baskıya karşı direnen, insanlığa yükselmeye yönelen ve "*çağdaşlaşma*"yı hedefleyen **Tevfik Fikret**.

Atatürk daha öğrencilik yıllarından itibaren bu şairlerden etkilenmiştir. Bu konuda onu etkileyen de arkadaşı Ömer Naci'dir. Ömer Naci'nin Mustafa Kemal'in fikri altyapısının oluşmasında diğer faktörlerle birlikte önemli bir rol oynadığı kesindir. Nitekim genç Mustafa Kemal'in dönemin "*vatan ve hürriyet*" şairi **Namık Kemal** ile "*Türkçü*" şairi **Mehmet Emin Yurdakul**'un şiirleri ile tanışmasında Ömer Naci'nin etkili olduğu bilinmektedir. İdadi'de, Namık Kemal'i tanımak, duymak, onun gizlice elden ele dolaşan vatan şiirlerini bulmak, okumak işini Hatip Ömer Naci sağlamıştır.[31]

---

[30] Ş. Turan, *Atatürk'ün Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar, Düşünürler, Kitaplar,* 3. Baskı, Ankara, 1999, s. 3.

[31] Ş. S. Aydemir, *Tek Adam C: I.,* İstanbul 1981., s. 72. A. Güler, *Atatürk'te Cumhuriyet*

Milli Edebiyat ve Türkçülük akımının önde gelen temsilcilerinden olan ve "Osmanlıcılık" ve "İslâmcılık" akımlarına karşı "Türkçülük" fikrini savunan **M. Emin Yurdakul** ile Manastır İdadisi'nde öğrenci iken tanışan Atatürk, sonradan 14 Eylül 1931'de yaptığı bir konuşmada, Mehmet Emin Yurdakul ile ilgili şunları söylemiştir: "*...Şair Mehmet Emin Yurdakul'un ilk kez Manastır Askeri İdadisi'nde öğrenciyken okuduğum 'Ben bir Türküm, dinim, cinsim uludur' dizeleriyle başlayan manzumesinde bana ulusal benliğimin gururunu tattıran ilk anlatımı bulmuştum...*"[32]

Atatürk'ün burada bahsettiği şiir, Mehmet Emin'in 1897 Türk-Yunan Harbi'nden hemen önce başlayarak temiz bir Türkçe ile kaleme aldığı ve "Türkçe Şiirler" başlığı altında topladığı dokuz manzumeden en çok beğenilip sevilmiş olan şiirdir. Şiir; "Anadolu'dan Bir Ses Yahut Cenge Giderken" adını taşıyordu.

Atatürk Özel Kitaplığı'nda, M. Emin'in 3 eseri bulunmaktadır. Bunlar, "Türkçe Şiirler (Çoban Armağanı Çam Sakızı), Zafer Yolunda, Kral Corc'a" isimli eserlerdir.

Namık Kemal, Türk milliyetçi hareketini ve Jön Türkleri etkilemiş, Türk edebiyatının Batılılaşmasına önemli katkılar yapmış bir şair ve yazardır. Vatan ve Hürriyet fikirlerini, bütün yurttaşların yasalar karşısında eşitliğini savunmuştur. Bunu gerçekleştirmek için istibdat yönetiminin yıkılarak halkın çıkarlarını koruyacak bir "meşrutiyet" yönetiminin kurulması yolunda çalışmıştır.

Atatürk'ün daha öğrencilik yıllarından başlayarak Namık Kemal'den etkilenmiş ve eserlerini gizlice okumuş olduğunu biliyoruz. Asım Gündüz ve Ali Fuat Cebesoy anılarında M. Kemal'in Namık Kemal'i, "*Türk milletinin yüzyıllardan beri beklediği sesi*" olarak değerlendirdiğini anlatmaktadırlar.

Silvan'da Hatıra Defteri'ne yazdıkları, M. Kemal'in Namık Kemal'in eserlerini sonraki yıllarda da sık sık okuduğunu kanıtlamaktadır. Özellikle

---

ve İnkılap Fikrinin Gelişmesi, K.H.O. Basımevi, Ankara, 1997, s. 2. Atatürk'te Ömer Naci sevgisini ve etkisini gösteren bir başka olay da; Onun, Ziya Gökalp tarafından 24 Ağustos 1916'da yazılan "Ömer Naci" isimli şiiri *"Not Defteri"*ne yazmış olmasıdır. Bakınız: C. Sönmez, *Atatürk ve Okuma Sevgisi,* Ankara, 1993, s. 25-26.

[32] S. Turhan, *Atatürk'te Konular Ansiklopedisi,* Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1993, s. 529.

onun, "**Şark Meselesi, Hürriyet-i Efkâr**" ve "**Usul-i Meşveret Hakkında Mektuplar**" gibi N. Kemal'in Doğu Sorunu, Düşünce Özgürlüğü ve Meşrutiyet Sistemi hakkındaki görüşlerini içeren "**Makalât-ı Siyasiye ve Edebiye**"sini bir savaş döneminde ve uzak, küçük bir Anadolu kasabasında okuması, Mustafa Kemal'in söz konusu kitapları yanında taşıdığı izlenimini vermektedir.

M. Kemal, Kurtuluş Savaşı yıllarında Namık Kemal'in düşüncelerini ve şiirlerini TBMM kürsüsünden bile dile getirecek, Birinci İnönü zaferinden sonra yaptığı bir konuşmayı, vatan şairi Namık Kemal'in ünlü dizeleri, "*Vatanın bağrına düşman dayamış hançerini – Bulunur kurtaracak baht-ı kara maderini*" biçiminde değiştirerek bitirecektir.

Şurasını da vurgulamak gerekir ki Namık Kemal'i çok seven ve ondan etkilenen Mustafa Kemal, onun "*romantizmini*" asla benimsememiş ve tam bir "*akılcı*", "*gerçekçi*" olarak vatan ve hürriyet şairinden apayrı bir yol tutmuştur. Yine belirtmemiz gerekir ki "*Osmanlı Devleti'nin sınırları*" anlamında bir "*vatansever*" olan N. Kemal'in tersine Mustafa Kemal, daha kurmay yüzbaşılığından itibaren daima "*Türk çoğunluğuna dayalı*" bir vatandan ve orada "*yeni bir Türk devleti kurmaktan*" bahsetmiştir.

Atatürk Özel Kitaplığı'nda Namık Kemal'in 7 ayrı kitabı bulunmaktadır. Bunlar; "Osmanlı Tarihi (2 Cilt), İmtizac-ı Akvam ve Vaka-i Ahd, Renan Müdafaanamesi, Makalât-ı Siyasiye ve Edebiye, Eş'ar-ı Kemal, Kara Bela ve Tarih-i Harabat" isimli eserlerdir.

