

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELESEFE (BİLİM TARİHİ)
ANABİLİM DALI

KEŞFÜ'Z-ZÜNÛN ve KATİP ÇELEBİ'NİN BİLİM ANLAYIŞI

Doktora Tezi

Bilal Yurtoğlu

Ankara-2007

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (BİLİM TARİHİ)
ANABİLİM DALI

KEŞFÜ'Z-ZÜNÛN ve KATİP ÇELEBİ'NİN BİLİM ANLAYIŞI

Doktora Tezi

Bilal Yurtoğlu

Tez Danışmanı
Prof.Dr.Remzi Demir

Ankara-2007

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (BİLİM TARİHİ)
ANABİLİM DALI

KEŞFÜ'Z-ZÜNÛN ve KATİP ÇELEBİ'NİN BİLİM ANLAYIŞI

Doktora Tezi

Tez Danışmanı :

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

.....
.....
.....
.....
.....
.....

.....
.....
.....
.....
.....
.....

Tez Sınavı Tarihi

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ /1

GİRİŞ /2

BİRİNCİ BÖLÜM: OSMANLI DÖNEMİ, CUMHURİYET
TÜRKİYESİ VE BATI DÜŞÜNCE HAYATINDA KATİP ÇELEBİ ALGISI

A) KATİP ÇELEBİNİN OSMANLI DÜŞÜNCE HAYATI
ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ VE OSMANLI DÖNEMİ'NDE KATİP ÇELEBİ
TASARIMI /8

I) KATİP ÇELEBİ VE NAİMA /8

a) *Naima Tarihi*'nin Kaynakları ve Katip Çelebi /8

b) Osmanlılarda İbn Haldûnculuk /12

c) Katip Çelebi'de İbn Haldûnculuk /17

d) Naima'da İbn Haldûnculuk ve Katip Çelebi /25

II) KATİP ÇELEBİ ve İBRAHİM MÜTEFERRİKA /39

a) Matbaacı İbrahim Müteferrika ve Katip Çelebi'nin Üç Eseri /39

b) İbrahim Müteferrika ve Katip Çelebi'nin *Tuhfetu'l-Kibâr fi Esfâri'l-
Bihâr* Adlı Eseri /40

c) İbrahim Müteferrika ve Katip Çelebi'nin *Cihannüma*'sı /42

d) İbrahim Müteferrika ve Katip Çelebi'nin *Takvîmu't-Tevârih*'i /50

e) İbn Haldûnculuk ve İbrahim Müteferrika /52

f) *Usûlü'l-Hikem* ve Nizâm-ı Cedîd /56

g) Kânûn-ı Kadîm'den Nizâm-ı Cedîd'e /59

ğ) Nizâm-ı Cedîd'e Uygun Toplumsal Yapı /64

h) *Usûlü'l-Hikem*'de *Cihannüma* ve *İrşâdü'l-Hayârâ*'nın İzleri /67

III) KATİP ÇELEBİ ve ERZURUMLU İBRAHİM HAKKI /80

IV) KATİP ÇELEBİ ve ALİ SUAVİ /91

a) Ali Suavi'nin Eserlerinde Katip Çelebi'nin İzleri /92

b) *Takvîmü't-Tevârih* ve Ali Suavi /94

i) Katip Çelebi ve *Takvîmü't-Tevârih* /94

ii) Ali Suavi'nin *Takvîmü't-Tevârih* Neşri /97

iii) Ali Suavi'nin *Takvîmü't-Tevârih* Aracılığı ile Katip
Çelebi'ye Yönelttiği Eleştiriler /102

- V) KATİP ÇELEBİ ve BURSALI MEHMET TAHİR /113
- VI) KATİP ÇELEBİ ve HALVETÎ MEHMED NAZMÎ EFENDİ /122
- a) *Mizanu'l-Hakk* ya da *Doğruluk Terazisi* /126
- VII) KATİP ÇELEBİ ve *MECMÛ'A-I 'ULÛM* /133
- a) *Mecmû'a-i 'Ulûm*'un Gözüyle Tanzimat Dönemine Gelindiğinde Osmanlı Devleti'nin Bilim ve Kültür Alanındaki Genel Görünümü /133
- b) *Mecmû'a-i 'Ulûm*'da Katip Çelebi'nin Eserleri /138
- i) *Mecmû'a-i 'Ulûm ve Keşfü'z-Zünûn* /138
- ii) *Mecmû'a-i 'Ulûm ve Mizânü'l-Hakk* /142
- VIII) KATİP ÇELEBİ'NİN ve ESERLERİNİN OSMANLI KÜLTÜR HAYATI İÇİNDEKİ YERİ HAKKINDA BAZI BAŞKA TESPİTLER /144
- B) CUMHURİYET DÖNEMİNDE KATİP ÇELEBİ TASARIMI /157
- I) ABDÜLHAK ADNAN ADIVAR VE KATİP ÇELEBİ /158
- II) TÜRK ÜNİVERSİTELERİNDE KATİP ÇELEBİ YILI VE KATİP ÇELEBİ'Yİ ANMA KİTABI /166
- III) ORHAN ŞAİK GÖKYAY'IN KATİP ÇELEBİ ÇALIŞMALARI /214
- IV) MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI *KEŞFÜ'Z-ZÜNÛN* NEŞRİ /228
- a) *Keşfü'z-Zünûn 'an Esâmü'l-Kütüb ve'l-Fünûn*'un İçeriği /233
- V) YANILTICI BİR TARİHSEL KAYNAK OLARAK KATİP ÇELEBİ ELEŞTİRİSİ /240
- VI) FARKLI BİR *MİZÂNÜ'L-HAKK* SADELEŞTİRMESİ /50
- C- BATI DÜNYASI'NDA KATİP ÇELEBİ TASARIMI VE ETKİLERİ /261
- I) *HAMMER TARİHİ* VE KATİP ÇELEBİ /261
- II) FLUGEL'İN *KEŞFÜ'Z-ZÜNÛN* NEŞRİ /265
- III) TÜRKÖLOG FRANZ TAESCHNER VE *OSMANLILARDA COĞRAFYA* /271
- IV) FRANZ BABİNGER VE *OSMANLI MÜELLİFLERİ* /285
- V) *MÜSLÜMANLARIN AVRUPA'YI KEŞFİ*'NDE KATİP ÇELEBİ'NİN ROLÜ /291

İKİNCİ BÖLÜM: YENİ BİR KATİP ÇELEBİ TASARIMINA DOĞRU

D) KATİP ÇELEBİ’NİN BİLİM ANLAYIŞI /301

I) Epistemolojik Çerçeve /301

a) Bilgi (‘İlm) nedir? /301

b) Katip Çelebi’de “Tarîkü’l-‘İlm” ya da “Bilginin Yöntemi” /311

c) “el-‘İlmü’l-Müdevven” ya da Disipline Edilmiş Bilgiler /322

i) Konuları Açısından Bilimler (el-Mevzû‘) /322

ii) Meseleleri Bakımından Bilimler (el-Mesâ’il) /324

iii) İlkeleri Yönünden Bilimler (el-Mebâdî) /325

II) Katip Çelebi’de Bilimlerin Sınıflandırılması /331

a) “el-‘İlm”in “Bilgi” Olarak Taksimi /332

b) “el-‘İlm”in “Bilimler” (el-‘ulûm) ve “Sanatlar” (es-Sanâ’i‘) Olarak Taksimi /333

c) En İyi Bilim Sınıflaması /339

d) En İyi Bilim Sınıflaması’nın Ayrıntıları /342

e) Katip Çelebi’nin “Nazar ve Tasfiyye Yöntemi” Hakkındaki Görüşlerinin Yeni Bir Değerlendirmesi /354

f) “En iyi Bilim Sınıflaması” Üzerine Bir Eleştiri /358

III) “Merâtibu’l-‘Ulûm” ya da “Bilimler Merdiveni” /365

a) Bilimler Merdiveninde Farz-ı Ayn Olan Bilimler /371

b) Bilimler Merdiveninde Aracı Bilimler /372

c) Bilimler Merdiveninde Felsefi Bilimler /373

i) Katip Çelebi’nin Gazalî Karşısındaki Durumu /376

ii) Tehâfütlerdeki Birkaç Önemsiz Mesele /379

iii) Katip Çelebi’nin Gazalî’ye Muhalefetinin Boyutları /384

iv) Katip Çelebi’ye Göre Felsefi Bilimler /392

d) Bilimler Merdiveninde Tasavvuf /399

IV) *Kesfü’z-Zünûn*’da Nazarî- Hikemî Bilimler /406

a) Katip Çelebi’nin “Matematik Bilimler” (Ulûmu’r-Riyâzî) Hakkındaki Görüşleri /407

i) Aritmetik (İlmu’l-Aded) /407

- ii) Geometri (İlmu'l-Hendese) /409
- iii) Astronomi (İlmu'l-Hey'et) /411
- iii-a) Katip Çelebi'de Evren Tasarımı /418
- iii-b) Katip Çelebi'de Coğrafya /428
- iv) Müzik (el-Mûsikî) /437
- b) Katip Çelebi'nin "Doğa Bilimi/Fizik" (İlmu't-Tabî'î) Hakkındaki Görüşleri /441
 - i) Katip Çelebi'nin Doğa Tasarımı /444
 - ii) Katip Çelebi'nin Tıp Bilimine Bakışı /449
 - iii) Katip Çelebi'nin Kimya (el-Kîmyâ) ve Simya (es-Simyâ) Hakkındaki Görüşleri /454
 - iv) Katip Çelebi'nin Sihir Hakkındaki Görüşleri /461
- V) Katip Çelebi'de Bilim (el-'İlm)'in Kökeni /464
- VI) Katip Çelebi'de Hikmetin Evrensel Tarihi /468
- SONUÇ /482
- KAYNAKÇA /487

BİRİNCİ BÖLÜM:
OSMANLI DÖNEMİ, CUMHURİYET TÜRKİYESİ VE BATI
DÜŞÜNCE HAYATINDA KATİP ÇELEBİ ALGISİ

İKİNCİ BÖLÜM:
YENİ BİR KATİP ÇELEBİ TASARIMINA DOĞRU

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (BİLİM TARİHİ)
ANABİLİM DALI

KEŞFÜ'Z-ZÜNÛN VE KATİP ÇELEBİ'NİN BİLİM ANLAYIŞI

Doktora Tezi

Tez Danışmanı : Pof. Dr. Remzi Demir

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

.....
.....
.....
.....
.....
.....

.....
.....
.....
.....
.....
.....

Tez Sınavı Tarihi: 28-01-2008.

TÜRKÇE ÖZET

Yurtoğlu, Bilal, Keşfü’z-Zünûn ve Katip Çelebi’nin Bilim Anlayışı, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Remzi Demir, 491 s.

Bu çalışmada XVII. yüzyılda yaşamış ünlü Osmanlı bilgini Katip Çelebi’nin bilim anlayışı incelenmiştir. Katip Çelebi İbn Haldun’un tarih, toplum ve devlet hakkındaki bazı görüşlerini Osmanlı Dünyası’na tanıtmıştır. Bu görüşler, örneğin Naima ve Şehrîzâde gibi sonraki takipçileri tarafından ondan daha ayrıntılı bir şekilde dile getirilmiştir. Cumhuriyet Dönemi’ne gelindiğinde Katip Çelebi’nin bilim tarihi açısından Türk modernleşmesinin müjdecisi ya da başlatıcısı olduğu yönünde bir görüş ortaya atılmış ve yaygınlaştırılmıştır. Batılı araştırmacıların da Doğu-İslâm medeniyetini öğrenme ve anlama çabalarında Katip Çelebi’nin Keşfü’z-Zünûn, Takvîmu’t-Tevârih, Cihannüma gibi bazı eserlerinden yararlandıkları görülmektedir.

Cumhuriyet Dönemi Türkiye’sinde çizilen ve yerleştirilen Katip Çelebi tasarımı isabetli değildi. Çalışmalarında modern bilimsel ya da felsefî kuramlardan hiçbir iz görülmez. Bilimsel ve felsefî kuramlar bakımından tamamen İslâm Uygarlığı’nda ortaya çıkan görüşlere bağlı kalmıştır. Sözelimi Batlamyus astronomisi, Hippokrates ve Galen çizgisinde gelişen tıp anlayışı ve Aristoteles’in fizik kuramının İslâmî versiyonlarını savunmuştur. Felsefî açıdan ise özellikle İsrâkîlik anlayışının etkisinde olduğu görülmektedir. Zihniyetinde majic, mistik, rasyonel ve dinî öğeler yer almaktadır. Bilgi elde etme yöntemi, doğa bilimleri anlayışı, felsefe görüşü, evren ve doğa tasarımı söz konusu edilen eğilimlerin önemli rol oynadığı görülmektedir.

Sonuç olarak İslâm kültüründeki entelektüel eğilimlerden ayrı düşmüş ve Batının modern felsefe ve bilim zihniyetini benimsemiş bir Katip Çelebi tasarımı gerçeğe uygun görünmemektedir.

SUMMARY

Yurtoğlu, Bilal, Keşfü'z-Zünûn and Katip Çelebi's Understanding of Science, Doctoral Thesis, Advisor: Prof. Dr. Remzi Demir, 491 p.

In this study the famous Ottoman sage Katip Çelebi's understanding of science has been investigated. Katip Çelebi introduced İbn Haldun's some views of history, and society and state to the Otoman world. These views were defended in detail by his disciples such as Naima and Şehrîzâde. In Turkey's Republic period a common claim has been put forward that Katip Çelebi was the starter of modern science in Turkish culture. Besides it's seen that western orientalisists have made use of his works to learn and understand the eastern and İslamic civilizations. These works are especially Keşfü'z-Zünûn, Takvîmu't-Tevârîh, Cihannüma.

The image of Katip Çelebi imposed in Turkish Republic Period is far from reality. Katip Çelebi had been dedicated to İslamic tradition in terms of scientific and philisophical theories. In his studies we see no tracks of modern science and philosophy. For instance he defended the İslamic adaptations of Ptolemy's astronomy, Hippocrates and Galenos's medicine and Aristotelean physics. In philosophy it seen that he was connected to "İşrâkiyyûn" approach. His thinking binds opposite motives such as religious, rational, mystical and magical ones. These motives intervene openly in his methods of knowledge, understanding of natural sciences, philosophical views and image of universe and the world.

To conclude a representation of Katip Çelebi who objected to intellectual inclinations in İslamic civilization and who adopted the modern understanding of science and philosophy of the west does not seem to be real.

ÖNSÖZ

Bu doktora tezinde, Osmanlı'nın XVII. yüzyıldaki en önemli bilginlerinden Katip Çelebi'nin bilim anlayışı, Arapça yazdığı *Keşfü'z-Zünûn an Esâmii'l-Kütüb ve'l-Fünûn* adlı muazzam bibliyografik ve biyografik eser temel alınarak, belirlenmeye çalışıldı. Ortaya çıkan tablo ile, bir yandan başta bilim tarihçilerimiz olmak üzere özellikle Cumhuriyet dönemindeki bir çok araştırmacının neredeyse aynı şekilde oluşturduğu ve yerleştirdiği Katip Çelebi tasarımı sorgulandı; öte yandan da bu tablo çok temel bazı noktalardan hareket edilerek Batının modern bilim ve felsefe anlayışı ile karşılaştırıldı. Böylece, Katip Çelebi'nin yanısıra klasik dönem Osmanlı bilim anlayışı, bilim tarihçiliğimizin çeşitli dönemlerinde bu konulara ilişkin ileri sürülen görüşler ve bunların isabetliliği hakkında bazı saptamalar ve değerlendirmeler yapılmış oldu.

Çalışmam boyunca gösterdiği kolaylaştırıcı tutumlarından ötürü Prof. Dr. Ahmet İnam'a teşekkür etmeyi borç bilirim. İçtenlikli destekleri için Prof. Dr. Melek Dosay Gökdoğan'a minnettarım; ısrarlı yüreklendirmeleri olmasaydı böyle bir doktora çalışmasına başlamam mümkün olmayacaktı. Bu çalışmanın ortaya çıkması öncelikle Prof. Dr. Remzi Demir'in sayesinde olmuştur. Tezin konusunu öneren, yararlandığım birçok kaynağı temin eden, çalışma boyunca gülen yüzü ile ilgi ve yol göstericiliğini eksik etmeyen, zorlukları kolaylaştıran, saygıdeğer hocama sonsuz sabrı ve bulunmaz hoşgörüsü için içten teşekkürlerimi sunuyorum.

GİRİŞ

Günümüz Avrupa'sında "modernite"nin ne olduğu, ne zaman başladığı, temel özellikleri, sona erip ermediği, "post modern" bir döneme girilip girilmediği gibi konularda yapılan tartışmaların öne çıktığı görülmektedir. Çeşitli tarihlemelere karşın "modernite" için en makûl başlangıç noktası, onyedinci yüzyılın ilk yılları olarak belirlenmektedir. Bu çerçevede Galileo modern bilimin kurucusu olarak sunulurken, Descartes da modern felsefenin başlatıcısı olarak kabul edilmektedir. Tartışmacılar, onyedinci yüzyılda, "yeni filozofların" doğa ve toplum hakkında yeni bir düşünme tarzı ortaya koyduklarında; insanları, doğa hakkında yeni ve "bilimsel" tarzda düşünmeye, yaşam ve toplum sorularını ele alırken rasyonel yöntemler kullanmaya alıştırdıklarında uzlaşarak bu yüzyılı Avrupa tarihinin dönüm noktası ve "modernite"nin başlangıç noktası olarak belirlerler. Gerçekten de her ikisi de 1630'larda yazılan iki eser ile yani Galileo'nun *Dialogues concerning the Two Principal World System*'i ve Descartes'ın da *Discourse on Method*'u ile, entellektüel devrimin fitilini ateşlenmiş, bilimde ve felsefede günümüze kadar uzanan yeni bir araştırma geleneği kurulmuştur. Bu "yeni filozoflar" "bilimsel yöntem" in sistematik kullanımını gösterip bilimde entellektüel ilerlemenin koşullarını belirleyerek, iki bin yıldır gelip geçici ve rastgele işlenen doğa bilimi alanında ilerlemenin yolunu açmışlardır. Felsefe de teolojinin kısır döngülü mantığından kurtarılarak yeni bir başlangıca kapı açılmıştır.

"Modernite"nin ve modern çağın onyedinci yüzyılda başladığı kabûlü dışında, bu dönemle ilgili olarak benimsenip vurgulanan bir başka temel önerme de, diğer disiplinler ve aktivitelerin, Galileo'nun fizikteki ve astronomideki ve Descartes'in matematikteki ve felsefedeki öncülüğü sayesinde, felsefe ve doğa bilimlerini örnek almalarıyla, bütün entellektüel araştırma alanlarında rasyonel yöntemlerin benimsenmeye başladığıdır. Böylece "rasyonalite"nin idealize edilmesi ve bağlanması "modernite"nin başat özelliği olarak ortaya çıkmıştır. Öyle ki "rasyonel" düşünce ve pratik tarzlarının benimsenmesi "modernite"nin canalcı özelliği olmuştur ve "modernite"nin eleştirisi bizatihi "rasyonalite"nin eleştirisi yönünde gelişmiştir.

Modernite ile ilgili “ortodoks görüş” ya da “standart yorum” diye adlandırılan bu görüşün tasviri, Toulmin tarafından yapılmıştır. Yazarın söylediklerine bakılırsa bu “modernite” anlayışı Avrupa’da XX. yüzyılın ortalarına kadar sorgusuz sualsiz kabul görmüş, ancak 1950’lere gelindiğinde “modernite”nin söz konusu “standart yorumu”nun temel tarihsel ve felsefi varsayımları güvenilir olmaktan çıkmaya ve eleştirilmeye başlamıştır¹.

Sözü edilen eleştiri sürecini bir yana bırakarak şunu söylebiliriz ki, burada ifade edilen “modernite” anlayışının hem Batı’daki hem de ülkemizde özellikle Cumhuriyet dönemindeki bilim tarihçiliğinin arka planını oluşturduğu anlaşılmaktadır. Örneğin bilim tarihçisi George Sarton (1884-1956), bir eserinde Batlamyus’un (M.S. II. yüzyıl) astrolojiye ilişkin *Tetrabiblos* adlı yapıtı hakkında bilgi verirken, “rasyonalite”ye dayanan böyle bir “modernite” anlayışı doğrultusunda, hurafelerin, son derece bulaşıcı hastalıklara benzediğini, döneminin mahallî önyargılarını masumca benimsemiş olan ve bunların kötü sonuçlarını önceden göremeyen Batlamyus’a müsamaha gösterebileceğimizi, ancak astrolojik hurafelerin modern dünyada yayılmasına müsaade etmenin doğru olmadığını ve bu yalanları para için yaymakta tereddüt etmeyen gazete sahiplerini tıpkı besinlere zararlı maddeler karıştıran tacirler gibi cezalandırmak gerektiğinden söz eder. Ayrıca Sarton yine aynı eserinde, modern bilimin antikçağ biliminin devamı olduğunu; modern bilimin antikçağ bilimi sayesinde var olduğunu; Yunan bilim hazinesinin Arapça, Latince, İbranice gibi dolambaçlı yollardan geçerek büyük kısmının modern bilim olarak bize ulaştığını, modern bilimin, Yunan biliminin devamı ve meyvası olduğunu söyler².

Bu “modernite” görüşü, ülkemizdeki yaygın bilim tarihi anlayışını şekillendiren Abdülhak Adana Adıvar’ın (1882-1955) çalışmalarında da temel motif olmuştur. Söz gelimi Adıvar’a göre, Galile, Descartes ve Newton’un yaşadığı XVII. yüzyıl bilim tarihi bakımından “Büyük Yüzyıl”dır. Zira bu dönemde, Aristo ve

¹ Bkz., Stephen Toulmin, *Kosmopolis Modernite’nin Gizli Gündemi*, Türkçesi: Hüsamettin Arslan, İstanbul 2002. s. 13-35.

² Bkz., George Sarton, *Antik Bilim ve Modern Uygarlık*, Çevirenler: Melek Dosay - Remzi Demir, Ankara 1995. s.89, 27 ve 144.

Platon'dan gelen akılcılık, Kepler ve Galileo'dan geçerek Newton'un matematik sistemine kadar varmış; dinin vecd ve heyecan adı altında süren romantik şekillerine karşı sert bir akılcılık meydan almış; dinsel imanın merkezi kalpten kafaya aktarılmış; matematik, mistisizmi adeta aforoz etmiştir³. Adıvar, başka bir eserinde, Osmanlı bilim tarihini de aynı anlayışa dayanarak yani XVII. yüzyılda Batı'da ortaya çıkan modern bilim anlayışını ölçü alarak incelemiş ve söz konusu eseri ülkemizde bu alanın uzun yıllar tek kaynak kitabı olarak kalmıştır⁴.

Böylece uzun yıllar hem Batı'da hem de ülkemizde yaygın olarak hüküm süren bu bilim ve kültür tarihi anlayışından ötürü, bir yandan, ortaçağ İslâm Uygarlığına yönelik kültürel araştırmalarda, modern Batı bilim ve felsefesinin en uzak, ancak en belirleyici, kökü kabul edilen Antik Yunan Uygarlığı'nı tek ölçüt olarak almak, buradan hareketle Ortaçağ İslâm bilginlerinin ve filozoflarının ürünlerini ve başarılarını, neredeyse bütünüyle bu uygarlıktan aldıkları etkilere bağlı olarak değerlendirmek ve bu bağlantının tarihsel sürekliliğini kurmak, söz konusu araştırmaların temel kaygısı olagelmiş; öte yandan da, başlangıçtan itibaren Batı'nın sınırında doğan ve Batı ile rekabeti ve mücadelesi sayesinde büyüyüp gelişen Osmanlı İmparatorluğu dönemine ilişkin araştırmaların, özellikle Osmanlı tarih ve bilim tarihi araştırmalarının ana hedefi de, önemli ölçüde, XVII. yüzyıldan itibaren Avrupa'da, bilimi ve felsefesiyle birlikte açıkça şekillenmiş olan modern Batı düşüncesinin, Osmanlı/Türk Kültürü'ne hangi tarihte girdiğini, bu etkiyi kimlerin taşıdığını, söz konusu kişinin ya da kişilerin bu etkideki rollerinin ne olduğunu göstermek olmuştur; öyle ki neredeyse her araştırmacı, Antik Yunan - İslâm ve modern Batı - Osmanlı/Türk bağlantısını kuran bir kahraman, deyim yerindeyse adeta bir Prometheus aramıştır.

Bu anlayış çerçevesinde, ülkemizde çok önem verilen kişilerden biri de Katip Çelebi (1609-1657)'dir. Katip Çelebi, sadece Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sindeki araştırmacılar tarafından değil, zaman zaman eleştirenler olsa da, Osmanlı Dönemi bilginleri tarafından da övgü ve ilgiyle karşılanmıştır. Hatta Katip Çelebi'nin etkisi sadece Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi Türkiye'si ile sınırlı kalmamış, ölümünden

³ A. Adnan Adıvar, *Bilim ve Din (İlim ve Din)*, İstanbul 1980, s. 176.

⁴ A. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul 2000.

kısa bir süre sonra eserleri, Batılı araştırmacılar tarafından Latince'ye ve diğer Batı dillerine de çevrilmiştir. Dolayısıyla eserleri ve düşünceleriyle Katip Çelebi'nin yaptığı etkilerin şu üç doğrultuda ortaya çıktığı söylenebilir: 1) Osmanlı düşünce hayatı üzerindeki etkileri 2) Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sindeki etkileri 3) Batı Dünyası'ndaki etkileri.

Bilindiği üzere, İslam Dünyası'nda bilimler çok çeşitlenmişti. Bu çeşitlilik, genellikle iki bilim grubundan söz edilerek yalınlaştırılmıştır; tamamen kültürün ürünü olan şer'î bilimler ve bunların yanısıra eski uygarlıklardan özellikle de Eski Yunan'dan alınan ancak yapılan özgün katkılarla geliştirilip zenginleştirilen aklî bilimler. Aklî bilimler, İslâm Dünyası'nda felsefî bir yapı içinde ele alınmış ve değerlendirilmiştir; yani bu bilimler felsefe binasının temel taşları olarak görülüyordu ve içinde buldukları yapı "hikemî bilimler", "felsefî bilimler" gibi terimlerle adlandırılıyordu. İşte "*Kesfü'z-Zünûn* ve Katip Çelebi'nin Bilim Anlayışı" adını taşıyan bu çalışmanın ana hedefi, Katip Çelebi'nin "hikemî bilimler" ya da "felsefî bilimler" hakkındaki görüşlerini, bu bilimleri şer'î bilimler karşısında nasıl konumlandığını ortaya çıkarmaktır. Bu hedef doğrultusunda belirlenen tablo, hem ülkemizde özellikle Cumhuriyet döneminde Katip Çelebi'nin bilimsel değeri ve bilim tarihimizdeki yeri hakkında ileri sürülen görüşlerin değerlendirilmesinde kullanılmış hem de çok karakteristik özelliklerinden hareket edilen modern bilim ve felsefe anlayışı ile karşılaştırılmıştır.

Tezin adında "*Kesfü'z-Zünûn*" kelimesinin biraz da mutad olmayan bir kullanımla öne alınmasının nedeni bu çalışmanın ana kaynağının Katip Çelebi'nin bu eseri olduğunu vurgulamak içindir. Çünkü eser, büyük bir bilimler ansiklopedisi hüviyetindedir. Biz Arapça yazılmış ve oldukça hacimli olan bu eseri, her yönüyle değil sadece amacımız doğrultusunda inceledik. Ancak çalışma ilerledikçe, yazarın diğer eserlerini de işin işine katma zorunluluğu kendini hissettirmiş ve kaçınılmaz boyutlara ulaşmıştır. Bu nedenle çalışmamızda söz konusu eserden başka yazarın *Cihannüma*, *İlhâmu'l-Mukaddes mine'l-Feyzi'l-Akdes*, *İrşâdü'l-Hayara ila Târîhi'l-Yunân ve'r-Rûm ve'n-Nasara*, *Takvîmu't-Tevârîh*, *Düstûrü'l-'Amel li Islâhi'l-Halel*, *Tuhfetü'l-Kibâr fi Esfâri'l-Bihâr* ve *Mizânü'l-Hakk fi İhtiyâri'l-Ahakk* adlı eserleri de,

yine oldukça hacimli olan birincisi kısmen, diğerkleri ise ayrıntılı bir şekilde olmak üzere incelenmiştir. *İrşâdü'l-Hayara* dışında bu kaynakların tamamının muteber matbu nüshalarının bulunmaktır. Çalışmada bu nüshalardan yararlanılmıştır.

Çalışmada izlenen yola gelince, birinci bölümde Katip Çelebi'nin yukarıda sözü geçen üç yönlü etkisinin boyutları belirlenmeye gayret edildi. Osmanlı dönemindeki etkisini gösterebilmek için, Naima, İbrahim Müteferrika, Erzurumlu İbrahim Hakkı, Ali Suavi, Bursalı Mehmet Tahir örnekleri seçildi ve muhtemelen Hoca Tahsin Efendi ve çevresindekilerin kurduğu Tanzimat dönemi bilim topluluklarından Cem'iyet-i 'İlmiyye'nin yayın organı olan *Mecmua-i Ulûm* dergisinde Katip Çelebi hakkında yazılanlar incelendi. Ayrıca Katip Çelebi'ye karşı bir eleştiri örneği olarak çağdaşı sayılabilecek Halvetî şeyhi Mehmed Nazmi Efendi görüşlerine yer verildi.

Katip Çelebi'nin ülkemizde Cumhuriyet dönemindeki etkisini görebilmek için de, A. Adnan Adıvar, ilk baskısı 1957 yılında yayınlanan *Katip Çelebi'yi Anma Kitabı*'nda makalesi yer alan bazı yazarlar, Orhan Şaik Gökyay, *Keşfüz'-Zünûn* neşri dolayısıyla Şerefeddin Yaltkaya, *Mizânü'l-Hakk* tercümesi dolayısıyla Süleyman Uludağ ve Ekmeleddin İhsanoğlu'nun görüşleri incelendi. Bu incelemelerin ortaya koyduğu en ilginç sonuç, ülkemizde yaygın olarak benimsenen Katip Çelebi tasarımının Adıvar tarafından şekillendirildiğidir. Bu konuda yazarların büyük çoğunluğunun söz konusu tasarım çerçevesinde Katip Çelebi hakkında Adıvar tarafından ortaya atılan tezleri benimsedikleri ve tekrar ettikleri tespit edilmiştir.

Katip Çelebi'nin Batı dünyasındaki etkilerini görmek için Joseph von Hammer, Gustav Flugel, Franz Taeschner, Franz Babinger ve Bernard Lewis olmak üzere beş yazarın görüşleri ele alındı. Övgü ve ilgi ileri düzeyde olsa da, Avrupalı yazarların kafasında ülkemizdekinden çok farklı bir Katip Çelebi imajının bulunduğu görülmektedir.

Birinci bölüm hakkında şu önemli nokta göz önünde bulundurulmalıdır. Burada ele alınan yazarlar konusunda seçmeci bir tavırla hareket edildi. Elbette Katip

Çelebi hakkında yazan veya görüş beyan eden yazarlar buradaki örneklerle sınırlı değildir. Ancak bu konuyla ilgilenmiş bütün yazarları tespit etmek ve değerlendirmek söz konusu olamayacağı için öncelikle değinilmesi gerektiği düşünülen çok karakteristik ve yol gösterici örneklerden hareket edildi.

Çalışmamızın ikinci bölümünde Katip Çelebi'nin bilgi ve bilim anlayışı, benimsediği bilgi elde etme yöntemleri, kabul ettiği bilim sınıflaması, bu sınıflama doğrultusunda matematik ve doğa bilimlerine ilişkin görüşleri, Evren ve Dünya tasarımı, bilimlerin kökeni ve tarihi hakkındaki düşünceleri *Keşfü'z-Zünûn* ve *Cihannüma* adlı eserlerine dayanarak belirlendi. Bu konularda iki büyük kaynağı yani Taşköprülüzâde ve İbn Haldun'dan hangi etkileri aldığı ve onlardan hangi bakımlardan ayrıldığı gösterilmeye çalışıldı. Söz konusu öğeleri içeren bilim anlayışının çok temel noktalarda modern bilim ve felsefe anlayışı ile karşılaştırılması yapıp iki sistemin arasındaki derin ayrılıklar gösterildi. Bu bölümle bir yandan Katip Çelebi'nin bilim zihniyeti gerçek şekliyle tespit edilirken, öte yandan da ortaya konan manzara ile birinci bölümde belirlendiği gibi özellikle Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde yaygın olarak benimsenen Katip Çelebi tasarımının sıhhati hakkında hüküm verebilecek sağlam bir ölçü elde edilmiş oldu.

BİRİNCİ BÖLÜM: OSMANLI DÖNEMİ, CUMHURİYET TÜRKİYESİ VE BATI DÜŞÜNCE HAYATINDA KATİP ÇELEBİ ALGISI

A) KATİP ÇELEBİNİN OSMANLI DÜŞÜNCE HAYATI ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ VE OSMANLI DÖNEMİ'NDE KATİP ÇELEBİ TASARIMI

1) KATİP ÇELEBİ VE NAİMA

a) *Naima Tarihi*'nin Kaynakları ve Katip Çelebi

Katip Çelebi'nin Osmanlı bilginleri üzerindeki etkisini göstermek ve bu etkinin boyutlarını görmek bakımından önemli bir örnek tarihçi Mustafa Naima Efendi'dir (1655-1716). Naima, *Ravzatü'l-Hüseyn fî Hülâsati Ahbâri'l-Hâfikeyn* adında önemli bir tarih kitabı yazmıştır. Osmanlı Türkçesi ile kaleme alınan eser, kısaca *Naima Tarihi* olarak bilinir. İlk olarak İbrahim Müteferrika tarafından 1734 yılında iki cilt olarak basılan eserin birinci cildi, daha sonra Hicrî 1259/Miladî 1843 yılında tekrar basılmıştır. Bu kitabın iki cilt olan Müteferrika baskısı, önce Hicrî 1280/Miladî 1863-1864 yılında Tabhâne-i Âmire'de ve daha sonra da Hicrî 1281-1283/Miladî 1865-1867 yılları arasında Matbaa-i Âmire'de altışar cilt olarak yeniden yayınlanmıştır⁵. Kitabın tamamı Tabhâne-i Âmire baskısından Zuhuri Danışman tarafından günümüz Türkçesine çevrilmiş ve 1967-1969 yılları arasında altı cilt olarak yayınlanmıştır⁶.

Naima Tarihi, Osmanlı İmparatorluğu'nda Hicrî 1000-1070/ Miladî 1590-1660 yılları arasındaki olayları anlatmaktadır. Naima'nın söylediğine göre, Sultan II. Mustafa (Saltanatı 1695-1703) zamanında sadrazam olan Amcazade Hüseyin Paşa'nın⁷ yüce huzuruna tarihe müteallik bir tuhaf mecmua ve müverrihin el

⁵ Franz Babinger, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, Türkçe'ye Çeviren: C. Üçok, Ankara 1982, s. 269-270.

⁶ *Târih-i Na'îmâ*, Çeviren: Zuhuri Danışman, İstanbul 1967-1969, 6 Cilt.

⁷ Naima'nın *Tarihi*'ni ithaf ettiği sadrazam Hüseyin Paşa, Belgrad Muhafızı iken 2 Rebiülevvel 1109/18 Eylül 1697'de vezirlikten vaziriazamlığa tayin olunmuştur. Hüseyin Paşa, Köprülü Mehmed Paşa'nın kardeşi Hasan Ağa'nın oğlu olup Fazıl Ahmed Paşa'nın sadaretinde kendisine Amcazade denildiği için bu lakapla şöhret bulmuştur. Sadrazam olunca ilk iş olarak Râmî Mehmed Efendi'yi Reisülküttaplığa ve akrabasından olan Kiblelizade Ali Bey'i de kapıcılar kethüdalığına getirdi. Amcazade Hüseyin Paşa, 1683'ten beri on beş yıl boyunca dört devlete karşı devam eden savaşın kazanılamıyacağını görmüş ve hükümdar II. Mustafa'nın sulha karar vermesinde etkili olmuştur.

yazısıyla garip bir müsvedde nüsha hediye olunmuştu. Bu tarih mecmuasını, Sultan II. Ahmed (Saltanatı 1691-1695) asrının ricalinden Şârihü'l-Menâr Mehmed Efendi adında birinin evladı ve aynı zamanda ulemadan da olan Ahmed Efendi adında birisi “üslûb-ı ‘acîb” üzere tertip etmeye girişmiş ve Sultan I. Ahmed (Saltanatı: 1603-1617) asrından IV. Mehmed (Saltanatı: 1648-1691) asrındaki Köprülü Mehmed Paşa (sadrızamlığının başlangıcı 14 Eylül 1656’dır) vaktine gelinceye kadar geçen sürede “Memâlik-i Mahrûsa ve Devlet-i ‘Âliye”de ortaya çıkan olayları ayrıntılı olarak yazmıştı. Eski olayları ise, *Hasan Beyzade Tarihi*’nden alıp eklemek suretiyle bir kitap karalamış ve henüz beyaza çekilmeden önce müellifi irtihal etmişti. “Sahib-i Devlet” Amcazade Hüseyin Paşa, “bu ibretle dolu mecmuanın, geçmiş eserleri müştemil olan böyle bir nüshanın, zayi ve telef olması reva değildir”, diyerek bu eserin düzenlenip yeni bölümlerle başka bir eser şekline sokulması için Naima’yı memur kılmıştır. Sadrazamın görevlendirmesi ile işe koyulan Naima, kitabın bazı yerlerine eklemesi gereken bilgileri diğer muteber tarih kitaplarından alıp katarak eseri tekmîl etmiş ve dönemine gelinceye kadar ortaya çıkan ve gereği gibi “zapt ve tertip” olunmayan olayları da ekleyerek tezyîl etmiştir. Böylece eserinin genel olayları havi öteki tarih kitaplarından daha doyurucu bir şâheser-hediye (tuhfe-i belîg) olmasına sınırsız çaba gösterip, sadrazamın keremli adıyla şöhret-şiar olması için de, kitaba *Ravzatü'l-Hüseyin fî Hülâsati Ahbâri'l-Hâfikeyn* adını koymuştur⁸.

Naima, *Tarihinde* olayları anlattığı ana bölüme geçmeden önce kitaba bir *Mukaddime* ve iki *Fastl*’dan oluşan bir *Dibâce* yazmıştır. *Mukaddime* kısmı *Sulh-i Hüdeybiye* başlığını taşır. Naima bu kısımda, “‘irfân sâhibi ve müteahhîrînin sâhib-i nisâbı, asrın yegânesi” olarak vasıflandırdığı Nâbî Efendi’nin⁹ *Siyer-i Nebeviyye*’ye zeyl olmak üzere tertîb ve tahrîr ettiği *Sulh-i Hüdeybiye* adlı bölümü “aynı ile nakl ve tahrîr” etmiştir.

Bunun üzerine Reisülküttap Râmî Mehmed Efendi ve Divân-ı Hümâyun tercümanı İskerletzade Aleksandr Mavrokordato’nun murahhas tayin edildiği bir Osmanlı heyeti barış görüşmeleri için Karlofça’ya gönderilmişti. Karlofça’daki görüşmeler ve tartışmalar tam dört ay devam ederek otuz altı celse sürmüştü, sonunda Rusya hariç Avusturya, Venedik ve Lehistan ile yirmi beşer sene müddetle ayrı ayrı muahede ve Rusya ile de üç sene için mütareke imzalanmıştır (Hicri 24 Recep 1110/Miladi 26 Ocak 1699). Bkz., İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Büyük Osmanlı Tarihi*, Cilt 3 s. 570-590.

⁸ *Târîh-i Na ‘imâ Ravzatü'l-Hüseyin fî Hülâsati Ahbâri'l-Hâfikeyn*, Tab‘hâne-i ‘Âmiri, İstanbul 1280, Cilt 1, s. 9-11.

⁹ XVII. yüzyılın ikinci yarısında yaşayan ünlü şair Nâbî’nin (1642-1712) asıl adı Yusuf’tur. Urfa’da doğdu. İstanbul’da öldü.

Birinci Fasil'da önce "Dört Hılt-Dört Esnâf" ve "Sinn-i Selâse-Etvâr-ı Selâse" analogileri açıklanmaktadır; ardından bütün devletlerin ortaya çıkışında görülen "Etvâr-ı Hamse-i Mu'tebere" görüşü anlatılmaktadır. Bu fasıl, *Fâ'ide* adı verilen bir bölümle sona ermektedir.

İkinci Fasil'da önce göçebe ve şehirlielerde görülen korkaklık ve cesarete ilişkin durumlardan ve şehirlerdeki sükûnet ve rahatın doğurduğu sakıncalı hallerden bahsedilmektedir; ardından görevlilerin eziyetinin ve yöneticilerin azarlamalarının ümitsizliği sona erdirdiği ve kahretme ve eziyet etme melekesini yok ettiğinden söz eden bir bölüm gelmektedir; daha sonra kılıç ve kalem erbâbına ilişkin önemli durumlardan söz edilmektedir; bu *İkinci Fasil*, *Önemli Faydalar ve Lüzûmlu Nasihatler* başlıklı bir kısım ile sona ermektedir.

Dibâce, Osmanlı Devleti'nin Karlofça Antlaşması'yla son bulan on beş yirmi yıllık savaş döneminin değerlendirildiği *Netice-i Kelâm Fezleke-i Merâm* başlığını taşıyan bir bölümle bitirilmektedir.

Naima, yukarıda bölümlerinden söz edilen *Tarihi*'nin temel kaynaklarını açıklarken eserinin *Dibâce*'sinde, tarih fenninde ayrıntılı veya kısa yazılmış eserlerin çoğaldığını, bu durumun, sözlerin birbirine karışmasına ve anlamların birbirini tutmamasına yol açtığını, ancak eski hikâyelerin tashîhi ve eklenen rivâyetlerin ayıklanması için sonraki tarihçilerden dirâyet sahibi olanların, dikkat ve ihtimâm ile bu fennin müellefâtından önemsiz ve abartılı olanları tefrîk edip, eserlerin en saflarını seçerek, sağduyu sahibi kişilerin bakışlarına yadigâr olmaya lâyık kitaplar yazıp bıraktıklarını söyledikten sonra, Arapça, Farsça ve Türkçe yazılan bu tarih kitapları içinde en muteber bulduklarını açıklar. Bunlar Naima'ya göre, İbn Ebî Hacle'nin *Sükkerdânü's-Saltana*,¹⁰ Halebî İbn Şahna'nın *Ravzu'l-Menâzir*¹¹ ve

¹⁰ Bu eser *Keşfü'z-Zünûn*'da sadece *Sükkerdân* olarak geçmektedir. *Sükkerdân*, İbn Ebî Hacle Ahmed ibn Yahya et-Tilmisân'ın (Ölümü Hicrî 776) kitabıdır. Kitabı, Hicrî 757'de yazdı. Bir mukaddimesi yedi bâbı vardır. Bkz., Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn 'an Esâmi'i'l-Fünûn*, Beyrut 1982, Cilt 2, s. 994.

¹¹ *Ravzatu'l-Menâzir fi 'İlmi'l-Evâ'il ve'l-Evâhir*, İbnu's-Şahna el-Halebî olarak bilinen Ebî'l-Velîd Kâdî'l-Kudât Muhibbuddîn Mehmed ibn Mehmed'in (Ölümü Hicrî 815) kitabıdır. Bkz., *Keşfü'z-Zünûn*, Cilt 1, s. 920-921.

Makrîzî'nin *Hutat*¹² ve *Kitâbü's-Sülûk*¹³ adlı Arapça tarih kitaplarıdır. Ancak bunların yanısıra İbn Haldun el-Magribî'nin (732/1322-808/1406) '*Unvânu'l-İber fî Dîvâni'l-Mübteda ve'l-Haber* adlı Arapça tarihi çok güvenilir bir eserdir. Bu eserin, Naima'ya göre, özellikle *Mukaddime*'si ayrı bir kitap ve "ilimlerin cevâhirleri ve hikmetin nevâdirleri" ile dolu eşsiz bir defnedir. İbn Haldun bu eseri ile bütün tarihçilerin önüne geçmiştir. Tarihi olayları anlatan kısmı Magrib bölgelerine dairdir. Ancak bütün bilgileri *Mukaddime*'sinde toplamıştır.

Naima, İbn Haldun hakkındaki bu düşüncelerinden sonra Farsça yazılmış iki muteber tarih kitabının adından söz eder. Ardından güvenilir bulduğu Türkçe yazılmış tarih kitapları hakkındaki görüşlerini açıklar. Burada Hoca merhûmun¹⁴ *Lârî Tercümesi* ve 'Âlî'nin¹⁵ *Kühü'l-Ahbâr*'ından bahsettikten sonra sözü Katip Çelebi'nin Hicrî 1000-1065 yıllarını kapsayan ve *Fezleke* adını verdiği Türkçe tarihine getirir. Ona göre, hakkını vermek gerekirse bu eser, sözünün akıcılığı ve ifadelerinin tatlılığı ile gösterişten uzak, ayrıntılı ve güzel bir tarih kitabıdır. Naima, Osmanlı Tarihi için dördüncü güvenilir kaynak olarak Karaçelebizade Abdülaziz Efendi'nin¹⁶ başlangıçtan [Hz. Âdem'den] Hicrî 1067 senesine kadar geçen süredeki

¹² Takiyüddin Ahmed ibn Ali el-Makrîzî'nin (Ölümü Hicrî 845- M. 1442) *El-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr* adlı eseridir. *El-Hutat el-Âsâr* diye bilinir. Dört cilttir. Mısır ve krallarının tarihini anlatmaktadır. Bkz., *Keşfü'z-Zünûn*, Cilt 2, s. 1889.

¹³ Eserin ismi *Keşfü'z-Zünûn*'da *es-Sülûk li Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk* olarak geçmektedir. Yazarı, Takiyüddin Ahmed ibn Ali el-Makrîzî'dir. 544-844 H. yılları arasında geçen olayları anlatan bir kaç ciltlik büyük bir tarih kitabıdır. Bkz., *Keşfü'z-Zünûn*, Cilt 2, s. 1000.

¹⁴ Hoca Sa'deddîn Efendi (1536-7/1599), Yavuz Sultan Selîm'in nedimlerinden Hasan Can'ın oğludur. Manisa'da Şehzâde Sultan III. Murâd'ın hocalığını yaptı. III. Murâd tahta çıkınca "padişâh hocası" ünvanıyla devletin siyasetini idare etmeye başladı. Sultan III. Mehmed zamanında da saraydaki nüfûzunu devam ettirdi. Osmanlı Devleti'ne en büyük hizmetini Eğri Seferi'nde yaptı. Düşman padişâh karargahına kadar ilerleyince III. Mehmed kaçmak istedi. Hoca Sa'deddîn Padişâh'ın atına yapıştı ve yerinde kalmaya mecbur etti. Cesaretlenen asker savaşı kazandı. Hoca Sa'deddîn 1597-98'de Şeyhülislâm oldu. Bkz., *İlmiyye Sâlnâmesi*, Yayıncı Hazırlayanlar: Seyit Ali Kahraman vd., İstanbul 1998, s. 345- 346.; Hoca Sa'deddîn, Molla Muslihiddin-i Lârî'nin (Ölümü 1571) *Mir'atü'l-Edvâr ve Mirkatü'l-Ahbâr* adıyla Sokullu Mehmed Paşa için yazdığı genel tarihini, yine bu vezirin isteği üzerine, 1566'da Murad Paşa Medresesi müderrisi iken Osmanlıca'ya çevirmişti. Bu eserin Osmanlı Tarihi'ne ilişkin bölümündeki noksanlar Hoca Sa'deddîn'in daha sonra *Tacü't-Tevârih* adlı ünlü tarihini yazmasına sebep olmuştur. *Tacü't-Tevârih* günümüz Türkçe'sine çevrilmiştir. Bkz., Hoca Sa'deddîn Efendi, *Tacü't-Tevârih*, Çev: İsmet Parmaksızoğlu, İstanbul 1974, 5 Cilt.

¹⁵ Mustafâ ibn Ahmed . Abdullah ('Âlî), 1541'de Gelibolu'da doğdu. On yedi yaşında Çeşmî mahlasını değiştirerek 'Âlî mahlasını kabul etti.. çeşitli yöneticilik görevlerinin ardından 1599-1600'de öldü. Tarih başta olmak üzere değişik alanlarda manzûm ve mensûr pek çok eseri vardır. *Kühü'l-Ahbâr*, *Nasihâtü's-Selâtin*, *Mir'atü'l-Avâlim*, *Câmi'u'l-Buhûr* gibi tarih eserleri önemlidir.

¹⁶ Kara Çelebi-zâde Abdülaziz Efendi 1592'de Bursa'da doğdu. IV. Mehmed döneminin tanınmış tarihçi ve şeyhülislâmlarındandır. Azledilen Bahaî Efendi'nin yerine, 22 Nisan-21 Mayıs 1651'de, şeyhülislâm oldu. 1 Eylül 1651'de görevden alındı. 11 Ocak 1658'de öldü. Devrinin önde gelen

olayları anlatan tarihini gösterir ve değişik ülkeler ve devletlere dair meşhûr ya da bilinmeyen sayısız başka tarih kitapları olduğunu söyleyerek ilmî/tarihî kaynaklarına ilişkin açıklamalarını bitirir.

Burada Naima'nın tarih konusundaki temel kaynaklarından birinin Katip Çelebi'nin *Türkçe Fezleke*'si olduğu açıkça görölmektedir; özellikle Hicrî 1000-1065 tarihleri arasındaki olaylar için ana kaynağı, Katip Çelebi'nin söz konusu eseridir. Bu yüzden, *Naima Tarihi*'nin olayların anlatıldığı ana bölümünde sık sık “*Fezleke*'de der ki”, “Hacı Halife der ki”, “Katip Çelebi der ki” gibi ibarelerle karşılaşılmaktadır.

b) Osmanlılarda İbn Haldunculuk

Öte yandan, acaba Naima, Katip Çelebi'den sadece vakanüvislik özelliği bakımından mı yararlanmıştı? Katip Çelebi'nin ilmî, felsefî veya başka alanlarla ilgili herhangi bir görüşünden etkilenmemiş midir? Aralarında gerçekten fikrî bir yakınlık var mıydı? Böyle bir yakınlık söz konusu olmuşsa, bu etki hangi görüşlere tekâbül etmektedir?

Bu soruların cevabı, İbn Haldun'un görüşlerinin Osmanlı Ülkesi'ndeki serüveni ile ilgilidir; çünkü Naima ve Katip Çelebi'nin ortak noktası, her ikisinin de İbn Haldun'un görüşlerinden etkilenmiş olmalarıdır. Şöyle ki, Naima, tarih anlayışının kuramsal çerçevesini, *Tarihi*'ne yazdığı *Dibâce*'de açıklamaktadır. Burada yazdıkları incelendiğinde Naima'nın açık bir biçimde İbn Halduncu tarih ve toplum anlayışına bağlı olduğu görülür. Bu tarih ve toplum felsefesi ise, Osmanlı Kültürü'ne, bilindiği kadarıyla, XVII. yüzyılda Katip Çelebi tarafından sokulmuştur¹⁷. Buna karşılık, bir önceki XVI. yüzyılda da çok önemli bir kaç Osmanlı bilgininin İbn Haldun'dan söz ettiğini görölmektedir.

bilginlerindedir. Tarihe ait *Ravzatü'l-Ebrâr* ve buna ek olarak yazdığı *Ravzatü'l-Ebrâr Zeyli* önemlidir.

¹⁷ Z. F. Fındıkoğlu, Türkiye'deki İbn Halduncuları biri Avrupa ile temastan evvel ve diğeri de sonra olmak üzere iki guruba ayırır. Birinciler doğrudan doğruya Arap mütefekkirinden, ikinciler ise Garb görüşü ile anlaşılmiş ve kavranmış bir “sosyoloji müjdecisi” olan İbn Haldun'dan hareket etmişlerdir. Yazar birinci gurubun tipik temsilcileri olarak yedi Osmanlı bilgininden söz eder. Bunların birincisi Mustafa ibn Abdullah (1609-1657) yani Katip Çelebi'dir, ikinci ise Mustafa Naima'dır (?-1716). Ancak yazara göre, kronoloji zaruretinden ötürü yedinci sırada sözünü etmek zorunda kaldığı, XIX.

Bunlardan birisi Türkçe Literatür’de özellikle biyografik ve bibliyografik çalışmaları ile tanınan Taşköprülüzade Ahmet Efendi’dir (1495-1561). En önemli eseri, XVI. yüzyılda Osmanlı Memleketleri’nde bilinen ve öğretilen bütün bilimleri, varlık türlerine göre tasnif ve konuları, maksatları ve yararları bakımından tavsif eden *Miftâhu’s-Sa’âde ve Misbâhi’s-Siyâde* adındaki Arapça yazdığı kitaptır (İstanbul 1541). Taşköprülüzâde’nin Türk İlim Âlemi’nde büyük ilgiyle karşılanan bu kitabı, bilindiği üzere, sonradan oğlu Kemâleddin Mehmed Efendi (1552-1621) tarafından bazı ekler yapılarak *Mevzû’atu’l-‘Ulûm* adıyla Türkçe’ye tercüme edilmiş ve bu tercüme, ancak XIX. Yüzyılın sonlarına doğru, Hicrî 1315 (Milâdî 1897/1898) yılında İstanbul’da iki cilt olarak basılmıştır¹⁸. Öte yandan bu önemli eserde yani *Mevzû’atu’l-‘Ulûm*’da tarih biliminden ve İslâm tarihçilerinden söz edilirken İbn Haldun’a ve *el-İber*’e temas edilmez. Eserde İbn Haldun adı sadece, nahiv bilgini İbn Hişâm’dan¹⁹ bahsedilirken, bu zat hakkındaki görüşleri dolayısıyla geçmektedir. Ancak Taşköprülüzâde’nin İbn Haldun’un fikirlerinden istifâde etme ihtimâli çok zayıftır. Nitekim tarih biliminin konusunu bile, İbn Haldun’un tarih tanımından çok farklı bir şekilde, “ahvâl-i eşrâf-ı mâziyyedir”, faydasını ve gayesini ise, “bu ahvâlden ahz-ı ibret ve tahsîl-i nasîhatdır” biçiminden ananeye uygun olarak tanımlamaktadır ki bu durumda Taşköprülüzâde’nin İbn Haldun’dan gerçek manada yararlanmış olması oldukça zor bir ihtimaldir²⁰.

Diğer taraftan İbn Haldun’un *Mukaddime*’si ile Taşköprülüzâde Ahmed Efendi’nin *Miftâhu’s-Sa’âde ve Misbâhu’s-Siyâde*’si ya da oğlu Kemaleddin Mehmed’in²¹ Osmanlı Türkçesi’ne tercüme edilmiş adıyla *Mevzû’atu’l-‘Ulûm*

asrın kıymetli müverrihi Ahmed Cevdet (1822-1895) aslında Türk İbn Halduncuları’nın başında anılmalıdır. Bkz., Z. Fahri Fındıkoğlu, “Türkiye’de İbn Haldunizm”, 60. *Doğum Yılı Münâsebetiyle Fuad Köprülü Armağanı*, İstanbul 1953, s.155-160.

¹⁸ Bkz., Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica, Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Türk Felsefesi*, Ankara 2005, Cilt. I, s. 87

¹⁹ Ebû Muhammed Abdelmelik İbn Hişâm (Ölümü 218/828-28) özellikle nahiv ve neseb ilminde ustalaşmış Basralı bir bilginidir. En önemli telifi *Sîret-i İbn Hişâm* diye bilinir. Bkz., Şemseddin Sâmî, *Kâmusu’l-Â’lâm*, Tıpkıbasım Ankara 1999, Cilt 1, s. 679.

²⁰ Süleyman Uludağ, *Mukaddime* çevirisine eklediği uzun *Giriş*’te İbn Haldun’la ilgili pek çok konunun yanısıra “*Osmanlılarda, Türkiye’de İbn Haldun ve Mukaddime*” başlığı altında bu konuyu da incelemiştir. Bkz., İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev: Süleyman Uludağ, İstanbul 2004, Cilt 1, s.148-154.

²¹ Taşköprülüzâde Kemaleddin Mehmed, Ahmed Taşköprülüzâde’nin oğludur ve 959/1552 yılında İstanbul’da doğmuştur. Önce müderrislik, sonra çeşitli yerlerdeki kadılık ve İstanbul Kadılığı’nın ardından değişik defalar, Anadolu ve Rumeli Kazaskerliği görevlerinde bulunmuştur. Rumeli Kazaskeri iken 1621’de Romanya’da ölmüş, cenazesi İstanbul’a getirilerek babasının yanına

eserleri, ele aldığı konular bakımından, hakikaten büyük benzerlikler göstermektedir. İbn Haldun, *Mukaddime*'nin büyük bölümünde tarih ve toplum felsefesine ilişkin kuramlar geliştirirken, önemli bir bölümünde de İslâm Dünyası'ndaki bilimler, bunların konuları, tarihi ve bu bilimlerden söz eden önemli eserler hakkında bilgiler vermektedir. Buna karşılık, Taşköprülüzâde'nin eseri ise, "talim ve taallüm"e ilişkin görüşlerin anlatıldığı giriş kısmı bir yana bırakıldığında, tamamıyla, İslâm Dünyası'nda öğrenilen ve öğretilen bilimlere, bu bilimlerin bir tasnif içerisinde tanımlarına ve bu bilimlerdeki temel eserlere hasredilmiştir. Ancak Taşköprülüzâde'nin ne tarih, toplum ve devlet kavramlarına dair felsefi teorileri bakımından, ne de bilimlere ilişkin açıklamaları açısından *Mukaddime*'den yararlanmadığı görülmektedir.

Gerçekten de, oğul Kemâleddin Mehmed Efendi'nin bildirdiğine bakılırsa, *Mevzû'atü'l-'Ulûm*'un, özellikle bilim şubelerine ilişkin olarak verdiği bilgilerde ana kaynağı, Muhammed ibn Sâ'id el-Ensârî'nin *İrşâdu'l-Kâsid ila Esnâi'l-Makâsid* adlı kitabıdır. Yazar, bu kitabı boyun eğme derecesinde takip ederek nice yerlerini aynı ibârelerle zikretmiştir. Bu sebeple, yer yer "i'mâl-i fikr etmeyip mülâhazada fütûr ile kelâmlarında nev'-i kusûr fehm olunmakta"²², yani kaynağının hatalarını da tekrar etmektedir.

Katip Çelebi de, bu eserin *Miftâhu's-Sa'âde*'nin ana kaynağı olduğunu teyit etmektedir. Nitekim *Keşfü'z-Zünûn*'da şöyle demektedir:

"*İrşâdu'l-Kâsid ila Esnâi'l-Makâsid*, Hicrî 794'te ölen eş-Şeyh Şemsüddîn Muhammed ibn İbrâhîm ibn Sâ'id el-Ensârî el-Ekfânî es-Sincârî'nin eseridir... Eserde, bilim dallarından ve alt dallarından söz etmiştir (envâ'u'l-'ulûm ve esnâfihâ). Bu eser, Taşköprülüzâde'nin *Miftâhu's-Sa'âde*'sinin kaynağıdır..."²³

gömülmüştür. Babasının *Miftâhu's-Sa'âde*'sini Türkçe'ye çevirmiştir. Eser, bu çevirinin ardından *Mevzû'atu'l-'Ulûm* olarak tanınmıştır; ayrıca, *Târîh-i Sâf* adında bir Osmanlı tarihi yazmış ve I. Ahmed'e (1602-1617) sunmuştur; yine bu ad altında Abbasi Hanedanı ve öteki hükümdar ailelerinin tarihini toplayan başka bir eser daha yazmıştır.

²² Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *Mevzû'atu'l-'Ulûm*, Çeviren: Kemaleddin Mehmed Efendi, İstanbul 1313, Cilt 1, s. 424.

²³ *Keşfü'z-Zünûn*, Cilt 1, s. 66.

Birbirinden etkilenmediği görülen bu iki yazarın yani İbn Haldun ve Taşköprülüzâde'nin görüşleri, sonradan yazdığı *Keşfü'z-Zünûn* adlı eseri dolayısıyla, Katip Çelebi tarafından birleştirilecektir. Gerçekten Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*'un *Mukaddime* bölümünde büyük ölçüde hem Taşköprülüzâde'nin *Miftâhu's-Sa'âde*'sinde hem de İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinde dile getirdiği görüşleri tekrarlar, kitabın, bilimlerin tanımları, aksâmı ve her bilimin önemli başvuru kitaplarından söz edilen ana kısmında ise, kendisinin yirmi yıl boyunca görüp not ettiği kitapların yanısıra, kısmen İbn Haldun ve başka bir iki yazarın eseriyle birlikte ağırlıklı olarak Taşköprülüzâde'nin kitabındaki bilgileri nakledecektir²⁴.

XVI. yüzyılda İbn Haldun'dan söz eden bir diğer Osmanlı bilgini Kınalızade Ali Efendi'dir (1510-1572). *Ahlâk-ı 'Alâ'i* adlı eseriyle Yunan ve İslâm Dönemleri'ne ait amelî hikmetin mükemmel bir terkiibini yapmış ve Türk Düşüncesi'ni büyük ölçüde etkilemiştir. Kınalızade Ali Efendi bu eseriyle, Yunan düşünürlerinden intikal eden geleneksel hikmet [veya felsefe] anlayışına ana-çizgileriyle sadık kalmıştır; öyle anlaşılmaktadır ki bu anlayış, XVI. yüzyılda bütün Osmanlı Düşünürleri'ni etkisi altına almış ve yönlendirmiştir. Kınalızade Ali Efendi *Ahlâk-ı 'Alâ'i* eserinin sonunda, XVI. asır Osmanlı yönetim anlayışı ile yöneten ve yönetilen ilişkisi hakkında önemli bilgiler veren ve asırlarca bir çok siyaset düşünürü tarafından yinelenen “Dâ'ire-i 'Adliyye”ye, yani Adâlet Dairesi' görüşüne temâs etmiş ve bu daireyi, manzûm bir biçimde şöyle ifâde etmiştir:

'Adldir, mûcib-i salâh-ı Cihân,
Cihân bir bağıdır, duvarı devlet,
Devletin nâzımı Şeri'at'dır,
Şeri'at'a olamaz hiç hâris, illâ melik,
Melik zabt eylemez, illâ leşker,
Leşkeri cem' edemez, illâ mâl,
Mâlı cem' eyleyen ra'iiyetdir,
Ra'iiyeti kul eder pâdişâh-ı 'Âlem'e 'adl²⁵.

²⁴ Bu etkiler çalışmanın ikinci bölümünde ayrıntılı bir şekilde gösterilecektir.

²⁵ Bkz., Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, Cilt 1, s. 153-160.

Kınalızade Ali Efendi'nin manzûm bir biçimde ifâde ettiği bu Adâlet Dairesi görüşü İbn Haldun'a aittir ve bilindiği kadarıyla onun Kınalızade Ali Efendi üzerindeki etkisi bununla sınırlı kalmıştır. Nitekim Naima, *Tarihi*'nin *Dibâce*'sindeki *Birinci Fasl*'ın sonuna eklediği *Fâide* bölümünde bu duruma şöyle işaret etmektedir:

“İbn Haldun Tarihi'nin *Mukaddime*'sinde bir Adâlet Dairesi'nden söz eder; Kınalızade Ali Efendi merhûm ondan alıp *Ahlâk-ı 'Alâ*'i adındaki latif kitabına koymuştur. Özeti şudur ki, mülk ve devlet, asker ve ricâl ile dir. Ricâl mâl ile bulunur, mâl reayadan elde edilir, reaya adalet ile düzene sokulur. Bütün devletlere ilişkin zaaf ve yorgunluk (kelâl) bu dört esasın (rûkn) yıkılmasından (ihtilâlinden) kaynaklanmıştır.”²⁶

Böylece, XVI. yüzyıl boyunca Osmanlı bilginleri arasında İbn Haldun'un ismi nadiren zikredilmekle birlikte görüşlerine pek itibâr edilmediği anlaşılmaktadır. Bu durum muhtemelen, Osmanlı İmparatorluğu'nun söz konusu dönemde, gücünün ve ihtişamının zirvesinde bulunmasından, dolayısıyla da böyle bir ortamda İbn Haldun'un fikirlerinin Osmanlı devlet adamlarına ve bilginlerine, doğal olarak, çok cazip gelmemiş olmasından kaynaklanmıştır. Ancak XVII. yüzyılda işler tersine dönmüş, devlet ve toplum yapısındaki aksaklıklar ve yetersizlikler görünür ve neredeyse baş edilemez bir hal almıştı. Bu dönemden itibaren Osmanlı devlet ricâli ve ulemasının temel uğraşısı, bu görünür bir hal alan ve git gide devletin varlığını tehdit eden siyasi, toplumsal, ekonomik v.b. türde sorunların sebeplerini tespit etmek ve çözüm yollarını aramak olmuştur. Böyle bir ortam da, İbn Haldun'un fikirlerinin kabul görmesi için çok uygundu. Nitekim XVII. yüzyıl İbn Haldun'un tarih ve toplum felsefesinin açık bir şekilde Türk Düşünce Hayatı'na girdiği ve etkilemeye başladığı dönemdir²⁷.

²⁶ *Târîh-i Na'imâ*, Tab'hane-i 'Âmire, İstanbul 1280, Cilt.1, s. 40.

²⁷ İbn Halduncu tarih ve toplum felsefesinin Türkiye'ye girişi ve etkileri hakkında bkz., Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, Cilt 1, s.194-204.

c) Katip Çelebi’de İbn Haldunculuk

Bu yüzyılda İbn Haldun’un görüşlerini Osmanlı Kültürü’ne aktaranların başında Katip Çelebi gelmektedir. Katip Çelebi, *Keşfü’z-Zünûn* adlı büyük bibliyografik ve biyografik eserinin yanı sıra *Takvîmu’t-Tevârih* adlı kronolojik eserinde ve daha da açık bir şekilde *Düstûru’l-‘Amel li Islâhi’l-Halel* adlı risâlesinde, İbn Haldun’un tarih, devlet ve toplum felsefine ilişkin görüşlerine dayanarak, Osmanlı Devleti’nin içine düştüğü durumun nedenlerini açıklamaya ve bu görüşler doğrultusunda çözüm yolları göstermeye çalışır.

Şimdi Katip Çelebi’nin, söz konusu eserlerde, Osmanlı Devleti’nin içine düştüğü durumu anlamak ve açıklamak amacıyla, İbn Haldun’un görüşlerinden ne ölçüde ve ne şekilde yararlandığını görelim. Bunun için önce onun, bir *Mukaddime*, üç *Fasıl* ve bir *Hâtîme*’den oluşan *Düstûru’l-‘Amel* adlı risâlesini ele alıp değerlendireceğiz:

Risâlenin *Mukaddime* bölümünde “Devletin Tavırları” açıklanmaktadır. Burada, insanın bireysel (infirâdî) hali ile toplumsal (ictimâ’î) hali birbirine benzer denilerek, insan ve toplum arasında bir analogi kurulmaktadır. Şöyle ki, insanın doğal ömrü üç aşamaya göre takdir olunmuştur: Büyüme Yaşı (Sinn-i Nümuvv), Olgunluk Yaşı (Sinn-i Vukûf) ve Çökkünlük Yaşı (Sinn-i İnhitât). Bu dönemlerin süresi, kişi bünyesinin güçlü veya zayıf olmasına göre değişir. Öte yandan insanın devletten ibaret olan toplumsal hali de üç dönemden oluşur. Gelişme Dönemi (Zamân-ı Nümuvv), Duraklama Dönemi (Zamân-ı Vukûf) ve Çöküş Dönemi (Zamân-ı İnhitât). Bu üç dönem, tıpkı bireylerde görüldüğü gibi, birbirine girmiştir. Bu sebeple geçmişte bazı toplumlar birdenbire çökuvermiştir. Pek çok toplum da afete uğramış yiğitler gibi tedbirsizlik afeti (sû’-i tedbîr) yüzünden Duraklama Dönemi’nde çöküp gitmiştir. Bazılarının da tıpkı bu Yüce Devlet gibi, bünyesi sağlam ve devlet adamları yetkin kişiler olduğundan [ömrü] uzayp Duraklama Devresi geç gelmiştir. Katip Çelebi, bu üç halin alametleri olduğunu ancak burada toplumun geçirdiği bu dönemlerin süresinin ve alametlerinin açıklanmasının uygun düşmeyeceğini söyler

ve okuyucunun risâlenin tamamını inceleyip üzerinde düşünerek bu alametleri çıkarmasını isteyerek *Mukaddime*'yi bitirir²⁸.

Katip Çelebi, risâlenin *Ra'yyet Ahvâlinedir* başlığını taşıyan *Birinci Fasl*'ına, “Lâ mülk illâ bi'r-ricâl velâ ricâl illâ bi's-seyf velâ seyf illâ bi'l-mâl velâ mâl illâ bi'r-ra'yye velâ ra'yye illâ bi'l-'adl” [yani devlet yöneticisiz, yönetici ordusuz, ordu zenginliksiz, zenginlik halksız ve halk adaletsiz olmaz] diyerek İbn Haldun'un yukarıda sözü geçen Adalet Dairesi adındaki meşhûr görüşünü naklederek başlar ve ardından insan ve toplum analogisini genişleten eşitlikler kurmaya devam eder.

Buna göre, insanın duysal maddî varlığı (heykel-i mahsûs-i insân), dört unsur tabiatında olan dört hılttan²⁹ oluşmuştur. Bedenin yönetimi nefs-i nâtika elindedir. Nefs-i nâtika, bedeni, beden güçleri (kuvâ) ve duyu organları (havâss) aracılığı ile yönetir. Toplumda nefs-i nâtikanın yerini tutan şanı yüce sultandır. Bedendeki dört hılta, toplumda, dört temel (erkân-ı erba'a) denilen, ulema, asker, tüccâr ve reaya karşılık gelir. Hıltların en güzeli (mahmûd) olan kana karşılık gelen toplumsal zümre bilginlerdir ('ulemâ). Çünkü kan nasıl hayvânî ruhu³⁰ damarlar

²⁸ Katip Çelebi, *Düstûrû'l-'Amel li Islâhi'l-Halel*, ('Ayn-i 'Alî Efendi'nin *Kavânîn Risâlesi* içinde), İstanbul 1280, s. 122-123.

²⁹ “Unsurlar cisimlerin alt bölümlere ayrılmaları mümkün olmayan basit cevherleridir. Bunların birleşip şekillenmeleriyle doğada çeşitli cinste şekiller ortaya çıkar. Bunlar, sadece dört tanedir: toprak, su, hava, ateş. Toprağın mizacı, soğuk ve kurudur; suyun mizacı, soğuk ve nemlidir; havanın mizacı, sıcak ve nemlidir; Ateşin mizacı ise, sıcak ve kurudur. Bunlardan toprak ve su, ağır; hava ve ateş, hafiftir. Ağır olanlar, organların şekillenmesi ve dinginliği için gerekliken, hafif olanlar, hayatî güçlerin hareketleri, işlevleri ve organların hareketlerine yardımcı olmak üzere gereklidir. Mizac, unsurların dört tane olan niteliklerinin ürünüdür; böylece, bir cismin mizacı, kendini oluşturan unsurlar neyse, onun niteliklerinin ürünüdür. Mizacın zıt nitelikleri, nicelik yönünden tam olarak eşit olduğunda mizaç dengelidir; mizacın nitelikleri niceliksel olarak eşit olmadığı ve bir tarafa meylettğinde, mizaç dengeli değildir. Hıltlar, en genel anlamda vücut sıvıları demektir. Bunlar, sindirim sonucu ortaya çıkan, sıvı cevherlerdir. Çok iyi bilinen dört hıltın (kan, balgam, sarı safra ve kara safra (sevda)) dışında, vücuttaki çok ince damarlar içinde, vücut dokularının üzerinde, dokuların arasında ve başlangıçtan beri dokuların yapısında sıvılar vardır ki bunlara da hılt adı verilir. Ancak öncekiler “Birinci Derece Hıltlar”, bunlar ise “İkinci Derece Hıltlar”dır”. Bkz., İbn-i Sina, *El-Kânûn fi't-Tıbb, Birinci Kitap*, Türkçeye Çeviren: Esin Kahya, Ankara 1995, s. 6-25. Eski tıpta, hastalıkların açıklanması ve tedavisinde kullanılan “Dört Unsur– Dört Hılt” kuramı, Yunan düşünürleri ve hekimleri tarafından ortaya atılmıştır. Bu görüş Empedokles'in (492-432) Dört Unsur (toprak, su, hava, ateş) anlayışına bağlı olarak geliştirilen Dört Hılt (kan, balgam, sarı safra, kara safra) ve Dört Nitelik (kuru, yağ, soğuk ve sıcak) kuramını içerir. Söz konusu görüş Hippokrates (M.Ö.2.yy)-Galen (M.S.129-199) tıbbi üzerinde İslâm Dünyası'na geçmiştir.

