

İSLÂM DÜŞÜNÇESİNDE BİR ZİHNİYET DÖNÜŞÜMÜ (ORYANTALİZM VE OKSİDANTALİZM BAĞLAMINDA BEYTÜ'L-HİKME)

İsmail TAŞ*

ÖZET

"İslâm Düşüncesinde Bir Zihniyet Dönüşümü (Oryantalizm ve Oksidantalizm Bağlamında Beytül-Hikme) adlı bu makalede, Beytül-Hikme'nin Abbasiler döneminde Bağdat'ta yabancı kültürlerle ait eserlerle ilgilenen bir tercüme evi ve kütüphane olarak ortaya çıkması ve İslâm düşüncesinde entelektüel bir birikimin oluşmasında oynadığı rol ile İslâm dünyasında meydana getirmiş olduğu zihniyet dönüşümü, oryantalizm ve oksidantalizm ile ilişkilendirilerek ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Beytül-Hikme, tercüme, Me'mun, Yunan, Batı Medeniyeti, kütüphane

A MENTALITY TRANSFORMATION IN THE ISLAMIC THOUGHT (The House of Wisdom in the Context of Orientalism and Occidentalism)

The House of Wisdom (Bayt al-Hikma) was a library and translation institute in Abbasid-era Baghdad. It is considered to have been a major intellectual center of the Islamic Golden Age. Under the sponsorship of caliph al-Ma'mun (reigned 813 - 833), it seems that the House of Wisdom took on new functions related to mathematics and astrology. The focus also shifted from Persian to Greek science. The Muslims were greatly interested in Greek culture and science, collecting and translating many ancient Greek works in the fields of philosophy.

Bayt al-Hikmah reached the peak under Al-Ma'mun reign, and it became the gathering place for scientists and scholars, and particularly for a group of translators who would be responsible for the translation of the entire canon of Greek scientific and philosophical works into Arabic.

Al-Ma'mun was responsible for a large scale translation project of as many ancient works as could be found. Greek manuscripts were obtained through treaties. By the end of the century, the major works of the Greeks had been translated. In addition, they learned the mathematics of the Babylonians and the Hindus. Through these efforts, the foundations for Islamic scholarship for the following centuries were established.

Key words: House of Wisdom (Bayt al-Hikma), translation, Ma'mun, Islamic thinker, Library

Bir düşüncenin, felsefenin, medeniyetin ve kültürün oluşmasında farklı etkenlerden ve kaynaklardan bahsetmek mümkündür. Dahası bunların zenginlik ve renkliliği de beslenmiş oldukları kaynakların farklılığı ile değerlendirilir. Bu bağlamda bir Mısır medeniyeti ve düşüncesinden, Roma medeniyeti ve Yunan medeniyetinden ve hatta bunları etkileyen farklı medeniyet unsurlarından ve keyfiyetlerinden bahsetmek mümkündür. Bunlardan bir kısmı uzunca bir süreyi gerektiren farklı halkların çeşitli yollardan birbirini tanımaları vasıtasıyla gerçekleşirken, bir kısmı fatih halkların hâkimiyeti neticesinde, hâkim olanlarla mahkûm olanların karşılıklı olarak birbirini etkilemeleri sonucu meydana gelmiştir. Bu anlamda Eski Mısır Uygarlığı'nın Yunan'a, Yunan'ın Latin'e ve İslâm'a, bunların ise Rönesans'la başlayan süreçte Avrupa uygarlığına katıldıklarını görüyoruz. Şüphesiz ki bu katılım esasında ötekinde yok olmak değil, aksine onunla yeniden var olmaktır. Dolayısıyla var oluşunu sürdürmek isteyen her uygarlık kendisini zenginleştirici çeşitli iletişim kanalları bulmak zorundadır. Zenginleşmenin bir yolu komşularıyla gerçekleştirdiği değiş-tokuş ise diğer bir yolu da bu süreçlerde yaşadığı şoklardır.¹

Bunların dışında farklı bir yol daha vardır ki, İslâm düşüncesi ve medeniyetinin oluşması bakımından önemlidir. Bu yol bilinçli ve şuurlu bir şekilde tercüme vasıtasıyla farklı bir medeniyetin ürünü olan kazanımların edinilmeye çalışılmasıdır. Ülken'in ifadesiyle bütün esaslı uyanış hareketleri her şeyden önce birer büyük tercüme hareketleri ile başlamışlardır. Eski Yunan uyanışı Anadolu, Fenike, Mısır tercüme hareketleri, İslâm uyanışı Yunan, Hint tercüme hareketleri, Garp uyanışı İslâm (Türk, Arap, Acem), Yahudi, Yunan tercüme hareketleri mümkün olmuştur. 18. asırda başlayan Cermen uyanışı bütün eski kaynaklara Latin ve Anglosakson dünyasının yeni mahsullerini de katmış ve aydınlanma ile hazırlanan bu zengin tercüme faaliyeti yaratıcı Alman kültürünü doğurmuştur. Eski Yunanlar, Uygurlar, İslâm milletleri, Rönesans milletleri, Alman romantizmi eğer yeni bir şey yarattılar ve medeniyetin sürekli açılışına katıldılarsa; bu ancak onlara hazırlık olarak yaptıkları çok zengin tercüme faaliyetlerinden ve bu yabancı tesirlerin aşısıyla karşılaşan derin ve içten gelme aksülamellerden ileri gelmiştir.² Bu nedenle tarihsel tecrübeler, düşüncelerin birbirini etkilemesinde tercümenin önemli bir vasıta olduğunu göstermektedir. Nitekim Yunan medeniyetinin ürünü olan felsefi düşüncenin Müslümanlar tarafından tercüme vasıtasıyla edinilmeye çalışılması ve bu düşüncenin maddi ve manevî kültür üzerinde meydana getirdiği etkiler bu konuda güzel bir örnektir.

Daha sonra değineceğimiz gibi, Felsefe, İslâm düşüncesine tamamen dışarıdan özel gayret ve teşviklerle sokulan bir unsur olarak görünmektedir. Ancak

¹ Bkz. Fernand Braudel, *Uygarlıkların Grameri*, Çev. M. Ali Kılıçbay, İmge, İstanbul, 2001, S. 40-67.

² Bkz. H. Z. Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Ülken Y., 1997, S. 15-16.

burada Yunan felsefesi ile tanışmadan önce İslâm düşüncesi yoktur şeklinde bir anlayışın da doğru olmadığı kanaatindeyiz. Bu bakımdan İslâm düşüncesinin ortaya çıkışı ve gelişmesini iyi değerlendirmek gerekmektedir.

İslâm Düşüncesi vahiy ürünü olan Kuran ve Peygamber'in sözleri olarak bilinen hadislerin dışında, Müslümanların kendilerinin de katkılarıyla, ilişkiye girilen yabancı kültür birikimlerinden de istifade edilerek sistemli bir düşünce niteliğini kazanmıştır. Dahası bazı müsteşriklerce, Fıkıh usulü ve özellikle kıyasın bile henüz Yunan felsefesi ile Müslümanların tanışmasından önce Yahudi ve Hıristiyanların tesiri ile oluştuğu söz konusu edilmektedir.³

Ancak çağdaş İslâm Düşüncesi araştırmacılarının çoğuna göre, Müslümanlar kendi medeni yaşamlarının ilk dönemlerinden itibaren bilgi talebinde adım ilerlemişlerdir. İslâm'ın başlangıç döneminde onlar Kuran ve Sünnet ilimleriyle meşgul olmuşlar ve bu konulardaki araştırmalarında derinleşerek fikhî hükümlere ulaşmışlar ve hasımlara karşı savunma maksatlı dini kaziyeler elde etmişler, bunun neticesinde de Fıkıh ve Kelam ilmi doğmuştur. Müslümanların dini hükümler ve inanç problemlerinde derinleşmeleri neticesinde de Fıkıh Usulü İlmi ortaya çıkmış ve onlar bunların tamamında olgunluk ve yetkinlik seviyesine ulaşmışlardır. Dolayısıyla Müslümanların ulaşmış oldukları bu seviyeyi tamamen dış kaynaklı olarak nitelendirmek mümkün görünmemektedir.

Müslümanlardan bir kısmı yaşamlarının bu evresinde Yunan felsefesini talep etmişler, eserlerini tercüme etmişler, araştırmaya yönelmişler ve Yunan felsefesinin problemleri ve araştırmalarına yönelerek felsefe ve din arasını uzlaştırma çabasına girişmişlerdir.⁴ Bu nedenle birçok disiplini etkilemesiyle birlikte İslâm düşüncesini sadece, önemli ölçüde Yunan felsefesinin etkisiyle ortaya çıkan İslâm felsefesi ve filozoflarından ibaret olarak görmemek gerekmektedir. Bununla birlikte İslâm felsefesini İslâm düşüncesini oluşturan ana unsurlardan birisi olarak değerlendirmek daha isabetlidir.

İslâm'ın ilk dönemlerinde Müslümanlar, dil ve şer'i hükümlerin dışında tıp ilminden başka bilimsel hiçbir faaliyetle ilgilenmiyordu. İnsanların tamamının tıba gereksinim duymaları nedeniyle halk nazarında tıp ilmine karşı olumsuz bir tavır da yoktu. Bu tavrı doğal bir gereksinimin sonucu olarak görmek mümkün olmakla birlikte, özellikle Peygamberden nakledilen "Ey Allah'ın kulları tedavi olun çünkü Allah yaşlılık haricinde devası olmayan hiçbir hastalığı yaratmamıştır." şeklindeki bir tavsiyenin de etkisinden bahsetmek mümkündür.⁵ Ancak İslâm toplumları ilerleyen zaman içerisinde toplum ve devlet hayatını kurumsal hale getirmek için ihtiyaç duyulan her bilgi alanı ve kurumunu kendi hayatlarına

³ Bkz. Muhammed Ali Ebu Reyhan, *Tarihu'l Fikri'l-Felsefiyye fi'l-İslam*, Daru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1976, S. 19-20

⁴ Muhammed Ali Ebu Reyhan, *age.*, S. 21.

⁵ Bkz. Ebu Kasım İbn Said el-Endelüsî, *Tabakatü'l-Ümem*, Beyrut 1912, S. 47.

dâhil etmişlerdir. Bu kurumlardan birisi, sistemli bir düşünme geleneğinin yerleşmesi adına Beytül-Hikme'dir.

Abbasiler döneminde Beytül-Hikme (Hikmet Evi) çevresinde ortaya çıkan değişim ve dönüşüm ile birlikte Kuran ve Sünnetin dışında farklı referansların devreye girmesi başlangıçtan itibaren devam eden bir sürecin neticesidir. Bu nedenle Abbasilerle birlikte ortaya çıkan köklü değişimden önce Emeviler dönemindeki bilimsel duruma da işaret etmek gerekir. Bu konuda teferruata girmeden kısaca şunu ifade edebiliriz: Emeviler dönemi genel olarak inanç ve düşünce bağlamında İslâm dünyasının kendi iç problemlerini tartışarak gelecekte bir takım İslâm düşüncesi ekollerinin farklı terkiplerle birlikte zenginleşerek ortaya çıkacağı başlangıç zemininin ilk dönemlerini içine almaktadır. Nitekim siyasi ve itikadi ekollerin tamamı bu döneme yapmış oldukları atıflarla kendi meşruiyetlerini ifade etmeye çalışmışlardır. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki, bu ekollerin kendi düşüncelerini ifade etme tarzı olan Kelam ve diyalektiğin dayandığı felsefi hareket hicri birinci yüzyılın sonunda ortaya çıkmaya başlamıştır.⁶

Müslümanların bilimle uğraşlarının ilk basamaklarına da yine Emeviler döneminde rastlanmaktadır. Bu dönemde özellikle Müslümanların tıpla meşgul olduklarını görmekteyiz. Halid b. Yezid'in (Ö. 704) Kimya ile ilgili olan araştırmaları ve etkinlikleri kaynaklarda özellikle öne çıkarılmaktadır.⁷

İslâm Dünyasında asıl köklü dönüşüm Abbasiler döneminde gerçekleşmiştir. Bu dönemdeki dönüşüm ve değişim Emevilerde olduğu gibi sadece farklı dini ve milli unsurları içine alarak siyasi hâkimiyetin genişletilmesi değil, imparatorluğun muhtevastındaki bu farklı etnik, dini ve milli unsurların paralelinde toplumsal, dini, fikri ve düşünsel referansların da farklılaşmasını kapsıyordu.