Edebiyat-ı Cedide'nin en önemli temsilcilerinden olan **Tevfik Fikret,** öğrencilik yıllarından itibaren Mustafa Kemal Atatürk'ü etkilemiş olan şairlerden biridir. Toplumsal içerikli şiirlerinden dolayı ilerici düşünenlerin simgesi haline gelmiş, Türkiye'de Batılı sanat anlayışının yerleşmesinde büyük rol oynamıştır. İstibdada karşı mücadele etmiş ve İkinci Meşrutiyet'in ateşli savunucuları arasında yer almıştır.

M. Kemal'in inkılapçı ve çağdaşlaşmacı kişiliğinin Tevfik Fikret'in şiirlerinden etkilendiği, onun özellikle "*Sis, Ferda, Rücu ve hatta Zangoç*" isimli şiirlerini çok sevdiğini ve zaman zaman ezbere okuduğunu biliyoruz. Mustafa Kemal 19 Ağustos 1918'de arkadaşları ile birlikte Aşiyan'a giderek oradaki deftere yazdığı şu sözler; "*Tavaf-ı tahatturunda bulunmakla mübâhi perestişkâran-ı Fikret*" (Anma ziyaretinde bulunmakla kıvanç duyan Fikret dostları) ondaki Fikret sevgisini çok açık bir şekilde göstermektedir.

Namık Kemal'in oğlu Ali Ekrem Bolayır'ın Tevfik Fikret'in el yazısı ile yazılmış olan "Eş'ar-ı Kemal" adlı derlemeyi M. Kemal'e armağan etmesi ve bunun Atatürk'ün özel kitaplığında N. Kemal ve T. Fikret'in kitaplarının yanı başında yer alması da ayrı bir önem ve özellik taşımaktadır.

Atatürk'ün yaşantısı süresince özel sohbetlerinde ve meclislerinde edebiyat konusu ve bunların içinde de Fikret konusu sık sık gündeme gelmiştir. Bir Karadeniz vapur gezisinde sohbet konusu yine Fikret'tir. Orada bulunan Ragıp Şevki'nin anlatımı ile; "*bir aralık Atatürk etrafına bütün gençleri toplamış, onlara Fikret'e olan hayranlığını anlatıyor: 'Onu biz mektep sıralarında okurduk. Ondaki heybet, ondaki vakur ahenk hiçbir şairimizde yok!' diyor. Sonra gençlerden Fikret'in bir şiirini istiyor. Bir genç gür sesle: 'Ben Ferda'sını söyleyebilirim Atam!' diyor. Atatürk'ün yüzünde tatlı çizgiler belirdi: 'Ferda'yı mı? Ah, delikanlı, benim en çok sevdiğim şiirdir o… Onu sana söyletmeyeceğim… Kendim söyleyeceğim. Ve Atatürk gür bir sesle, gençlerin yüzüne bakarak okumağa başladı:*

Ferda senin senin bu teceddüt, bu inkılâp
Her şey senin değil mi zaten? Ey şebap."

Yine Atatürk'ün çocukluk arkadaşlarından Asaf İlbay'ın anlattığı bir anekdot da şu şekildedir: "*16 Ocak 1937. Yüksek Ticaret Okulu Mezunları mutat toplantılarını Perapalas salonlarında yapmıştı… Bir aralık söz edebiyata geçti. Atatürk Tevfik Fikret'i çok sevdiğini ve onun edebi kıymetinin çok yüksek olduğunu ve bilhassa Fikret'in inkılâpçılığını çok beğendiğini ilave etti… İsmail Müştak Mayokan'ı çağırarak, Fikret'in Ferda'sını sahneye çıkarak okumasını emretti. Arkadan Sis ve Rücu okundu. Rücu'dan sonra Atatürk güldü, çok neşelendi ve etrafına dönerek: 'Hangi Türk şairi böyle inkılâpçı şiirler yazmıştır? Dedi.*"

Atatürk Özel Kitaplığı'nda Tevfik Fikret'in iki eseri bulunmaktadır. Bunlar, "*Rübab-ı Şikeste* ve *Haluk'un Defteri*" isimli eserlerdir.

"*Türkçülük*" düşüncesini sistemli bir hale getiren, İkinci Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerinde düşünce ve siyaset alanlarına önemli etkiler yapmış olan **Ziya Gökalp**'in M. Kemal'in düşünce ve uygulamaları üzerinde derin etkileri olduğu bilinmektedir. Bu anlamda bakıldığında, Cumhuriyet öncesinde ve Cumhuriyetin oluşmasında Ziya Gökalp'in sosyolog ve mütefekkir olarak çok özel ve önemli bir yeri olduğu görülür.

Atatürk'ün bazı düşünceleri ile Gökalp'in düşünceleri arasında bazı ayrılıklar bulunmasına rağmen; Türk tarihine bütünlülük ve devamlılık içinde bakış, halkçılık ilkesi, tevhid-i tedrisat (eğitim ve öğretimin birleştirilmesi), laiklik, medeni kanun, kadın hakları ve Türk kimliğini koruyarak çağdaşlaşma modeli gibi Türk İnkılâbı'nın temelini oluşturan pek çok konuda Ziya Gökalp'in etkileri açıktır.

Z. Gökalp, dönemin ünlü sosyologu E. Durkheim ekolünün güçlü bir temsilcisi idi. Atatürk, E. Durkheim'in fikirlerini sadece Gökalp aracılığı ile öğrenmemiş; onun iki eserini MEB yayınlarında Türkçeye çevirterek yayınlatmış ve 1932'de İstanbul Dolmabahçe'de iken onun bir eserini kütüphaneden getirterek Fransızca aslından okumuştur.

Atatürk Özel Kitaplığı'nda Ziya Gökalp'in üç önemli eseri bulunmaktadır. Bunlar, "*Türk Medeniyeti Tarihi, Türk Töresi* ve *Altın Işık*" isimli eserlerdir.

Atatürk'ün "*toplumsal, özgürlükçü ve devrimci*" görüşlerinin oluşmasında etkili olan düşünür ve yazarlar arasında **Şehbenderzâde Ahmet Hilmi**'nin ayrı bir yeri vardır. Cemiyet-i İslâmiye (1861'de kurulan ve Mecmua-i Fünun adıyla ülkemizde ilk bilim dergisini çıkaran dernek) üyelerinden, Tasvir Gazetesi yazarlarından ve Hikmet Gazetesi'nin de sahibi olan A. Hilmi'nin özellikle "*Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?*" ve "*İslâm Tarihi*" eserlerinin Atatürk'ü çok etkilediği görülmektedir.

Bu iki eserdeki görüşlerin özellikle laiklik ilkesi bakımından Atatürk'e etki yaptığı kabul edilmektedir. *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?* Kitabında Osmanlı toplumunun Ortaçağ hayatından çağdaş yaşama geçmek zorunda olduğunu öne süren ve bu konuda yavaş yavaş bir ilerlemeyi değil hızlı bir değişimi, ilerlemeyi yani bir nevi devrimi zorunlu gören A. Hilmi, aynı zamanda ateşli bir "*özgürlükçü*" olup, özgürlüğü, "*insanlığın temel koşullarından biri*" olarak değerlendiriyordu.