³⁰ Aristoteles'te (M.Ö. 384-382) ruhun üç görünümü vardır: Bitkisel Ruh, Hayvansal Ruh ve İnsanî Ruh; Bitkisel Ruh, beslenme ve üreme işlevlerini yerine getirir; Hayvansal Ruh, bunların yanısıra,

aracılığı ile beden her yönündeki derinliklere alıp götürürse, şeriatın ve hakîkatin bilginleri de hayvânî ruha karşılık gelen şerefli ilmi ('ilm-i şerîfi) Mebde'-i Feyyâz'dan bizzat veya bilvasıta alıp beden organları makamında olan ümmîlere ve avama taşırlar. Askerler, balgam; tüccarlar, safra ve reaya (halk) da tabiatı toprak ve süflî olan sevda hıltının yerini tutar. Bu dört hıltın azalıp çoğalarak birbirinden faydalanması ve böylece beden mizacının sıhhat bulması gibi toplumun bu dört sınıfı da (esnâf-ı erba'a), tabiatları gereği medenî olmalarından ötürü, birbirinden faydalanırlar ve bu sayede toplumun nizamı sağlanır ve devletin mizacı sıhhat bulur.

Tıp ve anatomi ilminin açıkça gösterdiği üzere, yemek hazmedilip bitirildikten sonra bir süre midede yiyecek bulunmaz. Bu sırada dalak, boş kalıp rahatsızlığa yol açmasın diye, boş mideye sevda döker. İşte tıpkı bunun gibi, midenin yerini tutan devlet hazinesinde gıdanın karşılığı olan para (mâl) bulunmayıp hazine boşaldığında, reaya fukarası malını mülkünü dökerek hiçbir zaman hazineyi boş bırakmamanın çaresi olurlar. Fakat reaya ezilip işten ve kazançtan kalırsa onların bu işlevi yerine getirmeleri de kolay olmaz.

Katip Çelebi, Osmanlı Ülkesinde reayanın geçmişteki özenli durumu ile yaşadığı dönemdeki fakîr ve şaşkın durumunu göstermek için önemli bazı tarihî örnekler verir ve bu duruma makamların (mansın) para ile satılmasının ve rüşvetin yol açtığını belirterek bu *Fasl*'ı bitirir³¹.

İkinci Fasil, "Askerin Ahvâlinedir" başlığını taşımaktadır. İnsan, Olgunluk Yaşı'nı (Sinn-i Vukûf) geçtiğinde, bedende yaşlılığın tabiatı olan soğuk ve nemli balgam hıltı kaçınılmaz bir şekilde galip gelir ve hükmünü icra eder. Balgam vücuttan atılıp sakinleştirildikçe yaşlılığın tabiatı gereği beden onu tekrar çoğaltır. Hatta bu dönemde diğer hıltılar bile balgama dönüşmeye eğilimlidir. Bundan dolayı bu yaşta bulunan birisinin balgamın çoğalmasını bütünüyle engelleyip bunu devamlı bir noktada tutmaya çalışması abestir. Buna sakalını siyaha boyayıp sonra da tekrar

hareket, istek ve algı işlevlerini sağlar; İnsanî Ruh'un özelliği ise, akıl ve düşünmedir. İslâmî felsefe literatüründe, Nefs-i Nâtika, İnsanî Ruh'a karşılıktır.

³¹ *Düstûrî'l-'Amel*, s. 124-129.

ağarmasın diye uğraşıp duran yaşlı biri örnek verilebilir. Bu durumda bulunan birisi için en uygun durum belki de balgamin zararsız artışına boyun eğmesi olacaktır.

Bu görüş toplumsal yapıya (hey'et-i ictimâ'î) aktarıldığında, zaman geçtikçe asker sayısının arttığı, yapılan eksiltme ve düzeltmelerin bir fayda vermediği görülür; mesela Osmanlı Devleti'nde Kânûnî Sultan Süleyman Han zamanı defterleri esas alınarak asker sayısı (nefer) bir çok kez azaltılmasına rağmen çok geçmeden tekrar eski düzeyine ulaşmış hatta belki daha da artmıştır. Öyleyse bu boş yorgunluktan vazgeçmeli ve asker sayısının, aşağı indirmek yerine diğer sınıfların sayılarına uygun olarak kabul edilebilir çokluğa ve fazlalığa getirilmesi kabul etmelidir. Katip Çelebi, asker sayısının fazlalığı o kadar sakıncalı değildir; önemli olan fazla olan aylıkları eski kanuna uyup akıllıca tedbirlerle indirmek ve bunu gözetmek olmalıdır, görüşüyle bu *Fasl*'ı bitirmektedir³².

Üçüncü Fasil'de hazineninin durumu ele alınmaktadır. Bu *Fasl*'ın başlığı "*Hazîne Ahvâlinededir*" şeklindedir. Bu bölümde, insan bedeni-toplum yapısı analogisi daha da genişletilmekte ve benzerlik bedenin güçleri (kuvâ) ve hislerine de teşmîl edilmektedir. Buna göre, nefis-i nâtika sultana, akıl gücü (kuvve-i 'âkile) vezire, algılama gücü (müdrîke) müftiye, bedendeki mide hazineye, tat alma gücü (kuvve-i zâ'ka) sarrâf ve tartıcıya, câzibe gücü tahsildarlara, tutma gücü (kuvve-i mâsika) hazinedarlara, hazım gücü (kuvve-i hâzıma) defterdarlara ve katiplere ve nihayet diğer görevlilere (zâbitlere) benzer. Midede bulunan gıda bu beden güçlerinin tedbîr ve tasarrufu ile sindirildiği gibi hazineye gelen vergiler (emvâl) de sözü edilen devlet organlarının tasarrufu ile ilgili yerlere (mahalline) dağıtılıp bölüştürülmekle bütün toplum sınıfları hazineden bizzat ve bilvasıta geçinip gitmektedirler. Nasıl sevda hıltı yok olunca mide boş kalırsa bunun gibi reaya ezildiği zaman da hazine boş kalır. Yine nasıl beden güçlerinin denge durumu bozulup güçsüzlük ve gevşeklik ortaya çıktığı zaman bedenin mizacı bozulursa aynı şekilde sözü geçen devlet birimleri de hıyanet ve fesat içinde olurlarsa devletin mizacına zayıflık ve güçsüzlük gelir. Bu durum kesindir.

³² a.g.e., s. 129-133.

Bundan başka Duraklama Dönemi (Zamân-ı Vukûf) sonuna kadar bu güçler yerindedir. Sonra tedricen zayıflarlar, sindirim işlevinde bozukluk ortaya çıkar. Bu dönemde çöküş belirtileri de görünür. Saç ve sakalın ağarmaya başlaması gibi toplumsal yapıda da rahata düşkünlük (zînet) ortaya çıkarak devletin ileri gelenleri (a'yân) ve yöneticileri (erkân) ün ve ünvan edinme dairesini genişletirler; orta halli insanlar ev döşerken ve giyim kuşamlarında hükümdara benzeme yarışına girerler; ferden ve toplumsal olarak masraflar artar ve gittikçe daha da artmaktan geri kalmaz. Katip Çelebi bu görüşe kanıt olarak, Osmanlı Devleti'nin Hicrî 972-1060 yılları arasındaki gelir gider rakamlarını göstererek, devletin masraflarının yıldan yıla arttığını ve bu artışın bir türlü önlenemediğini söyler. Bundan böyle de, gelirleri artırmak ve masrafları kısmakta bir dengeye ulaşmak ve bu dengeyi korumak çok zor bir iştir. İşin sonunda masrafları azaltmak ve indirmek gerektiğinde bir zorbanın (kâsir) kırıp dökmesi (kesri) gerekecektir. Ancak bu yol da kararlı bir durum oluşturmayacak sadece devletin mizacında denge sağlanması için nefes alacak zaman kazandırmış olacaktır³³.

Düstûrü'l-Amel risâlesinin *Netîce* bölümü “İnhirâf-ı Mizâc-ı Devlet Tedbîrinde ve Gâ'ile-i Kesret ve Kıllet 'Îlâcındadır” başlığını taşımaktadır. Katip Çelebi'ye göre, devletin mizâç bozukluğunu iyileştirilmesi için takip edilecek pek çok yol vardır. Bunların bazılarını uygulamak hâlâ mümkün iken bazılarının uygulanması imkansız görünmektedir. Ancak her şeyden önce halkı Hakk'a boyun eğdirecek bir kılıç sahibi (sâhib-i seyf) bulunmalıdır. Bir diğer önemli nokta, bu günde devletin ileri gelenlerinin (â'yân-ı devlet) hakîkî padişahın Mâlikü'l-Mülk olduğunu, gerçekte hazinenin, askerinin ve reayanın O'na ait ve mecâzî padişahın O'nun halifesi olduğunu bilmeleridir. Devletin ileri gelenleri, “sebepler aleminde sebep yüzünden tasarruf eder”, diyerek uyanık bir padişah-ı mecâzî huzurunda dosdoğru hareket etmeli ve “gaybı pek iyi bilene kulluk ederiz”, diyerek hak ve adalet üzere tek yürek (tekdil) ve tek hedefli (tekcihet) olup anlaşmazlığa neden olanları sindirerek devlet işlerini düzeltmeğe ve devleti ayağa kaldırmağa girişmelidirler. Bir başkası da, askerinin ileri gelenlerinin doğruluk üzere ittifâk etmeleri ve sayesinde âsûde oldukları devleti gözetip asker gücüyle hıyanet ve

³³ a.g.e., s. 133-135.

bozgunculuk edenlerin kökünü kazıyarak geçmişte din ve devlete pek çok kere yaptıkları hizmeti tekrar yapmalarıdır. Başka biri de, devleti yönetenlerin (vükelâ-yı devlet) hak üzere ittifâka çaba sarfetmeleri ve masrafları hafifletmek için ordunu kahredici gücünü kullanmalarıdır.

Katip Çelebi, sunduğu bu seçeneklerin aslında basit olmakla birlikte uygulanmasının zor olduğunu, çünkü artık devleti kayıran ve hakka bağlı kişilerin nadir bulunduğunu, halkın çoğunun nefsanî hazların peşinde koştuğunu dolayısıyla bu işin tamamlanmasının bir kılıç sahibine bağlı olduğunu söyleyerek *Netîce* bölümünü bitirmektedir³⁴.

Risâle, *Neticetü't-Netîce* ve *Tenbîh ve Tebşîr* başlığını taşıyan iki kısa bölümle tamamlanmaktadır. İlkinde hazinenin boş, askerinin çok, masrafların fazla ve halkın fakir ve güçsüz olması dertlerinin mümkün mertebe iyileştirilmesi için çareler gösterilmektedir. Buna göre, artık halktan vergi toplamak imkansızlaşmıştır; en iyi yol, padişahın ne yapıp edip bir yıllık geliri arayıp bulması ve güvenilir bir kulunun sorumluluğuna teslim etmesidir. Hazineye bir yıllık gelirin hazır bulunması büyük güven verecek ve her işe sermaye olacaktır. Askerin çokluğu belası ise, asker alımında (imsâk) isabetli davranarak ortadan kaldırılabilir. Masrafların çokluğu derdinin çözümü, bazı devlet dairelerindeki (emânetlerde olan) masrafları azaltmak ve her birinde hazinenin dayanağı olan, birkaç dairede tecrübe kazanmış (birkaç aklâmda ehl-i vukûf), dindar ve haramdan kaçınan memurlar istihdam etmektir. Halkın fakir ve güçsüz oluşu da bazı vergilerin bir miktar azaltıldıktan sonra devlet makamlarının para ile satılmaktan vazgeçilmesi, bu makamlara tecrübeli ve dürüst adamların atanarak bunların görevlerinde uzun süre tutulması ve haksızlık yapıp zülûm edenin de hakkından gelinmesi ile giderilir³⁵.

Katip Çelebi risâlesinin *Tenbîh ve Tebşîr* başlık son kısmında, Osmanlı Devleti'nin mizaçındaki bozulmanın son zamanlarda başlamış olmadığını vurgulayarak geçmiş dönemlerden örnekler verir. Bir zamanlar, saltanat mirası için yapılan kavgalar, ardından Timur'un şerri ve yarattığı kargaşa ve daha sonra da

³⁴ a.g.e., s. 135-137.

³⁵ a.g.e., s. 137-138.

Celâliler'in ortaya çıkması yüzünden alemin mizacı defalarca bozulmuştu; ancak yerinde tedbîrlere alınarak ve Yüce Allah'ın da izniyle mizaç tekrar yerine gelmişti. Şimdi bu risâlede zikredilen belaların geçmiştekilerden daha korkunçtur diye bazı korku salmalara meydan verip vehme düşmek ve önlem almaktan geri kalmak dine ve devlete layık olmadığı gibi hamiyetli olmanın da gereği değildir. Cihân'ın sığınağı Yüce Padişah'ın talihleri (tâli') güçlü ve kutludur. Yöneticilere (vekiller) düşen görev, dine ve devlete hizmet için el birliği edip kolları sıvamak ve şerefli şeriatı ölçü ve rehber edinmektir. Hainliği (gadri) bırakıp şeriat ve akıl kanununa uygun olarak güzel tedbîrlere alırlarsa bu yüce devleti merhametsizlikten (gadrden) kurtarıp kanun yolunda ilerletirler ve Yüce Allah'ın da yardımıyla düşmanlara karşı galip gelip üstün ve muzaffer olurlar³⁶.

Katip Çelebi'nin *Takvîmu't-Tevârîh* adlı eserinde de bu görüşü daha genel çizgileriyle ve derli toplu bir biçimde anlattığını görüyoruz. Eserin *Hâtime* bölümünde söylediğine göre, Hz. Adem asrından bu ana gelinceye değin çeşitli ümmetler arasında "İlahî Adet ve Tanrısal İrade" şunu gerektirmiştir ki insan cinsinden her sınıfın medeni ve toplumsal halinde görülen ömürler ve tavırlar merâtibi ile tek bir şahsın ömürler ve tavırlar merâtibi birbirine muvâfıktır. Her şahsın "tabii ömr"ü yüz yirmi sene olduğu gibi her topluluğun "toplumsal ömr"ü de (müddet-i ictimâ'i) aşağı yukarı o kadardır. Her insanın Büyüme (Sinn-i Nemâ), Olgunluk (Sinn-i Vukûf) ve Yaşlılık Dönemleri (Sinn-i İnhitât) olduğu gibi her devletin ve toplumun da Üç Tavrı (Etvâr-ı Selâse) vardır.

Her insanın küçüklüğünde anne ve babasının terbiyesine muhtaç olması gibi her devletin kuruluşu ve ortaya çıkışı da insanların kararlılığı ve yardımlaşmasını gerektirir. Herkesin fikir ve görüş zenginliğine göre geçim sebeplerini elde etmesi gibi her padişahın devleti de adalet kanunu ile elde ettiği hazineler ve paralar (emvâl) ile düzene girer. Yine nasıl Büyüme Yaşı'nda (Sinn-i Nemâ) hiç bir insan bir takım gelişmelerden uzak kalamazsa aynı şekilde her devlet ilk zamanlarından (evâ'ili), orta dönemine (evâsıta) yakın zamana değin para, asker, şan ve şeref bakımından günden güne büyüyüp gelişir.

³⁶ a.g.e., s. 139.

Olgunluk Yaşı'nda (Sinn-i Vukûf) her insanın kemâlini bulup kararlı bir hal üzere durması gibi her toplum da orta döneminde (evâsıtında) bir süre kararlı bir halde kalır; doğruyu söyleyen, adalete eğilimli padişahlar her devlette bu döneme denk düşer.

Olgunluk Yaşı'nı (Sinn-i Vukûf) geride bırakıp yaşlanmaya (Sinn-i İnhitât) başladığında her insanın hisleri ve beden güçleri (havâss ve kuvâ) zayıflamaya yüz tutar ve gittikçe zayıflar. Çünkü hislerin ve beden güçlerinin kaynağı olan ısı (harâret) yüzünden doğal nem (rutûbet-i gariziyye) azalmaya teveccüh eder ve beden beslenmesinde ortaya çıkan yetersizlik beden güçlerini çökertir. Bunun gibi, her kavmin toplumsal hali orta dönemden son döneme (evâhıra) vardığında Çöküş Devri de (Zamân-ı İnhitât) aynen bu minvâl üzere olur; ısı ve doğal nem makamında olan devlet yöneticileri (vükelâ-yı devlet) keyfiyet cihetinden yetersizleşirler, kısa görüşlü ve aldıkları tedbîrlerin yetersiz olması yüzünden beden hislerine ve güçlerine karşılık olan asker ve reyanın işleri berbat olur. İşlerin neyi gerektirdiğinden gafil bulunan bazı safdil yöneticiler devletin bu son döneminde (evâhir-i 'asr) bu döneme yakın olan orta dönemin anlayışıyla işleri düzeltmeye çalışırlar. Bu kötü durum devam ettikçe devlette ve toplumdaki karışıklık da (ihtilâl) katlanarak artar.

Her şahsın yaşlılık alametinin saç ve sakal ağarması olması gibi her devletin çöküşünü gösteren de (nişâne-i inhitât) halkının (ashâbının) lükse (zînet) düşkünlüğüdür. Duraklama Dönemi (Zamân-ı Vukûf) geçtikten sonra lükse ve refaha itibar artar. Eski üsûller (vaz'-ı kadîm) terkedilip herkes şan ve ünvan dairesini genişletmeye çalışır ve orta halli halk bile mesken ve giyim kuşamlarında hükümdarlara benzemeye başlar. Zevk ve rahat örf ve adet olduğu için askerler (ricâl-i harb) evde oturmanın huzurunu sefere çıkmaya tercih ederler. Böylece memleketi gözetmek endişesi ortadan kalkar ve toplum yok olur.

Gerçi “Her ecel yazılmıştır”³⁷ ayetince her ortaya çıkış ve yok oluş ezellerin ezeline mahkeme kaza ve imza olunmuş ise de “Allah dilediğini mahveder

³⁷ Kur'ân-ı Kerîm, Sûre 13 Ayet 38.

dilediğini bırakır”³⁸ ayetince olacak olanın askıya alınması (kaza-i mu‘allak) da sabittir. Bu durumda her toplumun çöküp gitmesi (Zamân-ı İnhitâtı nihâyetine varması) zorunlu değildir. Geçmişte zaruret zamanlarında lazım gelen tedbîrleri almayan her devlet, tıpkı eceli gelmeden zehir içip ölen biri gibi, adalet kanununu ihmal ederek zülüm (cevr) yoluna saptı ve kısa zamanda yok olup gitti. Yaşlılık Dönemi’nin (Sinn-i İnhitât) sonuna gelen bir şahsın, İlahî İrade ile sağlıklı kalma sebeplerine erişebileceği ya da marifetli bir tabibin tedbîrine ulaşabileceği gibi her devletin çöküş döneminin sonuna varmasının Allah’ın murat ettiği bir duruma işaret etmesi de (gâyet-i inhitâta bulûğı Murâdullah olmak ‘alâmeti) hükümdarların doğru yolu bulması veya bir akıllı tabip makamında olan tedbîrli devlet adamlarına yaklaşması ve dayanması için bir sebeptir.

Her devletin bekâsının şartı siyasettir. Bu da pratik felsefenin (hikmet-i ‘ameliyye) bir kısmı olan siyaset ilmi (‘ilm-i siyâset-i mülûk) gibi ya aklî olur ya da Kitabullah ve Sünnet-i Resûlullah’da bulunan ilahî hükümler gibi şerî olur. Şerî siyaset aklî siyasetten daha doyurucu (mugnî) olduğundan İslâm hükümdarlarının düstûr-ı ‘amelidir. Bununla amel eden her padişah ilahî bir destekle başarılı ve muzaffer olmuş ve Dünya ve Ahiret saadetini elde etmiştir. Şeriat ölçüsüne (mi‘yâr-i şer‘a) itibar etmeyen, heva ve hevesine ve nefsinin isteklerine uyan her zalim (gaşûm) hükümdar da kaçınılmaz olarak ilahî cezaya çarptırılmıştır. Kafir hükümdarlarının devletlerinin bekâsının dayanağı (medâr) aklî siyasete itina ve itibarlarıdır. “Dünya küfr ile yıkılmaz zülüm ile yıkılır” dedikleri Türk atasözü bundan neşet etmiştir. Bu sebeple, seriat ve akıl kanunlarının dairesinden dışarı çıkan her hareket devletin yok olmasına sebep olur³⁹.

d) Naima’da İbn Haldunculuk ve Katip Çelebi

İşte, Katip Çelebi’nin Osmanlı Devleti’nin ve toplumunun içine düştüğü durumu analiz edip çözümlerini göstermek için büyük ölçüde İbn Haldun’dan alarak *Düstûrî’l-‘Amel* ve *Takvîmu’t-Tevârîh* adlı eserlerinde anlattığı, insan bedeni ile toplum yapısı arasındaki analogiye dayanan bu görüş, *Naima Tarihi*’nde de aynı

³⁸ *Kur’ân-ı Kerîm*, Sûre 13 Ayet 39.

³⁹ Katip Çelebi, *Takvîmu’t-Tevârîh*, Müteferrika Tabî, İstanbul 1146, s.-244-247.

ibarelerle nakledilmektedir. Bu görüş, *Naima Tarihi*'nin *Fasl-ı Evvel*'inde, bazı ayrıntılar ve farklar olmakla birlikte, bütünüyle ve aynı ifadelerle anlatılmaktadır. Nitekim Naima “bu fasılda bu mahalle gelinceye kadar zikrolunan fevâ'id Hacı Halife akvâlınden müntehâb kelimelerdir; bazı başka fevâ'id ile karıştırılıp farklı bir siyâk üzere tertîb olunup yazılmıştır” diyerek bu durumu açıkça belirtir⁴⁰.

Ayrıca Naima'nın, Katip Çelebi tarafından Osmanlı Devleti'nin durumunun düzeltilmesi için alınmasını gerekli gördüğü ve *Düstûru'l- 'Amel*'de açıkça dile getirdiği önlemleri de yerinde bulduğu ve benimsediği görülmektedir. Ona göre de, devletin *Duraklama Dönemi*'nin sona ermesi ve *Çöküş Dönemi*'nin başlamasıyla birlikte ki *Dördüncü* ve *Beşinci Tavr*'ın görülme zamanıdır, masraf gelire göre çok daha fazlaşır. Bu durumda, gelirleri çoğaltıp masrafları azaltmak suretiyle dengeye ulaşmak ve böylece kararlı bir hale erişmek zor bir iştir. İşin sonunda, masrafları kısip azaltmak ve diğer bozuk işlerin tanzîm ve tahvîl işinde, kahredici bir zorbanın zorbalığına mecbûr kalınır. Böyle yapmakla cârî ve doğru yol üzere bir kararlılık ve devamlılık olmazsa da, devlet mizacının düzene sokulması (ta'dîl) için, hiç olmazsa bir nefes alınabilir. Bu dönemdeki yöneticilerin ilk yapması gereken şey, hazine zenginleşip asker (ricâl-i harb) güçlenene dek sefer belasını bertaraf etmek ve tedricen beldeleri düzene sokup refahı tesis etmektir. Ayrıca reaya fukarasının sırtından, onları güçsüzleştiren vergileri mümkün mertebe indirmeli ve hangi şekilde olursa olsun devlet hazinesine el atılmasını ortadan kaldırmalıdır. Devletin bir senelik ihtiyaçlarına ve masraflarına kifâyet edecek parayı (mâlî) sağlamaya ve hazırda tutmaya olabildiğince ciddi çaba harcayıp, isrâfların katlanmasını tedricen azaltıp indirmeye özen göstermelidir. Çünkü bir senelik bir masrafa karşılık gelecek nakit paranın (nükûdün) hazinede hazır bulunmasında nice faydalar vardır.

Naima'nın *Dibâce*'nin *Fasl-ı Sâni*'sinde, *Fevâ'id-i Mühimme* ve *Nasâyah-i Lâzime* ara başlığı altında önerdiği bu çözümlerin tamamı Katip Çelebi'den alınmıştır. Nitekim Naima, lakin Katip Çelebi merhûm, “Nice fıkıh bilenler vardır ki ondan da fakihî vardır” mazmûnı üzere bu bâbda kelâm-ı nusah-ı encâm zikr

⁴⁰ *Târih-i Na'imâ*, Tab'hâne-i 'Âmire, İstanbul 1280, Cilt 1., s. 27-33.

itmeğın ala sebîli'l-münâsib tahrîr olundu”, diyerek bu duruma açıkça işaret etmektedir.

Öte yandan Naima'nın tedbîr önerileri Katip Çelebi'nin önerdiği çarelerle sınırlı değildir. Bunlara ilaveten İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinden mülhem başka önerilerde de bulunmaktadır.

Bu önerilere göre, *Devr-i İnhitât*'da hükümdar ve yöneticiler sık sık halkın karşısına çıkmamalı, halleri ve sözleriyle güçlü bir devlet görüntüsü çizmelidirler. Yabancılara ve halka devletin durumunu ve sorunlarını anlatmamalı ve aldıkları tedbîrlerin ne kadar isabetli olduğunu göstermek için önce durumu iyice kötüleyip sonra övünen sözde müdebbir yönetici ahmaklığına düşmemelidirler. Halkla haşır neşir olmayıp büyüklük perdesinin arkasında bilinmez kalmak, hükümdarın ve yöneticilerin otoritesini artırır; bu şekilde davranılırsa halk yöneticilerden daha çok sakınır. Güzel işler gören kişileri övmek ve yüceltmek, pervasız kişileri zaman zaman beklenilmedik şekilde tedfîb edip azarlamak, yöneticilerin halk nazarında şanlarını ve şereflerini artırır ve alemce beğenilen kişiler olurlar. Bu gidiş ile heybet örtüsünün gerisinde akıllı bir ağırbaşlılıkla hareket eden hükümdarlar, halkı, kan dökücü ve yırtıcı hayvan postuna bürünen hükümdarlardan, daha fazla korkutagelmişlerdir.

İbn Haldun'un dediğine bakılırsa, insanlar tabiatı itibarıyla kemâle talip, imtiyaza râğıbtır. Bu bakımdan, yetenekli, olgun ve erdemli kişiler, yeteneksiz ve eksik olan avâm ve gençler tarafından taklit edilirler; bunların âmâdan farkları yoktur. Bu sebepten dolayı, hükümdar akıl nizamına ve doğruluk yoluna uygun davranırsa, halkın kalbini kazanması kolay olur. Hükümdarın, yöneticilerin ve ileri gelenlerin süse, lükse ve isrâfa eğilimlerine engel olmak konusu aşamalı olarak halledilmeli, çözüm sırasında rütbe ve dereceler gözetilmelidir; eskilerin bu konuda koyduğu kurallar, olmayacak şekilde kaldırılmamalıdır. Devlet erkânından olmayanların kendi mâlî güçleriyle de olsa bu şekilde yaşamalarına izin verilmemelidir. Rütbelere, ünvanlar ve makamlar değerli tutulmalı, bu sebeple fazla sayıda olmamalı ve yetenekli kişilere verilmelidir.

Askerler boş zamanlarında cirit ve kargı oynamaya, hızlı giden atlara binmeye, ok ve mızrak atıp kılıç sallamaya özendirilmeli ve cesaretli olmalarını sağlayan meziyetleri elde etmeye hırslandırılmalıydılar.

Bilginler arasına, incelikli araştırma konuları atılmalı, böylece faydalı bilgiler içeren risâleler yazılmasına yol açılıp, bu konularda fazilet kuvveti ortaya çıkanlara, liyakati ve haysiyeti derecesinde iltifat etmeli, böylece ilim öğretener yok olmaktan ve ilim yolunda gayret edip istekli olmak da kaybolmaktan korunmalıdır. Bunlar ilim ve irfânın ihyasına sebeptir.

Sulh zamanlarında vaizler tatlı dille halkı Allah'a, hükümdara ve yöneticilere itaate özendirici konuşmalar yapmalı, geçmiş cihatlardaki kahramanlık, *Şâhnâme* ve sair meşhur hikayeler anlatılarak, kahramanlık damarı kabarık tutulmalıdır⁴¹.

Bazı ayrıntılar ve farklara veya Naima'nın ifâdesiyle "bazı başka fevâ'id"e gelince, iki yazarın anlatımı arasında bulunan dikkat çekici farklardan birincisi, Naima'nın, Katip Çelebi tarafından, özellikle *Düstûri'l-'Amel*'de verilen istatistikî türdeki bilgileri nakletmemesidir. Katip Çelebi'nin Osmanlı Devleti'nin farklı dönemlerindeki asker sayısına, masraflarına ve gelir-gider durumuna ilişkin olarak tespit ettiği bazı sayısal malumatın Naima tarafından aktarılmadığı görülmektedir.

İkinci olarak, Katip Çelebi'de vurgulanan ancak ayrıntısına girilmeyen tücar-safra benzerliğinin Naima'da biraz daha ayrıntılı anlatılmaktadır.

Üçüncüsü, Naima'daki, reyanın düzensizliğinin, sevda hıltının fazlalığından kaynaklanan sevdâvî hastalıklara benzediği, ancak bu tür hastalıkların helak edici olmaması gibi reyanın da memlekete zarar vereceğinin düşünülmemesi gerektiği, dolayısıyla reyanın bazen heyecan ve taşkınlıkları yüzünden bağırsız çağırışları olursa da defetmesinin kolay olacağı, düşüncesi Katip Çelebi'de bulunmamaktadır.

⁴¹ a.g.e., s.-53-58.

Dördüncü olarak, bilindiği üzere, İbn Haldun tarafından ileri sürülen önemli bir görüş Tavırlar Teorisi'dir. İbn Haldun bu görüşünü *Mukaddime*'de, "Devlet'in Tavırları, Hallerinin Değişmesi, Değişik Tavırlarında Halkının Huyu ve Karakteri" başlığı altında açıklamaktadır. Buna göre, her devlet muhtelif tavırlardan ve durumlardan geçer; ancak devletteki haller ve tavırlar ekseriya beşi geçmez. Bu beş tavır şöyledir:

Birinci Tavır: Zafer, galibiyet ve istila dönemidir.

İkinci Tavır: İstibdât ve infırad dönemidir.

Üçüncü Dönem: Dinlenme ve rahatlık dönemidir.

Dördüncü Tavır: Kanat ve barış safhasıdır.

Beşinci Tavır: İsrâf, har vurup harman savurma safhasıdır⁴².

Katip Çelebi de dile getirilmeyen bu "Beş Tavır" görüşü Naima tarafından "Vukû'ı Cemî' Devletde Mukarrer Olan Etvâr-ı Hamse-i Mu'tebere Beyânındadır" başlığı altında anlatılmaktadır⁴³. Bunlardan başka *Naima Tarihi*'nin *Dibâce*'sindeki *Fasl- Sâni* bölümü de neredeyse bütünüyle İbn Haldun'dan alınan kavramlar ve görüşlerle doludur; bu bölümde Naima tarafından sözü edilen, bedevîlik, hadarîlik, bedevilerin hadarîlerden daha cesur ve korkusuz olduğu, devletin kuruluşunda bedevî özelliklerin çok etkili olduğu, hadarîliğin rahat ve lüks yaşamının bedevîliğin temel özelliklerini törpüleyip yokettiği, *Erbâb-ı Seyf ve Kalem*'in devlet kurmanın aracı ve saltanatın gereklerinden olduğu, kuruluş döneminde *Kılıç Ehli*'ne daha çok ihtiyaç duyulurken devletin orta dönemlerinde *Kalem Ehli*'ne rağbet olageldiği v.b. gibi görüşler⁴⁴, bazıları Katip Çelebi tarafından *Keşfu'z-Zünûn* adlı eserinde de dile getirilen ve tümüyle İbn Haldun'a ait olan fikirlerdir.

Burada dikkat çekici olan durum şudur: Naima, İbn Haldun'un, sadece Katip Çelebi'nin eserlerinde bulunan fikirlerini aktarmakla yetinmemiş bunun yanısıra doğrudan doğruya *Mukaddime*'den yararlanarak kendi ifâdesiyle, "ilimlerin

⁴² İbn-i Haldûn, *Mukaddime*, Çeviren: Süleyman Uludağ, İstanbul 2004, Cilt 1, s. 399-401.

⁴³ *Târîh-i Na'imâ*, s.33-41.

⁴⁴ *a.g.e.*, s. 44-53.

cevâhirleri ve hikmetin nevâdirleri ile dolu, eşsiz bir defîne olan” bu eserdeki görüşleri, yer yer Katip Çelebi’den daha ayrıntılı bir biçimde, dile getirmiştir.

Son olarak, bilindiği gibi, İbn Haldun’un Tarih ve Toplum Felsefesi’nin Osmanlı düşünürlerini sıkıntıya sokan en önemli yönü, her devletin muhakkak zeval bulacağı şeklindeki kaçınılmaz sonucu idi. İbn Haldun, bu sonuca açıkça işaret etmiştir. Şöyle ki, şahıslar gibi devletlerin de tabii ömrü vardır. Şahısların tabii ömürleri yüz yirmi senedir. Ancak bu müstesna bir durumdur. Bir şahsın ortalama ömrü ancak, gelişme ve olgunlaşmasını tamamladığı süre olan, kırk yıldır. Çünkü Allah, Kur’ân’da, insanın rüşdüne baliğ olduğu yaşı kırk yıl olarak bildirmektedir. Bu ortalama ömür aynı zamanda bir neslin de ömrüdür. İsrailoğullarının Tih çölünde kırk yıl kalışları bunu doğrulamaktadır. Orada kırk yıl kalınmış olmasından maksat, kabilelerden gelen bir neslin yok olması ve yerine alçaklığı görmemiş, tanımamış ve ona alışmamış başka bir neslin yetişmesidir. Şu halde bir neslin ömrü konusunda da, Hadîs gereği, kırk yıla itibar edilmelidir. Buna göre, devletlerin ömürleri de çoğunlukla [Gelişme, Duraklama ve Çökme Dönemlerine karşılık olmak üzere] üç neslin ömrünü aşmaz⁴⁵.

Osmanlı düşünürleri, İbn Haldun’un söz konusu öğretisinin bu kötümser ve kaderci yönünü tadil ederek yeni bir yorum getirdiler ve devletlerin Gelişme, Duraklama ve Çökme Dönemleri’nin durdurulamayacağını, ama çağın gereklerine uygun tedbirler yoluyla ertelenebileceğini savundular. XVII. yüzyılın seçkin Osmanlı düşünürleri, umumiyetle tadil edilmiş bu İbn Halduncu yaklaşımı benimsediler⁴⁶.

XVII. yüzyılda İbn- Haldûnculuğu Osmanlılara tanıtanların başında yer alan Katip Çelebi’nin, eserlerinde, söz konusu felsefe dolayısıyla yüz yüze kaldığı bu soruna açıkça işaret ettiği yerler vardır. Bu yerlerden biri, *Düstûrû’l-‘Amel*’in *Tenbih ve Tebşîr* bölümüdür. Buradaki ifadesine göre, Osmanlı Devleti’nin mizacı Timur’un şerri, taht kavgaları ve Celâlîlerin ortaya çıkışı yüzünden defalarca bozulmuş, ancak yerinde tedbirler ve Yüce Allah’ın izniyle mizaç tekrardan yerine gelmiştir. Şimdi bu risâlede sözü edilen belalar, öncekilerin hepsinden korkunçtur diye korku salmalara

⁴⁵ İbn-i Haldûn, *Mukaddime*, Cilt 1., s. 392-393

⁴⁶ Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, Cilt 2, s. 22-23.

meydan verip vehme düşmek ve önlem almaktan geri kalmak dine ve devlete layık olmadığı gibi hamiyetli olmanın da gereği değildir. Cihan'ın sığınağı olan Hazret-i Padişah'ın saltanat talihleri (tâli‘) güçlü ve kutludur. Vekilleri dine ve devlete hizmet için hep birlikte ittifakla kolları sıvayıp şerefli şeriatı ölçü ve rehber edinirlerse Yüce Allah'ın yardımıyla düşmanlara karşı galip gelip üstün ve muzaffer olacaklardır. Hainliği bırakıp (kadr) şeriat ve akıl kanununa uygun olarak güzel tedbirler alırlarsa bu yüce devleti merhametsizlikten kurtarıp kanun yolunda ilerleteceklerdir⁴⁷.

Katip Çelebi'nin İbn Haldun'un söz konusu görüşü çerçevesinde Osmanlı Devleti'nin geleceğine ilişkin düşüncelerini açıkladığı bir başka yer de *Takvîmü't-Tevârih* adlı eserinin *Hâtîme* bölümüdür. Buradaki yorumu daha felsefidir ve muhtemelen ona özgüdür. Bu yoruma göre, her ne kadar Kur'ân'daki “Her ecel yazılmıştır” ayeti gereğince, her ortaya çıkış ve yok oluş ezellerin ezelindeki mahkemede kaza ve imza olunmuş ise de, “Allah dilediğini mahveder dilediğini bırakır” ayetince de olacak olanın askıya alınması (kaza-i mu'allaka) sabittir. Bu durumda, her toplumun çöküp gitmesi zorunlu değildir. Geçmişte zaruret zamanlarında lazım gelen tedbîrleri almayan her devlet, tıpkı eceli gelmeden zehir içip ölen biri gibi, adalet kanununu ihmal ederek zülûm (cevr) yoluna saptı ve kısa zamanda yok olup gitti. Yaşlılık döneminin sonuna gelen bir şahsın, İlahî İrade ile sağlıklı kalma sebeplerine erişebileceği ya da marifetli bir tabibin tedbîrine ulaşabileceği gibi, her devletin çöküş döneminin sonuna varmasının, Allah'ın murat ettiği bir duruma işaret etmesi de, hükümdarların doğru yolu bulması veya bir akıllı tabip makamında olan tedbîrli devlet adamlarına yaklaşması ve dayanması için bir sebeptir⁴⁸.

Katip Çelebi'nin, bu konuyla ilgili olarak, hem yukarıda sözü edilen iki eserindeki hem de diğer eserlerindeki ifadeleri incelendiğinde, onun şeriat ve akıl dairesi çerçevesinde “gerekli tedbirleri alma koşulu” üzerinde ısrar ettiği ve bu koşulların zorunlu kıldığı tedbirler alınmadığı takdirde bir devletin yok olmasının, bu arada Osmanlı Devleti'nin de, kaçınılmaz olacağı fikrini açıkça dile getirmekten kaçınmadığı görülmektedir. Üstelik, Katip Çelebi için, bu koşullar sadece mali veya

⁴⁷ *Düstûrî'l-'Amel*, s. 139

⁴⁸ *Takvîmu't-Tevârih*, s. 245,246.

siyasî tedbirlerin alınmasıyla da sınırlı değildir; mesela, bir ülkede bilimin ortadan kalkması da, devletin çökmesinin en önemli emarelerinden biridir. Ona göre, felsefe ve hikmet Anadolu’da, Müslüman fethinin ardından Osmanlı Devlet hakimiyetinin ortalarına kadar, faydalı bir şekilde devam etmiş, çözülme ya da bozulma olunca da bilimlerin rüzgarı dinmiştir. Bazı müftüler felsefe öğretimini yasaklamışlar ve bunun sonucunda bilimler, kayıtlı olanların çok azı dışında, silinip gitmiştir. İbn Haldun’un dediği gibi, bu durum bir devletin çökmesinin emarelerinden biridir. Yüce Allah’ın hükmü büyük olur⁴⁹.

Tarihe İbn Haldun’un gözüyle bakıldığında Osmanlı Devleti’nin akıbetinin ne olacağı sorununun, Naima’nın da dikkatini çektiği ve bu sorunla hesaplaşmaktan kaçınmamış olduğu görülmektedir. *Tarihi*’nin *Dibâce*’sinde İbn Haldun’a ilişkin görüşlerinin önemli bir kısmını Katip Çelebi’nin ibareleriyle dile getiren Naima’nın, bu sorunla ilgili olarak yine, Katip Çelebi’nin “Kaza-i Muallaka” yorumunu benimsediği görülmektedir⁵⁰. Öte yandan söz konusu *Dibâce* incelendiğinde, yaşadığı koşullar Katip Çelebi’nin dönemine kıyasla çok daha ağır olmasına ve İmparatorluğun içinde bulunduğu durumlar, kendisinin de bütün canlılığı ile tasvî ettiği gibi, gerçek bir çaresizliği yansıtmasına karşın, Naima’nın, Osmanlı Devleti’nin zevali gibi bir seçeneği asla kabullenemediği, Katip Çelebi’den daha ayrıntılı bir şekilde dile getirdiği, İbn Halduncu tarih felsefesi ile mantıksal bir tenakuz içine düşme pahasına, resmî vakanüvisliğine kadar yükseldiği ve gönülden bağlı olduğu devletin asla yıkılmayacağına ve ilelebet yaşayacağına dair sarsılmaz bir inanç taşıdığı görülmektedir. Nitekim, dönemin devlet adamlarını çaresizlik ve şaşkınlığa düşürdüğü anlaşılan ve Osmanlı Devleti’nin gelecekteki felaketinin habercisi olan, Karlofça Antlaşması’na dair getirdiği iki yorum Naima’nın bu inancını açık bir şekilde yansıtmaktadır.

Bu yorumların birinde Naima, Karlofça antlaşmasını Hz. Muhammed’in Hüdeybiye Barışı’na benzetmektedir. Bu barışı hazırlayan olaylar şöyle gelişmişti: Hicretin altıncı yılındaki Zilkade ayının başında, Ashâb’tan bin beş yüz kişiyle, yanlarına harp silahlarını almadan, Medine’den Mekke’ye doğru, Kabe’yi tavaf

⁴⁹ *Keşfü’z-Zünûn*, Cilt 1, s. 680.

⁵⁰ *Târih-i Na’imâ*, Cilt 1., s. 32-33.

amacıyla yola çıkan Hz. Muhammed, Kureyşliler tarafından kalabalık ve iyi silahlanmış bir ordu ile Hüdeybiye denilen yerde durduruldu. Durumu değerlendiren Hz. Peygamber, Kureyşlilere elçiler gönderdi. Kureyşliler antlaşmaya razı oldular. Barış için, Arap şairlerinden Süheyl ibn Amr'ı gönderdiler. Süheyl, çok ağır şartlar ileri sürdü. Buna göre, Müslümanlar Kabe'yi ancak bir yıl sonra tavaf edebileceklerdi. Mekke'de yaşayan ve Müslüman olmak isteyenleri, Medineliler Müslümanlar aralarına kabul etmeyecekler, ancak Mekkeliler, Medineliler arasında olup Müslümanlıktan vazgeçenleri aralarına alabileceklerdi. Ashâb'ın öfke ve şaşkınlığı içinde Hz. Muhammed, bu şartları kabul etti. Barış yapmaya karar verildi. Hz. Ali, barış belgesini yazmakla görevlendirilmişti. Hz. Peygamber önce "Bismillahirrahmanirrahim" yaz dediğinde Süheyl buna itiraz etti ve öteden beri yazıldığı üzere "Bismike Allahümme" yazılmasını istedi. Hz. Peygamber kabul etti. Antlaşmanın sonuna "Muhammed Resûlullah" diye yazılınca Süheyl, "Biz senin Resûlullah olduğunu kabul etseydik seninle savaşmazdık, onun yerine babanın adını yaz" dedi. Hz. Peygamber bunu da kabul etti. Hz. Ali "Ben Resûlullah sözünü bozamam" dediğinde Hz. Peygamber kendi eliyle bozdu ve yerine "Muhammed ibn-i Abdullah" diye yazıldı. Böylece barış ilan oldu. Müslümanlar Kabe'yi tavaf edemedi mahzûn bir şekilde Medine'ye döndüler. Ancak Hz. Muhammed'e peygamberliğini inkar ettirecek kadar ağır koşullar içeren bu antlaşmanın kabul edilmesiyle Müslümanlar yok olmaktan kurtulmuşlardı. Nitekim bir süre sonra şartlar Müslümanların lehine döndü ve Hicret'in dokuzuncu yılı Kureyşliler yenilip Mekke ele geçirildi⁵¹.

Naima, Karlofça Antlaşması'nı bu olaya benzetir. Bu antlaşmayla sonuçlanan barış sürecinin başlatılması için, padişah II. Mustafa'yı ikna eden kişi, Sadrazam Amcazade Hüseyin Paşa idi. Amcazade Hüseyin Paşa'nın sadrazamlığı zamanında Naima, ikbalinin zirvesine çıkmıştı. Naima, o sıralar hâcegân zümresindendi. Amcazade, onu vakanüvisliğe tayin etti (1111-1699/1700). Naima, ünlü tarihini bu sırada yazmış⁵² ve sadrazama ithaf ederek adını *Ravzatü'l-Hüseyn fî Hülâsati*

⁵¹ Ahmet Cevde Paşa, *Kısâs-ı Enbiya*, Çeviren: Ord. Prof. Dr. Sadi Irmak, İstanbul Tarihsiz, s. 242-253.

⁵² Ahmed Refik, *Osmanlı Alimleri ve Sanatkarları*, Yayıncı Hazırlayan: Dursun Gürlek, İstanbul 1999, s. 178-179.

Ahbâri'l-Hâfikeyn vermiştir. Kitabı adıyla adlandırmakla yetinmeyerek *Dibâcesi*'ni onun övgüleriyle parlatıp, *Mukaddime*'sini de ondan zuhûr eden yüce hizmetler ve güzel menkıbelerle süslemek suretiyle kitabı kusursuz kılacağını düşündü. Bu amaçla *Mukaddime*'ye *Sulh-ı Hüdeybiye* başlığını uygun gördü ve burada, Nâbî'nin *Siyer-i Nebeviyye*'ye zeyl kılıp, bu olayı anlattığı bölümü aynen nakletti.

Naima'ya göre, Peygamber Hazretleri Hüdeybiye'de, ilahî gücü ile kişileri istediği gibi yönlendirmeye kâdirler iken, sebeplerin görünüşüne uymayı ümmete öğretmek (ta'lim), onları bu sebeplere uygun davrandırmak (ri'âyet), ve bunu onlardan istemek (sâ'il), ayrıca hazırlıklı olmanın (techizâtın) önemini, sağlam şeriatın ipine sımsıkı tutunanlara kavratmak (tefhîm) için pek çok işte olduğu gibi, burada da görünür şartlara uygun davranmışlardı. Kahredici bir mucize ile müşrikleri mağlûp etmek ve semavî bir felaket ile cümlesini hayattan alıp götürmek (meslûb olmak) mümkün iken, o alicenap Peygamber'den Hüdeybiye Sulhu'nda ortaya dökülen tavırlar, hikmet eserlerini görmüş ve hakikati öğrenmiş olanlar için, ilahî hükme dayanan nice gizli tutumları (şive-i hafıyye) gösterir. Aydınlık görüşlü akıllı kişiler, Hüdeybiye Sulhu'nde Peygamber'in, düşmanlarının isteklerine rıza göstermelerinin, acz ve çaresizliğin gereği olmadığını çok iyi bilirler. Belki onun muratları, mümkün sebeplerin şekillerini gözetme ve işlerin tedrici gidişini tecrübe yöntemiyle ('ala tarîki't-ta'lim) Müslümanlar'a kavratmaktır⁵³.

Naima, Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu duruma ilişkin olarak yaptığı ikinci yorumda, İmam Makrizî'nin *Kitâbu's-Sülûk li Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk* adlı tarihinden yararlanır. Makrizî'nin burada sözünü ettiğine göre, Hicrî altıncı yüzyıldan sonra İslâm hükümdarları arasındaki uyuşma ve anlaşma eksikliği hasebiyle, bölünmeler (şikâk) ortaya çıkmıştı. Birbirleriyle mücadele edip dururken, Frenk keferesi ve öteki küffâr hükümdarları, özellikle Nemçe tarafından, sayısız asker tedarik edip büyük bir donanma ile Akdeniz sahillerini istila etmişlerdi. Eyyübî hükümdarlarından Mısır sultanı Melik Adil ölünce yerine, oğlu Melik Kamil Sultan Muhammed babasının tahtına geçmiş ve öteki kardeşlerinin yönettikleri vilayetleri bağımsızlık amacıyla zaptetmişti. Onlar azil ve tebdil kabul etmediklerinden, Melik

⁵³ *Târih-i Na'îma*, Cilt 1, s. 11-26

Kamil mücadele ve çekişmeleriyle huzursuz olmuştu. Bu sırada Frenk gemileri Akdeniz sahillerine, Mısır ve İskenderiye taraflarına yanaşıp deniz sahillerindeki pek çok yeri ele geçirmişti. Melik Kamil Mısır askerleriyle Tellu’-‘Acûl adlı mahaldeyken, Frenklerin kralı olan imparator, sayısız kafir askeri ile Sayda İskelesi’ne çıkmış ve Sayda Kalesi’ni ele geçirerek sağlamlaştırmıştı.

Farklı memleketlerde hüküm süren (fermân-rân) Adil Melik’in çocukları, diğer (Müslüman) hükümdarlar ve yöneticiler ile Melik Kamil arasında fikir ayrılığı çıkmış, ayrıca asker ve vezirler arasında da hasetleşme, düşmanlığa dayanan görüş ayrılığı ve gizli düşmanlık baş göstermişti. Bu sebeple, gaza işinde Melik Kamil’e yalancıkdan (sûrî) yardım ve destek veriyorlardı; ancak gerçekte, nifak üzere idiler. Hıyanet içinde olanların lakırdılarından Allah korusun! “Frenk tayfası Mısır’a müstevli olursa Şam elimizde, Şam’ı da alırlarsa Hicâz hâzırımızdadır. Ben-i Eyyüb’ün uğrunda telef-i cân etmeye ne gerek var! Onların devletinden hissesi ve lütüflarından nasipleri olanlar Frenkler’le savaşsınlar” diye İslâmî gayrete uygun olmayan manalar kastetmişler ve belki bu tür saçmalıkları, aralarında, açıkça ağızlarına alıp dile getirir olmuşlardı.

Melik Kamil, düşmana karşı savunmada aciz kalıp kaçmak zorunda kalmıştı. Savaşma ve karşı koymadaki güçsüzlüğünden dolayı dost gibi görünmeye başladı ve kötülükleri defetmek için, barış yoluyla çözüm bulma yoluna gitti. Kazaskeri Şerîf Şemseddin Urmevi’yi, sulh maddelerini söyleşmek için vekil ve Emir Fahreddin ibn Şeyhü’l-Şüyûh’u da elçi tayin edip gönderdi. Frenkler ise, Sayda Kalesi’ni sağlamlaştırdıktan sonra Akka’yı da istila etmişlerdi. Görünüşte Müslümanlar’a samimi dostluk gösterdiler ve savaşmak, öldürmek ve esir almak için saldırılar yapmadılar. Sanki kalenin sahibiymişler gibi emellerine ulaştıktan sonra “Müslümânların mallarına ve canlarına zararımız yoktur” sûretini gösterdiler. Aslında böyle insâf yönünden görünmekle, frengî hastalığı gibi sirayet edip yerleşmek için, bu oyunu oynayıp kurnazlık ederlerdi.

Sözü edilen vekil ve elçi varıp makûl bir şekilde Frenkler’i sulh yapmaya razı etmek hususunda pek çok dil döküp uzun konuşmalar yapmışlardı. Sonunda, bundan

böyle Müslümânlar'la savaşmamak şartı ve diğer memleketlere göz dikip saldırmamak kaydıyla ve başka bazı şartlar ve kayıtlarla Melik Adil ve Frenklerin imparatoru arasında bir antlaşma imzalanmıştı. Bu antlaşma, on sene beş ay boyunca sürecek bir ateşkesi ve Kûdüs-i Şerîf Kalesi'nin Frenklere teslimini içeriyordu.

Ancak Müslümanlar sulhun boş zamanlarında İslâm memleketlerindeki karışıklığı düzeltmek suretiyle İslâm'ın yüceliğine güç ve kuvvet kazandırıp tekrar Kûdüs-i Şerîf'i kurtarmak ve kafirlerden öç almak için bu trajediye katlanmışlar ve başlarına gelen belayı defetmeye girişmişlerdi. Gerçekten on bir sene geçene dek, askerinin durumunu düzene sokmak için yerinde tedbirler uygulanmış ve sonunda Şâm Padişahı Melik Nâsır Davûd, kahredici gücü olan bir ordu ile gelip Kûdüs-i Şerîf'i kafirlerin elinden geri almıştı. Hicrî 698 sıralarına gelince de perişan olmuş kafirler tamamıyla sahillerden uzaklaştırılıp kovuldular⁵⁴.

Köprülü Fazıl Ahmed Paşa'nın son yıllarını, Sultan II. Süleyman (Saltanatı 1687-1691), Sultan II. Ahmed (Saltanatı 1691-1695), Sultan II. Mustafa (Saltanatı 1695-1703) ve Sultan III. Ahmed (Saltanatı 1703-1730) devirlerini yaşayan, Viyana felaketlerinin safhalarını, Avusturya hezimetlerini ve devletin karşı karşıya kaldığı müsibetleri gören⁵⁵ Naima, Karlofça Antlaşması'nın ne anlama geldiğini çok iyi kavramıştı. Devlet adamları arasında hakim olan karamsarlık ve endişeye de bizzat şahit oluyordu. Ancak durum ne kadar tehlikeli olursa olsun, ümitsizliğe kapılmaya gerek yoktu. Çünkü İslâm Devletleri geçmişte çok daha ağır koşullarla yüzyüze gelmişler, hatta Hz. Peygamber bile "Resûlullah" olduğunu ileri süremeyecek durumlarla karşılaşmıştı. Böyle durumlarda, tıpkı şimdi intisap ettiği Amcazade Hüseyin Paşa'nın ön ayak olmasıyla imzalanan Karlofça Antlaşması'nda olduğu gibi, barış yapmak en iyi çıkış yoluydu. Ancak barışın sağladığı zamanlar iyi değerlendirilmeliydi. Bu dönemde yapılması gerekenleri Naima, *Tarihi*'nin VI. Cildindeki *Netîcetü't-Netîce* bölümünde beş maddede özetlemiştir. Buna göre, öncelikle devletin gelirlerini ve giderlerini bilgece denkleştirmeli hatta masrafları indirme yoluna gitmelidir. Ancak bunu yaparken, ne rızıklarını kesip halktan beddua alınmalı, ne ücretleri (ta'yînâtı) düşürüp işlerinden çıkararak bir kimseden şikayet

⁵⁴ *Târîh-i Na'îma*, Cilt 1, s. 41-43.

⁵⁵ Ahmed Refik, *Osmanlı Alimleri ve Sanatkarları*, s. 190-191.

işitilmeli ne de yeni vergiler ve uydurma önlemler (bid'at) icat etme yoluna gidilmelidir. İkincisi, feylesofça hilelerle maaşların (tedâhül) geçikmesine son verilmeli ve bu bela yükünü devlet hazinesinin sırtından def etmeye bir şekilde girişilmelidir ki “devlette (mîride) malım kaldı” diye hiç kimseye eziyet edilip şikayetine meydan verilmesin. Üçüncüsü, asker tayfasına mutedil bir şekilde nizam verilmelidir ki ocaklar mamûr olup hem ihtiyaç zamanı düşmana karşılık vermeğe hazır olsunlar, hem memleketin değişik yerlerindeki taslakçı zümresi haksızlık ederek (ketm-i hukûk ile) devlet hazinesine (mîriye), zeamet sahiplerine ve vakıflara kötülük edemiyeler hem de İstanbul'da ve taşrada itaatsizlik edip fesat çıkarmaya güçleri yetmesin ve yöneticilere köleler gibi boyun eğsinler. Dördüncüsü, taşra eyaletleri ve eldeki bütün memleketler, reaya ve berayanın mutlu, İslâm diyarının mamûr olacağı, devlet hazinesine noksanlığın ilişmeyeceği, valilerin ve hakimlerin de menfaatlerinden geri kalmayıp makamlarının (kapularının) durumlarına göre mükemmel ve tertibli olacağı bir şekilde idare edilmelidir. Beşincisi, bazı gizli tedbîrler ile öyle gönül alıcı şekilde hareket edilmelidir ki İslâm Padişahı gönlünün dilediği yönde makûl bir şekilde zevk ve safa içinde yaşasın; muhabbet ve hamiyetleri insanların kalplerine akıtılsın, İstanbul'da ve taşra memleketlerinde halk, fitne çıkarmak ve isyan için toplanmak bir yana bu tür fesatlıklar hatırlarına bile gelmesin; saltanata ve devlet yöneticilerine boyun eğsinler. Allah'ın inayetiyle bu işler kolayca görüldüğünde artık bir sıkıntı kalmaz ve böylece din ve devlet düşmanlarına da cevap verilmesi ve her işin istenildiği gibi görülmesi çok kolay olur.

Naima'ya göre, bu tedbirlere kısa zamanda özellikle bu dönemde sûret verip harice çıkarmak imkansız görünür diye itiraz edenler olursa cevap verilir ki bunları almak mümkün ve kolaydır. Bunun için yapılması gereken şey Padişah Hazretleri'nin Sadrazam Hazretleri'ne “kemâl-i istiklâl” vermesidir. Her Şeyden Beri ve Yüce olan Allah'a şükürler olsun ki Devlet-i Aliyye'nin şimdiki zamanda zaafi yoktur ve Osmanlı Devleti ebediyyen yaşayacaktır (Devlet-i Ebed-peyvend-i Osmânî)⁵⁶.

⁵⁶ *Târih-i Na'îma*, Cilt 6 (*Neticetü't-Netice* bölümü), s. 48-51.

Bütün bu anlatımlardan Şu iki temel noktanın aıĒa ıktıĒı görülmektedir. Birincisi, XVII. yüzyılda, Katip elebi tarafından getirilip Osmanlı bilginlerine tanıtılan İbn HaldunculuĒun, yüzyılın sonunda ve XVIII. yüzyılın başlarında Naima ile birlikte daha ayrıntılı ve halihazır durum ile iliŐkilendirilerek daha güçlü bir Şekilde savunulduĒu anlaşılmaktadır. İkinicisi ise, Naima'nın, İbn Halduncu Tarih Felsefesi baĒlamında Osmanlı Devleti'nin akibetinin ne olacaĒı sorununu, Osmanlı Devleti'nin ilelebet yaŐayacaĒına dair taŐıdıĒı sarsılmaz bir inanç ile zmlediĒidir. Bu zm ile birlikte Naima'da söz konusu felsefenin, Katip elebi'den açıkça sarsılmaz bir iyimserlik içeren farklı bir yorumuyla karşılaşılmaktadır.

II) KATİP ÇELEBİ ve İBRAHİM MÜTEFERRİKA

Ülkemizde Katip Çelebi'nin önemini ilk defa farkedenlerden birisi, kurduğu matbaa ile Osmanlı ve Türk kültür hayatında büyük değişimlere yol açmış olan, İbrahim Müteferrika'dır (1674-1747). 1692 yılında Osmanlı İmparatorluğu'na gelen İbrahim Müteferrika Latince, Macarca, Arapça ve Farsça biliyordu. Bu meziyetlerinden ötürü, kendisinden III. Ahmed ve I. Mahmud (Saltanatı 1730-1754) dönemlerinde diplomatlık, mihmandarlık, çevirmenlik, müteferrikalık ve hâcegânlık gibi pek çok resmi görevde yararlanılmıştır. 1726 yılında bir dilekçeyle dönemin sadrazamı Nevşehirli Damat İbrahim Paşa'ya başvuran Müteferrika, Şeyhülislam Yenişehirli Abdullah Efendi'nin tefsîr, hadîs, fıkıh ve kelâm kitapları haricindeki kitapların basılabileceğine ilişkin verdiği olumlu fetvanın ardından, dönemim padişahı III. Ahmed'in matbaanın kurulmasına izin veren Hatt-ı Hümayûn'u imzalaması üzerine Said Efendi ile birlikte ilk Türk Matbaası'nı resmen kurmuştur⁵⁷.

a) Matbaacı İbrahim Müteferrika ve Katip Çelebi'nin Üç Eseri

İbrahim Müteferrika'nın matbaasında bastığı kitaplar incelendiğinde, Katip Çelebi'nin, başka hiç bir yazar için yapılmamış şekilde, üç eserinin basıldığı görülür; üstelik matbaada basılan toplam on yedi eserin, sözlük olan birincisi bir yana bırakılırsa, ilki Katip Çelebi'nin, denizcilik ilmine ('ilm-i bahr) ilişkin, *Tuhfetu'l-Kibâr fi Esfâri'l-Bihâr* adını taşıyan, kitabıdır; diğerleri ise, matbaada on birinci kitap olarak basılan *Cihânnümâ* ve on ikinci kitap olarak basılan *Takvîmu't-Tevârih* adlı eserleridir.

Bu durum, yani matbaada basılan eserler içinde Katip Çelebi'nin kitaplarının, hemen göze çarpacak şekilde ayrıcalıklı bir konuma sahip olması, daha sonra, Osmanlı düşünce hayatı üzerine incelemeler yapan pek çok araştırmacının, Katip Çelebi'nin Osmanlı düşünce hayatında modernleştirici çizgiler taşıyan bir geleneğin başında bulunduğunu, onun oluşturduğu anlayışın İbrahim Müteferrika başta olmak üzere bir çok Osmanlı bilgini tarafından sürdürülüp geliştirildiğini ve bu

⁵⁷ Hüseyin Gazi Topdemir, *İbrahim Müteferrika ve Türk Matbaacılığı*, Ankara 2002, s. 3-7.

düşüncelerin Türk modernleşmesinin ana çizgilerini oluşturduğunu, varsaymasına neden olmuştur.

Acaba gerçek durum neydi? İbrahim Müteferrika'nın, görünüşe göre, Katip Çelebi'nin eserlerine özel bir önem vermesinin ve onun, ayrıcalıklı bir şekilde, üç eserini birden basmasının arkasında yatan sebep, kendilerini aynı düşünsel geleneğin içinde görmesi miydi? Bu takdirde, bu eserlerin basımıyla yaygınlaştırılmak istenen düşünsel geleneğin ana çizgileri neydi? Bu gelenek hangi fikirlerden oluşuyordu?

b) İbrahim Müteferrika ve Katip Çelebi'nin *Tuhfetu'l-Kibâr fî Esfâri'l-Bihâr* Adlı Eseri

Yayımcısı olduğu Katip Çelebi'ye ilişkin eserler incelendiğinde, İbrahim Müteferrika'nın, bu kitaplara, sayfa numarası vermeden, takdim yazısı denilebilecek, bir kaç sayfalık açıklamalar yazdığı görülür. Bu açıklamalarda İbrahim Müteferrika, matbaanın kurulmasının neden gerekli olduğu, nasıl kurulduğu ve ne gibi yararları olduğu türünden konulara değindikten sonra matbaasında Katip Çelebi'nin eserlerini niçin bastığına ilişkin bilgiler vermektedir.

İbrahim Müteferrika, ilk olarak, Katip Çelebi'nin *Tuhfetu'l-Kibâr fî Esfâri'l-Bihâr* adlı eserini, Hicrî 1141 yılının Zilkade ayının başlarında yani Miladî 29 Mayıs 1729 yılında basmıştır⁵⁸. Müteferrika, bu baskıya yazdığı takdim yazısında önce, matbaa kurma isteğini sadrazam Nevşehirli Damad İbrahim Paşa'ya arzuhal ettiğini, onun konu hakkında derhal Şeyhülislam Abdullah Efendi'den fetva istediğini, Şeyhülislâmın da, “Mesailerin en şerefli, sanatların en güzeli, kamunun yararlarını içeren bir faydalı fendir” diyerek matbaa için fetva verdiğini, bunun üzerine, Padişah III. Ahmed'den Hatt-ı Hümayûn alınarak, halkın muhtaç olduğu ilim, fen ve marifetin kendisine dayandığı lügat ilmine dair kitapların matbaa fenni aracılığı ile “teksîr ve tevfirine” acelece girişildiğini söyler ve ardından Katip Çelebi'nin *Tuhfetu'l-Kibâr fî Esfâri'l-Bihâr* adlı eserinin ne amaçla basıldığını açıklamaya koyulur. Bu açıklamalara göre, ilk basılacak eser, *Sihâh-ı Cevherî Tercümesi* olan

⁵⁸ Müteferrika Matbaası'nda basılan eserlerin, içerikleri, baskı adetleri, fiyatları v.b. konularda ayrıntılı bilgi için bkz., Hüseyin Gazi Topdemir, *a.g.e.*, 39-49.

Vankulu Sözlüğü idi. Ancak bu kitabın nüshalarının nadir olması ve eldeki nüshaların da hatalar içermesi yüzünden, basılacak nüsha üzerinde baskıdan önce bir tashih işlemi yapılması gerekiyordu. Nitekim bu tashih için Hatt-ı Hümâyûn ile bir grup yetenekli memur (memûr-ı fudelâ) da görevlendirilmişti. Fakat bu yetenekli memurlar, ıslah (tehzîb) ve ayıklama (tenkîh) işleri ile uğraşırken, matbaa amelesinin zaman zaman boş kaldıkları görülmüştü. Bunun üzerine, zamanlarını boşa geçirmeleri korkusuyla (tazyî‘-i evkâttan tehâşî mülâhazasıyla) Hacı Halife lakaplı Katip Çelebi’nin *Tuhfetu’l-Kibâr fi Esfâri’l-Bihâr* adlı kitabının tab‘ına girişilmiştir.

Böylece, görüldüğü gibi, bizzat İbrahim Müteferrika’nın açıklamalarına göre, Katip Çelebi’nin *Tuhfetu’l-Kibâr fi Esfâri’l-Bihâr* adlı eserinin basılmasının gerçek sebebi, matbaa işçilerinin boş kalıp zamanlarını boşa geçirmelerinden duyulan kaygı olmuştur. Ayrıca, kitabın az sayfalı ve küçük hacimli (kalîlü’l-evrâk hacmî sagîr) olmasının da, esas basılacak kitap olan *Vankulu Sözlüğü*’nün tashih işlemleri sırasında, hem kısa sürede basılabilecek hem de matbaa işçilerinin boş kalmasını önleyebilecek bir eser olarak tercih edilip basılmasına sebep olduğu, yayımcısı tarafından söylenmektedir.

Bu takdim yazısında İbrahim Müteferrika, Katip Çelebi’yi ve söz konusu kitabını tavsîf eden ifadeler de kullanmaktadır. Bu ifadelere bakarak, onun, Katip Çelebi’yi ve tabettiği eserini nasıl gördüğünü ve değerlendirdiğini anlayabilmekteyiz. Ona göre, Katip Çelebi, halis niyetli ve nimete şükredici birisidir; din ve devletin iyiliğini isteyen yüce kişilikli bir hizmetkârdır; bütün eserleri devletin şanını yüceltme özenini gösteren süslerle donatılmıştır. Bu ifadelerde Müteferrika’yı, Katip Çelebi’nin, kendisinin de önem verdiği, etkili olmuş bir fikrinden söz ederken göremiyoruz. Bunun yerine, onun sadece ve özellikle din ve devlete hizmet eden, devletin şanını yüceltmeye çalışan ve bu maksatla eserler yazan, devletin sadık bir hizmetçisi olduğunu vurgulamaktadır.

Tuhfetu’l-Kibâr fi Esfâri’l-Bihâr’a gelince, İbrahim Müteferrika’ya göre bu eser, sayfaları az ve küçük hacimli olmasına karşın, içerik bakımından benzersiz (bî-nazîr), cihâd yolunda gidenlere karaları ve denizleri gösteren usta işi bir rehber

(rehber-i hâzikî), samimi çabalar içinde olan mücâhit gâzîlere sadık bir kılavuz ve içerdiği halis nasihatler ve vasiyetlerle cihât peşinde olanların, iyiyi kötüden ayırmalarını sağlayan (cihâd-endîşânın mâ bihi't-temyîzi) nefis bir kitaptır. Bu sebeple bazı önemli eklerle (muhsinât zammı ile) tavnî edilerek tabına girilmiştir. Anlaşıldığı üzere, İbrahim Müteferrika *Tuhfetu'l-Kibâr fî Esfâri'l-Bihâr*'ı askerlerin kara ve deniz savaşlarında nasıl hareket etmelerini gösteren eşsiz, usta işi bir askerî kılavuz-kitap olarak değerlendirmektedir. Bu yüzden de bazı önemli eklerle (muhsinât) eseri basmıştır⁵⁹.

Müteferrika'nın *Tuhfetu'l-Kibâr fî Esfâri'l-Bihâr*'a eklediği pek çok muhsinâttan biri, bazı önemli zevatın övgü yazılarıdır (takârîz); bunlar, Şeyhülislâm, Sadr-ı Rûm Sun'izâde Efendi, Sadr-ı Rûm-ı Sâbık Şa'ban Efendi ve Sadr-ı Anadolu 'İsmetî Efendi'nin takrîzleridir. Ancak bunlar, kitaba ve yazarına değil yayımcısına ve yaptığı işe yönelik takrîzlerdir. Bir diğeri ise, eserin sonuna eklediği zeyldir. Bu zeyl, kara ve deniz ölçüleri ve Yer ve Su Küre mesafesinin ölçümleri hakkındadır. Bu zeylde Müteferrika, fersah, mil, zirâ', usbû' ölçülerine göre 1° lik yayın miktarı, buna göre karada merhale, denizde mecre denilen mesafelerin ne kadar sürede katedebileceği v.b. gibi konulardan söz etmektedir⁶⁰.

c) İbrahim Müteferrika ve Katip Çelebi'nin *Cihannüma*'sı

İbrahim Müteferrika *Tuhfetu'l-Kibâr fî Esfâri'l-Bihâr*'ın basımından, yani Hicrî Gurre-i Zilkade 1141 (29 Mayıs 1729) tarihinden üç yıl sonra, Katip Çelebi'nin, tespit edilebilmiş yirmi civarındaki eserinin en önemlilerinden biri olan *Cihannüma* adlı kitabını basar. Kitabın basım tarihi Hicrî 10 Muharrem 1145'dir (3 Temmuz 1732). Müteferrika'nın *Cihannüma* tabına katkısı *Tuhfetu'l-Kibâr fî Esfâri'l-Bihâr* ile karşılaştırılamayacak kadar büyüktür. Çünkü Müteferrika, eserin pek çok yerine, yer yer oldukça uzun denebilecek, ekler yapmış, ayrıca belli bir bölümden sonra da eseri itmam etmiştir. Bu ekleri, genellikle "basanın eki" (tezyîlu't-tâbi') ve "basanın eki bitti" (temme tezyîlu't-tâbi') ibareleriyle, ana metinden ayırma yoluna gittiyse de eserin ileriki kısımlarında bu özeni göstermediği görülmektedir.

⁵⁹ Katip Çelebi, *Tuhfetu'l-Kibâr fî Esfâri'l-Bihâr*, Müteferrika Tab'ı, Matbaa-yı Bahriyye, 1329

⁶⁰ a.g.e., s. 165-166

İbrahim Müteferrika'nın, matbaasından çıkan kitapların on birincisi olarak bastığı *Cihannüma*, 698 büyük boy sayfadan oluşmaktadır; ayrıca metin aralarında ve eserin sonunda, sayfa numarası verilmemiş ve bir kısmının Müteferrika tarafından ilave edildiği bilinen, pek çok harita ve şekil vardır. Bunların dışında, eserin başına diğer tablolarında yaptığı gibi, yine sayfa numarası verilmeksizin bir takdîm yazısı yazmış ve içindekileri gösteren fihrist eklemiştir. Bu haliyle kitap 800 sayfayı bulmaktadır.