Abbasilerdeki bu dönüşüm, daha başlangıçlarda görülmektedir. Abbasilerin ikinci halifesi Mansur'un (754-775) Sasanî imparatorluğunun ideolojisini kullandığı ve yine büyük devlet adamlarını onlardan seçtiği malumdur. Çünkü Farslar siyaset kültüründe doyma noktasına gelmişlerdi. Onların İslâm'a boyun eğmeleri ve bağlanmaları sebebiyle Mansur'un hilâfeti ve Abbasî ailesi için samimî bir şekilde çalışacaklardı. Mansur'un halefleri de bu konuda onunla ittifak ettiler. Bunun delili halifelerin saray hayatında ve Abbasî yönetimindeki Fars nüfuzunun kuvvetli olmasıdır. Bermekîler ve Nevbaht ailesi gibi... Bu durum, Me'mun'un veziri ve dostu olan el-Fadl İbn Sehl'in, 818'de suikastla öldürülmesine kadar hakim bir şekilde devam etmiştir.⁸

⁶ Bkz. Halil Davud Zarou, *el-Hayatü'l-İlmiye fi's-Şam*, Beyrut 1971, S. 209-210.

⁷ Bkz. İbn Said el-Endelüsî, *age.*, S. 47-48; İbn Ebi Usaybia, *Uyunü'l-Enbâ' fi Tabakâti'l-Etubbâ'*, Beyrut, 1965, S. 161, 171, 175, 176, 177, 179.

⁸ Dimitri Qutas, "el-Fikrî'l-Yunani ve's-Sekafetü'l-Arabiyye", Çev. Nicola Ziyade, Beyrut, 1998, *Ircica* 44175, S. 106-107.

Abbasî devletinin Fars desteği ile kurulmasının, yeni devletin nezdinde Farslıların ayrıcalıklı bir yere sahip olmasında büyük bir tesiri söz konusudur. Bu durum onları halifelere yaklaştırdı ve onların yardımlarına mazhar kıldı. Doğrusu bu, İslâm ümmetinin oluşumuna götüren yeni bir gelişme idi. Bu sayede Araplar, Emevîler döneminin aksine acemlerle irtibat kurdu ve onların kültürlerinden etkilendiler. Böylece Abbasîler döneminde ecnebi kültürlerin Arapçaya aktarılması için güçlü bir hareket ortaya çıktı. Harun Reşid ve Me'mun dönemlerinde bu hareket çevresinde İslâm aydınlanma asrı olarak temayüz eden hür düşünce akımları doğdu.⁹

Abbasîler döneminde özellikle halifeler çevresinde bilimsel hizmetlerinden istifade edilen bilim adamları dikkate alındığında, Abbasîlerin sadece Farslara değil, çok farklı dini inanç ve kültürlere sahip olan bilim adamlarına kapılarını açtıkları görülmektedir. Nitekim *Tabakatü'l-Ümem'*de bulunan şu ifade bu hususta oldukça dikkat çekicidir: "... Abbasî devletinde Yunan mı Rum mu yoksa komşu ümmetlerden mi olduğu bilinmeyen Hıristiyan ve Sabiilerden oluşan bilginler gurubu vardı."¹⁰ Abbasîlerin hizmetinde bulunan bu bilim adamlarından pratik anlamda tıp sahasında istifade edilmekle kalmayıp, aynı zamanda farklı kültürlerle ait bilimsel birikimlerin elçiliklerini yapmalarına imkân tanınmıştır. Bu bağlamda Abbasîler döneminde meydana gelen etnik ve kültürel kozmopolit ortamın şark ve garp kültürünü birleştirdiği ifade edilebilir.¹¹ Nitekim Abbasîlerin ilk dönemine ait şu bilim adamlarından bahsetmek mümkündür:

Buhtîşu': Süryanice bir isim olup, "Abdülmesih" anlamına gelmektedir.¹² Bu isim bu dönemde birçok bilgine verilen bir isimdir. Bu bakımdan burada bahsedilen bilginin kim olduğu ve gerçek adının ne olduğunu bilmiyoruz. Burada önemli olan bu kimsenin yabancı bir din ve kültüre mensup olmasıdır. O, Hıristiyan bir tıp bilgini olarak görünmektedir. Ebu'l-Abbas ve Ebu Cafer el-Mansur döneminde halifelerin sağlık hizmetlerinde bulunmuş olup, tıp sahasında eserleri olduğu bilinmektedir.

Yuhanna bin Maseveyh: Cündişapur'da (M. 777)'de doğdu, Bağdat'ta yetişti. İbn Nedim, Kifti, İbn Ebi Usaybia ve İbn Cülcül gibi tabakat yazarları onun birçok eserini sayıp dökmektedir.¹³ İslâmî dönemde ilk mütercimlerden olduğu ifade edilir. Tıp alanında Harun Reşid ve Me'mun'un hizmetinde bulunmuş ve bu görevinde Mütevekkil dönemine kadar devam etmiştir. Harun Reşid

⁹ Bkz. Muhammed Ali Ebu Reyyan, *age.* S. 61.

¹⁰ İbn Saîd el-Endelüsî, *age.*, S. 36.

¹¹ Bkz. Remziye Mahmud el-Atrakçı, "Beytül-Hikme el-Bağdadî ve Eseruhu fi'l-Hareketi'l-İlmiyye", *el-Muarrıkh er-Risale*, C. 14(1980), ss. (317-355), S. 333.

¹² İbn Ebi Usaybia, *age.*, S. 186.

¹³ Bkz. Behcet Kamil Abdüllatif "Yuhanna b. Maseveyh Evvelü Reis li Beyti'l-Hikme el-Bağdadi ve Râid min Ruvvâdi İlmi't-Teşrih ve't-Tıb fi'l-Hilafeti'l-Abbasiyye", *Beytül-Hikmeti'l-Abbasiyye Arakatü'l-Mazi ve Ru'yetü'l-Hâdir*, 2001, II, ss. 7-35.

onu kadim eserlerin tercümesine memur etmiştir. Zikredilen eserleri dikkate alındığında onun daha çok tıp ile meşgul olduğu anlaşılmaktadır.¹⁴

Huneyn b. İshak: Yuhanna b. Maseveyh'in öğrencisidir. Yunanca ve Arapça bilmektedir. Kendisinden önce tercüme edilen tıp kitaplarını vuzuha kavuşturmuştur. Mantık ve tıp sahasında eserleri, İshak ve Davut adında iki oğlu vardır. İshak tercüme ve riyazî ilimlerde, Davud ise tabiplikte babasını takip etmişlerdir.¹⁵

Ebu'l Hasan Sabit b. Kurra el Harrani: Sabii dinine mensuptur. İlimlerde geniş bilgi sahibi, felsefede uzmandır. Mantık, Matematik, Hendese ve İlm-i Nücumda dair eserleri vardır. Kindi ve Kusta b. Luka ile çağdaştır. Kendi döneminde ilim ve felsefe sahasında bu üç kimse İslâm dünyasında meşhurdur.

Me'mun döneminde Sabit b. Kurra'nın Bağdat'ta yürüttüğü güneş gözlemleri vardır. Sabit, bu gözlemleri güneş yılı hakkındaki görüşlerini açıkladığı bir kitapta toplamıştır. Sabit'in, Sinan b. Sabit (Ö. 942) adında bir oğlu vardır. O da matematik, hendese ve tıp alanında alimdir. Sinan'ın da tıp sahasında uzman olan Sabit (Ö. 976) adında bir oğlu vardır.¹⁶ Sabit b. Kurra'nın tercüme faaliyetlerindeki rolü ise *Keşfü'z-Zunun*'da mübalağalı olarak şu şekilde ifade edilmiştir: "Sabit b. Kurra'nın tercüme olması Yunanca bilen olmadığından dolayı hiç kimse hikmete dair kitaplardan yararlanamazdı. Nitekim onun çevirmediği her kitap öylece kaldı ve hiç kimse onlardan faydalanamadı."¹⁷

Abbasîler iktidara geldiğinde edebi ve beşeri bilimlerin işlenmesine bir dönüş vardı. Bu yeniden canlanmanın baş mimarı II. Abbasî halifesi Mansur idi. O başkent Bağdat'ta yeni başkent için müesseseler kurdu. Halifenin şekillendirici dönemi boyunca, Hindistan'dan matematik ve astronomi ile ilgili metinler geldi.¹⁸

Reşid'den sonra 813'de iktidara gelen Me'mun aklı başında bir yönetici idi. O, tavrını, ilk önce Yunan ve İskenderiye filozoflarınca kullanılan metotlar üzerine dayanan inançların rasyonel delillerle desteklenmesi gerektiğini savunan Mutezilenin akılcılığından yana koydu. Sonra Mutezile daha çok Grek ve İskenderiye eserlerinden tercüme gereksinimini ortaya çıkardı. Bu nedenle Me'mun, Bağdat'ta çoğu Hıristiyan olan mütercimlerin toplandığı Beytü'l-Hikme'yi kurdu. Çoğunlukla eserlerin el yazmaları yoktu. Onlar Me'mun tarafından Bizans'tan getirtilirdi.¹⁹

Bu hususta Me'mun kendisinden önceki bir geleneği devam ettirmiştir. Nitekim Mansur ve Harun Reşid'in de dışardan eserler getirttiğini ve hatta Harun

¹⁴ İbn Saîd el-Endelüsi, *age*. S. 36.

¹⁵ İbn Saîd el-Endelüsi, *age*. S. 37.

¹⁶ İbn Saîd el-Endelüsi, *age*. S. 37.

¹⁷ Süleyman Çelebi, *Keşfü'z-Zunun*, II/1594

¹⁸ Ronan, Colin A. , "The Earliest Science in Arabia", *The Cambridge World's Science* 1984, S. 204-205.

¹⁹ Bkz. Ronan, "the Earliest Science in Arabia", S. 204-205.

Reşid'in merkeze gönderilen kitapları cizye/vergi olarak kabul ettiğine dair rivayetler söz konusudur.²⁰ Harun Reşid'in kadim eserlere karşı olan bu tavrı kişisel bir kitap tutkunluğu olarak görülebilir ancak yine de farklı kültürlerle karşı gelişen bir dünya görüşünün önemli bir yansıması olarak değerlendirilmesi gerekmektedir.