1911'de basılmış olan *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?* Kitabını Silvan'da görevli iken 3 gün içinde dikkatlice okuduğunu bildiğimiz Atatürk'ün, Özel Kitaplığı'nda Şehbender-zade Filibeli Ahmet Hilmi'nin "*Tarih-i İslâm*" isimli eseri bulunmaktadır.

Yukarıda değinildiği gibi, Mustafa Kemal Atatürk'ün düşünce sistemi ve kurduğu milli-merkezi, tam bağımsız ve milli egemenliği esas alan demokratik, laik Türkiye Cumhuriyeti Devleti; döneme derin etkiler

yapan mesela Fransız İhtilali gibi büyük gelişmelerden önemli oranda etkilenmiştir. Bu anlamda bakıldığı zaman Atatürk'ün fikri altyapısının oluşmasında, Fransız İhtilali'nin de fikri altyapısını oluşturan yazar ve düşünürlerin etkilerinin olduğu görülmektedir.

Atatürk'ün düşüncelerinde ve gerçekleştirdiği Türk İnkılabı'nda "*akılcılık*" (rasyonalizm) ve "*olguculuk*"un (pozitivizm) izleri bulunmaktadır. Aklı ve bilimi klavuz edinen ve hurafelere karşı çıkan Atatürk'te belirgin bir akılcılık ile gerçekçiliğin temel kişilik özelliklerinden olduğu görülmektedir. Bu nedenle onun bu konuda etkilendiği düşünürlerin başında akılcılığın büyük temsilcisi "**Descartes**" ve yine bu akımın ünlü temsilcisi "**Kant**" gelmektedir.

Fransız İhtilali'nin yalnızca akılcı yönlerini benimseyerek gelişen "**Auguste Comte**" olguculuğu, o dönemdeki Türk aydınları arasında da yayılmış, özellikle Ahmet Rıza Bey'in yayınları ve çabaları ile İttihat ve Terakki çevrelerinde etkili olmuştur. M. Kemal'in gençlik yılları, olguculuğun Türkiye'de etkili olduğu bir döneme rastlamıştı. Ancak "*hayatta en gerçek yol gösterici bilimdir*" diyen Atatürk'ün olguculuk anlayışı; Comte'un basit bir takipçiliği şeklinde değil, insan düşüncesinin eriştiği bir aşama olarak ortaya çıkar.

Atatürk'ün, Fransız İhtilalinin fikri hazırlayıcıları arasında üzerinde en çok durduğu, eserlerini okuduğu ve kendi düşünce hayatının oluşmasında en çok yararlandığı düşünürlerden biri şüphesiz "**J. J. Rousseau**" dur. Türk aydınlarının daha Yeni Osmanlılar hareketinden itibaren bilip, tanıdığı Rousseau ile M. Kemal daha öğrencilik yıllarında tanışmıştır. Bu düşünürün en çok, kişi için "*özgürlükçü*", toplumda siyasal rejim olarak da "*cumhuriyetçi*" yönü M. Kemal'i etkilemiştir. M. Kemal J. J. Rousseau'nun bütün eserlerini incelediğini TBMM kürsüsünden biraz da övünerek açıklamıştır. Onun, Rousseau'nun "*Contrat Social" (Toplum Sözleşmesi)*'inin 1913'te yapılan Türkçe çevirisini çok dikkatle okuyup, işaretlediğini biliyoruz.

Bundan başka M. Kemal'in esasen bir "*monarşi*" yanlısı olan "**Montesquieu**"nün "*De l'esprit de Lois" (Kanunların Ruhu)* eserini de okuduğunu biliyoruz. M. Kemal bu kitapta daha çok "*cumhuriyet*" ile ilgili kısımların üzerinde durmuş ve "*cumhuriyet rejiminin erdem rejimi*" olduğunun anlatıldığı satırların altını çizmiştir.

Mustafa Kemal'in "*özgürlük*" anlayışı konusunda ise "**J. J. Rousseau**" ve "**Fransız Yurttaş ve İnsan Hakları Bildirisi**"ndeki hükümlerden etkilendiği; Hüseyin Cahit Yalçın tarafından dilimize çevrilen "**Leon Mariller**" ve "**Stuart Mill**"in eserlerinin de onun "*özgürlük*" düşünce ve anlayışını geliştirdiği bilinmektedir.

"*Özgürlük ve bağımsızlık benim karakterimdir*" diyen M. Kemal'de özgürlük kavramı, Fransız İhtilali'nden sonra kazandığı anlamla, düşünce ve siyasal alandaki özgürlükler kadar "*vicdan özgürlüğü*"nü de içerir. O, toplumda değişik düşüncelerin ve değişik inançların bulunmasını, özgürlüğün doğal bir sonucu olarak kabul etmekte, dahası, tek tip düşünce ve inancın toplum için tehlikeli bir durum, bir ölüm belirtisi olduğunu söylemektedir. Atatürk'ün bu konudaki fikirlerinin temelinde şüphesiz Namık Kemal ve Tevfik Fikret gibi Türk şairlerinin de etkisi bulunmaktadır.

Mustafa Kemal Atatürk'ün toplumsal olayları değerlendirişinde ve dünya görüşünde, "*tarih*"in önemli, yönlendirici bir etkisi olduğunu biliyoruz. Yukarıda kütüphanesinden bahsederken de belirtildiği gibi, kitaplarının konu yüzdesi içinde "*tarih*"le ilgili olanlar birinci sırayı almakta idi. Tarihi olayları aralarındaki "*sebep-sonuç ilişkisi*"ni kavrayarak değerlendiren Atatürk'teki tarih bilinci, olayları tarihsel gelişimi içerisinde görecek ve değerlendirebilecek bir tarih kültürüne dönüşmüştür. Bu kültür; kurduğu, Türk unsuruna ve Türk milliyetçiliğine dayanan milli, laik ve demokratik karakterli Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin tarihsel dayanaklarını ortaya çıkarmayı, Türklere yönelik önyargıları ortadan kaldırmayı amaçlayan "*Tarih Tezi*"ne ve tarih çalışmalarına yol açmıştır.