Kitap bir *Mukaddime* ve iki ana-bölümden oluşmaktadır. *Mukaddime* oldukça uzundur ve *Emir* adında on dört bölüm içermektedir; bu bölümlerde değinilen konular kısaca şu şekildedir: *Birinci Emir*'de Katip Çelebi, *Cihannüma*'yı yazarken yararlandığı İslâmî ve Batılı coğrafya kitapları ve bunların yazarlarını açıklamaktadır. *İkinci Emir*, coğrafya kelimesinin anlamının açıklanması hakkındadır. *Üçüncü Emir*'de coğrafya fenninin gayesi ve yararı anlatılmaktadır. *Dördüncü Emir*, cisimler dünyasının daire ve yerin küre olmasıyla ilgili bilgiler içermektedir. *Beşinci Emir*'de feleklerin ve unsurların durumu kısaca anlatılmaktadır. *Altıncı Emir*, Yerküre'de var olduğu farzedilen dairelerin ve kürelerin açıklanmasına dairedir. *Yedinci Emir*, sözkonusu dairelerle Yerküre'yi bölümlere ayırmak hakkındadır. *Sekizinci Emir*, enlem daireleri ve coğrafi bölgelere (ekâlîm) ilişkindir. *Dokuzuncu Emir*, Yerküre'nin enlem ve boylamlarla bölünmesine dairedir. *Onuncu Emir*, mesafeler ve ölçüm araçlarının durumuna ilişkindir. *On Birinci Emir*, dört yön ve rüzgarların anlatılması hakkındadır. *On İkinci Emir*'de harita çiziminin kuralları açıklanmaktadır. *On Üçüncü Emir*, coğrafya fenninin zorluğu ve anlayışlı kimselerin ıslahına ve yardımına ihtiyaç olduğu konusundadır. *On Dördüncü Emir*, *Cihannüma*'da zikredilecek olan memleketler, bölgeler (akâlîm) ve beldelerin alfabetik fihristini içermektedir⁶¹.

Kitabın birinci ana-bölümü coğrafyanın amaçlarının (makâsîd-ı fenn) açıklanmasına ilişkindir. Bu ana-bölüm, on bir fasıldan oluşmaktadır. *Birinci Fasil*'de, Yerküre ve Suküre anlatılmaktadır. *İkinci Fasil*, denizler hakkındadır. *Üçüncü Fasil*, ana hatlarıyla Yer'in bölümlerine dairedir. *Dördüncü Fasil*'de, Avrupa

⁶¹ Katip Çelebi, *Cihannüma*, Müteferrika Tab'ı, İstanbul 1145, s. 8-70

kıtası anlatılmaktadır. *Beşinci Fasil*'da, Afrika kıtası hakkında bilgi verilmektedir. *Altıncı Fasil*'da Asya kıtasından söz edilmektedir. *Yedinci Fasil*, Amerika'nın anlatılmasına ilişkindir. *Sekizinci Fasil*'da 90. enlem açıklanmaktadır. *Dokuzuncu Fasil*, güney kutbuna dairdir. *Onuncu Fasil*, memleketlerin burçlar ve seyyareler üçgenlerine göre taşıdığı özellikler hakkındadır. *On Birinci Fasil*, dinlere göre Cihân sakinlerinin durumuna ilişkindir⁶².

Bundan sonra kitabın ikinci ana-bölümü başlamaktadır. Bu ikinci ana-bölümdeki açıklamalarda da “*Fasil*” ibaresi kullanılmakta ve bir önceki ana-bölümün fasıl numaraları izlenerek, “*Fasil On İki Der Beyân-ı Cezîre-i Pâpûnyâ*” başlığı altında, Japon Adaları'nın anlatılmasıyla, açıklamalara başlanılmaktadır. İkinci ana-bölümün açıklamaları, *Kırk Birinci Fasil*'a kadar gelmektedir. Bir önceki *Kırkinci Fasil*'in konusu, Dağıstan ve Gürcistan memleketleri hakkındadır ve Katip Çelebi bu fasılın sonuna eklediği *Tetimme*'de şunları yazmaktadır:

“...Rus tayfasını dahi bu makamda [yani Dağıstan ve Gürcistan memleketlerinin anlatıldığı bölümde] yazarlar; ancak bu tayfanın meskeni Avrupa haddinde olduğundan biz onları Mosku [yani Moskova] faslından sonraya tehir ettik...Bundan sonra Avrupa ve Asya kısmına muttasıl olan batı tarafını, Memâlik-i Mahrûsa-i Osmaniyye hudûdundan [itibaren] açıklamaya girişip, bir kaç alt-bölümde (fasıl) de kalan kısmı yazıp, o semtlerde bulunan eyaletleri birer bölümde açıklayacağız. Bu eyaletler Van, Çıldır, Erzurum, Diyarbekir, Haleb, Şam, Bağdad, Basra, Şehrizul, Rakka, Maraş, Sivas, Anadolu, Trabzon ve Kars eyaletleridir”⁶³.

Sonra *Kırbirinci Fasil*'a geçilir. Katip Çelebi, bu fasılda sözünü ettiği eyaletlerden, sadece Van Eyaleti'ni anlatır. Bu Van Eyaleti ile ilgili açıklamaları da Hîzân Kasabası ve Kalesi ile sona ermektedir⁶⁴.

⁶² a.g.e., s. 70-124

⁶³ a.g.e., s. 409-410

⁶⁴ a.g.e., s. 421

Cihannüma'nın bundan sonraki kısımları eserin yayımcısı olan İbrahim Müteferrika tarafından tamamlanmıştır. Müteferrika bu durumun sebebini, “tezyîlü't-tâbi” notuyla şöyle açıklamaktadır:

“Kitabın başında işaret olunduğu üzere Katip Çelebi merhûmun Cihân memleket ve mülûklarının ahvâlini şarktan garba doğru şerh beyân eylemek vaadi ancak bu mahalle erişmiş olup kendi hattıyla olan müsvedde nüsha ve ellerde dolaşan nüshalar dahi Van Eyaleti hudûdundan bu yana geçmemiştir...Pes bu hakîr kul siyâk u sibâk-ı kelâm karînesiyle merhûmun maksûd ve merâmına imkân olduğu mertebede tahrîr ve ta'dâd-ı memâlik ve mülûkda merhûma taklîd ve tâbi' olup [kitabın] tetmîmine 'âcizâne güç sarfedeceğim...Erzurum Vilayeti'nden başlayarak...Asya kıtasının geri kalan iklimleri de tertîb üzere beyân ve tahrîre gayret edilip...memâlik ve mülûk tahrîri sırasında mütercim-i *Coğrafya-i Kebîr*, Ebû Bekr ibn Behrâm ed-Dimeşkî'nin ibâreti yer yer intihâb ve ekser mahalde bi-'aynihi nakl ve tahrîr olunmak ihtiyâr olundu.”⁶⁵

Böylece Katip Çelebi'nin, son olarak açıkladığı Van Eyaleti'nin ardından, Erzurum Eyaleti'nden başlamak suretiyle, Osmanlı Devleti'nin Asya kıtasındaki topraklarını anlatarak *Cihannüma*'yı tamamlayan İbrahim Müteferrika olmuştur. Müteferrika bu tamamlama işinde, kendisinin de açıkca söz ettiği üzere, Ebû Bekr ibn Behrâm ed-Dimeşkî'nin (Ölümü 1691), aslında Wilhelm ve Joan Blaeu veya Blaeuv adında bir baba oğulun, 1622 yılında Amsterdam'da yayınladığı *Atlas Major* adlı eserin çevirisinden başka bir şey olmayan⁶⁶ *Coğrafya-i Kebîr* adındaki kitabından yararlanmıştı. İbrahim Müteferrika bu eserin yardımıyla, Irak, Suriye, Arabistan, Yemen ve İstanbul'un Avrupa yakasında kalan kısmı hariç ancak Asya yakasındaki kısmı dahil olmak üzere, bütün Anadolu topraklarını eyalet eyalet Katip Çelebi'nin üslûbu ve tarzı üzere açıklar. Eserin sonuna da *Ahvâl-i Mülûk ve Hükâm* başlığı altında, başlangıcından Sultan IV. Mehmed zamanına kadar Osmanlı tarihini anlatan kısa bir bölüm ekleyerek⁶⁷ son bir “tezyîlü't-tâbi” notuyla *Cihannüma*'yı tamamlar.

⁶⁵ a.g.e., s. 422

⁶⁶ A. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul 200, s. 154

⁶⁷ Katip Çelebi, a.g.e., s. 674-698.

İbrahim Müteferrika'nın, Hatt-ı Hümayûn ile görevlendirilen memurların matbaasında ilk kitap olarak basacağı *Vankulu Sözlüğü*'nün hatalarla dolu nüshasını tashîh işi ile uğraşırken, matbaa işçilerinin boş oturup zaman öldürmelerine gönlü razı olmadığı için, bu arada, Katip Çelebi'nin *Tuhfetü'l-Kibâr fi Esfâri'l-Bihâr* isimli eserini tab ettiğini kendi ifadelerinden öğrenmiş bulunuyoruz. Acaba *Cihannüma*'nın basılışındaki amaç neydi? İbrahim Müteferrika, hangi sebeplerden dolayı bu eseri tab etmiştir? Bu tür soruların cevabını, yine İbrahim Müteferrika'nın, *Cihannüma*'nın başına koyduğu takdîm yazısından açıkca öğrenebiliyoruz.

Buradaki açıklamalara bakılırsa, İbrahîm Müteferrika'ya *Cihannüma*'yı tab etmeyi ima ve işaret eden dönemin şeyhüislâmı Ahmed Efendi'dir⁶⁸. İbrahim Müteferrika bir gün boş vaktinde şeyhüislâmı ziyaret etmiş, iltifat ve övgü dolu sözlerin ardından ona, bu kadar lügat ve tarih kitapları basarak bilimlere ve marifetlere talip olanlara ve eski ümmetlerin eserlerine düşkün olanlara, nimetle dolu bir ziyafet çektiğini, ancak “furû'-ı hey'etten fenn-i coğrafyanın” devlet erkân ve ayânının bilip öğrenmesi gereken çok değerli bir bilim olduğunu, Padişah Hazretleri'nin de özellikle bilimlere ve marifetlere rağbet ve muhabbet edip ashâbına büyük meyl ve inayet ettiğini, söylemiştir. Ayrıca şeyhüislâma göre, coğrafya biliminin yararları genel ve apaçıktır. Zira devletin idaresi altındaki şehirler, sınırlar, sınırların durumu, düşman ülkelerinin uzaklıkları ve yakınlıkları, savaş (sefer) yolundaki kolaylıklar ve zorluklar ve denizlerin durumları, bu fen tarafından doğru, açık ve kanıtlanmış bir şekilde ortaya konmuştur. Coğrafya, memleketleri ve mevcûdatı (enâm) “sevap üzere” idare etmekte ve önemli saltanat işlerini halletmekte “mürşîd ve delîl”, gaza ve cihâd ashâbına rehber ve kılavuz olup memleketlerin “suver ve eşkâlini”, kavimlerin yeryüzündeki ve zaman içindeki ahvâlini Cihân sathında gösteren bir cam küredir (cihânnümâ-câm). Şeyhüislâm, Avrupalıların Osmanlılar karşısındaki üstünlüğünü de, onların coğrafya ilmindeki üstünlüklerine bağlayarak, “küçük müşrikler topluluğu (şirzime-i müşrikîn) bu fenni iyice öğrenip özen göstermişler ve şarktan garba sefer edip sahife-i Arz ve Mâ'yı gezip dolaşarak

⁶⁸ Ebû'l-Hayr Ahmed Efendi (1665-6/1741-2), Anadolu Kazaskerlerinden Kangırlılı Mustafa Efendi'nin oğlu Şeyhüislâm Minkârîzade Yahya Efendi'nin damadıdır. Bu yüzden “Dâmâd-zâde” ünvanıyla meşhurdur. 24 Şubat 1732'de Şeyhüislâm oldu. Bkz., *İlmiyye Sâlnâmesi*, Yay. Haz: Seyit Ali Kahraman v.d., İstanbul 1998, s. 415.

çok faydalar elde etmişlerdir; Ehl-i İslâm ise, yaratılışlarındaki cesarete rağmen gayret eksikliği içine düşüp bu fenn-i celîli tahsilde tembellik ve rehavet etmişlerdir”, dedikten sonra sözü Katip Çelebi’ye getirip, onun XI. asrın ortalarında gayret ve hamiyet göstererek Müslümanlar’a daha önce benzeri görülmemiş hizmetlerde bulunmak için büyük çaba harcayarak “Devlet-i Âliyye’de coğrafya fennini ihya hevesiyle” *Cihannüma* adlı güzel kitabını telif ettiğini söyler ve İbrahim Müteferrika’ya bu kitabı basmasını ima ve işaret eder.

İbrahim Müteferrika’nın naklettiği şekliyle bu konuşma, hem konumuz hem de Osmanlı Devleti üzerine yapılacak farklı yönlerdeki araştırmalar için çok önemli ipuçları içermektedir. Dinî bir makam olmasına rağmen şeyhülişlâmlik, Osmanlı Devleti’ndeki idarî yapının en üst noktalarından biriydi; bu bakımdan Şeyhülişlâm Ahmed Efendi’nin sözlerinin haklı olarak Osmanlı üst düzey yöneticileri arasında, en azından konuşmanın yapıldığı dönemde, hakim olan düşünceleri yansıttığı kabul edilebilir. Buna göre, Osmanlı Devleti’ni yönetenler, ulemanın başı olan şeyhülişlâm da dahil olmak üzere, coğrafya fenninin çok önemli bir devlet yönetme aracı olduğunu düşünüyorlar ve coğrafyaya bu gözle bakıyorlardı. Daha önemli ve bir bakıma daha trajik olanı ise, XVIII. yüzyıla gelindiğinde, Osmanlı yöneticileri tarafından Avrupalılar’ın üstünlüğünün açıkça kabul edilip bu üstünlüğün sebebinin, neredeyse sadece ve basit bir biçimde, onların coğrafya fennine özen gösterip bu fenni iyice öğrenmelerine, buna karşın Ehl-i İslâm’ın coğrafya konusunda tembellik ve rehavet içine düşmelerine bağlanmış olmasıdır. Bu durum bize, Osmanlı’da XVI. yüzyıldan itibaren niçin coğrafya eserlerinin revaç bulduğu ve zamanla Batıdan yapılan çeviriler içinde neden coğrafya kitaplarının ön planda yer aldığını açıklamaktadır. Şeyhülişlâmın Katip Çelebi için sarfettiği sözlere gelince, daha önce Ebû Bekr ibn Behrâm ed-Dimeşkî’nin de vassfettiği şekilde⁶⁹ onu, “Devlet-i Aliyye’de coğrafya fennini ihyaya” heves etmekle nitelemesi ve *Cihannüma*’yı bu amaçla yazdığını söylemesi çok dikkat çekicidir. Gerçekten de, Katip Çelebi’nin bu

⁶⁹ Ebû Bekr ibn Behrâm ed-Dimeşkî, *Atlas Major* tercümesinin mukaddimesinde şöyle demiştir: “...Hâlâ bu ulûm-ı akliyyeyi husûsan ilm-i hey’et ve hendeseyi çok kimseler okurlar, ancak mücerred elfâz bilirler. Amma hârice çıkarmak asla bilmezler. Zira ilm-i hey’et bilen kimesne ilm-i coğrafya ve ilm-i rasadı bilirdi. Gerçi yakın zamanda Katip Çelebi biraz bu ilme mübâşeret etmiştir, amma bir kitâb tamâm etmedi”. Bkz., İbrahim Hakkı Akyol, “Tanzimat Devrinde Bizde Coğrafya ve Jeoloji”, *Tanzimat*, Ankara 1999, Cilt 2, s. 522.

hevesinin sebebi, onun da, Batı'nın Osmanlılar karşısındaki başarılarının ana nedeni olarak, Avrupalılar'ın coğrafya bilimindeki üstünlüklerini görmesiydi. Bu fikir Katip Çelebi tarafından üretilmemişse de, muhtemelen onun tarafından güçlü ve etkili bir şekilde sokulmuştu. Çünkü Katip Çelebi *Cihannüma*'nın ileriki sayfalarında, "Hıristiyanlar'ın Yunanlılar'dan aşırarak (intihâl) sözü edilen fenni tahkîk ve tasvîrde yetkinlikleri ve maharetleri, Müslümanlar'ın ise inkâr ve ihmâlî [ayrıca] bilgisizlik ve aylaklıkları görülüp, her zaman üzüntü duyulur ve bu ilmi tekrar elde etmek (istircâ') istenirdi...Zira küffâr bu fen vesîlesiyle Arz'ın her tarafına hâkim olup Ehl-i İslâm'ı tacizde yalancı cesaret, ayak direme ve ısrar (tecellüd) gösterip bu konuda tek olmak arzusu gösterdiklerini inkâra imkan yoktur"⁷⁰ diyerek sadece coğrafya bilimi ile neden ilgilenmeye başladığının gerekçelerini açıklamakla kalmıyor aynı zamanda kendince, devlet yöneticilerine, gittikçe artan ve Osmanlı Devleti'nin yıkılışıyla sonuçlanana kadar devam edecek olan Batı üstünlüğünün gerçek sebebinin nerede aranması gerektiğine de işaret ediyordu. Böylece ölümünden yaklaşık olarak yüz yıl sonra, dönemin şeyhüislâmı Ahmed Efendi'nin, İbrahim Müteferrika ile yaptığı sohbette, Katip Çelebi'nin bu görüşlerini, aynı mantık içerisinde, açık bir şekilde, dile getirmesi ve Müteferrika'dan matbaasında onun *Cihannüma* isimli eserini basmasını istemesi, gerçekte Katip Çelebi'nin coğrafya konusundaki tezinin ve çalışmasının Osmanlı devleti yöneticileri tarafından da içtenlikli ve güçlü bir şekilde kabul edilmiş olduğunu göstermektedir.

Şeyhüislâm Ahmed Efendi'nin İbrahim Müteferrika'ya Katip Çelebi hakkında söylediği sözler, bir başka bakımdan daha, çok önemlidir; şöyle ki vaktiyle astronomi ilmi ile uğraştığı sırada, Katip Çelebi'nin aklına, sorulup da şaşırarak türünden üç mesele gelmiş ve bunları fikhî meselelere dönüştürüp, astronomi fenninde erdemlidir zannederek, dönemin şeyhüislâmı Bahâî Efendi'den⁷¹ fetva istemişti. Şeyhüislâm, bu sorulardan ikincisine bir cevap yazarak cevabı fetva eminine teslim etmiş, fakat Katip Çelebi'ye her hangi bir cevap gönderilmemişti. Bunun üzerine Katip Çelebi, bu sorulara cevap olması için değil ancak soruların daha

⁷⁰ Katip Çelebi, *a.g.e.*, s. 9-10

⁷¹ Mehmed Bahâî Efendi (1595-6/1654), Hoca Sa'deddîn Efendi'nin torunu, Rumeli Kazaskeri Azîz Efendi'nin oğludur. İki kez Şeyhüislâm oldu. Birincisi 1649 yılında, ikincisi ise, 1652 yılındadır. Bkz., *İlmiye Sâlnâmesi*, s. 375-375.

iyi anlaşılması (şerh) için cevaplardan daha doyurucu bilgiler\açıklamalar içeren bir risâle yazmış ve adına da *İlhâmu'l-Mukaddes mine'l-Feyzi'l-Akdes* demişti. Sözü edilen üç soru şunlardır:

Birinci Mesele: Zeyd, İngiliz gemileriyle 90. enleme vardığı zaman, altı ay gündüz altı ay gece olduğundan, bu sözü edilen yerde beş vakit namazı ve Ramazan orucunu ne şekilde eda eder?

İkinci Mesele: Zeyd ile Amr [kıyamet] alametlerinden olan Güneş'in batıdan doğması meselesini tartışsınlar. Zeyd bu meseleyi, astronomi ilminin kurallarıyla açıklamak mümkündür, dese, Amr inkar etse, Zeyd ünlü gözlemci-astronom Taküyiddin'in görüşüne uygun olarak, burçlar kuşağı, ekliptiğin total eğiminden (meyl-i küllî) geçip tedricle uzun zaman içinde (zamân-ı medîde) ekvator (üstüvâ) ufkuyla çakışır (muntabık) duruma gelir. Diğer gezegenlerin ekvatorları da (mıntıkaları da) bunun gibi çakışık (munrabık) olursa [Güneş] batıdan doğmuş olur, diyen astronomiye uygunluğunu (vech-i tevfiği) bu şekilde açıklasa, Amr inkarında ısrar edip, böyle bir durum mümkün değildir, [mümkün olursa] “üç kere boş ol!” (telâk-ı selâse) deyip karımı [dinen] boşamış olayım, dese, boşanma gerçekleşir mi?

Üçüncü Mesele: Zeyd, Mekke şehrinden başka yerde bir mekan vardır ki orada dört yön de kıbledir, dese, Amr inkar eylese, durumun ispat edilmesi ya da edilmemesi durumları için birer cariyeyi özgür bırakacaklarına söz verseler, hangisi iddiasını kaybeder?⁷²

Şeyhülislâm Bâhâî Efendi bu sorulardan yalnızca ikincine cevap vermiştir. Katip Çelebi şeyhülislâmın kendi el yazısı ile yazdığı cevabı fetva emini olan Şeyhzâde Efendi'den alarak risâlenin sonuna eklemiş ve cevaptaki yanlışları düzelttiği *Islâh-ı Cevâb* bölümüyle risâlesini bitirmiştir. Katip Çelebi, bu son bölümde şeyhülislâmın yanlışlarına işaret ederken, onu, astronomi fennini tam olarak bilmeyen, anlayışsız ('adem-i vukûf), câhil, yazdıkları sırf boş laftan (lagv-ı mahz)

⁷² Katip Çelebi, *İlhâmu'l-Mukaddes mine'l-Feyzi'l-Akdes*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye 9932, varak, 40b-41a

ibaret olan ve meselenin aslını düşünemeyip telaşla hükümler veren biri olarak nitelemek suretiyle şeyhülişlâm için hakaret içeren sözler sarfetmişti⁷³.

Anlaşılan Katip Çelebi'nin, resmî olarak konumu sadrazam ile aynı derecede olmakla birlikte manevî itibarı bakımından ondan yüksekte bulunan bir makamda oturan ve ulemanın başı olan şeyhülişlâm Bahâî Efendi'ye karşı sergilediği küstahça denebilecek bu tavır ve onun için kullandığı hakaret dolu sözler, sonraki şeyhülişlâmlar arasında Katip Çelebi'ye karşı bir nefret ve düşmanlık hissi uyandırmamış olmalıydı ki, ölümünden yaklaşık olarak yüz yıl sonra başka bir şeyhülişlâm, üstelik övgü dolu sözler sarfederek İbrahim Müteferrika'dan onun *Cihannüma* adlı eserini tab etmesini isteyebilmiştir.

Ayrıca, Şeyhülişlâm Ahmed Efendi'nin *Cihannüma*'nın tabına ilişkin ima ve işaretinin etkisinin bir süre daha devam ettiği ve bunun sonucunda İbrahim Müteferrika'nın, matbaasında, Katip Çelebi'nin *Takvîmu't-Tevârih* adlı başka bir eserini daha bastığı görülüyor. Hicrî 10 Muharrem 1145'te (3 Temmuz 1732) basılan *Cihannüma*'dan yaklaşık bir yıl sonra Hicrî 1146 yılı Muharrem ayının (14 Haziran 1733) başlarında basılan bu eser, Müteferrika'nın bastığı ve Katip Çelebi'ye ait olan üçüncü kitaptır.

d) İbrahim Müteferrika ve Katip Çelebi'nin *Takvîmu't-Tevârih*'i

İbrahim Müteferrika matbasında bastığı diğer eserlerde yaptığı gibi *Takvîmu't-Tevârih*'in başına koyduğu ve numara vermediği bir kaç sayfalık yazıda bu kitabı neden tabettiği hakkında açıklamalar yapar. Buradaki açıklamalara bakılırsa, İbrahim Müteferrika için tarih, yüksek değeri olan, son derece şerefli ve faziletli bir ilimdir. Ancak tarih boyunca olup biten olayları ayrıntılarıyla “zabt ve ihâta” etmek tasavvur edilemez (gayr-ı mutasavver) bir durumdur. İşte Katip Çelebi'nin yazdığı *Takvîmu't-Tevârih* nâmındaki eser bu “zapt ve ihâta” sıkıntısını kolaylaştıran, önemli tarihî haberleri ve çeşitli devirlerin olaylarını özlü bir şekilde ortaya koyan bir kitaptır. Katip Çelebi, “üslûb-ı takvîm” üzere düzenleyip taksîm

⁷³ Katip Çelebi, *a.g.e.*, v. 49-b

ettiği *Takvîmu't-Tevârîh* adındaki gönül çelen telîfinde, tarihin başlangıcı olarak esas aldığı “Hübût-ı Hz. Adem”den Hicret-i Nebeviyye’ye gelinceye dek geçen süreyi “Tevrat-ı Yunaniyye ve harekât-ı semâviyye delâili” gereğince 6216 sene olarak tespit etmiş ve söz konusu sürede vaki olan en garip durumların ve en şüpheli “zuhûrâtın evkâtını”, her birinin “âhara ve zamân-ı Hicret’e” göre nisbeti ile aralarında geçen “aded-i sâli ve gâyatını” göstermiştir. Ayrıca sözü edilen bu kitap, tarihî ayrıntıların “icmâlî ve alem-i kevn u fesâdda” vuku bulan önemli olayların fihristi makamında bir “eser-i cemîl” olduğundan ötürü basılması ve çoğaltılması uygun bulunmuştur.

Müteferrika, kitabın özelliklerini ve basılış gerekçelerini bu şekilde açıklarken, diğer eserlerinde yaptığı gibi Katip Çelebi’nin kendisinin de taraftarı olduğu veya savunduğu her hangi bir ilmî görüşünü öne çıkarıp vurgulamamakta sadece “ekseriye kibâr-ı müverrihîn bu tavr u tarzda mürâ‘at eder” diyerek Katip Çelebi’yi büyük tarihçiler arasına sokmaktadır. Ardından “Menâkıb-ı Katip Çelebi” başlığı ile Katip Çelebi’nin yaşam öyküsü hakkında onun *Mîzânü'l-Hakk*’da yazdığı otobiyografisindeki ifadelerini tekrar eden açıklamalarda bulunan Müteferrika, takdîm yazısını Katip Çelebi’nin eserlerine dair bilgiler vererek sona erdirir. Burada, Katip Çelebi’nin şu eserlerinden söz eder:

Keşfu'z-Zünûn 'an Esâmî'l-Fünûn, Tuhfetu'l-Ahbâr fî'l-Hikme ve'l-Emsâl ve'l-Eş'âr, Cihânnüma, Levâmi'u'n-Nûr, Tuhfetu'l-Kibâr fî Esfâri'l-Bihâr, Revnaku's-Saltana, Fezleke, Türkçe Fezleke, Dustûru'l-Âmel, Takvîm-i Târîh, Recmu'r-Recîm bi's-Sîn ve'l-Cîm, İlhâmu'l-Mukaddes mine'l-Feyzi'l-Akdes, Mîzânü'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ahakk.

İbrahim Müteferrika, *Mîzânü'l-Hakk*’ın Katip Çelebi’nin son eseri olduğunu “*Mîzânü'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ahakk* ismiyle meşhûr risâledir ki hâtîme-i telîfâtı vaki‘ olmuştur” sözleriyle vurgulamaktadır. Ayrıca burada on üç eserini zikretmekle birlikte “bunlardan ma‘ada eyyâm-ı tahsîlde ekser mevâddı tahrîr ve tahşîye ve

tashîhle eser-i dil-pezîr etmiştir” diyerek, Katip Çelebi’nin ismini yazmadığı başka eserleri olduğuna da işaret etmektedir⁷⁴.

e) İbn Haldunculuk ve İbrahim Müteferrika

Bütün bu açıklamaların ardından acaba İbrahim Müteferrika’nın, Katip Çelebi’nin eserlerinin, sadece bir yayımcısı olduğuna mı hükmedilmelidir? Ya da İbrahim Müteferrika için Katip Çelebi’nin, yalnızca dinine ve devletine samimi bir şekilde hizmet etmeye çabalayan, büyük bir tarihçi olmaktan başka bir önemi yok muydu? Katip Çelebi’nin eserlerinde ortaya attığı görüşler ve verdiği bilgiler İbrahim Müteferrika tarafından hiç dikkate alınmamış mıdır? Her şey bir yana, Katip Çelebi’nin düşünsel yapısı içinde önemli bir yer tutan, Osmanlı toplumuna ilk kez onun tanıttığı anlaşılan ve başta Naima gibi tarihçiler olmak üzere sonraki yazarlar arasında çok etkili olduğu görülen, İbn Halduncu Tarih ve Toplum Felsefesi’nin İbrahim Müteferrika üzerinde bir etkisi olmamış mıdır? Kısacası Katip Çelebi ile İbrahim Müteferrika arasında kurulmuş bir fikir köprüsünden söz edilemez mi? Böyle bir fikir köprüsü söz konusu ise, bu devamlılık hangi fikirleri kapsamaktadır?

İbrahim Müteferrika, İbn-i Haldunculuk bakımından Katip Çelebi’nin, ondan daha ileri düzeyde bir takipçisi olarak niteyebileceğimiz Naima’nın yazdığı *Tarihi* de, matbaasında bastığı diğer eserlere yaptığı gibi, bir takdîm yazısı ekleyerek, iki cilt halinde neşretmiştir. Bu takdîm yazısı, Allah’ın Yüce İradesi’nin İslâm Dini ve Devleti’nin devamı ve bekâsı yönünde ortaya çıktığını, bu durumun apaçık alametlerinden (‘alâmât-ı vâziha) birinin mülkün ve devletin mizacında, tedavisi mümkün olmayan bir dert (da’-i ‘uzâl) ve toplum yapısında (hey’et-i ictimâ’î) öldürücü bir hastalık (maraz-ı kîl) ortaya çıktığı zaman, O, düzeltici panzehir ve niza damarlarının kesicisi olan Mutlak Hâkim’in, faydalı tedbirlerden oluşan terkiplerle şifa verici bir tedavi gönderdiğini ve bazen de kılıcın neşteri ile fesatlık üreten kanı damarlardan akıtmaya kolaylık sağladığını, Hazret-i Muhammed’in getirdiği temiz din (nâmûs-ı dîn-i mübîn) ve sağlam şeriat terazisiyle de kıyamete kadar her varlığın sınırlarının korunup işlerinin düzene sokulacağını ve O’nun

⁷⁴ Katip Çelebi, *Takvîmu’t-Tevârîh*, Müteferrika Tabî, İstanbul 1146.

sünnetine uyup boyun eğmenin kullar için Dünya ve Ahiret (mebde' ve me'âd) saadetinin vesilesi olduğunu, söyleyen bir Besmele, Hamdele ve Salvele ile başlar.

Ardından *Yazılmış Bazı Ahlâk Kitapları Hakkında Temhîd* başlığını taşıyan bir bölüm gelir. Bu bölümde ileri sürdüğü görüşlere bakılırsa Müteferrika'ya göre, insan tabiaten medenidir; bu sebeple, bir araya gelip toplanmaya isteklidirler ve birbirlerine muhtaçtırlar; geçimlerini sağlamaları yardımlaşmaları olmaksızın imkansızdır; şahsî ve türsel gelecekleri de, karışıp kaynaşmaksızın, ihtimal dışıdır. Öte yandan meşrepleri, ayin ve mezhepleri de birbirlerinde farklı olduğu için, insanların bazıları diğer bazılarına zor, kuvvet, mal ve güç kullanarak üstün gelmeye çalışıp, her galip gelen mağlup olanı itaat kemendi ile bağlamaya çalışır ve yenilenlerin malını mülkünü kendi tasarrufu altına almaya can atar. Böylece insanlar, kendilerine layık olan işlerden gâfil bir şekilde, heveslerine boyun eğip nefislerine uyararak inatlaşırlar ve mücadele ederler. Bu durumun ortada kaldırılması için, ilim ve hikmet erbabının, bilgili kişilerin, liderlerin ve yöneticilerin bulunması kaçınılmazdır. Bunlar siyasetin eksenini olan adalet kanununa riayet ederek insanların birbirlerine el kaldırmalarına, birbirlerinin malını mülkünü kendi tasarruflarına almalarına engel olurlar ve herkesi, hakkına razı ve kâni kılarlar. Böylece, sonsuz faydalar içeren “İlahî İrade”, Alem'in nizâm içinde ve insanların durumunun düzenli bir şekilde olmasını gerektirdiği için, Yeryüzü'nde halifelerin, sultanların, meliklerin ve hakanların bulunması zorunludur. “İlahî İrade”, bunların güçlendirilmiş ellerini, Yeryüzü'nün her bölgesini korumanın ve haksızlık ve düşmanlık ehlini engellemenin ve yaratıkların (enâm) işlerini düzen sokmanın vesilesi kılmıştır.

Müteferrika, insanlar arasında siyasetin ve siyasetçilerin/yöneticilerin neden gerekli olduğunu bu düşüncelerle açıkladıktan sonra, sözü Naima'ya getirir ve onun, *Tarihi*'nin başındaki hikmet içeren Mukaddime'de, devletlerin ahvâline dair açıklamalar yaptığını söyleyerek bu görüşleri nakleder. Bu açıklamalara göre, mülk ve saltanat anlamına gelen devlet, bir tür âyîn üzere toplanmış insanlardan ibarettir. Her devlet, saltanat, halk (cumhûr) ve toplulukta (cem'iyet) din ilkelerini icra ve işleri tanzîm etmek için, kaçınılmaz olarak, kâhir bir hâkime ihtiyaç vardır. Onun sayesinde emirler ve yasaklar muhafaza edilir ve siyaset kanunlarına gereği gibi

riayet olunur. Böylece milletin fırkaları devlet tacı ile taçlanır ve saltanat giysisi şeriat süsü ile şereflenir. İttifak edildiği üzere, her devletin var olması (kıyâm) ve var kalmasının (bekâsının) şartı siyasettir. Siyaset, hükümler vermek (ahkâm) demektir. Hükümler ise, amelî felsefenin (hikmet-i ‘ameliyye) bir kısmı olan “hükümdarlar siyaseti” (siyâset-i mülûk) gibi, ya aklîdir ya da Kitabullah ve Sünnet-i Resûlullah’da bulunan hükümler gibi, şerîdir. İlahî hükümlerden oluşan “şerî siyaset” daha doyurucu (mugnî) olduğu için Müslüman hükümdarlara ve sultanlara “düstûru’l-‘amel” olmuştur. Bununla amel eden her akıllı padişah ve her uyanık vezir, İlahî Destek ile başarılı olmuştur. Şeriat ve adalet ölçeğine itibar etmeyip nefsinin isteklerine uyanlar ise, İlahî Cezayâ çarptırılmışlardır. “Hükümdarlar Siyaseti” denilen aklî hükümler ise, devlet ve toplum işlerini çekip çevirmek (zabt u rapt) ve mülk ve millete nizam vermek için, durumun ve zamanın koşullarına uygun olarak, akıllı kimselerin incelemeleri ve araştırmaları ile ayrıntılandırılıp sağlaştırılmış ve herkesin katılımıyla da “düstûru’l-‘amel” kılınmış, bir alay kural ve kanundan ibarettir. Hıristiyan hükümdarların İlahî hükümleri yoktur. Onların düzenleri, toplumlarının bekası, sırf bu tür “aklî siyaset” ilkelerine (medârât) mükemmel derecede inanıp güvenmeleri ve itibar etmelerine dayanır. Akıllı kişilerin üzerine uzlaştıklarına göre, şerî ve aklî siyaset işlerinde ihmâle ve boşvermişliğe izin yoktur. İhmâl olunursa, aldırmaçlık ve tembellik derecesine göre, mülk ve milletin nizamında gedikler açılır. Şerî ve aklî hükümler dairesinin dışında kalan her durum (vaz‘) ve hareket, kaçınılmaz olarak, karışıklık ve yokoluş ile sonuçlanır.

Bundan sonraki bölüm, *İslâm Devletlerinin Ahvâli ve Osmanlı Melikleri ve Sultanları Hakkında Söz* başlığını taşımaktadır. İbrahim Müteferrika’nın burada söylediklerine bakılırsa, bilinen asırlar (kurûn) boyunca İslâm devletlerinin tarihini anlatan kitaplar, taht ve taç sahibi olan meliklerin ve sultanların sayısının binden fazla olduğunu yazarlar. Devletlerin sayısı ise, yüzü aşmıştır. Ancak Aşkın olan Allah’ın takdîri ile, bunların çoğu, ayakta kalmanın koşullarına uygun davranmamışlar, memleketlerindeki hükümdarların ve devletlerindeki tedbirli kişilerin değerini bilmemişlerdir. Bu sebeple, Allah’ın lütfuna layık olamamışlar, devletleri yıkılmış ve toplumları ortadan kalkmıştır. Bazıları ise, Allah’ın yardımı ve verdiği güç ile var olma ve varlıkta kalmanın sebeplerini uygun davranmışlardır.

Bunların devletlerinin, Kıyamet saatine kadar parlaklığını koruyacağı, Allah tarafından vaad edilmiş ve müjdelenmiştir.

Bu görüşlerin ardından gelen bölümün, *Yüce Osmanlı Devleti'nin Ortaya Çıkışı Hakkında Söz* başlığını taşımasından anlaşıldığına göre, Müteferrika, Osmanlı Devleti'nin Kıyamet'e kadar parlaklığını koruyacak devletlerden biri olduğunu düşünmektedir. Bu bölümde Müteferrika, Hicret'in sekiz yüz senesine yaklaşıldığı sırada kurulan Osmanlı Devleti'nin, diğer İslâm Devletleri'nin düşmanlarında bulunmayan harp aletleri ve savaş hilelerine sahip olan, üstelik savaş zamanı bir araya gelip birbirlerinin yardımına koşan Hıristiyan Devletleri'ne karşı büyük başarılar elde ettiğini, bu yüzden Osmanlı Devleti'nin, diğer bütün İslâm Devletlerinin en başında yer aldığını (ser defter-i cümle-i düvel-i İslâmiyye) ve Osman Ailesi'nin Sultanları'nın diğer meliklerin ve padişahların baştacı (ser-tâc) olduğunu söylemektedir⁷⁵.

Buradaki aktarmalarımızda da görüleceği gibi, İbrahim Müteferrika, Katip Çelebi'nin eserlerine yazdıklarından farklı olarak *Na'ima Tarihi*'ne iliştirdiği takdim yazısında, Naima'nın bazı fikirlerini dile getirerek benimsemekte ve bunlara dikkat çekmektedir. Bu fikirlerin başında, insanın tabiaten (bi't-tab') medeni olduğu ve siyasetin şerî ve aklî olmak üzere ikiye ayrıldığı, görüşleri gelmektedir. Ancak aslında bunlar, kaynağı İbn Haldun olan ve Katip Çelebi'nin de eserlerinde sık sık naklettiği, fikirlerdir. Naima da, bu fikirleri sahiplenmiş ve hem doğrudan İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinden hem de Katip Çelebi'nin eserlerinden, bu fikirleri alıp *Tarihi*'nin *Dibâce*'sinde sergilemiştir.

Öte yandan, gerek Katip Çelebi'nin eserlerine gerekse de *Na'ima Tarihi*'ne yazdığı takdim yazıları itibarıyla, İbrahim Müteferrika'nın İbn Halduncu Tarih ve Toplum Felsefesinin, insan-toplum analogisi ve devletin beş tavrı v.b. gibi, ana tezlerini dile getirmekten kaçındığı görülmektedir. Gerçekten de, Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu kötü durumun sebeplerini analiz edip, çözüm yolları gösterdiği ve Padişah I. Mahmûd'a sunduğu *Usûlü'l-Hikem fi Nizâmi'l-Ümem* isimli

⁷⁵ *Na'ima Târîhi*, s. 1-22.

eseri incelendiğinde İbrahim Müteferrika'nın, gerek İbn Haldun'dan gerek Katip Çelebi'den ve gerekse de İbn Haldunculuk bakımından onun daha ileri düzeyde bir takipçisi olan tarihçi Naima'dan, farklı bir devlet ve toplum anlayışına sahip olduğu görülmekte ve söz konusu eserinde, özellikle Katip Çelebi'nin *Düstûrî'l-'Amel* adlı risâlesinde ve *Naima Tarihi*'nde dile getirilenlerden, çok farklı çözüm önerileri sunduğu açıkça görülmektedir.

f) *Usûlü'l-Hikem* ve Nizâm-ı Cedîd

Müteferrika sözü geçen eserini, kendi matbaasında dokuzuncu kitap olarak basarak, 13 Şubat 1732 (Evâsıt-ı Şabân 1144) tarihinde yayınlamıştır. Eser, *Bâb* adı verilen üç bölümden oluşmaktadır⁷⁶. Her bâbda çeşitli sayıda fasıllar vardır. *Birinci Bâb*'da, Askerde düzenin gerekli olduğu ve bunun faydaları anlatılmaktadır. *İkinci Bâb*, coğrafya fenni ve faydalarının kısaca açıklanması hakkındadır. İbrahim Müteferrika çözüm önerilerini *Üçüncü Bâb*'da ortaya koymaktadır. Burada, Hıristiyan orduları, özellikleri, hareket tarzları, düzenleri, savaşta ve barışta riayet ettikleri kurallar ve savaşma tarzları (merâsimleri) bir çok fasılda ayrıntılı bir biçimde dile getirmektedir.

İbrahim Müteferrika yaşadığı dönemde, Osmanlı toplumunun en önemli sorununun, Osmanlı Ailesi Padişahları'nın hizmetlerinde görülen yetersizliğin ve heybetlerinde beliren zayıflığın, ne tür sebepler ve illetlerden dolayı, ansızın ortaya çıktığını incelemek olduğunu söylüyor ve bu konuda fikir üretip bildirmek, seçkinler ve sıradan kişiler için (havâss ve 'avâm) en yüce hizmet, en hayatî iş ve bir zorunluluktur, diyor. Peki bu durumun çözümü için ne yapmak ve ne tür önlemler almak gerekmekteydi? İbrahim Müteferrika, kendi bulduğu çözüm yolunu açık bir biçimde şöyle dile getirmektedir: Ona göre, bu anlaşılmaz ve önemli meseleyi anlamak, bu muammanın (şübhenin) hakikatine vâsıl olmak, önlem ve çarelere götüren yolu kolayca bulmak için, her şeyden önce, din ve devlet düşmanı olanların yani Hıristiyanların "tarz u tavr-ı ahvâllerini" merak edip incelemek ve her bakımdan tam olarak kavramak gerekir. Böyle yapıldığında kendi durumumuzdaki hatalar,

⁷⁶ Adil Şen, *İbrahim Müteferrika ve Usûlü'l-Hikem fi Nizâmi'l-Ümem*, Ankara 1995.

fesat kaynakları ve kesat sebepleri herkes tarafından açıkca görülecek ve kabul edilecektir. Nitekim kendisi, özellikle, tam manasıyla düşkün ve Müslümanlar'a nispetle yetersiz mizaçlı ve zayıf ve hakîr yaratılışlı olan Hıristiyan tayfalarının, bir süredir aleme yayılıp pek çok memleketi istila etmelerine, hatta görünüşte Osmanlı Devleti askerine üstün gelmiş olmalarına yol açan durumların ve araçların ne olduğunu öğrenip kavramak ve bu garip hikmeti anlamak ümidiyle Latin Dili'ne aşinalığı sayesinde, uzun süre, Hıristiyanların tarih kitaplarını, askerlerinin tertip ve tanzim kurallarını anlatan eserlerini ve savaşta durumlarından bahseden kitaplarını okumuştur. Ayrıca, zaman zaman muhtelif Hıristiyan toplumların bilgili, gün görmüş, tecrübeli ve anlayışlı askerleri ve subaylarıyla dost gibi görünerek onları gözleyip konuşmuştu; böylece, kaynağın süfliliğine aldırmadan önemli gördüğü ne varsa zihninde hıfzetmişti. Daha sonra, bu araştırmalardan çıkan sonuçları değerlendirmiş, faydalı gördüğü bilgileri ayıklamış, bu şekilde seçip aldığı, önemli sandığı görüşlerden, isabetli olacağını umduğu sözlerden ve hikmetli esaslardan (usûl-i hikem) alemin nizamına, yaşayanların işlerinin düzene girmesine ve devlet yapısının ayakta kalıp devam etmesine dair ashâbınca tecrübe olunmuş, yerinde oldukları gözlenmiş, akıllılar katında doğrulanmış, üzerinde uzlaşmış ve anlaşılır bir kaç maddeyi içeren bablar ve fasıllardan oluşan bir kitap (mecelle) yazmaya teşebbüs ederek, adına *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-Ümem* demiştir. Eserini, Divân ashâbının ileri gelenlerinin, anlamı ve faydalarından, kolayca istifade etmeleri ve içeriği ile amel etmeleri için Padişah'a sunmuştur⁷⁷.

İbrahim Müteferrika'nın önerdiği çözümün anahtar kavramı “düzen” (nizâm) kelimesidir; fakat burada kastedilen, “askerî düzen” veya “ordu düzeni”dir; zira “askerî düzen” ne tarafta mükemmelse, zafer ve galibiyet o tarafta ortaya çıkmaktadır. Ona göre, vaktiyle bütün milletlerin kullandığı ancak cesaretleri, inançları ve kılıç kullanmadaki mükemmel çaba ve gayretleri sayesinde İslâm Orduları'nın ve özellikle Osmanlı Ordusu'nun büyük başarılar elde ettiği “askerî düzen” eskimiştir. Çünkü uzun yıllar devam eden başarısızlıkların ardından, Hıristiyan hükümdarlarının ve milletlerinin inceliklere aşina akıllı ve bilge kişilerileri nice müddetten beri son derece ciddi çaba ve özenli gayretlerle fikir üretip kafa

⁷⁷ a.g.e., s. 126-127.

yorarak inceleme ve araştırma, tartışma ve danışma yoluyla eskilerin ordu düzenini ortadan kaldırmışlar ve şiddetli hücum ve saldırıları püskürtmek için ilmî usûllere (kavâ'id-i hikmete) dayanan yeni bir “askerî düzen” ve yeni savaş teknikleri geliştirmişler, ayrıca eskilere muhâlif olarak yeni harp aletleri icat etmişlerdir. Savaş ve saldırı fenni, Avrupa ikliminde uzun çabalar sonucu, eskilerinkinden farklı olarak, mükemmel ve yeni bir şekle sokulmuş ve bunun sonucunda, Hıristiyanlar’ın ilginç “savaş tarz u tavırları”, askerlerinin düzeninde geometrik kurallara (kâide-i hendesiyye) dayanan yeni bir şekil (resm-i cedîd) ve harp araç gereçlerinde ise şaşırtıcı yeni teknikler ortaya çıkmıştır. Sözü edilen iklimde, bu garip fenne ve “yeni düzen”e (nizâm-ı cedîd) rağbet edenler muhakkak düşmana galip gelmişlerdir veyahut en azından mülk ve devletlerini diğerlerinin el uzatmasından koruyup kollama gücünü elde etmişlerdir.

İbrahim Müteferrika *Usûlü'l-Hikem* adlı eserinin *Üçüncü Bâb*'ında, Hıristiyan Avrupalılar'ı Osmanlılar karşısında başarıya ulaştıran bu yeni [askerî] düzeni (nizâm-ı cedîd) ayrıntılı bir şekilde anlatır ve kafirler karşısında mağlup duruma düşen Osmanlı Devleti için tek kurtuluş çaresinin, kafir askerlerinden nice subay, ileri gelen komutan ve askerlikten anlar marifetli kişilerle dost görünüp gönül okşayarak yaptığı görüşmeler ve sohbetler sonucu, büyük çaba ve özen göstererek vâkıf olduğu bu hikmetli sırrı yani bu “yeni düzen”i uygulamak olduğunu söyler. Çünkü, kafirlerin uğursuz askerlerinin Osmanlı Ordusu'nun hamle ve hucûmlarını engellemesi ve etkisiz kılması, sadece, kafir ordusunun savaş sırasındaki sağlam ve sarsılmaz yapısı, şaşırtıcı düzeni ve mükemmel tavırları sayesinde. Ayrıca görüştüğü Hıristiyanlar'ın hepsinin ortak görüşü şudur: Eğer Osmanlı Ordusu savaş sırasında askerlerini gerektiği kadar düzenli bir hale sokmaya özen gösterirse, mesela Müslümanlar'ın cemaatle namaz kıldıkları zaman gösterdikleri rağbet edilesi güzel durumlarındaki gibi, savaş meydanlarında da askerlerini geometrik kurallara uygun olarak düzenleyip (tarh olunur) düzgün ve müntazam saflar oluşturlarsa ve ayrıca savaş esnasında bu düzene özen gösterir ve korurlarsa, bu durumda savaşa girişecek olduklarında, Osmanlı Askeri bu nizam ve tertip üzere hareket ettiği sürece düşman hükümdarlarından hiçbirinin ordusu onunla başedemez, hatta bütün Hıristiyan müşrikler bir araya gelseler, Osmanlı Ordusu'na güç yetiremezler; bozgun

kaçınılmaz olarak kafirler tarafında ortaya çıkar. Bu durum, harp fenlerinde mâhir akıllı kişiler arasında tartışılmaz apaçık bir görüştür (kazâyâ-yı müselleme).

Bu tür yorumlarla, sözünü ettiği ve önerdiği “Yeni Düzen”in (Nizâm-ı Cedîd) bir an önce uygulanmasını özendirmekten de geri kalmayan İbrahim Müteferrika, uygulama işinde Osmanlı Devleti yöneticileri için daha önce düşünülmesi ve kabul edilmesi imkansız olan bir başka teklifte bulunmaktadır. Şöyle ki, Yüce Osmanlı Devleti’nin askerlerine verdiği aylıklar ve bahşişler, ayrıca yaralı, hasta ve yaşlılara verdiği emekli maaşlarının şöhreti aleme yayılmıştır; bu, diğer devletlerde misli görülmemiş ve şimdiki Hıristiyan milletler arasında da benzeri ortaya çıkmamış bir durumdur. Bu durumda, tedbîr sahibi bir yöneticinin istemesiyle Hıristiyan memleketlerinden kısa zamanda istenildiği kadar subay (mürettib-i ‘asker) ve Hıristiyanlar’ın icat ettikleri harp sanatlarında mahir kimseler getirilebilecektir. Gerçekten, bu durum, sefer sırasında casuslar aracılığıyla Hıristiyan askerlerine duyurulsa pek çok kafir askeri Padişah’ın hizmetine girecektir. Gerek subaylara ve gerekse erlere Hıristiyanlarca verilegelen az miktardaki ulûfenin Osmanlı Devleti tarafından iki katı verileceği ve muharebesiz geçen boş zamanlarda bu ulûfenin kesilmeyeceği; ayrıca bunların uygun bir mahalde iskân edilip kendi aralarında ibadetlerinin (âÿînleri) icrasına engel olunmayacağı duyurulduğunda, bu tür vaatler ile pek çoğunu, belki subaylarıyla birlikte bütün Hıristiyan askerlerini bu tarafa çekmek çok kolay bir iş olacaktır. Bu sözü edilen yol, çok önemli bir harp hilesidir. Hıristiyan hükümdarlarının bütün askerleri, parayla tutulan askerler olduğu için kayıtları (esâmileri) yoktur ve fisat buldukça kaçıp iltifat gördükleri devletlerin hizmetlerine girerler. Bu sebeple, söz konusu uygulama Yüce Devlet için her zaman kullanılabilir ve yerinde bir yöntem olacaktır.

g) Kânûn-ı Kadîm’den Nizâm-ı Cedîd’e

İbrahim Müteferrika’nın *Usûlü’l-Hikem fî Nizâmi’l-Ümem* adlı eserini ve bu eserde ortaya koyduğu “Nizâm-ı Cedîd”ci ıslahat anlayışını, Katip Çelebi’nin *Düstûru’l ‘Amel* adlı eseri başta olmak üzere, öncekilerin aynı amaçla kaleme aldıkları eserlerle karşılaştırmak, bir yandan Katip Çelebi’yi, öte yandan da daha

genel olarak Osmanlı Yenileşme (Islahatlar) Tarihi'ni anlamak açısından çok yararlı olacaktır.

Bilindiği gibi, Osmanlı'da, ortaya çıkan bozukluklar için, devletin alması gereken tedbirlerin neler olduğunu içeren, yazılı rapor yazma geleneğinin başında Koçi Bey bulunmaktadır. Koçi Bey, sonradan kendi adıyla anılan bir risâle yazmış ve bu risâleyi, 1631 yılında, “musâhibi ve mahrem-i esrârı” olduğu padişah IV. Murâd'a (Saltanatı 1623-1640) sunmuştur. Koçi Bey, ünlü risâlesinde, Osmanlı Devlet Düzeni'ni tanıtip, bu düzenin nasıl ve ne şekilde bozulduğunu, tarihî bir süreç içinde anlatırken, hem bu süreçte rol alan kişileri ve bunların yaptıkları düzen karşısı uygulamaları, bilgece bir üslup ve yürek sızlatan bir dil ile, yer yer rakamlar vererek açıklamakta ve hem de bu yolla, ayrıca, ne yapılması gerektiğine de işaret etmektedir. Burada dikkat çekici bir şekilde, konu ile ilgili olarak, gerek Katip Çelebi'nin *Düstûrî'l-'Amel*'inde dile getirdiği çözüm önerilerinin, gerekse de, doğrudan İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinden mülhem olan önerileri de dahil olmak üzere, Naima'nın, *Tarihi*'nde dile getirdiği ve Katip Çelebi'ninkilerin bir tekrarından başka bir şey olmayan çarelerin tamamının, aslında, daha önceden, yazdığı risâlede Koçi Bey tarafından dile getirildiği görülmektedir. Bu bakımdan, *Koçi Bey Risâlesi*'ndeki tespit ve önerilere göre, ne Katip Çelebi'nin ne de Naima'nın önerilerinde, özellikle Katip Çelebi'nin bu konuda yazmış olduklarına sonradan düzülen methiyelere rağmen, hiç bir dikkate değer farklılık ve yenilik göze çarpmamaktadır. *Koçi Bey Risâlesi*'nde raslanan, tımar düzeninin bozulduğu, bunun yeniçeri, sipahi ve tımarlı ordusu arasındaki denge ve kontrol mekanizmasını ortadan kaldırdığı, bu dengesizliğin de tek kalan yeniçerilerin ve sipahilerin sık sık isyan etmelerine yol açtığı, yeniçeri ocağına “su koyulması” ile “ocağın parlaklık ve güzelliği”nin de gittiği, önüne gelenin ocağa yazıldığı ve böylece asker sayısının fazlaştığı, bunun mâlî iflâsa götürdüğü, ulema düzenin bozulduğu, reaya ve bereyanın vergilerle “bi'l-küllîye berbâd” edildiği, Acem Şâhı'nın memleketinin bile Memâlik-i Mahrûsa'dan mamûr olduğu, Vükela ve Divân Ehli başta olmak üzere devlet görevlileri arasında rüşvetin alıp yürüdüğü, zenginliğin devlette zînet ve şöhreti arttırdığı, halkın da hükümdarlarına ve yöneticilerine bakıp zînet ve şöhrete döşendiği, ancak bu işlerin güzellikle düzeltilemeyeceği, çünkü yaramazların sayıca

çok ve bunların iyilerin düşmanı olduğu, “benî Âdem’in kahr ile zabt olacağı, hilm ile olmayacağı”, her yere müstakîm ve dîndâr görevliler atamak gerektiği⁷⁸ v.b gibi pek çok düşünce, sonradan gerek Katip Çelebi’nin *Düstürü’l-‘Amel’*inde gerekse Naima’nın *Tarihi’*nde dile getirdiği tespitler ve çözümler olarak karşımıza çıkmaktadır; şu farkla ki, hem Katip Çelebi’de, hem de Naima’da, söz konusu tespitleri ve önerileri, İbn Haldun’cu bir bakış açısı içinde, meşhûr insan bedeni-toplum analogisi, devletin üç dönemi ve Naima’da fazla olarak, beş tavır teorisi bağlamında anlatılmıştır. Oysa Koçi Bey’de bu sosyal teorilere raslanmaz. Öte yandan, Koçi Bey’in, İbn Haldunculuktan çok da uzakta durmadığı ve söz konusu felsefenin, Osmanlı’daki Katip Çelebi öncesi durumuna uygun olarak, bu görüşten bazı fikirler dile getirdiği görülmektedir. Örneğin, Osmanlı’da XVI. yüzyıldan itibaren Kınalızade Ali Efendi gibi bilginlerce dile getirilen, Katip Çelebi ve Naima tarafından da tekrar edilen ve kaynağı İbn Haldun olan, ünlü Adalet Dairesi görüşü *Koçi Bey Risâlesi’*nde şu şekilde geçmektedir: “...1005 târîhinden beri cem‘an memâlik-i İslâmiyyeden on dokuz eyâlet elden gitdi. Bâkî kalan memleketleri dahi kendi zalememiz yakıb re‘âyâ ve berâyâ perîşân oldu. Bu musîbet ne musîbetdir? Ve’l-hâsıl Saltanat-ı Aliyye’nin şevket ve kuvveti asker ile ve askerın bekası hazîne iledir. Ve hazînenin tahsîli re‘âyâ iledir. Ve re‘âyânın bekâsı adl ü dâd iledir. Hâlen âlem harâb ve re‘âyâ perîşân ve hazîne noksân üzere ve erbâb-ı seyf bu hâlde. Bir taraftan memâlik-i İslâmiyye elden gitmede yine tedbîri görülmez. Ve ilâcı sorulmaz, envâ‘ sefâhat eksilmez. Bu gaflet ne gafletdir?”⁷⁹. Yine Koçi Bey’in, askerın “ebân an ceddin asker” olması gerektiğini, şehir oğlanlarının ve başkalarının ocağa alınmasının, ocağın düzeninin bozulmasına yol açtığını söylemesi de, aslında açıkça İbn Haldun’un bedevî-hadarî kavramlaştırmasının bir yorumudur.

Bununla birlikte, Osmanlı Devleti’ni yönetenlerin, aynı çizgi üzerinde duran ve ısrarla aynı çözüm önerilerini dile getiren Koçi Bey, Katip Çelebi ve Naima’nın çağrılarına kulak vermediği ya da veremediği görülmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla, yöneticiler uzun süre, sorunu basit bir biçimde, gelir-gider dengesinin tutturulması olarak görmüşlerdir. Bunun için de, iki yola başvuruluyordu; birincisi oldukça kolay

⁷⁸ Koçi Bey’in görüşleri için Kurt’un hazırladığı metinden yararlanılmıştır. Bkz., Yılmaz Kurt, *Koçi Bey Risâlesi*, Ankara 1998.

⁷⁹ *Koçi Bey Risâlesi*, s. 65.

bir yoldu, halka yeni vergiler koymak; ikinci yol ise çok daha trajik ve kanlı idi, bütçe açığını kapatmayı taahhüt eden kişi sadrazam yapılıyor, bir süre sonra başarısızlığı bahane edilerek, bütün maiyetiyle birlikte, malı mülkü müsâdere ediliyordu. Bu yolla elde edilen büyük paralarla da bir süre idare ediliyor ve özellikle mâlî sorunlara geçici bir çözüm bulunmuş olunuyordu. Böylece sanki bozuk düzen, kendini yaratan ve bu yolla devletin yıkılmasına, toplumun büyük acılar çekmesine aldırmaksızın, akıl almaz servetler elde edinenlerden intikamını almış oluyordu. Ancak sorunun daha önemli olan başka boyutları vardı ve bu boyutlar kendini çok daha acımasız bir şekilde gösteriyordu. İlk acı yüzleşme Karlofça Antlaşması'yla gerçekleşti. Naima'nın bu olayı, Hüdeybiye Sulhu'na benzetmesi, Müslüman bir devletin yöneticilerinin, bilginlerinin ve halkının yaşadığı, tahammül edilemez büyük acıları ve sarsıntıları göstermesi bakımından, gerçekten eşsiz bir örnektir. Böylece, Osmanlı Devleti'nin XVI. yüzyılın sonlarından itibaren başlayan ve “alemin mizâcına fesâd geldi” diye tasvîr edilen sorunu, İbrahim Müteferrika'ya kadar geçen aşağı yukarı bir buçuk asırlık dönem içinde, daha da büyüyüp derinleşti ve Müteferrika'nın açıkça ifade ettiği üzere, “havassdan ve avamdan” herkesin ilgilenmesi gereken tehlikeli bir hale büründü.

Sorunun derinlik kazanıp tehlikeli bir hal almasına paralel olarak önerilen çözümlere bakıldığında, Osmanlı Islahat Hareketleri Tarihi'nde, Müteferrika ile yeni bir zihniyetin ortaya çıktığı ve yeni bir döneme girildiği, açıkça görülmektedir. Şöyle ki, Koçi Bey, Katip Çelebi ve Naima tarafından oluşturulup savunulan ve Müteferrika'ya kadar gelen zihniyet için, sorunun teşhisi ve çözümünde temel alınması gereken ana kavram “kânûn-ı kadîm”dir⁸⁰; bu düşünürlere göre, sorunların sebebi, yani “devletin mizâcına fesat gelmesi”nin nedeni, yönetim işleri başta olmak üzere, her alanda, “kânûn-ı kadîm”den uzaklaşılması ve “kânûn-ı kadîm”e aykırı davranılmasıdır; dolayısıyla “hüsn-i tedbîr” yani sorunun çözümü de “kânûn-ı kadîm”e dönmekte yatmaktadır. Oysa XVIII. yüzyılın ilk yarısında yaşayan İbrahim

⁸⁰ Bu konuda Koçi Bey'in kullandığı terimlere bir kaç örnek vermek gerekirse: “Kavânîn-i selâtîn-i maziyye”, “selâtîn-i selef zamânları”, “kânûn”, “kânûn üzere”, “kânûndan ziyâde”, “kânûn değil idi”, “cârî olan kânûn ve resm” ve nihayet çok sık olarak “kânûn-ı kadîm”; Katip Çelebi'nin, örneğin *Düstürü'l-Amel*'de kullandığı terimlere örnek olarak şunlar verilebilir: “Kânûn-ı 'adl ve mi'yâr-ı 'akla muhâlif”, “'adle 'udûl olunmağla”, “hakk ve 'adl üzere”, “hakk üzere”, “kânûn-ı şer'î ve 'aklî mücibince hüsn-i tedbîr” ve “kânûn-ı kadîm'e ri'âyet”. Yine *Mizânü'l-Hakk*'da, “kânûn üzere”; *Tuhfetü'l-Kibâr*'da, “vaz'-ı kadîm”, “mi'yâr-i şer'a riâyet”, “kânûn-ı 'adl”.

Müteferrika için, yukarıdaki alıntılardan açıkça anlaşılacağı üzere, fesadın asıl sebebi askerî nizâmın bozukluğudur ve bu açıdan yani geleneksel/kadîm Osmanlı askerî düzeni açısından bakıldığında, “kânûn-i kadîm” artık geçerliliğini yitirmiştir ve gerçekten eskimiştir; bu “eski nizâm”da ısrarcı olmak, fesadın büyümesine yol açmaktadır; yapılacak iş bir an önce, kafirlerin uzun zamandır büyük çaba harcayarak kurdukları “Yeni Düzen”e (Nizâm-ı Cedîd) geçmek ve “usûl-i hikem ve kavâ'id-i hendesiyye'ye” dayanarak oluşturdukları yeni harp fennine uygun bir ordu kurmak olmalıdır⁸¹.

Sonraki gelişmelere bakıldığında, İbrahim Müteferrika'nın *Usûlü'l-Hikem fi Nizâmi'l-Ümem* adlı eserindeki önerilerinin Osmanlı Sultanları ve devlet adamları tarafından kurtuluş reçetesi olarak algılandığı ve büyük zorluklara ve tehlikelere karşın ne pahasına olursa olsun, “düstûr'l-'amel” kılınarak, uygulanmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır. Gerçekten de Müteferrika'nın görüşlerinin özeti olan “Nizâm-ı Cedîd” kavramı, risâlesini yazdığı tarihten yaklaşık yarım asır sonra tahta çıkan, padişah III. Selim'in (Saltanatı: 1789-1807) başlattığı ve Osmanlı yenileşme hareketleri için dönüm noktası sayılan ıslahat hareketinin adı olmakla kalmamış, aynı zamanda bu hareketin ana hedefi olarak kurulmuş olan Batı tarzı yeni orduya da ad olmuştur⁸². Bundan başka, daha önceleri, tavizsiz bir biçimde yürütülen, Hıristiyanların, ancak Müslüman olmaları şartıyla Osmanlı Devleti'nin hizmetine kabul edilebileceği anlayışının, Müteferrika'nın risâlesini yazdığı tarihten sonra, terkedildiği ve muhtemelen onun önerisi doğrultusunda, XVIII. yüzyılın ikinci yarısından sonra yapılmaya çalışılan ıslahat hareketlerinin baş rolünde, Hıristiyan Avrupalı subaylara ve mühendislere, gittikçe artan sayıda ve heyetler halinde görev verildiği görülmektedir.

⁸¹ Müteferrika ise, “âdet-i ümem-pişîn”, “tarz u tavr u kudemâ”, “tertîb-i cedîd”, tertîb-i cedîd-i ‘askerî”, “hüsn-i nizâm ve tertîb-i mâ hüve'l-merâm”, “resm-i cedîd” ve “nizâm-ı cedîd” kavramlarını kullanmaktadır.

⁸² Karal, “Nizâm-ı Cedîd” terimin ilk defa [Köprülüzade] Fazıl Mustafa Paşa (Sadrazamlığı 10 Kasım 1689-26 Ağustos 1691) tarafından, imparatorluğa verilen iç düzen için kullanıldığını, fakat Fazıl Mustafa Paşa'dan III. Selim'e (Saltanatı 1789) gelinceye kadar bu terime Osmanlı tarihinde rastlanmadığını yazmaktadır. Bkz., Enver Ziya Karal, *Büyük Osmanlı Tarihi*, Tarihsiz, Cilt 1, s. 61. Oysa Müteferrika, bu tabiri kullanmakla kalmıyor, aynı adla bir ıslahat projesi öneriyor. Demir, “Nizâm-ı Cedîd” kavramının olmasa bile Avrupa tarzı bir ordu oluşturma fikrinin, Müteferrika'dan biraz daha önce mevcut olduğunu ihtâr ederek ve 1718 yılı civarında bir Hıristiyan Subayı ile bir Osmanlı Yöneticisi'nin (veya Subayı'nın) diyalogu biçiminde kaleme alınan anonim bir rapora işaret ediyor. Bkz., Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, Cilt 2., s. 173-174.

Peki bu zihniyet değişiminin, “Kânûn-ı Kadîm”den “Nizâm-ı Cedîd”e geçişin anlamı nedir? Ayrıca, acaba “Kânûn-ı Kadîm” gerçekten eskimiş miydi? Ve “Eski Düzen” mi demekti? Diğerleri bir yana bırakılarak söylemek gerekirse, Katip Çelebi için “Kânûn-ı Kadîm”, sadece ve sadece “Medenileşmenin (Temeddün) Ezeli ve Ebedi Kanunu”dur; çünkü O, Feyyâz-ı Mutlak’tan taşan “İlim/Hikmet Yolu”dur. Bu anlamda o, eskimez, evrensel bir kanundur; Katip Çelebi’nin sürekli dönmeyi ve uymayı tavsiye ettiği bu “Ezeli ve Ebedi Kanun”, “Âdem’in hûbûtu”ndan beri, yani tarih boyunca ona titizlikle ve taviz vermeden uyan her toplumu ve devleti, bu arada geçmişteki İslâm toplumları ile şimdiki Osmanlı Devleti’ni de, medenî ve muzaffer kılan “Kânûn-ı Kadîm”dir. Eskilik ve işlerin artık yürütülemez olması, söz konusu kanunun geçerliliğini yitirdiğini göstermez; tam aksine insanların bu evrensel medenilik kanunundan gitgide uzaklaşmış olduklarını gösterir. Bu açıdan bakıldığında, askeri işlerin akla ve bilime göre yeni baştan düzenlenmesinden ibaret olan ve “Nizâm-ı Cedîd” kavramıyla ifade edilen anlayış, en iyimser yorumla, “Kânûn-ı Kadîm” kavramıyla anlatılmak istenen zihniyetin, sadece sınırlı bir kısmına, yani askerî düzendeki ve harp sanatındaki medeniliğe işaret eder. Fakat diğer taraftan, “Nizâm-ı Cedîd”in, ancak bu düzeni bilenlerden yani Batılılar’dan alınması gerekliliğinin aksine, Katip Çelebi’ye göre, “Kânûn-ı Kadîm”i elde etmek için, herhangi bir topluma bağlanmak veya herhangi bir toplumu taklit etmek gerekli değildir; çünkü o, kaçınılmaz olarak “İlahî Şeriat ve Akıl” yoludur. Sonraki gelişmeler dikate alınarak bir değerlendirilme yapılacak olunursa, Katip Çelebi ve diğerlerinin ısrarla dile getirdikleri, yeniden “Kânûn-ı Kadîm”e dönerek devleti ve toplumu diriltme (ihya) önerisinin aksine, “Nizâm-ı Cedîd” anlayışıyla, Osmanlı Devleti’ndeki düzeltme ve yenileme (Medenilik/Modernleşme) çabalarının, Batıcılık/Batılılaşma hareketine dönüştüğü ve bu açıdan İbrahim Müteferrika’nın, Osmanlı’daki Batılılaşma hareketinin müjdecisi ve mimarı olduğu rahatlıkla söylenebilir!

ğ) Nizâm-ı Cedîd’e Uygun Toplumsal Yapı

İbrahim Müteferrika ile Katip Çelebi arasındaki benzer bir görüş ayrılığı da, toplumsal yapı hakkındaki anlayışlarında görülmektedir. Şöyle ki, Müteferrika’ya

göre, ulema ve hükemanın eskileri ve yenileri arasındaki hakikat araştırmacıları, kolay, güzel ve hakimâne bir yöntemle, devletin en önemli işlerini gözetip kollamada faydalı olur düşüncesiyle, bir devletin etki alanında (sahâ-yı dâ'iresinde) bulunan fertleri, dört unsur misâli dört temele bölerek, halkın bir sınıfına “ashâb-ı seyf”, bir sınıfına “ashâb-ı kalem”, bir sınıfına “ashâb-ı hars u ziraat” ve bir sınıfına da “erbâb-ı hırfet u ticaret” demişlerdir. Devletin bu dört temelinin en büyüğü ve en önemlisi (rükn-i â'zâmı) “ashâb-ı seyf” sınıfıdır. Bu sınıf, hükümdarlar, bunların vekilleri, vezirleri, beylerbeyleri, valiler, diğer subaylar ve bütün askerlerden oluşur. Bunların üstlendiği sorumluluk ve mecbûrî görevleri, sadece “ashâb-ı kalem” sınıfından olan ulema ve hükemanın görüş ve düşüncelerine başvurarak, bütün sınıfları kontrol etmektir; öyle ki, adalet kanununa uyarak ve iyi yönetim göstererek (hüsn-i siyâset ile), reayanın ve diğer bütün sınıfların işlerini, istenilen şekilde, düzeltmiş ve düzenlemiş olalar⁸³.

Müteferrika'nın bu toplumsal yapı anlayışında göze çarpan en önemli özellik, sıralamanın hiyerarşik bir nitelikte olmasıdır ve buna göre de, en üstte ve en değerli toplumsal sınıfın “ashâb-ı seyf” yani asker sınıfı olduğunu söylemesidir. Bu sıralama, Müteferrikâ'nın, İmparatorluğun Avrupaî tarzda kurulacak ve techîz edilecek yeni bir orduyla kurtulacağını savlayan “Nizâm-ı Cedîd” anlayışı ile çok uyumludur, Çünkü “ashâb-ı seyf”in toplumun en önemli sınıfı olarak gösterildiği bir anlayışta, devletin hem içine düştüğü sorunların sebepleri hem de kurtuluşu, doğal olarak askerî zümrenin yapısı ile ilgili olmak mecburiyetindedir. Nitekim, Müteferrika'nın bütün tespitleri ve çözüm önerileri de, tutarlı bir şekilde, Osmanlı ordusunun durumu ile ilgilidir.

Öte yandan bu toplumsal yapı analizi, gerek Katip Çelebi'nin ve gerekse Naima'nın toplumsal sınıflar anlayışından bazı önemli farklılıklar içermektedir. Katip Çelebi, toplumsal sınıflara ilişkin görüşlerini *Düstûrül 'Amel*'de, Naima ise, *Tarihi*'nin *Dibâce*'sinde açıklamaktadır. Her ikisi de tıpkı Müteferrika gibi, dört toplumsal temelden (erkân-ı erba'a) söz eder: Ulema, Asker, Tüccar ve Reaya.