Abbasîlerin hilâfeti ele geçirmelerine paralel olarak önemli bir ilim ve kültür merkezi olarak yıldızı parlayan Bağdat, Abbasî aristokrasisini ve siyasetini oluşturan farklı etnik, dini ve kültürel mozaığı, belki de en güzel bir şekilde Beytü'l-Hikme'de mevcut olan farklı dil ve kültürlerle ait bilimsel birikimin çeşitliliğinde göstermektedir. Bu dönemde Bağdat, oldukça kozmopolit bir görüntü sergilemekte olup, her dinden ve milletten hekimlerin ve bilginlerin kabesi durumundadır.²¹

İslâm düşüncesinde bilim ve felsefenin yükselişini tartışan kaynaklar, bu rasyonel bilimlerin Grek, Süryani, Hint ve Pehlevi kaynaklarından doğrudan yapılan tercümelerin bir neticesi olarak girdiğini ittifakla kabul ederler. Hatta İbn Nedim'in *Fihrist*'inden İbn Haldun'un *Mukaddime*'sine kadar aynı kaynaklar bu tercümelerin çoğunlukla yabancılar tarafından gerçekleştirildiğini kabul etmektedir.²² Bu nedenle Yunan felsefesinin aktarılmasında farklı dillerin devreye girmesi doğaldır. Yunan Felsefesinin Arapçaya aktarılmasında ara dil oldukça önemlidir. Yunan Felsefesi ve İslâm Felsefesi arasında ara dil konumunda olan en önemli dil Süryanicedir. Çünkü Süryanice, Grek külliyyatının Arapçadan önceki taşıyıcısıdır. Ancak Grek geleneğinin aktarılması hakkında Süryaniceyi değerlendirmek oldukça zordur. Çünkü Arap mütercimler tarafından kullanılırken ikinci Arapça kaynaklar tarafından ifade edilen Süryanice bilimsel kaynakların çoğu kayıptır ve bu nedenle bir mukayese ve tam olarak bir araştırma yapmak da söz konusu değildir. Süryanice yazma metinler Aristocu mantık eserleriyle ilgili birkaç risalenin ötesine geçmez ve neredeyse Galenci ve Hipokratik tıbbi metinlerden hiçbir şey kalmamıştır. Bu nedenle Süryanicenin 9. yüzyılda vasıta bir dil olduğunu kanıtlamak bazı atıflar dışında oldukça zordur.²³

İşte Abbasîler döneminde kadim eserlerin aktarıldığı ve işlendiği bir merkezden bahsedilmektedir. İslâm dünyasındaki zihniyet dönüşümünün resmi ve kurumsal ifadesi olarak değerlendirebileceğimiz bu merkezin adı kaynaklarda genellikle Beytü'l-Hikme olarak belirtilmektedir. Bu nedenle Beytü'l-Hikme'nin İslâm düşüncesinin oluşması bakımından çok iyi değerlendirilmesi gerekmektedir. Çünkü burada yapılan ilk tercüme her ne kadar tıp eserleri ile ilgili olarak pra-

²⁰ Bkz. Hadar Ahmed Atallah, *Beytü'l-Hikme fi Asri'l-Abbasiyyin*, Daru'l Fikri Arabi, Kahire, S. 30.

²¹ Bkz. el-Atrakçı, *agm.*, S. 317.

²² Bkz. George Saliba, "Translation and Translators, Islamic", *Dictionary of the Middle Ages* (Joseph R. Strayer), Vol. XII SS. (127-133)

²³ George Saliba, *agm.*, S. 129.

tik bir ihtiyacı karşılama amacıyla yapılmış görünse de daha sonraki aşamalarda bu tercüme kendi ana vatanının manevî kültürünü, diğer bir ifade ile felsefeyi de İslâm dünyasına taşımıştır. Bu tercümelere sonra İslâm dünyasında farklı kaynaklara atıflar yapılmaya başlanmıştır. Kısacası, şayet bir hastalıktan bahsediliyorsa bunun halledilmesi gereken yerin tıp ilmi olduğu, doğru düşünmeden bahsediliyorsa bunun kıstasının mantık olduğu vb. ifade edilmeye başlanmış, artık her problemin çözülmesi gereken yerin dini düşünce olmadığı kendini hissettirmeye başlamıştır. Hatta İslâm dünyası kaynağı Tanrı olan dinin yanında bir de kaynağı akıl ve beşer olan felsefe ile tanışmış ve belki de bundan sonraki İslâm düşüncesinin oluşmasında, dini düşüncenin karşısında bünyesine önemli bir diyalektik unsur katmıştır.

Bu nedenle Abbasîler, kadim ilimleri araştırmak ve tercüme etmek için ilim evleri ve Beytül-Hikme'yi kurmuşlardır. Bağdat'ın bu dönemde oldukça kozmopolit bir görüntü sergilediğini, her dinden ve milletten hekimlerin ve bilginlerin yöneldiği ilim merkezlerinden biri haline geldiğini yukarıda ifade etmiştik.²⁴ Bazı araştırmacılar Bağdat'ın bu renkliliğine denk düşen bazı nitelendirmeleri Beytül-Hikme için de yapmaktadırlar. Buna göre Beytül-Hikme', Bağdat'ta kurulan ilk yüksek öğretim evidir. Buna ilâve olarak bir de tercüme evi ve Beytül-Hikme'ye bağlı bulunan rasathane vardır. Bazı kaynaklarda Beytül-Hikme'nin bu şekildeki farklı fonksiyonlarından hareketle, mübalağalı yorumlar yapılarak bu müessesenin bir üniversite ya da en kadim fakültelerden birisi olarak görülmesi gerektiğine vurgu yapılmaktadır.²⁵

Bazı kaynaklarda Beytül-Hikme'yi Bağdat'ta Harun Reşid'in kurduğu ifade edilir. Ancak Beytül-Hikme'nin Bağdat'ta ne zaman ve nerede kurulduğunu tespit etmek mümkün değildir. Halife sarayının haremüne dahil olması muhtemeldir. Ancak halkın rahatlıkla girip çıkmaları için halifelerin saraylarından uzak bir mekânda olmaları da mümkündür. Aynı şekilde Beytül-Hikme'nin müstemilatı hakkında da kaynaklar ayrıntılı bilgi vermemektedir. Bununla birlikte Beytül-Hikme'nin ilmi meclisler için salonlar, idaresinde çalışanlar ve kitapları koruyan bekçiler için odalar ve mütercimler için bölümler içeren bir yapıda olması gerektiğini tasavvur ediyoruz. Huneyn b. İshak'ın tercüme ve bununla ilgili işlerde yardımcıları ile birlikte Beytül-Hikme'de çalışması, tercüme sanatının öğretimi için orada bir medrese veya medreseye benzer bir yapılaşmanın bulunduğunu düşünmemize olanak sağlamaktadır. Nitekim İbn Ebi Useybia ve diğer tarihçilerin bildirdiğine göre bazı mütercimler de aynı şekilde Beytül-Hikme'de çalışmaktaydılar ve bunların çoğu Fars kökenliydi.²⁶

²⁴ Bkz. el-Atrakçı, *agm.*, S. 317.

²⁵ Bkz. el-Atrakçı, *agm.*, S. 318.

²⁶ Kemal es-Samerrâi, *Muhtasar Tarihi Tıbbi'l-Arabî*, Bağdad, 1984, C.I., S. 350. (İbn Nedim, S. 255, 268, 276) dan naklen; *Kamûsü'l-İslamî*, Kahire, 1963, C. I, S. 403-404.

Me'mun döneminde Beytül-Hikme'nin gelişmesi zirveye ulaştı. Çünkü bu dönemde yabancı dillerden Arapçaya ilimlerin nakledilmesi için tercüme hareketi çiçeklendi. İbn Ebi Useybia'nın bildirdiğine göre, Harun Reşid Müslümanların Rum memleketlerine girmesiyle birlikte Ankara, Amuriye ve diğer Rum memleketlerinde mevcut olan kadim eserler nedeniyle "Hızânetül-Hikme: Felsefe Kütüphanesi"ne Yuhanna ibn Maseveyh'i görevlendirmiştir.²⁷

Beytül-Hikme ve Hızânetül-Hikme birbirinin yerine kullanılmaktadır. Bu durum Beytül-Hikme'nin başlangıçta sadece bir kütüphane olarak ortaya çıktığına işaret etmektedir.²⁸

Beytül-Hikme'den valilerin ve halifelerin kurmuş olduğu özel "ilim evleri" (darul-ilm) kastedilir. Beytül-Hikme içinde mütercimler, ciltçilere ve istinsahçılara ek olarak öğretmenlerin ve âlimlerin bulunduğu esas itibarıyla bir kütüphanedir. Buranın ilk kurucusu Mansur el Abbasi'dir, ancak Me'mun döneminde Beytül-Hikme özel bir nitelik kazanmıştır. Me'mun Huneyn b. İshak'ı Yunan kitaplarından mümkün olan hepsini tercüme etmekle görevlendirmiştir.²⁹ Me'mun döneminde Beytül-Hikme'nin işlevselliği arttığından ve daha fazla faaliyet gösterdiğinden dolayı orada çalışanların sayısında da artış olduğunu ifade edebiliriz.³⁰ Hatta Me'mun döneminde Beytül-Hikme'nin inceleme ve araştırma yapmak isteyen bütün bilim adamlarına kapılarını açtığı da söylenebilir.³¹ Bu yönüyle Beytül-Hikme'nin dönemi itibarıyla, tıpkı İngiltere'deki "kraliyet derneğinin" (Royal Society, 1660) 17. yüzyılda modern bilim ve dünya görüşünün oluşumundaki rolüne benzer bir rol oynadığını söyleyebiliriz.³²

Bir başka tespite göre Beytül-Hikme', şüphesiz eski Cundişapur akademisini taklit ederek Halife Me'mun'un Bağdat'ta kurmuş olduğu bir müessesedir. Onun esas aktivitesi, geleneğe göre halife tarafından gönderilen bir heyet tarafından Rum ülkesinden getirilen Grek orijinli felsefi ve bilimsel eserlerin tercümesi idi. Onun yöneticisi Sehl b. Harun, yardımcısı da Said b. Harun idi. Beytül-Hikme önemli tercüme üyelerini barındırmaktaydı. Benu'l Münecim hem müstensihlerin ve hem de ciltçilerin en meşhurları idi.³³

Aslında, bu şekilde kurulan ve sıklıkla "Hızânetül-Hikme" şeklinde adlandırılan kütüphanenin daha önceden Yunanca eserleri tercüme ettirmeye başlayan Harun Reşit ve Bermekiler döneminde mevcut olduğu ortaya çıkmaktadır. Nitekim Harun Reşid Amuriye ve Ankara'yı aldıktan sonra, orada bulunan yazılı eser-

²⁷ "Beytül-Hikme", *Mevsuatü'l-Hadarati'l-İslamiyye*, 1426/5, S.200, ss. 513-515.

²⁸ Bkz. Françoise Micheau, "The Scientific Institutions in the Medieval Near East", *Encyclopedia of the History of Arabic Science*, Vol. III, London, 1996, ss. (985-1007), S. 986.

²⁹ Mahmud Hamdi Zakzuk, "Beytül-Hikme", *el-Mevsuatü'l-İslamiyye el-Âmmeh*, Kahire, 2001, s. 308.

³⁰ Bkz. Refik Cucati, "Beytül-Hikme", *el-Mevsuatü'l-İslamiyye*, Dımeşk, 2002, C. 5, S. 678-679

³¹ Bkz. el Atrakçi, *agm.*, S. 338.

³² Bkz. Steven Shapin, *Bilimsel Devrim*, Çev. Ayşegül Yurdaçalış, İzdüşümü Y., İst. 2000.