Bu anlamda Atatürk'ün etkilendiği veya eserlerini üzerlerinde önemle durarak okuduğu yabancı isimler ve Atatürk'e örneklik teşkil eden tarih görüşleri ise şunlardır:

Mustafa Celâlettin (Leon Cahun): Türk tarihinin eskiliği,

Deguignes: Türk tarihini ve uygarlığını bir bütün olarak ele alma,

Leone Caetani: İslâm tarihini değişik bir açıdan yorumlama ve Hilafet meselesi,

H. G. Wells: Dünya tarihini bir bütün olarak değerlendirme, uluslararası işbirliği, bölgesel antlaşmalar ve bir Dünya Federasyonu konuları,

E. Pittard, Gobineau, A. Cort Haddon ve George Montandon: Türklerin ırki özellikleri ve yetenekleri ile uygarlıkları sorunu,

Edouard Driault, Albert Sorel, M. Sılberschmidt, P. Sadyk, K. Marx, T. Sınclair ve L. Halphen: Batı'dan kaynaklanan "Doğu Surunu" (Şark Meselesi),

Max Beer: Sosyal mücadelelerin tarihi.[33]

Atatürk'ün Bilim ve Fen Düşüncesi

Kavramsal Çerçeve

Atatürk, Türk devlet felsefesinin geleneksel çizgisi içinde bilgi ve bilime verilen değeri bilen, birikimleri ve edindiği tecrübeler ile "bilge" kişiliğe sahip bir devlet adamı olarak karşımıza çıkmakta; insan aklına, çağdaş bilime ve teknolojiye büyük önem vermektedir. Bu değer, asker olarak, devlet kurucusu ve devlet yöneticisi olarak, inkılapçı olarak, düşünce adamı olarak bütün davranışlarının temel taşı, bütün konuşma ve yazılarının değişmeyen temel unsurudur.

Atatürk'ün lise bitirme sınavında keşfederek yurtdışına gönderdiği ve dünyada ilk bilim tarihi doktorasını yapan, ülkemizin ilk bilim tarihi kürsüsünü kuran merhum Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı'ya göre, Atatürk kültürü tanımlarken, bilimi "fikri hayat", tekniği ise "iktisadi hayat" genel başlığı altına yerleştirmiştir. Bu, onun bilim ile teknoloji arasında mahiyete ilişkin bir farkın bulunduğu düşüncesinde olduğunu gösteriyordu. Bilim, her aşamada teknolojiye temel bilgi sağlıyor, ama bilime dayanmayan şekliyle teknoloji, daha çok bir beceri düzeyinde kalıyordu.

---

[33] Atatürk'ün etkilendiği yerli ve yabancı şairler, yazarlar ve düşünürler ile bunların görüşleri hakkında Sayın Prof. Dr. Şerafettin Turan tarafından ayrıntılı bir çalışma yapılmıştır: *Atatürk'ün Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar, Düşünürler, Kitaplar,* 3. Baskı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1-74 s. Sayın Turan'ın bu çalışması; kitap olarak yayınlandığı 1982 yılından itibaren yaklaşık 23 yıl gibi uzun bir süre geçmiş olmasına rağmen henüz aşılamayan bir eser durumundadır. Araştırmanın bu bölümünde verdiğimiz bilgiler de büyük ölçüde bu eserden alınmıştır. Bu konuda ayrıca bakınız: S. Borak, *Atatürk ve Edebiyat,* s. 75-84, 149 vd. G. Kazdağlı, *Atatürk ve Bilim,* 2. Baskı, TÜBİTAK Yayınları, Ankara, 2003, s. 87-92.

Atatürk'ün 1924 yılında söylediği, "*Dünyada her şey için, maddiyat için, hayat için, muvaffakiyet için en hakiki mürşit (yol gösterici) ilimdir, fendir; ilim ve fennin haricinde mürşit aramak gaflettir, cehalettir, delalettir. Yalnız, ilim ve fennin yaşadığımız her dakikadaki safhalarının tekâmülünü (gelişimini) idrak etmek ve terakkiyâtını (ilerlemelerini) zamanında izlemek şarttır. Bin, iki bin, binlerce sene evvelki ilim ve fen dilinin çizdiği kuralları, şu kadar bin sene sonra bugün, aynen uygulamaya kalkışmak, elbette ilim ve fennin içinde bulunmak değildir.*"[34] Cümlelerinde geçen "ilim" ve "fen" sözcüklerini ayrı ayrı kullanması, bilimin "*fen bilimleri*" kısmını veya bir başka deyişle "*temel bilimler*" kısmını vurgulamak istediğini gösteriyordu.

"*İlim*" sözcüğü, Arapçada ve Eski Türkçede çok geniş anlamlı olmasına karşın, Atatürk, bu sözleriyle, bu uçsuz bucaksız alan içinde en güvenilir, en sağlam bilgi dallarını temsil eden matematiği ve deneysel araştırmaya dayanan doğa bilimlerini kastediyor, fakat alanın diğer kısımlarını, yani sosyal bilimleri de ihmal etmek istemiyordu. Diğer taraftan bilimsel çalışmanın olağanüstü değişken ve devingen bir doğaya sahip olduğunu da ifade ediyordu.

Atatürk, ister doğayla ister toplumla ilgili olsun "*arı bilimi*", yani "*saf bilimi*" eylemlerimizin temeline koyma zorunluluğunu hissetmiş ve uygarlığın bu şekilde dinamizm kazandığını da açıkça belirtmişti. Ayrıca, bütün sözlerine bakıldığında şu gerçek açık bir biçimde ortaya çıkıyordu ki Atatürk'ün temele koyduğu şey, teknoloji değil de arı bilimin kendisiydi. Atatürk, sadece bilimsel bilginin insan ihtiyaçlarını tatmin etmeye yöneltilmesi gereğini değil, aynı zamanda arı bilimde yeni bilgilerin üretilmesi gereğini de hissetmişti. Öyle anlaşılıyordu ki bilime dayanmayan uygarlığın Batı ile yarışmada etkili olamayacağı gerçeğinin açık bir biçimde kavranması aşamasına, bizde Atatürk ile ulaşılmıştı.

Atatürk, uygarlık yarışında geri kalmamanın, bir toplumun yaşamaya devamı için şart olduğunu tekrar tekrar vurgulamış, Dünya'da açıkça farklı uygarlık düzeylerinde bulunan toplumların birlikte hayat hakkına sahip olabileceklerine inanmanın aşırı iyimserlik sayılması gerektiğini çeşitli vesilelerle belirtmişti.[35]

---

[34] *Atatürk'ün Maarife Ait Direktifleri,* İstanbul, 1939, s. 19.

[35] M. Dorsay, R. Demir, *Aydın Sayılı Cumhuriyet Döneminde Bir Bilge,* Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara, 2022, s. 73-74.