⁸³ *İbrahîm Müteferrika*, s. 152-153.

Ancak, Katip Çelebi’de, bu sınıfların en değerlisinin Ulema olduğuna açıkca işaret edilmiştir:

“Bedendeki dört hıta, toplumda, dört temel (erkân-ı erba‘a) denilen, ulema, asker, tüccâr ve reaya karşılık gelir. Hıtların en güzeli (mahmûd) kana karşılık gelen toplumsal zümre bilginlerdir (‘ulemâ). Çünkü kan nasıl hayvânî ruhu damarlar aracılığı ile bedenin her yönündeki derinliklere alıp götürürse, şeriatın ve hakîkatin bilginleri de hayvânî ruha karşılık gelen şerefli ilmi (‘ilm-i şerîfi) Mebde’-i Feyyâz’dan bizzat veya bilvasıta alıp bedenin organları makamında olan ümmîlere ve avâma taşırlar. Askerler, balgam; tüccarlar, safra ve reaya (halk) da tabiatı toprak ve süflî olan sevda hıtlının yerini tutar.”⁸⁴

Görüldüğü üzere, Katip Çelebi’nin toplumsal yapı anlayışında, Müteferika’nın “ashâb-ı seyf”i toplumun en önemli temeli olarak gören tasnifinin aksine, ulema, toplumsal hiyerarşinin en üstünde yer almaktadır. Bu tespit, aynı zamanda, Katip Çelebi’nin “medeniliğin ilim ve hikmete dayanan evrensel yolu olarak kânûn-ı kadîm” anlayışı ile de çok tutarlıdır.

Dibâce’nin *Birinci Fasl*’ında, söz konusu dört toplumsal erkânın adlarını, sıralamalarını, özelliklerini ve birbiriyle ilişkilerini Katip Çelebi’nin *Düstûrî’l-‘Amel*’indeki görüşlere uygun olarak anlatan Naima, eserin *İkinci Fasl*’ında da “kılıç ve kalem ehli”nin toplumsal önemi ve değerini, İbn Haldun’un devletin üç dönemi görüşü çerçevesinde yorumlamaktadır. Buna göre, “seyf ve kalem”, devlet kurmanın araçları ve saltanatın önde gelen gerekleridir. Devletin ilk zamanlarında “seyf’e daha çok ihtiyaç duyulur. Bu dönemde, “kalem”, hükümdarın koyduğu kuralların yerleşmesinin hizmetkarıdır; “seyf” ise, maksada ulaşmak ve istekleri gerçekleştirmek için yardımcıdır (medâr). Aynı şekilde, devletin son dönemlerinde (evâhir), sözü edilen zayıflık ve çöküş tavrı sırasında güç gerektiğinden, “seyf”ten destek istemek ve ona ihtiyaç duymak kaçınılmazdır. Bu durum “seyf”in “kalem”e göre üstün olduğunu ortaya koyar. Bu nedenle, “erbâb-ı seyf”in devlet katındaki yeri daima yüksek, nimet ve haşmeti geniş olagelmıştır. Ancak devletin orta

⁸⁴ *Düstûrî’l-‘Amel*, s. 124-125.

dönemlerinde (vasat-ı devletde) ve büyüklüğün (şevket) kemal dönemlerinde, işlerin istikrar bulmasıyla, “seyf”e olan ihtiyaç bir ölçüde azalır; buna karşılık, devletin istikrar kazanmasının faydalarının ve meyvelerinin elde edilmesi, malların ve haraçların (cibâyât) toplanması, gelirlerin (vâridât) ve giderlerin (ihrâcât) kayıt altına alınması (vaz‘) ve hükümlerin bozulması, onaylanması ve uygulanması gibi işlerde “kalem”in gayretlerine (tasrîf-i kalem) ihtiyaç zorunlu olduğu için, bu dönemde, “kalem”in değeri (kadr) ve bilginlere rağbet (erbâb-ı kalem) çoğalmıştır. Naima, kalem tayfasına ifrat derecede müsamahakar olup riayet olursa da (ruhsat ile ri‘âyet), bunların devlet nizamına zararı dokunmaz ve bu kısımdan haddini aşan kişilerden her asırda ya bir yahut iki kişi bulunur, bunların bazen sayıları artarsa da ıslahlarında sıkıntı çekilmez; Ancak “ashâb-ı seyf”in durumunun bunlardan farklı olduğu tecrübe sahiplerince çok iyi bilinmektedir, diyor⁸⁵ ve karşılaşılabilecek durumları anlatmaya devam ediyor. Burada anlatılanlara bakıldığında, Katip Çelebi tarafından en güzel hıta benzetilip toplumsal yapının en üstüne konulan ulema sınıfının, Naima’nın yaşadığı dönemde, artık toplumsal yapı içindeki önemini kaybetmeye ve yerini asker sınıfına terk etmeye başladığı görülmektedir. Bu değişiklik, “çehâr-ı erkân-ı devletin, rûkn-i â‘zâmı, ashâb-ı seyf”dir” sözüne bakılırsa Müteferrika zamanına kesin olarak tamamlanmış ve devleti, içine düştüğü durumdan çıkarmak için önerilen tedbîrler de, Müteferrika’nın “Nizâm-ı Cedîd “kavramında somutlaştığı üzere, doğrudan askerî sınıfın ıslahatı şeklini almıştır⁸⁶.

h) *Usûlü’l-Hikem*’de *Cihannüma* ve *İrşâdü’l-Hayârâ*’nın İzleri

Bununla birlikte, İbrahim Müteferrika’nın, bu temel görüş farklılıklarına rağmen, *Usûlü’l-Hikem fi Nizâmi’l-Ümem* adlı eserinde, tıpkı Naima’nın *Tarihi*’ni yazarken yaptığı gibi, Katip Çelebi’nin eserlerinde verdiği bilgi yığından ve bazı fikirlerden, Naima’dan farklı olarak, isim vermeksizin ve neredeyse aynı ibarelerle nakletmek suretiyle, bol bol yararlandığı görülmektedir; öyle ki, ilginç bir şekilde, bir tek kaynak adı bile zikretmeden, nice Latince kitaptan yararlanarak yazıldığı

⁸⁵ *Na‘îma Târîhi*, Tab‘hâne-i ‘Âmire, 1280, Cilt 1, s. 49-51.

⁸⁶ Söz konusu değişimin Türkiye’deki moderleşme ile ilgisine ilişkin bir yorum için bkz., Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, Cilt 2, s. 171-172.

söylenen eserin metninin önemli bir kısmını bu alıntılar oluşturmaktadır. Bu sebeple, bu noktadaki tespitlerimizi maddeler halinde sunmayı tercih ediyoruz:

a) Müteferrika, söz konusu risâlesinin *Üçüncü Bâb*'ında, *Tenbih* başlığı ile yaptığı uyarıda şunları söyler: Bir başkomutanın, bir hata yüzünden azledilmesi veya bir bozgun sebebiyle katledilmesi reva değildir. Zira, tek bir savaş ile, askerin ahvâlini tam olarak anlamak, düşmanın hile ve dalaverelerini kavrayıp öğrenmek çok zor görülen bir durumdur. Ayrıca tedbîr takdîre muvafık olmayınca görünüşte kusursuz da olsa bir fayda vermez. Müteferrika bu görüşünü, İspanya ve Fransa Devletleri arasında geçmişte ortaya çıkan ve kırk yıl devam eden savaşlarda yaşanan bir olayı örnek vererek, güçlendirmeye çalışır⁸⁷.

Bu, devlet hizmetindeki tecrübeli kişilerin bir hata ile azledilmeyip onlardan yararlanılmaya devam edilmesi fikri, Katip Çelebi tarafından: “Mücerreb ve müstakîm âdemler mansıblarda zamân-ı medîd meks itdîrûb zûlm idenin hakkından gelinmek ile...”⁸⁸ şeklinde dile getirilmektedir

b) *Usûlü'l-Hikem*'de, Hitay Hakanı'nın ordusunun düzen, intizam, tertip ve nizam bakımından alemdeki hükümdarların hepsinin askerinden üstün olduğu söylenmekte ve Hitay Ordusu'nun savaştaki hareket tarzı şöyle anlatılmaktadır. Buna göre, bu ordu bir yerde konaklayacağı zaman konaklama alanının çevresine arabalarını dizerler, bununla yetinmeyip etrafa bir de hendekler kazarlar ve orduyu da en iç kısma alırlardı. Savaşta, toplarını asker önüne dizip, askerler ellerinde tüfek, topların ardında hazır beklerlerdi. Safları son derece düzenli bir şekilde, nice yüz bin tüfeği aynı anda ateş ederler ve ara vermeden bu tarz ve tavır içinde savaşa devam ederlerdi. Bu hal üzere oldukları zaman düşmanın bunlara ulaşması ve galip gelmesi imkan dahilinde değildi. Bu sebeple düşmaları ancak konarken ve göçerken hücum ederler, arabalarını önlerine ve yanlarına çekmeye ve hendek kazmaya fırsat vermeden zafer elde edebilirlerdi. Hatta Hitay memleketleri civarında oturan Tatar tayfasının hızlı ve hareketli askeri, Hitay askeriyle savaşması bile düşünülemez iken sabırla gözleyip fırsat bekleyerek altmış bin kadar asker ile Hicret'in sekizyüz

⁸⁷ *İbrahim Müteferrika*, s. 177-178.

⁸⁸ *Düsturu'l-Amel*, s. 138.

ellidördünde Hitay Hakanı, yani Çin Hakanı'nın üzerine geldi ve bu tarikle bozup esir etti. Ardından hakan kendi savaşa hazırlanmayıp, lazım olan yerlere ordu komutanı (ser-‘asker) göndermek kendilerinden kanun kaldı. İbrahim Müteferrika, bu örneğe dayanarak Osmanlı Ordusu'nun, “Nizâm-ı Cedîd” ile muntazam ve müretteb düşman askerine karşı galip gelip zafer bulmasının iki yolu olduğunu iddia ediyor. Bunlardan birincisi, düşman üzerine ansızın ve çok hızlı hucûm etmek; ikincisi ise, düşmanın ikmâl yolları olan nehirleri tutmak, onları ormanlar gibi emniyetli yerlerden uzak tutup açık alanlarda savaştan kaçınarak öteye beriye gezdirip yorgun düşürmektir⁸⁹.

Fakat bu sonuçların çıkarıldığı örnek, *Cihannüma*'da Hitay İklimi'nin anlatıldığı yerdeki *Kânûn-ı Harb ve Kânûn-ı Vezâif* başlıklı bölümde şöyle geçmektedir:

“Kânûn-Harb: Cenkte kâ'ideleri budur ki â'dâya bir menzil karîb oldukda ‘arabalarını etrâfa dizub önüne bir sâ'atde hendek kazarlar ve cenkleri gâyet girândır ve ‘asâkir önüne tavîle çekub ellerinde tüfenkler hâzır dururlar. Evvela toplarını atarlar. Ba‘dehu altı yedi yüz tüfenke ateş ederler ve bunların inhizâmı kondukları ve göçdükleri zamânda olur. Hasm ol zamân hucûm idub ‘arabalarını önlerine ve yanlarına çekmeğe kalmazsa zafer bulur. Neteke ümerâ-ı Kâlmâkdan [ki, Tatar kabilelerinden biridir] Esen Tîşî nâm dilîr altmış bîn kadar ‘askerle Hicret'in sekiz yüz elli dördünde Hâkân-ı Hitây-ı Çîn-hâr'ın üzerine gelüb bu tarikle bozdı esîr itdi. Bu harbden sonra hâkân kendi harbe hâzır olmayub lâzım olan yerlere ‘asker gönderir. Hitâyîler yanında kaçmak ile ölmek bir ve eğer yüz bîn nefer harbde kaçsa cümlesinin kânûn üzere boynı urulmak lâzım gelur...”⁹⁰.

c) İbrahim Müteferrika, coğrafya fenninin faydalarını, *Usûlü'l-Hikem*'in *İkinci Bâb*'ında kısaca açıklamaktadır. Burada verdiği bilgilerin, ileri sürdüğü fikirlerin çoğu yine ya Katip Çelebi'nin *Cihannüma* adlı eserinde ortaya koyduğu bilgilerin aktarılmasından ibarettir veya fikirlerinden mülhem görüşlerdir. Örneğin, Müteferrika, yazdığı eserin genel amacına uygun olarak, özellikle, siyaset ve devlet

⁸⁹ İbrahim Müteferrika, s.165-166.

⁹⁰ *Cihânümâ*, s.174.

yönetiminde sağladığı faydaları vurgularak, coğrafyanın önemini göstermeye çalışmaktadır. Buna göre, devletin temelleri olan şanlı yöneticilerin, egemenliği altındaki devlette bulunan memleketleri, beldeleri, kaleleri, sınırları, karakolları, devleti her yönden çevreleyen düşman memleketlerini, sınırdaş olan olmayan ülkeleri, düşman memleketlerinin yakınlıklarını, uzaklıklarını, karaların ve denizlerin durumunu, nehirleri ve dağları ve buralarda oturan kavimlerin ahvâlini bütünüyle bilmeleri zorunludur. Çünkü ancak bu bilgiler sayesinde memleketinin ve halkının ihtiyaçlarını bilir, saltanattaki belirsizlikleri iyi idare eder ve görüşlerinde ve tedbirlerinde isabetli olur. Sözü edilen fennin konusu ve ilkeleri, memleketlerin ve beldelerin [yeryüzü] şekillerini bilmek, gidilen yolları, mesafeleri bilgisini elde etmek ve yerleşik (mütemekkin) kavimlerin bilgisine vakıf olmaktır. Ayrıca, kötü niyetli kafirler ve öteki devlet düşmanları ile cihat yapmak Müslümanlar üzerine farzdır. Dolayısıyla mücahitler, gaziler ve görevliler için (zamîmü'l-ictihâd) hem karalar ve hem de denizler bakımından düşmanların oturduğu yerleri bilmek cihat yapmanın en önemli koşullarındandır. Müteferrika, coğrafyanın önemini pekiştirmek için bir de örnek vermektedir. Buna göre, Yeryüzü'ndeki memleketler herhangi bir şehrin mahallelerine benzetildiğinde, eğer Yüce Allah'ın takdiri ile o şehirde yangın çıkarsa, o şehrin çevresini, köşesini, bucağını, çarşı pazarını, değişik yönlerini, yangının çıktığı tarafın uzaklığını ve yakınlığını teşhis edemeyen ev sahibi bu kazadan sakınıp kurtulma sebeplerini seçemez. Aynı şekilde, çevredeki memleketlerden, devlet dairesine sınırdaş olan olmayan ve yakında ve uzakta bulunan dost ve düşman bölgelerinden, en azından ana hatlarıyla haberdar ve bilgili olmayan memleket sahibi, düşmanın hile ve dolaplarından, devlet dairesinin civarında ortaya çıkan fitne ve fesattan dolayı emniyet içinde kalamaz ve bunları defetmenin çarelerini bulmada sıkıntılar çekip şaşkınlığa düşer⁹¹.

Bu görüşlere *Cihannüma*'da şöyle işaret edilmektedir:

“Temeddün ve ictimâ'-ı nâsda gâyet nâfi' ve müfid olan 'ulûmun biri 'ilm-i cogrâfyadır ki a'yân-ı devlet ve erkân-ı saltanata bunun 'ilmi cümleden ehemm ve elzemdir. Ba'z hukemâ bu 'ilmi sâ'ir 'ulûm-ı 'akliyyeden tercih ve tafsîl eyledi. Zîrâ

⁹¹ *İbrahim Müteferrika*, s.154-160.

bundan bî haber olan, müellefât mütâla‘a iderken bu hususlarda â‘ma ve asamm mesâbesinde olur. Ve hudûd-ı memâlikde nizâ‘ vâki‘ olsa bu fenn ol müşkili hall ider. Mu‘âmele-i cüz’iyyede dahî bu ‘ilmin nef‘i ve medhali mukarrerdir. Ve bu bir fenn-i ‘acîbdır ki hâtıra hutûr eylemiyen umûr-ı gârîbe bunda mestûr olmağla âdemi mücerreb-i rûzgâr ve vâkıf-ı ahvâl-i dâr u diyâr ider. Zîrâ cümle ekâlîm ve büldânı ve anlarda olan nevâdiri tafsîl üzere bildirir. Husûsan fî zamâninâ ki etrâf ve eknâf-ı cihân gemilerle keşf ve beyân olunûb Rûy-ı Zemîn’de bilâd ve enhâr ve cezâyir ve sahrâ ve kûhsâr ve ‘izâyir ve meyşe-zâr yerlû yerinde resm olunûb atvâl ve ‘urûz-ı bilâd dekâyik ve derecât ile sahtî üzerine isbât ve ihâta olunduğundan mâ‘adâ her iklim halkının sefer u hazarda vakâyi‘ garîbesi vukû‘ı üzere beyân olunmuşdur. Pes bu fenn siyâset bâbında cümleden enfa‘ olur ve bu fenni bilûb ihâta îden kimse gâyet ‘azîz ve memdûh olur..ve bu fenn lüzûmunun hâricde misâli bûdur ki bir vâsi‘ dâra mâlik olan kimse ol sarayın içinde cümle büyütlük ve hücerât ve ahûr ve matbah ve mahzen ve revzen ve sâ‘ir hâlâta vâkıf olsa ammâ saray şehrin ne semtindedir ve ne mahallededir bilmezse şehirde ba‘z fitne ve harîk vâki‘ oldukda ol hâne sâhibi kendi dârına kurb u bu‘dunı bilmeyûb umûrını tedârikde taksîr eder. Pes ona dârın taşrasını ve mahallesini ve hem-civârını belki ebâ‘id ve ecânibi bilmek dahî mühimm olur...’’⁹².

d) Müteferrika tarih bilimi ile coğrafya arasında vazgeçilmez bir ilişki olduğunu ve bu iki bilimin birbirini tamamladığını söylemektedir. Şöyle ki, tarih, değeri çok büyük ve itibarı çok yüksek olan bir bilimdir; bu bilimin, hakikati gösteren bir rehber olduğunu söylemek ve devletin tedbirlerini alan kişilerin bilmesi gerektiğini açıklamak boşunadır. Coğrafya fenni ise, tarih biliminin (‘ulûm-ı tevârîh) anlaşılmasını (zabt u rabtına) sağlayan önemli bir eksen (medâr-ı ‘azîm) ve kolaylık yoludur (tarîk-i sühûle-rehîn). Zira yaratılışının başlangıcından bu ana gelinceye kadar, insanoğlunun serüveni, olup biten bütün olaylar ve zamanın getirdiği hadiselerle dair bilgi ve kavrayış elde etmek konusunda faydalanma arzusu ve hevesi olan bilgi erbabı, tarih kitaplarında bir kavmin ya da kabilenin maceralarını okuyup işittiğinde derhal coğrafya kitaplarının sayfalarını açıp, o kavmin ve kabilenin oturduğu bölgeyi bulur ve oraya baktığı zaman olayı görmüş ve içinde bulunmuş gibi

⁹² *Cihânümâ*, s. 16-17.

durumu kavrar; bu şekilde elde ettiği bilgi de zihninde ve gönlünde silinmeden kalır⁹³.

Katip Çelebi, *Cihânnüma*'nın *Mukaddime*'sinin *On Üçüncü Emr*'ine eklediği *Zeyl*'de bu fikri şöyle açıklamaktadır:

“Bu fenne fi'l-cümle ba'z tevârîh haltı anıñıçündür ki 'ilm-i târîhe nemek-i 'ulûm dirler. Ve mahallinde ehl-i fenn ahvâl-i saltanat ve ahlâkı îrâd iderler...Cogrâfya'nın tevârîh hıfzına imdâdı ve fâ'idesi beyâna muhtâc olmaduğundan gayri tevârîhden fazîleti ana vukûf ile tedbîr-i saltanat asân olduğıdır. Zîrâ fenn-i coğrâfya'da yalnız ahvâl-i bilâd yazılmayub belki sükkânının âyîn ve erkân ve tedbîr-i umûr-ı devlet ve dîvânı ahvâli bile beyân olunmak bu fennin vazîfesi olduğı cihetden târîhe tefavvukı vardır, tercîh olunur...”⁹⁴.

e) Müteferrika'ya göre, coğrafya biliminin faydaları sayısız olmakle birlikte alabildiğine geniş olan alemdeki memleketleri her yönüyle gerçeğe uygun bir şekilde resm ve tasvîr edip çizmek insan gücünü aşan bir iştir. Belki bir memleket veya İstanbul benzeri büyük bir şehri, bin adet yetenekli mühendis, mesâha ve ipler ile ölçüp çizse ve satha aktarsa, her yönden tıpatıp (vâkı'a mutâbık) resmedip çizmek, akıl gücünün uzağında zor bir iştir. O sebepten, memleketlerin ve beldelerin şekillerini gösteren haritalar bazı yanlışlardan uzak olmayıp bütün Hıristiyan hükümdarları nice müddet bu konuda çaba harcayıp henüz kendi memleketlerini sıhhat üzere çizip tasvîre imkan bulamadılar. Müslümanlar ise, kendi memleketlerinin dahi yazılıp çizilmesine gayret sarfetmediler; enlem boylam (atvâl 'urûz) kitapları dahi hatalarla doludur⁹⁵.

Katip Çelebi ise, haritaların, ne ölçüde gerçeği yansıtabileceği konusunu, *Cihannüma*'da coğrafya fenninin zorluklarına değindiği bir bölümde, şu şekilde değerlendirmektedir:

⁹³ İbrahim Müteferrika, s. 158-159.

⁹⁴ *Cihannüma*, s. 66-67.

⁹⁵ İbrahim Müteferrika, s. 160.

“Ma‘lûm ola ki zikr olunan resimlerden her biri sıhhati üzre resm ve tasvîr olunmada su‘ûbet mukarrer ve berri vâkı‘a mutâbık tahrîr hudûd-ı bahri tasvîrden sa‘ab-terdir. Zîrâ cümle evzâ‘-ı bilâdı vukû‘ı üzre yerlu yerinde kondurub halelsiz nakl eylemek makdûr-ı beşer değıl mertebesindedir. Tûrkî ve Fârisî ve ‘Arabî kitâbların ba‘zısında ‘Arab ve ‘Acem mukallidleri bu ahvâli sâ‘ir nakş ve tasvîre kıyâs ile telvîs etdikleri uzak tursun basma Frengi coğrafyalarda resm olunan bilâd ve memâlik ekser muhteldir. Husûsan memâlik-i İslâmiyye ve İfrîkiyyâ ve Âsya sahîfelerinde galatât kat‘î çokdur...Lakin ol kadar galatât ile giru tercîh olunur ve bu bâbda ma‘zûrdurlar...”⁹⁶.

Bu tespitlerde, İbrahim Müteferrika’nın, *Usûlü’l-Hikem* adlı eserinde Katip Çelebi’nin, özellikle *Cihannüma*’da ortaya koyduğu bilgileri tekrar ettiği ve sözlerini naklettiği açıkça görülmektedir. Fakat burada ilginç bir durum dikkati çekmektedir. Şöyle ki, Müteferrika, *Cihannüma* tabına koyduğu takdim yazısında, bu eseri matbaasında basmasını isteyen ve eserin müsveddelerini kendisine veren kişinin o zamanki şeyhülislam Ahmed Efendi olduğunu ifade etmişti. Damadzade diye bilinen Ebulhayr Ahmed Efendi’nin şeyhülislam olduğu tarih 24 Şubat 1732’dir⁹⁷. *Cihannüma*’nın basım tarihi ise, Ahmed Efendi’nin şeyhülislam olduğu tarihten yaklaşık beş ay sonra, yani 3 Temmuz 1732’dir. Öte yandan, 13 Şubat 1732’de basılan *Usûlü’l-Hikem*’in basım tarihi de Ahmed Efendi’nin şeyhülislamlığından biraz öncedir; üstelik *Cihannüma*’dan alıntılarla dolu olan ancak Müteferrika’nın, cilt cilt Latince kitaplar okuyarak ve Hıristiyan devlet adamları ve askerleri ile görüşerek elde ettiğim bilgilerle oluşturduğum, dediği *Usûlü’l-Hikem*’in yazımının, basım tarihinden bir yıl önce, 1731’de tamamlandığı⁹⁸ da hesaba katılırsa, bu takdirde, İbrahim Müteferrika’nın, Katip Çelebi’nin *Cihannüma*’sını, söz konusu şeyhülislam ona eserin müsveddelerini vermeden çok önce bildiği ve yazacağı risâlede ondan alıntılar yapacak derecede eseri incelemiş olduğu ortaya çıkar.

⁹⁶ *Cihannüma*, s.66.

⁹⁷ İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Büyük Osmanlı Tarihi*, Cilt 6, s. 469.

⁹⁸ Şen, eserin 1731 (1143 H.) yılında kaleme alındığını ve 1732’de basılacak hale geldiğini, yazıyor. Bkz., *İbrahim Müteferrika*, s. 72.

f) Müteferrika'nın Katip Çelebi'den aldığı fikirler ve yaptığı nakiller sadece onun *Cihannüma* adlı eseri ile sınırlı değildir. *Usûlü'l-Hikem*'in *Birinci Bâb*'ında İbrahim Müteferrika'ya Katip Çelebi'nin *İrşâdü'l-Hayârâ ila Târîhi'l-Yûnân ve'r-Rûm ve'n-Nasârâ* adlı başka bir eserinin kaynaklık ettiği görülmektedir. Şöyle ki İbrahim Müteferrika, eserinin *Birinci Bâb*'ına eklediği *Temhîd* adlı bölümde, fenn-i coğrafya erbâbının Yeryüzü'ndeki memleketler hakkında bilgi vermek ve buralardaki hükümdarların, yöneticilerin, toplumların ve devletlerin durumlarını açıklamak için, Yerküre'yi önce dört kısma taksim ettiklerini ve bu kısımlara Avrupa, Asya, Afrika ve Amerika adını verdiklerini söyledikten sonra sözü Avrupa'da yaşayan Hıristiyanlar'a getirir. Buna göre, bu dört kısmın birisi Yeryüzü'nün güzidesi olan Avrupa adıyla bilinir. Coğrafya kitaplarında hudûdları yazılıdır. Nasara tayfalarına ve Mesihî ümmetlerin meliklerine mahsûs mesken olduğundan başka, diğer üç kısımdan, özellikle Amerika nâmıyla meşhûr Yeni Dünya'dan nice memleketler de o gürûh-ı mekrûha vatan olmuştur. Kalan iki kısım yani Asya ve Afrika diğer tayfalara ve ümmetlerin meliklerine dağıtılmış ve taksîm edilmiştir. Nasara milleti, tek bir millet ve çok küçük bir topluluk iken Yeryüzü'ne dağıldılar ve o derece çoğaldılar ki diğer tayfalar ve ümmetlerin topluluğuna bedel olmaya yaklaştılar. Bir alay uğursuz tayfa iken, bu mertebede sağlam hizmetler edip Yeryüzü'nün bölgelerini gemileriyle gezip dolaşarak doğu ve batıdaki okyanusta nice yerlere musallat olup aldılar. Millet-i İslâmiyye, özellikle Yüce Osmanlı Devleti ortaya çıkınca sözü edilen küçük topluluk Asya kıtasına el ve ayak uzatamaz olmuşlardır. Ancak yine bu kötü yaratılışlı tayfa doğuya doğru yol bulup o taraftaki en uzak mamûr bölgelere ulaştılar; Çin, Hind ve Sind limanlarını ele geçirdiler; nice yerleri zaptederek istila ettiler. Hind Okyanusu'nda varlığından bile haberdar olunmayan nice adalar bulup kullanım havzalarına katmakla kuvvet bulmuşlardır.

Müslüman ahali ise, sözü edilen tayfanın halinden gaflet, müsamaha ve özensizlik içinde olduğundan, bunların diyarımıza yakınlaşması ve şöhret bulması dinî düşmanlık ve adî nefrete sebep olmuş ve o gürûh-ı mekrûhenin sultanlarının ve meliklerinin tarihlerini (ahbârını) incelemek gibi çok önemli bir işten bütünüyle yüz çevirilmiştir. Sırf taassup yüzünden cehaleti kabul etmekten kaçınılmamıştır. Bu arada Hıristiyanlar, Devlet-i Aliyye ile sınırdaş olmuşlardır. Fırsat gözleyerek hen an

devlete suikast yapma düşmanlığını içlerinde taşıdığı bilinen bu tayfanın göttükleri kötü yolun ayinlerini (âÿîn-i bed-sülûkî), güçlerini, sayılarını ve vaziyetlerinin nasıl olduğunu bilmek gibi çok önemli bir işten gaflet olunması yüzünden sayıca az bir topluluk iken çoğalmalarına, mağlup ve kahrolmuş iken galip gelmelerine ve bir iklimde hapsolmuş iken bütün Dünya'ya yayılmalarına fırsat verilmiştir. Özellikle akıbeti uğursuzluk olan devlet nizamlarında müşâhede olunan hakimâne tarz ve tavırlarını, beldeleri yönetme şekillerini, kulların işlerini düzenleme biçimlerini, memleketleri nasıl onardıklarını, bayındır kıldıkları mülk ve memleketlerindeki uygulamalarda esas aldıkları kanunlarını, liderlik (riyâsiyye) ve yönetim (siyâsiyye) kurallarını, koruyup gözettikleri mülklerindeki adetlerini ve özellikle bir kaç seneden beri peyderpey Hüda'nın takdîri ile kahredici Osmanlı Devleti'nin askerine görünüşte galip gelmelerine yol açan sebeplerin neler olduğunu, kısacası onların sahip olduğu bütün bu özellikleri, ileri gelen kişilerin ve toplumun (nâs) bu önemli konuları düşünüp taşınmaktan geri durmalarından ve bütün bunlardan gafil olmalarından ötürü, zararlarına son vermek ve fesat kapılarını kapatmak ümidiyle, topluca anlatmaya çok şiddetli bir şekilde ihtiyaç duyulduğu açıkça ortaya çıkmıştır. Ta ki Müslümanlar, bu Cehennem ehli tayfanın ahvâlinden bütünüyle gâfil olup, çevrelerini sarmış olan bu din düşmanı ve devletin kötülüğünü isteyenler hakkında bilgisiz ve kavrayışsız kalmasınlar ve bu gaflet uykusundan uyansınlar⁹⁹.

Öte yandan Müteferrika'nın bu görüşlerinin, çok daha önce, Katip Çelebi tarafından, *İrşâdü'l-Hayârâ* adlı risâlesini neden kaleme aldığıнын gerekçeleri olarak aşağı yukarı aynı ifadelerle, dile getirildiği görülmektedir:

“Ve ba'd zamîr-i münîr-i râviyân-ı ahbâr ve nâkilân-ı havâdis ve âsâra rûşen ve Âşıkârdır ki Küre-i Zemîn'de taht-nişîn olan mülûk ve selâtîn kişverleri aksâm-ı selâse-i rub' ma'mûre münhasır olub ol üç kısmın biri ki Vech-i Arz'ın güzideleri Avrupa nâmiyle mezkûr ve kütüb-i coğrâfyâda hudûdiyle mestûrdur. Tâ'ife-i Nasârâ ve firak-ı Mesîhiyyân mülûküne mahsûs mesken olduğundan gayri sâ'ir iki kısımdan belki Yeni Dünya'dan dahî nice memâlik ol gürûh-ı mekrûha vatan olub bâkî iki kısım sâ'ir tavâyif ve ümem mülûküne tevzî' ve taksîm olunmuşdur. Fırak-ı Nasârâ

⁹⁹ *İbrahim Müteferrika*, s. 144-147.

bir millet iken Rûy-ı Zemîn'de münteşir olup bir mertebe çoğaldı ki sâ'ir tavâyif ve milel sevâdına bedel olmağa yaklaşıb aktâr-ı Arz'ı gemîlerle geşt ü güzâr eyleyub Muhît-i Şarkî ve Garbî nice dâr u diyâra musallat olup aldı ve Millet-i İslâmiyye husûsan Devlet-i 'Osmâniyye, Edâm Allahu Te'âlâ, zuhûr ideli çanlarına ot tıklıub dest-i tetâvüli çekub Asya memâlikine ayağ uzatmadan kaldılar. Ammâ Yeni Dünya'ya ve Sind ve Hind benderlerine zafer bulub almağla müteselli oldılar. Bu tâ'ifenin kesreti ve diyârımıza kurb u şuhûd ile müdâret-i dîniyye ve nefret-i 'âdiyye sebep olub ol gürûh-ı mekrûhun selâtîn ve mülûkı ahbârı tarafından küliyetle i'râz olunmağla tevârîh-i İslâmiyye'de ekâzîb-i sarîha mezkûr ve mezbûrlar umûrına müte'allik vak'ada nice hurâfât-ı mudhikât mestûr olduğunu görüb tagazzüb-i mahz ihtiyârıyla cehli kabûlden 'udûl idub diledim ki fırak-ı Nasârâ'nın mülûkünü ve her birinin âyîn-i bed-sülûkünü bu cerîdeye derc eyleyim. Tâ ki İslâmiyyân bu ehl-i Nîrân'ın ahvâlinden küliyetle gâfil ve civârlarında olan a'dâ-i dînün umûrunda bî vukûf ve câhil olmayub hûb-ı gâfletden uyanalar. Zîrâ bu melâ'in selefde ehl-i İslâm elinden gafletle nice memleket aldılar ve bilâd-ı İslâmiyye'yi dâr-ı küfr kıldılar"¹⁰⁰.

g) İbrahim Müteferrika'nın, *İrşâdü'l-Hayârâ*'dan nakilleri bununla bitmemektedir. *Usûlü'l-Hikem*'in yine *Birinci Bâbın Fasl-i Sâni* adlı kısmında Müteferrika, sonraki araştırmacılar tarafından çok önem verilen ve değişik şekillerde yorumlanan bir bilgi vermektedir. Bu *Fasıl*'da, insanların din, mezhep, ayin ve meşrep cihetinden farklı oldukları gibi, itibar ettikleri toplumsal mertebeler, idâre tarzları, devlet ve toplum yapıları bakımından da birbirlerinden ayrı oldukları söylenerek filozofların devletlerin dahili yönetim kuralları hakkındaki görüşleri açıklanmaktadır. Bu açıklamalara göre, söz konusu görüşler üç ünlü filozofun düşüncelerine ve siyaset anlayışlarına (tedbîrlerine) bağlıdır. Bunlardan birincisi, Eflatun'un görüşüdür (mezhebi). Ona göre, halk akıllı ve adil bir padişaha bağlanıp itaat etmelidir. Bütün devlet işleri tam istiklal sahibi olan bu padişahın eline verilmeli, hükmüne razı olunmalıdır. Bu tür devlet ve saltanat Yunan filozoflarınca "Munârhiyâ" [monarşi] adıyla bilinir. Yeryüzü'nün pek çok hükümdarı, ülkesini, soylu olmanın muteber olduğu, bu anlayışa göre yönetmektedir. İkinci görüş,

¹⁰⁰ Yer yer oldukça tahrip olmuş ve varak numarası bulunmayan ancak sonradan her varağa bir sayfa numarası verilmiş nüshadan, bkz., Katip Çelebi, *İrşâdü'l-Hayârâ ila Târîhi'l-Yûnân ve'r-Rûm ve'n-Nasârâ*, Türk Tarih Kurumu Y-15,s. 2.

Aritoteles’indir. Buna göre, saltanat, devletin ileri gelenlerinin elinde olmalıdır. Bunlardan biri lider (reis) olmalı. Bu görüşte, nesebin önemi yoktur. Filozoflar bu tür devlete “Aristokrâsiyâ” [Aristokrazi] derler. “Kırâsiyâ” lafzı, hikmet anlamına, halkın seçkinlerinin yönetimi (‘âmme-i tedbîr-i a’yân) demektir. Halen Venedik Devleti’nin yönetim şekli budur. Üçüncüsü Demokritos’un görüşüdür. Bu görüşte saltanat, halkın elinde (tedbîr-i re’âyâ) olmalıdır. Bu sistemde siyaset yolu seçimdir. Örneğin, on köy halkı içlerinden en akıllı ve tedbirli gördükleri birer ikişer kişiyi seçerler ve hükümet merkezindeki Divan’a gönderirler. Bunlar da kendi aralarından on kişi seçerler. Bu on kişinin yönetimine razı olunur. On kişi bir sene Divan’da oturup işleri hallederler. Öbür sene aynı şekilde on kişi daha seçilir. Bunlar, ilk iş olarak, öncekilerin işlerini kontrol ederler. Suçu bulunanın hakkından gelirler. Bu tür devlete, “Dîmukrâsiyâ” [Demokrasi] derler. Demokrates’in görüşüne uygun olan hükümet demektir. Bu, halkın seçilmişlerinin yönetimidir (‘âmme-i tedbîr-i muhtârîn). Müteferrika, halen Felemenk ve İngiliz devletlerinin bu şekilde yönetildiğini ve mevcut bütün milletlerin ve dinlerin hükümdarlarının, sözü edilen bu üç yönetim biçiminden birini uyguladıklarını söyleyerek açıklamalarını bitirir¹⁰¹.

Bu bilgi, *İrşâdü’l-Hayâra*’da Katip Çelebi tarafından şu şekilde verilmektedir:

“Evvela ma’lûm ola ki, menâsıb-ı dünyeviyyenin â’lâsı olan emr-i saltanatda cumhûr hükemâ akvâli üç hakîm-i ‘azîmü’ş-şânın re’yi ve mezheblerine râci’ olur. Evvel mezheb-i Eflâtûndur. Ol dimişdir ki halk bir ‘âkil ve ‘âdil pâdişâha bî’at ve

¹⁰¹ *İbrahim Müteferrika*, s. 130-131; Ayrıca, görüldüğü üzere, Müteferrika’nın bu üç yönetim biçimini anlatımında, hiç bir özendirme ya da tercih söz konusu değildir; Böylece çok zor görünmekle birlikte, eğer yararlandığı nüshadan veya çevirisinden kaynaklanmıyorsa Berkes’in bu konuya ilişkin şu yorumuna katılmak oldukça güç olacaktır: “Sözü edilen *Usûlü’l-Hikem fi Nizâmi’l-Ümem*’in amacı, Osmanlı devlet kuruluşunun bozulmasının, Avrupa devletlerinin güçlenmelerinin nedenlerini araştırmak, kalkınmak için Osmanlı devletinin neler öğrenmesi ve alması gerektiğini belirtmektedir. Yazar, önce üç siyasa düzenini anlatır; monarhiya, aristokrasiya, demokrasiya. Bunları tanımlama biçiminden bellidir ki, İbrahim bunların asıl üçüncüsü ile ilgilidir. Batı’da, kendisinden az önce yaşamış devrimci düşünürler gibi, o da sözünü ettiği demokrasi, parlamento, halk eğemenliği yöntemlerinden ihtiyatla söz ettiği, yargısını sakladığı halde, üç düzen içinde onu üstün gördüğünü gözümüzden saklayamamıştır. O zaman ki Avrupa’da en ileri ulusların demokratik düzende bulunan uluslar olduğu (Hollanda ve İngiltere’yi gösterir) bunların yasalarının Tanrı’dan gelme şeriat ilkelerine göre değil, akıl yoluyla bulunmuş ilkelere dayandığını da sözlerine katar.” Bkz.; Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, Yayına Hazırlayan: Ahmet Kuyaş, Yky Yayınları, İstanbul 2002, s. 53.

itâ‘at idub tâbi‘ olmak gerek. Bu makûle saltanata mûterhiyâ [mûnerhiyâ] dîrler. Ekser selâtîn-i Rûy-i Zemîn bu re‘y üzere vâki‘ olmuşdur. Ve bunda neseb mu‘teberdir. Sâni mezheb-i Aristâtâlîs’dir. Ol demişdir ki saltanat tedbîri a‘yân-ı devlet elinde olmak gerek. İçlerinde biri re‘îs ihtiyâr olunub gayrîleri tedbîr ve meşveretde müşterek kılma tâ ki bir kimse haseb-i neseb ile ta‘azüz idûb müstakil olmağla kânûn-ı ‘adlden ‘udûl itmek mahzûrî lâzım gelmiye. Bu nev‘ devlete Aristûkrâsyâ dirler. Krâsyâ hükûmet ma‘nâsınadır, ‘âmme-i tedbîr-i a‘yân dirler. Venedik Devleti bu kâ‘ide üzeredir. Sâlis Zimîkrâtîsdir. Ol demişdir ki saltanat tedbîri re‘âyânın olmak gerek. Tâ ki kendülerden zülmi def‘e kâdir olalar. Ve tarîk-i tedbîr ihtiyârdır. Meselâ her karye halkı içlerinden birer ikişer ‘âkil müdebbir zann ettikleri âdemi intihâb ve ihtiyâr idub mahall-i hükûmet olub dîvân kurulan yere göndereler. Anlardan on karye halkı ve muhtârları dahî içlerinden birer âdemi intihâb ve ihtiyâr ide. Vara vara cümlelerin muhtârları on âdem ola. Cümlesi bu on şahsın tedbîrini kabûlde ittifâk İtmîş olur. Ol on kimesne bir sene dîvânda oturub hall u ‘akd-i umûrını göreler. Sene-i âtiyyede üslûb-ı sâbık üzere on kimesne dahî ihtiyâr olunub sâbıkda hükûmet iden ma‘zûllerin muhâsebesini göreler. Gadri zuhûr idenin hakkından geline. Bu üslûb üzere olan devlete Dîmûkrâsyâ dirler ya‘ni Dîmûkrâtîs’e mensûb hükûmetdir. ‘Âmme-i tedbîr-i muhtârîn dirler. Halen Felemenk ve İngilîs devleti bu kâ‘ide üzeredir. Bu zikr olunan kavâ‘id-i selâse sâyir milel ve edyân mülûkünde ‘umûm üzere cereyân ider’¹⁰².

Katip Çelebi, bu bilgileri, *İrşâdü’l-Hayârâ*’nın, Hıristiyanların dünyevî yönetimlerini (riyâsetlerini) ve idârî makamlarını (menâsıb-ı ‘âmme) anlattığı bir bölümünde herhangi bir yorum yapmadan vermektedir. İbrahim Müteferrika da, *Usûlü’l-Hikem*’de, aynı şekilde ve neredeyse aynı ibarelerle, bu bilgiyi tekrar etmektedir. Şu halde, sayısız Latince kitaplar okuyarak ve pek çok Hıristiyanla dost görünerek edindiğim bilgiler ile yazdım dediği *Usûlü’l-Hikem* adlı risâlesinde, eski ordu ve savaş düzeninin zaafına ve Nizâm-ı Cedîd üzere tertip ve tanzim edilen Hıristiyan ordularının özelliklerine ilişkin önemli ve özgün açıklamaları bir yana bırakıldığında, İbrahim Müteferrika’nın, Katip Çelebi’nin eserlerinden önemli ölçüde yararlanmış olduğu ortaya çıkmaktadır. Bundan başka, Müteferrika, bu risâlesinden

¹⁰² *İrşâdü’l-Hayârâ*, s. 6.

bir kaç yıl sonra matbasında, Katip Çelebi'nin *Takvîmü't-Tevârîh* adlı kitabını yayımlar ve bu kitabın sonunda onun eserlerinin bir listesini verir. Katip Çelebi'nin on üç eserini içeren bu listede İbrahim Müteferrika'nın, ilginç bir biçimde, neredeyse aynı ibarelerle alıntılar yaptığı, yani varlığından çok önceden haberdâr olduğu, *İrşâdü'l-Hayâra*'dan hiç bahsetmediği görülmektedir.

III) KATİP ÇELEBİ ve ERZURUMLU İBRAHİM HAKKI

Erzurumlu İbrahim Hakkı (1703-1780) *Marifetname* adını verdiği eserini 1170/ 1757 yılında tamamlamıştır. Eser, eğitilmiş bir kişinin bilmesi gereken aklî ve naklî bilimlere ilişkin aşağı yukarı bütün geleneksel malzemeyi bir araya getiren sistematik bir ansiklopedi görünümünde olduğu için özellikle felsefe ve bilim tarihçileri için büyük önem taşıyan bir bilgi kaynağı durumundadır¹⁰³.

Kitapta sık sık “Ey oğul!” ibaresiyle söze başlanmaktadır; yazarın burada hitap ettiği kişi, önsözdeki ifadesine göre, oğlu Ahmed Naimî’dir. İbrahim Hakkı kitabını, kulların Allah’ı tanımalarına yardımcı olmak için yazdığını söylüyor; çünkü Allah “Ben gizli bir hazine idim, tanınmayı istedim; beni tanımaları için de mahlûkatı yarattım” buyurmuştur. O halde alemin ve insanın yaratılmasının amacı Allah’ı tanımaktır. Fakat Allah’ı tanımak, nefsinin tanımaktır; nefsinin tanımak ise, bedeni tanımakla olur; bu da alemi tanımaya bağlıdır. Alemi tanımak ancak “hakikî ilimler”le mümkün olacağından, İbrahim Hakkı, ilm-i hey’et (astronomi) ve hikmetten (fizik), ilm-i teşrîh-i ebdân (anatomi) ve enfüsîden (psikoloji) ve nihayet kalb ve marifet ilimlerine (tasavvuf) ait önemli eserlerden temel bilgileri seçerek, derleme yolu ile *Marifetname*’yi yazdığını söylemektedir¹⁰⁴.

Eser bir Mukaddime, üç Fen ve bir Hâtîme bölümlerinden oluşmaktadır; her fen fasıllara, fasıllar da nevi deneni alt bölümlere ayrılmıştır.

Dört fasıldan oluşan Mukaddime’de, İslâmî Evren Tasarımı (ma’rifet-i hey’et-i İslâm) anlatılmaktadır. İkinci Fen’de, alemdeki varlıklar ve bunların yaratılmasındaki hikmetler, her biri pek çok fasıl içeren üç bâbda açıklanmaktadır. İkinci Fen’de, insanın beden yapısı ayrıntılı olarak anlatılmaktadır. Bu bölümde beş bâb ve her bâbda pek çok fasıl vardır. Beş bâb ve yirmi üç fasıldan oluşan Üçüncü Fen’in konusu marifet yani Allah’ı tanımanın yoludur. Dört fasıldan oluşan Hâtîme

¹⁰³ Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, Cilt 2, s. 179.

¹⁰⁴ Bu çalışmada eserin şu tercümesinden yararlanılmıştır: Bkz., Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetname*, Haz: M. Faruk Meyan, 2 Cilt, İstanbul 1997.

bölümünde ise, toplulukla yaşamının şartları ve adâb-ı muaşeret kurallarından söz edilmektedir.

Eserin konumuzla ilgisi şudur: İbrahim Hakkı *Marifetname*'yi derlerken yararlandığı kaynakların hiç birini belirtmez; ancak kitabın “ilm-i hey'et ve hikmetden bir mikdâr ahz u cem” edilerek hazırlanan Birinci Fen'ninin önemli bir kısmı, *Cihannüma*'nın ülkeler coğrafyasına kadar olan bölümlerinin tekrarıdır.

Marifetname'nin Birinci Fen'i üç bâbdan oluşmaktadır. *Birinci Bâb*'da, kainatın yaratılmasındaki tertip, cevher ve arazların keyfiyeti dört fasılda anlatılmaktadır. *Cihannüma*'dan alıntılar bu bâbın Dördüncü Fasl'ından itibaren başlamaktadır. Dördüncü Fasl, hendese ilminin heyet ilmi için önemli ve gerekli olan şekillerini, nevi adı verilen dört alt bölümde, açıklamaktadır. Bu nevilerde, nokta, çizgi, yüzey, çizgi ve yüzey türleri, cisim, üçgen, dörtgen, dörtgen türleri, çokgenler, açılar ve çeşitleri, daire, çevre, çap, kiriş, sinüs, küp, silindir, koni, küre, kürenin merkezi, yüzeyi, mıntika ve kutupları, ekseni, ekseni etrafındaki hareketi, paralel daireleri, dönme esnasında kürenin yavaş ve hızlı dönen kısımları v.b. gibi astronomi ilminin sonuçlarının anlaşılması için mutlaka bilinmesi gereken geometrik kavramlar ve bunların özelliklerini açıklanmaktadır¹⁰⁵.

İbrahim Hakkı'nın verdiği bu bilgiler, İbrahim Müteferrika'nın *Cihannüma*'ya *Tezyîlü't-Tâbi*' uyarısıyla yaptığı eklerden birincisinin bir tekrarıdır başka bir şey değildir; bu eki neden yazdığının gerekçesini açıklarken yazdıklarına bakılırsa, Müteferrika için, fizik ve astronomi (ilm-i hikmet ve heyet) “Alem İlmi”dir; coğrafya, bu ilmin dallarından biridir. Geometrik kavramlara, şekillere ve doğal nesnelere ilişkin önermeler (vaz'ıyyât-ı hendesiyye ve tabî'ıyyât) Alem İlmi'nin ve dolayısıyla coğrafyanın kendisine dayandığı ilk ilkelerdir (mebâdi'-i yakiniyye). Bu yüzden coğrafya fenninde kitap telif eden pek çok yazarın adedi, eserlerinin önsözlerinde (dîbâcelerde) söz konusu ilk ilkelerden kısaca söz etmektir. Böyle yapmalarının bir sebebi de, ilim ve marifet elde ederken öğrencilere kavrayışlılık (basîret) kazandırıp kolaylık sağlamak ve belki de bu sayede onları

¹⁰⁵ *Marifetname*, s.78-86.

derhal, hakikatleri ve incelikleri anında kavrama melekesine sahip olurlar ümidiyle, ilk ilkelerin ele alındığı matematik bilimlere (ulûm-u riyâziyyeye) yönlendirmektedir. Bu açıklamanın ardından Müteferrika, katı cisim, küp, nokta, yüzey, cisim, matematiksel nesne (cism-i ta'limî), çizgi, doğru çizgi, eğri çizgi, paralel çizgiler, düzgün yüzey (sath-ı müstevi), daire, içbükey yüzey, dışbükey yüzey, üçgen, eşkenar üçgen, ikizkenar üçgen, dörtgen, beşgeneğri çizgi, çember, çap, kiriş, yay, açı ve türleri, üçgen türleri, yamuk, çok kenarlılar, eksen, fiziksel nesnelere (tabi'îyyât), cisim, basit cisim, bileşik cisim, felekî cisimler, unsurlar, hareket ve türleri gibi pek çok geometrik ve fiziksel kavram hakkında bilgi vermekte ve bütün bu sözü edilen durumların daha iyi anlaşılması için sûretleri ve eşkâlleri bir önceki sayfada resm u tasvîr olup isimleri de tayin olunmuştur, diyerek açıklamalarını tamamlamaktadır. İşte *Marifetname*'nin sözü edilen bölümlerindeki bilgiler ve şekiller, İbrahim Müteferrika'nın bu ekte verdiği bilgilerin ve çizdiği şekillerin naklinden ibarettir¹⁰⁶.

Müteferrika'nın *Cihannüma*'ya yaptığı en uzun ek “cismânî alemin yani alem küresinin tafsîli, resm ü tasvîr ve tastîhi üç mezhebin adıyla şöhret bulmuştur; birinci mezheb, filozofların başucu kitabı (ser-defter-i hükemâ) olan Aristo'nun ve ona tâbi ve astronomi ilminin üstadı (ilm-i heyetin re'îsi) olan Batlamyus'un mezhebidir. İkinci mezheb, eski filozoflardan Pythagoras ve Platon ve yenilerden (müteahhirînden) Kopernik adındaki bilgenin mezhebidir. Üçüncüsü, bunlardan sonra gelen ve astronomik gözlemleri olan (sâhib-i rasad) Tycho Brahe adındaki bilgenin mezhebidir. Latîn bilginleri, önceki görüşe dayanan astronomiye, “Eski Astronomi” (hey'et-i kadîme); ikinci ve üçüncü görüşe dayanana ise “Yeni Astronomi” (hey'et-i cedîde) derler” diyerek eski ve yeni astronomi sistemlerini tanıttığı bölümdür¹⁰⁷. Müteferrika'nın söze bu şekilde girerek yazdığı uzun ek, İbrahim Hakkı'nın *Marifetname*'sinde, Birinci Fen'nin Üçüncü Bâb'ının “Yeni Astronominin Şöhret Bulması ve Feleklerin Tabiatlarını Dokuz Nev ile Bildirir” başlığı taşıyan Dokuzuncu Fasl'ında nevi adı verilen dokuz alt bölümde tekrar

¹⁰⁶ *Cihannüma*, s.4-8.

¹⁰⁷ *Cihannüma*, s. 22-48. İbrahim Müteferrika'nın *Cihannüma*'ya yaptığı eklerin astronomi, fizik ve coğrafya'ya ilişkin olan üçü için Bkz., İnan Kalaycıoğulları, *Kâtip Çelebi'nin Cihannüma Adlı Eserine İbrâhim Müteferrika'nın Yaptığı Ekler Doğrultusunda Çağdaş Bilimlerin Türkiye'ye Girişi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisan Tezi, T.C. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe (Bilim Tarihi) Anabilim Dalı, Ankara 2003.

edilmiştir. Kaynakları, Kur’ân, Hadîs ve Gazali’nin *Tehâfütü’l-Felâsife*’si gibi dinî, *Cihannüma* gibi ilmi ve Suyûtî’nin rivayetlere dayanan astronomi eseri gibi efsane ve hurafeler içeren halk inançları olmak üzere, başlıca üç kategoride toplanabilecek olan *Marifetname*’deki, kararlı bir şekilde onaylayarak yapılan bu nakil, modern astronominin Osmanlı’da, geniş okuyucu kitlelerine mal olmasına yol açan kanallardan biri olmuştur¹⁰⁸.

Ancak yazarın *Cihannüma*’dan yaptığı alıntılar, burada sözü edilenlerle sınırlı değildir; çünkü *Marifetname*’nin İkinci Bâb’ının Birinci ve İkinci Fasl’ı ve Üçüncü Bâb’ının Beşinci, Altıncı, Yedinci ve Sekizinci Fasılları da, bazı fasıllardaki nevi adını taşıyan bir iki alt bölüm hariç, *Cihannüma*’nın büyük ölçüde, bu kez bizzat Katip Çelebi tarafından yazılan bölümlerinin aktarılmasından ibarettir. Bu fasıllarda, tamamen kaynağa bağlı kalınarak, eski astronomi görüşü açıklanmaktadır; cisimler alemi, küreler, Atlas Feleği, Sekizinci Felek, alemin küre şeklinde olduğu, feleklerin dönüş yönleri ve süreleri, Suküre ve denizler, denizlerdeki hareketler, denizlerin ve karaların birbirinin yerini alması (tebeddülü), denizlerde seyr ü sefer, toprak unsuru, Yeni Dünya’nın keşfi, Kolomb’un keşif seferleri, Yerküre üzerinde farz olunan büyük ve küçük daireler, enlem ve boylam daireleri, “Yedi İklim”, bu iklimlerde yer alan memleketler ve çeşitli beldelerde yaşayanların mizaçları gibi konulara ilişkin bilgiler, tamamen *Cihannüma*’nın *Mukaddime*’sindeki *Emir* ve *Birinci Bâb*’ındaki *Fasıl* adı verilen alt bölümlerden alınmıştır. Söz konusu yerlerden, tespit edebildiklerimizi aşağıdaki şekilde belirtip bir tablo ile gösteriyoruz:

Mukaddime’deki bölümler ve konuları şöyledir:

Dördüncü Emir, cisimler dünyasının daire ve yerin küre olmasıyla ilgili bilgiler içermektedir.

Beşinci Emir’de feleklerin ve unsurların durumu kısaca anlatılmaktadır.

Altıncı Emir, yerkürede varolduğu farzedilen dairelerin ve kürelerin açıklanmasına dairdir.

Yedinci Emir, sözkonusu dairelerle yerküreyi bölümlere ayırmak hakkındadır.

¹⁰⁸ Ekmeleddin İhsanoğlu, *Osmanlılar ve Bilim*, İstanbul 2003, s. 161-163 ve 198.

Sekizinci Emir, enlem daireleri ve coğrafi bölgelere (ekâlîm) ilişkindir. *Dokuzuncu Emir*, yerkürenin enlem ve boylamlarla bölünmesine dairdir.

Birinci Bâb'daki bölümler ve konuları ise şöyledir:

Birinci Fasil'da, Yerküre ve Suküre anlatılmaktadır.

İkinci Fasil, denizler hakkındadır. *Üçüncü Fasil*, ana hatlarıyla yerin bölümlerine dairdir.

Yedinci Fasil, Amerika'nın anlatılmasına ilişkindir.

Sekizinci Fasil'da 90. enlem açıklanmaktadır.

Dokuzuncu Fasil, güney kutbuna dairdir.

Onuncu Fasil, memleketlerin burçlar ve seyyareler üçgenlerine göre taşıdığı özellikler hakkındadır.

Marifetname'nin içeriğini ve *Cihannüma*'dan nakil yoluyla oluşturulan kısımlarını gösterir tablo. Sadece nevi adı verilen kısımlarda ve x işaretli olanları hariç olmak üzere.

Çizelge I

Mukaddime		4 fasıl	
Birinci fen	Birinci bâb	Dördüncü fasıl	Birinci nevi
			İkinci nevi
			Üçüncü nevi
			Dördüncü nevi
	İkinci bâb	Birinci fasıl	Birinci nevi
			İkinci nevi
			Üçüncü nevi
			Dördüncü nevi
			Beşinci nevi
			Altıncı nevi
		İkinci fasıl	
		Üçüncü fasıl	
		Üçüncü fasıl	
		Dördüncü fasıl	
		Beşinci fasıl	
		Altıncı fasıl	
		Yedinci fasıl	
		Sekizinci fasıl	
		Dokuzuncu fasıl	
		Onuncu fasıl	
	Üçüncü bâb	Birinci fasıl	
		İkinci fasıl	
		Üçüncü fasıl	
		Dördüncü fasıl	
		Beşinci fasıl	Birinci nevi
			İkinci nevi
			Üçüncü nevi
			Üçüncü nevi
			Dördüncü nevi
			Beşinci nevi
			Altıncı nevi
			Yedinci nevi
		Altıncı fasıl	Birinci nevi
			İkinci nevi
			Üçüncü nevi
			Dördüncü nevi X
		Yedinci fasıl	Birinci nevi
			İkinci nevi
İ			Üçüncü nevi
			Dördüncü nevi
			Beşinci nevi
			Altıncı nevi
		Sekizinci fasıl	Birinci nevi
			İkinci nevi X
			Üçüncü nevi
			Dördüncü nevi
			Beşinci nevi
			Altıncı nevi X
		Dokuzuncu fasıl	Birinci nevi
			İkinci nevi
			Üçüncü nevi
			Dördüncü nevi
			Beşinci nevi
			Altıncı nevi
			Yedinci nevi
			Sekizinci nevi
			Dokuzuncu nevi
		Onuncu fasıl	
İkinci fen	3 Bâb	14 Fasıl	
Üçüncü fen	5bâb	23 Fasıl	
Hatime		4 Fasıl	4 fasıl
		Hatimetü'l-Hatime	

Cihannüma'dan, bu alıntıların yapıldığı yerler:

Mukaddime'deki bölümler

Dördüncü Emir, cisimler dünyasının daire ve yerin küre olmasıyla ilgili bilgiler içermektedir.

Beşinci Emir'de feleklerin ve unsurların durumu kısaca anlatılmaktadır.

Altıncı Emir, yerkürede var olduğu farzedilen dairelerin ve kürelerin açıklanmasına daırdır.

Yedinci Emir, sözkonusu dairelerle yerküreyi bölümlere ayırmak hakkındadır.

Sekizinci Emir, enlem daireleri ve coğrafi bölgelere (ekâlim) ilişkindir.

Dokuzuncu Emir, yerkürenin enlem ve boylamlarla bölünmesine daırdır.

Birinci Bâb'daki bölümler ise şöyledir:

Birinci Fasıl'da, yerküre ve suküre anlatılmaktadır.

İkinci Fasıl, denizler hakkındadır. *Üçüncü Fasıl*, ana hatlarıyla yerin bölümlerine daırdır.

Yedinci Fasıl, Amerika'nın anlatılmasına ilişkindir.

Sekizinci Fasıl'da 90. enlem açıklanmaktadır.

Dokuzuncu Fasıl, güney kutbuna daırdır.

Onuncu Fasıl, memleketlerin burçlar ve seyyareler üçgenlerine göre taşıdığı özellikler hakkındadır.

Böylece, Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın, Allah'a ulaşmanın yollarından biri olarak gördüğü alemi tanıma çabasındaki, başvuru kaynakları arasında *Cihannüma*'nın önemli bir yeri olduğu anlaşılmaktadır. Son olarak İbrahim Hakkı'nın, *Cihannüma*'dan "ahz ü cem" ile naklettiği bilgi yığnında göze çarpan bazı özelliklere dikkat çekiyoruz.

Marifetname'deki bir bölüm araştırmacıların hemen dikkatini çekmiş ve çeşitli yorumlar yapmalarına neden olmuştur; söz konusu bölüm, Birinci Fen'nin İkinci Bâb'ının Birinci Fasl'ındaki Birinci Nevi kısmıdır¹⁰⁹. İbrahim Hakkı burada, astronomların, cisimler aleminin ve Dünya'nın küre biçiminde ve yuvarlak olduğunu ileri sürdüklerini; bu görüşün dine uygun olmadığını düşünen kimseler varsa, onların endişelerinin yersiz olduğunu göstermek için tükenmez feyiz kaynağı olan Gazali'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı kitabından, konuyla ilgili gördüğü yerleri, Arapça ibarelerle aktarıp aynen Türkçe'ye tercüme edeceğini söyler. Oysa söz konusu bölüm de, olduğu gibi, *Cihannüma*'nın *Mukaddime* kısmının "“Âlem-i Ecsâm'ın İstidâresinde ve Arz'ın Küre Olmasındadır” başlığını taşıyan Dördüncü Emir (Emr-i Râbi') adlı alt-bölümünden aktarılmıştır; Katip Çelebi, bu alt-bölümün hemen başına eklediği *Temhîd*'de şunları yazmaktadır:

“İsbât-ı küreviyyet-i ‘ânâsır ve eflâk için serd olunan edilleden kat‘-ı nazar bu makâmda vâcibdir ki emr-i mezbûr müsellemler ola. Zîrâ bu fenn kavâ‘idi cümle ol asl üzere beyân olunur. Bir gayri hâle sebîl ve mecâl yokdur. Bu re‘y-i felsefî, şer‘a muhâlif zann olunursa, def‘-i halecân ve itmînân için mazhâr-ı feyz-i lâ-yezâlî İmâm Gazâlî *Tehâfütü'l-Felâsife*'de yazdığı bi-‘ibâretihî bu mahalde irâd ve tercüme olunur ki demiştir...”.

Bu ifadelerin ardından Katip Çelebi, *Tehâfüt*'ün ilgili yerlerinin Arapçalarını nakledip tercümelerini verir ve konuyu şu sözlerle bağlar:

¹⁰⁹ *Marifetname*, Cilt 1, s.86-88.

“Bu makâmda İmâm’ın kelâmını nakl ve tercüme eyledik; tâ ki vera‘-ı bârid ashâbı umûr-ı âtiyeyi şer‘a muhâlifdir diyu redd itmekle merdûd olur iknâ‘iyyât kabîlinden sanmayalar”¹¹⁰.

Böylece İbrahim Hakkı’nın, ne cisimler aleminin ve Dünya’nın küre olduğunu ispatlamak için Gazali’nin kitapların başvurduğu; ne de küreselliğin dine uygun olduğunu ispat için, İmâm Gazali’nin *Tehâfüt* adlı kitabından bu bahse dair fıkraları Türkçeye çevirdiği, fakat *Marifetname*’nin pek çok yerinde olduğu gibi, bu konuda da sadece *Cihannüma*’da yazılı olanları naklettiği anlaşılmaktadır.

Ayrıca, Katip Çelebi, kendine özgü bir tavırla, *Cihannüma*’da, hem eserini yazarken yararlandığı kaynakların bir listesini vermiş hem de naklettiği bilgilerin hangi kaynaktan alındığını, yeri geldikçe, belirtmekten kaçınmamıştır; bunların yanısıra, *Cihannüma*’da, Batılı kaynaklarının etkisiyle, örneğin, “Yûnânîler ona [yani kutuplara] Pûlûs derler, dönmek manasına Pûlyûs’dan müştakdır” veya “Latîn Dilin’de Alem’e Mûndeş derler” gibi ifadelerle, çok yoğun olarak, Yunanca ve Latince bilimsel terimler kullanılmaktadır. İbrahim Hakkı’nın, *Marifetname*’de bu gibi terimlere ve Katip Çelebi’de dahil olmak üzere, yararlandığı yazarlara ve eserlerinin isimlerine yer vermediği dikkati çekmektedir. Bu tutum *Marifetname*’nin yazılış amacıyla uyumludur; çünkü İbrahim Hakkı’nın amacı, aleme ilişkin bilgilerin kim tarafından ne zaman bulunduğunu veya farklı dillerde alemin çeşitli unsurlarına ne ad verildiğini öğretmek değildir; aksine onun amacı, önsözde bizzat dile getirdiği gibi, marifete ulaştıran yollardan biri olarak alemi tanıtmaktan ibarettir ve bunun için de, mevcut bilimsel bilgiyi, içinde yer aldığı anlayışta hep yapılageldiği üzere, bilimsel olmayan, fakat özellikle sûfliğin geleneksel evren tasarımına uygun bir bağlam içinde, sunmaktan kaçınmamıştır.

Katip Çelebi, *Cihannüma*’da Yer’in küreselliğinden kaynaklanan bazı şaşkırtıcı durumlar olduğunu söyleyerek, bunlarla ilgili altı soru zikreder. Bunlardan birincisi şu şekildedir: Bir günün, aynı yerdeki üç kişinin her birine farklı farklı görünmesinin sebebi nedir? Örneğin, aynı yerden üç kişinin biri doğuya ve öteki

¹¹⁰ *Cihannüma*, s. 17-19.

batıya gitse, diğeri de yerinde kalsa; öte yandan, gidenler, doğru bir çizgi ve eşit hızla (hareket-i mütesâviye) yürüseler; ayrıca bir gün sonra, doğuya giden batıdan, batıya giden doğudan gelip o sabit duran şahsın yanında buluşsalar, o gün, duran kişiye göre cuma ise, batıya giden kişiye göre perşembe ve doğuya giden kişiye göre ise, cumartesi olur.

İkinci şaşkırtıcı soru şudur: Yeryüzü'nde derin bir kuyu ve kuyunun üzerinde bir minâre olduğunu düşünelim; kuyunun dibinde bir kâseyi doldurmaya yeterli gelen su miktarının, minârenin tepesinde o kâse için fazla geldiği görülür; bunun sebebi nedir?

Üçüncü şaşkırtıcı durum ise şöyledir: Bir minâre şerefesindeki iki ayrı noktadan birer taş atılsa, taşların düştüğü yerler arasındaki mesafe, atıldığı noktalar arasındaki mesafeden daha kısadır. Örneğin bir kenarı iki zira' olsa, düşme yerleri arasındaki mesafe daha az olur. Aynı şekilde iki duvarın üst ve alt mahallerinin uzunlukları eşit değildir. Çünkü iki şakülün başlangıç ve bitiş yerleri aynı olmaz. Bunun sebebi nedir?

Katip Çelebi, burada, bir uyarı yaparak (Tenbîh), bu garip soruların anlamlı olabilmesi için bir kayıt lazım geldiğini, sözü edilen edilen minârenin ve duvarın gayet yüksek ve kuyunun da oldukça derin olması gerektiğini, farkların ancak bu şekilde görülebileceğini söyler. Söz konusu soruların cevabını da şöyle açıklar. Birinci sorunun cevabı, Güneş'in seyir yönüyle ilgilidir; yedi gün seyrettiği düşünülürse batıya giden kişi güneşle birlikte seyrettiği için, başlangıç noktasına, Güneş'e göre bir gündüz bir gece toplamı kadar önce varacaktır; öte yandan doğuya giden kişi de Güneş'in seyir yönünün aksine hareket ettiği için, başlangıç noktasına ulaştığında, toplam bir gün zaman kaybetmiş olacaktır. Böylece, tekrar buluştukları zaman, sabit duran kişi için o gün cuma ise, batıya giden kişi için perşembe, doğuya giden kişi içinse cumartesi olacaktır. İkinci sorununun cevabı, kuyunun dibine inildikçe, kupanın kavisin büzülmesi ve minarenin tepesine çıkıldıkça, genişlemesi ile ilgilidir. Üçüncü sorunun cevabı ise, yerin merkezine varıldıkça mesafelerin birbirine yaklaşmış olması ile ilgilidir.

Geri kalan sorulardan birincisi, kutuplarda altı ay gündüz altı ay gece olduğundan, buralarda beş vakit namazın ve Ramazan orucununun ne şekilde eda edileceği; ikincisi ise, kıyamet alametlerinden olan Güneş'in batıdan doğması meselesi ile ilgilidir. Şöyle ki ünlü gözlemci-astronom Taküyiddin'in görüşüne göre bu durumun astronomiye uygunluğunu (vech-i tevfiği) şu şekilde açıklanabilir: Burçlar kuşağı, ekliptiğin total eğiminden (meyl-i küllî) geçip tedricle uzun zaman içinde (zamân-ı medîdde) ekvator (üstüvâ) ufkuyla çakışır (muntabık) duruma gelir. Diğer gezegenlerin ekvatorları da (muntakaları da) bunun gibi çakışık (muntabık) olursa [Güneş] batıdan doğmuş olur. Acaba bu durum doğru mudur? Üçüncü soru da, Mekke şehriden başka dört yönü de kible olan başka bir mekan olup olmadığı hakkındadır¹¹¹.

Sonraki üç soru Katip Çelebi sayesinde Osmanlılar'da oldukça meşhur olmuştur; zira, Katip Çelebi, bu soruları vaktiyle, astronomi fenninde erdemli olduğunu sanarak, dönemin Şeyhülislâm'ı Bahaî Efendi'ye sormuş ve bunlarla ilgili fetva istemişti. Kendisine ne bir cevap ne de bir fetva verilmeyince, bu soruları ve açıklamalarını içeren bir risâle yazmış ve adına da *İlhâmu'l-Mukaddes mine'l-Feyzi'l-Akdes* demişti. Gerçekten bu sorular sadece İslâm fihri açısından değil aynı zamanda İslâm akaidinin evrenselliği açısından da çok önemlidir. Nitekim Katip Çelebi'nin, söz konusu risâlesinde yazdıklarına bakılırsa, buna benzer meseleler, çok erken tarihlerden beri, başta fukeha olmak üzere, bir çok İslâm bilgininin dikkatini çekmiş ve üzerinde tartışmalar yapılmıştır. Şimdi, İbrahim Hakkı'nın, kulların, marifete yani Allah'a ulaşmalarına yardımcı olmak için derlediği *Marifetname*'de, fikh hatta akaid açısından bu denli önemli ve içinden çıkılmaz olan, bu sebeple de Şeyhülislâm Bahaî Efendi'nin bile fetva vermektan kaçındığı anlaşılan, bu üç soruyu, getirip orta yerde bırakması ve soruların oluşturduğu şüphe ve zanların ortadan kaldırılması için, "bu üç sorunun cevabını vermiyoruz"¹¹² diyerek, hiç bir fikir beyan etmemesi, yazarın soruların inanç açısından önemini anlayamadığını göstermektedir. Bu tespit, sonradan bazı araştırmacılarca, çok istismâr edilerek içeriğinin nesnel bir

¹¹¹ *Cihannüma*, s. 21-22.

¹¹² *Marifetname*, Cilt 1, s. 92.

biçimde tartışılmasını engelleyecek bir kudsiyet hâlesiyle çevrelediği¹¹³ eserin ve yazarın bilimsel değeri açısından çok anlamlıdır.

¹¹³ Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, Cilt 2, s. 178.

IV) KATİP ÇELEBİ ve ALİ SUAVİ

Tanzimat Fermanı'nın ilan edildiği 1839 yılında İstanbul'da doğan Ali Suavi, bu dönemin en önemli tarihî kişiliklerinden birisidir. Sıbyan mektebinde ilk öğrenimini gördükten sonra üç yıl memurluk yaptı. On yedi on sekiz yaşlarında ayrıldığı bu görevin ardından Irak, Suriye, Afrika ve Hicaz'a gitti. Dönüşte, Simav, Bursa, Sofya ve Filibe gibi şehirlerde medrese ve rüştiye öğretmenliği, ticaret mahkemesi reisliği, tahrirat müdürlüğü v.b. gibi görevlerde bulundu.