³³ D. Sourdel, "Bayt al Hikma", *El*, I.C. E. J. Brill, Leiden, 1960, S. 1141.

lerin korunmasını emrederek oradaki kıymetli eserlerin tespit edilmesi için bazı alim ve mütercimleri görevlendirmiştir. Reşid bu eserleri Yuhanna bin Maseveyh'in sorumluluğuna bıraktı ve tercüme işinde ona yardımcıları tayin etti. Reşid yine Bermekilerin teşviki ile Hintçeden Farsçaya veya Arapçaya eserler tercüme ettirdi. Yazılı kaynakların ve tercüme edilen eserlerin bir araya gelmesiyle birlikte Harun Reşid bu külliyyatın belirli bir mekanda korunması gerektiğini düşündü ve bu mekana "Hızânetü'l Hikme" adı verildi. İşte Harun Reşid zamanında bir kütüphaneye verilen bu isim Me'mun döneminde "Beytü'l-Hikme" şeklini aldı.³⁴ Me'mun sadece İslâm düşüncesi ve kültürünü daha etkin hale getirmek için bu harekete yeni bir ivme kazandırmış olabilir.³⁵ Kısaca Me'mun bu müessesenin kurucusu olmasa da, Beytü'l-Hikme'deki bilimsel aktivitelere hız kazandırmış ve halifenin istifade etmesi için kurulmuş olan kütüphane bilginlere açık hale gelmiş ve geniş bir entelektüel hareket tarzının ifadesi olmuştur.³⁶

Nitekim Harun Reşid'den sonra Halife olan Me'mun'un, Kıbrıs'la ilgili antlaşma yaptıktan sonra Kıbrıs'taki idarecinin Me'mun'u da oldukça memnun eden felsefe ile ilgili bir kütüphaneyi Me'mun'a göndermesi üzerine buradaki eserlerle ilgilenmesi için Sehl ibn Harun'u kâtip olarak tayin etmesi³⁷ Hızânetü'l-Hikme veya Beytü'l-Hikme'nin bir kütüphane fonksiyonu icra ettiğini göstermektedir.

İbn Nedim'in şu ifadesi de Beytü'l-Hikme'nin ilk dönemlerde "Hızânetü'l-Hikme: felsefe kütüphanesi" şeklinde adlandırıldığını göstermektedir: "Me'mun'un Rum melikinden istediği İstanbul'dan Hızânetü'l-Hikme'ye gelen üç mecmua, Eflatun, Aristoteles, Hipokrat, Galen Öklid, Batlamyus vb. içermektedir."³⁸

Beytü'l-Hikme'nin kuruluş tarihi hakkında kesin bir şey söylemek mümkün değilse de, Abbasîlerin iktidarı ele geçirmesi ile birlikte, özellikle Halife Mansur'la (752-774) birlikte başlayan dışa açılma ve kadim eserlere düşkünlük, her ne kadar Halife Mehdi döneminde kesintiye uğramışsa da, Harun Reşid (786-808) ve Me'mun döneminde tutkuyla devam etmiştir.³⁹ Dolayısıyla Beytü'l-Hikme'nin çekirdek itibarıyla halife Mansur döneminde kurulduğunu ve içerik bakımından da Harun Reşid ve Me'mun döneminde olgunluğa ulaştığını kabul edebiliriz. Ancak Me'mun dönemi ve onun Beytü'l-Hikme'ye katkılarını özellikle diğerlerinden ayrı bir şekilde ele almak ve değerlendirmek gerekmektedir. Çünkü Me'munla

³⁴ Refik Cucati, *agn.*, C. 5, S. 678-679

³⁵ D. Sourdel, *agn.*, S. 1141.

³⁶ Françoise Micheau, "The Scientific Institutions in the Medieval Near East", *Encyclopedia of the History of Arabic Science*, Vol. III, London, 1996, ss. (985-1007), S. 986.

³⁷ Bkz. "Beytü'l Hikme", *Mevsuatü'l-Hadarati'l-İslamiyye*, 1426/5, S.200, ss. 513-515.

³⁸ "Beytü'l Hikme", *Mevsuatü'l-Hadarati'l-İslamiyye*, ss. 513-515.

³⁹ Bkz. Hadar Ahmed Atallah, *age.*, S. 29-30.

birlikte Beytü'l-Hikme', halifelerin ve emirlerin cömertliğine bağlı kalmaktan kurtarılmış, orada çalışanlara belli bir maaş bağlanarak kurumsallaşmıştır.⁴⁰

Beytü'l-Hikme'deki tercüme dönemleri üç grupta toplanabilir:

Birinci dönem, Mansur'dan Harun Reşid'in iktidanna kadar olan devirdir (H. 136-198). Bu dönemde, Farsça ve Hintçe çevirilerin yoğunluğu dikkat çekmektedir. Ancak çeviri kalitesi zayıf olan bu dönemin en usta mütercimleri şunlardır: Yahya b. Batrik, Curcis b. Cebrail (Ö. H. 148), Abdullah b. Mukaffa (Ö. H. 143), Yuhanna b. Mâseveyh, Selâm el-Ebreş, Bâsit b. Metrân, Salih b. Behk, Menke el-Hindî, Dehn el-Hindî ve İbrahim el-Fezârî.

İkinci dönem, Me'mun'dan hicri 3. asrın sonuna (H. 198-300) kadar olan dönem, hemen her alanda tercümenin çiçeklendiği ve bilimsel gelişmenin arttığı bir dönem olarak kabul edilmektedir. Dönemin en önemli mütercimleri şunlardır: Huneyn b. İshak, Yahya b. Batrik, Haccac b. Matar, Kusta b. Luka, Abdulmesih b. Nai'ma el-Hımsî, İshak b. Huneyn, Sâbit b. Kurra ve Hubeş b. A'sam.

Üçüncü dönem, H. 300-350'li yılları kapsamakta olup önemli mütercimleri şunlardır: Metta b. Yunus (Ö. 300/920), Sinan b. Sâbit (Ö. 360/974), Yahya b. Adî (Ö. 364/974), Ebu Osman ed Dımaşki, Ebû Ali b. Zur'a (Ö. 368/378), Hilâl b. Hilâl el-Hımsî ve İsa b. Sahrencet.⁴¹

Beytü'l-Hikme'de sürdürülen tercüme faaliyetleri neticesinde, dokuzuncu asrın girmesiyle birlikte Yunan eserlerinin büyük bir bölümü Arapçaya çevrilmiş oldu.⁴² Burada şunu da unutmamak gerekir ki, Riyaziyat ve felsefeyle meşgul olan Babilîlerin ve Hintlilerin tercüme edilen eserleri de birkaç asır devam edecek İslâmî bir ilmi müessesenin zuhuruna zemin hazırlamıştır. Kısacası İslâm Düşüncesi bu dönemde 'bütün medeniyet havzalarını içinde barındıran daha büyük bir havza rolü oynamıştır. Bu nedenle İslâm dünyasında belki de nüvesi Beytü'l-Hikme ya da Hızânetü'l-Hikme olan bir kütüphane etrafında cereyan eden bu farklı girişimi, sadece felsefe eserlerine bir yöneliş olarak görmemek gerekmektedir. Felsefe sadece İslâm dünyasındaki bu yönelişten payına düşeni almış ve daha sonraki spekülâtif ve dini düşüncede etkin ve önemli rol oynamış ve dolayısıyla daha sürekli olmuştur denebilir.

Ancak "bu kadar farklı dillerden tercümeler yapıldığını kaynaklar haber vermesine rağmen, neden Yunan felsefesi ve ona yapılan atıflar daha dikkat çekici ve açık bir şekilde baskın görünmektedir?" şeklinde bir soru sormak mümkündür. Bunu ancak Yunan felsefesi ve diğer kültürel kaynaklara ait düşünceler arasındaki

⁴⁰ Bkz. Hadar Ahmed Atallah, *age.*, S. 203.

⁴¹ Bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, S. 504-507, 586-593; İbn Ebî Useybia, *age.*, S. 246-255, 257-275; Cemâluddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Yusuf el-Kıftî, *Ahbârul-Ulema bi Ahbârî'l-Hükemâ*, Kahire, 1326, S. 173-178; Zahîrüddin el-Beyhâkî, *Tarihü Hükemâ'i'l-İslâm*, Dımaşk, 1946, S. 16-18, 20; Muhammed Ali Ebu Reyyan, *age.*, S. 98-104.

⁴² Hangi eserlerin Yunancadan Arapçaya aktarıldığı hakkında geniş bilgi için bakınız: H. Z. Ülken, *age.*; Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, Litera y., İst. 2004.

cazibe farkı olarak değerlendirmek gerekmektedir. Diğer dillerden yapılan tercüme-leri de unutmamak kaydıyla, Yunancadan yapılan veya Yunan felsefesine ulaşmak amacıyla farklı dillerden yapılan tercüme-lerin özellikle takip edilmesi ve onların büyük üstatlarının İslâm filozoflarınca da üstat kabul edilmeleri, Yunan düşüncesinin diğer düşüncelere göre rasyonel bakımdan daha üstün ve cazip karşılandığını göstermektedir. Nihayet, diğer alanlarda yapılan tercüme-lerin Yunan eserlerinden yapılan tercüme-ler kadar İslâm dünyasında itibar görmediğini rahatlıkla ifade edebiliriz. Bu durum en azından bugün elimizde mevcut olan İslâm felsefesi ile ilgili eserlerde Yunan kaynaklarına ve filozoflarına yapılan atıflar bakımından doğrudur.

Elbette bu durumda doğu ve batı bilim ve felsefe birikimini elde etmeyi amaçlayan ve farklı kültür kaynaklarına kapılarını açan İslâm dünyasındaki uygun ortam ve zeminin de göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Bu manada felsefi mayanın neden İslâm dünyasında tuttuğu sorununu araştırmak hem siyasi ve kültürel hem de dini düşünce bakımından gerçekten ilginç olmalıdır.

Bilindiği gibi M.S. 529'da imparator Justinianus Atinada'daki felsefe okulunun kapatılmasını emretmiştir. Ancak Yunan felsefesi bu tarihten çok önce doğuda yayılma imkânı bulmuştur.⁴³ İlmi ve felsefi düşüncelere savaş açan Bizanslıların aksine, İslâm, Müslümanlara marifeti (bilgiyi) aramayı, hayatın anlamını ve düşünmeyi emretmiş, İslâm prensiplerine bağlı kalarak ilmi teşvik etmiş ve alimlere saygı duyulmasını sağlamıştır. Bu güzel emirler ve ilkeler, Beytü'l-Hikme'nin merkezini oluşturduğu ilmi hamlenin başlamasına imkân hazırlamıştır. Halife Me'mun, Rum imparatoruna mektup yazarak, ondan, Müslüman âlimlerin Yunan kültür mirasına ait eserlerden dilediklerini seçip almaları konusunda, yardımcı olmasını istemiştir. Başta bu isteği reddeden Rum İmparatoru sonradan bu isteği kabul etmiştir. Halifelerin Romalılarla ve başkalarıyla yaptıkları anlaşmalarda buna benzer istekler çok olmuştur. Halife Memun âlimlere cömertçe davranmış ve bazen tercüme edilen kitabın ağırlığı kadar altın vermiştir. Bu durum, Yunanca ve Farsçadan tercüme edilen kitapların diğer kitaplardan kat kat fazla miktarda bulunmasına neden olmuştur.

İslâm dünyasında gelişen felsefe hareketi belirli dönemlerde resmi bir tavırın yansımaları ve teşviki olarak görünmektedir. Ancak bu her zaman böyle olmamıştır. Nitekim Mutezili düşünceye yakın olan Mansur, Harun Reşit, Me'mun, Mu'tasım ve Vasık döneminde felsefe eserlerinin tercümesi desteklenirken, Mütevekkil döneminde felsefe aynı doğrultuda bir destek görmemiştir. Aksine Mütevekkil, Grek felsefesinin yayılmasını özellikle engellemeye çalışmıştır. Fakat tarihsel gelişmeler bize göstermiştir ki, Mütevekkil'in bu olumsuz tavrı, felsefenin İslâm dünyasında yeşerip gelişmesine engel olamamıştır. Bu nedenle İslâm dün-

⁴³ Bkz. Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, Çev. Ayşe Meral, Kabalcı Y., 2007, S. 341.

yasında felsefenin ne gelişmesi ne de gözden düşmesi, bütünüyle resmi destek veya engellere bağlanmalıdır. Her iki durumun da külli olarak İslâm dünyasındaki sosyal, siyasal, bilimsel ve dini düşüncede ortaya çıkan zihniyet değişimleriyle ilişkili olarak değerlendirilmesi gerekir.