Çağdaşlaşma, Bilim Düşüncesi ve Eğitim

Atatürk, Türk milletinin ve Türk devletlerinin geçmişteki başarılarının, bilimle ve teknoloji (fen) ile olduğuna daima dikkat çekmiştir. İstanbul'un fethi sırasında, Türklerin Bizans'tan daha üstün bir medeniyet seviyesine ulaşmış olduklarını belirten Atatürk şöyle diyor:

"*İstanbul'u fetheden Türkler devlet hayatında elbette Bizans İmparatorluğu'ndan çok yüksekti. Türklerin İstanbul fethinde inşa ve icat ettikleri gemiler, toplar ve her nevi vasıtalar, gösterdikleri yüksek fen (teknoloji/uygulamalı bilim) iktidarı (gücü), bilhassa koca bir donanmayı Dolmabahçe'den Haliç'e kadar karadan nakletmek dehası, daha önce Boğaz içinde inşa ettikleri kaleler, aldıkları tedbirler, Bizans'ı ele geçiren* ***Türklerin fikir ve fen âleminde ne kadar ileri olduklarının yüksek şahitleridir****... Bizans'ı zapt eden Türklerin iktisadi hayatta Bizanslıların çok ilerisinde olduğunu izaha ise hacet görülmez.*"[36]

Elbette bunun tersi de milletleri ve devletleri uygarlık yarışının dışına itmiş, gerilemenin temel nedeni olmuştur. Atatürk'e göre, tarihin en güçlü ve dayanıklı imparatorluklarından biri olan Osmanlı Devleti'nin son yüz yıllarda, Batı karşısında zayıf düşmesinin ve gerileyişinin nedenleri arasında en önemlisi şu idi: Olaylara akıl ve bilim gözü ile bakmamak; hurafelere, dogmalara, peşin yargılara saplanmak; aklın ve bilimin önderliğinde hızla ilerleyen uygarlığın dışında kalmak; gerçeklerden kaçıp hayallere sığınmak.

Türk Kurtuluş Savaşı'nın zaferle sonuçlanmasında hemen sonra milli kahramanı kutlamak için İstanbul'dan Bursa'ya bay bayan bir grup öğretmen (517 kişi) gelmişti. Gazi Mustafa Kemal Paşa, 27 Ekim 1922 günü akşamı Sedbaşı'nda bu öğretmenlere hitaben yaptığı önemli konuşmada, bir milletin felakete düşmesinin, o milletin hasta olması demek olduğunu, dolayısıyla kurtuluşun toplumdaki hastalığın teşhis ve tedavisi ile mümkün olabileceğini, hastalığın tedavisinin de ancak "*ilmi ve fenni bir tarzda yapılırsa şifa verici olacağını*" ifade etmiştir. "*Orduların yönetilmesinde ilim ve fen ilkelerini rehber olarak aldıkları için*" kazanılan askeri zaferin gerçek kurtuluş için yeterli olmadığını; milletin siyasi, sosyal hayatında ve

---

[36] A. Afetinan, *M. Kemal Atatürk'ten Yazdıklarım,* İstanbul, 1971, s. 44-45. T. Feyzoğlu, "Atatürk Yolu: Akılcı, Bilimci, Gerçekçi Yol", *Atatürk Yolu,* Ortak Eser, Otomarsan Kültür Yayını, İstanbul, 1981, s. 31.

eğitiminde "*ilim ve fen rehber alınmadıkça*", asıl kurtuluşa erişilemeyeceğini anlatıyordu. Cehaleti ortadan kaldırmanın ve ilim ve fen öğrenmenin adresini de "okul" olarak gösteriyordu. O tarihte henüz Atatürk'ün "*Türk İnkılabı*" diye adlandırdığı topyekûn değişim ve dönüşüm hareketi gerçekleştirilmiş değildi. Cumhuriyet'in ilanına resmen bir yıl vardı. Laik devlet yolunda henüz herhangi bir adım atılmamıştı. Fakat Atatürk'ün Bursa'da kendisini kutlamaya gelen öğretmenlere söylediği sözler, onun daha işin başında yolunu ve hedefini çok iyi seçtiğini belli ediyordu. Bu sözler, Atatürk'ün aklı ve bilimi mürşit yaparak, büyük bir değişim ve dönüşüm hareketini gerçekleştirmeye kararlı olduğunu gösteriyordu. Muzaffer Başkomutan şöyle diyordu:

> "Muallim hanımlar ve muallim beyler, bilirsiniz ki, milletimiz büyük bir felaket geçirdi. Devletimiz bir yok olma tehlikesine maruz kaldı. Memleket ricali (devlet adamları) için önemli olması lazım gelen bu büyük felaket, kendinden başka bir şey düşünmeyenler için önemsiz sayıldı. Varlığımızın aleyhine birçok cinayetler işlendi. Çok çalıştık, bugüne ait başarıyı elde ettik.
>
> Hanımlar, Beyler!
>
> Bu milleti, uğradığı herhangi bir felaketten kurtarmakta, bir milleti uyarmakta, ricalinin sahip olduğu büyük önem inkâr edilemez. Hatta diyebiliriz ki bugünü görmek; millet ricalinin iffet ve namusu, milli ve vatanperverane gayreti ve bilhassa menfaatları hor görme hisleri sayesinde kolay olmuştur. Fakat bugün ulaştığımız nokta, gerçek kurtuluş noktası değildir. Artık tamamen kurtulmuş olarak milletimizi tamamen güven içinde görüyoruz demek bir gaflettir.
>
> Hayır, gerçek kurtuluşa henüz ulaşmadık. Bu noktadaki fikrimi biraz açıklayayım: Bir milletin felakete maruz olması demek, o milletin hasta, marazlı olması demektir… Dolayısıyla gerçek kurtuluş, toplumdaki marazı teşrih (hastalığı en ince ayrıntılarına değin gözden geçirmek) ve tedavi etmekle elde edilir ve hastalığın tedavisi ancak ilmi ve fenni bir tarzda yapılacak olursa şifa verici olur. Yoksa ilim ve fen dışında bir tedavinin hiçbir vakit hiçbir hastalığı tedavi edemeyeceği bilinmektedir. Bilakis hastalık müzmin (sürekli) olur ve tedavi edilemez bir hale gelir. Bir toplumun hastalığı ne olabilir? Biliyorsunuz ki bir milleti millet yapan, devlet yapan, ilerleten ve yükselten kuvvetler vardır: Bunlar da fikir kuvvetleri ve toplumsal kuvvetlerdir.

Dolayısıyla fikirler, manasız, mantıksız, faydasız, belki zararlı bir takım safsatalarla dolu olursa, o fikirler hastalıklıdır. Toplum hayatı da akıl ve mantıktan, insanlıktan, her türlü manadan uzak, faydasız ve zararlı bir takım akideler (inanışlar) ve ananelerle dolu olursa felç olur.

Dolayısıyla tedavisi için evvela fikir ve toplum kuvvetlerinin kaynaklarını temizlemekle işe başlamak lazımdır. Memleketi ve milleti kurtarmak isteyenler için, hamiyet, iyi niyet, gayret, fedakârlık elzem olan vasıflardandır… Fakat hanımlar, beyler! Bir toplumdaki hastalığı görmek, onu tedavi etmek, toplumu asrın icaplarına göre ilerletebilmek ve yükseltebilmek için, bu vasıflar hiçbir zaman kâfi gelmez; bu vasıfların yanında ilim ve fen lazımdır. İlim ve fen girişimlerinin faaliyet merkezi ise okuldur. Dolayısıyla okul lazımdır. Onun için okul adını hep beraber hürmetle, tazimle zikredelim: Okul! Okul, genç beyinlere insanlığa saygıyı, millet ve memlekete sevgiyi, hür yaşamayı, bağımsızlık şerefini öğretir… Bağımsızlık tehlikeye düştüğü zaman onu kurtarabilmek için takibi uygun olan en salim yolu belletir… Memleket ve milleti kurtarmaya çalışanların aynı zamanda mesleklerinde birer namuskâr uzman ve birer faal âlim olmaları lazımdır. Bunu da temin edecek yine okuldur. Ancak bu tarzda her türlü teşebbüslerin mantıki sonuçlara varması mümkün olur.