İstanbul'a döndüğünde, Filip adında bir Ermeni'nin çıkardığı *Muhbir Gazetesi*'nde yazmağa başladı. Gazetede, hükümete çok sert eleştiriler yöneltiyordu. Muhbir, kapatıldı ve Ali Suavi, Kastamonu'ya sürüldü. Burada Mustafa Fazıl Paşa tarafından kendisini Paris'e davet eden bir mektup aldı. Yolculuk esnasında uğradığı İtalya'da Ziya Paşa ve Namık Kemal ile buluştu. Birlikte Paris'e gittiler ve burada Mayıs 1867'de Mustafa Fazıl Paşa'yla görüştiler. Bu görüşmenin ardından Suavi, fiilen, Yeni Osmanlılar Cemiyeti'ne katılmış oldu. Yeni Osmanlılar, “ülkede meşrutiyeti tesis ve umûmî ıslâhât icrâsını temin” amacıyla “ittifâk-ı hamîyyet” adıyla, 1865 yılı Haziran ayında İstanbul'da kurulan gizli bir cemiyet idi; sonradan kendilerine Yeni Osmanlılar adını vererek, Avrupa'dan yaptıkları neşriyat yoluyla siyasî mücadeleye girişmişlerdi. Mustafa Fazıl Paşa tarafından “mezâlimi hâzıra aleyhine şiddetli âsâr yazmak” amacıyla çağrılan Suavi, Paris'e gitmekle fiilen bu hareketin içine girmiş oluyordu.

Ali Suavi, Paris, Londra, Lyon gibi kentlerde geçen Avrupa serüveninin ardından, Eylül 1876'da İstanbul'a döner. Sultan II. Abdülhamid'in çocuklarına öğretmen olur ve aynı zamanda Saray Kütüphanesi'ne yönetici olarak atanır. Ocak 1877 ise, Mekteb-i Sultânî'ye yani Galatasaray Lisesi'ne müdür yapılır. Kısa süre sonra bu görevden alınır; bunun üzerine çeşitli gazetelerde yeniden muhalif yazılar yazmaya başlar. Kendi deyimi ile “politikaca geçen ömr”ü, 20 Mayıs 1878'de, bizzat hazırladığı Çırağan Sarayı Baskını'nda hayatını kaybetmesiyle sona erer¹¹⁴.

¹¹⁴ Ali Suavi'nin hayatı, eserleri ve düşüncelerini içeren bir monografik çalışma için, Bak., İsmail Doğan, *Tanzimatın İki Ucu: Münif Paşa ve Ali Suavi*, İstanbul 1991.

a) Ali Suavi'nin Eserlerinde Katip Çelebi'nin İzleri

Biyografisinden anlaşıldığına göre, Ali Suavi, Genç Osmanlılar içinde başına buyruk ya da müstakil hareket eden biri konumundaydı. Bu sebeple, harekete katılanlar tarafından önceleri pek övülürken, sonradan ağır şekilde eleştirilmiştir; özellikle Namık Kemal'in, onu başlangıçta “fezâ'il-i şî'arâ”, “nevzuhûr-ı irfânın zinet-i mefhareti” olarak nitelerken, Yeni Osmanlı Hareketi'nin bilinen gelişmeleri doğrultusunda, sonradan, “pürmesavî” ve “şarlatanlıkla” itham etmesi, zamanla Suavi'nin kişiliği hakkında bir ön yargı geleneğinin oluşmasına yol açmıştır¹¹⁵; bunun yanısıra, Sultan II. Abdülhamid tarafından affedilerek İstanbul'a döndüğü 1876 tarihinden sonraki yazılarında, vaktiyle savunduğu hürriyet, meşrutiyet, demokrasi, parlamentarizm gibi siyasî fikirlerinden vazgeçtiğinin görülmesinin¹¹⁶ Suavi'nin ilmî kişiliğini de büsbütün güvenilmez kıldığı anlaşılmaktadır.

Diğer taraftan, siyasî görüş ve eylem farklılıklarından kaynaklanan bir hazımsızlığın doğurduğu bütün bu ithamlar bir yana bırakılıp, yazdığı ve yayınladığı eserlere bakıldığında, Ali Suavi'nin, ülkemizin siyasî tarihi için olduğu kadar, düşünce ve bilim tarihi açısından da, dikkate alınması gereken önemli bir şahsiyet olduğu ortaya çıkmaktadır. Gerçekten de Arapça, Farsça, Fransızca ve İngilizce dillerini çok iyi derecede bildiği anlaşılan Ali Suavi'nin, başta çıkardığı gazeteler olmak üzere, telif ve tercüme eserlerinde, felsefe ve bilimin değişik yönlerine değinen konuların, önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Nitekim, Herodot'un *Tarihi*, Yunanlı hakim Kiyotiyos'un [?] ahlâka dair bir risâlesi, Gazali'nin *Tehâfüt ve İhyâ* adlı eserlerinden bazı kısımlar, Saçaklızade'nin (1679-1732) *Tertübü'l-Ulûm*'u¹¹⁷ başta olmak bir çok önemli felsefî ve bilimsel eseri Osmanlı Türkçesi'ne tercüme etmiş ve bu tercümelerin bazı bölümlerini çıkardığı gazetelerde neşretmiştir. Ayrıca yayınladığı gazetelerde, siyasî yazıların yanısıra, *Târîh-i Efkâr* başlığı altında, İbn-i Sina başta olmak üzere, çeşitli filozofların ve bilim adamlarının biyografilerine

¹¹⁵ İsmail Doğan, *Tanzimat'ın İki Ucu*, s. 230.

¹¹⁶ Suavi hakkında kullandığı, megaloman ve persécutée manyak mizaçlı gibi ifadelerinden, yazarının, Doğan'ın işaret ettiği gelenek içinde yer aldığı anlaşıldığı uyarısıyla, Bkz., Ahmed Hamdi Tanpınar, *19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 2003, s. 236-237.

¹¹⁷ Bu eserin günümüz Türkçe'sine yapılan özet bir çevirisi için Bkz., Âdem Akın, Remzi Demir, *Saçaklızâde Muhammed İbn Ebî Bekr el-Mar'asî ve Tertüb el-'Ulûm Adlı Eseri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ayrıbasım, Ankara 2004.

ve Hikmet-i İşrâk, Sofistaiya-i Yunaniyye, Avrupa'daki felsefi ekoller ve Materyalizm (Ehl-i Madde) gibi çeşitli felsefi akımlara dair yazılar yazmıştır. Ancak özellikle önce İstanbul'da, sonra da Londra'da yayınladığı *Muhbir* ve Paris'te yayınladığı *Ulûm* gazeteleri ile yine Paris'te on beş günde bir yayınladığı *Kâmûsu'l-Ulûm ve'l-Maarif* adlı ansiklopedik eserinde değindiği konuların listeleri incelendiği zaman, Ali Suavi'nin bilgi kaynakları arasında Katip Çelebi'nin ve eserlerinin, hatta İbrahim Müteferrika ve düşüncelerinin de, önemli bir yer tuttuğu hemen anlaşılır. Örneğin İstanbul *Muhbir*'in Birinci Sayı'sındaki “İlimlerin Ortaya Çıkışı, İlmî Kavramların Gereği”, Dördüncü Sayı'daki, “İlim Vahiddir ama Ta'lim Sanattır Ana Fikirli Cevap”, Yirmi Beşinci Sayı'daki “İlmin Önemi”, Yirmi Sekizinci Sayı'daki “Lüzumlu İlimler”, yine bilhassa Paris'te yayımlanan *Ulûm Gazetesi*'nin İkinci Sayı'sındaki “Kuvve-i Mıknatısıyye Tarihi”, Üçüncü Sayı'daki “Hikmet ve Felsefe”, Dördüncü Sayı'daki “İlm-i Hesab”, Yedinci Sayı'daki “Esâmi-i Kütüb”, Sekizinci Sayı'daki “Ulûm-ı Fünûn-ı Mütenevvia'dan Târih ve Ahvâli”, Dokuzuncu Sayı'daki “Keşf-i Amerika” ve çeşitli sayılarda “Mesail-i Müteferrika” başlığı ile yazılan yazılar ile daha bir çok yazısında Ali Suavi'nin açıkça Katip Çelebi'nin eserlerinden yararlanmış olduğu anlaşılmaktadır; yine Ali Suavi'nin *Kaydü'l-Mevcûd ve Saydu'l-Mefkud* adıyla yazdığı ve İstanbul *Muhbir*'in çeşitli sayılarında tefrika edilen bir eseri vardır ki, yazarın eseri hakkındaki “şark'ta mevcut ulûmun tarifi ve garptakilerle muvazenesi bâbında bir kitap daha yazdım. İkinci cildin sonunda lisanımızın, hattımızın, imlamızın keyfiyeti-i ihlasına dair bazı mütalaalar irad ettim. Kaydu'l-Mevcûd [ile], demek istedim ki, mevcut olan ilm-i marifeti güzelce zabt ve kayd etmeli; [eserin] ikinci cildi [olan] Saydu'l-Mefkûd, demek[tir] ki, bizde her ne ma'rifet-i nafia yok ise onları edinmeli” sözlerine bakılırsa, bu eser yazılırken *Keşfu'z-Zünûn*'dan önemli ölçüde yararlanmış olmalıdır¹¹⁸.

Nitekim Doğan çalışmasının bir bölümünde Ali Suavi'nin, Batılı yazarların yanısıra İmam Gazali, Saçaklızade, Katip Çelebi gibi yazarlardan çeviriler yaptığını belirtmekte ve biraz ileride, onun ekonomi (ilm-i servet) hakkındaki görüşlerini açıklarken de, “*Keşfüzzünûn*'dan beyanı vechile medineden murad, mülkiye ve

¹¹⁸ Katip Çelebi ile Ali Suavi'nin eserleri arasındaki bağlantıların bire bir gösterilmesinin müstakil bir çalışmayı gerektirdiği açıktır, biz sadece işaret ediyoruz. Söz konusu listeler, Doğan'ın kitabında ayrıntılı bir şekilde verilmiştir, Bkz., İsmail Doğan, *Tanzimatın İki Ucu*, s. 233-275.

menziline meram cemaat-i familya ve bil-cümle hali müteaalliktir” ibareleriyle *Keşfü’z-Zünûn*’a ilişkin atfını nakletmektedir. Doğan’ın, Suavi’nin ilim ve fen hakkındaki görüşlerinin anlatıldığı bölümde verdiği bilgiler daha dikkat çekici ve önemlidir; buna göre, bilim sınıflamasının yararlarından ve Avrupa’nın on altıncı yüzyıla kadar bilimleri sınıflamayla bilmediğinden söz eden Ali Suavi, bilim sınıflaması yapabilmek için belli bir ölçütün alınması gerektiğini ileri sürmekte ve bu yüzden *Miftâhu’s-Sa’âde* sahibinin zikrettiği taksimi çok makul görmektedir ki *Keşfü’z-Zünûn*’da bilim sınıflaması konusuna büyük yer ayıran Katip Çelebi için de Taşköprülüzâde’nin *Miftâhu’s-Sa’âde*’deki tasnifi bilim tasniflerinin en iyi olanıdır¹¹⁹.

b) *Takvîmü’t-Tevârîh* ve Ali Suavi

Bunların dışında, Katip Çelebi’nin Ali Suavi üzerindeki düşünsel etkisinin, yukarıda sözü edilen görüşleri destekler nitelikte olan, daha somut bir kanıtı vardır ki bu kanıt, onun Katip Çelebi’nin *Takvîmü’t-Tevârîh* adlı eserini, yaptığı ekler ve açıklamalarla birlikte, Paris’te iken bastırmasından ibarettir.

i) Katip Çelebi ve *Takvîmü’t-Tevârîh*

Takvîmü’t-Tevârîh Katip Çelebi’nin ilk yazdığı eserlerdendir. Kendi ifadesine göre, daha önce yazdığı *Fezleke*’nin fihristi makamında olan bu kitabı, iki ay içinde, cetvellere ibaret bir tarzda ve Türkçe ve Farsça karışık bir dille yazıp tamamlamıştır. Veziriazam Koca Mehmed Paşa¹²⁰ Şeyhülislâm Abdurrahim

¹¹⁹ İsmail Doğan, *Tanzimatın İki Ucu*, s. 288-299. Katip Çelebi’nin “Tasnîfü’l-‘Ulûm”a dair görüşleri çalışmanın ikinci bölümünde ayrıntılı bir şekilde incelenecektir.

¹²⁰ Sofu-Mevlevî Mehmed Paşa diye bilinir. Bir kaç kez başdefterdarlık yapmış ve son defa 1645 Kasım’ında azolunmuştur. Yenikapı Mevlevî Şeyhi Doğanî Hüseyin Dede dervişlerindendir. Ocaklılar ayaklanıp Sultan İbrahim’i tahttan indirince, tecrübesine binaen kendisini veziriazam seçtiler. Yeni veziriazam Sultan İbrahim’in katlinde bizzat bulunmuştur. Bir süre sonra yeniçeri ağası Murad Ağa ile Büyük Valide Kösem Sultan’ın düşmanlığını üzerine çekmiş ve donanmanın Venediklilere yenilmesi bahane edilerek 19 Mayıs 1649’da azolunup bir hafta sonra öldürülmüştür. Yerine Kara Murad Ağa veziriazam olmuştur. Uzunçarşılı, Katip Çelebi’nin, *Mizanü’l-Hakk*’taki ifadelerinden kendisini İkinci Halife yaptığı anlaşılan bu veziriazamın icraatlerini, aynı dönemde yaşayan Vecihi ve Karaçelebizade gibi tarihçilerin aksine, övgüye değer bulmadığını yazmaktadır. Bkz., İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Büyük Osmanlı Tarihi*, Cilt 4, s. 395-396.

Efendi¹²¹ tarafından kendisine gönderilen bu eseri çok beğenince, Katip Çelebi'yi, yirmi yıl boyunca hizmet ettiği “Mukabele Kalemi”nde¹²², bütün engellemelere karşın, 1058/1648 sonlarında “İkinci Halife”liğe¹²³ yükseltmiştir¹²⁴.

Tarihte olmuş bütün olayları ayrıntılarıyla kaydedip bilmenin tasavvur edilebilen bir iş olamayacağını düşünen Katip Çelebi'nin sadece önemli tarihî olaylarını hatırlatmak ve kaydetmek maksadıyla kaleme aldığı bu kronolojik eseri, takvîm tarzında düzenlenmiş olup bir *Kitabe* ve bir çok levha ve ekten (zinâbe) oluşmaktadır.

Eser'de, Adem'in Yeryüzü'ne inişinden (hübût) başlayarak kendisinin İkinci Halife atandığı 1058/1648 sonlarına kadar ortaya çıkan pek çok önemli olay tarihleriyle birlikte belirtilmektedir. İbrahim Müteferrika, eserin Şeyh Muhammed Şeyhî Efendi tarafından 1059/1649'dan 1144/1731-2 tarihine kadar geçen olayları anlatan zeyline, 1146/1733 yılına kadar ortaya çıkan olayları da içeren başka bir ek ve bir takdim yazısı ekleyerek *Takvîmü't-Tevârih*'i Hicrî 1146 yılı Muharrem ayının (14 Haziran 1733) başında matbasında 247 sayfa olarak basmıştır¹²⁵. Kitapta, bu duruma, Hicrî 1045 yılı olaylarının karşısına konmuş olan, “Bu zeylin sahibi Şeyh Mehmed Şeyhî Efendi'nin¹²⁶ ölümü; Şeyh Hasan el-Fevzî'nin oğludur; Emir Buharî Zaviyesi'nin şeyhidir; Bu zaviye, İstanbul'da Edirnekapı'nın dışındadır.” ve Hicrî

¹²¹ 1647 Nisan'da şeyhülislâm oldu. 1649'da veziriazam Murad Paşa'nın tesiri ile azlolundu. Yerine Mehmed Bahaî Efendi geçti. Bkz., İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Büyük Osmanlı Tarihi*, Cilt 4, s. 467

¹²² Hazine-i Âmir'e bağlı maliye kalemlerinden biridir; burada atlı veya yaya Kapıkulu askerlerinin maaş ve künye kayıtları tutulur ve bunlar hazine esas defteriyle mukabele edilerek hazineden ulûfe için çıkacak para miktarı belirlenirdi. XVII. yüzyılda, Piyade Mukabelesi Kalemi, Silahtar Mukabelesi Kalemi ve Süvari Mukabelesi Kalemi gibi kısımlara ayrılmıştır. Bu kalemlerin şeflerine Mukabeleci denirdi. kendileri Hâcegân rütbesinde idi. Mithat Sertoğlu, *Osmanlı Tarih Lügati*, İstanbul 1986, s. 229

¹²³ Devlet dairelerinde Hâcegân maiyetinde çalışan memurlara ve katiplere Halife ünvanı verilirdi. Bundan bozma olarak Kalfa terimi de kullanılmıştır. Bkz., *Osmanlı Tarih Lügati*, s.132.

¹²⁴ Katip Çelebi, *Mizânü'l-Hakk*, (*Mecmû'a-i 'Ulûm* içinde, 15 Zi'l-Hicce 1286, Sayı. 2), s. 120-121.

¹²⁵ Katip Çelebi, *Takvîmü't-Tevârih*, Müteferrika Tabı, İstanbul 1146.

¹²⁶ Fevzi Hasan Efendi'nin tek çocuğu olan Mehmed Şeyhî Efendi, meşhur *Vakâyiü'l-Fudala* müellifidir. 1096/1685 senesinde Anadolu Kazaskeri Ebû Saîdzade Feyzullah Efendi'den mülâzım olmuştur. Bir müddet müderrislikte bulunduktan sonra babasının vefatıyla boşalan Emir Buharî Tekkesi şeyhliğini üstlenmiştir. Kırk üç yıl bu görevi yaptıktan sonra 1145/1732-33 senesinde ölmüştür. Bkz., Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, İstanbul 2001, s. 217.

1146 tarihinin karşısında yer alan “Allah’ın fazlıyla buraya kadar getirdim”¹²⁷ ibareleriyle işaret edilmektedir.

Takvîmu ’t-Tevârih’in Müteferrika Baskısı’nda aşağıdaki konular ele alınmaktadır.

Çizelge II

Konu	Sayfa
* Kitâbe ki vaz’-ı takvîm keyfiyetini ta’lîm ve menşe’-i tevârihi tefhîmdedir	3
* Zikr-i eczâ’-i zamân ve beyân ba’z ez-tevârih-i kadîme ve tevârih-i müsta’mele	4
* Sene-i Kameriyye ve Sene-i Şemsiyye	5
* Zikr-i Târih-i Türkî	5
* Zikr-i Târih-i Kıbtî	6
* Zikr-i Târih-i İskenderî	6
* Zikr-i Târih-i Fârisî	7
* Zikr-i Târih-i Hicrî	7
* Zikr-i Târih-i Celâlî	10
* Târih-i mezbûrenin birbirine nisbeti mabeynlerinde geçen müddeti ta’yîn için vaz’ olunan cedvel	11
* Levha-i vakâyi’-i ulûf-i sâlife ez târih-i ‘Âlem	12
* Sahife-i vakâyi’-i ez ibtidâ’-i ‘Âlem tâ be Tufân-Nûh as.	12
* Cedvel-i vakâyi’-i ez vilâdet-i İbrâhîm as. tâ be vefât-ı Musa as.	13
* Cedvel-i vakâyi’-i ez vefât-ı Musa as. tâ be zuhûr-ı Buhtunnassar	15
* Cedvel-i vakâyi’-i ez Buhtunnassar tâ be galebe-i İskender be Dârâ	18
* Cedvel-i vakâyi’-i ez zamân-ı İskender tâ be mevlid-i Mesîh as.	20
* Cedvel-i vakâyi’-i ez vilâdet-i Mesîh as. tâ be zamân-ı Hicret-i Nebeviyye	21
* Cedvel-i ezmine-i güzeşte der-miyân-ı her d ü vak’a	26
* Cedvel-i Mi’e-i ûlâ ez târih-i Hicret-i Nebeviyye	27
* Vakâyi’-i mi’e-i sâniye	34
* Vakâyi’-i mi’e-i sâlise	41
* Vakâyi’-i mi’e-i râbi’a	49
* Vakâyi’-i mi’e-i hâmise	57
* Vakâyi’-i mi’e-i sâdise	66
* Vakâyi’-i mi’e-i sâbi’a	76
* Vakâyi’-i mi’e-i sâmine	88
* Vakâyi’-i mi’e-i tâsi’a	99
* Vakâyi’-i mi’e-i ‘âşire ya’ni elf kâmil	122
* Vakâyi’-i mi’e-i hâdi ‘âşer	128
* Vakâyi’-i mi’e-i sâni ‘âşer	142
* Levha-i Selâtin-i ‘âlem ve mülûk-i ben-i Âdem	158
* Cedvel-i Hulefâ’-i Râşidîn	160
* Cedvel-i Hulefâ’ ve Mülûk-i İslâmiyân	161
* Cedvel-i Selâtin-i Âl-i Osman	169
* Cedvel-i vüzerâ’-i ‘azâm	174
* Cedvel-i Meşâyih-i İslâm	182
* Levha-i kudât-ı ‘asâkir ‘alel-umûm	186
* Cedvel-i kudât-ı ‘asâkir-i Rûmîli	187
* Cedvel-i kudât-ı ‘asâkir-i Anadolu	195
* Cedvel-i Hâcegân-ı Selâtin-i Âl-i Osman	204
* Cedvel-i nikâb-ı Eşrâf	206
* Cedvel-i kudât-ı Kostantiniyyetü’l-Mahrûsa	208
* Cedvel-i Vâliyân-ı Mısır	218
* Cedvel-i Kapûdân-ı Bahrî	223
* Cedvel-i Agâyân-ı Yeniçeriyân-ı Dergâh-ı ‘Âlî	234
* Hâtîme-i Kitâb	247

¹²⁷ Katip Çelebi, *Takvîmu ’t-Tevârih*, s. 157.

ii) Ali Suavi'nin *Takvîmu't-Tevârih* Neşri

Takvîmu't-Tevârih'i, yukarıda sözü edilenlerin dışında, 1147/1734 yılı ile 1277/1861 yılı Zilhicce'si arasındaki olayları içeren üçüncü bir ek yaparak, Paris'te 1291/1874 tarihinde bastırılan Ali Suavi, kitabı yayınlama nedenini, geçmiş büyük olayların zamanlarını saptayıp belirlemiş ve 1300 tarih kitabından özetlenmiş böyle faydalı bir eserin yarım kalmış olmasını istemediği söyleyerek açıklamaktadır. Kitabın aslını ve iki zeylini aynen basar. Baskıda Müteferrika'nın metne karıştırmış olduğu haşiyeleri, okumaya engel olmaması için sayfa altlarına koyar. Eseri düzenlerken bazı düzeltmeler yapar ve bu ikazları haşiye tarzında belirtir. Katip Çelebi'nin haşiyelerini “minhu”, kendi haşiyelerini ise, “Suavî” ismini yazarak birbirinden ayırteder. *Kitâbe* bölümü ile birlikte iki levhadan ibaret olan asıl *Takvîmu't-Tevârih*'i “Birinci Cilt” yapar¹²⁸. Selâtîn-i Âlem ve Hudema-i Devlet-i Âliye levhalarını da yani Müteferrika Baskısı'nda, 158. sayfada Levha-i Selâtîn-i Âlem ve Mülûk-i Ben-i Âdem başlığı ile başlayıp devam eden kısmı “İkinci Cilt” adıyla neşredeceğini söyler.

Bazı yazarların, Suavi neşrinin yarım kaldığını yazmalarından, en azından ikinci cildin yayınlanamadığı anlaşılmaktadır. Örneğin Babinger, “Ali Suavi, yazdığı eklemeyi asıl eserle birlikte 128. sahifeye kadar 1291 yılında Paris'te bastırılmış ancak bunu tamamlayamamıştır.”¹²⁹ ifadesini kullanmaktadır. Bu bilgi, Türkçe kaynaklarda da tekrar edilmektedir; Gökbilgin, “Sonradan Ali Suavi'nin de bunu Hicrî 1291 de Paris'te neşre teşebbüs ettiğini görüyoruz. Malesef 128 sahifeye kadar basılabilmişti.”¹³⁰ demektedir; Gökyay, “Eserin en son zeyli Ali Suavi'nin notlar ilavesiyle meydana getirdiğidir; fakat bunun ancak 128 sayfalık kısmını, Pariste bastırabilmiştir.”¹³¹ diyerek aynı bilgiyi nakletmektedir.

Doğan, yukarıda sözü edilen monografik çalışmasının Ali Suavi'nin eserlerini incelendiği bölümünde, Suavi'nin, eseri, 130 yıllık bir ilave yapmak suretiyle

¹²⁸ Katip Çelebi, *Takvîmu't-Tevârih*, Ali Suavi Neşri, Paris 1291, Cilt 1, s. 1.

¹²⁹ Franz Babinger, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, s. 217.

¹³⁰ M. Tayyib Gökbilgin, Katip Çelebi'nin Kronolojik Eseri: *Takvîmüttevârih*, *Katip Çelebi'nin Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, T.T.K. Basımevi Ankara 1991, s. 111.

¹³¹ Orhan Şaik Gökyay, *Katip Çelebi'den Seçmeler*, M.E.B. İstanbul 1997, Cilt 1, 40.

yayınladığını söyleyip “Elimizdeki nüsha 240 sayfadır” ifadesini kullanmakta, ardından da, yaptığı bir alıntıya düştüğü dipnotta, kitabın künyesini “Katip Çelebi, Takvîm-üt-Tevarih, Yayımcı: Ali Suavi (Paris, 1875), C.II, s. II.” şeklinde vermektedir.¹³² Buna göre, Babinger’in ve diğerlerinin tespiti doğru olmamalıdır; ayrıca künyedeki “C. II” ibaresinden, Suavi’nin, Selâtîn-i ‘Âlem ve Hudema-i Devlet-i Âliye levhalarını da Yüce Allah’ın izniyle ek yapıp ikinci cilt adıyla neşretmeye muvaffak olurum” dileğinin kabul olmuş olduğu ortaya çıkmaktadır. Öte yandan aynı yazar araştırmasının Bibliyografya bölümünde, söz konusu eser için “Takvimü’t-Tevarih, Katip Çelebi, Paris 1291, 240 s.”¹³³ künyesini vermekte ve bunun birinci cilt mi yoksa ikinci cilt mi olduğunu belirtmemektedir. Bizim ulaşabildiğimiz matbu Suavi nüshası ise, sadece 80 sayfadır. Kitap, “*Takvîmu’t-Tevarîh, Cild-i Evvel, Katip Çelebi*” başlığını taşımaktadır. Bu başlık altında “ve ezyâl-i selase” ibaresiyle eser ve üç zeyli hakkında şu şematik bir bilgi verilmektedir:

Çizelge III

Takvîm	ez Hübût	Ve ezyâl selase tâ 1058 Hicret	Katip Çelebi
Zeyl-i Evvel	ez 1059	tâ 1144	Şeyhî
Zeyl-i Sâni	ez 1145	tâ 1146	İbrâhîm et-Tâbi‘
Zeyl-i Sâlis	ez 1147	tâ 1277	Ali Suavi

Bu bilgilerin altında da şu açıklamalar yer almaktadır: “Keşfiyât-ı cedîde diyu tedâvül iden ba‘z âsâr-ı târîhiyyeye dâ’ir tenbîhâtı şâmil bir Mukaddime zammiyle ve re’s ve ezyâl üzerine hâşiyeler ‘ilâvesiyle bu kere Paris’de tab‘ eyledim, Suavi fi 1291.”

Çizelge IV Suavi neşri *Takvîmu’t-Tevarîh*’in içeriği

Konular	Sayfa
* Suavi’nin Mukaddimesi	يو - 1
* Suavi’nin açıklaması	1
* Katip Çelebi’nin açıklaması	2
* Kitâbe (Türk, Kıbtî, İskender, Fârisî, Hicrî, Celâlî Takvîmleri)	3-18
* Levha-i Vakâyi’- Ulûf-i Sâlife ez Târîh-i ‘Âlem	19
* Sahîfe-i Vakâyi’-i ez İbtidâ’-i ‘Âlem tâ be Tufân-ı Nûh as.	20
* Cedvel-i Vakâyi’-i ez Tufân tâ be zamân-ı Vilâdet-i İbrâhîm as.	21
* Cedvel-i Vakâyi’-i ez Vilâdet-i İbrâhîm as. tâ be vefât-ı Mûsâ as.	24
* Cedvel-i Vakâyi’-i ez vefât-ı Mûsâ as. tâ be Zuhûr-ı Buhtunnassar	29
* Cedvel-i Vakâyi’-i ez Buhtunnassar tâ be Galebe-i İskender ber Dara	35
* Cedvel-i Vakâyi’-i ez zamân-ı İskende tâ be Mevlid-i Mesîh as.	43
* Cedvel-i Vakâyi’-i ez Vilâdet-i Mesîh as. tâ be Zamân-ı Hicret	50
*	77
*	78

¹³² İsmail Doğan, *Tanzimatın İki Ucu*, s. 247-248.

¹³³ İsmail Doğan, *Tanzimatın İki Ucu*, s. 404.

Suavi'nin yeni keşifler diye ortalıkta gezen bazı tarihî eserlere ilişkin tembîhlerini içeren *Mukaddime*'si, ebced harfleriyle numaralandırılmış on altı sayfadan ibarettir. Burada verdiği bilgilere bakılırsa, Suavi'ye göre, dünyanın ne zaman yaratıldığı, insanın hangi tarihte ortaya çıktığı ve dünyanın kaç bin yıl devam edeceği gibi sorular Müslümanlar için dinî meselelerden değildir. Tarihin başından itibaren, Yahudiler dört bin yıl, Hıristiyanlar beş bin yıl geçtiğini söylerler. Bu konuda, Müslümanlar arasında şöhret bulup itimat edilen bir sayı yoktur. Konuyla ilgili bir hadîs varit olmadığı gibi belki de tam aksine sayı belirlememe yönünde işaret bile varit olmuştur. Ancak Yahudilere ve Hıristiyanlara göre böyle değildir. *Tevrat*'a bakarak Adem'in yaratılışına tarih tespit etmek onlar için dinî meselelerindedir. Bunun sebebi şudur: Avrupalılar Adem'in tarihinden öncelere uzanan bir tarihi işittikleri zaman ya inkar ederler ya da tevil ile bu tarihi indirmeye çalışırlar. Bizde ise, mesela Tufân'dan önce yüz seksen bin yıl geçtiğini, dörtyüz bin yıllık Hind memleketleri olduğunu, Mısır'ın otuz bin yıl önce medenileştiğini, piramitlerin yaşının on iki bin seneden fazla olduğunu ileri sürenler olmasına rağmen, bu kişilere bu sözleri yüzünden hiç bir kimse tarafından din adına sövüldüğü işitilmemiştir. Eğer bunlardan biri, fikirlerini Avrupa'da yaymış olaydı kimbilir ne kıyametler kopardı.

Suavi, geçmiş olayların tarihi için üç kaynak gösteriyor: Birincisi, nesillerin hesap edilmesidir (hesâb-ı ecyâl); ikincisi, astronomik kayıtlardır (ayât-ı nücûmiyye); üçüncüsü ise, eski eserlerden elde edilen bilgilerdir (asâr-ı bâkiyye).

Birinci yöntemde, her nesil otuz yıl hesap edilirse, yüz kuşak için geçen zamanın üç bin yıl olduğuna hükmedilir. Bazıları da üç nesli yüz kabul ederler. Ancak ne olursa olsun bu hesaplama yöntemi, eski tarihler için esas alınamaz. Çünkü örneğin Yahudiler, işittikleri nesilleri, belirli bir süreyi doldurmayınca, her nesle daha uzun bir ömür biçme yoluna giderken Yunanlılar da aynı sıkıntıyı daha çok nesil farzederek aşılıyorlar.

İkincisine gelince, bize kadar korunagelen astronomik kayıtlar ya Çinlilere ya Keldânîlere ya da Mısırlılara aittir. Ancak Suavi, bu kayıtların çok eskilere kadar

gidemediğini söylüyor. Örneğin, Konfiçyüs'a ait kitapların birinde otuz beş güneş tutulmasının kayıtlı olduğu görülür; iyi hesap edilirse bunların birincisinin, bundan ancak 2594 sene önce ortaya çıktığı anlaşılır. Keldânîlere¹³⁴ isnat edilen ilk ay tutulması ise, 2591 yıl önce on dokuz Mart'ta vukubulmuştur. Yakınlarda bazıları III. Ramses¹³⁵ devrine ait olduğu söylenen bazı astronomik bilgiler buldular. Ancak hesap edildiğinde III. Ramses'in şu andan 3174 yıl önce yaşamış olduğu görüşüne ulaşıldı.

Eski eserlerin şahitliğine gelince, bunlar öncekiler göre çok daha eski tarihidirler. Örneğin Mısır'daki piramitlerde hiyeroglifle yazılmış bulunan bir kitabenin, üzerindeki "Bu iki kutsal yer bina edildi, Lyra takımyıldızı Yengeç burcundaydı" ibaresine dayanılarak yapılan hesaba göre 72 000 yıllık olduğu söylenmişse de İbn- Arabî bunu doğruya yakın olarak 12 000 seneden biraz fazla hesap etmiştir. İslâm tarihçilerine göre piramitler Tufan'dan önce inşa edilmiştir. Avrupalılar ise, sonra yapıldıklarını söylerler. Eski eserlere ilişkin sıkıntı, kitabelerin İslâmî kaynaklarda Arap harflerine dönüştürülmüş şekilde nakledilmeleridir. Mesela Berberice kitabeler Arapça harflerle kaydedilmişlerdir ki çok kötü bir durumdur. Bu konuda Avrupalılar'da durum biraz farklıdır. Onlar altında Yunanca tercümesi yazılı olarak bulunan bir Berberice kitabeyi mevcut Kıptî lisanına irca yardımıyla okumaya çalıştılar. Ancak şimdiye kadar okunması başarılabilen şey Batlamyus ve Kleopatra gibi isimler ve özel isimlerden ibarettir. Ayrıca Herodot benzeri eski tarihçilerin eserlerine başvurmaktadırlar. Ancak bu eski tarihçilerin örneğin Mısır'a dair gördük dedikleri olaylar da halk ağzında söylenip duran hikayelerden alınmıştır.

Ali Suavi, bazı Avrupalılar'ın doğa bilimlerinden ('ulûm-ı tabî'yye) jeoloji ('ilm-i tabakati'l-Arz) ile de tarihsel olayların belirlenebildiğini iddia ettiklerini

¹³⁴ M.Ö. 1100 Yıllarında, daha çok Fırat boylarına ve güneye yerleşmiş bir halk; Aramiler ile beraber Babil kırsal kesiminin büyük bölümünü egemenlik altında tutmuşlar ve Babil Krallığını ele geçirmeye çalışmışlardır. Nereden gelmiş oldukları bilinmiyor. Aramilerle yakın akraba oldukları ileri sürülse de antik kaynaklarda Aramilerden ayrı tutuldukları göze çarpıyor. Keldaniler, Bit-Amukani, Bit-Dakkuni ve Bit-Yakin adlı adlı üç kabileye ayrılmışlardı ve bu kabilelere üyelik tüm tarihleri boyunca önemini korudu. Babil üzerinde siyasî kontrol kurmaya çalıştılar ve tahtı ele geçirmekte zaman zaman başarılı oldular. Bu nedenle Babil'deki Asur yayılcılığına karşı direncin başını oluşturdular. Çoğunlukla Babil adları almış olmaları, Babil toplumu ile bütünleştiklerini gösteriyor. Basra Körfezi'nin başındaki bölgeyi kontrol altına almış olduklarından, Babil'in buradaki ticaret yollarıyla bağlantısını kesmişlerdi.

¹³⁵ Hükümdarlığı, M.Ö. 1187-1156 yılları arasındadır.

söyleyerek tarihin kaynakları arasına bir dördüncüsünü eklemektedir. Ancak yazara göre, bu bilimden de fazla bir şey beklememelidir. Dolayısıyla bu bilime dayanarak “insanın yaratılışı çok eskidir” diyen yazarların cesaretlerine şaşmak gerekir. Nitekim jeolojiye dayanarak insanın yaratılışı 6 000 yıldan yukarıya çıkarılamamıştır.

Suavi tarafından, söz konusu *Mukaddime*'de ele alınan, tarihin biliminin bilgi kaynaklarının neler olabileceği, geçmişin tam olarak bilinip bilinemeyeceği ve bu sorunun din ile ilgisi olup olmadığı konularında, Katip Çelebi'nin de *Takvîmu't-Tevârih*'in *Kitâbe*'sinde bazı düşünceler ileri sürdüğünü görüyoruz. Ancak onun bu konuyla ilgili gördüğü bilgi kaynakları Suavi'den farklıdır ve bunlar tarihçiler, astronomlar (müneccimler) ve Tevrat olmak üzere üç başlık altında toplanmaktadır. Ona göre zaman ve mekanın yaratılışının başlangıcı, temel unsurların (erkân) ve varlıkların (mevâlîd) ortaya çıkış anı mutlak olarak bilinemez kalmaya mahkûm bir durumdur. Bu konudaki en isabetli tavır, Âlem'in sonradan yaratıldığını tasdik etmekle kanaat edip konunun incelenmesine girişmekten feragat etmektir. Ancak burada feragat edilmesi gereken şeyin, yaratılışın başlangıç anının araştırılması olduğuna dikkat etmelidir; yoksa sonradan ortaya çıkan şeylerin (hudûs) incelenmesi ilgililere vâciptir. Bu sebeple, Âdem'in Hübût'undan Nebevî Hicret'e kadar ne miktar zaman geçmiş olduğu konusu araştırılmıştır. Fakat tarihçiler ve müneccimlerin bu sürede büyük anlaşmazlığa düşmüş oldukları görülmüştür. Bunun sonucu olarak da, Hübût'tan Musa peygamberin vefatına kadar geçen süre Tevrat'tan öğrenilmek durumunda kalınmıştır. Ancak Tevrat'ın da Samîrî, İbrânî ve Yunanca dilleriyle birbirini tutmayan üç nüshası olduğundan, söz konusu süreye ilişkin tarihlerin tutarsızlıklar yüzünden farklı farklı olduğu görülür.

Başka bir anlaşmazlık kaynağı da şudur: Musa as.'ın vefatından Buhtunnassar'ın¹³⁶ ortaya çıkışının başlangıcına gelinceye kadar geçen zamanı astronomların (erbâb-ı zîc ve rasad) tuttıkları kayıtlarla bilmek zorunlu iken onların sözleri de karmakarışıktır. Bu konuda *Ben-i İsrail Kadıları'nın Kitabı* (Sifr-i Kudât-i Ben-i İsrâîl) da faydası olmayacak kadar uzun ve sonuç çıkmayacak kadar karışıktır.

¹³⁶ M.Ö. 587'de Beytül Mukaddes'i harap eden ve burada yaşayan yetmiş bin Yahudi'yi öldürdüğü söylenen Babil Kralı II. Nabukadnezar.

Bu nedenlerle söz konusu süre tartışmalı kalıp mecburen Hübût ile Hicret arasında geçen zaman didişme, atışma ve dedim-dedi kaynağı olmak durumundadır.

Katip Çelebi, bu muğlak işin mutlak olarak bilinemez kalmasının erdem ve meziyet erbabının mükemmelliğine uygun olmadığı için bu sürenin yıl olarak belirlenmesi uğruna gayret sarfeden pek çok kişi olduğunu ve en sonunda Melikü'l-Müeyyed'in¹³⁷ *Muhtasar fî Ahbâri'l-Beşer*¹³⁸ adındaki muteber tarih kitabında, Tevrat nüshalarını karşılaştırıp topladığı rivayetleri güzelce inceledikten sonra, Hübût'tan Hicret'e gelinceye kadar geçen süreyi, Yunanca Tevrat'a ve astronomik delillere dayanarak 6216 yıl olarak belirlemiş ve bu bilgiyi cetvel şeklinde aktarmış olduğunu söylemektedir. Hatta *Tacü't-Tevârih* sahibi Hoca Efendi de *Larî Tercümesi*'nde yani Larî'nin¹³⁹ *Mirâtü'l-Edvâr*¹⁴⁰ adındaki tarihinin tercümesinde bu bilgileri kullanmıştır. Katip Çelebi de *Takvîmü't-Tevârih*'i hazırlarken, diğerlerinin yaptığının aksine çerçevesi dışına çıkmadan bu kaynağı esas almıştır.

iii) Ali Suavi'nin *Takvîmü't-Tevârih* Aracılığı ile Katip Çelebi'ye Yönelttiği Eleştiriler.

Ali Suavi, *Takvîmü't-Tevârih* neşrinde, esere pek çok notlar eklemiş, bu notlarda Katip Çelebi tarafından verilen bilgileri düzeltmekle kalmamış yer yer onu kabul edilemez hatalar yapmakla hatta mukallidlikle suçlamıştır.

Bu yerlerin birinde, Katip Çelebi İskender Takvîmi hakkında bilgi vermektedir. Söz konusu takvîmin ay adlarına iliştiirdiği dipnotta Ali Suavi, burada zikredilen Roma ay isimlerinin hatalı olduğunu belirtir ve hataların bir kısmının müstensihthen kaynaklandığı kabul etmekle birlikte müellifin de bunlarda hataları

¹³⁷ Hama'da hüküm süren Eyyübî meliklerinden biri olan Melikü'l-Müeyyed İmâmüddîn İsmail Ebû'l-Fidâ 1273-1331 yılları arasında yaşamıştır. Fıkıh, tıp, tarih ve coğrafya konusuna yazdığı eserlerle İslâm Dünyası'nda büyük ün kazanmıştır.

¹³⁸ Ebû'l-Fidâ'nın bu eseri dört ciltten oluşmaktadır. Bir çok tarih kitabının bir özeti olmasıyla çok ünlenmiştir. Esas olarak aldığı kaynak ise, İbnü'l-Esîr'in (1160-1232) *Târîhü'l-Kâmil*'idir. Latince ve diğer dillere de çevrilmiştir.

¹³⁹ Molla Muslihiddin-i Lârî (Ölümü 1571).

¹⁴⁰ Muslihiddin-i Lârî'nin, *Mir'atü'l-Edvâr* ve *Mirkatü'l-Ahbâr* adıyla intisap etmek amacıyla Sokullu Mehmed Paşa için yazdığı genel tarihi.

olduğunu söyler. Mesela bizim Kânûn-i Sâni dediğimiz ve Romalılar Latince'yle Yenuvâriyûs ve Fransızlar'ın Jânûye dedikleri birinci ayı Katip Çelebi burada Faklendârîs yazmıştır. Suavi, bu Faklendârîs nedir? diye sorar ve cevabını şöyle verir: Mes'ûdî¹⁴¹, *Murûc-u'z-Zeheb*'de "Roma aylarından birincisi Yenuvâriyûs'tur ki Kânûn-ı Sâni'dir; yukarıda zikredildiği gibi bu ayın birinci günü [Romalılar] Kalendes yaparlar." demektedir. Kalendes dedikleri, Romalıların her ayın başlangıcında yaptıkları Kalendârîs Yortusu idi. Anlaşıyor ki Kalendârîs eskilerin taptıkları Yenûn (Jûnûn) adındaki mabût ismi idi. Müellif yani Katip Çelebi bunu bilemeyip birinci ayın adı yaptı; anlaşılın nüshayı yazan ya da tâbi de [baş]a bir [fe] harfi ilavesiyle Faklendârîs'e dönüştürdü¹⁴².

Suavi, 3460 yılının karşısında yer alan "İskender Seddi'nin binası" bilgisine eklediği dipnotta ise, Katip Çelebi'nin *Cihannüma*'da Zü'l-Karneyn diye bilinen bu İskender'in kim olduğunu ayrıntılı bir şekilde açıkladığını söyleyerek, bu Zü'l-Karneyn'in inşa ettiği İskender Seddi'nin, Kadı Beyzavî¹⁴³ tarafından "Ermeni ve Azerbaycan Dağları" şeklinde yorumlamasının sıhhatli olduğunu ve müellifin *Cihannüma*'da bu görüşü reddinin yerinde olmadığını ileri sürer¹⁴⁴.

Katip Çelebi 4035 yılında ortaya çıktığı söylediği olaylar, "Nikomedyâ yani İstanbul ve Ayasofya'nın, *Rûhu't-Tevârih*'in rivâyetine göre, inşasının başlaması" kaydı ile başlamakta ve yazar bu kayda, Kostantiniyye şehrinin bu tarihten sonra iki defa daha inşa olunduğunu ve her seferinde kurucusunun adı ile adlandırıldığı; ayrıca kurucusu Niko'nun Ayasofya mevkiinde kurdurduğu kilise depremden yıkılınca altında kalıp öldüğü bilgisini de ekler. Bu bilgiyi eleştiren Suavi'ye göre, burada hem *Rûhu't-Tevârih* ve hem de yazar yani Katip Çelebi tuhaf bir hataya düşmektedir.

¹⁴¹ İslam tarih ve coğrafyacılarından Ebû'l-Hasan Ali ibn Hüseyin el-Mes'ûdî, 893-957 yılları arasında yaşamıştır. *Murûcu'z-Zeheb*, Fars, Kirman, Horasan, Hindistan, Çin, Madagaskar, Azarbaycan, Cürcan, Antakya, Suriye ve Kuzey Afrika'yı gezip dolaşan yazarın günümüze kadar gelebilmiş iki eserinden biridir. Eserin Türkçe çevirisi için Bkz., Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb* (Altın Bozkırlar), Çev: Ahsen Batur, İstanbul 2004.

¹⁴² *Takvîmü't-Tevârih*, Ali Suavî Neşri, Paris 1291, s. 11.

¹⁴³ İran'nın Şiraz kentinde uzun müddet kadılık yapan Ebû'l-Hayr Nâsîru'd-Dîn 'Abdullah ibn Ömer el-Kâdi el-Beyzâvî, 685/1286-7 tarihinde ölmüştür. En önemli eseri *Tefsîrü'l-Beyzavî* diye bilinen *Envârü'l-Tenzil* ve *Esrârü'l-Te'vil*'dir.

¹⁴⁴ a.g.e., s. 27

Çünkü Nikomedyâ, İstanbul değil bugün İzmit dediğimiz şehirdir. Ayasofya binası ise çok daha sonraları Hıristiyanlık zamanında yapılmıştır¹⁴⁵.

Suavi, daha dikkat çekici bir eleştirisinde, Katip Çelebi'yi tarihî olaylar hakkında uydurma hikayeler anlatmakla suçlamaktadır. Söz konusu eleştiri, Adem'in Hübûtu'ndan sonraki 4757. yılın karşısında yer alan "Bûzentiyye yani eskiden Nikomedyâ denilen İstanbul'un inşası" şeklinde verilen bilgi ile ilgilidir. Katip Çelebi, bu bilgiye iliştiirdiği haşiyede de, İstanbul şehri kurulup zelzele ve rezilliklerden dolayı harap olduktan sonra Bûzentîs adlı hükümdar tarafından tekrar kurulup, kendi adıyla anıldığını ve Kostantin'in ise bundan 975 sene sonra şehri tekrar kurduğunu yazmaktadır. Suavi bu hesabın yanlış olduğunu söyler. Şöyle ki Kostantin'in bina ettirmesi Milâdî 330 yılındadır. Bîzântiyye ile bunun arasında 975 yıl olduğuna göre ikincisinin kuruluşu Milat'tan 645 yıl önce olmak durumundadır. Bu ise Hübûtu'nun 4757. değil 4938. yılına denk gelir. Suavi bu açıklamanın ardından ayrıca musannifin yani Katip Çelebi'nin başka bir haşiyesinde şöyle bir "hikâye-i mevzû'a" anlattığını nakleder:

"Mezbûr Bûzentîs, bir zamân İspanya'da mahbûs olup ba'de'l-halâs Rûm'a gelub tagallüb tarîkiyle teshîr-i memâlik idub Sûr-ı Kostantiniyye'yi ikinci def'ada ta'mîr îtmîşdir. Hatta ba'zı seferi esnâsında Tûna'dan 'ubûr iderken şîdâdî kılıç düşüb Sultan Beyâzîd ibn Mehmed 'asrında bir tarîkle ihrâc olunub dâhil-i Hazîne-i 'Âmire olmuşdur"¹⁴⁶.

Bir taraftan Katip Çelebi'nin Ali Suavi üzerindeki etkisini anlamak öte taraftan da Ali Suavi'nin Katip Çelebi'yi algılayış biçimini kavramak için fikir vermesi bakımından önemi açık olan bu düzeltme ve eleştirilerin bir başkasında ise, Suavi, Katip Çelebi'yi tarihî kaynakları körü körüne taklit etmekle suçlamaktadır. Söz konusu suçlama, *Takvîmu't-Tevârîh*'te 5275 yılı karşısına kaydedilen "Vefât-ı Fîlipûs Kayser cedd-i mâder-i İskender ve Melik-i Mâkedonya ve Bûzentiyye ve Rûmiyyetü'l-Kübrâ ve Endülüs ez nesl-i Rûmîli ya'nî Rûm ibn Lîti ibn Yûnân ibn Yâfes ve inkitâ'-i melik-i Rûmîli intikâl-i hükûmet-i memâlik-i mezbûre be-Kîklûs

¹⁴⁵ a.g.e., s. 30.

¹⁴⁶ a.g.e., s. 34-35.

ibn Hermes melik-i Rûmiyyetü's-Sugrâ ya'nî bilâd-ı Ermeniyye ve Cezîre ve Huzistân Halkadûniyye ez nesli Rûm-ı Sâni ya'nî Beniyyü'l-Asgar-i Evlâd-i Rûm ibn 'Ays ibn İshâk be-rivâyet-i *Rûhu't-Tevârih*" şeklindeki bilgi dolayısıyla.

Suavi'ye göre *Rûhu't-Tevârih*'e dayanarak verilen bu bilgilerde pek çok yanlış olduğu açıktır. Şöyle ki bir kere "Vefât-ı Fîlipûs Kayser cedd-i mâder-i İskender ve Melik-i Mâkedonya" [yani Makedonya hükümdarı İskender'in annesinin atası olan Kayser Fîlipûs'un ölümü] ibaresi hatalıdır ve "Vefât-ı Fîlipûs Kayser beyed-i mâder-i İskender ve Melik-i Mâkedonya" [yani Kayser Fîlipûs'un Makedonya hükümdarı olan İskender'in annesi eliyle ölümü] şeklinde olmalıdır; çünkü sözü geçen Fîlipûs'u İskender'in Fârisî olan annesi 'Avlîmpiyâs'ın öldürmüş olduğu rivayet olunmaktadır. Fîlipûs'a kayser denilmesi ise, bu ünvanın aslını bilmeyerek kullanmış olan tarihçileri taklitten kaynaklanmaktadır. Ayrıca, kayser ünvanı Roma İmparatorluğu'nun teşkilinden sonra ortaya çıkmıştır. İskender ne Rûmiyyetü'l-Kübrâ'ya ne Endülüs'e hükümdar oldu; Batıda fetihleri yoktur. Müellifin [yani Katip Çelebi'nin] söylediği tarihte (M.Ö. 309) Roma Hükümeti yıkılmamıştır. Bu tarihlerde Rûm-i Sâni neslinden Rûmiyye-i Suğrâ Hükümeti dediği de Selekiyân Hükümeti olmalıdır. Bu hükümeti tesis eden Selekûs ibn Antiyûhos'tur. "Kîklûs ibn Hermes" bundan galat olmalıdır. Kuruluş tarihi ise, müellifin kayıt ettiği yıldan iki üç yıl önce, M.Ö. 312'dir. İskender'in cülûsu M.Ö. 332'de ölümü ise 323'dedir.

Suavi'nin bu parçada geçen Ben-i Asfar deyimini üzerinden Katip Çelebi'ye yaptığı eleştiri ise başta bilim tarihi olmak üzere, pek çok bakımdan çok önemlidir. Suavi, müellifin Ben-i Asfar dedikleri kimlerdir? diye soruyor ve yazarın bunları tevîl edip Rûm-ı Sâni şeklinde yazmasını abes olarak değerlendirerek eleştirilerine devam ediyor. Zira asfar kelimesinin bir manası olmalıdır. Eski Araplar insanı renk bakımından beyaz, sarı, kırmızı ve siyah olarak dört türe taksim ederlerdi. Ben-i Asfar ile de Tatar, Sin ve uzak Hind'de yaşayanları kastetmişlerdi. Ona göre kelimenin anlamı budur. Bu anlam kavrandıysa artık şunun bunun çıkardığı söylentilere (istihracâta) kulak verip de "Ben-i Asfar çıkacakmış!" diye rahatsız olmanın gereği yoktur. Ben-i Asfar çıkmış, geçmiş ve unutulmuştur. Suavi burada

“Cengizler, Hülagüler çıkmadılar mı? Kemâle ermiş medeniyet eserlerini ayaklar altına almadılar mı?” diye sormaktadır.

Suavi burada bilim ve felsefe tarihi bakımından önemli bir konuyu tartışmaya açarak halen Elenoz [Hellen] denilen kavmin aslında pek az nüfûsu olmasına rağmen Şark tarihçileri tarafından çok önemsendiğini, Makedonyalılar’ın, Yunanlılar’ın ve Romalılar’ın hep Rûm ismiyle anılmasından ötürü bunların Elenoz zannedilerek ve ettirilerek şerh edilmiş olduğunu söyler. Böylece Elenoz gitgide önem kazanmış hatta İskender, Anadolu filozofları, Mısır’da ve İstanbul’da hükümet kuran Makedonyalılar ve Romalılar bu kavimden sayılıvermişlerdir. Bu büyük hatanın sebebi ise, bir zamanlar Elenoz Lisanı’nın bilim, şiir ve bazı yerlerde siyaset lisanı olması ve bu lisanda konuşanların ve yazarların Elenoz zannedilmesidir. Bu durum tıpkı Fransızlar’ın, Fransızca konuşanları kendi kavimlerinden saymalarına benzemektedir.

Bu yanlış anlayıştan dolayı Elenoz Kavmi, Girit Hıristiyanları ile aynı kavimden olduklarını iddia ederek birleşme davası peşine düşmüşlerdir. Resmî yazışmalarda (muhberât-ı resmiyye) bu kavim hikayeler veya şikayetler yoluyla zikredilip kayda geçirilerek tasdik edilmiştir. Suavi, bu gelişmeler üzerine her zaman yaptığı gibi devlete bir hizmet olduğu düşüncesiyle bir iki sütunluk bir şey yazıp Dünya bilineliden beri tarihî olarak, Grek denilen kavimden Girit’e hiç bir kulun gitmediğini ve halen galat tabirle Rûm denilen halkın Elenoz kavmiyle akrabalık münasebeti olmadığını belirttiğini ve bu yazısını gazetelerden bazılarına gönderdiğini, bazı dürüst kişilerin bu yazıyı, nadir bulunan değerli bir evrak gibi, elden ele dolaştırarak övgüde bulduklarını işittiğini, ancak bu yazının bir gazetede basıldığını duymadığını anlatır. Sonra da “Katip Çelebi’nin dahi bazı tarihçileri takliden Elenozca yazarları hep Rûm yazıp Elenoz sanmasından gaflet olunmamalıdır” uyarısında bulunur¹⁴⁷.

Suavi’nin bu eleştirileri, kültür tarihinde özellikle de bilim ve felsefe tarihinde “Yunan Mucizesi” adıyla bilinen görüşle ve bu görüşün temelinde yer alan,

¹⁴⁷ *Takvîmü t-Tevârîh*, s. 41-44.

insanın medenî başarılarını tümüyle Hind-Avrupa dil grubuna ve bu dilleri konuşan kavimlere özgü kılmaya yönelik ideolojik yaklaşımla ilişkilendirildiği zaman çok daha anlam kazanmaktadır. Bilindiği gibi, bu görüş ülkemizde de uzun süre gündemde kalıp edebiyattan felsefeye kadar pek çok alanda etkili olmuş ve ülkenin siyasal ilişkilerine ve hedeflerine uygun olarak da önemli bir hakimiyet kurmuştur; hatta dönem dönem Millî Eğitim politikalarına bile, Katip Çelebi'nin kullandığı bir terimle ifade edecek olursak, “düstûrî'l-‘amel” olmuştur. Söz konusu görüşe karşı neredeyse tek bir güçlü karşı çıkış, Cumhuriyet Türkiye'sinde bilim tarihçiliğini, 1955 yılından itibaren akademik bir zemine oturarak kurumsallaştıran Aydın Sayılı (1913-1993) tarafından yapılmıştır. Bilim tarihi açısından çığır açıcı çalışmalar yapan ve çok önemli eserler ortaya koyan¹⁴⁸ Sayılı'ya göre, “Yunan Mucizesi” sözü, Yunanlılar'ın vaktiyle bilimde, felsefede, edebiyatta ve güzel sanatlarda kaydettikleri büyük başarıları ifade etmek için kullanılan bir deyimdir. Bu söz ile bu başarıların açıklanmasının imkansız olduğu kastedilmektedir. Oysa bu söz hem Yunan başarılarının anlaşılabilir olması hem de Yunanlılar'ın kendilerinden daha eski medeniyetlere çok şeyler borçlu olmaları bakımından abartılı ve hatalı bir zihniyeti temsil etmektedir. Her iki bakımdan da Yunanlılar'ın medeniyet hamlelerini tarihi bir devamlılık anlayışı içinde açıklamanın mümkün olduğunu söylemek tamamen yerinde olur. Tarih olaylarının kesin bir açıklamasını yapmanın genellikle güç olduğu tezi savunulabilir. Fakat Yunan medeniyetinin (biliminin) doğuşu ve gelişmesinde istisnâ bir durumla karşılaşıldığı şeklinde bir iddia ileri sürülmesi makûl ve isabetli değildir.

Sayılı, Yunan biliminin Mezopotamyalılar'ın ve Mısırlılar'ın matematik, astronomi ve tıp bilgilerinden önemli yararlar sağladıklarını bilimsel olarak gösterip kanıtladıktan sonra, etkinin sadece bilimsel alanlarla sınırlı kalmadığını, bu bilimin doğmasında ve gelişmesinde önemli bir rol oynayan Yunan zihniyeti, dünya görüşü ve entellektüel ortamları bakımında da Yunan medeniyeti ile Mısır ve Mezopotamya medeniyetleri arasında köklü bağlar ve ihmal edilemeyecek kadar önemli tarihi devamlılık bulunduğunu ortaya koymuştur. Örneğin Yunan mitolojisi, Yunan

¹⁴⁸ Remzi Demir, “Türkiye’de Bilim Tarihi Araştırmalarının Gelişimine Genel Bir Bakış (1532-1993), *Türkiye’de Bilim Tarihi Araştırmalarının Dünü ve Bugünü*, Yayıma Hazırlayanlar: Esin Kahya v.d., Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 2003, s. 65.

bilimsel ve felsefî düşüncesinin gelişmesinde çok önemli bir rol oynamıştır. Fakat bu bakımdan da Yunan mitolojisinin Mezopotamya ve Hitit mitolojilerinden tesir aldıkları saptanmıştır. Böylece Klasik Yunan medeniyetinin doğmasında önemli etkisi olan Hesiodos ve Homeros gelenekleri Sami kavimler menşeli örneklerle kadar geri götürülebilmektedir¹⁴⁹.

Uygarlığın kökenleri denilebilecek bir problemle ilgili olan bu Yunan Mucizesi iddiasının, diğer bir deyişle XIX. yüzyıldan itibaren Avrupalılar tarafından yeni yeni şekillendirilmeye başlanan bu kültür tarihi teorisinin ve bu teori içinde yer alan iddiaların, bu yüzyılın ikinci yarısında Genç Osmanlılar'ın bir üyesi olarak bir süre Avrupa'da yaşayan Ali Süavi'nin de dikkatini çektiği ve tartışıldığı görülmektedir.

Nakledilen bu görüşlerin yanısıra Suavi'nin, *Takvimü't-Tevârih*'e, ebced hafleriyle numaralandırarak iliştiirdiği on altı sayfalık *Mukaddime*'nin bir bölümünde *Tenbîh der Nakd-i Kütüb-i Kadîme* yani “Eski Kitapların Eleştirisi Hakkında Uyarı” başlığı altında yazdığı çok sert eleştirilerinin de, Yunan Mucizesi terimini zikretmemekle birlikte tamamen Avrupa'da ortaya çıkan bu yeni “Hellen Sevgisi” görüşüne yönelik olduğu anlaşılmaktadır; söz konusu eleştirileri tespit etmek, Suavi'nin bilimsel değerini ortaya koymak bakımından çok önemli olduğu gibi, bu tespitle beraber ayrıca Sayılı'dan neredeyse yüz yıl önce Osmanlı/Türk kültür hayatında aynı problemin bu kez Ali Suavi tarafından ele alınmış ve bazı bakımlardan aynı düşüncelerin ileri sürülmüş olduğunun görülmesi de Türk bilim tarihi açısından son derece dikkat çekicidir.

Sözü geçen bölümde yazdıklarına bakılırsa, Suavi'ye göre, en eski kitap Araplar [bunu Sâmiler diye anlamalıdır] tarafından yazılmıştır (‘Arab eseridir). Bunun delili Hz. Eyüb'ün ve Sinkanhâ'nın [?] (احنقن س) kitaplarıdır. *Eyüb'ün Kitabı* Yahudiler tarafından *Tevrat*'a katıldığı için günümüze dek ulaşmıştır. Avrupalı tarihçilerin çoğu Eyüb'ün İsa'nın doğumundan on sekiz asır önce yaşadığını yazarlar. Ancak Araplara göre Eyüb, Yubâb ibn Zurâh olup Yemen'den

¹⁴⁹ Aydın Sayılı, *Mısırlılar ve Mezopotamyalılarda Matematik Astronomi ve Tıp*, Türk Tarih Kurumu Basımevi-Ankara 1982. s. 443-493.

Gûr'a giderek hüküm süren Fâlig'den sonraki ikinci hükümdardır. Eyüb, Yubâb olduğuna göre, Tevrat'a göre İsa'nın doğumundan 2247 yıl önce yaşamış olmalıdır. Suavi'ye göre Gûriler (Gûriyûn) eski Şam memleketindeki Ürdün'ün Gûr beldesinde (Gûrû'l-Ürdün) hüküm süren ve Eski Yunanlıların Finîkes dedikleri Araplardır. Sinkanhâ, Gûrilerden bir ilah ve tarihçidir. Bazıları bunu pek eski sayarlar. Bazıları da Hz. Musa'dan sonraya koyarlar. Sinkanhâ'nın kitapları kaybolmuştur. Ancak bunların Yunanca'ya çevrildikleri bilinmektedir. *Tevrat'a* gelince, bu *Herodot Tarihi*'nden daha eskidir. Ancak, günümüzde “kritik modern” denilen yeni eleştiri usûlünün erbabı *Tevrat'ta* bulunan tutarsızlıkların sayısını seksen bine kadar çıkarmışlardır. Avrupalılar'ın eski tarih hakkındaki ana kaynağı olan Yunan mitoloji kitapları ise, ne yalandır ne de zannedildiği gibi ilk sembolik (rumûzlu) eserlerdir. Bunlar adeta yanlış tercümelerden doğmuş efsanelerdir. Yani Eski Yunanlılar'ın gelip giderek karıştırdıkları Gûriler'in, Keldâniler'in ve Mısırlılar'ın kısacası Sâbîler'in ilahiyatlarını ve felsefelerini yanlış tercüme etmiş olmalarının ürünüdürler. Örneğin Sâbîler'in meleklerini tercüme ederken, bunları tanrılara dönüştürdüler. Ulviyyât, süfliyyât ve oluş (inhâr) anlamlarına gelen Yeryüzü'nün babaları, anaları ve kızları gibi deyimlerdeki istiareyi anlamayıp harfi harfine tercüme ederek bu isimlere uygun efsaneler uydurdular.

Sikanhâ'nın, *Kitâb-ı Tekvîn*'in başlarındaki Yüce Allah ilk önce göğü ve yeri yarattı manasına gelen şu ibaresini “برأاليون السماء والارض بروضا”, “Elyûn isminde biri vardı, karısının adı Burûz idi. Evliliklerinden bir oğlan doğdu, ismi Gök (Erânûs) idi, bir de kızları oldu adı Yer (Yeh)...” şeklinde tercüme ettiler. Mısır'da işittikleri İdris'i Oziris biçiminde tahrif ettikten sonra Mısırlılar'a Tanrı yaptılar. Sâbîlerin, “ورفعناه مكانا عليا” sırrını açıklamak amacıyla “İdris Deb'e ve Aster'e gitti” yazdıkları Deb ve Aster'in bilinen yıldızlar ve bunlarla murat edilenin gökler demek olduğunu anlamayarak, yaptıkları tercümede, Deb'i Hindistan'da meskun olmayan bir kıta Aster'i de Tuna'nın ismi yapıp böylece İdrisi'i Hind'e ve Tuna Nehri'ne (menba'ına) kaldırmış oldular.

Üzeyir'i İziz, Bedûh'ı Fisâ, Kunû kelimesini Kenf, Kâvûs'ı Kâmûysîs, Erdeşîr'i Ârtâkserkases şeklinde tahrif etmeleri şöyle dursun pek çok isim ve özel

isimleri (â‘lâm) korumayıp kendi dillerine tercüme ettiklerinden nice esâtîrin aslını yok ettiler. Sûr Arapları’ndan işittikleri “Yeryüzünün Meliki” anlamına gelen “Melikü’l-Ârz” kelimesini “Erkül” diye tercüme edip (Latince tercüme) sonra da Herkül efsaneleri uydurdular. Mısırlılar’a ait her anlamadıkları kelimeye bir hükümdar anlamı verdiler. Timsahı dahi Fisâsûhûn adıyla ve Buheyra [= küçük göl] kelimesini de Merîs tercümesiyle padişah yaptılar. Yerûsâlm’i Mısır’dan kaçan Yahudilere kumandan kıldılar. Yehûda kelimesini Girit Adası’nda bir dağın ismi olan Eydâ kelimesinden alarak, Ben-i İsrâil’i Girit’e sokup çıkardılar. Âhenger [= nalbant] kelimesine Yunanlılar’ın taktığı Arpagus lakabını yine Yunanlı tarihçiler Farsça isim sandılar. Mitolojide (fenn-i kısas) eskilik iddia ederler; halbuki adı bile kendilerinde yoktur; Arab’ın “Üstûre” kelimesini alıp “Üstûryâ” yaptılar. İlahiyatta eskilik iddia ederler; halbuki bir Tanrı adları bile yoktur; Arab’ın “Ziyâ” kelimesini alıp Seûs ve Diyû dediler¹⁵⁰.

Ali Suavi’nin, bilim ve felsefe başta olmak üzere Yunanlılar’ın uygarlığın oluşumunda oynadıkları role ilişkin, buraya naklettiğimiz bu önemli ve farklı değerlendirmelerinin, bunlara bir de onun bu yöndeki görüşlerini açıkladığı yazılarının elden ele dolaşıp övülmesine karşın, günlük gazetelerin hiç biri tarafından yayınlanmadığından söz edip yakınması eklendiğinde¹⁵¹, mensubu olduğu Genç Osmanlılar Hareketi, bu hareket içindeki konumu, hakkındaki özellikle olumsuz ve aşağılayıcı yorumların nedeni, kendi dünya görüşü ve siyasî projeleri v.b. gibi pek çok yönden önemli olduğu açıktır. Ancak burada konumuzla doğrudan ilgili olan ve bizi öncelikle ilgilendiren bir iki noktaya işaret ederek bu bölümü bitiriyoruz. Çeşitli toplumların uygarlık tarihinde oynadığı roller ve yaptıkları katkılar İslâm Dünyası’nda çok önceden beri birçok yazar tarafından üzerinde durulan bir konu olmuştur. Örneğin İbn Haldun meşhur *Mukaddime*’sinde bu konuya temas etmiştir. Ona göre, tarihleri bilinen kavimler içinde aklî bilimlere İslâm’dan önce en fazla önem gösteren iki büyük millet İranlılar ve Yunanlılar’dır. Bunlar da bu bilimleri Keldanîler, Süryanîler ve Kıptîlerden öğrenmişlerdir. Sonraları din mensupları

¹⁵⁰ *Takvîmü’l-Tevârîh*, s. ٥٠٠.

¹⁵¹ Bu tartışmanın dönemin kültür hayatını kaplayıp kaplamadığı sorusu başka bir araştırmayı gerektirmektedir. Ancak Suavi’nin yakınmasından başta tartışmanın yaygınlaşmadığı olmak üzere bazı başka önemli hükümler çıkarılabilir.

tarafından yasaklanınca bu bilimler sanki hiç yokmuş gibi zeval bulmuşlardır. Sadece bu çeşit sanatları ve fenleri meslek edinenler tarafından nakledilegelen bir takım artıkları kalmıştır ki bunların sıhhatini de Allah bilir. İbn Haldun, bu bilimleri eskilerden ilk defa öğrenip geliştirenlerin İranlılar olduğunu, İskender'in Dara'yı mağlup etmesiyle İranlılar'dan ele geçirilen sayısız kitaplar yoluyla bu bilimlerin Yunanlılar tarafından da öğrenildiğini söyledikten sonra, Müslümanlar'ın İran'ı ele geçirince buldukları pek çok kitabı Hz. Ömer'in emriyle suya ve ateşe attıklarını böylece Keldânîler, Babilliler ve onların varisleri olan İranlılar'ın bilimlerinin bize kadar ulaşmadan mahvolup gittiği ileri sürmektedir. Ancak daha sonra bilime rağbet eden Memûn'un zuhûru ile Müslümanlar, Yunanca eserlerde bulunan bilimlerini ortaya çıkararak bu bilim dallarında büyük maharetler kazanmışlardır¹⁵².

Bu konu, en büyük kaynaklarından biri İbn Haldun'un *Mukaddime*'si olan Katip Çelebi'nin de ilgisini çekmiş ve konu hakkında, kaynağı ile aynı yöndeki görüşlerini *Keşfu'z-Zünûn* adlı eserinin *Mukaddime* bölümünde değişik başlıklar altında açıklamıştır. Burada "*İlimler Bakımından İnsanların Taksimi*" başlığı altındaki bir bölümde yazdıklarına bakılırsa, Yunanlılar da dahil olmak üzere, Hintliler, İranlılar, Keldânîler, Romalılar, Mısırlılar, İbraniler ve Arapların bilimin oluşumunda ve geliştirilmesinde büyük çabaları olmuştur. Ancak Suavi'nin ileri sürdüğü görüşlerin aksine, Katip Çelebi için Grekçe gibi zengin bir dilleri olan Yunanlılar büyük bir ümmettir. Empedokles, Pythagoras, Sokrates, Eflatun ve Aristoteles gibi büyük filozofları vardır ve bütün aklî bilimler bunlardan öğrenilmiştir. Dolayısıyla Yunanlılar'ın felsefedeki meziyetleri ve üstünlükleri inkar edilemez¹⁵³. Nitekim Katip Çelebi, daha önce de işaret ettiğimiz üzere, bu görüşleri doğrultusunda, sonradan yazacağı *Cihannüma*'da Hıristiyanlar'ın coğrafya bilimini, bilimlerin kaynağı olarak gördüğü anlaşılan Yunanlılar'dan çalarak bütün dünyaya hakim olduklarını ileri sürecektir.