Nitekim Abbasîlerin ilk dönemlerinden itibaren bu zihniyet dönüşümünü hem tebaada hem de resmi ideolojide görmek mümkündür. Beytül-Hikme'yi daha da geliştirerek ortaçağın adeta bir ilimler akademisi hüviyetine kavuşturan Me'mun, 830'da Bizanslılarla girmiş olduğu savaştan dönerken oralardan toplamış olduğu kitapları Bağdat'a getirmiş ve ayrıca kütüphaneyi zenginleştirmek için önemli bir ödenek de ayırmıştır. Bundan başka o, Beytül-Hikme'nin müdürü Selm ile İbnü'l Batrik, Haccac b. Matar ve Yuhanna b. Maseveyh'ten oluşan bir heyeti Bizans'a göndererek, bu heyetin kütüphanelerden seçeceği kitapların kendisine gönderilmesini imparatorudan rica etmiştir. Nitekim büyük paralar karşılığında Bizans'tan kitaplar getirtme işi sadece halifenin bu davranışı ile sınırlı değildir. Benu Musa gibi bir takım zengin ve şöhretli ailelerin de kitap elde etmek için aynı yolu denedikleri ve halifenin harcamalarına denk düşecek masraflar yaptıkları bilinmektedir.⁴⁴

ME'MUN'UN RÜYASI VE İSLÂM DÜŞÜNCESİNİN VİZYONU

Cabiri'nin yorumuna göre özellikle Me'mun döneminde yapılan tercüme faaliyeti, sadece kültürel değişimin gerektirdiği tarafsız "masum" bir hal değildi. Aksine Abbasîlerin zıt güçlere karşı kurduğu genel stratejinin önemli bir bölümüydü. Bu karşıt güçlerin başında sosyal ve siyasal atağı iflas ettikten sonra ideolojik hamleye karar veren Fars aristokrasisi bulunmaktadır.

Emevî devletine isyanda Ehl-i Beyt'e bağlılık (teşeyyu') hareketine yaslanan İran aristokrasisi, o zamanki Arap İslâm toplumunda otoritenin temelde ideolojiye dayandığını fark etmişti. İdeoloji, yani İslâm dini bu otoritenin var olmasındaki temel unsurdu. İslâm kabile çatışmalarını hafifletiyor, sınıfsal kavgaların önüne geçiyor ya da fetihler yoluyla dışa yönlendiriyordu. Bu yüzdendir ki Fars aristokrasisi kavgayı Arap devletinin güç merkezinde, bizzat ideolojik sahada yoğunlaştırmaya karar verdi. Silahı "gnostik" düşünceye dayalı dini ve kültürel mirasıdır. Gnostik düşünce, *bilginin akıldan başka bir kaynağının olduğuna iman etmek demektir*. Bu da irfan ya da resullerin son bulmasıyla bitmeyen ilahi ilham olarak bilinir. Bu aslında akla ve nakle hiçbir imkân tanımayan bir nevi "kesilmemiş vahiy"dir.

İşte, Mani, Mazdek ve Zerdüş'temeline dayalı dini ve kültürel birikimini kullanan Fars aristokrasisi, geniş boyutlu ideolojik hücumunu böyle başlattı. Amaç Arap dininde şüphe yaratmak, bu dini yıkmak, Arap otoritesini ve devletini

⁴⁴ Bkz. M. M. Abdülmelik el-Ani, "Ebnaü Musa ve İlmü'l-Hiyal", *Beytül-Hikmeti'l-Abbasiyye Arakatül-Mazi ve Ru'yetül-Hadır II*, ss. (70-89); Mahmut Kaya, "Beytül-Hikme", *DİA*, VI, 88-90.

ele geçirmekti. Abbasi devleti bu hücumlara karşı koyarken Mutezileyi destekledi. Bir yandan Mutezile mezhebi öne çıkarılırken, diğer yandan Fars'ın geleneksel rakibi olan Rum'un bilim ve felsefe kitapları çevriliyordu. İster gerçek isterse uydurma olsun Me'mun'un rüyası⁴⁵ sıradan bir rüya değildi.⁴⁶

Cabiri'nin, felsefe eserlerini tercüme hareketini yorumlarken Me'mun'un rüyasından hareketle İran düşüncesi üzerinde ve bilhassa gnostik düşünceler hakkında kullanmış olduğu ifadeler gerçekten ciddi bir şekilde dikkatle tekrar gözden geçirilmesi gerekmektedir. Şayet gerçekten Me'mun'un Felsefe hamlesini Cabiri'nin ifade etmiş olduğu gibi ciddi anlamda güçlü olan İran kültürüne karşı bir denge unsuru olarak kullanmak maksadıyla gerçekleştirmek istediği şeklinde anlarsak birkaç bakımdan sorun ortaya çıkmaktadır. Bunlardan bir tanesi, İslâm dünyasına gelen felsefenin karakteristiği meselesidir. İslâm dünyasına gelen felsefe motamot bir Yunan felsefesini mi ihtiva etmekteydi⁴⁷ yoksa milattan sonraki yıllarda Roma ve Mısır kültürü, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi farklı din ve kültürlerle farklı terkipler oluşturmuş, sadece İslâm felsefesinin değil, belki de bütün orta çağ felsefesinin gündemini belirleyen felsefe ve din uzlaştırmasını deneyen ve gnostik düşünceleri de doğal olarak içinde barındıran bir karakter mi sergiliyordu? İslâm felsefesinin böyle bir karakteristiğe sahip olduğunu söyleyebilmek için yapılan tercümelere ve özellikle Aristoteles'e ait olduğu zannedilen ve gerçekte Yeni Eflatuncu düşüncelere sahip olan ve İslâm filozoflarının birçoğunu da ciddi bir şekilde etkilemiş olan apokrif eserlere bakmak yeterli olacaktır.⁴⁸ Aynı şekilde bu felsefe Farabi'nin tespit etmiş olduğu güzergâhla İskenderiye'den Antakya'ya Antakya'dan Harran'a ve oradan da Bağdat medresesine bu karakterde geçmiş görünmektedir.⁴⁹

Nitekim onların bu durumları, Cabiri'nin de eserlerinde ısrarla işaret ettiği gibi, Aristoteles'i iyi anlamadıkları gerekçesiyle İbn Rüşd tarafından eleştirilecektir. O halde Me'mun'un İran düşüncesine karşı hangi felsefeyi yanına almak istediğini sormak gerekmektedir. Cabiri'nin bu düşüncelerini onun tasavvuf bilgi felsefesine karşı takınmış olduğu tavırda aramak gerekmektedir. Örneğin Cabiri

⁴⁵ Klasik İslam kaynakları Grekçeden Arapçaya tercüme faaliyetinin başlamasında Halife Me'mun'un gördüğü bir rüyadan söz ederler. Buna göre Halife Me'mun, beyaz tenli, kızıl sakallı bir kişinin kendi tahtında oturduğunu görür ve onun karşısında saygı ile durarak kendisine bazı sorular sorar. Me'mun'un rüyasında gördüğü bu kişi Aristoteles'tir. İbnü'n Nedim'e göre Grekçeden çevirilerin başlatılmasının nedenlerinden birisi olan bu rüya üzerine Bizans'tan Grek filozoflarının eserleri getirilir. Bu rüyasında Me'mun Aristoteles'e iyinin ne olduğunu sorar. Aristoteles'ten ilk önce akla uygun olanın, daha sonra şeriatça helal kılınanın ve daha sonra da çoğunluğa uygun olanın iyi olduğu yanıtını alır. Bkz. İbn Nedim, *age.*, S. 339-340.

⁴⁶ M. A. el Cabiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, Çev. Said Aykut, Kitabevi Y., İst. 2000, S. 41.

⁴⁷ Bkz. Fahrettin Olguner, *Türk İslam Düşüncesi Üzerine*, Ötüken Y., ss. 132-145.

⁴⁸ Ebrukles, "el Hayru'l-Mahd", *el-Eflatüniyye el-Muhdese inde'l-Arab*, A. Bedevi, Vekaletü'l Matbuat, Kuveyt 1977, ss. 1-33; *Kitabu Esaluciya el-Mensub ila Aristotalis*, Fr. Dieterici, Leipzig 1882.

⁴⁹ Bkz. Farabi, Uyun, Beyrut, 1965, S.,604-5; Kamiran Fani, "Camia Baz ve Camia Beste", Neşr-i Daniş, vol. II/1, Tahran, 1360, S. 18-29.

bir ifadesinde şöyle demektedir: Maşukiler (doğulular) Harran akademisinden etkilenen Belhi (öl. 321 h), Amiri (öl. 381 h) ve İbn Sina gibi İslâm filozoflarıdır. Mağribiler (batılılar) ise Ebu Bisr Matta, Yahya b. 'Adî ve Sicistani gibi Meşşai ve Süryani kökenli filozoflardır. Cabiri'ye göre Maşukilerin felsefi düşüncelerinin temelinde Harran akademisinde yetişmiş, ezoterik bilimlerde uzmanlaşmış ve gök cisimlerinin tanrılığını iddia eden Sabiiler, Pers ulusçuluğu ve Uzakdoğu'nun mistik inançları vardır.⁵⁰

Me'mun'un Yunan felsefesine olan düşkünlüğünü ima eden rüyasını değerlendirmek gerekirse, Cabiri'nin ifade ettiği gibi, doğrudur, Me'mun kendisine, daha doğrusu kendi sahip olduğu Mutezilenin din yorumuna destek veren rasyonel bir dayanak aramakta idi. Nitekim rüyada geçen "iyilik" ve "kötülük"le ilgili sorun mutezilenin görüşünü destekler mahiyette ortaya konmaktadır. Bundan başka şunu da ifade etmek gerekir ki, bazı kaynaklarda Me'mun'un Yunan felsefesini tercüme ettirmesine neden olarak gösterilen rüyasını da doğru değerlendirmek gerekmektedir. Kanaatimizce *Me'mun'un rüyası, Yunan felsefesinin çevrilmesine bir etken değil, Yunan felsefesinin etkisinde görülen bir rüya olmalıdır. Diğer bir ifade ile Me'mun'un bu rüyayı görmesi için Yunan felsefesinin en azından kısmen aktarılmış olması gerekmektedir ki, Me'mun rüyasında Aristoteles'i konuştursun.*

Burada Me'mun'un rüyası hakkında asıl dikkat çekmemiz gereken husus, 'iyilik'in ne olduğuna dair soruşturmasında Me'mun'un akli birinci sıraya, şeriatı da ikinci sıraya yerleştirmesinden ve bu şekilde Mutezili düşünceye uygun bir sonuç elde etmesinden öte, bu hususta kimi referans ve hakem kullanmış olduğudur. Bu hususta Me'mun'un rüyasında bilirkşi Aristoteles'tir, yani İslâm dışı bir otoritedir. Bu durum Me'mun'un ulaştığı sonuçtan daha önemlidir. Yukarıda işaret etmiş olduğumuz gibi, Me'mun'un bu rüyası İbn Nedim'in tespitinin aksine, tercüme hareketinin nedeni değil, bir neticesi ya da en azından tercüme hareketinin etkisiyle olmalıdır.⁵¹ Nitekim tercüme hareketlerinin tarihsel geçmişine bakmak, Me'mun'dan önce Mansur döneminde en azından mantık sahasında Aristoteles'in, İbnü'l Mukaffa'nın Organon'dan yapmış olduğu tercümeleri aracılığıyla tanındığını gösterecektir.⁵² Diğer bir ifade ile bu rüya ile birlikte zihinlerde dar anlamda akıl, geniş anlamda ise felsefe meşru bir yer edinmiştir. Bu nedenle Me'mun'un rüyasına İslâm dünyasındaki zihniyet değişiminin bir yansıması olarak bakmak gerekmektedir.