Hanımlar, Beyler!

Memleketimizin en mamur, en latif, en güzel yerlerini üç buçuk sene kirli ayaklarıyla çiğneyen düşmanı mağlup eden zaferin sırrı nerededir. Bilir misiniz? Orduların sevk ve idaresinde ilim ve fen ilkelerini rehber (yol gösterici) kabul etmektir. Milletimizi yetiştirmek için asıl olan okullarımızın, üniversitelerimizin kurulmasında aynı mesleği takip edeceğiz. Evet, her hususta, milletimizin siyasi, toplumsal hayatında, milletimizin fikri eğitiminde de rehberimiz ilim ve fen olacaktır. Okul sayesinde, okulun vereceği ilim ve fen sayesindedir ki Türk milleti, Türk sanatı, ekonomisi, Türk şiir ve edebiyatı bütün güzellikleriyle gelişir.

Hanımlar, Beyler!

Memleketimiz içinde uygar fikirlerin, asri (çağdaş) ilerlemelerin bir kaybetmeden yayılması ve gelişmesi lazımdır. Bunun için bütün ilim ve fen erbabının (uzmanlarının) bu hususta çalışmayı bir namus vecibesi (ödevi) bilmesi gerekir.

Öğretmen hanımlarımız, öğretmen beylerimizi şairlerimiz, ediplerimiz, yazarlarımız, daimi surette millete bu felaket günlerini ve onun gerçek sebeplerini açık ve kati olarak söyleyecekler, anlatacaklar, bu kara günlerin dönmemesi için dünya yüzünde uygar ve çağdaş bir Türkiye'nin varlığını tanımak isteyenlere, onu tanıtmak zorunluluğunda olduğumuzu hatırlatacaklar.

Hanımlar, Beyler!

Görülüyor ki bugün hepimizin en önemli ve verimli görevimiz eğitim işleridir. Eğitim işlerinde mutlaka muzaffer olmak lazımdır ve olacağız. Bir milletin gerçek kurtuluşu ancak bu suretle olur. Bu zaferin temini için hepimizin yek-can ve yek-fikir olarak esaslı bir program üzerinde çalışması lazımdır. Bence bu programın esaslı noktaları ikidir:

1. Toplumsal hayatımızın ihtiyacına uygun düşmesi,

2. Çağdaş gereklere uymasıdır.

Şüphe yok ki, bugün bütün dünyaya gözlerimiz kapayıp yalnız yaşadığımızı farz edemeyiz. Memleketimizi bir çember içine alıp cihan ile alakasız yaşayamayız… Bilakis ileri, uygar bir millet olarak uygarlık sahasının üzerinde yaşayacağız… Bu hayat ancak ilim ve fen ile olur. Bu ilim ve fen nerede ise oradan bulup alacağız ve her millet ferdinin kafasına koyacağız, İlim ve fen için kayıt ve şart yoktur. Dinimiz bu yüce emri ihtiva ettiği içindir ki ekmel (olgun/en son) dindir. Dinimiz, ilim ve fenni putperest memleketlerde aratır; ta Çin'de bile aratır. Bu gerçekleri bütün milletin bilmesi lazımdır.

Hiçbir mantıki delile dayanmayan bir takım ananelerin, inanışların korunmasında ısrar eden milletlerin ilerlemesi çok güç, çok geç olur; belki de hiç olmaz. İlerlemede kayıtları ve şartları aşamayan milletler hayatı makul ve pratik düşünemez. Hayat felsefesini geniş gören milletlerin hakimiyeti ve esareti altına girmeye mahkumdur.

Öğretmen Hanımlar, Öğretmen Beyler!

Bütün bu gerçeklerin milletçe iyi anlaşılabilmesi ve iyi hazmedilebilmesi için, her şeyden evvel cehaleti (bilgisizliği) gidermek lazımdır. Dolayısıyla eğitim programımızın, eğitim siyasetimizin temel taşı cehaletin giderilmesidir.

Bu giderilmedikçe bir adım attığımızı zannetmeyiniz. Böyle olunca daima yerimizde sayacağız. Yerinde duran bir şey ise geriye

gidiyor demektir. Bu münasebetle eğitim hakkındaki görüşlerimi belirliyorum: Bir taraftan genel olan cehaleti gidermeye çalışmakla beraber, diğer taraftan toplumsal hayatta bizzat etkili iş gören ve verimli organlar yetiştirmek lazımdır. Bu da ilk ve orta öğretimin pratik bir tarzda olmasıyla mümkündür. Ancak bu sayede toplumlar işadamlarına, sanatkârlarına sahip olur. Doğal olarak milli dehamızı geliştirecek, kültürlerimiz layık olduğu dereceye ulaştırmak için yüksek meslek erbabını da yetiştireceğiz. Kız çocuklarımızı da aynı öğretim derecelerinden geçirerek yetiştireceğiz.

Hanımlar, Beyler!

Katiyen bilmeliyiz ki iki parça halinde yaşayan milletler çok zayıftır, hastalıklıdır.

Çocuklarımıza ve gençlerimize vereceğimiz öğretimin sınırı her ne olursa olsun, onlara her şeyden evvel esaslı olarak şunları öğreteceğiz: Birincisi milliyetine, ikincisi Türkiye Devleti'ne, üçüncüsü Türkiye Büyük Millet Meclisi ve Hükümeti'ne düşman olanlarla mücadele etmek lüzumu.

Ferleri bu mücadele sebepleri ve vasıtalarıyla donanmış olmayan milletler için beka (var olma) hakkı yoktur. Mücadele, mücadele lazımdır…"[37]

Ülke Kalkınması, Bilim ve Teknik

Ekonomik gelişme ve kalkınma düzeyi ülkenin sahip olduğu ve kullanabildiği bilimsel teknik gelişme ile ilgilidir. Teknik gelişmelerin kaynağı bilimsel gelişmelerdir. Bu nedenle, belirli bir düzeye ulaşan bilimsel gelişme, hangi ülkede olursa olsun, daima aynı sonucu vermekte, aynı teknik buluşu (icadı) çıkartmaktadır. Teknik buluşlar, kesinlikle rastlantıya bağlı değildir. Birbirine yakın veya eşit bilimsel düzeye varan ülkelerin aynı zamanda aynı buluşu gerçekleştirmeleri olayı, oldukça sık görülen bir durumdur.