Son olarak, buraya kadar yaptığımız incelemelerden çıkan önemli bir sonuca işaret ediyoruz: Katip Çelebi'nin eserlerinin önemli bir kısmı, tarihi ve coğrafyası

¹⁵² İbn-i Haldûn, *Mukaddime*, Cilt 2, s. 871-873

¹⁵³ *Keşfü'z-Zünûn*, Cilt 1, s. 28-31. Katip Çelebi'nin bu konudaki görüşleri çalışmanın ikinci bölümünde derli toplu bir şekilde açıklanacaktır.

başta olmak üzere İslâm Dünyası'nı ve Medeniyeti'ni tanıtıcı temel başvuru kaynağı niteliği taşıdığı anlaşılmaktadır. Bu sebeple, her dönemde pek çok kişinin, onunla aynı görüşler üzerinde uzlaşsınlar ya da uzlaşmasınlar, çok farklı amaçlarla, bu eserlerden yararlandıkları görülmektedir. Nitekim, toplum ve devlet olgusunun algılanışında onunla bir ölçüde aynı anlayışı paylaşan Naima'nın yanısıra, bu konudaki görüşlerini Nizâm-ı Cedîd gibi onun genel anlayışına hiç uymayan bir kavramla adlandıran İbrahim Müteferrika, hatta tartışmasız bir biçimde tamamen başka bir dünya görüşünün içinde yer alan Erzurumlu İbrahim Hakkı gibi, birbirleri ile ortak yönlerinin bulunması oldukça güç olan farklı anlayışlardaki kişilerin, yapıtlarında, Katip Çelebi'nin eserlerinden önemli derecede yararlanmış olmaları, onun eserlerinin sözü edilen niteliğinin bir kanıtı olarak değerlendirilmelidir. Bu çerçevede, Ali Suavi'nin de, bu yazarlar gibi, Katip Çelebi'nin eserlerine başvurduğu, bu eserlerde bulunan bazı bilgilerden ve fikirlerden istifade ettiği görülmektedir. Ancak, Katip Çelebi ile Ali Suavi'nin, tıpkı Müteferrika'da veya daha açık olarak Erzurumlu İbrahim Hakkı'da da görüldüğü üzere, her ikisini de bağlayan ortak bir genel görüş içinde buluştuklarını ileri sürmek oldukça güç görünmektedir.

V) KATİP ÇELEBİ ve BURSALI MEHMET TAHİR

Katip Çelebi'nin, bibliyografya ve biyografya alanlarındaki takipçisi konumunda bulunan Bursalı Mehmed Tahir (1861-1925), söz konusu alanlarda İslâm ve Osmanlı dönemini kapsayan önemli çalışmalar yapmıştır. En önemli eseri, oldukça hacimli olan ve üç cilt tutan *Osmanlı Müellifleri*'dir. Yazar, yirmi beş yıllık emeğinin ürünü olan ve ismini ölümsüzleştiren bu âbidevî yapıtında, meşâyih, ulemâ, şuerâ ve üdebâ, müverrihîn, etibbâ, ri-yâziyyûn ve coğrâfiyyûn olmak üzere yedi kategori altında Osmanlı döneminde yaşamış ve farklı alanlarda etkili olmuş 2000'i aşkın müellifin biyografisinden ve bunların 9000'i aşkın eserinden söz etmektedir. *Osmanlı Müellifleri* 1915-1920 yılları arasında İstanbul'da üç cilt olarak neşredildikten sonra, kitapta sözü edilen müellifleri ve bunların eserlerinin adlarını içeren geniş bir indeks de Ahmed Remzi Akyürek tarafından *Miftâhu'l-Kütüb ve Esâmi-i Müellifin Fihristi* adıyla 1928 yılında yine İstanbul'da yayınlanmıştır¹⁵⁴.

Çalışmalarında Katip Çelebi'den çok faydalandığını söyleyen ve onun hakkında bir de müstakil bir risâle yazan Bursalı Mehmed Tahir ile birlikte Katip Çelebi'ye ilişkin nitelemelerin, adeta sıçrama göstererek, mahiyet değiştirdiği göze çarpmaktadır. Naima'nın "Merhûm Hacı Kalfa ", İbrahim Müteferrika'nın "din ve devletine hizmet etmekten başka bir şey düşünmeyen büyük tarihçi" şeklindeki mütevazi denilebilecek nitelemelerine karşılık Mehmed Tahir'in, Katip Çelebi'yi, çok önemli iddialar içeren cümlelerle tavsîf ettiği dikkati çekmektedir. Ona göre Katip Çelebi, zamanında ortaya çıkmaya (inkişâfa) başlayan Batılı ilerlemeden (terakkiyyât-ı garbiyye) Osmanlıların da yararlanmaları gerektiğini bi-hakkın takdîr etmiş ve bu amaçla değeri zaman geçtikçe artan, ciddî, fennî ve faydalı eserler yazmaya çabalamış biridir. Nasıl İslâm Dünyası'nda Sadeddin Taftazanî'den¹⁵⁵ önce

¹⁵⁴ Hem eseri hem de fihristini içeren bir yayın için bkz., Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri ve Ahmed Remzi Akyürek Miftâhu'l-Kütüb ve Esâmi-i Müellifin Fihristi*, Hazırlayanlar: Mustafa Tatcı ve Cemal Kurnaz, Ankara 2000, 3 Cilt Birlikte.

¹⁵⁵ Sa'du'd-Dîn Mes'ûd ibn Ömer Teftâzânî (1322-1390), tefsir, fıkıh ve akaid konularında otorite olmuştur. Medreselerde en çok Teftâzânî'nin eserleri okunduğu için medreselerin ve medrese zihniyetinin hocası olmuştur. Timur ile birlikte Anadolu'ya geçmiş ve Osmanlı bilginleriyle de görüşmüştür. Kalam ilmi, İmam Gazali'ye göre eskiler/mütakaddimîn ve yeniler/müteahhirîn diye dönemlendirildiği gibi Teftâzânî ile de bütün İslâmî ilimlerde eskiler döneminin bitip yeniler döneminin başladığı kabul edilir. Bkz., Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, İstanbul 1999.

gelen ulemaya “Eskiler” (mütekaddimîn) ve sonra gelenlere de “Yeniler” (müteahhîrîn) deniyorsa Katip Çelebi de Osmanlılar Dönemi’ndeki marifet sahipleri arasında “Eskilerin Sonuncusu” (hâtîme-i mütekaddimîn) ve “Yenilerin Öncüsü” (re’îs-i müteahhîrîn) denilmeye layık bir bilginidir. Katip Çelebi, Doğu ilimlerine ve Batı fenlerine vakıf olması dolayısıyla saygıdeğer olduğu gibi, faydalı ve dikkat çekici (mûcib-i intibâh) eserleriyle [Osmanlı’da] bir ilerleme devresi (devre-i terakkî) açması sebebiyle ayrıca takdir ve saygıya layıktır¹⁵⁶. Yazar *Osmanlı Müellifleri*’nde de aşağı yukarı aynı ifadeleri tekrar ederek Katip Çelebi’yi, “terakkiyât-ı garbiyyenin Osmanlılar içinde şuyû’ına bâdî”, “fünûn-ı şarkıyye ve garbiyye’yi ihâta idenlerden”, “hidmet-i kalemiyle bize yeni bir devre-i terakkî açan” ve “dânişverân-ı Osmâniyân meyânında zamân i’tibârıyla hâtîme-i mütekaddimîn ve re’îs-i müteahhîrîn ‘add olunagelmıştır” cümleleriyle tanıtmaktadır¹⁵⁷.

Bursalı Mehmed Tahir’in, büyük ölçüde yaşadığı dönemin siyasal ortamı ve gelişmeleri içinde kendine uygun gördüğü dünya görüşü ve bu yöndeki çalışmaları ile açıklanabilecek bu betimlemelerinin, öncekilerden bir hayli farklı ve son derece abartılı olduğu görülmektedir. Bu tartışmalı ifadeleri bir yana bırakılacak olursa, yazarın, başta İstanbul’dakiler olmak üzere ülkemizdeki kütüphanelerde, Katip Çelebi’nin eserlerini araştırdığı ve bunlar hakkında önemli bilgiler verdiği görülür. Anılan risâlede ve *Osmanlı Müellifleri*’nde Katip Çelebi’ye ait yirmi eserden şu şekilde söz edilmektedir:

1) *Keşfü’z-Zünûn ‘an Esâmii’l-Fünûn*: Bursalı Mehmed Tahir bu eseri bibliyografya alanında yazılan Osmanlı eserlerinin en seçkini olarak niteliyor. “Hurûf-ı hece üzere düzenlenmiş lügâtî bir kitap olan bu eser 9512 müellif ve şârih ve 14501 kadar kitap, şerh ve hâşiye isimlerini açıklayıcıdır” denilerek içeriği hakkında ilginç bir sayısal bilgi verilen *Keşfü’z-Zünûn*’a dair zeyiller hakkındaki açıklamalar değerlidir. Söz edilen zeyiller şunlardır:

¹⁵⁶ Bursalı Mehmed Tahir ibn Rıfat, *Katip Çelebi*, Der Saadet, Kanaat Matbaası 1331, s. 4-5.

¹⁵⁷ Yazar söz konusu risâlesini bazı değişiklikler yaparak bibliyografik çalışmasına da almıştır. Bkz., Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Cilt 3, s.123.

a) Vişnezade Mehmed İzzetî Efendi (ö.1092/1861-2) tarafından yapılan ek müsvedde halinde kalmıştır.

b) Hanîfzade Ahmed Tahir Efendi (ö.1217/1802-3) tarafından *Âsâr-ı Nev'* adıyla 506 kitap ismi içeren zeyl.

c) Arabacılar Şeyhi İbrahim tarafından yapılan zeyl 1310 (1892-3) tarihinde İstanbul'da basılmıştır.

d) Şeyhülislâm Arif Hikmet Bey (ö. 1275/1858-9) tarafından yapılan zeyl müsvedde halindedir.

e) Bagdâdî İsmail Paşa tarafından yapılan ve metin muhteviyatından fazla olmak üzere 18 000 eser içeren *İzâhu'l-Meknûn fi'z-Zeyl 'ala Keşfü'z-Zünûn* adındaki bu zeyl diğerleri arasında en önemli olanıdır.

Bu açıklamaların ardından Bursalı Mehmed Tahir, “Fransızların bibliographie dedikleri ilm-i ahvâl-i kütübe dair yazılan Osmanlıca eserlerin en seçkini (ber-güzidesi)” dediği *Keşfü'z-Zünûn*'da, bu kez, dalgınlık eseri ortaya çıkan bazı kusurlar (âsâr-ı zühûl) olduğunu söylüyor. Şöyle ki kitapta bazı önemli eserlere dair gerekli bilgiler varsa da bazılarının da yalnız isimleriyle yazılması inceleme ve araştırma yapanlara yeterli gelmediği gibi bilakis meraklarına da sebep olmaktadır. Yine bazı kitap adlarının mükerrer yazılmasının tesvîd-i evrak türünden kabul edilmesi gerekir. Son olarak Mehmed Tahir, *Keşfu'z-Zünûn*'un İbnu'n-Nedîm'in¹⁵⁸ *Fihrist*'i ve Taşköprülüzâde'nin *Mevzû'âtü'l-'Ulûm*'undaki bilimler ve fenler taksimatına göre yazılmayarak doğrudan hurûf-ı hece tertîbi üzere yazılmasını eleştiriyor ve bu tarzın, bir bilim ya da fenne dair bir eser arayanların her şeyden önce bu eseri bilmiş olmalarını gerektirdiğini ve bunun da müşkil bir mesele olduğunu söylüyor¹⁵⁹.

¹⁵⁸ Ebû'l-Ferec Muhammed ibn İshâk en-Nedîm'in (ölümü. 955) ünlü eseri *El-Fihrist* İslam Dünyası'nın üç yüz yıllık literatürünü derleyen erken döneme ait en önemli başvuru eseridir. Eser, on bölümdür: 1) Diller, Yahudilik, Hıristiyanlık ve Kur'ân üzerine yazılmış kitaplar; 2) Dilciler bibliyografyası; 3) Tarihçiler bibliyografyası; 4) Şairler bibliyografyası; 5) İlahiyatçılar Bibliyografyası; 6) Fıkıhçılar bibliyografyası; 8) Edebiyat, fabllar ve folklor bibliyografyası; 9) Manizm üzerine meşhur bir bölüm de içeren inançlar ve mezhepler bibliyografyası; 10) Simya ve Simyagerler bibliyografyası. Bkz., Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, Çevirenler: Azmi Yüksel ve Rahmi Er, Ankara 1993. s.105.

¹⁵⁹ Bkz., *Katip Çelebi*, s. 16-20.; *Osmanlı Müellifleri*, Cilt 3, s. 125.

2) *Takvîmu't-Tevârih*: Frenklerin kronoloji dedikleri tarzda ve olayların fihristi şeklinde yazılmış değerli bir tarihi eser olduğu belirtilerek, yapılan ekleri ve Müteferrika ve Suavi baskıları hakkında, yukarıda sözünü ettiğimiz bilgiler verilir. Suavi'nin ancak 128 sayfalık bir neşir yapabildiği ve bu neşrin bir nüshasının kütüphanesinde bulunduğu yazar tarafından belirtildikten sonra, *Hammer Tarihi*'ni Osmanlı Türkçesi'ne çeviren Ata Bey'in "Hiç şüphe yoktur ki, bizde *Takvîmü't-Tevârih* müellifi Katip Çelebi gibi on, on beş alim yetişebilmiş olsaydı bugün ilmî terakki bakımından hayli ileride bulunurduk; Osmanlı müellifleri içinde Avrupa'da en ziyade şöhret bulan Katip Çelebi'dir." sözü aktararak, eser ve yazarı övülmektedir. Burada verilen bilgiler arasında göze çarpan bir yanlışlık, eserin, Katip Çelebi'nin *Mizânü'l-Hakk*'ta açıkça belirttiğinin aksine, 1058 yılı yerine 1053 yılında iki ayda bitirildiğinin söylenmesidir¹⁶⁰.

3) *Tuhfetü'l-Kibâr fî Esfâri'l-Bihâr*: Osmanlıların denizlerdeki fetihleri ve savaşlarından söz eden bu eserin 1141 tarihinde İbrahim Müteferrika tarafından tab edilip, Avrupa lisanlarına örneğin İngilizceye, çevrildiği belirtilerek, sonraları denizci komutanlardan ve Târîh-i Osmânî Encümeni üyelerinden Safvet Bey'in gayretiyle ve bazı resimler ilave edilerek ayrıca basıldığı söylenmektedir¹⁶¹.

4) *Cihânnüma*: Katip Çelebi'nin "Coğrafya" terkinini "Cihannüma" kelimesiyle karşılaşması ve bu şekilde nakletmesini çok isabetli bulan yazar, 1058 tarihinde telif edildiğini söylediği eserin fennî bir tarz-ı nevîde Osmanlıca yazılan kitaplarımızın en eski ve kıymetlilerinden yegâne bir eser olduğunu ifade eder ve *Mukaddime*'sindeki tarihî ve riyazî coğrafyaya dair yazılan fennî bilgiler bakımından coğrafyanın tarihî ve felsefî kısımlarını inceleyenlere her zaman kaynak olabilir kıymetli bir eser olduğunu ileri sürer. Eserin 1145 tarihinde Müteferrika tarafından basıldığını vurguladıktan sonra tarihçi Hammer'in de matbu olmayan kısımdan Rumeli ve Bosna coğrafyası ile ilgili bir bölümü Almanca'ya tercüme edip 1812 yılında Viyana'da bastırıldığını belirtir¹⁶².

¹⁶⁰ Bkz., *Katip Çelebi*, s. 20.; *Osmanlı Müellifleri*, Cilt 3, s. 126.

¹⁶¹ Bkz., *Katip Çelebi*, s. 23.; *Osmanlı Müellifleri*, Cilt 3, s. 127.

¹⁶² Bkz., *Katip Çelebi*, s. 23-4.; *Osmanlı Müellifleri*, Cilt 3, s. 127-8.

5) *Sullemü'l-Vusûl ila Tabakati'l-Fuhûl*: “Tabakât” tabir edilen ve hurûf-ı hece üzere tertip edilmiş “terâcim-i ahvâl” kitapları tarzında Arapça yazılmış bu eserin telif tarihinin 1062 olduğunu söyleyen yazar, *Osmanlı Müellifleri*’nin ilgili kısmında, Katip Çelebi’nin bu eserinde yazdığı tercüme-i hâlinde annesinden naklen doğumunun 1017 olarak yazıldığını, 1067 tarihinde vefat ettiği bilindiğine göre elli yaşında ölmüş olduğunun ortaya çıktığını belirterek, *Katip Çelebi* adlı risâlesinin başlarında “merhumun doğum tarihi belli değilse de Şehrîzâde’nin *Nev-Peyda*’sında¹⁶³ 1004 olmak üzere kayıtlı olduğuna ve ölüm tarihi de 1067 bulunduğuna göre altmış üç sene yaşadığı anlaşılıyor” şeklinde verdiği yanlış bilgiyi düzeltmektedir¹⁶⁴.

6) *Recmu’r-Recîm bi’s-Sîn ve’l-Cim*: Yazar, garip meseleler ve şaşırtıcı fetvaları içeren gayri matbû bu eserin nüshasına ulaşamadığını söylüyor.

7) *Düstûru’l-‘Amel li Islâhi’l-Halel*: Eserin bölümleri hakkında verilen bilginin ardından “hikmet ve siyâset-idâre noktalarından bâ’is-i istifâde mühim bir risâledir ki mâliyyûn-u Osmâniyye’den ‘Ayn-i ‘Alî Efendi’nin¹⁶⁵ 1016/1609

¹⁶³ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*’nde, 1178 tarihinde İstanbul’da ölen Şehrîzâde Mehmed Sa’îd Efendi’nin Katip Çelebi mukallidi, müdekkik bir tarihçi olduğunu söylüyor. Şehrîzâde’nin eserleri hakkında verdiği bilgiler de, Tahir’in bu görüşünü doğrulamaktadır. En önemli eseri *Nev-Peydâ*’dır. Bu, ayrıntılı ve faydalı bir *Mukaddime*’si olan bir tarih kitabıdır. *Mukaddime*’de, baş vurduğu eserlere dair, ayrıntılı bir bibliyografik bilgi vardır. Ayrıca Dört Halife’ye ve Osmanlı sultanlarının faziletlerine ve meziyetlerine dair yüz maddelik bir açıklama mevcuttur. Kitabın ana kısmında ise, 699’dan başlayarak 1000 tarihine kadar 301 yıllık Osmanlı vakaları anlatılmakta, ayrıca Katip Çelebi ve Na’îma’nın ayrıntılı biyografileri zikredilmektedir. Şehrîzâde, Sultan III. Osman devrinde (1754-1757) yazdığı bu eserinde kendi hayatı ve eserleri hakkında da bilgiler verir. Şehrîzâde’nin, ayrıca Katip Çelebi’nin *Cihannüma*’sının ikinci cildi olmak üzere 1153 yılında yazmaya başladığı *Ravzatü’l-Enfûs* adlı bir eseri daha vardır. Bursalı Mehmed Tahir’in bu yazdıklarına bakılırsa, Fındıkoğlu’nun ortaya koyduğu Osmanlıdaki İbn-i Halduncu tarihçiler çizgisinde Şehrîzâde’ye de bir yer ayırmak gerekmektedir. Bundan başka bu tespit aynı zamanda, Katip Çelebi’nin Osmanlı yazarları üzerindeki etkisinin boyutlarını ve niteliğini göstermesi bakımından da çok önemlidir. Bkz., *Osmanlı Müellifleri*, Cilt 3, s.75-76; ve Z. Fahri Fındıkoğlu, *Türkiye’de İbn-i Haldunizm*, s. 155-162.

¹⁶⁴ Bkz., *Katip Çelebi*, s. 6 ve 26.; *Osmanlı Müellifleri*, Cilt 3, s. 128-9.

¹⁶⁵ ‘Ayn-i ‘Alî Efendi, Defter-i Hakanî Eminliği, Kâtib-i Divân-ı Hümâyün ve Süvari Mukabelesi gibi görevlerde bulundu. 1606’da Sadrazam olup Anadolu’yu Celalilerden temizleyen ünlü Kuyucu Murad’ın (ö. 15 Ağustos 1611) devlet hazinesinin gelir ve giderini öğrenmek istemesi üzerine, 1609 yılında, kalemlerdeki belgelere dayanarak *Kâvânîn-i Âl-i Osmân der Mazâmîn-i Defter-i Divân* adıyla gelir ve giderlerin ancak giderler bölümünü tespit eden bir çizelge hazırlamıştır. Bu yapıtın özgün metni Ahmed Vefik Efendi’nin titiz çalışmaları sonucu Şubat 1864 yılında İstanbul’da küçük bir dergide 140 sayfa olarak yayınlanmıştır. Bu yayının son bölümüne aynı konuyla ilgili olduğu için, Katip Çelebi’nin *Düstûrü’l-‘Amel* adlı risâlesi de eklenmiştir. Bkz., İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Büyük Osmanlı Tarihi*, Cilt 4, s. 365 ve M. Belin, *Osmanlı İmparatorluğunun İktisadî Tarihi*, Çeviren: Oğuz

târîhinde te'lif ettiği *Kâvânîn-i Âl-i Osmân der Mazâmîn-i Defter-i Dîvân* isimdeki eser-i kıymet-dâriyle berâber Şinâsî Efendi¹⁶⁶ merhûm tarafından tab' edilmiştir" denilmektedir.

8) *Îlhâmü'l-Mukaddes mine'l-Feyzi'l-Akdes*: Hangi amaçlarla kaleme alındığı belirtilen bu risâlenin Türkçe yazıldığı vurgulanarak Kütüphanesi-i Umûmî'de görülen bir nüshasına işaret edilmektedir.

9) *Levâmi'ü'n-Nûr fî Tercümet-i Atlas Minûr*: “Atlas Minûr’ün tarifâtli ve zeyilli bir tecümesini içeren mükemmel bir coğrafya kitabıdır” denilen bu eserin görülen pek çok nüshalarının yanında müellif hatlı nüshasının Bağdâdî İsmail Paşa Kütüphanesi’nde olduğu belirtilmektedir. Katip Çelebi’nin *Cihannüma*’da, 1065 Safer ayının başlangıcında sözü edilen kitabın tercümesinin ancak 2/3 lük kısmının tamamlanabildiğini söylemesine bakılırsa¹⁶⁷, yazarın *Atlas Minûr* tercümesi için işaret ettiği 1064 tarihi hatalıdır.

10) *Tuhfetü'l-Ahbâr fî'l-Hükm ve'l-Emsâl ve'l-Eş'âr*: Bu eser hakkında, Arapça ibareli kıymetli ve gayr-i matbûdur denilip bir nüshasının Esad Efendi Kütüphanesi’nde olduğu söyleniyor.

11) *Câmi'ü'l-Mütûn*: Elden ele dolaşıp duran metinlerden otuzunu içeren ilmî bir mecmûa olduğu açıklanan bu eserin daha sonra Ali Kuşçu’nun (Ölümü 1474)

Ceylan, Ankara 1999, s. 176-7. Mehmed Tahir, Osmanlı muhasibîninden mütefekkir ve sâhib-i meslek olarak nitelediği ‘Ayn-i ‘Alî Efendi’nin bazı yazılarına bakıldığında Manisalı olduğunun anlaşıldığını yazıyor ve altı eserinden söz ediyor. Bkz., *Osmanlı Müellifleri*, Cilt 3, s. 286.

¹⁶⁶ İbrahim Şinasi Efendi 1826’da doğdu. 1849’da Paris’e gönderildi. 1855’de Meclis-i Maarif üyeliğine atandı. 1859’da Türkçe’de Batı şiirinin ilk örneklerini veren *Tercüme-i Manzume*’yi neşreder. 1861’de Âgâh Efendi ile beraber *Tercüman-ı Ahvâl*’i yayınladı. Yirmi altıncı nüshada gazeteden ve ortağından ayrılır. 1862’de fikir hayatımızda büyük yeri olan *Tasvir-i Efkâr*’ı yayınlamaya başlar. 1863’te Meclis-i Maarif’teki görevinden azledilir. 1865 yılında birden bire Paris’e kaçar. 1867’deki kısa bir İstanbul seyahati hariç, Paris’te beş yıl kalan Şinasi’nin Ernest Renan ile dostluğu bu devrededir. 1870’de İstanbul’a döner ve sadece matbaasıyla ilgilendiği vehimle geçen günlerin ardından 1871 Eylülünde ölür. Bkz., Ahmed Hamdi Tanpınar, *19 uncu Asır Türk Edebiyat Tarihi*, s.183-188.

¹⁶⁷ *Cihannüma*, s. 11.

Mahbûbu'l-Hamâ'il'ine¹⁶⁸ nazîre olması için iki metin üzere tekrar yazıldığı, ancak her iki mecmûanın da ele geçirilemediği söylenmektedir.

12) *Fezleketü't-Tevârih: Nev-Peydâ'*ya dayanarak eser için, Hilkat-i Âdem'den 1060 yılına kadar geçen süreyi kapsayan Arapça bir tarihtir ve *Takvîmü't-Tevârih* de bunun fihristi makamındadır diyen Bursalı Mehmed Tahir, 1142'de Dergâh-ı 'Âlî Cebecileri Kethüdası olan Hasan ibn Şeyh Hüseyin Efendi'nin *Mi'yâru'd-Düvel ve Misbâhu'l-Evvel* adlı eserinin Arapça *Fezleke*'nin Türkçe tercümesi olduğunu söylüyor. Kitap, *Osmanlı Müelliflerin*'de, *Fezleketü'l-Akvâli'l-Ahyâr fi 'İlmi't-Târîh ve'l-Ahbâr* başlığı altında, bir *Mukaddime*, üç *Asıl* ve bir *Hâtîme* üzere düzenlenip *Tetimme*'sinde hurûf-ı hece tertibi ile meliklerin ve devletlerin lakapları ile bazı faydalı tarihî bilgiler anlatılmaktadır, denilerek daha farklı bir şekilde tanıtılmaktadır.

13) *Fezleke*: 1000 yılından 1065 yılına kadar ortaya çıkan Osmanlı vakalarından söz eden seçkin (münakkah) ve iki cilt üzere matbû bir tarih kitabıdır, denilmektedir.

14) *Mizânü'l-Hakk fi İhtiyâri'l-Ahakk*: Yazar bunun, esas itibariyle dinî zaruretlerden olmadığı halde sırf gaflet yüzünden boş yere “kîl u kâli mûcib” olan ve vakit kaybına sebebiyet veren meseleleri halletmek amacıyla “lisân-ı i'tidâl ve bî- tarafeyn “yazılmış Türkçe bir “eser-i hâkimâne” olduğunu ve üç defa basıldığını söyledikten sonra, eserin başında Katip Çelebi'nin, İskenderiye Kütüphanesi'nin II. Halife Ömer tarafından yaktırıldığı şeklindeki naklinin düzeltilmesi gerektiğini, zirâ bu kütüphanenin Hz. Ömer'den takriben beş yüz sene evvel Romalılar tarafından yakıldığına tarafsız ve dürüst Avrupalı tarihçilerce de tasdik edildiğini, belirterek, bu tarihî meselenin Mehmed Mansur adında birinin yazdığı *İskenderiye Kütüphanesi* isimindeki matbû bir eser ayrıntılı bir şekilde anlatılıp çözümlendiğine işaret ediyor¹⁶⁹.

¹⁶⁸ *Mahbûbu'l-Hamâ'il*, Ali Kuşçu'ya nispet edilen ancak nüshaları bulunamamış eserlerdendir. Bkz., Musa Yıldız, *Bir Dilci Olarak Ali Kuşçu ve Risâle fi'l-İsti'âre'si*, T.C. Kültür Bakanlığı, Ankara 2002, s.14.

¹⁶⁹ Söz konusu eser için Bkz., Mehmed Mansur, *İskenderiye Kütüphanesini Müslümanlar mı Yaktı?*, Sadeleştiren: Fahri Unan, Ankara 1995.

15) *Şerh-i Muhammediye*: Bu eser yazar tarafından, Ali Kuşçu'nun Fâtih Sultan Mehmed Han adına telif ettiği hey'et risâlesinin tebyiz edilememiş şerhi olduğu tercüme-i hâli ile *Nev-Peydâ*'da yazılıdır, şeklinde tanıtılmakla birlikte bu ifadelerin, söz konusu otobiyografide, Katip Çelebi'nin, *Muhammediye*'nin hey'etle değil hisâb ile ilgili olduğunu ve memzûc şerhin yarıda kaldığını yazdığına dikkat edilirse, hatalar içerdiği görülür.

16) *Ravnaku's-Saltana*: Bursalı Mehmed Tahir, Katip Çelebi'nin tercüme-i halinde işaret ettiği bu mükemmel İstanbul tarihini inceleyemediğini söylemekle yetinmektedir.

17) *Tercüme-i Târîh-i Frengî*: Hıristiyan hükümdarlarının tarihine dair bu tercümenin nüshalarını bulamadığını söyleyen yazar, eserin baş kısmından bazı bölümlerin Şinasi tarafından *Tasvîr-i Efkar*'da tefrika edildiğini, 1281 tarihinde birinci kez basılan *Mizânü'l-Hakk*'ın nihayetinde bulunan ifadelerin tanıklığı ile söylemektedir.

18) *Nigâristân-ı Gıfârî Letâ'ifi'nin İhtisârı*: Şehrizade'nin *Nev-Peydâ*'sında söylediğine göre, Katip Çelebi'den sonra İzzet Ali Paşa'ya geçen bu eser, bunun da vefatıyla Hazine-i Hümayûn Kütüphanesi'ne alınmıştır, denilmektedir.

19) *Târîh ve Tabakat-ı Nevâdirî İhtisârı*: Bu eser hakkında *Nev-Peydâ*'ya atfen, Şehrizade'nin vaktiyle bu değerli mecmuaya sahip olduğu ancak şimdi nerde bulunduğu bilinmediği yazılıdır.

20) *Bahriye*: Yazar, yine *Nev-Peydâ*'ya dayanarak, Katip Çelebi'nin Osmanlı denizleri ve memleketlerinden söz eden *Tuhfetü'l-Kibâr*'dan başka *Bahriyye* isminde bir eseri olduğunu söylemektedir ve *Tekmîletü İbn Haldun li Katip Çelebi* isimindeki bir eserin Katip Çelebi'ye ait olduğu söyleniyorsa da bu doğru değildir diyerek açıklamalarını bitirmektedir¹⁷⁰.

¹⁷⁰ *Recmu'r-Recîm*'den itibaren sözü edilen eserler hakkındaki bilgiler için bkz., Bkz., *Katip Çelebi*, s. 27-30. ve *Osmanlı Müellifleri*, Cilt 3, s. 129-131.

Bu serimlemeden anlaşıldığına göre, Bursalı Mehmed Tahir, *Mizânü'l-Hakk*'ta bizzat Katip Çelebi tarafından kendi eserleri hakkında verilen bilgileri göz ardı etmiş ve Şehrizade'nin tanıklığı ile onun eserlerini çoğaltma yoluna gitmiştir. Böylece, *Mizânü'l-Hakk*'da, isim zikretmeden işaret edilen bazı eserlerden hareketle, *Nev-Peydâ*'daki bilgilere itibar edilerek, Katip Çelebi'nin *Bahriye*, *Nigâristân-ı Gıfârî Letâ'ifi'nin İhtisârı* gibi eserleri olduğu sonucu çıkarılmıştır. Bu sonuçlar kuşkuludur. Örneğin, özellikle son eserin, Katip Çelebi'nin, otobiyografisinde “kitâbhânedede bulunan üç yüz cild kadar mecmû‘alardan fihrise çekilen dört bin kadar risâle fevâ'idini intihâb maslahatına şurû' olundu. Ve iki kıt'ada nice mecmû'a meali yazıldı. Ve bir kıt'ada tevârîh ve tabakât nevâdiri ve letâ'if *Nigâristân-ı Gıfârî* gibi cem' olunüb ihtisâr üzere yazıldı”¹⁷¹ şeklinde geçen ifadedeki “*Nigâristân-ı Gıfârî* gibi” ibaresinin yanlış anlaşılmasından kaynaklandığı açıktır¹⁷². Bu “*Nigâristân-ı Gıfârî* gibi” bir kıtada yazılan esere, on dokuzuncu sırada *Târih ve Tabakat-ı Nevâdirü İhtisârı* adıyla işaret edildiği görülmektedir. Nice mecmuanın iki kıtada yazıldığı söylenen özeti de *Câmi'ü'l-Mütûn* denilen eser olmalıdır. Bu belirtilen noktalar, Bursalı Mehmed Tahir'in “Katip Çelebi mukallidi, müdekkik bir tarihçi” şeklinde tanıttığı Şehrizâde Mehmed Sa'îd Efendi'nin, taklit ettiği yazarın *Sullemü'l-Vusûl ila Tabakati'l-Fuhûl*'unda açık bir şekilde 1017 olarak verdiği doğum tarihini, *Nev-Peyda*'sında ilgisiz bir şekilde 1004 olarak kaydetmesi gibi basit hatalarıyla birleştirildiğinde¹⁷³, *Osmanlı Müellifleri* yazarının kaynağının, hiç de müdekkik olmadığı düşüncesi akla gelmekte ve Katip Çelebi hakkında Bursalı Mehmed Tahir'in sonrakilere, kendi iradesiyle serdettiği abartılı ifadelerin yanısıra, bir çok yanlış bilgi aktarmasına sebep olduğu anlaşılmaktadır.

¹⁷¹ Katip Çelebi, *Mizânü'l-Hakk*, (*Mecmû'a-i 'Ulûm* içinde, 15 Zi'l-Hicce 1286, Sayı. 2), s. 124

¹⁷² Bkz., Orhan Şaik Gökyay, “Katip Çelebi, Hayatı-Şahsiyeti-Eserleri”, *Katip Çelebi Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, T.T.K. Ankara 1991, s. 82.

¹⁷³ Bursalı Mehmed Tahir ibnRıfat, *Katip Çelebi*, Der Saadet, Kanaat Matbaası 1331, s. 6.

VI) KATİP ÇELEBİ ve HALVETÎ MEHMED NAZMÎ EFENDİ

Osmanlı bilginlerinin neredeyse tamamı tarafından sürekli yüceltilen, eserleri el üstünde tutulan ve bazıları tarafından taklit edilecek derecede örnek olarak alınan Katip Çelebi'ye karşı, zaman zaman bazı eleştiriler yöneltildiği de görülmektedir. Bilinen ve bir anlamda meşhur olmuş önemli bir eleştiri, çağdaşı sayılabilecek Mehmed Nazmî Efendi¹⁷⁴ tarafından yapılmıştır. Kendisi de bir Halvetî şeyhi olan Şeyh Mehmed Nazmî Efendi, Anadolu'daki yedi Halvetî şeyhinin menâkıbılarını anlattığı *Hediyyetü'l- İhvân* adlı eserinin, *Hediyye-i Sâdise Hz. 'Abdü'l-Mecîd-i Sîvâsî'nin Menâkıb-ı Şerîfeleri Beyânındadır* başlığı taşıyan bir bölümünde sözü Katip Çelebi'ye getirir ve şunları söyler:

“ ‘ACÎBE: Atlı Mukâbelesi hulefâsından, ne mezhebde ve ne meşrebde idüğü ma'lûm değil, mu'accib ve mütekebbir, haddin bilmez, bî edeb, zu'munca redd ve kabûl sahibi Katip Çelebi nâm kimesne, *Mîzânü'l-Hakk* nâm risâle-i bâtılasının mebhasü'l-hâdî ve'l-îşrînde, “Sîvâsî ve Kâzî-zâde Efendi, iki fâzıl şeyhler idiler. Birbirine muhâlefet ile iştiâr bulub, ma'lûm-ı Pâdişâhi oldular ve bu bahane ile maslahatların görüb, Dünya'dan kâm aldılar.” deyû tahrîr itmişdir.

TEMHÎD: Bu adam, gâyetü'l-gâye seyyi'ü'z-zann, hattâ medhe sezâ bir kimseyi medh itse, der-'akab zemm ider. Ve bir adamı zemm itse, 'alâ'l-fevr medh ider. Ke-ennehû ifrât ve tefrît beyninde, hadd-ı evsat ihtiyâr idüb, hakk ve 'adl üzere

¹⁷⁴ 1032 H./1622 M. tarihinde İstanbul'da doğan Mehmed Nazmi Efendi varlıklı bir ailenin çocuğu idi ve akrabaları arasında “Reis Kalemî” katiplerinden hattat Fazlullah Efendi gibi dönemin seçkin kişileri bulunuyordu. Çok genç yaşlardan itibaren tasavvufa meyletmiş, önceleri Mevlevî tarikatına yönelip Yeni Kapı Mevlevîhanesi'ndeki Şeyhzâde Derviş Mehmed'in sohbetlerine katılmıştır. Bu zatın vasiyeti ile 1057 H/1647 M. yılında yirmi beş yaşındayken Halvetî Şeyh Abdülahad-ı Nuri Efendi'ye (ö. 1061/1651) intisap etmiş ve onun müridi olmuştur. Şeyhinin bir süre sonra ölmesi üzerine, başka bir şeyhe intisap etmemiş, ancak seyr u sülûkta şeyhinin şeyhi Abdülmecid Sivasî Efendi'nin (Ölümü 1049/1639) ruhaniyetine bağlanmıştır. 1065 H./1645 veya 1066 H./1655 M. yılında Şehremîni civarında, Ümmî Sinanzâde Tekkesi yakınında bulunan Yavaşca Mehmed Ağa Tekkesi'ne şeyh ve tekkede bulunan camiye vaiz olarak tayin edilmiştir. Zaman zaman İstanbul'un değişik camilerinde de vaizlik yapan Şeyh Mehmed Nazmi Efendi, bu görevlerin yanısıra 1074 H./1663 M. yılında Ordu-yu Hümâyün şeyhliğine getirilmiş ve ordu ile birlikte Uyvar Kalesi'nin fethi için çıkılan sefere katılmıştır. Halvetiyye Taikatı'nın Sivasiyye koluna mensup olan Şeyh Mehmed Nazmi Efendi, seksen yaşlarında 1112 H./ 1701 M. yılının nisan ayında vefat etmiştir. *Mî'yâr-ı Tarikat-i İlâhî, Sırr-ı Ma'nevî (Mesnevi'nin birinci cildinin Türkçe manzum tercümesi), Divân, Mev'iza-i Mücâhede ve Hediyyetü'l-İhvân* adlı eserleri vardır. Bkz., Mehmed Nazmi Efendi, *Osmanlılarda Tasavvufî Hayat –Halvetîlik Örneği- Hediyyetü'l- İhvân*, Hazırlayan Osman Türer, İstanbul 2005.

redd ve kabûlü ola. Cümleden: Sinîn-i kesîre, terbiye-i kâmil ve mükemmilde Kitâb ve Sünnet ile ‘âmil ve riyâzât ve mücâhedât-ı şâkka ile kâmil, islâh-ı nefis itmiş, hâlen menâkıbını tahrîr itdüğümüz, kutbu’l-âfâk ve senedü’l-‘uşşâk, câmi‘ü’l-‘ilmeyn, mecma‘u’l-bahreyn Sivâsî Efendi Hz.leri-K.S.- hakkında, Cenâb-ı Hakk’dan havf ve haşyet ve cenâb-ı Rasûlü’llah’dan hayâ ve dehşet itmeyüb, “Dünyâ’dan kâm aldı.” demek, ne cesâret ve ne cür’etdir?! “Men ‘amile sîen yüzce bihi.”¹⁷⁵ Bu ‘amel-i sû’ün cezası, Allahü a’lem, sû’-i hâtimedir. Habîs ne kadar cesûrdur ki, İbn Hacer ve İmâm Süyûtî ve müftiyü’s-sekaleyn Kemâl Paşa-zâde ve Bahâyî Efendiler gibi muhakkık ve müdekkik fâzılları, risâle-i bâtılasında cehle nisbet itmesi, agreb ve a’cebdir. Sîvâsî Efendi –K.S.- Hz.lerinin iştiyhârı, Kâzı-zâde’ye muhâlefet ile olmayub belki, Kâzı-zâde’nin nâm ve nişânı yok iken, kendiler dahî sa’âdet ile Sîvâs’da iken, sî ve sadâ-yı kemâlât-ı ‘âlem-gîr ve Sultân Mehmed-i Sâlis, mülâkâtı ile kesb-i şeref-i kesîr itmek ricâsıyla İstanbul’a da’vet ve husûsan, Sultan Ahmed merhûm, binâ eylediği câmi‘-i şerîfe vâ‘iz ve nâsih ta‘yîn buyurdıklarında, meşhûr-ı havâss ve ‘avâmm ve makbûl-ı cümle-i enâm idiler. Kâzı-zâde, merhûm Sultân Murâd-ı Râbi‘de şöhrat-şî‘âr ve cümle beyninde vak‘-ı vakâr bulmuş idi. Ana muhâlefet ile iştiyhâra ne hâcet? Ve mâ-sivâyâya bi’l-küllîye fenâ virüb, “Ve ‘alâ’llâhi fe-tevekkelû.”¹⁷⁶ Âyet-i kerîmesine tamâm mâ-sadak olan, halkın ednâ ve ekall-i dünyâsına rağbet mi ider? ‘Ârife, tahrîr itdiğimiz menâkıb-ı şerîfe ve kerâmât-ı münîfelerinden nev‘ân merâtib-i ‘âlileri ma‘lûm olur. Tatvîle hâcet yokdur.”

Katip Çelebi’ye yöneltilen eleştiriler Şeyh Mehmed Nazmi Efendi’nin *Hediyet’ül-İhvân*’daki bu görüşleriyle sınırlı kalmamış ve söz konusu eserin bazı nüshalarının sayfa kenarına, kim olduğu belli olmayan bir şahıs tarafından yazılan ibarelerde şunlar söylenmiştir:

“Vakı‘â Katip Çelebi’nin *Mizânü’l-Hakk* nâm risâlesinde, metn-i kitâbda muharrer olan vechile yazdığı kelâm bâtıldır. Ancak ma‘zûrdur. Zîrâ “Men lem yezuk lem ya‘rif” (tatmayan bilmez) kabîlindedir. Katip Çelebi’nin gerçi ‘ulûm-ı zâhiriyyede tamâm behresi var. Ancak, mazhar-ı ism-i Hâdi olmayub, ezvâk-ı

¹⁷⁵ “Kim bir kötülük yaparsa, o kötülükle cezalandırılır.”

¹⁷⁶ “...Ancak Allah’a güvenip dayanım...” Mâide 5/23.

ma‘neviyyeden kat‘â hazzı yokdur, münkirîndendir. Bu zevkle Cenâb-ı Allahu Te‘âlâ anı zevk-yâb itmek mukadder itmemiş. Ve ‘ulûm-ı zâhiriyyesi ve efkâr-ı ‘akliyyesi, ma‘âdin-i bî-behre olmağla, zu‘munca istihrâcını vâki‘ gibi yazmışdır. Ve ‘ulûm-ı zâhiriyyesi perde olub, ezvâk-ı ma‘neviyyeden bî-behre kalmışdır. Ma‘zûrdur. Ve hem Katip Çelebi’nin tahsîli, Kâzı-zâde Efendi’dendir. Efendi-i mûmâileyh ise, münkir-i tâife-i sûfiyyedir.”¹⁷⁷

Kim tarafından yazıldığı bilinmeyen bu ikinci eleştiri, Katip Çelebi’nin sufiliği reddeden Kadızade’den ilk eğitimini aldığı ve “zahir ilimler”i çok iyi bildiği gibi tespitler bir yana bırakılırsa, çok biçimsel ifadelerden oluşmaktadır ve bu açıdan önemli değildir; zira mutasavvıflar kendi yöntemleri dışında elde edilen her tür bilgiyi “zahir ilim” kavramıyla daima küçümsemişler ve asıl bilginin kendi yöntemleriyle elde edilebileceğini ileri sürerek bu ilme “batın ilmi” adını vermişlerdir. Ancak onlara göre özel bir yöntemle elde edilen bu bilgi, “zahir ilimler”deki gibi “ifade edilebilen” bir bilgi olmaktan öte, sadece tecrübe edenin bildiği bir bilgidir; sufiler, kişinin bu bilgi karşısındaki durumunu “zevk” kavramıyla dile getirmişler ve “tatmayan bilemez” sözüyle anlatmaya çalışmışlardır; böylece bir taraftan “bilgi”yi keyfî ve kişisel bir sürecin ürünü düzeyine düşürerek üzerinde konuşulup tartışılabilir olmaktan çıkarıyorlar, diğer taraftan da kendilerine özgü yollarla elde ettiklerini ileri sürdükleri bu “bilgi”yi (marifeti) ve yöntemlerini, her tür eleştiriye ve tartışmaya anlamsız kılacak bir düzeye yükseltmiş oluyorlardı. Katip Çelebi’ye karşı, sūfliğin bütün muhalifleri için kullanılmak üzere geliştirilmiş bu tür biçimsel bir söylemin içerdiği, kalıplaşmış ve geleneksel bir hâl almış düşünceleri dile getiren ifadelerle yapılan itirazın, dikkate değer bir yanı yoktur. Öte yandan, söz konusu eleştiride eksik ve yanıltıcı yönler de vardır; şöyle ki, Katip Çelebi, *Mizânü’l-Hakk* adlı risâlesindeki otobiyografisinde, Kadızade’nin vaazlarından çok etkilendiğini, bu vaazlar sayesinde bilimle meşgul olma isteği ile dolduğunu, ondan *Tefsîr, İhyâu ‘Ulûm, Mevâkıf Şerhi, Dürer, Tarikat-i Muhammediyye* dersleri okuduğunu söylemesine rağmen, onun derslerinin yüzeysel (kışrîce) ve basit olduğunu, ma‘kûlât semti ile aşinalığı olmadığını, özellikle felsefî bilimlere karşı câhilliğinden kaynaklanan bir düşmanlık içinde olduğunu ve bu yönden insafsız olup

¹⁷⁷ Mehmed Nazmi Efendi, *Hediyetü’l-İhvân*, s. 462-463.

bilmediğini kötüyerek (zemm) reddetmekten çekinmediğini ifade ederek hiç bir şekilde Kadızade'ye bağlı olmadığını belirtmiştir. Ayrıca iddia edildiği gibi, Katip Çelebi'nin “ezvâk-ı ma'neviyyeyi münkirinden” olduğu da doğru değildir; aksine, sadece *Mizânü'l-Hakk* adlı eserini okumak bile, onun bilgi anlayışında sûfi yöntemi de kabul ettiği konusunda açık ifadeler içerdiğini görmek için yeterlidir. Şu halde “mechûl şahsın”, eleştirisi sıradan olup basmakalıp ve yanıltıcı ifadelerden ibarettir¹⁷⁸.

Şeyh Mehmed Nazmî Efendi'nin eleştirisine gelince, bu eleştiride, Katip Çelebi'nin sanki bir tür “psikolojik analizi” yapılmakta ve “ne mezhebde ve ne meşrebde idüğü ma'lûm değil”, “mu'accib ve mütekebbir”, “haddin bilmez, bî edeb”, “zu'munca redd ve kabûl sahibi”, “gâyetü'l-gâye seyyi'ü'z-zann”, “medhe sezâ bir kimseyi medh itse, der-'akab zemm ider. Ve bir adamı zemm itse, 'alâ'l-fevr medh ider”, “ke-ennehû ifrât ve tefrît beyninde, hadd-ı evsat ihtiyâr idüb, hakk ve 'adl üzere redd ve kabûlü ola” gibi suçlamalarla onun kişiliği hakkında çok önemli iddialara yer verilmektedir. Nitekim bu iddialar, İttihat ve Terakki'nin ilk kurucularından olmakla birlikte Muhyiddin ibn Arabî hayranı ve Vahdet-i Vucûdçu Melâmilerin önemli isimlerinden biri olan Bursalı Mehmed Tahir'in de dikkatini çekmiş ve *Osmanlı Müellifleri* adlı çok önemli ve ünlü eserinde, Mehmed Nazmî Efendi'nin yaşam öyküsü ve eserlerinden söz ederken, *Hediyetü'l-İhvân* için “Bu eser ma'a't-teessüf tarâfgîrâne yazıldığından ba'zı nikâtı hilâf-ı hakîkatdir. Ez cümle Mısıryi-i Niyâzî hakkında istihfâf-kârâne yazılan 'ibâre bu müdde'âya delîldir. Bu hâllere ittihâd u uhuvvet-i İslâmiyye nâmna teessüf olunur” şeklinde bir dipnot düşerek, kendisi gibi sufiyeden olmasına karşın yazarını, yalnızca Katip Çelebi eleştirileri için değil eserdeki Niyâzî-i Mısrî eleştirileri yüzünden de kınamakta ve onu İslâm birliği ve kardeşliğine uygun davranmamakla suçlamaktadır¹⁷⁹.

Acaba Şeyh Mehmed Nazmî Efendi'nin eleştirileri Bursalı Mehmed Tahir'in söylediği gibi tarafgirâne yapılmış, gerçeğe uymayan sözlerden mi oluşmaktadır? Ya da bunlar, kendi tarikatına mensup kimselere başkaları tarafından dil uzatılmasına

¹⁷⁸ Katip Çelebi'nin bilgi anlayışı ve uygun gördüğü bilgi elde elde yolları çalışmanın ikinci bölümünde ayrıntılı olarak incelenecektir.

¹⁷⁹ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Cilt 1, s.176.

tahammül edememenin sonucu olarak müdafaa sadedinde söylenmiş müsâmahasız ifadeler olarak mı değerlendirilmelidir¹⁸⁰. Şeyh Mehmed Nazmî'nin iddialarının bir değeri var mıdır? Bu iddialar ne ölçüde doğrudur? Katip Çelebi, gerçekten ileri sürüldüğü gibi, dinî değerleri ve ilkeleri olmayan, tuhaf, kibirli, kendini otorite kabul eden, doğrunun ve yanlışın kendinden öğrenileceğini düşünen, övdüğü kişiyi yeren, yerdığı kişiyi öven ve daha da önemlisi tutarsız bir yazar mıdır? Bu ve buna benzer soruların cevabının, öncelikle Katip Çelebi'nin söz konusu edilen *Mizânü'l-Hakk* adlı eserinde ileri sürdüğü görüşlerle ve bu eserinde kullandığı üslupla ilgisi olduğu açıktır. Bu nedenle şimdi bu eser, bu iddialar doğrultusunda ele alınıp değerlendirilecektir.

a) *Mizanü'l-Hakk* ya da *Doğruluk Terazisi*

Halveti şeyhi Mehmed Nazmî Efendi'nin sözü edilen itirazları ve eleştirileri, Katip Çelebi'nin, XVII. yüzyıl Osmanlı toplumunda ulema ile sûfiler arasında büyük gerginliklere hatta yer yer çatışmalara yol açmış meseler hakkında yazdığı ve adını da bu kavga karşısındaki konumuna uygun olarak *Mizânü'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ahakk* koyduğu anlaşılabilir risâlesindeki görüşlerinden kaynaklanmaktaydı. Uzun süre bir türlü halledilemeyen ve toplumu meşgul edip giden bu meselelerin neler olduğunu Naima, Katip Çelebi'den naklen, şu şekilde belirlemiştir:

- 1) Eşyanın hakikatlerinden söz eden aklî veya riyazî bilimlerle meşgul olmaktan men olunmak bahsi.
- 2) Hızır'ın hayatı bahsi.
- 3) Güzel bir sesle şarkı söylemeyi caiz görmeme bahsi.
- 4) Tarikat ashâbının raksı ve devri bahsi.
- 5) Tasliye (Sallallâhu aleyhi vesellem demek) ve tarziye (Radiyahallahu anh demek) bahsi.
- 6) Tütünün ve kahvenin ve diğer sonradan ortaya çıkan şeylerin helal veya haram olması bahsi.

¹⁸⁰ *Hediyetü'l-İhvân*'ı, yazarı ve eseri hakkında uzun bir açıklama ekleyerek günümüz Türkçesi ile yayına hazırlayan Osman Türer bu görüştedir. Bkz., Mehmed Nazmi Efendi, *Hediyetü'l-İhvân*, s. 44-45.

- 7) Peygamber'in anne va babalarının durumu bahsi.
- 8) Firavun'un imanlı olarak gidip gitmediği bahsi.
- 9) Şeyh Muhyiddin ibn Arabî hakkındaki anlaşmazlık bahsi.
- 10) Yezid'e lanet etme bahsi.
- 11) Bid'at bahsi.
- 12) Kabirleri ziyaret bahsi.
- 13) Cemaatle nâfile, Regaib, Berat ve Kadir namazları kılınmak bahsi.
- 14) Büyüklerin elini, ayağını, eteğini öpmek ve selam alırken eğilmek bahsi.
- 15) Şeriatın emrilerini ve yasaklarını bildirme bahsi.
- 16) Rüşvet bahsi.

Sözü edilen bu meselelerde, biri ulemadan diğeri tarikat erbabından olan Kadızade ve Sivâsî Efendi adında iki kişi ortaya çıkıp birbirine zıt görüşleri savunmuşlar; bunların ardından, bu şahısların görüşleri etrafında toplanan iki grubun başına geçenlerin de, çekişmeyi kavga ve çatışma boyutlarına taşımalarıyla, sorun yöneticilerin başedemeyeceği hatta devleti tehdit eder bir duruma dönüşmüştü. Özellikle Kadızadelilerin, zaman zaman sarayı da etki altına alarak devlet idaresinde söz sahibi olmayı başarabildikleri bile görülmüştü¹⁸¹.

Katip Çelebi, burada on altı madde altında sayılan meselelerin tamamını, yazdığı *Mîzânü'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ahakk* adlı risâlede, bazı başka konularla birlikte, her bir mesele bir fasılda tartışılmak üzere, yirmi bir bölümde inceler. Eserin içeriği şöyledir:

¹⁸¹ Bkz., *Naima Tarihi*, Çeviren: Zuhuri Danışman, Cilt 6, s. 2716-2729.

ÇİZELGE V

- * Mukaddime 'Ulûm-ı 'Akliyye Luzûmun Beyânındadır.
- * Bahs-i Evvel Hayât-ı Hızır 'Aleyhisselâmdadır.
- * Bahs-i Sâni Tagannîdir.
- * Bahs-i Sâlis Raks ve Devrdedir.
- * Bahs-i Râbi' Tasliyye ve Tarziyyededir.
- * Bahs-i Hâmis Duhân Bahsidir.
- * Bahs-i Sâdis Kahvededir.
- * Bahs-i Sâbi' Berş ve Afyon ve Sâ'ir Mükeyyifât İsti'mâlinedir.
- * Bahs-i Sâmin Ebevey-i Resûlullah (sav) Beyânındadır.
- * Bahs-i Tâsi' Îmân-ı Fir'avun Bahsidir.
- * Bahs-i 'Âşir Şeyh Muhyiddîn ibn 'Arabî Şânında Vâki' Olan İhtilâf Bahsidir.
- * Bahs-i Hâdî-i 'Aşer La'n-ı Yezîd Bahsidir.
- * Bahs-i Sâni-i 'Aşer Bid'at Bahsidir.
- * Bahs-i Sâlis-i 'Aşer Ziyâret-i Kubûr Bahsidir.
- * Bahs-i Râbi'-i 'Aşer Regâ'ib ve Berât ve Kadir Namâzları Bahsidir.
- * Bahs-i Hâmis-i 'Aşer Musâfaha Bahsidir.
- * Bahs-i Sâdis-i 'Aşer İnhinâ Bahsidir.
- * Bahs-i Sâbi'-i 'Aşer Emr-i bi'l-Ma'rûf Nehy-i 'ani'l-Münker Bahsidir.
- * Bahs-i Sâmin-i 'Aşer Millet Bahsidir.
- * Bahs-i Tâsi'-i 'Aşer Rişvet Bahsidir.
- * Bahs-i 'İşrîn Ebû's-Su'ûd Efendi ile Birgili Mehmed Efendi Bahsidir.
- * Bahs-i Hâdî-i 'İşrîn Sîvâsî Efendi ve Kâdîzâde Efendi Bahsidir.
- * Hâtîme Tahdîs-i Ni'met ve Bir Kaç Vasîyyetdedir.

Katip Çelebi'nin, *Mizanu'l-Hakk*'ta ele aldığı bu sorunlar hakkındaki görüşlerini açıklarken, sık sık, "Ahmaklar" (Erbâb-ı Hamâkat), "Ahmaklık" (Hamâkat), "Boş Kafalı Kişiler" (Hâliyü'z-Zihn Kimseler), "Aptallar" (Eblehân), "Kaba Sofular" (Zâhid-i Bârid), "Sözde Bilginler" (Ulemâ'-i Zâhir), "Taassup Sahipleri" (Erbâb-ı Ta'assub), "Yetersiz Alimler" (Yek-Fenn 'Âlimler), "Sağını Solundan Ayırtedemeyen Kişiler" (Yemîni Yesârdan Fark Etmez Kimseler), "Boşuna Aptallık" (Beyhûde Hamâkat), "Büyük Aptallık ve Cehâlet" ('Azîm Hamakât ve Cehl), "Zayıf Akıllılar" ('Ukûl-i Da'ife Ashâbı), Vahşi Hayvan Sınıfı (Behâim Makûlesi), "Hey Serser" (Hey Ebleh) gibi ifadeler kullandığı göze çarpmaktadır. Örneğin, Katip Çelebi'ye göre, tekkelere doluşan kişiler aptaldırlar (eblehân), bunların bir kısmı iddiacı (müdde'î), bir kısmı meraklı (şâhid), bir kısmı mürit ve bir kısmı ise kaba sofu (zâhid-i bârid) olan kişilerdir; yine yazara göre, bütün kullanan tiryakiye içmemesini söylemek ahmaklıktır (hamâkat); bir başka yerde, bilgisizlerin, yetenekli ve bilgili kişilerin tartıştıkları konulardan uzak durmaları gerektiğini savunmakta ve bu görüşünü "bu makûle umûrda bahs câ'iz değil zann eyliyen da'if [akıllı] ve ahmak bahse karışmamak gerek" sözleriyle dile

getirmektedir; Şeyh Muhyiddin ibn Arabî'nin durumunun tartışıldığı *Onuncu Bahis*'te, Şeyh'i tekfir edenlerin "sağını solundan ayırt edemeyen kimseler" olduğunu söylemekte ve bunların iddiaları için "kapı gıcirtısı ve sinek vızıltısı mesabesinde" demektedir; aynı şekilde, kabirleri ziyaret konusundaki görüşlerini açıklarken kadınlar ve çocuklarla birlikte gidip mezarlara yüzünü gözünü süren erkekleri " 'ukûl-i da'ife ashâbı ricâl" olarak görmekte ve mezarlardan başka, yollarda ulu ağaçlara iplik bağlayıp bazı taşlardan medet umanlar için de "behâ'im makûlesidir" demektedir; Risâle'nin son bahsinde Halvetîler ve Kadızadeliler için "gerek Halvetî gerek Kâdîzâde hamâkat erbâbı" ifadesini kullanmaktadır. Bu tür ifadeler, burada verilen örneklerle sınırlı değildir ve risâlenin neredeyse her sayfasında bunlarla karşılaşmak mümkündür. Böylece, toplumda kargaşaya hatta anarşiye sebep olacak kadar önemsenmiş, hatta bazılarının tarihsel bir boyutu bulunan meselelerin taraflarına, "doğru yolu göstermek" amacıyla ortaya çıkan bir yazar için kullanılması, en azından hedefi açısından, hiç de uygun düşmeyen ve gerçekten de kendine aşırı güven ve pervasızlık içeren işte bu tür ifadelerin, Halvetî Şeyhi Mehmed Nazmî Efendi'nin gözünden kaçmamış olduğu ve Katip Çelebi'yi "mu'accib ve mütekebbir, haddin bilmez, bî edeb" olarak niteleyerek bu rahatsız edici duruma işaret ettiği varsayılabilir.

Şeyh Mehmed Efendi'nin diğer iddiaları da temelsiz görünmemektedir. *Mîzânü'l-Hakk*'da, onun bütün iddialarını haklı gösterecek ifadeler kolayca bulunabilir. Örneğin risâlenin "Hayat-ı Hızır" konusunun ele alındığı *Bahs-i Evvel* bölümünde, çetin mistik perhizler (riyâzât-ı şâkka) ile bencil ve kirli nefislerini kontrol altına alan büyük sûflerin (meşâyîh-i kirâm) Cisimler Alemi'nde ('Alem-i Eşbâh) iken ruhlarla gezinti yapabileceklerini (seyr) kabul eden Katip Çelebi, bu gezintinin, haricî ya da gerçek (hakîkî) değil ancak ruhsal (rûhânî) bir durum olabileceğini ihtar ettikten sonra Hızır ile buluşup konuşulduğu yönündeki rivayetlerin bu şart altında mümkün olabileceğini söyler ve sözü, *İsabe* adlı eserinde Hızır'ı, Ashâb'tan biri olarak gösterip onun cismen yaşadığı iddisını destekleyen İbn-i Hacer 'Askalâni'ye (852/1449) getirir. Burada, İbn-i Hâcer'i önce, muhaddis, makam sahibi (ashâbı câhdan) ve fenninin gereğini hakkıyla yerine getiren büyük bir kimse şeklindeki ifadelerle överek söze başlayan Katip Çelebi'nin daha sonra onu,

dirayetli olmayan ve yazdıkları zanniyyâtтан ibaret olan biri olarak vasfettiği görülmektedir. Halvetî şeyhinin Katip Çelebi için “bu adam, gâyetü’l-gâye seyî’ü’z-zann, hattâ medhe sezâ bir kimseyi medh itse, der-‘akab zemm ider ve bir adamı zemm itse, ‘alâ’l-fevr medh ider” demesinin sebebinin bu gibi ifadeler olduğu açıktır. Yine Katip Çelebi’nin örneğin Kemalpaşazade için söyledikleri de Mehmed Nazmî Efendi’yi haklı çıkaracak tarzdadır; şöyle ki, “Ebevey-i Resûlullah” başlığını taşıyan *Bahs-i Sâmîn* bölümünde Kemal Paşazade, meseleyi iyice incelemekten (tahkîk) kaçınmak ve sadece iyi niyetli (hüsn-i zanna) ve edepli davranmaya (ri‘âyet-i edebe) özen göstererek üstünkörü bir iki söz söylemekle suçlandıktan sonra pek çok kişinin onun eserlerinin tarafgirlikten (veche) uzak olmadığını düşündükleri ileri sürülerek yerilmekte öte taraftan da risâlenin *Yirminci Bahs*’inde, bu kez, “bu Devlet-i ‘Aliyye’de Kemâl Pâşâzâde Efendi ile bunlar [yani Ebû’s-Su‘ûd Efendi] ekser kavânîni Şer‘-i Şerîf’e tatbîk idub merâtib ve menâsıb hâllerin ıslâh ile umûr-ı devlete kemâ yenbagî nizâm virmişlerdir” denilerek övülmektedir.

Şeyh Mehmed Efendi’nin “zu‘munca redd ve kabûl sahibi, ke-ennehû ifrât ve tefrît beyninde, hadd-ı evsat ihtiyâr idüb, hakk ve ‘adl üzere redd ve kabûlü ola” diyerek Katip Çelebi’yi, kendini otorite kabul etmek ve her konuda en doğru görüşe sahip olduğunu sanmakla suçlamasına gelince, tarafsız bir gözle bakıldığında risâlenin adı bile bu suçlamayı haklı çıkarır mahiyettedir: *Mizânü’l-Hakk fî İhtiyâri’l-Ahakk* yani *En Doğruyu Seçmek İçin Doğruluk Terazisi*. Gerçekten Katip Çelebi, risâlenin başından sonuna kadar, her fırsatta, ileri sürülen bu ruh halini sergilemektedir. Örneğin *Mizânü’l-Hakk*’ı halk arasında tartışılıp duran ve neredeyse çatışmalara yol açacak olan meselelerde “tarîk-i burhân’ı beyân” için yazdığını söyleyen Katip Çelebi, bu risâlesini okuyanların (‘âmm) söz konusu meselelerin özünü (mâddesini) anlayıp ne gibi sonuçları içerdiklerini öğreneceklerini ve bu sayede ahmaklıktan ve boş yere kavga etmekten kurtulacaklarını ileri sürmektedir. Bundan başka onu, neredeyse her meselenin sonunda “ ‘âkil olân şöyle yapar”, “hakîki sâlik böyle davranır”, “evlâ budur”, “bu konuda ‘avâm şöyle davranmalı, havâss ise böyle davranmalıdır” v.b. gibi ifadelerle hem kendisinin her meselenin doğru çözümünü bildiğini sergileyen hem de herkese bu doğru yolu gösteren bir tavır içine girdiğini görüyoruz; o kadar ki *Mizânü’l-Hakk*’dan bir kaç yıl önce devletin

ekonomik sıkıntılarını gidermek için çareler göstermek amacıyla kaleme aldığı *Düstûrî'l-'Amel* adlı eserinde “eğerçi suretâ darb-ı hadîd-i bârid gibi görünmekle ashâb-ı devlet kusûr-ı himmet sebebi ile tegâfûl idub müntefî olmazlar ise bâri Yevm-i Âhîret’de kat’-ı ma’zeret olunmuş ola¹⁸²” diyerek tavsiyelerinin Osmanlı yöneticileri tarafından dikkate alınmadığından şikayet eden Katip Çelebi’nin, “en doğruyu gösterme” yolundaki gayretlerinden vazgeçmeyip bu son eserini bizzat Osmanlı padişahından başlayıp öteki devlet adamlarının, vaizlerin, müslüman halkın (‘avâm-ı müslimîne) ve nihayet hem kendi öğrencilerinin hem de diğer öğrencilerin, kısacası Şeyh Mehmed Efendi’yi haklı çıkaracak şekilde neredeyse herkesin, neler yapmaları gerektiğini içeren vasiyetlerle bitirmektedir.

Sonuç olarak, Mehmed Nazmî Efendi’nin, Katip Çelebi’ye yönelik bu eleştirilerinin “tarikat müdafaası” amacıyla söylenmiş ve “İslâm kardeşliği adına teessüf edilecek” görüşler olduğu söylenebilirse de bu ifadelerin gerçekten çok da uzak olmadığına, bir çok noktada Katip Çelebi’nin “halât-ı rûhiyyesinin” bazı yönlerini büyük bir maharetle ortaya çıkaran son derece “yerinde tespitler” olarak görüldüğüne ve onun öncelikle bir yazar olarak adeta hiç dikkat çekmemiş “üslûb ve kişilik özelliklerini” ortaya serdiğine rahatlıkla hükmedilebilir. Katip Çelebi’nin, özellikle *Mîzânü'l-Hakk*’da düşüncelerini sergilerken takındığı tavır ve kullandığı üslup, açık bir şekilde, Mehmed Nazmî Efendi’nin iddialarında dile getirdiği bütün özellikleri fazlasıyla taşımaktadır. Öte yandan şeyhin, aynı tarîkattan olan ve kendisinin İsa ve Mehdî olduğuna şahâdet etmesini isteyen Niyâzi Mısrî’yi “delîllerinizin arkâm-ı i’tibâr ile hâsıl-ı evhâm ve hayâlâtıdır” diyerek reddetmesi ve onu “sevdâ-yı riyâsetle mâl-hülya, belki mertebe-i cünûna varub ve kütüb-i cifriyyeden mütâla’a ile kendüsin gâh ‘İsâ gâh Mehdî hayâl itmekle Cifr-i Ülä’ dan ve ‘Ankâ-ı Mağrib’den ve *Fütûhat*’dan, zu‘munca müddeasına nisbet-i edille irâd iderlerdi”¹⁸³ sözleriyle “maraz-ı cünûn” ile suçlaması göz önüne alındığında da, Katip Çelebi’nin sık sık ahmaklar diye nitelediği Halvetîlerden Şeyh Mehmed Nazmi Efendi’nin, iddia edildiği üzere “Ahmak”, “Tarafigîrâne” ve “Müsamahasız” ya da “İslâm Kardeşliğine Uymayan” biri değil aksine “Dikkatli”, “Maharetli”, “İnsafli”

¹⁸² *Düstûrî'l-'Amel*, s. 121.

¹⁸³ Mehmed Nazmî Efendi, *a.g.e.*, s.488-489.

bir münekkid ve hepsinden öte “Dürüst” ve “Aklı Başında” bir sâfî olduğunu düşünmek daha makûl görünmektedir.

VII) KATİP ÇELEBİ ve *MECMÛ‘A-I ‘ULÛM*

a) *Mecmû‘a-i ‘Ulûm*’un Gözüyle Tanzimat Dönemine Gelindiğinde Osmanlı Devleti’nin Bilim ve Kültür Alanındaki Genel Görünümü

1839 yılındaki Tanzimat Fermanı’nın ilanıyla birlikte Osmanlılar’da ardarda bilimsel ve meslekî toplulukların kurulmaya başlandığı bilinmektedir. Bunların ilk örneği, 18 Temmuz 1851 tarihinde kurulan Encümen-i Dâniş’tir. Bu topluluğun üyeleri üst düzey devlet adamlarından oluşuyordu ve devlete bağlı bir kurul olarak hizmet veriyordu. Encümen-i Dâniş’in ardından Osmanlı Türkiyesi’nde bilimsel ve meslekî toplulukların kuruluş ve açılışlarının hızlandığı görülür. Türk aydınlarının modern bilim ve kültürü yaymak için kendi aralarında oluşturdukları ilk özel topluluk, Münif Paşa önderliğinde ve St. Petersburg sefiri Halil Bey’in başkanlığında, 1861 yılında kurulan Cem’iyyet-i ‘İlmiyye-i ‘Osmâniyye’dir. Hemen hepsi İstanbul’da kurulan ve çoğunluğu kısa ömürlü olan¹⁸⁴ bu gibi topluluklardan biri de Cem’iyyet-i ‘İlmiyye’dir.

Cem’iyyet-i ‘İlmiyye’nin kimler tarafından kurulduğu tam olarak bilinmemekle birlikte, yayın organı olan *Mecmû‘a-i ‘Ulûm* dergisindeki “Tahsîn” imzalı yazılara bakarak Hoca Tahsîn Efendi (1813-1868) veya onun etrafından toplanmış bir grup tarafından çıkarılmış olduğu tahmin edilebilir. Bu dergi, daha önce Münif Paşa’nın öncülüğünde kurulan Cem’iyyet-i ‘İlmiyye-i ‘Osmâniyye’nin çıkardığı ve ilki 1 Haziran 1862 sonuncusu ise Ocak 1882 tarihinde olmak üzere aralıklarla 47 sayısı neşrolunan *Mecmû‘a-i Fünûn* dergisinin takliden devamıdır¹⁸⁵.

Cem’iyyet-i ‘İlmiyye hakkındaki tek kaynak *Mecmû‘a-i ‘Ulûm*’dur. Derginin ilk sayısında yayınlanan “Topluluğun Ana Sözleşmesi” (Mukâvelenâme-i Esâsîsi), Topluluk Yayın Yönergesi (Matbû‘ât-ı ‘Âdiyye Ta‘lîmâtı) ve *Mecmû‘a-i ‘Ulûm* Yayın Yönergesi’nden (*Mecmû‘a-i ‘Ulûm* Ta‘lîmâtı) topluluğun kimler tarafından kurulduğu tespit edilememekle birlikte ne amaçla kurulduğu, hedeflerinin neler

¹⁸⁴ Ekmeleddin İhsanoğlu, “Osmanlı Eğitim ve Bilim Müesseseleri”, *Osmanlı Medeniyet Tarihi*, Editör: E. İhsanoğlu, Cilt 1, İstanbul 1999, s. 221-361.

¹⁸⁵ Adem Akın, *Münif Paşa ve Türk Kültür Tarihindeki Yeri*, Ankara 1999, s. 110.

olduğu ve Osmanlı kültür tarihinin bir döneminde yöneticiler ve münevverler arasında ne tür anlayışların hakim bulunduğu hakkında ayrıntılı ve ilgi çekici bilgiler öğrenmek mümkün olmaktadır.

“Ana Sözleşme”, bir *Mukaddime*, yedi *Fasıl* ve bir *Hâtîme*’den oluşmaktadır. İki maddelik *Mukaddime*’nin Birinci Madde’inde, topluluğun amacı, ulûm, fûnûn, hiref, sanâyi, ticârî usûller ve mâlî kuralların Osmanlı memleketlerinde yayılmasına ve gelişmesine gücü yettiğince hizmet etmek ve yardıma muhtaç olan bazı mekteplere mümkün mertebe yardımda bulunmak şeklinde açıklanmaktadır. İkinci Madde’de ise, topluluğun saltanat kurallarına tamamıyla riayet edeceği, özellikle de Eğitim Bakanlığı (Ma’ârif Nezâret-i Celîlesi) yönetmeliklerine uyacağı vurgulandıktan sonra faydalı ve meşrû vasıtalarla başvurularak mâlî ve ilmî yardım isteme ve yardım toplama çerçevesinde, topluluk üyeleri başta olmak üzere, faziletli kişilerle yazışma, haberleşme ve danışma yoluyla telif, tercüme, seçme ve derleme ile oluşturulacak her türlü eserin basılarak uygun fiyatlarla satılacağı, bazen icabederse ücretsiz dağıtılacağı, ulûm, fûnûn, hiref, sanâyi vesair konulara ilişkin periyodik dergiler ve gazeteler düzenlenip neşredileceği, halka (‘umûma) bu konularda dersler verileceği ve nihayet mektep, derslik, mütalaahâne ve kütüphâne gibi yerler kurulup açılacağı söylenmektedir.