Me'mun'un tercüme ettirmiş olduğu eserlerin çoğunun ilahiyat, ahlâk ve nefis hakkında olduğunu görmekteyiz.⁵³ Ancak Me'mun dönemindeki çeviri hareketlerinin sadece yukarıda söz konusu edilen alanlarla sınırlı olmadığını da ifade

⁵⁰ el Cabiri, *age.*, S. 165-167.

⁵¹ Krş. İbn Nedim, *age.*, S. 340.

⁵² bkz. İbn Said, *age.*, S. 49.

⁵³ Bkz. Abdülhalim Mahmud Ebu Reyyan, *age.*, S. 281-282.

etmek gerekmektedir.⁵⁴ Yine ilâve etmek gerekir ki, bazı konularda Mutezile gibi düşünmediklerinden dolayı Me'mun ve yönetimi tarafından meydana getirilen "mihne" hareketlerinin hiç de İran düşüncesinde mevcut olan unsurlardan dolayı gerçekleşmediğini ve hatta daha çok selefi düşünceye sahip olanlara karşı bir tavır olarak ortaya çıktığını ifade edebiliriz.⁵⁵ Bundan dolayı Me'mun'un Felsefeye yönelmesini ve eserleri tercüme ettirmesini, düşüncesinde akli esas alan Mutezile mezhebine destek vermek şeklinde anlamak daha gerçekçi ve anlamlı görünmektedir. Ancak Me'mun'un Felsefe eserlerini toplatması ve tercüme ettirmesi olayını her ne kadar Mutezile'ye destek maksatlı yapılan bir eylem olarak yorumlamak mümkün görünse de, en azından Me'mun'un başlatmış olduğu bu çağırın neticeleri bakımından bunun eksik olduğunu ifade etmemiz gerekmektedir. Nitekim tercüme faaliyetleri neticesinde gelişen felsefi yöntem ve tarzın hiç de kelamcılarının takip etmiş olduğu yönteme denk düşmediğini ve hatta kelamcılarının cedel yöntemini kullandıklarından dolayı felsefeciler tarafından tahkir edildiğini ifade edebiliriz.⁵⁶

Bu konuda çok farklı konulara dikkat çekmek mümkündür. Örnek olarak şu sorular sorulabilir: Beytül-Hikme'de yapılan çalışmalar belli bir plân dâhilinde midir? Orada çalışanlar gerçekten belli mesleklerde uzman kimseler midir? Ve yine Beytül-Hikme sadece bir tercüme merkezi olmayıp, müstensihlerin, ciltçilerin çalıştığı ve hatta çoğaltılan eserlerin Bağdat'ın dışarısına buradan gittiği doğrultusundaki rivayetler ve daha doğru bir ifade ile yorumlar,⁵⁷ Beytül-Hikme'nin gerçekliğine ne kadar işaret etmektedir? Bununla birlikte Mevcut rivayet ve bilgilerden hareketle bu soruların cevabını vermek o kadar mümkün görünmemektedir. Bizim amacımız burada bu sorulara cevap aramaktan ziyade, bir zihniyet dönüşümü olarak Beytül-Hikme'nin ne ifade ettiğini soruşturmaktır. Ve Beytül-Hikme'nin 8.ve 10. yüzyıllar arasında yüklenmiş olduğu misyon bugün Batı düşüncesi karşısındaki İslâm düşüncesi için ne ifade etmektedir? Bu bakımdan ilk önce Beytül-Hikme hakkında netice olarak şu değerlendirmeyi yapabiliriz:

Grek düşüncesi İslâm dünyasında entelektüel bir faaliyet olarak algılanıp değerlendirilmiştir. Bu düşüncenin özellikle bilimsel ve entelektüel boyutu sürekli ön plânda tutulmuştur. Dini cephesi ise pagan kökenli olduğu ve ilahi menşeden kaynaklanmadığı için hiç önemsenmemiştir. Nitekim Yunan Mitolojisi, Thegonisi ve Trajedileri Müslümanların hiç ilgisini çekmemiştir.⁵⁸

İlk eserlerini Bağdat'ta vermeye başlayarak oradan diğer memleketlere yayılan İslâmi fikir faaliyetlerinin nasıl doğduğunu anlamak için bu şehirde karşıla-

⁵⁴ Bkz. İbn Saîd el-Endelûsî, *age.*, S. 50-51.

⁵⁵ Bkz. Talat Koçyiğit, *Hadisçiler ve Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, TDV., Ankara 1989, S. 192-206.

⁵⁶ Bkz. İsmail Taş, *Ebu Süleyman es-Sicistânî ve Felsefesi*, Kömen, Konya 2006, S. 180-185.

⁵⁷ Bkz. el Atrakçı, *agm.*, S.329-330.

⁵⁸ Karlığa, *age.*, S. 234.

şan ve çarpışan muhtelif tesirleri gözden geçirmek lazımdır. 10. ve 11. asırlar içerisinde Razi, Farabi ve İbn Sina'yı yetiştiren bu fikir canlılığı, farklı kaynaklardan gelen tesirlerin birbiriyle karşılaşip kaynaştığı sıralarda doğmuştur. İslâm medeniyetinin felsefe ve müspet bilimler sahasında kazandığı zenginlik, araştırma ve bulma kudreti, tefekkür hürriyeti bunun sayesinde mümkün olmuştur. Onun kuvveti bu zıt tesirleri yoğurarak yeni bir terkip çıkarmasında idi.

Bir yönden bizzat Kuran etrafındaki kelami tefekkürle başlayan bir din felsefesi, diğer taraftan İran yoluyla gelen Hint tesirleri ve nihayet Süryani mütercimler sayesinde gerçekleşen Yunan tesirlerinin çarpışmasından İslâm tefekkürünün kendine mahsus olan hüviyet ve manası meydana çıkmaya başlamıştır.⁵⁹ Müslümanlar ecnebi kültürlerin naklinden oldukça istifade ettiler. Tercüme hareketi neticesinde çok farklı alanlarda yeni bir fikri hareket ortaya çıktı. Yunan mantığının etkisiyle nahiv, sarf ve belağat ilkeleri ortaya kondu. Aynı şekilde Fıkıh Usulü ve Kelam İlmi de Mantıktan oldukça yararlandı. Örneğin büyük edebiyatçılardan kabul edilen Cahiz, Yunan mantığından en çok müteessir olan kişilerdendir. Yabancı kültürlerin tesiri özellikle Kelam ilminde ve daha sonra da İslâm Felsefesinde açık bir şekilde görülmektedir.⁶⁰

Bağdat'ta başlayan ilim hareketi birçok kuvvetli merkezlere dağıldı. Bu yayılışı iki kutupta toplamak mümkündür:

1. Çin Türkistan'ından Anadolu ve Mısır'a kadar uzanan Türk medreseleri
2. Mısır'dan Sicilya ve Mağrip vasıtasıyla Endülüs'e kadar uzanan Arap-Berberi medreseleri⁶¹

Bütün bunlara rağmen, Mansur'dan Me'mun'a kadar devam eden bir süreçte farklı isimlerle adı geçen Beytü'l-Hikme'nin her şeyden önce saray etrafında gerçekleşen bir etkinlik olduğunu hatırdan uzak tutmamak gerekmektedir. Dolayısıyla bazı halifelerin başlangıçta belki bilimsel, belki siyasi ve belki de teolojik bir takım tecessüs ve meraklarıyla başlatmış oldukları yabancı kültürlerle münasebetleri neticesinde biriken kadim eserlerle ilgili bir kütüphane olarak ortaya çıkan Beytü'l-Hikme'nin, bazı kaynaklarda her ne kadar abartılı bir şekilde enstitü, külliye, medrese, akademi, üniversite⁶² olduğu ve hatta İslâm coğrafyasının farklı yerlerine kadim düşüncelerin transfer edildiği bir düzenli merkez olduğu imalarına katılmak mümkün görünmüyorsa da, belli bir plân ve program içerisinde saray ve saray etrafındaki hizmetlerden doğan ve belki de birçok bireysel ve sosyal bir takım nedenlerle saray etrafında gerçekleşen bir zihniyet dönüşümünün mihrakı ve somut bir göstergesi olmakla birlikte, bir plân ve programa bağlı

⁵⁹ Ülken, *age.*, S. 88.

⁶⁰ Abdulhalim Mahmud Ebu Reyyan, *age.*, S. 111-112.

⁶¹ Ülken, *age.*, 167-168.

⁶² Bkz. Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, Daru'l Maarif, Kahire 1936, C. 2, S.64.; Hadar Ahmed Atallah, *age.*, S. 29-30.

olmadan, ortaçağ şartlarında payitahtların, imparatorluğun diğer merkezleri için kültürel bir cazibe merkezi olmaları nedeniyle belli bir dönem İslâm düşüncesinde de bir dönüşüm rolü oynamasında hiçbir şüphe olmadığını rahatlıkla belirtebiliriz. Aynı şekilde şunu da ifade etmek gerekir ki, Beytül-Hikme', kadim eserlerin tercüme edildiği bir büro ve bazı bilimsel faaliyetlerin sergilendiği bir kütüphane olmakla birlikte, ortaçağda saray etrafında gelişen değişimin ve tebaaya karşı takınılan tavrın ya da farklı kültürlerle kurulan ilişki kabiliyeti neticesinde dışa açılmanın da bir göstergesi olması bakımından önemlidir.

Nitekim bu dönemde siyasi bir irade tarafından inşa edilen kütüphane ve benzeri müesseselerin amacının, tebaanın eğitim öğretim işlerini kolaylaştırmak ve bu kurumların kapılarını ilim adamlarına açarak insanlar arasında bilgi ve marifetin yükselmesini sağlamak olduğunu ifade edebiliriz.⁶³ Burada sonuç itibarıyla Beytül-Hikme'nin İslâm dünyasında katkı sağlamış olduğu alanlardan birisinin de eğitim-öğretim sahasında olduğunu söyleyebiliriz. Elbette Beytül-Hikme'nin bir kurum ve müessese olarak düzenli bir medrese olduğunu iddia edecek değiliz. Ancak Beytül-Hikme'den önce İslâm dünyasında eğitim öğretimin camii ve mes-citlerde oluşturulan halkalar vasıtasıyla yapıldığı ve genellikle de dini disiplinleri

⁶³ Nitekim Bağdat'ta bulunan Beytül-Hikme'nin bu katkılan daha sonra diğer İslam merkezlerin de aynen taklit edilecek ve örnek alınacaktır. Beytül-Hikme'nin deneyimlerinden, başta Irak olmak üzere Abbasi Hilafetine bağlı bölgelerde istifade edilmiş ve onun metodolojisine uygun olarak Vezir Sabur b. Erdeşir tarafından 381 yılında Bağdat'ta "Darü's-Selam" müessesesi kurulmuştur. Bu ilmi müessese en büyük ilmi mahfellerden biriydi. Şair ve feylesof Ebu'l-Ala el-Maarrî, Bağdat'a geldiğinde bu müesseseyi ziyaret etmiştir. Bu müesseseye benzer başka bir müessese ise Bağdat'ta Garsunnime Muhammed b. Hilal es-Sabi'ye (v.h.480) aitti. Musul'da ise Abu'l-Kasım Cafer b. Hamdan el-Mevsilî (h.323, m.935), "Darü'l-Hikme"ye benzer "Darü'l-İlm" adında bir müessese kurmuştur. Endülüs'ün başkenti Kurtuba'da el-Hakem b. Nasır (h.350.) ilmi faaliyetler için bir ilim evi kurmuş bulunuyordu. Tunus'ta ise el-Emir İbrahim b. Ahmed el-Ağleb (h.263) Kayravan şehri yakınındaki Emirliğinin başkenti "Rukada"da benzeri bir müessese tesis etmiştir. Fatımi hükümdarı da gramer, tıp, astronomi ve fıkıh konularında bilimsel araştırmalar yapmak üzere "Beytül-Hikme"ye benzer "Darü'l-Hikme"yi kurmuştur. Kahire'de kurulan "Darü'l-Hikme"de nefis el yazmalarını ihtiva eden zengin bir kütüphane de bulunuyordu. Makrizî bu kütüphaneyi: "Başka hiçbir kütüphanede bulunmayan eşsiz eserlere sahiptir" diye nitelemiştir.