---

[37] *Atatürk'ün Bütün Eserleri C: 14 (1922-1923),* Kaynak Yayınları, 5. Baskı, İstanbul, 2019, s. 41-46. *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri C: II (1906-1938), (Açıklamalı Dizin İle),* 5. Baskı, Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara, 2006, s. 46-49.

Bilimsel gelişmenin teknik gelişmeyi doğurduktan sonra ekonomik gelişme ve kalkınmanın ortaya çıkabileceği görüşü yaygındır. Ünlü ekonomistlerden Colin Clark ve Fransız Jean Fourastie, ekonomik gelişme ve kalkınmada en büyük itici gücün teknik gelişme olduğunu ve ülkelerin hangi düzeyde olduklarının buna göre belirlendiğini, "üç sektör veya kesim" teorilerinde ortaya koymuşlardır. Çalışan nüfusun yüzde seksene yaklaşan bölümü tarım kesiminde yer alan, diğer sanayi ve hizmet kesimlerinin yüzde onluk paylarını barındıran bir ülke, tipik az gelişmiş bir ülkedir. Teknik gelişmenin uygulanmasıyla çalışan nüfus, ilkin sanayi kesimine transfer olmakta ve daha sonra üçüncü kesimde (hizmet sektörü) toplanmaktadır. Bu doğrultulardaki gelişmelerle, gelecek yüzyılların milli ekonomilerinde, çalışan nüfusun yüzde sekseni üçüncü kesimde yani hizmet sektöründe yer alacaktır. Günümüz ülkelerini, böylece kesimlerin barındırdıkları çalışan nüfus oranlarına göre azgelişmiş, oldukça gelişmiş ve ileri düzeyde gelişmiş ekonomiler olarak sınıflandırabiliriz.

Bilim ve tekniğin önemli etkisini, ekonomik sistemlerin yapılarında da bulabiliriz. Uygulama alanında her iki sistemin ortak noktalarını belirlemek mümkünse de teorik planda iki büyük sistemin ortak nokta olarak bağdaştırılmasına, yalnız bir istisna dışında imkan yoktur. İleri bir teknik ve makineleşmeyi kullanmak, her iki sistemin benimsediği ve teorik planda kendini gösteren tek ortak noktadır. Bütün bunlar, bilim ve tekniğin ülke kalkınmasındaki belirleyici rolünü ortaya koyarken, aynı zamanda evrensel niteliğini de açıklar.[38]

Yukarıdaki konuşmasından da anlaşılmaktadır ki köklü değişim ve dönüşüm hareketinin temeline ilim ve fenni koyan Atatürk, çağdaşlaşmada olduğu gibi ekonomik kalkınmada da eğitimin önemine işaret etmiştir. Prof. Dr. Yüksel Ülken'e göre, az gelişmiş ülkeleri niteleyen temel göstergelerden biri de eğitim eksikliği ve okuma-yazma bilenlerin toplam nüfustaki oranının düşüklüğüdür. Gelişmiş ve kalkınmış ülkelerde bu oranın yükseldiği, hatta yüzde yüze ulaştığı görülmektedir. Bu nedenle ekonomik kalkınma ile eğitim arasındaki ilişki açık ve kesindir.[39]

---

38 Y. Ülken, "Atatürk'te Eğitim-Bilim ve Teknik Anlayışı", *Atatürkçü Düşünce El Kitabı (Ortak Eser),* Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara, 1995, s. 205.

39 Y. Ülken, a.g.m., s. 203.

Atatürk'ün eğitime verdiği önem yanında asıl dikkati çeken özellik, eğitimin ekonomik kalkınmaya olan olumlu ve vazgeçilmez etkisini ısrarla belirtmesidir. Bundan ömrünün sonuna kadar vazgeçmemiştir. 1 Kasım 1937'de, ölümünden bir yıl önce fiilen katıldığı son TBMM açılış yılı toplantısında yaptığı önemli konuşmada çağdaşlaşma ve ekonomik kalkınmayı "*dinamik ideal*" olarak ifade etmiş ve bunun da eğitim yoluyla gerçekleştirileceğini söylemiştir:

"*Büyük davamız, en medenî ve en rahata kavuşmuş millet olarak varlığımızı yükseltmektir. Bu, yalnız kurumlarında değil, düşüncelerinde temelli bir inkılâp yapmış olan büyük Türk milletinin dinamik idealidir. Bu ideali, en kısa bir zamanda başarmak için, fikir ve hareketi beraber yürütmek mecburiyetindeyiz. Bu teşebbüste başarı, ancak, türeli bir plânla ve en rasyonel tarzda çalışmakla mümkün olabilir. Bu sebeple okuyup yazma bilmeyen tek vatandaş bırakmamak, memleketin büyük kalkınma savaşının ve yeni çatısının istediği teknik elemanları yetiştirmek; memleket davalarının ideolojisini anlayacak, anlatacak, nesilden nesile yaşatacak fert ve kurumları yaratmak; işte bu önemli ilkeleri en kısa zamanda temin etmek, Milli Eğitim Bakanlığı'nın üzerine aldığı büyük ve ağır mecburiyetlerdir. İşaret ettiğim ilkeleri, Türk gençliğinin kafasında ve Türk milletinin bilincinde daima canlı bir halde tutmak, üniversitelerimize ve yüksekokullarımıza düşen başlıca vazifedir...*"[40]

Seçilmiş Kaynakça

Atatürk'ün Bütün Eserleri C: 14 (1922-1923), Kaynak Yayınları, 5. Baskı, İstanbul, 2019.

Atatürk'ün Kitaplığı, Cumhurbaşkanlığı, Kardelen Ofset, Ankara, 2006.

Atatürk'ün Maarife Ait Direktifleri, İstanbul, 1939.

Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar C: 1-24, Anıtkabir Derneği Yayınları, Ankara, 2001.

Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri C: I (1919-1938), (Açıklamalı Dizin İle), 5. Baskı, Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara, 2006.

[40] *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri C: I (1919-1938), (Açıklamalı Dizin İle),* 5. Baskı, Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara, 2006, s. 419.

Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri C: II (1906-1938), (Açıklamalı Dizin İle), 5. Baskı, Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara, 2006.

Atatürk'ün Yanı Başında, Çankaya Köşkü Kütüphanecisi Nuri Ulusu'nun Hatıraları, Derleyen: M. K. Ulusu, Doğan Kitap, 2009.

BORAK, S., *Atatürk ve Edebiyat,* Kırmızı Beyaz Yayınları, İstanbul, 2004.

BORAK, S., *Atatürk'ün Özel Mektupları,* Kırmızı Beyaz Yayınları, İstanbul, 2004.

DORSAY, M., DEMİR, R., *Aydın Sayılı Cumhuriyet Döneminde Bir Bilge,* Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara, 2022.

FEYZOĞLU, T., "Atatürk Yolu: Akılcı, Bilimci, Gerçekçi Yol", *Atatürk Yolu,* Ortak Eser, Otomarsan Kültür Yayını, İstanbul, 1981.