İkinci Fasıl’da yer alan Beşinci Madde’de topluluğun “Daimî Üyeleri” (Â‘zâ-yı Dâ’ime) “Bilim Kurulu” (Â‘zâ-yı ‘İlmiyye) ve “İdâre Kurulu” (Â‘zâ-yı Müdüre) olarak ikiye ayrılır denilerek, “Bilim Kurulu”nun sekiz şubesi olduğu, bunların beşinin kitapların ve risâlelerin telif ve tercümesiyle uğraşacağı, birinin telif ve tercüme edilen kitapların “kavâ‘id u şîve-i lisâna muhâlif olmamasına nezâret” edeceği ve son ikisinin de sözü edilen eserlerin içeriğinin “‘ulûm-ı şer‘iyye ve fûnûn-ı ‘akliyye mesâ‘il-i mu‘teber-bahâsına mugâyir olmamasına dikkat ve tevfiik ve islâhî kâbil olmayan mahalleri tasrîh ve işâret” edeceği belirtilmektedir.

Yayın Yönergesi’nde (Matbû‘ât-ı ‘Âdiyye Ta‘lîmâtı) ise, topluluğun periyodik dergiler (evrâk-ı mevkûte) ve gazeteler dışında basmayı amaçladığı kitaplara ilişkin yayın kuralları açıklanmaktadır. Buna göre topluluk tarafından

basılacak kitaplar “Yeni Eserler” (Müellefât-ı Cedîde) ve “Klasik Eserler” (Müellefât-ı ‘Atîka) adıyla iki gruba ayrılmaktadır. “Yeni Eserler”, bilgili kişilere (erbâb-ı ma‘ârif) gerektiğinde ücret ödenerek veya belli bir ödül vadedilerek topluluğun istediği şekilde yazdırılacak ya da tercüme ettirilecek kitaplar ile eski kitaplardan şerh, tahşiyeye ve eleştiri (muâheze) yoluyla yazılan kitaplardan oluşacaktır.

“Klasik Eserler” ise, çağdaşların (mu‘âsırîn) ve öncekilerin (eslâf) eserlerinden aynen yani ret ya da kabul etmeden seçilecek kitaplardan ibaret olacaktır.

“Yönerge”nin İkinci Fasl’ı yayınlarda kullanılacak dilin özelliklerini kurala bağlamaktadır. Buna göre, “Yeni Eserler”in dilinin, mümkün merteye halkın (‘avâmın) anlayacağı şekilde açık ve sade olmasına gayret edilip özen gösterilecektir. Ayrıca [yabancı dillerden yapılan tercümelerde] “Bilimsel ve Teknik Terimler” (İstîlâhât-ı Fünûn ve Sanâyi‘) aynen tercüme edilip kullanılmayacak, bunlardan sadece memleketin ileri gelen bilginlerinin (havâss) kabul edip kullandıkları terimler aynen alınacak ve onlar tarafından kabul edip kullanılmayan terimler için Eğitim Bakanlığı’na başvurulup görüş istenecek, cevap gelmemesi durumunda, eser sahibinin (muhterî‘anın) ya da Fransızların kullandıkları lafızların Arap harfleriyle yazılması yoluna gidilecektir.

“*Mecmû‘a-i ‘Ulûm* Yayın Yönergesi” ise altı maddeden ibarettir. İlk iki maddede, derginin şimdilik her Arabî Ay’ın birinde ve onbeşinde çıkarılacağı, her sayının seksen sayfa olacağı ve posta ücretine bir çare bulunduğu ya da müşteri sayısı çoğalıp masrafları karşılamaya başladıklarında daha sık ve daha hacimli çıkarılacağı belirtildikten sonra, Üçüncü Madde’de Avrupa’daki ulûm ve fünûn gazetelerinin çoğunda görüldüğü gibi bu derginin de bir yarısının ulûm, fünûn, hiref ve sanâyiye dair keşiflere, diğer yarısının ise edebiyat ve felsefiyyâta ayrılacağı söylenmektedir. Bununla birlikte memlekette ulûm, fünûn, hiref ve sanayi alanlarının yeterli derecede gelişip yaygınlaşmadığı belirtilerek derginin şimdilik şu konulardan söz edeceği ifade edilmektedir:

Çeşitli ve itibarlı ulûm ve fûnûnun kavramları (ta'rifât), bölümleri (taksîmât) ve konularından (mevzû'ât), bunların eski ve günümüz toplumlarındaki, özellikle de “umûm Müslümânlar ve Türkler” arasındaki durumları; Osmanlı memleketlerindeki mektep, medrese, kütüphâne gibi vakıf ve hayır kuruluşlarının, bilimsel cemiyetlerin, eğitim topluluklarının (mecâlis-i ma'ârif), matbaların, basılmış ve basılmamış kitapların durumları ve bunların diğer İslâm memleketleri ile Avrupa'daki durumları; Osmanlı ülkesindeki hıref, sanayi, ziraat ve ticaretin durumu, bu alanlarla ilgili olarak açılan okullar, kurulan kuruluşlar ve oluşturulan topluluklarla bunların Avrupa'daki emsâlinin durumları; Ülkede ulûm, ma'ârif, hıref, sanayi ve çiftçilik (filâhat) ve ticaretin geliştirilmesi ve yaygınlaştırılmasını kolaylaştırıp özendirerek makaleler ve bu konularda yetkili kişilere özellikle Eğitim ve Vakıflar ile ilgili bakanlıklara sunulacak bazı öneriler (ma'rûzât); Sözü edilen konulara ve edebiyata dair faydalı makaleler ve bu konulara ilişkin olup da şimdiye kadar yayınlanmamış veya tekrar yayınlanması uygun olan risâleler ve nihayet “Topluluk Yayın Yönergesi”nde bahsedilen kitap, risâle ve diğerlerinden *Mecmû'a-i 'Ulûm'*da yayınlanması da uygun görülenler.

Dördüncü Madde'de *Mecmû'a-i 'Ulûm'*un yazı ve ifade özelliklerinin topluluğun basacağı diğer eserlerde de korunmasının amaçlandığı, Beşinci Madde'de bu konuda rızası olmayanlar müstesna olmak şartıyla, altı ayda bir kere, dergide yayınlanan eserlerin ve yazarlarının adlarını, hatta yazılış tarihlerini ve yerlerini bildiren fihristler düzenleneceği söylenmekte ve “*Mecmû'a-i 'Ulûm'* Yayın Yönergesi” *Mecmû'a-i 'Ulûm'*un Cem'iyet-i 'İlmiyye tarafından günlük bir gazete çıkarılana değin topluluğun her türlü gelir ve giderini gösteren ayrıca ihtiyaç duyulduğu durumlarda da topluluğu ve hukukunu koruyup savunan bir dergi olacağını belirten bir maddeyle sona ermektedir¹⁸⁶.

Cem'iyet-i 'İlmiyye'nin “Ana Sözleşmesi”nin, topluluğun çıkaracağı söylenen eserlere ve anlaşıldığı kadarıyla gerçekleştirebildiği tek yayın olan *Mecmû'a-i 'Ulûm'*a ilişkin yönergelerin ana hatlarıyla da olsa buraya

¹⁸⁶ *Mecmû'a-i 'Ulûm'*, Nûmro 1, 1 Zi'l-Hicce 1296, s. 14-22.

nakledilmesinden maksat söz konusu yönergelerdeki ifadelerle bakarak, XVII. yüzyılın başlarından itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nda devletin içine düştüğü sorunlar hakkında hem yöneticiler hem de ileri gelen bilginler tarafından ortaya konan görüşlerin ve çözüm önerilerinin Tanzimat Dönemi'ne gelinceye kadar aradan geçen aşağı yukarı yüz elli yıllık süre sonunda hangi yönlerde değiştiğinin ve ne tür boyutlar kazandığının açıkça görülmesini istememizdir. Başta Koçi Bey olmak üzere Katip Çelebi ve pek çokları tarafından, bu kavrama verilen anlam farklılıkları bir yana, “Kânûn-ı Kâdîm”den uzaklaşmanın bedeli olarak algılanan sorunlar İbrahim Müteferrika ile boyut değiştirmiş ve içine düşülen olumsuz durumlar açıkça Osmanlı'nın askerî alandaki “Eski Düzen”inin sonuçları olarak gösterilerek sorunların kesin çözümü olarak, Batı'nın kendilerine büyük başarılar sağlayan yeni askerî düzeni anlamında, “Nizâm-ı Cedîd”e geçmek tavsiye edilmişti. Tanzimat Dönemi'ne geldiğindeyse, aradan geçen zaman içinde bu yönde yapılmaya çalışılan ıslahatlara rağmen, sorunların derinleştiği ve adeta bütün bünyeyi kapladığı, bu durumun da açıkça itiraf edildiği görülmektedir. Dönemin anlayışını yansıtan temel kaynaklardan biri olarak *Mecmû'a-i 'Ulûm*'daki “ulûm, fûnûn, hiref ve sanayi alanlarının yeterli derecede gelişip yaygınlaşmadığı” gibi ifadelerle bakılınca, sorunun artık ne Katip Çelebi'nin söylediği gibi Hıristiyanların Yunanlılardan çalarak çok ileri götürdükleri coğrafya fenni sayesinde elde ettikleri büyük faydalardan ne de İbrahim Müteferrika'nın ileri sürdüğü gibi Batı'nın Nizâm-ı Cedîd'e göre oluşturdukları orduları sayesinde kazandıkları başarılarından ibaret olarak görülmediği aksine dönemin münevverlerince ve bunların yönetim üzerindeki etkilerinden dolayı devleti yönetenlerce de artık ulûm ve fûnûn başta olmak üzere sanayi, ticaret, maliye, ziraat v.b. gibi bütün temel alanlarda hüküm süren bir geriliğin ve dolayısıyla Batı'nın her alanda mutlak üstünlüğünün kabul edildiği anlaşılmaktadır. Daha ilginç olan ise, Tanzimat Dönemi'ne geldiğinde sorunun çözümü için artık Batı Medeniyeti'nin bütünüyle bir model olarak kabul edilmeye başlandığının görülmesidir. Nitekim *Mecmû'a-i 'Ulûm*'u çıkaran aydınların, çıkardıkları derginin içeriğini düzenlerken açıkça Avrupa'daki benzer ulum ve fûnûn degilerini örnek alacaklarını söylemeleri bir yana, dergide, başta ulûm, fûnûn, hiref, sanayi, maliye, ziraat ve ticaretin gibi temel alanlar ve bu alanlarla ilgili olarak açılan okullar, kurulan kuruluşlar ve oluşturulan topluluklar olmak üzere mektep, medrese, kütüphane, bilmsel cemiyetler,

eğitim topluluklar (mecâlis-i ma'ârif), matbalar, basılmış ve basılmamış kitapların durumlarına varıncaya kadar neredeyse yaşamın bütün alanlarının Osmanlı memleketlerindeki durumlarının tespit edilip bunların Avrupa'daki örnekleriyle karşılaştırılacağıının söylenmesi bu kabullenişin açık bir kanıtıdır.

Son olarak yine *Mecmû'a-i 'Ulûm* örneğinden hareketle Tanzimat Dönemi'ne gelindiğinde, devletin ve toplumun içine düştüğü umutsuz durumun sebepleri arasında dolayısıyla da kurtuluş reçeteleri içerisine, önceki dönemlerde asla teşebbüs edilemeyecek bir şekilde, “Alfabe Sorunu”nun alındığı görülmektedir. Nitekim bu sorunun başta Münif Paşa liderliğinde kurulan Cem'iyet-i 'İlmiyye-i 'Osmâniyye olmak üzere dönemin ileri gelen toplulukları ve kişilerin harareti bir şekilde tartışıldığı ve bu tartışmalar sırasında kullanılan Arap Alfabeti'nin bilimce geri kalmanın başta gelen sebeplerinden biri olduğu, üstelik bu alfabenin “ulûm ve funûnun ta'ammümünü” engellediğı, dolayısıyla tadil edilerek kullanılması ya da kaldırılıp yerine Latin Alfabeti getirilmesi gerektiğı, ayrıca basılacak eserlerde “Halkın Anlayacağı” bir dilin kullanılmanın zorunlu olduğu gibi fikirlerin ortaya çıktığı ve revaç bulduğu bilinmektedir¹⁸⁷.

b) *Mecmû'a-i 'Ulûm*'da Katip Çelebi'nin Eserleri

i) *Mecmû'a-i 'Ulûm ve Keşfü'z-Zünûn*

Mecmû'a-i 'Ulûm'un birinci sayısının ilk yirmi iki sayfasında yayınlanan, 23 Aralık 1876'da kabul edilen Kânûn-i Esâsi'nin metni ve Cemiyet'in yukarıda sözü edilen yönergelerinin ardından “Kütüb-ü İslâmiyyeden müstenbatdır” dipnotu iliştilirilmiş “*İlme Dâ'ir Bir İki Söz*” başlıklı uzun bir makale gelmektedir. Makale derginin birinci sayısının yirmi ikinci ve kırk beşinci sayfaları arasında yer almaktadır.

Makale pek çok alt başlık içermektedir. Bu alt başlıklar ve sayfa numaraları şöyledir:

¹⁸⁷ Sözkonusu tartışmaların Münif Paşa ve Cem'iyet-i 'İlmiyye-i 'Osmâniyye etrafındaki görünümü için bkz., Adem Akın, *a.g.e.*, s. 104-131.

ÇİZELGE VI

Başlık	Sayfa
‘İlme Dâ’ir Bir İki Söz, Ta’rif-i ‘İlm	22
‘İlm Hakkında Ba’z Fevâ’id ve Müteferri‘ât	27
Mevzû‘	28
Gâyet-i ‘İlm	30
Taksîm-i ‘İlm	30
Şeref-i ‘İlm ve Fazl-ı ‘İlm	37
Nef’-i ‘İlm	41-45

Bu makale yazılırken bir dipnotla yararlanıldığı söylenen “Kütüb-i İslâmiyye”den birinin Katip Çelebi’nin “*Keşfü’z-Zünûn ‘an Esâmii’l-Kütüb ve’l-Fünûn*” adlı eseri olduğu ve bu eserin, kim olduğu belirtilmeyen makale yazarının en önemli kaynağını oluşturduğu anlaşılmaktadır. Zira makalenin başlıkları ve bu başlıklar altında verilen bilgiler *Keşfü’z-Zünûn*’nun *Mukaddime* bölümünün *Birinci Bâb*’ının, bazı değişiklikler ve eklerle birlikte, özeti gibidir. *Keşfü’z-Zünûn*’nun¹⁸⁸ sözü edilen bölümünün başlıkları da şöyledir:

ÇİZELGE VII

Başlık	Sayfa
El-Mukaddime ve fihâ Ebvâb ve Füsûl Bâbu’l-Evvel fî Ta’rif-i’l-‘İlm ve Taksîmihi	
El-Faslu’l-Evvel fî Mâhiyetihi	3
El-Faslu’s-Sânî fimâ Yettasîlu Bimâhiyyeti’l-‘İlm mine’l-İhtilâf ve’l-Akvâl	5
el-Faslu’s-Sâlis fî’l-‘İlmi’l-Müdevven ve Mevzû‘ihi ve Mebâdîhi ve Mesâ‘ilihi ve Gâyetihi	6
el-Beyânu’l-Evvel fî Bahsi’l-Mevzû‘	6
el-Beyânu’s-Sânî fî’l-Mebâdî	9
el-Beyânu’s-Sâlis fî Mesâ‘ili’l-‘Ulûm	9
Hâtimetu’l-Fasl fî Gâyeti’l-‘Ulûm	9
el-Faslu’r-Râbi‘ fî Taksîmi’l-‘Ulûm Bitaksîmâtin Mu‘teberetin ve Beyâni Aksâmihâ İcmâlen	11
el-Faslu’l-Hâmis fî Merâtibi’l-‘İlm ve Şerefihi ve mâ Yelhaku bihi ve fihi İ‘lâmât	18
- el-İ‘lâmu’l-Evvel fî Şerefihi ve Fazlıhi	18
- el-İ‘lâmu’s-Sânî fî Kevni’l-‘İlm Elezzu’l-Eşyâ’ ve Enfa‘uhâ	19
- el-İ‘lâmu’s-Sâlis fî Def‘i mâ Yetevehhemu mine’z-Zarar fî ‘İlm ve Sebebu Kevnihi Mezmûmen	22-23

¹⁸⁸ Katip Çelebi, *Keşfü’z-Zünûn ‘an Esâmii’l-Kütüb ve’l-Fünûn*, Cilt 1, Beyrut 1982.

Makalede “Ta’rîf-i ‘İlm” başlığı altında “‘İlm” kavramının çeşitli tanımları verilmektedir. Burada alfabe harflerinin kullanıldığı bir sıralama düzeni içinde yirmidokuz “‘İlm” tanımı yapılmaktadır. Ayrıca bu tanımların ardından yine aynı tertip içerisinde idrâk, şuur, tasavvur, marifet, akıl, yakîn, hads, vehim, evveliyât v.b. gibi çok önemli yirmisekiz felsefî kavramın anlamı açıklanmaktadır. Aynı konunun *Keşfü’z-Zünûn*’da *El-Faslu’l-Evvel fî Mâhiyetihi* başlığı altında incelendiği ve onbeş “‘İlm” tanımından söz edildiği görülmektedir. Ancak burada söz konusu felsefî kavramlara ilişkin terminolojik açıklamalara yer verilmemektedir. Tanım sayısındaki bu farklılıklardan başka *Keşfü’z-Zünûn*’a göre makaledeki “‘İlm” tanımlarında takdim tehir yapıldığı, ayrıca bu tanımların neden yetersiz olduklarına ilişkin açıklamaların da kısa veya ayrıntılı olduğu ve öncekinden bazı farklar içerdiği dikkati çekmektedir. Bütün bunlar, makaledeki bu bölümün yazımında *Keşfü’z-Zünûn*’daki bilgilerin aynı konuyu ele alan başka eserlerdeki bilgilerle meczedilerek aktarılması yerine *Keşfü’z-Zünûn*’a da kaynaklık etmiş bir metinden daha ayrıntılı bir biçimde yararlanılmış olabileceğini akla getirmektedir.

Bundan başka son iki bölüm hariç, makaledeki diğer bölümlerin tamamı başka kaynaklara başvurmaksızın doğrudan doğruya *Keşfü’z-Zünûn*’un yukarıdaki çizelgede işaret edilen fasıllarından çeviri yoluyla oluşturulmuştur. Böylece *Mecmû’a-i ‘Ulûm*’daki “‘İlm Hakkında Ba’zı Fevâ’id ve Müteferri’ât” başlıklı bölüm *Keşfü’z-Zünûn*’da “el-Faslu’s-Sânî fimâ Yettasîlu Bimâhiyyeti’l-‘İlm mine’l-İhtilâf ve’l-Akvâl” ve “el-Faslu’s-Sâlis fi’l-‘İlmi’l-Müdevven ve Mevzû’ihi ve Mebâdihi ve Mesâ’ilihi ve Gâyetihi” başlıklarını taşıyan iki fasılda anlatılanların özet çevirisinden ibarettir. Özellikle ilk bölümde yer alan ve “Zihnî Varlık” (Vücûdü’z-Zihnî) kavramı üzerinden “‘İlm” kavramının mahiyeti hakkında İslâm filozofları arasında geçen tartışmaların özetlendiği son derece felsefî olan açıklamaları içeren önemli bir kısmının derleyerek oluşturduğu makaleye alınmaması gibi durumlar makale yazarının felsefî ehliyeti hakkında kuşkular doğurmaktadır. Aynı şekilde makalede “Mevzû’” ve “Gâyet-i ‘İlm” başlıklarını taşıyan iki bölüm Katip Çelebi’nin eserindeki ikinci faslın üç “Beyân” ve “Hâtimetü’l-Fasl” kısımlarının pek çok yerinin atlanarak, “Taksîm-i ‘İlm” bölümü ise *Keşfü’z-Zünûn*’daki “el-Faslu’r-Râbi’ fi Taksîmi’l-‘Ulûm Bitaksîmâtin Mu‘teberetin ve Beyâni Aksâmihâ İcmâlen”

bölümünün nispeten tam bir tercümesiyle oluşturulmuştur. Ancak bilim sınıflamalarının anlatıldığı bölümde *Keşfü'z-Zünûn*'dakinin aksine özel isimlere yer verilmeyerek nakledilen beş sınıflamanın kimlere ait olduğu belirtilmemiştir. Bu bölüm, sınıflamalardaki bilimlerin isimleri zikredilirken her seferinde “İlm” lafzının yazılmamasının yer kazanmak amacından kaynaklandığını (ihtisâr) ayrıca bir kaç değişik adla anılan bilimlerin tekrar yazıldığını içeren bir açıklama ve sözü edilen bilimlerle bunlara ilişkin eserlere dair mümkün olan en ayrıntılı bilgilerin *Mecmû'â-i 'Ulûm*'un ileriki sayılarında verileceğini belirten bir vaad ile bitirilmektedir. Bu vaade bakılırsa makale yazarı *Keşfü'z-Zünûn* başta olmak üzere Osmanlı kültürünün en önemli “mevzuatü'l-ulûm” kitaplarını dergide tefrika etmeyi düşünmekteydi. Ancak derginin yayınlanabilen yedi sayısının hiç birinde bu yönde bir yazı bulunmamaktadır.

Makalenin “Şeref-i 'İlm ve Fazl-ı 'İlm” ve “Nef'-i 'İlm” başlıklarını taşıyan son iki bölümüne gelince, sözü edilen bu bölümlere, İslâm Dünyası'nda ve doğal olarak Osmanlılar'da daima güncel kalabilmiş olan ve bu yüzden değişik alanlarda yazılmış neredeyse her eserde muhakkak değinilen bu konunun mutlak incelenme yolu takip edilerek, önce ilmi öven ve yücelten Kur'ân ayetleri ile söze başlanmakta ardından Hz. Muhammed'in ve sonra da Ashâb'ın konu ile ilgili sözlerine yer verilmektedir. Burada nakledilen ayetlerin, hadislerin ve Ashâb'ın ileri gelenlerine ait sözlerin *Keşfü'z-Zünûn*'un aynı konuyu inceleyen “el-Faslu'l-Hâmis fî Merâtibi'l-'İlm ve Şerefihi ve mâ Yelhaku bihi ve fîhi İ'lâmât” başlıklı bölümünde zikredilenlerden sayıca çok fazla ve farklı olmaları dikkat çekmektedir. Konuya bu şekilde farklı bir girişin ardından makale metni tekrar *Keşfü'z-Zünûn*'un ilgili yerlerinin serbest denilebilecek bir tercümesi şekline dönüşmektedir. Bu durum “Nef'-i 'İlm” bölümüne gelinceye kadar devam etmektedir; bu bölümde makale önce *Keşfü'z-Zünûn*'un “el-İ'lâmu's-Sânî fî Kevni'l-'İlm Elezzu'l-Eşyâ” ve Enfa'uhâ” bölümünün bir iki fazla örnekle zenginleştirilmiş tam bir tercümesi biçimini almakta ve sonra Katip Çelebi'nin eserindeki “el-İ'lâmu's-Sâlis fî Def'i mâ Yetevehhemu mine'z-Zarar fî 'İlm ve Sebebu Kevnihi Mezmûmen” bölümünde anlatılanlardan çok farklı bir şekilde ele alınan bilimin zararlı olup olmadığı konusuyla sona ermektedir.

Bu makalenin temel dayanağının, “Kütübü İslâmiyyeden müstenbatdır” dipnotuyla pek çok eserden yararlanılmış izlenimi verilse de, büyük ölçüde *Keşfü’z-Zünûn* olduğu anlaşılmaktadır. Makalenin tertibi bile *Keşfü’z-Zünûn*’un ilgili yerlerinin başlıklarına göre düzenlenmiştir. Söz konusu bağlam içinde, *Keşfü’z-Zünûn*’unda yer alan bölümler Osmanlı Türkçesi’ne çevrilmiş ve bu çeviriye yukarıda işaret edilen noktalarda bazı ekler yapılarak makale oluşturulmuştur.

ii) *Mecmû‘a-i ‘Ulûm ve Mîzânü’l-Hakk*

Bilindiği kadarıyla *Mecmû‘a-i ‘Ulûm* ilki 1 Zilhicce 1296 (15 Kasım 1879) tarihinde, sonuncusu da 1 Rebiülevvel 1297 (12 Şubat 1880) tarihinde olmak üzere toplam yedi sayı çıkarılmıştır. Derginin 15 Zilhicce 1296 tarihli ikinci sayısı yine Katip Çelebi’nin başka bir eseriyle yani *Mîzânü’l-Hakk* adlı risâlesinin yayınıyla başlamaktadır. Risâle, birinci sayıyı takiben sekseninci sayfa ile başlayan ve yüz altmışıncı sayfaya kadar devam eden ikinci sayının seksen ile yüz yirmibeşinci sayfaları arasında yer almaktadır. Sonuna “*Mecmû‘a*” imzasıyla iki sayfa tutan açıklamalar iliştilmiştir.¹⁸⁹

Bu açıklamalara göre, risâlenin tabında, *Hâtîme* bölümünün ilk bir kaç cümlesi hariç büyük bölümü Katip Çelebi’nin el yazısıyla yazılmış nüshaya dayanılmıştır. Kalan kısım için diğer basma ve yazma nüshalardan yararlanılmıştır. Yazarın onyediyedi adet olan haşiyesi hurûf-i hece işaretleriyle, müellif nüshasına başka bir kişi tarafından yazılmış olduğu söylenen sekiz adet haşiye de rakamlarla numaralandırılarak dipnot olarak baskıya eklenmiştir.

Mecmû‘a-i ‘Ulûm’da *Mîzânü’l-Hakk*’ın neden yayımlandığına gelince, dergi bunun için iki gerekçe göstermektedir. Birincisinde, Katip Çelebi’nin söz konusu eserini yaşadığı dönemde, ifrat ve tefrit yüzünden didişmelere, atışmalara ve çatışmalara yol açıp halkı cehalet ve dalâlet deryasına sürükleyen meselerin iç

¹⁸⁹ Bkz., *Mecmû‘a-i ‘Ulûm*, Sayı 2, 15 Zilhicce 1296, s. 80-127. Risâlenin, derginin bu sayısına konan metni Süleyman Uludağ tarafından günümüz Türkçesine çevrilmiş ve Osmanlıca metin çevirinin sonuna eklenmiştir. Bkz., Katip Çelebi, *Mîzânü’l-Hak fî İhtiyâri’l-Ehakk İslâm’da Tenkit ve Tartışma Usûlü*, Sadeleştirenler: Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, İstanbul 2001.

yüzünü açıklamak ve bu konularla ilgili bazı nasihatlar vermek amacıyla yazdığı belirtilerek risâledeki bu meselelerin derginin yayınlandığı dönemde de dillerde dolaştığı ifade edilmekte ve bu meselelerin, bunlarla uğraşmayı ilim ve hikmet zanneden nice zeki kişileri yolundan ve işinden alıkoymaktan başka bir önemi olmadıkları ileri sürülmektedir. Bu sakıncanın giderilmesi amacıyla da risâlenin en azından *Hâtîme*'sine kadar okunmasının pek çok kişi için gerekli ve önemli olduğu söylenmektedir. Dergi, *Mîzânü'l-Hakk*'taki fikirlerin anlamı ve değeri hakkında herhangi bir görüş bildirmemektedir. Bunun nedeni, Katip Çelebi'nin eserinde dile getirip tartıştığı ve terakkiye engel olan bu tarzda başka meseleleri ele alan ancak sert bir dille (kalemü's-sinân) yazılmış ve hakikatleri içeren *İbânetü'l-Hakk fî Sıyâneti'l-Halk* adında uzun bir risâlenin daha yayınlanacak olmasıyla açıklanmaktadır.

İkinci gerekçede, *Mecmû'a-i 'Ulûm* tarafından asrının bilginlerinden ve erdemli kişilerinden olmakla birlikte yaşadığı dönemde “edîb” gözüyle bile bakılmayan biri olarak nitelenen Katip Çelebi'nin üslubuna ilişkin bir değerlendirme yapılmayacağı fakat yalnız “risâlenin imlası” konusunun inceleneceği belirtilmektedir. Burada bir çok konuda olduğu gibi lisanımızın özellikle de imlamızın vaktiyle belirli kurallara bağlanamamış olmasından ötürü geçmiştekilerin ve onlardan sonra gelenlerin işine geldiği gibi yazdıkları ya da karşılaştıkları her farklılığa rağbet ettikleri belirtildikten sonra risâlede sıkça görülen imla farklılıklarının, ne “tertîb yanlışı” ne de “tebyîz yanlışı” olmadığı; aksine Arabî kelimelere ilişkin bir iki düzensizlik dışında, imla farklılıklarının büyük çoğunluğunun Türkçe kelimelere özgü olmasından hareketle durumun, yazarın bütün bu yazım farklılıklarını caiz görmesinden kaynaklandığı ileri sürülmektedir.

Böylece hala güncel kabul edilen meseleler hakkında yazılmış risâledeki fikirlerin dergi tarafından benimsendiği ve okunmasının faydalı bulunduğu belirtilmekle birlikte *Mîzânü'l-Hakk*'ın *Mecmû'a-i 'Ulûm*'da yayımlanmasının asıl sebebinin bunlar değil, derginin önemli gördüğü ve diğer sayılarında ilgili pek çok makalenin yayınlandığı “Dil Sorunu” olduğu anlaşılmaktadır.

VIII) KATİP ÇELEBİ’NİN ve ESERLERİNİN OSMANLI KÜLTÜR HAYATI İÇİNDEKİ YERİ HAKKINDA BAZI BAŞKA TESPİTLER

Katip Çelebi, kendi ifadelerine bakılırsa, daha başlangıçtan itibaren Osmanlı Devleti’nin sadrazamlar, şeyhülislâmlar gibi çok önemli görevlileri tarafından itibar gören biriydi. Örneğin *Mizânü’l-Hakk*’daki otobiyografisinden, Şeyhülislâm Yahya Efendi’nin¹⁹⁰, Katip Çelebi’den, gerçi ilginç bir şekilde bu isteğini dikkate almamış ve yerine getirmemiş olsa da, Arapça yazdığı *Fezleke* isimli eserinin bir nüshasının padişaha gönderilmek için temize çekilmesini istediğini öğreniyoruz. Yine aynı otobiyografide Katip Çelebi bu kez başka bir şeyhülislâmdan, Abdürrahim Efendi’den söz açarak bu kişinin kendisinin değerini çok iyi takdir ettiğini, zaman zaman kendisini davet ederek tarih ile ilgili konularda görüşlerine başvurduğunu belirtmektedir. Üstelik Abdürrahim Efendi¹⁹¹, *Takvîmü’t-Tevârih* adlı eserini Sadrazam Koca Mehmed Paşa’ya¹⁹² göndererek, pek çok kişinin karşı çıkmasına ve tayinini engellemek için rüşvet (mâl) vererek Sadrazamı engellemeye çalışmasına rağmen, Katip Çelebi’nin Mukabele Kalemi’nde¹⁹³ İkinci Halife yapılmasını sağlamıştır. Aynı şekilde, *Düstûrü’l-‘Amel*’de risâleyi yazış gerekçesini açıklarken kullandığı “Binâ’en ‘ala zalik bu ekall-i halîfe Hâcî Halîfe dahî müddetü’l-‘ömr

¹⁹⁰ Şeyhülislâm Zekeriya Efendi’nin (Ölümü 1593) oğlu olan Zekeriyazâde Yahya Efendi (Ölümü Şubat 1644) ilki 1622-1623, ikincisi 1625-1632 ve sonuncusu da 1634-1644 yılları arasında olmak üzere üç kez Şeyhülislâmlık yapmıştır. *Fezleke*’nin 1642 yılında yazıldığı ve Yahya Efendi tarafından bu tarihlerde padişaha sunulmak üzere tebyiz edilmesi istendiği ibaresinden söz konusu padişahın Sultan İbrahim (1640-1648) olduğu anlaşılıyor. Katip Çelebi’nin bu isteği dikkate almamasının nedeni, bunun, şeyhülislâmlığının son senesine rastlaması olabilir. Çünkü bu sırada ortaya çıkan ve padişahı etkisi altına alan Cinci Hüseyin Hoca’nın yüzünden, hükümet işlerinde düşünce ve görüşlerinden yararlanan Yahya Efendi gözden düşmüştü.

¹⁹¹ Abdürrahim Efendi (Ölümü Şubat 1656), şeyhülislâmlığı 1647-1649 yılları arasındadır.

¹⁹² Sofu-Mevlevî Mehmed Paşa, Sultan İbrahim’in hal’ine yol açan ayaklanma sırasında ocaklılar tarafından vezir-i azam seçilmiştir. Yedi yaşında bir çocuk iken tahta geçirilen IV. Mehmed’in ilk on ayında saltanat atabegî olarak ocak ağaları ile birlikte devlet işlerini yürütmüştür. Kendisi de bir Sipahizade olan Katip Çelebi’nin, Yeniçeriler ve Sipahilerin isyanıyla ortaya çıkan bu karışıklık döneminde, Sultan İbrahim’in hal edilip öldürülmesinde en etkili rolü oynayan Şeyhülislâm Abdürrahim Efendi’nin aracılı ile Sadrazam Sofu Mehmed Paşa tarafından Mukabele Kaleminde İkinci Halife yapıldığı anlaşılıyor. Sofu Mehmed Paşa, Osmanlı Donanması’nın Venediklilere yenilmesi bahane gösterilerek Mayıs 1649 tarihinde azlolunmuş ve yerine vezir-i azam olan yeniçeri ağası Kara Murad Paşa tarafından öldürtülmüştür.

¹⁹³ Kapıkulu atlı ve yaya askerinin taksimatını, adlarını, maaşlarını, vefat, azil, nasp ve veraset gibi işlemlerini takip etmek ve defterlerini tutmakla görevli iki birimden birisi Mukâbele-i Suvârî Kalemi diğeri ise Mukâbele-i Piyâde Kalemi’dir. Mukâbele-i Suvârî Kalemi, Kapıkulu süvarilerinin maaş defterleri ile saray ağalarının maaş defterlerinin kontrol edildiği kalemin adıdır. Bkz., Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Cilt 2, İstanbul 2004, s. 574-575; Kamil Kepecioğlu, *Tarih Lûgati*, Tarihsiz Ankara, s. 258. Katip Çelebi, Mukâbele-i Suvârî Kalemi’nde İkinci Halife olmuştur.

Dîvân'a¹⁹⁴ hizmet îdûb seferlerde ve hazarlarda rûzgârın germ ü serdin ve nîce derdin çekûb tevârîh-i eslâf görmekle diledi ki sâyesinde âsûde olduğı Devlet-i 'Aliyye'ye nusret ve şükr-i ni'met niyyeti ile tevârîhde görub bi'l-fi'il tecrübe ile yakîn hâsıl itduğı meretebe bu umûra müte'allık bir iki varak tesvîd eyliyye"¹⁹⁵ şeklinde ifadelerden Katip Çelebi'nin tarih bilgisine çok güvendiğı ve bu sayede uzun yıllar Osmanlı yöneticilerine bir tür danışmanlık ettiğı anlaşılmaktadır.

Nitekim 19 Rebiulevvel 1063 (17 Şubat 1653) tarihinde Tersane Bahçesi'nde Padişah IV. Mehmed'in huzurunda düzenlenen bir toplantıda imparatorluğun mali durumu görüşülmüş ve devletin son bir kaç yıllık gelir gider durumunun tespit edilmesine karar verilmişti. Toplantı, Divân Ehli'nin ertesi gün defterdar Paşa'nın sarayında buluşmasıyla devam etmişti. Bütçenin açık verdiğini, bu açığın gelecek yılın vergilerinin şimdiden toplanıp harcanmasıyla giderildiğini belirten ve bu durumun nasıl ortadan kaldırılacağına tespit edilmesini isteyen fermanın defterdar tarafından okunmasıyla başlayan toplantıda, Osmanlı Devlet bütçesinin en son 1643 yılında Kara Mustafa Paşa¹⁹⁶ döneminde fazla verdiğı söylenerek, masrafların çoğalmasının ve gelirin azalmasının sebeplerini bulmak amacıyla bu tarihten itibaren geçen on yıl içindeki gelir-gider çizelgelerinin hazırlanması için kalemlere emir verilmesi kararlaştırılmıştı. Defterdar her kalemin katipleri tarafından hazırlanan defterleri Vezir-i azam Tarhuncu Ahmed Paşa'ya¹⁹⁷ vermiş; vezir de, bu defterlerin içeriğini ayrıntılı bir şekilde başka bir defter haline getirip Padişaha sunmuştu.

Naima, *Tarihi*'nde bu olayı anlatırken, önce, "Divan Ehli, Defterdar Paşa sarayında toplanıp dışarıdan kimseyi komadılar" demesine karşın, sonra, "O zaman *Fezleke* sahibi Katip Çelebi demekle meşhur Hacı Mustafa Halife dahi katiplerin

¹⁹⁴ Osmanlıda bugünkü Bakanlar Kurulu'na karşılık gelen teşkilata Divân ya da Divân-ı Hümâyûn denirdi. Bkz., Kamil Kepecioğlu, *Tarih Lûgati*, s. 98.

¹⁹⁵ *Düstürü'l'Amel*, s. 121.

¹⁹⁶ Okçuluktaki maharetinden ötürü Kemankeş lakabını alan Kara Mustafa Paşa 19 Şaban 1049/Aralık 1638 tarihinde vezir-i azam olmuş, 1053 yılının Zilkade /Ocak 1644 ayında maktulen vefat etmiştir. Devletin IV. Murad zamanında düzelen ve iyileşen gelir-gider durumu Kara Mustafa Paşa'nın büyük çabalarıyla Sultan İbrahim Döneminin ilk dört senesinde de bozulmamıştır.

¹⁹⁷ Enderun'da yetişen Tarhuncu Sarı Ahmed Paşa 12 Receb 1062/19 Haziran 1652'de vezir-i azam tayin edildi. Dokuz ay süren görevi boyunca sarayın ileri gelenlerinin hatta Valide Sultan'ın bile isteklerini reddedecek kadar tavizsiz bir tavırla devlet bütçesini dengelemek için uğraşmıştır. Bu sebeple 20 Rebiulâhır 1063/ Mart 1653'te de azledilip öldürüldü. Yukarıda anlatıldığı şekilde hazırlattığı bütçe tarihlerde "Tarhuncu Bütçesi" diye bilinir.

akıllılarından olmakla konuşma meclisinde dahil idi” diyerek Katip Çelebi’nin, Divan Ehli’nin Defterdar’ın sarayında bulunduğu ve dışarıdan kimsenin alınmadığı toplantıya katıldığını ileri sürmektedir¹⁹⁸. Katıldığı bu toplantıya dayanarak Katip Çelebi’nin *Düstûrî’l-Amel* adlı risâlesini yazıp devletin bu önemli sorunun nasıl çözümleneceğini gösterdiğini, ancak zamanında doğru sözü dinleyecek ve gereğini yapacak yetenekli, kendine söz söylenir kimse olmadığı için risâlesini meydana çıkarmadığını söyler. *Fezleke*’ye atfen, Hüsamzâde’nin¹⁹⁹ müftü iken risâleyi Padişah’a arz ederek okuttuğunu, ancak Katip Çelebi’nin risâledeki önerilerinin gereğine göre hareket edilmeyeceğini bildiği için konunun üzerine düşmediğini ve daima zamanın birinde yazdıklarından haberdar olup bunlarla amel edecek bir Padişahın geleceği umudunu taşıdığını yazar. Kendisinin ise, içerdiği güzel ve faydalı tedbirlerle çok faydalı bir eser olduğu için bu risâleyi bütünüyle *Tarihi*’nin önsözüne aldığını tekrar belirtir²⁰⁰.

Böylece Katip Çelebi’nin, şaşırtıcı bir cüretle didişmekten kaçınmadığı Şeyhülislâm Bahai Efendi bir yana bırakıldığında, daha sağlıklıdayken, şeyhülislâmlık ve sadrazamlık gibi devletin en üst düzey yöneticiliğini yapan kişiler tarafından itibar gördüğü, bunlar tarafından özellikle tarihle ilgili eserlerinin ve görüşlerinin dikkate alındığı ortaya çıkmaktadır. Ölümünden yaklaşık olarak yüz yıl sonra İbrahim Müteferrika’dan *Cihannüma*’yı matbaasında basmasını isteyen ve bu amaçla eserin elindeki müsvedde müellif nüshasını ona veren kişinin de dönemin Şeyhülislam’ı Ahmed Efendi olduğu göz önüne alınırsa Katip Çelebi’ye ve eserlerine devletin üst düzey yöneticileri tarafından gösterilen ilginin hiç azalmadığı anlaşılır. Ayrıca Naima, İbrahim Müteferrika, Erzurumlu İbrahim Hakkı v.b. gibi bazı önemli örnekler üzerinden yukarıda ayrıntılı bir şekilde ortaya konulduğu gibi, bu ilginin sadece devlet adamlarıyla sınırlı kalmadığı, ulemeden veya sufiyeden pek çok kişinin

¹⁹⁸ Uzunçarşılı ise “bu muvazene içinde Katip Çelebi bizzat bulunarak bu hususa dair *Düstûrî’l-‘Amel li Islâhi’l-Halel* isimli meşhur risâlesini yazıp bilvasıta padişaha takdim etmiştir” demektedir. Bkz., İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Büyük Osmanlı Tarihi*, Cilt 3, s. 265. Burada Katip Çelebi’nin Defterdar Paşa’nın sarayında yapılan ve “dışardan kimsenin alınmadığı” toplantıya katılmadığını ancak işin katiplerle ilgili kısmında görev aldığını düşünmek daha akla yatkın olsa gerek.

¹⁹⁹ Tulumcuzade Hüsam Efendi’nin oğlu olan Abdurrahman Efendi 1065/1655 tarihinde isyan eden sipahi ve yeniçerilerin talebiyle istemeyerek de olsa şeyhülislâm oldu. 1066/1656) Tarihinde yine askerin isyanı sırasında öldürülme korkusu ile istifa edip hayatını kurtardı ve Kudüs kadılığına atandı. 1080/1669-1670) yılında Mısır’da öldü.

²⁰⁰ *Na’ima Tarihi*, Çeviren: Zuhuri Danişman, Cilt 5, s. 2313-2314.

her dönemde Katip Çelebi'nin eserlerine başvurduğu görülmektedir. bu doğrultuda, örneğin Sultan III. Selim Dönemi'nin (1789-1808) gözde devlet görevlilerinden Ahmed Cavid Bey (Ölümü 1803), Mayıs 1790 ile Şubat 1791 tarihleri arasındaki on aylık olayları içeren *Hadika-i Vekâyi'* adlı eserinde “Sâhib-i kânûn-ı Osmânî Sultan Süleyman merhûmun asrından sonra üç beş def'a bu gâ'ile-i kesret-i mevâcib ve masârif ile masraf irâda galebe edüp, nizâm-ı âleme hâle geldiği neticede resâ'il-i latîfelerde ve târih-i muteberede beyân olunup ve ne vechile ukalâ-yı devlet nizâm verdiği bâ-husûs Kâtib Çelebi merhûmun üç beş varak te'lif eylediği “Düstûrû'l-Amel Islâhü'l-Hâlel” nâm risâle-i muhtasarında cem' eylediği yüz cüz kitâba bedel olmağla, bu mahalde tatvîl-i kelâm olunmadı”²⁰¹ diyerek Katip Çelebi'nin devlet bütçesinin nasıl denkleştirilebileceği konusunda, gerçekte yeni olan İbn Halduncu bağlamı dışında zaten bilinen fakat özellikle devlet yönetimi ilgisi bulunan sosyal sınıflar arasındaki çıkar dengelerine dokunduğu için hiçbir zaman uygulanamayan ve ancak cebren gerçekleştirilebileceği açıkça söylenen öneriler içeren *Düstûrû'l-Amel li Islâhi'l-Halel* adlı kısa risâlesini, hayli abartılı bir şekilde, üç beş sayfa olmasına karşılık içerdiği faydalar bakımından yüz cilt (cüz) kitaba bedel bir eser olarak değerlendirmektedir.

1839 yılında ilan edilen Tanzimat Fermanı'yla girilen yeni dönemde de İmparatorluğun canlılık ve çeşitlilik kazandığı gözlenen fikir hayatı içinde İbn Haldun ve Katip Çelebi'nin eserlerinin ayrı bir önem kazandığı görülmektedir. Girilen bu yeni dönemin en önde gelen devlet adamı ve bilginlerinden biri olan Ahmed Cevdet Paşa (1822-1895), 1851 yılında açılan ve üyesi olduğu Encümen-i Dâniş'in görevlendirmesi ile tamamen İbn Halduncu bir tarih anlayışını yansıtarak Osmanlı Devleti'nin 1774'deki Kaynarca Antlaşması'ndan 1826 yılındaki Vaka-i Hayriyye'ye kadar geçen dönemini anlatan *Tarih-i Cevdet*'i yazmış ve tarih anlayışını bütünüyle kendisine borçlu olduğu İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinin tercüme işini tamamlamıştır.²⁰² Aynı dönemde, İbrahim Şinâsî Efendi (1826-1871) ise, bir yandan kurduğu matbaada bastığı eserlerle bir kütüphane kurmağa çalışıyor öte yandan da bir tür okul haline getirmeyi amaçladığı gazetesi *Tasvir-i Efkar*'da

²⁰¹ Ahmed Câvid, *Hadika-i Vekâyi'*, Hazırlayan Adnan Baycar, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1998, s.39.

²⁰² Ahmed Hamdi Tanpınar, *19. Asır Türk Edebiyat Tarihi*, İstanbul 2003, s.170-173.

düzenli bir şekilde kitaplar tefrika ediyordu. Tefrika edilen bu eserler arasında Katip Çelebi'nin *Düstûrü'l-'Amel li Islâhi'l-Halel* ile *Mizânü'l-Hakk fi İhtiyâri'l-Ahakk* adlı eserleri de bulunmaktaydı²⁰³.

Dönemin en etkili yayın araçları olan gazete ve dergi çıkarmak yoluna başvurarak görüşlerini yayan Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nin, Şinâsî dışındaki önemli isimlerinin de Katip Çelebi'nin eserleriyle ilgilendiğini biliyoruz. Örneğin Ali Suavi'nin *Takvîmü't-Tevârih*'in bir kısmını, bazı önemli eleştiriler içeren açıklamalar ekleyerek, Paris'te yayınladığına yukarıda değinmiştik. Cemiyet üyelerinin Katip Çelebi ve İbn Haldun hakkındaki görüşlerinin her zaman isabetli ve olumlu olmadığı görülmektedir. Sözgelimi Namık Kemal, 3 Haziran 1872-5 Nisan 1873 tarihleri arasında haftada beş kez çıkan *İbret Gazetesi*'nde Baş Muharrir olarak yazdığı "Memur" başlıklı yazıda, "vaktiyle bizim Mekteb-i Mülkiye'de yapıldığı gibi biraz İbn Haldun ve biraz Ticaret Kanunnamesi gibi şeyler okumak ve bir kaç satır yazı yazmakla bir mülk için memur yetiştirmek mümkün değildir" diyerek çağdaşı Ahmed Cevdet Paşa'nın yapmaya çalıştığı aksine, İbn Haldun'u tahfif ederken, yine aynı yerde, bu kez "bununla beraber emr-i tahsil dahi asrımızca ihtiyac-ı kat'î görünen tadilâta uğrarsa o zaman sahib-i fetva Abdürrahim Efendi gibi kadılarımız ve Katip Çelebi gibi müderrislerimiz zuhûr etmeğe başlayacağında hiç şüphe olunmasın" diyerek tahfif ettiği İbn Haldun'a çok değer veren ve onu Osmanlılar'a ayrıntılı bir şekilde tanıtanların başında yer alan Katip Çelebi'yi, gerçekte maliye kaleminde bir görevli olmasına karşın ulemadan örnek alınacak bir medrese müderrisi gibi göstererek yüceltmektedir²⁰⁴.

Nitekim özellikle dil alanındaki çalışmalarıyla Türk düşünce hayatının önemli isimleri arasındaki yerini alan Şemseddin Sâmî (1850-1904), bibliyografya ve coğrafya alanlarıyla ilgili *Kâmûsu'l-A'lâm* adlı ünlü ansiklopedik eserinin Katip Çelebi maddesinde, onun 1000 tarihlerinde bir sipahinin oğlu olarak İstanbul'da doğduğunu söyledikten sonra kendisinin ilmiye sınıfından (tarîk-i 'ilmiyyeye mensûb ve zî-yi 'ulemâdan) olmadığını belirtmekte, ancak asrının ünlü bilginlerinden ders

²⁰³ a.g.e., s.183-215.

²⁰⁴ Namık Kemal, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri, Bütün Makaleleri 1*, Hazırlayanlar: Nergis Yılmaz Aydoğdu, İsmail Kara, İstanbul 2005, s. 180-181.

olarak Osmanlı bilginlerinin “Yüz Akı” (Âb-ı Rûy) denilecek kadar mükemmel bir bilgi düzeyine ulaştığını ileri sürmektedir. Ayrıca Katip Çelebi'nin çok önemli eserler yazmasına karşın eserlerinin değeri sayesinde bazı rütbelere elde edememesini ve bulunduğu meslekte bile ilerleyemeyerek ömrünün sonuna kadar bir memur olarak kalmasını üzüntüyle karşılayan Şemseddin Sâmî, onun bütün eserlerinin ciddi ve faydalı olduğunu vurgulayarak, özellikle *Keşfü'z-Zunûn* üzerinde durmaktadır; ona göre, daha önce bu eserin bir dengi yazılmamıştır ve eğer Katip Çelebi bu eseri yazmamış olsaydı, daha sonra gelenlerin hiç birinin böyle bir eser yazabileceği ümit bile edilemeyecekti²⁰⁵.

II. Abdülhamid devri Dîvân-ı Muhâsebât üyelerinden olan ve bu açıdan Katip Çelebi'nin meslektaşısı sayılabilecek Ahmed Rıfat Efendi ise, “İşbû *Lügât-ı Târîhiyye ve Coğrâfiyye*'yi ma‘a'l-‘aciz tertîbe başlayub ikiyüz doksan dokuz Sene-i Hicriyye'si evâhirinde ikmâle muvaffak oldum. Bunda zamân-ı Âdem ‘aleyhisselâmdan şimdiye kadar cereyân îden vukû‘ât-ı meşhûra ve garîbenin keyfiyyât-ı mühimmesi ve birer sûretle kesb-i iştihâr îden zevât ve akvâm ve büldânın ahvâl-i târîhiyyesi ve ba‘zı âsârın ashâb ve mevâki‘ ve ezmânı hurûf-ı hecâ tertîbi üzere münderic[tir.]” şeklinde takdîm ettiği yedi ciltlik *Tarih ve Coğrafiya Lügâti* adlı eserinde, Şemseddin Samî'ye nazaran daha mütevazı denilebilecek ifadeler kullanarak, onun için ayırdığı bir kaç satırlık yerde, saygın bilginlerden ve ünlü tarihçilerdendir dediği Katip Çelebi'yi, zeâmet sahibi biri olarak (zu‘amâdan bir zât) tanıttikten sonra, meşhur tarihi yani *Türkçe Fezleke*'si, *Keşfü'z-Zunûn*'u ve *Cihannüma*'sı gibi önemli eserleriyle kendisini büyük eserler yazmış kişiler arasına dahil ettirdiğini ve belki de doğru yolu gösteren yazarlar (hidât-i müellifin) arasında yüce bir makama ulaşmış olduğunu söyler²⁰⁶.

Osmanlı Devleti'nin son döneminde yaşayan ve yazdığı *Eslâf* adlı eserde Türkler arasında yetişen bazı alim, şair ve düşünürlerin yaşam öykülerini anlatıp bunların manzûm ve mensûr yazılarından bazı örnekler sunan Faik Reşat Bey (1851-1914), eserinde Katip Çelebi'ye de yer verir. *Mizânü'l-Hakk*'a dayanarak yaşam öyküsünü anlattığı Katip Çelebi'nin, söz konusu eserde, tercüme-i hâlini hem de

²⁰⁵ Şemseddin Sâmî, *Kâmûsu'l-A'lâm*, Tıpkıbasım Ankara 1996, Cilt 5, s. 3806-3807.

²⁰⁶ Ahmed Rıfat Efendi, *Lügât-ı Târîhiyye ve Coğrâfiyye*, Tıpkıbasım, Ankara 2004, Cilt 6, s. 66.

ayrıntılı bir şekilde yazmasına karşın doğum tarihini yazmamış olmasının şaşkıncu ve üzüntü verici bir durum olduğunu belirtir ve onun, eserlerinin çokluğu ve [ilmî] iktidarının yüksekliği bakımından Türklerce gerçek bir iftihar sebebi sayılacak bir filozof ve yazar olduğunu söyler. Faik Reşat Bey'e göre Katip Çelebi, İmam Suyûtî, İmam Şa'rânî derecesinde eşi benzeri nadir bulunur bir zattır; yabancı milletlerin kitapları bile onun faziletinin ve bilgisinin vasıfları ile doludur. Kendisinin büyük meziyetlerinden biri de üslûbunun ve nesrinin sade, aynı zamanda veciz olmasıdır. Şive bakımından biraz Naima'yı andırır. Bu değerlendirmelerin ardından, Katip Çelebi'nin, hem nesir tarzına bir örnek, hem de eserlerine bir fihrist olmak üzere, *Mizânü'l-Hakk* adlı kitabındaki otobiyografisine ilişkin bölümleri aynen nakleden *Eslâf* yazarı, onun *Frenği Tarihi*'nin bir kısmı ile *Mizânü'l-Hakk* ve *Düstûrü'l'Amel* adlı eserlerinin *Tasvir-i Efkâr Gazetesi*'nde tefrika olunduktan sonra kitap olarak basıldığını, ayrıca *Mizânü'l-Hakk*'ın ikinci defa olarak Ebuuziyya Kitaphanesi arasında ve *Fezleke*'nin de daha önceden tabolunduğunu belirterek diğer eserlerinin, özellikle de "Hazine-i Mârifet" denilmeye layık olan *Keşfü'z-Zunûn*'un Türkçe'ye tercüme edilerek basılmış olmasının ne kadar yararlı olacağı söyleyerek yazısını bitirir²⁰⁷.

Özellikle son dönem yazarlarına geldikçe Katip Çelebi hakkında yazılanların çoğunlukla büyük övgülere dönüştüğü, buna karşın yapılan bütün bu değerlendirmelerde onun eserleriyle tam haşır neşir olmama gibi bir durumdan kaynaklandığı düşünülebilecek isabetsizlikler bulunduğu göze çarpmaktadır. Daha XIX. yüzyılın başlarında Ahmed Cavid Bey'in yazdıklarından başlayarak buraya alınan örneklerin bir çoğunda bu yanıltıcı ve isabetsiz değerlendirmeler yer almaktadır. Aynı durum Faik Reşat Bey'in *Eslâf*'taki değerlendirmesinde de göze çarpmaktadır. Çünkü yazar, eğer, özellikle haklı olarak "Hazine-i Mârifet" şeklinde nitelediği *Keşfü'z-Zunûn*'un *Mukaddime Bölümü*'nde, akvâm hakkındaki görüşlerini açıklayan Katip Çelebi'nin, Türkler hakkında yazdıklarını okumuş olsaydı, onu, en azından "Türklerin iftihar sebebi" saymak konusunda bu denli rahat davranamazdı²⁰⁸. Öte yandan, Katip Çelebi, yazarın, kendi muadili gösterdiği İslâm bilginlerinden biri olan Suyûtî'yi "tahkik ve cem' ve tevfiik semtiyle tanışıklığı

²⁰⁷ Faik Reşat, *Eslâf*, Baskıya Hazırlayan: Şemsettin Kutlu, Tarihsiz, s. 217-222.

²⁰⁸ Bu konuya çalışmanın ikinci bölümünde değinilecektir.

olmayan” muhaddislerin numunesi ilan ederek bu gibilerin, sadece naklolunan rivayetlerin zâhirini yazdıklarını söylemekte ve “anların risâleleri tahkîkden hâlî nakl ve taklîde mebnî oldı” demekleyken buna karşılık Faik Reşat Bey’in, hem onun yaşam öyküsünü anlatmak hem de en büyük meziyetlerinden biri olarak gördüğü sade ve veciz uslûbuna örnek olmak üzere bir bölümü aynen nakletmek için yararlandığı, üstelik Türkçe yazılmış, *Mizânü'l-Hakk*’ta geçen bu ifadeleri bile farketmeyerek Katip Çelebi’yi, tenkit yeteneği ve tutarlılıktan uzak nakilci hadisçilerin en önde gelenlerinden birisi şeklinde yerdiği birisine emsâl tutarak övmesi bir araştırmacı için kabul edilemez bir durumdur ve bu durum bizim için son dönemdeki Osmanlı yazarlarının özellikle Osmanlı kültür tarihine ilişkin değerlendirmelerini, en azından, itiyatlı bir şekilde karşılamamız gerektiği yönünde bir anlam taşımaktadır.

Osmanlılar’ın son dönem bilginleri içinde, Katip Çelebi hakkında yapılan en iddialı değerlendirmelerden birinin “filozof” lakabıyla anılan Rıza Tevfik’e (1869-1949) ait olduğu görülmektedir. Rıza Tevfik’in, olabildiğince isabetsiz ve trajik görüşlerle dolu siyasal yaşamına²⁰⁹ karşılık, özellikle felsefi, edebî ve dinî düşünce

²⁰⁹ Rıza Tevfik (1869-1949), ünlü Talat Paşa’nın da öğretmenlik yaptığı Alliance Israélite okulunda başladığı öğrenim hayatını Galatasaray Lisesi’nde devam ettirmiş, ardından Mülkiye Mektebine girmiş ve Tıbbiye’de tamamlamıştır. Rıza Tevfik, şiir, edebiyat, felsefe alanlarının yanı sıra II. Meşrutiyet’in ilanıyla başlayan dönem ile birlikte Türk siyasî hayatının da dikkat çekici kişilerinden biri olmuştur. Kısa süren İttihat ve Terakki Cemiyeti üyeliğinin ardından aşırı İtilaf Devletleri yanlısı bir tutum sergileyen ve İstanbul Hükümetlerinin bütün kararlarını destekleyen Hürriyet ve İtilaf Fırkası’nın önde gelen kurucu üyeleri arasında yer aldı. Dönemin İstanbul gazetelerindeki yazılarında Mustafa Kemal önderliğinde Anadolu’da gelişmekte olan Milli Mücadele’ye karşı, tarihsel öngörüyle ilgisi olmadığı açık olan çok sert karşı çıkışlar yaptı; Mustafa Kemal’in tarihe geçen siyasî deliller arasında yer alacağını, Anadolu direnişinin bir blöf olduğunu, direnişe katılanların ne Türk ne de Anadolu olmadığını söyleyerek bütün Anadolu Türklerinin Kuvayı Milliye’ye lanet ettiğini ileri sürdü ve Avrupalılara seslenerek, Anadolu’yu, İstanbul hükümetlerinin başa çıkamadıkları bu zararlı haşerattan temizlemelerini istedi. Bu dönemde kurulan İstanbul hükümetlerinde Danıştay ve Eğitim Bakanlığı gibi görevler yaptı. Hadi Paşa ve Reşat Halis Bey ile beraber, Paris’te, 10 Ağustos 1920’de Osmanlı İmparatorluğu’nu sona erdiren Sevr Anlaşmasını imzalayan üç kişilik İstanbul Hükümeti Heyeti’nin delegelerinden biriydi. Dönemin gazetelerinde Sevr’i imzaladığı kalemi Amerikan Mektebi [Koleji] Müzesi’ne hediye ettiği yazıldı. 20 Mayıs 1919’da kurulan İngiliz Muhipler Cemiyeti’nin yöneticileri arasında bulunuyordu. İstanbul Dârülfünûnu’nda verdiği bir konferansta, Fuzulî’nin Türk değil Acem olduğunu ileri sürdü; itirazlara karşı görüşünü açıklarken de “Türk’ün asırlar boyu bileğinde salladığı kılıcından başka nesi var? Hâlâ İstanbul’da oturabiliyorsanız bunu Düvel-i Muazzama’nın Âlem-i İslâm’a karşı hürmetine borçlusunuz” demesi üzerine Darülfünûn Edebiyat Fakültesi öğrencileri derslerini boykot ettiler. Tepkilerin artmasıyla Darülfünûn’dan ayrılmak zorunda kaldı. 1922 Kasım ayında, İngiliz Muhipler Cemiyeti ve Hürriyet ve İtilaf Fırkası yöneticilerinden oluşan 25 kişi ile birlikte bir İngiliz gemisine binerek Mısır’a kaçtı. 1.6.1924 tarihli 150’likler listesinde yer alan Rıza Tevfik, yasağın 1938 yılı sonlarında T.B.M.M tarafından kaldırılmasından

hareketlerine vâkıf olmak bakımından İslâm Kültür Tarihi'nde son derece yetkin olduğu bilinmektedir. Aynı şekilde Batı Kültürü ve Felsefesi'nde de uzman olan Rıza Tevfik, bu iki kültürün düşünsel geleneğini büyük bir maharetle karşılaştırarak açıklayan, hem öğretici hem de kaynak niteliğinde, çok önemli eserler yazmıştır²¹⁰.

Bu eserlerden biri *Felsefe Dersleri* adını taşımaktadır. Yazarın Ekim 1914 tarihinde Rehber-i İttihad-ı Osmânî'nin son sınıfında vermeye başladığı felsefe derslerinin kitaplaştırılmasıyla ortaya çıkan eser, beş bölümden ibarettir; felsefe ve filozof kavramlarının anlamı ve kaynağı, felsefenin çeşitli tanımları, bilim, din, sanat ve mitoloji ile ilişkileri, gerekliliği, değeri ve yöntemi gibi konuların işlendiği *Birinci Bölüm*'den sonra gelen dört bölümde mebbas-ı marifet yani epistemoloji meseleleri, bunlara ilişkin görüşler ve eleştirilerden söz edilmektedir.

Rıza Tevfik'in bu eserde Katip Çelebi'ye yer yer bazı atıflarda bulunduğu görülmektedir. Eserin ilk bölümünde felsefenin çeşitli tarifleri üzerinde duran yazar, burada altı felsefe tanımından söz eder. Bu tanımlardan birine göre felsefe, “evrende süre giden ahengi, o en büyük mûsikiyi kavramaktır; çokluktaki birliği görmektir. Yazara göre buradan felsefenin, “bilgilerin birliği” olduğu sonucu çıkar ve bu çok önemli bir tanımdır; çünkü hem bilimlerin, hem felsefenin hem de insan zihninin genelleyici bir süreç içinde gelişen doğal seyri, insan zihninin çokluk dünyasında zorunlu olarak bir birlik ilkesi aradığını göstermektedir. Metafizikçilerin mutlak varlığı ve ilk nedeni, mistiklerin hakikatler hakikati, kutsal kitapların Tanrı'sı hep bu birlik ilkesidir ve yüksek düşünürlerden pek çok kimse özellikle bu perspektiften felsefeyi tanımlamışlardır. Nitekim zamanının büyük dahilerinden ve sistem sahibi filozoflarından Herbert Spencer de, *İlk Prensipler* kitabının ikinci bölümünde felsefenin tanımına bir kaç makale ayırmış ve kendi fikrini şöyle özetlemiştir: “Bilgilerin birliği felsefenin gayesidir”; yani felsefe, farklı bilimlerin ayrı ayrı ulaştıkları tümel ve tertip edilmiş bilgileri tekrar sentezleyerek, en genel ve en tümel

sonra 1943'te yurda döndü. 31 Aralık 1949'da İstanbul'da öldü. Bu konuda bkz., Zeki Sarıhan, *Kurtuluş Savaşı Günlüğü*, 4 Cilt, Ankara 1993.

²¹⁰ Rıza Tevfik'in eserlerinden bazıları şöyledir: *Estetik*, Dârü'l-Fünûn Matbaası, İstanbul, 1336 (Taş baskı); *Felsefe Dersleri*, İstanbul 1330; *Maba'de't-Tabiiyye Derslerine Ait Vesâ'ik*, Dârü'l-Fünûn Matbaası, İstanbul 1335; *Mufasssal Kâmûs-ı Felsefe*, 2 Cilt, İstanbul 1914; *Textes Houroûfis* (Clement Huart'la beraber), Leiden 1909.

bir dereceye ulaşır. Aynı şekilde pozitivist öğretinin kurucusu olan Auguste Comte da aynen bu düşüncededir. Ancak metafizik meselelerden hoşlanmadığı için bu inancını, metodik yaklaşımı içinde ortaya koymamıştır.

Rıza Tevfik burada sözü Katip Çelebi'ye getirerek, Osmanlının eski kuşakları içinde belki en büyük nihirir'i yani kalem sahibi büyük bilim adamı, en büyük bilgini olarak nitelediği Hacı Halife Katip Çelebi'nin “her kesrete canibi vahdetten duhûl ve ihata-i külliyyat ile zabt-ı usûl etmektir” sözüyle bu felsefe tanımının en güzel formülünü vermiş olduğunu iddia eder. Ona göre Katip Çelebi, bu cümledeki “usûl” sözcüğünü prensipler (mebâdî, principes) anlamında kullanmıştır ve yukarıda ayrıntılı şekilde anlatıldığı üzere “çokluk dünyasına bir birlik fikri perspektifi gözeterek ve temel bir benzerlik bularak olgular dünyasını tümelliği ile yani genel-geçer yasalarıyla kuşatıp, zihnen kavrayıp, esas prensiplerini anlayıp, tespit etmektir” demek istemiştir²¹¹.

Rıza Tevfik, bu değerlendirmeleri yaptıktan sonra, eserin Birinci Bölüm'ünün bir sonraki Dördüncü Alt-Bölümü'nde, bu kez felsefe denilen bu zihinsel etkinliğin sebeplerini inceler. Ona göre, felsefe, en büyük filozofların da ittifak ettikleri gibi, tinsel yaşamımızın doğal gereklerindedir. Bu gerekliliğin başlıca iki temel nedeni vardır. Bunlardan birincisi, her türlü olguyu bir zorunlu ilkeye, “illet-i mucibe-cause efficiente” bağlamak, yani olaylar arasında nedensellik bağı aramaktaki zorunluluğumuzdur. İkincisi ise, olguların çokluğu karşısında bir birlik ilkesine olan doğal eğilimimizdir. Bu özelliklerin ikisi de aynı şeydir; ancak nedensellik fikri asıldır; vahdete meylimiz bundan kaynaklanır. Burada, sözü edilen özellikler göz önüne alınarak, bir önceki alt bölümde verilen tanımların hangisinin felsefenin özüne daha uygun düştüğü sorulabilir. Bu sorunun cevabını uzun uzadıya düşünmeye gerek yoktur! Doğru olan Spencer'in tanımıdır. “Felsefe, bilimlerin birliği demektir.” Bunun için de her çoklukta bir birlik yönü aramak ve esas kanunlar ve kesin temeller (elements stables) bulmak lazımdır. Bu noktada tekrar Katip Çelebi'ye dönen Rıza Tevfik, bu durumda felsefenin ne olduğu söz konusu olduğunda onun tanımını öne almak gerektiğini ve söylediği gibi ancak “her kesrete canibi vahdetten duhul ve

²¹¹ Rıza Tevfik, *Felsefe Dersleri*, Hazırlayan: M. Münir Dedeoğlu, Ankara 2001, s. 41-42.

ihata-i külliyyat ile zabt-ı usul” edilerek bilimlerin birliğinin sağlanabileceğini ve dolayısıyla felsefe yapmanın mümkün olabileceğini, öne sürer. Ona göre, Katip Çelebi’nin bu tanımı, adeta Spencer’in felsefe tanımını açıklamakta ve üslûb ve ifade farkına rağmen temelde aynı fikir ve manayı içermektedir. Bundan başka, felsefeden farklı olan bilimler de aynı işi yapar. Hiçbir bilim incelediği olguların toplamını, ayrı ayrı ve ayrıntılı bir şekilde incelemeyi başaramaz. Örneğin bir botanik bilgini gösterilemez ki dünyada ne kadar bitki tekleri varsa tamamını bizzat araştırabilmiş olsun. Bu sebeple o botanik bilgini, bildiklerini önce cinslere, türlere, bölümlere ayırır; sonra ilk kez rastladığı bir çiçeği görünce, onu önceden bildiği sınıflardan birine dahil eder; edemezse yalnız o çiçekle yeni bir sınıf icat eder. Fizik, kimya ve diğer bilimlerin erbabı da hep bunu yapar. Az çok genel yasalar keşfedip sınırsız tekil olayları az çok o yasalara izafeten tanımlar.

Rıza Tevfik, Katip Çelebi ve Spencer’in felsefe tanımlarına ilişkin bu değerlendirmeleri yaparken bir dipnotla, Katip Çelebi hakkındaki önceki görüşlerini düzelten bir uyarıda bulunur. Şöyle ki, Katip Çelebi felsefî denebilecek hiçbir önemli eser yazmamıştır. Bu güzel tanımı da felsefe tanımı olsun diye söylememiştir. Kendi araştırma yöntemini (tarz-ı tetebbu‘unu) anlatmak için *Mizânü’l-Hakk* risâlesinde söylediği “de’b-i fakîr her kesrete canib-ivahdetten...” sözü pek filozofâne olduğu için burada üzerinde durulmuştur. Bununla birlikte O, Osmanlılar’ın en büyük nihiridir (erudit). Ayrıca *Keşfü’z-Zünûn* adındaki muteber eseri çok zaman önce Latince tercüme edilmiş ve Hacı Halife adı bütün dünyaya yayılmıştır²¹².

Katip Çelebi’nin, kendisine ilişkin değerlendirmelerin bir çoğunda öne çıkarılan bu sözü, belirtildiği gibi, *Mizânü’l-Hakk* adlı risâlesinde, otobiyografisini anlattığı bölümde geçmektedir. Burada söylediğine göre, Katip Çelebi, on yıl boyunca gece gündüz ilimle meşgul olup değişik bilim dallarına (ekser fünûna) ilişkin sayısız kitap gözden geçirmiş, bu arada da bir çok öğrenciye ders vermiştir. Bir gün, daha önce de ondan *Fezleke* adlı eserinin padişaha sunulmak üzere tebyiz edilmesini isteyen ancak buna muvaffak olamadığı söylenen Şeyhülislâm Yahya Efendi, Katip Çelebi’ye öğrencilere ders anlatıp anlatmadığını ve derslerinde

²¹² Rıza Tevfik, *a.g.e.* s. 51-62.

haşiyeleri inceleyip incelemediğini sormuş, o da, ders anlattığı ancak haşiyeye incelenmesine nadiren başvurduğu cevabını vermiştir. Katip Çelebi bu durumun gerekçesini de şöyle açıklamıştır: “Zirâ âdâb-ı fakîr her kesrete cânib-i vahdetden duhûl ve ihâta-i külliyyât ile zabt-ı usûl idi; cüz’iyyâtla takayyüd ve cerbeze semtine iltifât tazyî‘-i evkât olmak üzere karâr vîrilmîş idi; yek fennle kanâ‘ate ‘uluvv-i himmet rızâ virmedi.”²¹³ Burada açıkça görüldüğü üzere, Katip Çelebi bu ifadeleri, Rıza Tevfîk’in ileri sürdüğü şekilde, felsefe denilen uğraşının ne olduğunu tanımlamak gibi her zaman yeni baştan ele alınması gereken bir problemin cevabı olsun diye söylememiştir. Ayrıca bu sözler, insan zihninin tabii olarak vahdete olan meyline işaret etmek ve bu eğilimini göstermek için zihnin nasıl işlediğini açıklamak amacıyla da söylenmiş değildir. Tam aksine bunlar, alim olmayı, en azından mevcut bilgi dallarının hepsinden haberdar olmakla mümkün gören bir anlayışın hakim olduğu bir kültürde, alim olmaya karar vermiş Katip Çelebi’nin, bu yolda nasıl bir yöntem uygulamış olduğunu anlatmak için sarfedilmiş sözlerdir; doğuştan asker zümresinin bir üyesi olmasına karşın, “cihâd-ı asgardan cihâd-ı ekbere döndük” sözünün anlamına uygun olarak, hep kullandığı bir deyimle “dîn u devlete” en büyük hizmetin ancak bilimle yapılabileceğini düşünen, bu sebeple güzel canını bilim talebi yolunda üzmeye ve ömrünün geri kalanını bu uğurda harcamaya niyet ederek alim olmaya karar veren Katip Çelebi, her bilimi ana hatlarıyla (ihâta-i külliyyât ile) temellerinden kavramayı (zabt-ı usûl) ve o bilimin ayrıntılarıyla uğraşmamayı (cüz’iyyâtla takayyüd) yöntem edinmişti (âdâb-ı [veya de’b-i] fakîr); zira başka bir yerde değindiği gibi, bilimler çok ve bu bilimlerde yazılmış kitaplar sayısızdır; öte yandan ömür de çok kısadır. Bu sebeple bir kişinin ömrü, değil bütün bilim dallarında, bir bilim dalında yazılmış bütün kitapları bile okumaya yetmez. Böyle bir işe kalkışan talibin ömrü buna yetmeden geçip gider ve bu durumda bilimlerin semerelerini elde etmek demek olan maksada da, eğer Yüce Allah dileğine rehberlik edip yol aldırmasa, asla ulaşamaz²¹⁴; bu yüzden, kutsal çabası (‘ulüvv-i himmet) tek bir bilgi dalıyla (yek fennle) yetinmesine rıza göstermeyen Katip Çelebi, bu amacına ulaşmak için bir bilgi dalını öğrenmek istediğinde, o alandaki bilgi ve eser çokluğunu (her kesrete), sadece o bilimin ana hatlarını (ihâta-i külliyyât) öğrenme açısından (cânib-i vahdetden) inceliyor ve o bilimi bütün ayrıntıları ile öğrenmeye

²¹³ *Mizânü’l-Hakk*, s. 120.