10. asır başlarında Tunus'un Kayravan şehrinde de Bağdat'takine benzer bir müessesenin kurulduğu bilinmektedir. Ağlebiler devleti Tunus'ta kurulduğu 800'den 909'a kadar geçen bir asır içinde çeşitli ilimler alanında, özellikle tıp ve felsefede önemli gelişmeler göstermiş; Mısır, Şam, Irak ve Horasan gibi kültür merkezlerinden temin ettiği kitaplarla, ayrıca Sicilya'dan davet ettiği Hıristiyan din adamlarına Grekçeden yaptırdığı tercümeyle büyük bir kütüphane kurmuştur. Kayravan'daki Beytül-Hikme'yi kuranın III. Ziyadetullah (903-909) olduğu söylenir. Beytül-Hikme', Kayravan'ın en büyük caddesi üzerinde Ulu Camii yakınında bir yerde kurulmuştur. Kütüphanenin yanında tercüme ve telif heyetleri için ayrılan odalardan başka tıp, eczacılık, matematik, geometri, astronomi ve botanik alanlarında araştırma ve öğretim yapılan bölümler vardı. Ayrıca Beytül-Hikme kadrosuna dâhil ilim adamlarının ikametlerine ayrılan yerler ve her türlü sosyal ihtiyaçlarını karşılayacak tesisler bulunuyordu.

Kayravan'daki Beytül-Hikme'nin kurulması için III. Ziyadetullah'ı teşvik eden kimse İbrahim b. Ahmed eş Şeybani idi (Ö. 910). Riyazî unvanıyla anılan bu değerli âlim Bağdat'ta yetişmiş, Cahiz, İbn Kuteybe ve Müberred gibi devrinin en ünlü bilginleriyle beraber bulunmuş ve doğu İslam memleketlerindeki ilmi faaliyetleri Kayravan'a taşımayı başarmıştır.

Ağlebiler devleti Fatımiler tarafından yıkıldıktan sonra (909) Beytül-Hikme'nin akıbeti hakkında herhangi bir bilgi mevcut değilse de buradan yetişen ilim adamlarının Endülüs'e geçerek çalışmalarını daha uygun bir ortam olan Kurtuba'da sürdürdükleri tahmin edilmektedir. Bkz. M. Kaya. *agm*.

içerdiği göz önüne alındığında,⁶⁴ Beytül-Hikme'nin daha evrensel ve özgür bir ortamda seküler ilimlerin tahsil edilmesine imkân sağlaması bakımından da İslâm dünyasındaki önemi daha iyi anlaşılacaktır.

ORYANTALİZM VE OKSİDANTALİZM BAĞLAMINDA BEYTÜLHİKME

Oryantalizm ve Oksidantalizm bağlamında Beytül-Hikme'yi değerlendirmeden önce bu kavramların ne ifade ettikleri üzerine birkaç şey söylemek gerekmektedir. Zira bu kavramlar çoğu zaman aldatıcı ve bazen de yanıltıcı olabilmektedir. Bu en azından bizim hangi anlamda kullandığımızı ifade etmek açısından önemlidir.

Oryantalizmin ve oksidantalizmin hangi anlamlara geldiğini araştırmak ve belki de bunlardan bizim hangilerini tercih etmemiz gerektiğini tespit etmek önemli olabilirdi⁶⁵ ancak burada şunu hemen belirtmeliyiz ki, işimiz bu değildir. Bu nedenle ister siyasi, ister bilimsel isterse ideolojik olsun, oryantalizmden “doğu”nun bilgi ve araştırma alanı olarak görülmesini; oksidantalizmden de “batı”nın bilgi ve araştırma alanı haline getirilmesini kastetmekteyiz. Bu açıdan bakıldığında bunların iki farklı kültürün ele alınmasından doğan kavramlar olduğunu ifade edebiliriz. Burada neden “kuzey” ve “güney” değil de “batı” ve “doğu” kelimelerinin seçildiği sorulabilir. Şayet burada yeni kıtalardan olan Amerika kıtasına bağlı bir kavramlaştırma ve tartışma söz konusu olsaydı pekâlâ “kuzey” ve “güney” de Amerika kıtasındaki bir takım olayları nitelendirmek bakımından yerinde bir kullanım olabilirdi. O halde burada kullanılan “batı” daha çok Avrupa merkezli, “doğu” da ilk etapta Ortadoğu yani İslâm dünyasını, ikinci etapta da belki uzak doğuyu kapsamaktadır diyebiliriz.

Bu anlamda “doğu” ve “batı” kullanımı oldukça yenidir. Daha önce bir takım medeniyetlerden söz ederken “Mısır Medeniyeti”, Çin Medeniyeti” gibi ya belli bir coğrafyaya bağlı medeniyetlerden ya da “Yunan Medeniyeti”, “Pers medeniyeti”, “Sümerlerin Medeniyeti” gibi belli bir ırka bağlı medeniyetlerden bahsetmek mümkün iken, Fransız ihtilâli, Aydınlanma ve özellikle 19. yüzyılda ortaya çıkan sanayi devriminden sonra değişen paradigma ile birlikte dünya kültür ve medeniyetleri “batı” ve “doğu” şeklinde ikiye indirgenmiştir. Elbette burada “batı kültürü” adı altında kendini dayatan ve elde etmiş olduğu bilgi, siyaset, teknoloji gücünü de yedeğine alarak kendi haricindekileri “geri”, “ilkel”, “ikinci”, “üçüncü” dünya ülkeleri olarak gören ve özellikle bugünlerde kendilerini küresel güçlerin aktörleri olarak hissettiren bir zihniyetten de söz etmek gayet mümkündür.

⁶⁴ Bkz. Hadar Ahmed Atallah, *age.*, S. 91-98.

⁶⁵ Oryantalizm ve Oksidantalizmin hangi anlamlarda kullanıldığı için bkz. Hilmi Yavuz, “Oryantalizm” üzerine Bir ‘Giriş’ Denemesi”, *Marife Oryantalizm*, 2002 s. 3, ss. 53-63.

Ancak yukarıda ifade etmiş olduğumuz gibi, bu kavramların kim tarafından hangi anlamda kullanıldıkları bizi ikinci dereceden ilgilendirmektedir. Bizim burada dikkat çekmek istediğimiz husus şudur: Dünya tarihinde birbirinden çok farklı medeniyet ve kültürlerden söz etmek ve bunların nasıl birbirlerini etkilediklerinden bahsetmek mümkündür. Bunun en güzel örneğini İslâm Düşüncesi vermekte ve belki de İslâm Düşüncesi, "batı-doğu" ayrımı gerçekleşmeden önce bugünkü doğu-batı medeniyeti arasında her iki eğilimi de tarihin belirli bir döneminde kendisinde barındıran ortak bir zemini ifade etmektedir.

Batı Medeniyeti önündeki tutumumuzu belirlerken dünümüzü, özellikle İslâm medeniyetinin Beytül-Hikme çevresinde gelişen zihniyet dönüşümü olarak ifade ettiğimiz farklı medeniyetlerle girdiği etkileşimi tekrar tekrar göz önüne getirmeliyiz... Düşüncelerin, kültürlerin ve her türlü insan ürünlerinin karşılıklı değişimi kaçınılmaz ve vazgeçilmezdir. İnsanın bilgi hükümlerinde olduğu gibi değer hükümlerinde de yakın ve uzak çevrenin tesirinde kalması doğaldır.⁶⁶ Bu nedenle bu tür karşılaşmalarda entelektüel bir takım tecessüsler dışında gereksiz bir takım korkulara kapılmanın faydalı olmadığı kanaatindeyiz. Çünkü geçmiş bir takım tecrübelerimiz bunu göstermektedir. Bu hususta burada hemen işaret edeceğimiz ve konumuzla yakın ilgisi bulunan iki örnekten bahsetmek mümkündür. *Bunlardan birincisi* yukarıda ele almış olduğumuz problem olup, İslâm dünyasının Hint, Pers vb. düşüncelere kapılarını açtığı ve Yunan felsefesiyle karşılaştığında göstermiş olduğu tepkidir. Bu tepki oldukça olumlu bir tepki olup, İslâm dünyası yabancı olan bu unsurları bir takım tepkilere rağmen⁶⁷ içselleştirerek yeni bir terkiplerle İslâm medeniyeti potasına almış görünmektedir. *İkincisi* ise yine Hıristiyan dünyadan gelen bir takım tepkilere rağmen İslâm Felsefesinin Endülüs aracılığıyla tekrar batıya yani Hıristiyan dünyaya teşir etmesi ve batıda Rönesans hareketini hazırlamasıdır.⁶⁸

Burada dikkat çekmemiz gereken nokta her iki değişim sürecinde de bir takım tedirginlikler yaşanmasına rağmen hiçbir taraf ne kendi dinini değiştirmiş ne de kendi benliğini yitirmiştir. Başka bir deyişle Beytül-Hikme çevresinde gerçekleşen ve hemen bütün İslâm dünyasında yaygınlık kazanan felsefi düşünce ile birlikte, Müslümanların kendi dinlerini başka bir dinle değiştirmedikleri gibi Batı dünyası da İslâm felsefesinden etkilenmekle birlikte kendi dinlerini İslâm'la değiştirmediler. Bunun aksine olan gelişmelerden bahsetmek; birinci süreçte İslâm dünyasının, ikinci süreçte ise Batı dünyasının kazançlı çıktığını söylemek de mümkündür.

⁶⁶ Fahrettin Olguner, *agm.* ss. 20-25.

⁶⁷ Mantık ve Dil çerçevesinde gelişen ve fakat oldukça ideolojik bir takım unsurlar da içeren tartışmalar için bakınız: İsmail Taş, *age.*, S. 53-81.

⁶⁸ İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesini etkilemesi ve bu husustaki tepkiler için bkz. Bekir Karlığa, *age.*

Bugün söz konusu etmiş olduğumuz bu sorunlar belki de İslâm dünyasının doğal bir parçası olarak görünen ülkemiz için daha büyük bir problem olarak karşımızda durmaktadır. 1839 Tanzimat Fermanıyla birlikte resmi olarak yükselen batılı değerleri şöyle veya böyle benimsemeye devam etmekteyiz. Olguner'in ifadesiyle, "Bugün Türk Milleti, İslâm Medeniyeti içinden gelmekte ve batı medeniyeti önünde bulunmaktadır. Bu anlamda "doğrunun, iyinin, güzelin tek ölçütü batıdır; batılının hükümüdür" diyenler bulunduğu gibi, "...batıya açılan bütün pencereler kapatılsın..." diyenler de mevcut bulunmaktadır. Bu görüşlerin halen çarpışmakta olduğu, zaman zaman bunlardan birinin ya da ötekinin (daha çok birincinin) ülke idaresinde baskın rol oynadığı da bir vakiadır. Bunları tehlike olarak görmemek gerekir. Aksine bunlar, yavaş ve fakat emin adımlarla ilerleyen bir ülkede meselelerin çeşitli yönlerinin görülmesini sağlayacak sağlıklı mücadeleler olarak değerlendirilmelidir. Zira alternatifsiz akımlar devamlı ışık vermez."⁶⁹

Batı araştırmaları ya da Oksidentalist araştırmalar söz konusu edilirken oldukça dikkatli, tutarlı ve gerçekçi olmamız gerektiğini düşünüyoruz. Diğer bir ifade ile *Batı araştırmalarını tutarlı bir şekilde gerekçelendirmemiz gerekmektedir*. Batı araştırmaları hangi gereksinimin bir ürünü olarak düşünülmektedir? Bu tür araştırmaların zihniyet olarak oryantalizmle nasıl bir ilişkisi vardır, olmalı mıdır? "Batı araştırmalarını başlatmamız gerekir", demekle batı araştırmalarını başlatmış olur muyuz? Batı araştırmaları hakkında sıhhatli bir fikir yürütmenin ya da İslâm düşüncesi ve Batı araştırmaları arasında sıhhatli bir bağ kurmanın yolu bu soruların nasıl cevaplandıracağımıza bağlı görünmektedir.