GÜLER, A., "Dönüştürücü (Transformational) Liderlik Kavramı ve Dönüştürücü Lider Olarak Atatürk", *Atatürk Haftası Armağanı,* Genkur. Basımevi, Ankara, 2000.

GÜLER, A., "Dehanın Kodları (Mustafa Kemal'i Atatürk Yapan Süreçler ve Birikim), Yılmaz (Halk) Kitabevi, Ankara, 2010.

KAZDAĞLI, G., *Atatürk ve Bilim,* 2. Baskı, TÜBİTAK Yayınları, Ankara, 2003.

ÖZAVŞAR, R., "Kutadgu Bilig'de Bilgi ile İlgili Kavramsal Metaforlar", *Söylem Filoloji D.,* 2021; 6 (2), s. 410. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1792837

SÖNMEZ, C., *Atatürk ve Okuma Sevgisi,* Ankara, 1993.

ŞİMŞİR, B., "Atatürk'ün Kitap Sevgisi", *Atatürk Dönemi -İncelemeler-,* Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara, 2006, s. 252-262.

TEVETOĞLU, F., "Atatürk'le Okyar'ın Çıkardıkları Gazete: Minber", *Atatürk Araştırma Merkezi D.,* C: V., Sayı: 13 (Kasım 1988)., s. 183-193.

TURAN, Ş., *Atatürk'ün Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar, Düşünürler, Kitaplar,* 3. Baskı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1-74 s.

TURAN, Ş., *Mustafa Kemal Atatürk Kendine Özgü Bir Yaşam ve Kişilik,* Bilgi Yayınevi, Ankara, 2004.

TURHAN, S., *Atatürk'te Konular Ansiklopedisi,* Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1993.

ÜLKEN, Y., "Atatürk'te Eğitim-Bilim ve Teknik Anlayışı", *Atatürkçü Düşünce El Kitabı (Ortak Eser),* Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara, 1995.

VURKAÇ, Y., *Atatürk ve Kitap,* Milliyet Yayınları İstanbul, 1985.

TABLO: 1

Kitapların Konulara Göre Sayıca Dağılımı

Sıra	Konu	Adet	%	Alt Konular	Adet
1	Genel	115	2.7	Çeşitli kentlerde çıkan gazete dizileri	45
				Genel olarak dergiler	18
				Toplanmış genel denemeler	18
				Genel ansiklopediler	14
				Diğerleri	20
2	Felsefe	121	2.8	Yeniçağ Felsefesi	29
				Psikolojinin alanları	20
				Genel olarak felsefe ve estetik	18
				Psikoloji	17
				Diğerleri	37
3	Din	161	3.8	İslâm dini	111
				Hıristiyanlık	22
				Hıristiyan olmayan dinler	12
				Genel olarak din	10
				Diğerleri	6
4	Sosyal Bilimler	1168	27.3	Askerlik	261
				Siyasal bilimler	204
				Hukuk	150
				Ekonomi	145
				Diğerleri	408
5	Dil Bilimleri	387	9	Türk dili	119
				Alman dili	61
				İngiliz dili	61
				Fransız dili	58
				Diğerleri	88
6	Teorik Bilimler	152	3.5	Biyolojik bilimler (yaşam bilimleri, arkeoloji)	36
				Matematik	27
				Jeoloji bilimleri	26
				Diğerleri	63
7	Uygulamalı Bilimler	198	4.7	Tıp bilimleri	99
				Tarım, hayvan yetiştirme, veterinerlik	38
				Mühendislik	25
				Diğerleri	36
8	Güzel Sanatlar ve Eğlence	212	4.9	Müzik	79
				Mimari	25
				Fotoğraflar ve Albümler	25
				Diğerleri	83

9	Edebiyat	544	12.7	Türk Şiiri	127
				Fransız Edebiyatı	121
				Türk Tiyatrosu	46
				Türk Romanı ve hikâyesi	42
				Genel olarak edebiyat	33
				Diğerleri	175
10	Tarih, Coğrafya ve Biyografi	1233	28.7	Türk Dünyası tarihi ve Yakın Doğu	399
				Coğrafya ve Turizm	194
				Harita ve atlaslar	127
				Eski Çağ ve Dünya Tarihi	102
				Genel olarak tarih	50
				Diğerleri	361

TABLO: 2

Kitapların Konular Açısından Önem Sıralaması

Sıra	Konu	Adet	%
1	Türk Dünyası Tarihi ve Yakındoğu	399	9.3
2	Avrupa Tarihi	266	6.2
3	Askerlik	261	6.1
4	Siyasal Bilgiler	204	4.7
5	Coğrafya ve Turizm	194	4.5
6	Hukuk	150	3.5
7	Ekonomi	145	3.4
8	Türk Şiiri	127	2.9
9	Harita ve Atlaslar	127	2.9
10	Fransız Edebiyatı	121	2.8
11	Türk Dili	119	2.7
12	İslâm Dini	111	2.6
13	Tıp Bilimleri	99	2.3
14	Müzik	79	1.8
15	Alman Dili	61	1.4
16	İngiliz Dili	61	1.4
17	Fransız Dili	58	1.3
18	Türk Tiyatrosu	46	1.1
19	Gazeteler Dizisi	45	1.1
20	Türk Romanı ve Hikâyesi	42	1.0

TABLO: 3

Atatürk'ün İşaretlediği Kitapların Dillere Göre Dökümü

Sıra	Konusu	Türkçe	Fransızca	İngilizce	Diğer	Toplam
1	Türk Dünyası Tarihi ve Yakındoğu	16	18	-	2	36
2	Avrupa Tarihi	3	25	-	1	29
3	Eskiçağ Tarihi	-	28	-	-	28
4	Siyasal Bilimler	9	10	-	-	19
5	Türk Dili	12	3	-	2	17
6	Sosyoloji	3	11	2	1	17
7	Coğrafya ve Turizm	1	12	1	2	16
8	Askerlik	4	11	-	-	15
9	Yaşam Bilimleri, Arkeoloji	5	7	1	-	13
10	Hukuk	5	5	1	-	11
11	Asya Tarihi	1	10	-	-	11
12	Harita ve Atlaslar	4	1	1	2	8
13	Genel Olarak Tarih	2	5	-	-	7
14	Fransız Edebiyatı	-	6	-	-	6
15	Yeniçağ Felsefesi	-	5	-	-	5
16	Fransız Dili	-	5	-	-	5
17	İslâm Dini	2	2	-	-	4
18	Türk Şiiri	4	-	-	-	4
19	Tıp Bilimleri	3	1	-	-	4
20	Başka Diller	-	3	-	1	4
21	Ekonomi	-	3	-	-	4
22	Örf ve Adetler	1	2	-	-	3
23	Değişik Konular 1	9	11	-	-	20
24	Değişik Konular 2	5	10	-	4	19

www.akmb.gov.tr

ISBN: 978-975-17-6548-2