Yukarıda ifade etmiş olduğumuz "gerekçelendirme" sorununun tekrar altını çizmek istiyoruz. Yani batı araştırmalarının gerekçeleri nelerdir? Örneğin *batı araştırmalarından* maksat, bazı antropologların yerliler hakkındaki meraklarını gidermek ve anlamak amacıyla yapmış oldukları antropolojik bir araştırma mıdır?⁷⁰ Zannediyoruz, batı araştırmalarından bahseden hiçbir kimse böyle bir araştırmayı kastetmemektedir. Örneğin, doğulu bir araştırmacı tarafından herhangi bir batı ülkesine ait bir köyün ya da köyle ilgili bir problemin antropolojik bakımdan araştırma konusu yapıldığına veya Londra'da ya da Paris'te şehir antropolojisi çalışıldığına şahit olmamaktayız. Bunu batı ülkelerinde büyük ümitlerle doktora yapmaya gönderilen akademisyenlerin almış olduğu tezler de gösterebilir. Bu konuyu araştırmanın ilginç neticeler vereceğine inanıyoruz. Kesin vakıf olmakla birlikte, daha çok durumun tersine gelişmekte olduğunu ve doğuya ait antropolojik malzemelerin öğrenciler aracılığıyla batı ülkelerine taşındığını zannediyoruz. Batılı araştırmalarda gerekçe bu olmadığına göre, acaba, Karlığa'nın ifadelerinden anladığımız, "batı"ya karşı bir alternatif olma hedef ve ihtiyacından

⁶⁹ Fahrettin Olguner, "Türk Düşüncesinin Dünü Yarını" *Türk Yurdu Türk Düşünce Hayatı* özel sayısı, Nisan 1991, ss. (20-25).

⁷⁰ Bkz. Bronislaw Malinovski, *İlkel Toplum*, Çev. Hüseyin Portakal, Öteki Y. 1998.

mı kaynaklanmaktadır? Karlığa bu düşüncesini şu şekilde ifade etmektedir: "Bilgi çağına adım atmak üzere olduğumuz şu günlerde, sahip bulunduğu entelektüel değerler açısından bugün yeryüzüne egemen olan batı uygarlığına karşı potansiyel olarak alternatif oluşturabilecek tek uygarlık olan ve iki milyara yaklaşan nüfusu ile yeryüzünün ikinci büyük gücü haline gelen İslâm dünyasının, bu konuda araştırmalar yapacak uzmanlar yetiştirmesi ve özel donanımlı kurumlar tesis etmesi zorunludur. Nasıl Batı'da kurulup geliştirilmiş olan bir Doğu araştırmaları disiplini (Oryantalizm) bulunmakta ise, İslâm Dünyası'nda da bir Batı araştırmaları disiplininin (Occidentalisme) kurulmasına büyük ihtiyaç vardır. Bu disiplinin kurulması; bir yandan düşünce sistemimizin Avrupa merkezli (Eurocentrist) dünya görüşünün bağımlılığından kurtulup, kendi eksenini etrafında yoğunlaşmasına imkân sağlayacak ve dolayısıyla bütün varlık alanlarını kapsayan âlemşümul, küllî ve çoğulcu anlayışın yayılmasına zemin hazırlayacaktır."⁷¹

Doğrusu bu düşüncelere bütün samimiyetimizle katılmakla birlikte, bunun sıhhatli bir kafa yapısına sahip olan bir doğulu için ancak bir ideal olabileceğini fakat "batı araştırmaları" için birinci dereceden bir gerekçe olamayacağını düşünmekteyiz. Çünkü yukarıdaki düşünceler batı medeniyetinde yükselen değerleri anlamak, hazmetmek ve içselleştirmekten öte, İslâm dünyasının batı medeniyetinin alternatifini üretebileceği tezine dayanmaktadır. Nitekim Karlığa bu düşüncelerimizi destekler bir şekilde oksidentalizmle ilgili araştırmaların gerekçelerini şu şekilde ifade etmektedir: "...Diğer taraftan bu çalışmalar; Batı merkezli dünya görüşünün ortaya çıkardığı ve Batı tarihi, düşüncesi, medeniyeti ve kültürü için geçerli olan "Ortaçağ", "Rönesans", "Hümanizm", "Reform", "Modernite", "Aydınlanma", "Laisizm" vb. kavramların şematik biçimde bütün dünyaya teşmil edilmesini de önleyebilir. Çünkü her kültür kendi tarihsel ve kültürel bütünlüğü içinde kendi modelini yeniden oluşturup ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Batı dünyası için karanlık çağ olan dönemin, İslâm dünyası için klasik çağ olarak değerlendirilmesi mümkün olabileceği gibi, batı dünyası için modern olarak adlandırılan dönemin İslâm dünyası için hiç de modern olmadığı düşünülebilir. Buna bağlı olarak iki asırdır yiyip içmemizden gezip dolaşmamıza; giyim-kuşamımızdan toplumsal davranışımıza; yaşama biçimimizden evlerimizin iç düzenine, kentsel mimarimize ve kendi bakışımızdan başkalarına bakışımıza kadar her alanda etkinliğini göstermenin ötesinde adeta bizi tehdit edercesine baskı altında tutan Batıcılık (Occidentalisme, Westernization) anlayışının da tutarsızlığı ve yanlışlığı ortaya çıkar."⁷²

Batı araştırmaları yapmanın gerekçelendirilmesinin, batı merkezli dünya görüşünün ortaya çıkardığı ve Batı tarihi, düşüncesi, medeniyeti ve kültürü için geçerli olan "Ortaçağ", "Rönesans", "Hümanizm", "Reform", "Modernite", "Ay-

⁷¹ Karlığa, *age.*, S. 33.

⁷² Karlığa, *age.*, S. 34.

dınlanma", "Laisizm" vb. kavramların genele teşmil edilemeyeceğini ve Batıcıların bir takım dikte etmiş olduğu düşüncelerinin yanlışlığını ortaya koymak olarak belirlenmesi, böyle bir zahmetin altına girmeyi tereddütlü hale getirmektedir. Hâlbuki yukarıda Avrupa merkezli olarak sıraladığımız kavramlara yine Avrupa merkezli yükselen bir değer olan "demokrasi" "insan hakları" "özgürlük", "köleliğin yasaklanması", "eşitlik", "sosyal devlet" vb. kazanımları ilâve etmiş olsaydık tavrımız yine aynı olur muydu? Zaten yukarıda Avrupa merkezli yükselen değerler olarak zikredilen Rönesans, Hümanizm, Reform, Modernite, Aydınlanma vb. aynı zamanda "doğu" ve "batı" ayrımının gerçek kıstasları değil midir? Acaba Karlığa'nın haklı olarak ifade etmiş olduğu gibi bunlar hakkında, "tüm insanlığın ortak malı olan bilimin, düşüncenin, doğu-batı, kuzey-güney gibi sözde ayrımlarla parçalanmasına imkân vermemeli, aksine bu kavramların evrenselliğini, sürekliliğini ve bütünlüğünü koruyucu bir yaklaşım esas alınmalıdır."⁷³, şeklinde mi değerlendirmemiz gerekmektedir?

Bu nedenle Ülken'in şu düşüncelerine katılmamak mümkün değildir: "Tekniği batıdan alalım, fakat ahlâkımızda hukukumuzda şarklı kalalım diyemeyiz. Hatta tekniği, ilmi milletlerarası fikir piyasasından alalım, fakat sanatımız, felsefemiz milli olsun hiç diyemeyiz. Böyle bir milletlerarası piyasa yoktur. Ancak çağdaş ve birleşik faaliyetleri olan bir milletler seviyesi vardır. O seviyeye ulaşmak için sanatta da hukukta da ahlâkta da felsefe ve ilimde de yaratıcı olmak gerekir. Bu değerlerde yaratıcı olmayan bir milletin milletler arası piyasadan sanat örneklerini, hukuk şekillerini, felsefe eserlerini almasından hiçbir sonuç çıkamaz. Hele bunların son yemişi olan tekniği ve teknik ürünlerini almasından hiçbir sonuç çıkamaz. Çünkü onları var kılan, o üstün kültürün yaratıcılığını ve üreticiliğini sağlayan, dünya görüşü ve zihniyettir. Toptan bir dünya görüşü seviyesine varmadıkça, bu zihniyeti almadıkça, çağdaş kültüre girmek mümkün değildir."⁷⁴

Bu bakımdan batı medeniyetine olumlu veya olumsuz bir takım değerler yüklemekten batı medeniyetinden ne kadar haberdar olduğumuzu sorgulamamız gerekmektedir. İki yüzyıldır bir şekilde meşgul olduğumuz batı medeniyetini realitelere uygun, objektif ve samimî bir şekilde araştırdık mı; ya da araştırmayı amaçlasak bunun imkânı nedir? Böyle bir süreç tamamlanmadan batı kültürü ve medeniyeti hakkında ulaşacağımız yargılar ne kadar doğru olacaktır. Örneğin bugün 8. yüzyıldan itibaren başlayan tercüme hareketleriyle Beytü'l-Hikme çevresinde gelişmeye başlayan felsefe tecrübesi yanında Yunan felsefesi üzerine İslâm düşüncesinin söyleyeceği pek çok şeye sahip olduğunu ve bu yönüyle de batı düşüncesini etkilediğini söyleyebiliriz. Ancak bugün durum biraz daha farklı ve kompleks görünmektedir. Medeniyetin sürekli açılmasında karşılıklı tesirler kompleksi büyüdükçe tercüme işinin de o nispette ağırlaştığını ve güçleştiğini

⁷³ Karlığa, *age.*, S. 34.

⁷⁴ H. Z. Ülken, *age.*, S. 23.

söyleyebiliriz. Bu nedenle hem İslâm dünyasında çeviri yapanların hem de Garp Rönesans'ını açanların omuzlarındaki yükün bugün bizim taşımamız gereken yükten hafif olduğu tespitinde bulunabiliriz. O halde Ülken'in ifadesiyle onlar yalnız Yunanı İslâm devri vasıtasıyla tanımaya mecbur idiler. Biz ise hem onları, hem de onlardan sonra gelenleri tanımaya mecburuz. Dolayısıyla bütün bu zahmetli yolları terk ederek sadece son devrin kemale ermiş eserlerini tercüme etmekle mesele hiçbir zaman hallolmayacaktır.⁷⁵

Dolayısıyla Batıya ciddi ve külli bir yöneliş gerekmektedir. Bunu yapmak için tarihi tecrübeler mevcuttur. Bunun yolu da ne oryantalist maksatlara ve söylemlere, ne de batılıların kendi dışındakilere layık görmüş olduğu statülere takılmayı zorunlu kılmaktır. Herhalde bunun yolu, Me'mun'un 9. yüzyılda görmüş olduğu rüyayı, 21.yüzyılın eşiğinde tekrar görmekten geçmektedir.

⁷⁵ Bkz. Ülken, *age.*, S.17-18.