²¹⁴ *Keşfü’z-Zünûn*, Cilt 1, s. 44

çalışmayı yalnızca o bilimle hokkabazlık (cerbeze) yapmak için zaman kaybetmek olarak görüyordu.

Böylece gerek yukarıda gösterildiği gibi Osmanlılar Döneminde’ki bir çok yazarın yaptığı şekilde ve gerekse de aşağıda gösterileceği üzere Cumhuriyet Dönemi’ndeki bir çok yazarın yapacağı gibi, Katip Çelebi üzerine yorum yapanların tuttuğu hamaset yoluna Rıza Tevfik de girmiş ve Darülfünûn’da verdiği felsefe dersleri sırasında, önceleri ondan Herbert Spencer ayarında bir filozof çıkartma çabası içine düşmüşken, daha sonra “geçen fasılda söylemeyi galiba unuttum; burada söyleyeyim ki Katip Çelebi felsefe tabirine masadak olacak hiçbir önemli eser yazmamıştır, bu güzel tanımını da felsefe tanımını olsun diye söylememiştir...”²¹⁵ mazeretini öne sürerek, Katip Çelebi’nin bir ifadesiyle girmeye çalıştığı “cerbeze”²¹⁶ semtine iltifattan” vazgeçip, onun gerçekte ne felsefenin tanımıyla uğraştığı ne de felsefi denilebilecek bir eser yazmış olduğunu itiraf etmek zorunda kalmıştır.

²¹⁵ Rıza Tevfik, *Felsefe Dersleri*, s.62

²¹⁶ “Cerbeze, Hikmet’te ifrat demektir; yani akıl gücünü layık olmayan yerlere layık olmayan mertebede sarfetmektir”. Bkz., Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, Hazırlayan: Mustafa Koç, İstanbul 2007, s. 118.

B) CUMHURİYET DÖNEMİNDE KATİP ÇELEBİ

Ülkemizde Cumhuriyet'in ilanından sonra, günümüze doğru geldikçe, Osmanlı Tarihi ve Kültürü'ne yönelik ilginin arttığı ve Osmanlı Dönemi'ne ilişkin araştırmaların gittikçe çoğalmaya başladığı bilinmektedir. Artan bu ilgi ve araştırma isteği sonucu ortaya konan çalışmalarda, Katip Çelebi'nin ve eserlerinin yine ön plana çıktığı gözlenmektedir. Ancak bu dönemde Katip Çelebi'ye ilişkin değerlendirmelerin ve iddiaların bir kez daha nitelik değiştirdiği ve onun eserleri ve düşünceleriyle özellikle Türk Bilim Tarihi içinde adeta baş köşeye oturtulmak istendiği görülmektedir. Bu iddialar öncelikle Türk bilim tarihi yazıcılığının bu dönemdeki²¹⁷ en önemli temsilcisi olan Abdülhak Adnan Adıvar tarafından ileri sürülmüştür.

²¹⁷ Türk bilim tarihinin periyodizasyonuna ilişkin bir deneme Remzi Demir tarafından yapılmış ve bu süreç, dört dönemde incelenmiştir. Buna göre, XIX. yüzyılın ilk yarısı ile XX. yüzyılın birinci yarısı arasındaki yaklaşık yüz yıllık uyanış sürecinde Batı'dan ithal edilen düşünsel etkinliklerden biri olan Türk bilim tarihi yazıcılığı amaç ve yöntem açısından tamamen Batılı bir anlayışın ve yaklaşımın ürünüdür. Bu kayıta rağmen, bilimleri ve bilgileri kısaca tanıtan geleneksel tarih yazıcılığı ile Hıristiyan araştırmacıların Türkler'e ve Müslümânlar'a yönelttiği eleştirileri cevaplamayı amaçlayan "reddiye" türündeki savunma yazıcılığı da birer bilim tarihi etkinliği olarak kabul edilmelidir. Böylece Türk bilim tarihi yazıcılığının başlangıcını XVI. yüzyıla kadar geri götürmek ve söz konusu süreci dört farklı gelişim dönemi altında incelemek mümkün olacaktır. Fatih Dönemi'nin önde gelen bilginlerinden ve düşünürlerinden biri olan Molla Lütü (Ölümü 1494) ile başlatılabilecek birinci dönemin en önemli özelliği, Taşköprülüzade Ahmed Efendi'nin (1495-1561) *Miftâhü's-Sa'ade ve Misbâhü's-Siyâde'si*, Katip Çelebi'nin (1609-1657) *Keşfü'z-Zünûn 'an Esâmî'l-Kütüb ve'l-Fünûn'u* gibi, Türk bilim tarihinin temel kaynakları olan çok önemli biyografik ve bibliyografik eserlerin ortaya konmuş olmasıdır. İkinci dönem XIX. yüzyılın ikinci yarısında başlar. Bu dönemde, Batı'da yazılan bilim tarihi eserlerinin kullanılmaya başlandığı, buna karşılık bu eserlerin içerdiği Türk ve Müslüman karşıtı oryantalist tezlerle yönelik savunma maksatlı yazılar kaleme alındığı görülmektedir; Mehmed Mansur'un *İskenderiye Kütübhanesi* (İstanbul 1882), Şemseddin Sâmî'nin (1850-1904) *Medeniyet-i İslâmiyye'si* (1879), Nâmık Kemâl'in (1840-1888) *Renan Müdâfaanâmesi* (1908) ve Ahmed Rızâ Bey'in (1858-1930) Paris'te Fransızca yayımladığı *La Faillite morale de la politique occidentale en Orient (Batı'nın Doğu Politikasının Ahlâken İflâsı)*, Paris 1922) bu yapıtların en önemlilerindedir. Türk bilim tarihçiliğinin üçüncü dönemine, büyük bir araştırmacı ve yazar olan Salih Zeki Bey (1864-1921) ile geçilmiştir. Bilim tarihinin çeşitli alanlarında, Batılı bilim tarihi yazarlığının istediği niteliklere uygun çalışmalar yapılan ve bilgi üretilen bu dönemde Mehmed Fatih Gökmen (1877-1955), Abdülhak Adnan Adıvar (1882-1955), Osman Şevki Uludağ (1889-1964) ve Ahmet Süheyl Ünver (1898-1986) gibi ileri gelen araştırmacılar yer almaktadır. Türk bilim tarihçiliğinin dördüncü ve son dönemi ise, George Sarton yanında Ortaçağ İslâm Dünyası'ndaki bilimsel kurumları konu edinen çalışması ile doktorasının tamamladıktan sonra Türkiye'ye dönerek, 1955 yılında Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi'nde, Bilim Tarihi Kürsüsü'nü kuran Aydın Sayılı (1913-1993) ile başlar. Böylece bilim tarihi öğretimi ve araştırmaları, bu tarihten itibaren akademik bir zemine oturtulmuş ve giderek Sayılı'nın öğrencileri olan Sevim Tekeli ve Esin Kahya ile birlikte bağımsız bir araştırma alanı haline getirilmiştir. Bkz., Remzi Demir, "Türkiye'de Bilim Tarihi Araştırmalarının Gelişimine Genel Bir Bakış (1532-1993)", *Türkiye'de Bilim Tarihi Araştırmalarının Dünü ve Bugünü*, Yayıma Hazırlayanlar: Prof. Dr. Esin Kahya, Prof. Dr. Melek Dosay Gökdoğan, Doc. Dr. Remzi Demir, Doc. Dr. Hüseyin Gazi Topdemir, Doc. Dr. Yavuz Unat, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları: 975-482, Ankara 2003, s. 1-93.

I) ABDÜLHAK ADNAN ADIVAR VE KATİP ÇELEBİ

Bilim Tarihi yazıcılığının ülkemizdeki en ünlü isimlerinden biri olan A. Adnan Adıvar (1882-1955) bu ününü öncelikle, her kesimden meraklılar için yazmış olduğu, *Tarih Boyunca İlim ve Din* ve *Osmanlı Türklerinde İlim* adlı iki kitabına borçludur. Bu kitaplardan ülkemizde, Batıdan yapılan bazı çeviriler bir yana bırakılırsa, hâlâ alanının temel başvuru kaynakları olarak yararlanılmaktadır.

Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim* kitabıyla, matematik, doğa bilimleri ve tıp ilminin yani çok sık kullandığı bir ifadeyle “müspet ilimlerin” Osmanlı Ülkesi’nde, XIV. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar olan zaman dilimindeki seyrini incelemektedir. Bu eser, ilk kez *La Science chez les Turcs Ottomans* adıyla Fransızca olarak Paris’te yayımlandı; ardından 1940 yılında bazı eklerle Türkçe’ye çevirilip *Osmanlı Türklerinde İlim* adıyla Türkçe olarak basıldı. Adıvar bu eseriyle Osmanlı bilim tarihinin adeta omurgasını oluşturmuştur ve söz konusu dönemle ilgili olarak yapılan sonraki araştırmalarda büyük ölçüde bu omurgaya bağlı kalınmıştır. Eser ölümünden sonra, önce Hamdullah Örs tarafından yapılan bazı eklerle birlikte, sonra da Prof Dr. Aykut Kazancıgil ve Prof Dr. Sevim Tekeli tarafından yapılan eklerle bir kaç kez daha basılmıştır²¹⁸.

Adıvar, bir *Söze Başlamadan*, bir *Sonsöz* ve sekiz *Bölüm*den oluşan *Osmanlı Türklerinde İlim* kitabında Katip Çelebi hakkında, bütün Osmanlı bilim tarihi açısından son derece iddialı değerlendirmeler yapmaktadır. Yazarın bu görüşleri, eserin *XVII.-XVIII. Yüzyıllar ve Katip Çelebi* başlığını taşıyan *Beşinci Bölüm*’ünde yer almaktadır. Buna göre, Osmanlı Türklerinde XVI. yüzyılda bilim öğretimi ve bilimsel eserlerin yazımında görülen ağırlık, XVII. yüzyıla gelindiğinde daha belirginleşmiştir. Bu yılların yazma eserlerinde, artık Avrupa’da beliren modern bilimsel düşünüşten ve Yunan bilimini temelinden sarsan büyük düşünce hareketinden eser bile görülmez. Tercüme-i hâl kitapları ancak yönetim ve yargı çevrelerinde şöhret bulmuş kişilerin isimleriyle doludur. Osmanlılar’da daha önceki yüzyıllarda tabiî ve fizikî bilimlerin öğretim yeri olan medreselerde birkaç

²¹⁸ Bu çalışmada eserin şu baskısı kullanılmıştır: A. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, Remzi Kitabevi, Altıncı Basım, İstanbul 2000.

ansiklopedik bilgin yetişmişti. Fakat XVII. yüzyıldan itibaren, aklî ve müspet bilimler medreselerde itibarını kaybetmiş ve dersler daha ziyade fıkıh alanı içine kapanmıştır. Matematik, astronomi, felsefe gibi dersler, her ne kadar, tamamıyla ortadan kalkmış değilse de, muhtemelen ikinci planda kalmıştır. Hatta bu bilimlerden en ilkel bilgilere bile sahip olmayanların en büyük medreselerde müderrisliği ve en yüksek makamlara geçtiği görülmüştür. Adıvar burada, XVII. yüzyıl başında ve hatta XVI. yüzyılda bile, Osmanlı Türk medreselerinde aklî ve naklî bilimlerin gerilediği tespitine kanıt olarak ünlü *Koçi Bey Risâlesi* ile Katip Çelebi'nin *Mizanü'l-Hakk fi İhtiyâri'l-Ahakk* adlı eserinden alıntılar yapar; ardından XVII. yüzyılda yaşayan neredeyse tamamı hekim olan bazı bilim adamlarını ve eserlerini tanıttikten sonra sözü tekrar Katip Çelebi'ye getirirerek, Türkiye bilim tarihinde XVII. yüzyılın ilk yarısının Katip Çelebi ile oldukça dikkate değer bir devir halini aldığını ileri sürüp, eğer Katip Çelebi XVII. yüzyılda yaşamamış olsaydı, bu devirde tıp dışındaki bilimler hakkında pek fazla bir şey söylenemezdi, biçiminde önemli bir iddia ortaya atar ve çoğunluğun onu yüksek bir bibliyografya uzmanı ve her telden çalan bir yazar saydığını, bazılarının ise zamanın büyük bir bilgini olarak gördüğünü söyleyerek Katip Çelebi'nin Türkiye bilim alemindeki yerini belirlemeye çalışır.

Adıvar'a göre, Katip Çelebi, muntazam bir medrese öğrenimi görmemiş olduğundan zamanının şekilci din bilginleri (ulema-yı rüsumu) ona itibar etmemişler ve adeta yan gözle bakmışlardır. En çok hoşlandığı müspet bilimler üzerinde çalışmakla birlikte naklî bilimleri de ihmâl etmemiştir. Onun işrâkîliğini, Batı dillerine philosophie illuminative diye çevrilen ve Allah'ı bilmenin, bir peygamberin irşâdına ihtiyaç duymadan, riyazet ve nefisle savaş yolunu takip etmekle mümkün olacağını kabul eden anlayıştan ayrı değerlendirmek gerekir. Katip Çelebi'nin bu anlamda işrâkî olması asla akla getirilmemelidir. Adıvar, *Mîzânü'l-Hakk*'ın Katip Çelebi'nin müspet bilimler hakkındaki görüşlerini ortaya koymak için çok önemli olduğunu söyler. Ona göre, bu risâle müspet bilimler ve felsefenin bir savunmasıdır. Katip Çelebi bu eserinde, devrinin taasubundan acı acı şikayet ederken müspet bilimlerin gereğini savunmakta ve bu bilimlerle dinin uzlaştırılması üzerindeki düşüncelerini açıklamaktadır. Eserde ayrıca İslâm bilim aleminde bilim tarihinin kısa bir özeti de verilmektedir.

Adıvar, çok yazan ve her şeyden bahse kalkışan (polygraphe) bir yazar olarak gördüğü Katip Çelebi'nin yirmiden fazla eseri içinde coğrafya ve kozmografyaya ait olan *Cihannüma*'sının baş yapıtı olduğunu ileri sürer ve bu eserin incelemesine girer. Ona göre, *Cihannüma*'da Ptolemaios astronomisinden bahsedilmesine karşılık Kopernik astronomisinden tek kelime bile söz edilmemesi, bu eserin Batılı kaynaklarının çevirisinde Katip Çelebi'ye yardım eden, bundan dolayı da Osmanlı Türkleri'nde coğrafya biliminin bir dereceye kadar modernleşmesine fiilen yardım etmiş bir kişi olarak tanınması gereken Şeyh Mehmed İhlâsî'nin çifte taassubundan yani Hıristiyanlığından gelen ve Müslümanlığında da sürdürdüğü taasubundan dolayı olmalıdır. Çünkü gerçekten bu sistem papalıkça İndex'e (kara liste) konulmuştu ve o zamanlar Müslümanlar arasında da pek makbul değildi. Ayrıca *Cihannüma*'nın Batılı kaynaklarından hiçbiri bu sistemden söz etmemektedir. Bu sebeplerle Katip Çelebi'yi bu noktada mazûr görmelidir. Yoksa hoşgörülülüğü, özellikle de fikri cesareti göz önüne alındığında bu sistemden haberdar olan bir Katip Çelebi'nin, her şeye rağmen eserinde buna yer vereceğinden asla şüphe edilemez. Adıvar'ın, nispeten ayrıntılı bir şekilde incelediği *Cihannüma*'sının yanısıra diğer eserlerine de kısaca değindiği Katip Çelebi'nin bilimsel değeri, kişiliği ve zamanının bilimsel düşüncesi üzerindeki nihai değerlendirmesi şöyledir: Muntazam bir medrese öğrenimi yapmayan, bu sebeple çağdaşları olan medrese uleması tarafından yüz verilmeyen ve daima “ketebeden” (yazıcılardan) deyimiyle sıfatlandırılan Katip Çelebi, çok çalışkan ve bilimsel bir tecessüse sahip bir bilgindi. Kendi zekâsı ve kısmen dostlarının yardımıyla Batı bilimiyle temas geldikçe eleştirci fikri büsbütün açılmıştı. Batı'yla vasıtalı olarak temasına rağmen, Doğu'nun geleneksel felsefesinden kendisini kurtaramamış, bu yüzden “Büyük Yüzyıl” denilen XVII. yüzyılın, hatta XVI. yüzyılın muhteşem biliminden ziyade, hep Aristo bilim ve felsefesine bağlı kalmıştır. Burada Adıvar, Katip Çelebi'nin Aristoculuğuna ilişkin olarak onun meşhur “zirâ âdâb-ı fakîr her kesrete cânib-i vahdetden duhûl ve ihâta-i külliyyât ile zabt-ı usûl îdî” sözüne değinmekte ve bu sözü onun araştırmalarında, Aristo'nun tikellerden fazla tümelleri arayan tümdengelimci bilim yöntemini kullandığının kanıtı olarak göstermektedir. Buna rağmen, yazara göre, şurası muhakkaktır ki, Katip Çelebi, Osmanlı Türkiyesi'nde ilk defa olarak Batı bilimiyle sıkı temas girmeye başlayan, bu bilimin değerini ve önemini takdir eden ve Batı

bilimiyle Doğu bilimi arasındaki seddi yıkmaya çalışan bir kişidir. Bu bakımdan kendisi, “Türkiye’nin bilim devrimcisi” olarak anılmasa bile, Türkiye’de bilim rönesansının müjdecisi gibi sayılmalıdır²¹⁹.

Adıvar, Katip Çelebi hakkındaki bu düşüncelerini sonraki yıllarda kaleme aldığı yazılarında da dile getirmeye devam etmiştir. Örneğin 14 Mart 1949 yılındaki bir yazısının başlığı “Batı’ya Açılan İlk Pencere: Katip Çelebi” şeklindedir. Bu yazıda, şehit şair dediği Nefî ile şehit tabip olarak nitelediği Emir Çelebi’nin Osmanlı padişahı IV. Murad tarafından nasıl öldürüldüğünü nefretle anlatan bir girişin ardından sözü yine aynı dönemde yaşayan Katip Çelebi’ye getiren Adıvar, onun bu sıralar, henüz Padişah’a yakın ve medrese alimi olan kişilerin hased ve kinine maruz kalmadığı için, sözü geçen iki çağdaşının âkibetine uğramaktan kurtulduğuna şükrederek, bu durumu pek az kişinin bildiğini söyler. Katip Çelebi, ne şair, ne tabip, ne fakih, sadece müsbet bilimlere gönül vermiş bir alimdir. Maddi mezardan kurtulan bu âlimi, medrese uleması küçümseme yoluyla uzun müddet manevî mezara, yani unutulmuşluğa gömdüler. Hattâ mezarının üstüne “bu zat ancak okur yazar bir adamdı” diyerek zamanında bile bir kürek toprak atmak isteyenler oldu. Halbuki Katip Çelebi’nin, tarih eserleri ve Latince tercümesi Avrupa müsteşriklerinin elinden bir an bile düşmeyen meşhur bibliyografya eseri olan *Keşfü’z-Zünûn* bir yana bırakılacak olursa, öyle bir eseri vardır ki, bu eser onun adını sonsuza kadar yaşatmağa kâfidir. Katip Çelebi’nin bu eseri, Türkiye’den Batı bilimine doğru açtığı ilk penceredir. Bu pencereyi *Cihannüma* denilen coğrafya eserini yazarken açmıştır. Tam bir dünya coğrafyası olacak bu eser bitirilememiş olsa da, yazılmaya başlama tarihi olan 1648 yılının, Türk müspet bilimler âleminde bir dönüm noktası olarak kabulü icap eder. Evet, Katip Çelebi, Türkiye’de Batı bilimine ilk penceyi açan kişidir. Onun, güzel ve sade bir Türkçe ile yazılmış ve bugünkü gençlerden bile, iyi Türkçe bilenlerin ve arada bir lügate bakmaktan sıkılmayanların kolaylıkla okuyabileceği *Mizânü’l-Hakk* adlı eserini inceleyenler, bu zeki insanın Türkiye’de felsefe ve müspet bilimlere nasıl kesat getirildiğini yana yakıla anlattığını göreceklerdir. Daha sonra, bir mühtedî Fransız Şeyh Mehmed İhlâsî’nin anlatma yoluyla tecüme ettirdiği Avrupa’da meşhur iki Latince coğrafya eserini katarak

²¹⁹ A. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, s. 126-158.

yazdığı *Cihannüma*'sı, Osmanlı Türkiyesi'nde Batı bilim eserlerinden, doğrudan doğruya yapılan ilk alıntıdır. Fakat asıl önemli olan, Katip Çelebi'nin, Batı bilim zihniyetini benimseyerek, o karanlık devirde, tek başına böyle eserler yazmak suretiyle, bir devir açmasıdır. Bu düşüncelerin ardından Adıvar, *Cihannüma*'nın Latince, Fransızca, Almanca gibi dillere çevrilmesine rağmen, günümüz Türkçe'sine çevrilmemesi veya eleştirili bir basımının hazırlanmaması bir yana, iyi bir nüshasının facsimile halinde bile bastırılmamasından duyduğu üzüntüyü belirterek ve ayrıca, bu eserin yazılmaya başlandığı tarihin 300'üncü yılının kutlanması ve Çelebi'nin ruhunun şâd edilmesi veyahut bu vesile ile bir bilim kurulu tarafından bir toplantı düzenlenmesi ümidini dile getirerek, yazısını bitirir²²⁰.

Adıvar, başka bir yazısında “Humanism”in bazı anlamlarını birbirinden ayırır. İfade etme yönünden çok başarılı olmayan bu yazısından anlaşıldığına göre, son zamanlarda, Ortaçağların ve Skolastiğin üzerinden atlayıp eski Yunan ve Latin kültürüne dönüşü temsil eden ve daha çok dil ve edebiyat sahasına özgü kalan, Rönesans devrindeki “Klasik yahut Eski Humanism” anlayışının yanında, dil, edebiyat ve sanatı ihmâl etmemekle birlikte kaynağını müspet bilimlerden alan ve düşünceyi müspet bilimler temeli üzerine kurmayı amaçlayan bir anlayış tarzı daha ortaya çıkmıştır ki bu son anlayışa “Yeni Humanism” adı verilmektedir. Adıvar'a göre önemli olan, bu iki Humanisme yolunu birbiriyle tam bir denge halinde tutabilmektir. Bugün bile medenî dünyada, bu dengenin temin edilebilmiş olduğunu iddia etmek biraz güçtür. His ve kalbe, hatta akıl ve ruha hitap eden kültür kısmını ihmal edip, müspet bilimleri ve tekniği ilahîleştirmek yolunu tutan memleketler olduğu gibi, bilimin yanında his ve kalbi, sanatsal zevkleri okşayan kültürü tutmakta devam eden memleketler de vardır. Nitekim Batı'nın tarihine bakıldığında Rönesans devrinden önce, “Klasik yahut Eski Humanism” anlayışının müspet bilimler karşısında daima yüksek bir konum elde ettiği görülür. Çünkü bilimler, toplumsal dönüşümde (devrimde), fikri bir alet gibi işleyebilmek için, insanın konum ve yaşamına yabancı kalmışlardır. XVII. asırda Descartes felsefesi ile sarsılmasına

²²⁰ Prof. Dr. Remzi Demir, Adıvar'ın sağlığında çeşitli eserler halinde yayınladığı makalelerinden bilim tarihi ve bilim felsefesi ile ilgili olanlarını derleyerek, onun düşüncelerini daha ayrıntılı tanıtmak amacıyla, yeniden kitaplaştırıp yayınlamıştır. Yukarıdaki alıntılar bu kitaptandır. Bkz., Abdülhak Adnan Adıvar, *Denemeler “Bilimin Sarp Yolunda Cüretkâr Adımlar”*, Derleyen: Remzi Demir, Ankara 2003, s. 112-114.

rağmen bu Klasik Humanisme, zamanın eğitim ve öğretiminde ve kültüründe gene hakim konumda kaldı. Sonraki dönemlerde ise, yani XVIII. yüzyıla gelindiğinde müspet bilimlere dayandığını savunan bir iki felsefî öğreti ve XIX. asırda tekniğin süratle gelişmesinden dolayı, kültürün his ve kalbi alakadar eden kısmının yokolacağı korkusu yüzünden Batı kültüründe eski toplumların dil ve edebiyatına doğru giden Klasik Humanism yolunun daima açık kaldığı görülür.

Adıvar, aynı şekilde Batı'ya dönüşte, Osmanlı Türkleri'nin kültür tarihinde de üç hamle belirlemenin mümkün olduğunu söyler. Tarihlerini belirtmediği birinci döneme “Medreseler Devri” adını verir; bu devirde, Batı'da Yunanca ve Latince'nin esas alınması gibi, Arapça ve Farsça dilleri temele alınarak bir tür “Doğu Klasik Hümanisme”²²¹ i yolu tutulmuş ve müspet bilimler ve felsefe, dil ve edebiyat hesabına oldukça ihmâl edilmiştir. Bu noktada sözü Katip Çelebi'ye getiren yazar, yazdığı eserler incelendiğinde onun, XVII. asırda, Avrupa bilim eserlerini Fransalı bir mühtedî papaz Şeyh Mehmed İhlâsî Efendi'nin yardımıyla tetkik ederek, hüküm süren bu Klasik Hümanizm yerine müspet bilimler ve felsefeye bağlı bir Yeni Humanisme yolu açmak istediğinin anlaşıldığını, ancak, bu çabası sayesinde müspet bilimler yolunda bir merak uyandırmış olsa da, başarılı olamadığını ve kültürümüzün yukarıda belirtilen Doğulu Humanisme'den ibaret kaldığını ileri sürer. Adıvar'a göre ikinci hamle, belki kısmen Katip Çelebi'nin uyandırdığı bu merak etkisiyle, kısmen de askeri ihtiyaçların zorlamasıyla, XVIII. asırda Mühendishâneler adıyla açılan kurumlarla başlar. Müspet bilimlerin ışıklarının evvela matematik penceresinden girmeğe başladığı bu birinci Batılılaşma hamlesi, bizde Rönesans'ın Klasik Humanisme'inden ziyade teknik, dolayısıyla, müspet bilimlerin etkisiyle olmuş ve bu hamle, o zaman henüz ismi bile olmayan Modern Humanisme taslağı şeklini almıştır. Bu hamle, bazen tarih ve edebiyat ağırlığının arttığı, bazen de dil ve edebiyatın küçümsendiği bir süreç şeklinde gelişmiş ve yerini, son yirmi beş sene içinde Batı kültürüne doğru pozitivist bir bakış açısıyla yapılan, müspet bilimlere ve tekniğe önem vermekle birlikte dil ve tarihin asla ihmal edilmemiş olduğu, “Devrim Dönemi” denilen üçüncü hamleye yerini bırakmıştır²²¹.

²²¹ Bkz., Abdülhak Adnan Adıvar, *a.g.e.*, s.119-125.

Böylece burada, *Osmanlı Türkleri'nde İlim* adlı kitabı ve değişik yazılarından yapılan alıntılarla, Adıvar'ın Katip Çelebi'ye ilişkin değerlendirmelerinin ana hatları ortaya konmuş oldu. Bunlara, yazarın, *Cihannüma* adlı eserin 300'üncü Yıldönümü'nün anılması, Katip Çelebi isminin Edebiyat Fakültesi'ndeki bir dershaneye verilmesi, ayrıca üniversite çamlığına bir büstünün dikilmesi isteklerini ve hepsinden önemlisi, özellikle *Cihannüma'nın*, hiç olmazsa, facsimile halinde basılması arzusunu da eklemelidir.

Adıvar'ın Katip Çelebi hakkındaki bu değerlendirmeleri bir çok bakımdan asılsız ve abartılıdır. Burada bir ikisine değinmek gerekirse en başta, yazılarıyla yarattığı sıkıntılar, saldırılar ve özellikle resmî zümrelerden gelen baskılar ve tehditler altında yaşamış Katip Çelebi tasavvuru bütünüyle hayal ürünüdür. Zira Katip Çelebi, ömrü boyunca devlete hizmet etmiş, bu yolda savaşta ve barışta büyük sıkıntılara katlanmış, ancak devleti sayesinde son derece mutlu ve rahat bir yaşam sürmüştü; nitekim bu durumu *Düstûrü'l-'Amel*'in girişinde, risâleyi neden yazdığını açıklarken, kullandığı “binâen ‘alâ zalik bu ekall-i halîfe Hâcî Halîfe dahî seferlerde ve hazarlarda rûzgârın germ ü serdin ve nîce derdin çekub tevârîh-i eslâf görmekte diledi ki sayesinde âsûde olduğu Devlet-i ‘Aliyye’ye nusret ve şükr-i ni‘met-i yenbagî ile tevârîhde görûb bi'l-fi‘il tecrübe ile yakîn hâsıl itdiği mertebe bu umûra müte‘allik bir iki varak tesvîd eyliye” ifadelerinde açıkça dile getirmektedir. Gerçekten de hayatı incelendiğinde, yaşadığı dönemde hiç kimsenin onunla kavgalı olmadığı aksine Katip Çelebi'nin herkesle kavga etmek için adeta can attığı görülmektedir. Örneğin, son eseri olarak bilinen *Mizânü'l-Hakk*'ı yazarak, daha önce ortaya çıkmakla birlikte döneminde de devam eden ulema ile sufiler kavgasına, üçüncü bir tarafmış gibi karışan, üstelik son derece hakaretamiz risâlesinin her satırında neredeyse kendisinden başka herkesi ahmaklıkla nitelemekten kaçınmayan, bizzat Katip Çelebi'nin kendisidir; aynı şekilde, Osmanlı ulema zümresinin başı olarak bilinen şeyhülislâmlık makamında bulunan birine, dönemin şeyhülislâmı Bahaî Efendi'ye, cahillik isnad etme cüretini gösteren ve bu amaçla bir risâle yazmaktan da kaçınmayan yine Katip Çelebi'dir. Buna rağmen, ilginç bir şekilde, hem sağlığında hem de ölümünden sonra bizzat şeyhülislamlar tarafından el üstünde tutulan, adeta şeyhülislamların koruması altında olan da Katip Çelebi'dir. Bu sebeple

Adıvar'ın, resmi ulemanın saldırıları altında yaşamış ve canını zor kurtarmış Katip Çelebi imajının gerçekte hiç bir ilgisi yoktur; hele onun, “medrese uleması küçümseme yoluyla uzun müddet manevî mezara, yani unutulmuşluğa gömdüler” iddiası tamamen yersizdir; çünkü Katip Çelebi, yine kendi yazdıklarına göre, devletin üst düzey yöneticileri tarafından, özellikle tarihe ilişkin görüşlerine başvurulmuş biriydi; ayrıca, ölümünün ardından, kısa sayılabilecek bir süre sonra, Osmanlı Devleti'nin ilk resmi tarihçisi olan Naima'nın, Katip Çelebi'nin eserlerine ve başta İbn Haldunculuğu olmak üzere düşüncelerine, nasıl devletin kurtuluş reçetesi gibi sarıldığı bilinmektedir. Dolayısıyla Katip Çelebi, Adıvar'ın söylediği gibi ne küçümsemiş ne de bir süre için bile olsa unutulmuş biridir; aksine yaşamı boyunca neredeyse herkesi küçümseyen ve her dönem bilinen biridir.

Ayrıca, Adıvar'ın Katip Çelebi hakkındaki bilim tarihi perspektivinden yaptığı değerlendirmeler de tutarsızlıklar bulunmaktadır; çünkü bir yandan, çok yerinde bir tespitle, Katip Çelebi'nin, Doğu'nun geleneksel felsefesinden kendisini kurtaramamış olduğunu, bu yüzden “Büyük Yüzyıl” denilen XVII. yüzyılın, hatta XVI. yüzyılın muhteşem biliminden ziyade, hep Aristo bilim ve felsefesine bağlı kaldığını belirtmekte, üstelik Ali Kuşçu'nun *Muhammediyye* adlı aritmetik risâlesine tamamlanmamış bir şerh yazmasından ötürü Katip Çelebi'yi, XVII. yüzyılda yetişmiş bir bilgin ve Batı biliminin şidetli takdirkarı olmasına rağmen hala Ali Kuşçu'nun hesap kitabını şerhle uğraşmasından ötürü eleştirmektedirken, öte yandan, onu, bütün bunlara rağmen, Osmanlı Türkiyesi'nde ilk defa olarak Batı'da bu dönemde belirginleşen müspet bilimlerin müjdecisi ve bu bilimlere açılan pencere saymaktadır. Oysa Katip Çelebi'nin eserleri içinde, Adıvar'ın deyişiyle, Batı'nın XVI. yüzyılının muhteşem bilimiyle veya Büyük Yüzyıl ile ilgili olarak verilen tek bilgi, *Cihannüma*'da söz edilen Kopernik'in astronomi görüşüdür ve bu bilgiyi, yaklaşık yüzyıl sonraki basımı sırasında kitaba ekleyen ise, yine Adıvar'ın da bildiği gibi, bu sistemden haberi bile olmadığı anlaşılan Katip Çelebi değil, İbrahim Müteferrika'dır. Bundan başka, Adıvar'ın, *Cihannüma*'yı yazarken, bir iki Latince coğrafya eserinden yararlanmasından dolayı, Batılı bilim kitaplarına ilk defa başvuran ve bunların çevirilerini yapan kişinin Katip Çelebi olduğu iddiası da doğru değildir. Nitekim, onun, Katip Çelebi'yi Batı'nın müspet bilimlerinin müjdecisi ve

Batı'ya açılan pencere şeklinde niteleyen görüşünün en önemli dayanaklarından biri olan bu iddiasının, bilim tarihi bakımından yanlış olduğuna, Adıvar'ın bilim tarihi ile ilgili bazı makalelerini kitaplaştırıp yayımlayan, Demir de işaret etmiştir²²².

²²² Bkz., Abdülhak Adnan Adıvar, a.g.e., s.11. Demir, bu derlemeye yazdığı *Sunuş*'ta, Katip Çelebi'yi "Batı'ya Açılan İlk Pencere" şeklinde değerlendirmesini Adıvar'ın yanlışlarından biri olarak belirler ve daha sonra yapılan bilimsel araştırmaların, bunun doğru olmadığını, meselâ XVI. yüzyılda Pîrî Reis, Emîr Mehmed Efendi gibi coğrafyacılar başta olmak üzere dönemin birçok bilgininin Batı'daki bilimsel ve teknik gelişmeleri takip etme gayreti içinde olduklarını, açığa çıkardığını söyler.

II) TÜRK ÜNİVERSİTELERİNDE KATİP ÇELEBİ YILI VE KATİP ÇELEBİ'Yİ ANMA KİTABI

Adıvar'ın, *Osmanlı Türkleri'nde İlim* kitabında, Katip Çelebi hakkındaki değerlendirmelerinin ve çeşitli yazılarında dile getirdiği, onun baş yapıtı saydığı *Cihannüma* adlı eserin 1648 yılında yazılmaya başlanışının 300'üncü Yıldönümü'nün anılması, bu eserin, hiç olmazsa, facsimile halinde basılması, bu vesileyle Katip Çelebi'nin isminin Edebiyat Fakültesi'nin bir dershanesine verilmesi, ayrıca üniversite çamlığına bir büstünün dikilmesi gibi isteklerinin ülkemizde çok etkili olduğu ve büyük rağbet gördüğü anlaşılmaktadır. Şöyle ki Adıvar'ın 1955 yılı Temmuzundaki ölümünden yaklaşık bir buçuk yıl sonra, 1956 Kasım'ında, Türk Tarih Kurumu'nca, Kurum üyelerinden Ord. Prof. Dr. Süheyl Ünver'in teklifiyle, 1957 yılında ölümünün 300. yıldönümü dolayısıyla Katip Çelebi için bir anma töreni yapılması kararlaştırılmış ve gerekli hazırlıkları yapması amacıyla kurum üyeleri olan Süheyl Ünver, Prof. Dr. Tayyib Gökbilgin ve kurum dışından olmakla birlikte uzun yıllar Katip Çelebi üzerinde çalıştığı bilinen Orhan Şaik Gökyay ile Doç. Dr. Bedi N. Şehsuvaroğlu'ndan oluşan dört kişilik bir komite oluşturulmuştur.

21/XI/1956 tarihinden itibaren her hafta Çarşamba günleri İstanbul Tıp Tarihi Enstitüsü'nde toplanan komite ilk iş olarak, Katip Çelebi'nin ölüm tarihi üzerinde durmuş ve bu tarihi 27 Zilhicce 1067/6 Ekim 1657 olarak belirleyerek, 20/XII/1957 tarihinde Ankara ve İstanbul Üniversiteleri'nin de fiilen katılacağı Katip Çelebi'nin 300. ölüm yıldönümü töreni yapılmasını, Kasım 1957-Kasım 1958 tarihlerinin üniversitelerce Katip Çelebi yılı olan ilan edilmesini, P.T.T. Genel Müdürlüğü'nce, üzerinde Süheyl Ünver'in hazırladığı minyatürün yer aldığı, anma pulu bastırılmasını, İstanbul ve Ankara'da Katip Çelebi'nin eserlerinin bulunduğu sergiler açılmasını ve nihayet bu etkinliklerin yanısıra Katip Çelebi'ye armağan kitabı yayınlanmasını kararlaştırmıştır.

İlk baskısı 1957 yılında yapılan bu anma kitabı, *Kâtip Çelebi Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler* adını taşımaktadır. Türk Tarih Kurumu Kâtip Çelebi'nin 300 üncü Ölüm Yılı'nı Anma Komitesi tarafından yukarıda özetlenen bir

Önsöz yazılarak yayınlanan bu kitapta şu yazarların makaleleri bulunmaktadır: Orhan Şaik Gökyay, “Katip Çelebi Hayatı, Şahsiyeti Eserleri”; Ord. Prof. Mükrimin Halil Yinanç, “*Fezleket Ekvâl el-Ahyâr* Hakkında”; Prof. M. Tayyib Gökbilgin, “Kâtip Çelebi’nin Kronolojik Eseri: *Takmimüttevârih*”; Prof. Dr. Hâmit Sadi Selen, “*Cihannüma*”; Ord. Prof. Dr. A. Süheyl Ünver, “Kâtip Çelebi’nin *Cihannümâ*’sında Çin ve Hatay Hakkında Verilen Malûmatın Kaynağı Üzerine”; Doç. Dr. Bedi N. Şehsuvaroğlu, “*İlham al-Mukaddes Min-el Feyz-al Akdes* Risâlesi ve Katip Çelebi’nin İlmî Zihniyeti Hakkında Birkaç Söz”; Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken, “Kâtip Çelebi ve Fikir Hayatımız”; Prof. M. Tayyib Gökbilgin, “XVII. Asır’da Osmanlı Devleti’nde Islâhat İhtiyacı ve Temayülleri ve Kâtip Çelebi”; Hasan Âli Yücel, “Kâtip Çelebi ve *Keşf-el-Zunun*”; “Adnan Adıvar, Bursalı M. Tahir, M. Cevdet ve Diğer Kaynaklardan İktibaslar”²²³.

B-2-a) Bunlardan Mükrimin Halil Yinanç’ın “*Fezleket Ekvâl el-Ahyâr* Hakkında” başlıklı makalesinde, Katip Çelebi’nin Arapça yazdığı *Fezleke Akvâlü’l-Ahyâr fî ‘İlmi’t-Târîh ve’l-Ahbâr* adındaki tarih kitabı tanıtılmaktadır. Buradaki bilgilere bakılırsa, eserin müsvedde halinde kalmış müellif hatlı tek nüshası vardır; bir Mukaddime, üç ‘Asl ve bir Hâtıme’den ibaret olan bu nüshanın da önemli bölümleri eksiktir. Esere ilişkin değerlendirmesinden anlaşıldığına göre, Yinanç, *Fezleke*’yi bütünüyle bir derleme tarih eseri olarak görmektedir ve ona göre eserin ne yazım tarzında ne de içeriğinde hiç bir önemli ve yeni bir özellik bulunmamaktadır; kitabın İslâm’dan önceki devirlere ilişkin bölümleri ile halifelere ait olan kısımları herkesce bilinen tarih kitaplarından alınmıştır; ve bunlarda hiçbir yeni bilgi ve inceleme yoktur. Eserin önemli olan yönü, büyük Abbasî Hilâfet İmparatorluğu’nun dağılmasından sonra teşekkül eden İslâm devletlerine dair bölümleridir. Bu bölümde Âl-i Osman Devleti ayrıca ve uzun bir fasıl olarak 1049 senesine kadar anlatılmaktadır. Ancak Katip Çelebi bu İslam devletleri tarihini muhtasar olarak anlatırken de hemen daima XVI. asır sonunda yaşayan Mustafa Cennabî’nin tarihini esas almış ve özetlemiştir. Yalnız kitabın kenarında verdiği Türkçe, Farsça ve Arapça haşiyelerde Hamdullah el-Müstevri (?)’nin *Târîh-i Güzide*’sinden Gaffarî’nin *Cihânârâ*’sında bazan Âlî’nin *Künhü’l-Ahbâr*’ndan, Mirhond’dan nakiller

²²³ *Kâtip Çelebi Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1991.

yapmıştır. Âl-i Osman Devleti faslında yine Cennâbî'yi esas almakla birlikte Neşrî'den, Âşıkpaşazade'den, Hoca Sadeddîn'den istifade etmiştir; ve bu arada bilhassa padişahların imâratı ve inşaatı bahsinde Edirne tarihi olan *Enîs el-Müsâfirîn*'den yararlanmıştır. Bu kitabın Ebu'l-Feth Sultan Mehmed Han faslı dikkate şayandır. Burada İstanbul'un fethi hakkında, İstanbul'un fethinden sonra şehirdeki kiliselere verilen imtiyaz ve maaş konusunda Ebû's-Suud Efendi'nin fetvası dercedildiği gibi Galata'nın fethinden sonra buradaki ahaliye verilen Türkçe emannâme'nin sureti de dercedildimiştir. Fatih Sultan Mehmed ile Uzun Hasan arasındaki muhabere hakkında bu muhtasar kitapta mevcut olan malûmat da şayanı dikkattir.

Katip Çelebi, diğer eserlerinde olduğu gibi bu eserinde de her vakanın vukua geldiği sene hakkında düşürülen manzum tarihleri kaydetmek merakındadır; ve bu hususda Sa'dî Çelebi Münşeatı gibi bir çok münşeat ve mecmuaları görmüş ve onlardan faydalanmıştır. Sultan Mehmed'den sonraki vekayi için en ziyade Hoca Sadettin Tarihi ve Âli'nin *Künhü'l-Ahbâr*'ını esas ittihaz etmiş ve *Künhü'l-Ahbâr*'ın hitâm bulduğu seneden yani III. Sultan Murad'dan itibaren kaynak göstermiyerek bizzat kendisi yazmıştır. Fakat bu hususta Mustafa Sâfi Efendi ile Peçevî'den istifade etmiş olacağı şüphesizdir. Yınanç'a göre, sonuç olarak eserin değerli tarafı Osmanlılar'a ait olan kısmı ile başka kitaplarda olmayan ve ancak bazı fetva kitaplarıyla, mecmua ve risâlelerde tesadüf edilebilen hususî ve ince malûmatı kitabın haşiyesine dercetmiş olmasıdır²²⁴.

Böylece bu ifadelerde, Mükremin Halil Yınanç'ın, Katip Çelebi'nin tarihsel konumuna ilişkin değerlendirmeler söz konusu olduğunda, gerek Osmanlı Dönemi'ndeki gerekse Cumhuriyet Türkiye'sindeki pek çok yazarda görülen abartılı ve sorumsuz bir şekilde yüceltme çöşkusundan çok uzak olduğu ve incelediği *Fezleke* adlı tarih eserini, sadece bilimsel bir tavrıla, tarihsel süreklilik içinde değerlendirmeye çalıştığı görülmektedir²²⁵.

²²⁴ *Kâtip Çelebi Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, s. 93-100.

²²⁵ Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim* kitabında, Yınanç'ı, özellikle Muallim Cevdet'in mübalağalı övgülerinden sıkılarak, Katip Çelebi'nin, Descartes, Leibniz gibi dahiler yanında ancak okur yazar bir mübtedî olabileceğini söylemesi yüzünden eleştirir ve onu, Katip Çelebi'yi göklere çıkarmak hususundaki ifrata karşın, tefrite düşmekle suçlar. Bkz., A. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*,

B-2-b) Prof. M. Tayyib Gökbilgin'in, "Kâtip Çelebi'nin Kronolojik Eseri: *Takvîmü't-Tevârih*" adlı makalesi, anılan eserin kabaca tanıtımı üzerinedir. Makalede, bir yandan, bizde tam anlamıyla yazılmış ilk kronolojik eser olarak nitelenen *Takvîmü't-Tevârih*'in içeriğinden, kaynaklarından, zeyillerinden, Ali Suavi'nin eklerle Paris'te neşrettiği nüshadaki bazı tashihlerinden ve risâlenin Batı'daki çevirilerinden söz edilirken, öte taraftan da yer yer, Katip Çelebi'nin bu eseriyle hakikati büyük bir titizlikle araştıran biri olduğunu ispat ettiği, yazarın Osmanlı tarihi ile ilgili hadiseler hakkında verdiği malûmâta bakınca, bunları muhtelif kaynaklardan araştırdığı, iyice tetkik ederek haberin sıhhatini tahkik ettiğinin anlaşıldığı, tarih anlayışının öz ve mümkün olduğu kadar sıhhatli malûmât vermeğe dayandığı şeklinde değerlendirmeler yapılmaktadır. Ayrıca bu değerlendirmeler, bir iki Batılı yazarın, örneğin Katip Çelebi'yi Batı'daki tarih görüşüne doğru ileri bir adım atan, Peçevî'den daha mütekâmil eserler yazan, nakillerinde hatıraları, menkıbeleri ve şahsî ihtirasları terketmekle ve böylece eserinde daha kuru ve sıkı malûmât vermekle beraber metodik bir terakki gösteren, daha eski tarihçilerin şematik ve basma kalıp ifadelerinden kurtulan, seleflerine nazaran daha katî, daha emin ve tipik görüşleri bulunan bir Türk tarihçisi olarak gören Macar tarihçi Sekfü Gyula'nın ve *Takvîmü't-Tevârih* münasebetiyle Katip Çelebi'nin bu eserinin Osmanlı tarihini yazmaya girişen pek çok tarihçiyi karanlıktan kurtardığını söyleyen Hammer'in görüşleri nakledilerek güçlendirilmektedir. Bu makale, Üniversite Kütüphanesi ile Topkapı Sarayı Kütüphaneleri başta olmak üzere diğer bazı kütüphanelerde bulunan kırk altı *Takvîmü't-Tevârih* nüshasının şeklen incelenmesinin yapıldığı bir bölüm ile sona ermektedir. Bu incelemeden çıkan sonuç, bu nüshaların hiçbirinin, müellif hatt-ı desti ile yazılan veya onun tarafından dört farklı şekilde yazdırılan orjinal nüsha olarak görünmediği şeklindedir²²⁶.

B-2-c) Prof. Dr. Hâmit Sadi Selen, "*Cihannüma*" adlı yazısında, söz konusu eserle ilgili iki sorunu incelemektedir. Bunlardan birincisi, "orjinal metin meselesi"

s. 151. Yınanç'ın bu tavrını, bir tefrit değil, Katip Çelebi'nin bilimsel ve tarihsel değerinin yüceliği hakkındaki temelsiz abartıların bıktırıcılığı üzerine vurgu yapmayı amaçlayan bir tepki olarak görmek gerekir. Öte yandan Adıvar'ın, ifrat ve tefritten söz ettiği bir konuda, ifrata düştüğünü söylediği Muallim Cevdet'i aratmayacak bir tavırla, son derece mahir bir şekilde, tarihsel gerçekliğinden çok uzak bir Katip Çelebi tasavvuru yarattığına ve yaygınlaştırdığına da yukarıda değinilmiş ve gösterilmişti.

²²⁶ *Kâtip Çelebi Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, s. 101-119.

olarak adlandırılmaktadır; burada Katip Çelebi tarafından yazılan asıl *Cihannüma* metninin nasıl olduğu ve basma *Cihannüma*'da hangi bölümlerin Katip Çelebi'ye ait olduğu soruları ele alınmaktadır. Çözüm aranan ikinci sorun ise, *Cihannüma*'nın coğrafya biliminde ne gibi yenilikler meydana getirdiği ve tarihî coğrafya bakımından eserin ne gibi bir değeri olduğu şeklindedir.

c-i) Selen, birinci sorunla ilgili olarak söze, nisbeten tam bir *Cihannüma* nüshasını elde etmiş olduğu haberi ile başlar. Bu yazma nüsha 1156 sayfadır. Bunun 756 sayfası asıl *Cihannüma* metnine ait olup ayrı bir kağıt ve ayrı bir yazı ile yazılmıştır. Bu kısmın elli sayfasında yazılı ve yazısız haritalar bulunmaktadır. Geri kalan 400 sayfa ise basma *Cihannüma*'daki ilave kısımlara [yani Müteferrika tarafından eklenen bölümlere] ait olup ayrı bir kağıt üzerine ayrı bir yazı ile yazdırılarak araya konmuştur.

Selen, *Cihannüma*'nın iki ayrı şekilde yazıldığını belirterek Katip Çelebi'nin sırf İslâmî kaynaklardan faydalanarak yazdığı *Birinci Cihannüma*'yı yetersiz bulduğunu ve yarıda bıraktığını, daha sonra Batılı kaynaklardan yararlanarak *İkinci Cihannüma*'yı yeni baştan yazmaya başladığını, *Birinci Cihannüma*'nın tam bir nüshasının bize intikâl etmediğini, bu durumun, *İslâm Ansiklopedisi* gibi bir çok kaynakta eserin hiçbir parçasının ortada olmadığı şeklinde ifade edildiğini, halbuki baş tarafı eksik olmak üzere *Birinci Cihannüma*'nın bir çok nüshasının Türkiye ve Avrupa kütüphanelerinde bulunduğunu söylemektedir. Selen burada elindeki nüshaya bakarak *Birinci Cihannüma*'nın içindekiler hakkında bilgi verir. Buna göre eserin başındaki mukaddime, birinci ve ikinci fasılları eksiktir. Bu bölümlerin basılan *İkinci Cihannüma*'ya bakarak arz küresi ve denizlerle ilgili olduğu tahmin edilebilir. Mevcut *Birinci Cihannüma* yazmaları çoğunlukla göller ve nehirlerin ele alındığı üçüncü fasıldan başlamaktadır. Dördüncü fasıl karalar hakkındır. Bu fasılda, arzın şekli ve tabakaları hakkında kısa bir bilgi verildikten sonra büyüklüğü, tül ve arz daireleri anlatılır. Bundan sonra yedi iklim (=iklim-i hakîkî) sıralanır. Ayrıca yeryüzünün bir takım örfî iklimlere yani memleketlere ayrıldığı belirtilir. Beşinci fasıldan itibaren ikinci kısım, yani memleketlerin anlatıldığı bölüme geçilir. Bu bölüme rub'-i meskûnun batısından, yani Endülüs ve Mağrib ülkelerinden

başlanmıştır. Buradaki İspanya, Fas, Cezayir, Tunus ve Libya memleketlerinden sonra iklim-i Rûm'a yani Osmanlı memleketlerine geçilir. Bugünkü Balkan yarımadası ve Macar ovaları hakkında malûmat verilir. Burada içeriği hakkında kısaca bilgi verilen *Birinci Cihannüma*'nın sonunun şu satırlarla bittiği bildirilmektedir: “Bu memleketler yani Rumeli, Bosna ve Macaristan Âl-i Osman'ın yeni fetihleri olup, kısmen eski, kısmen yeni kitaplardan alınarak yazılmıştır. Bundan sonra Anadolu cânibi yazılacaktır. Ondan sonra da vaktiyle Rumeli ülkesine dahil olan Venedik, Papa ve Fransa vilayetleri kısaca yazıldıktan sonra dördüncü iklim olarak da Atlas Okyanusu'ndaki komşu adalar izah edilecektir”. Hamid Sadi Selen, *Birinci Cihannüma* metninden şimdiye kadar pek az faydalanılabildiğini, sadece, eserin bu ilk şeklinde Rumeli ve Bosna'nın anlatıldığı kısımların J. Von Hammer tarafından Almanca'ya tercüme edilip bilim dünyasına tanıtıldığını belirttikten sonra, makalesinin ilk bölümünü *Cihannümaların* yazılış tarihlerine ilişkin tahminleriyle bitirir. Buna göre, *Birinci Cihannüma*'nın mukaddimesi ortada olmadığı için yazılış tarihi kesin olarak belirlenememektedir. Yalnız *İkinci Cihannüma*'nın mukaddimesindeki açıklamalardan, *Atlas Minor*'un tercümesine 1650 yılında başladığını ve 1655 yılına kadar ancak üçte ikisini tercüme ederek haritalarını çizdiğini ve bu tarihte *İkinci Cihannüma*'ya başladığını bildirmektedir. *Mizânü'l-Hakk*'daki tercüme-i halinde 1645'de deniz ve kara haritaları ile meşgûl olduğunu ifade ettiğine göre *Birinci Cihannüma*'nın yazılışının 1645-1650 yılları arasında olduğu tespit edilebilir denilmektedir.

Makale'de *İkinci Cihannüma*'nın asıl metninin yani İbrahim Müteferrika tarafından basılan metnin aslının da bir sorun olduğu ifade edilmekte ve bu durumun yayımcının esere eklediği cetveller, haritalar ve çeşitli bilgilerden kaynaklandığı belirtilmektedir. Yazar bu vurgunun ardından elindeki yazma metne bakarak *İkinci Cihannüma*'nın orjinal kısımlarını belirlemeye çalışır. Eserin asıl metni, bir mukaddime ile biri genel [coğrafi bilgilerin verildiği] ve diğeri özel [yani memleketlerin anlatıldığı] iki kısımdan ibarettir. Memleket tasvirleri *Birinci Cihannüma*'dan farklı olarak Akşa-yı Garb'tan yani Endülüs'ten değil Akşa-yı Şark'tan Japonya'dan başlar ve Doğu Anadolu'da sona erer. Doğu Anadolu'nun eksik kalan yerlerinden başlayarak el-Cezire, Irak, Arap Yarımadası, Suriye, Filistin,

Halep, Adana, Maraş, İçel, Sivas, Karaman, Anadolu eyaletleri Üsküdar'a kadar olan yerleri hakkındaki coğrafi bilgileri *İkinci Cihannüma*'ya ekleyen İbrahim Müteferrika'dır. Selen bu açıklamaların ardından, *İkinci Cihannüma*'nın yazımında yararlanılan Batılı coğrafya eserlerinin listesini vererek makalesinin ilk bölümünü bitirir. Buna göre Katip Çelebi'nin yararlandığı Batılı eserler şunlardır: A. Ortelius, *Teatrum Orbis Terrarum* 1570; Mercator, *Atlas sive Cosmographicae Meditationes de Fabrica Mundi et Fabricati Figura* (Atlas, or Cosmographical Meditations on the Frame for the World and its Form) by Gerardus Mercator, Duisburg, 1595²²⁷; Philippus Gluverius, *Eski ve Yeni Coğrafya Kitaplarına Medhal; Atlas Minor*, Gerardi Mercatoris A. S. Plurimis aenis atque illustratus, Arnheim 1621; Lorenza d'Anania, *L'universale Fabrica del monda overo cosmografis* Venedik 1582.

Selen'in ikinci sorun yani *Cihannüma*'nın coğrafya alanında getirdiği yenilikler hakkındaki görüşlerine gelince yazar bu konuda üç noktaya dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi Katip Çelebi'nin kartoğrafya ile coğrafya arasındaki ilişkiyi çok iyi bilmesidir; gerçi yaşadığı dönemde Osmanlılar'da haritacılık oldukça ileri idi; deniz yolları için portulanlar, kıyı kılavuzları, bahriye kitapları; kara yolları için de yol haritaları ve menâzilnâmeler meydana getiriliyordu.

²²⁷ Gerardus Mercator (1512-1594), Belçikalı haritacı; Flaman kasabası olan Rupelmonde'deki Gerard de Cremere'de doğdu. "Mercator", isminin Latinceleştirilmiş şeklidir. Ünlü humanist Macropedius tarafından eğitildi ve Leuven Üniversitesi'nde öğrenim gördü. Asıl ününü bir haritacı olarak yapmasına rağmen Mercator'un ana gelir kaynağı matematik araçları yapımındaki el becerisiydi. 1537'de Filistin haritası, 1538'de Dünya haritası ve 1540'da Flanders haritası yaptı. 1552'de Duisburg'ta harita atölyesi açtı. Duisburg Koleji'nde matematik dersleri verdi. 1564'te Duke Wilhelm of Cleve'in Cosmografya Kurulu'na atandı. Bu sırada yeni bir proje tasarladı ve 1569'da gerçekleştirdi; bu denizlerdeki gemi seferlerine yardımcı olmak amacıyla boylamların paralel çizgilerinin, pusula yönlerini gösterecek şekilde düz çizgiler şeklinde gösterilebileceğinden ibaretti. Harita koleksiyonlarını ifade etmek için "Atlas" kelimesini kullandı ve 1570 yılında Abraham Ortelius'u ilk modern Dünya atlası olan *Theatrum Orbis Terrarum*'u oluşturması için teşvik etti. Kendi atlasını ise bir kaç seferde oluşturdu. Bu atlasın, bazı hatalar içerse de Ptolemy haritalarının düzeltilmiş versiyonlarından oluşan ilk bölümü 1578 yılında basıldı; Atlasa 1585 yılında Fransa, Almanya ve Hollanda, 1588 yılında ise Balkanlar ve Yunanistan haritalarını ekledi. Diğer haritalar ölümünün ardından oğlu Rumold Mercator tarafından basıldı. Mercator, nispi kütle ürün teknikleri yoluyla, karaların yanı sıra gök yüzünün de gösterildiği küreler yapımını sağlayan bir teknik geliştirdi. O devirde yeryüzünü gösteren küre haritalar, ağaç ya da pirinç kaplama yuvarlak küreler üzerine kabartmak suretiyle bin bir güçlkle yapılmaktaydı. Mercator, bir ağaç kalıba kartonpiyer küreler döktü, sonra onların ekvator boyunca kesti ve hemen birleştirdi, ardından küreleri ince kağıt ve sıvadan oluşan beyaz bir alçı karışımıyla sıvadı. Mercator, bunların üzerini kazıdı ve on iki üç köşeli kumaş parçası üzerine Dünya harita takımını çizdi; bu kumaş parçalarının kutuplara doğru daralan kenarları sivriydi ve bu şekilde küreye göre kesilmişti. Daire şeklinde nakşolunmuş örtülerin uçları kutuplarda bitişiyordu. Bu kürelerin boyama işlemi elle ve suluboya ile yapıldıktan sonra ayarlanmış pirinç ufuk halkaları bulunan ağaç ayaklıklara konuyordu. Bu şekilde geriye kalan on iki çift Mercator küresi vardır. Bkz., http://en.wikipedia.org/wiki/Gerardus_Mercator

Bu sahada deniz ve kara yolları kılavuzları olarak bugün bize intikal eden bahriye ve menâzil kitapları, haritaları hakikaten orjinal eserlerdi. Fakat Katip Çelebi bunları da yeterli görmeyerek Avrupa’da yeni neşredilen haritalardan yararlanmak ihtiyacını duymuştur. Nitekim eserine verdiği *Cihannüma* adının, Avrupalılar’ın bütün haritalar mecmuası için kullandıkları “Atlas” kelimesinin içermesi bu isteğin sonucu gibi düşünülmelidir. *Cihannüma*’nın getirdiği ikinci yenilik yeryüzünü kıtalara ayırarak anlatmasıdır. Karalar bahsinde geleneksel yedi iklim görüşü kısaca izah edilmekle birlikte memleketlerin anlatımında ilk defa kıta bölümlenmesi esas alınmıştır. *Cihannüma*’nın coğrafya sahasında ortaya koyduğu başka bir yenilik de gerek kadîm Yunan coğrafyacılarında gerekse İslâm coğrafyacılarında iki ayrı istikamette yürüyen riyaî coğrafya ile ülkeler coğrafyası arasında sıkı bir münasebet kurmasıdır. Eserde bu özellik tarih ile coğrafya arasındaki münasebet olarak izah edilmektedir²²⁸. Burada Katip Çelebi’nin coğrafya bilimine ilişkin görüşleri çalışmamızın ikinci bölümüne ertelenerek *Cihannüma*’nın oluşum sürecine ilişkin sorun ele alınacaktır.

c-ii) Katip Çelebi ve İbrahim Müteferrika’nın Verdiği Bilgiler Işığında “*Cihannüma*’nın Orjinal Metni Meselesi”

Selen’in “*Cihannüma*’nın Orjinal Metni Meselesi” adıyla işaret ettiği bu sorun gerçekten önemlidir ve üzerinde durulması gerekir. Bu sorun, ilk ve ikinci defa yazılan *Cihannüma*’nın içeriğinin ne olduğu, eserin yazılmasına ne zaman başlandığı ve ne zaman bitirildiği, ikinci yazımdan sonra her iki müsveddenin beyaza çekilerek tek bir eser haline getirilip getirilmediği, hatta eserin ikinci kez yazımı sırasında özellikle hangi Batılı kaynaklardan ne ölçüde yararlandığı ve nihayet İbrahim Müteferrika’nın bastığı esere yaptığı eklerin neler olduğu gibi önemli soruları içermektedir. Basma *Cihannüma* incelendiğinde, eserin oluşturulma süreci ve akıbeti konusunda, hem Katip Çelebi’nin hem de İbrahim Müteferrika’nın bazı bilgiler verdiği görülmektedir. İşaret edilen sorunun çözümünde bu bilgiler, en önemli kaynak durumundadır. Söz konusu sorun çerçevesinde değişik kişilerce söylenen ve yazılanlar, büyük ölçüde burada verilen bilgilerin, ancak bütünlüğü göz önüne alınmadan ve parça parça dile getirilmesinden, başka bir şey değildir. Şimdi, basma

²²⁸ *Kâtip Çelebi Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, s. 121-133.

Cihannüma'dan, bu bilgilerin neler olduğu, özellikle veriliş sırası göz önünde bulundurularak, belirlenecek ve bu arada da bazı tespitlerde bulunulacaktır.

Katip Çelebi'ye göre, bilgi (ilim) olmak bakımından, hiçbir bilim (fen) gereksiz ve tehlikeli (mezmûm) değildir. Bu sebeple vaktiyle coğrafya fenni ile ilgilenmeye başlamış, bu ilgi sonucu ülkelerin ulaşım yollarını anlatan eserler (mesâlikü'l-memâlik) ve coğrafya ile ilgili kitaplar okumuş, karalara ve denizlere ilişkin haritaların çizimleriyle defalarca uğraşmış ve bir süre sonra bu girişimlerine biraz bıkkınlık gelmiş ancak bazı deniz adalarına yaptığı seferler eski ilgisini yeniden canlandırmıştı. Diğer taraftan bu çalışmalarını sırasında Avrupa memleketlerinden söz eden İslâm coğrafya kitaplarının bütün kusurlarına şahit olduğu için Latin Dili'nde yazılan coğrafya kitaplarının en sonuncularından (müteahhir) *Atlas* kitabının özetini (*Kitâb-ı Atlas* muhtasarını) tercüme etmiş ve bu tercümeyle değişik İslâm coğrafya kitaplarındaki faydalı bilgileri de ekleyerek *Cihannüma* adlı eserini oluşturmuştur. Eserin tamamı iki kısım üzere düzenlenmiştir. Birinci kısım, pek çok faslı içermektedir. İkinci kısım ise, belde isimlerinin fihristidir ve alfabetik olarak düzenlenmiştir. Ayrıca esere bir mukaddime eklenmiştir. Katip Çelebi, Müslümanlar arasında henüz böyle bir kitabın yazılmadığını, geçmiş devletler zamanında da hiçbir cihan hükümdarının hazinesinde bunun gibi bir kitaba rastlanmadığını ve hiç kimsenin bu kitabın benzerini görmediğini söyleyerek hiç de alçakgönüllü olmayan bir tavırla *Cihannüma*'yı son derece iddialı bir şekilde övdükten sonra eserin Sultan IV. Mehmed zamanında tercüme olunub vücûda gelmekle Hazîne-i 'Amirelerine takdîm edildiğini ve Dünya memleketlerinin ve krallarının, halka ('âmmeye) anlatıldığını söyler. Ayrıca "İbtida' te'lîfine mir'at-i Dünyâ ve mâ fihâ oldı bu Cihânnümâ" denilerek eserin yazımına ilk kez 1058 (1648-1649) tarihinde başlandığı yönünde tarih düşülmektedir²²⁹.

²²⁹ Ve ma'lûmdır ki fûnûndan bir fenn zâtında 'ilm olduğu cihetden mezmûm olmayub el-mer'u 'aduvvun limâ cehelehu muktezâsından kat'-ı nazar gâhî bihasebi'l-'avâriz zemm olunursa da dâ'imâ verâ-i zahr-ı istignâda mehcûr olub kalmaz. Belki ihtiyâc zâmanında elzem-i levâzım olur. Binâen 'alâ zalik bû vâdide dahî birâz tek u pû olunub mesâlikü'l-memâlik ve coğrâfya kitapları görilub şekl-i bahr u berr def'âtle mersûm ve musavver kılındıkda 'azîmet-i tedkîka nev'ân fûtûr gelmiş idi. Sâbıkân ba'z cezâyir-i deryâya sefer tahrîk-i evtâr-ı kânûn-ı hüner itmekle meyl-i sâbika şevk-i cedîd lâhık olub dâ'iyye zuhûr itmişdi ki ol resimler suhufe-i beyâna keşîde ola. Lakin Avrûpâ memâlikinde kütüb-i İslâmiyyenin küllî kusûrî zâhir ve zebân-ı aklâm-ı İslâmiyyân ekser ekâlîm ve büldân beyânında kâsır olmağla Latin Dili'nde yazılan coğrâfyalardan müte'ahhir Kitâb-ı *Atlas* muhtasarını tercüme ve sâ'ir kütüb-i İslâmiyye fevâidini ana zamîme kılub mecmû'undan bu kitâbı intizâ' ve

Katip Çelebi bu bilgilerde, coğrafya bilmi ile uğraşmaya başlamasının gerekçelerini, *Cihannüma*'yı nasıl yazdığını ve oldukça abartılı bir biçimde de olsa eserini hangi gözle gördüğünü açıklamaktadır; ancak bunlardan daha önemlisi, 1058 Hicrî yılında yazımına başladığını söylediği *Cihannüma*'yı IV. Mehmet zamanında Hazîne-i 'Amire'ye takdîm ettiğini ve böylece Dünya ülkeleri ve kralları hakkında umuma bilgi verdiğini ifade etmektedir. Tamamlanmamış bir eser Hazîne-i 'Amire'ye sunulamayacağına, bu mümkün olsa bile, yarım kalmış bir kitap, yazarı tarafından bu derece övülemeyeceğine ve böyle bir kitapla Dünya ülkelerinin ve bu ülkeleri yöneten kralların kamuoyuna öğretildiği ileri sürülemeyeceğine göre, Katip Çelebi'nin bu ifadelerini, *Cihannüma*'yı arzu ettiği şekilde tamamladığının kanıtı olarak değerlendirmek gerekir. Öte yandan “‘ahd-i hümâyûnlarında tercüme olunub vücûda gelmekle” ibarelerinden, burada tamamlandığı ve Hazîne-i 'Amire'ye sunulduğu söylenen eserin *Atlas* adlı Latince kitabın muhtasarı olabileceği de düşünülebilir. Bu ibarenin bir karışıklığa yol açtığı kesin olmakla birlikte, metinde söz konusu ibare öncesinde söylenenler dikkate alındığında, burada, tamamlanıp Hazîne-i 'Amire'ye sunulduğu söylenen eserden *Cihannüma*'nın kastedildiği anlaşılmalıdır. Ayrıca aksi durum, *Cihannüma*'ya yazdığı önsözde, yazarın telif ettiği eseri değil de tercüme ettiği kitabı göklere çıkarması gibi bir manzara ile karşılaşmış olunacağından, daha büyük bir tuhaflık olurdu.

Nitekim *Cihannüma*'ya “tezyîlü't-tâbi” uyarısıyla iliştiirdiği ilk not okunduğunda İbrahim Müteferrika'nın da söz konusu ifadelerden Katip Çelebi'nin *Cihannüma*'yı tamamladığı sonucunu çıkardığı anlaşılıyor. Bu notta yazdıklarına bakılırsa, Müteferrika'ya göre, Katip Çelebi'nin, “eserin tamamı iki kısımdır, birinci kısımda pek çok fasıl bulunmaktadır, ikinci kısımda ise ülkelerin adları alfabetik olarak düzenlenmiştir” şeklindeki ifadeleri ve ayrıca Birinci Bâb'ın On Birinci

fenn tâliblerîne bast-ı mevâ'id-i intifâ' eyledim. Ve mecmû'ı iki kısım üzere müretteb kısım-ı evveli nice füsûlî müştemil ve kısım-ı sânisî esmâ-i bilâd fihrisinde merkûm-ı hurûf üzere mübevvedir. Lakin makâsîda şurû'dan evvel bir mukaddîme takdîm olunub kitâb-ı mezmûr *Cihannüma* ismiyle müsemma kılındı. Müstefid olanlardan zikr-i bi'l-hayr mültemesdir. Ve bû kitâb-ı celîlü'l-kadr ve nevâdir-i dehr ki eyyâm-ı İslâm'da henüz karîn-i vücûd olmayub düvel-i sâlife a'sârında bir cihândârın hazînesine girmemiş ve bunun nazîrîni kimse görmemişdir. Hâlâ Veli Ni'metimiz Pâdişâh-ı 'Âlem-penâh es-Sultan ibnu's-Sultan Sultan Mehmed Hân ibnu's-Sultan İbrâhîm Hân ibnu's-Sultan Ahmed Hân hallade Allahu mülkehu ve sultânehu ve efâze 'ale'l-'âlemîn berrehu ve ihsânehu Hazretlerinin 'Ahd-i Hümâyûnlarında tercüme olunub vücûda gelmekle Hâzîne-i 'Âmirelerine takdîm ve memâlik-i mülûk-i Dünyâ 'âmmeye tefhîm kılınub İbtida' te'lîfine mir'at-i Dünyâ ve mâ fihâ oldu bu Cihannüma, târîh dinildi. 1058. Bkz., Katip Çelebi, *Cihannüma*, Müteferrika Baskısı, s.1-2.

Fasl'ının sonundaki "Tenbîh"de geçen "bu kitapta yeryüzü memleketleri anlatılırken, bütün hareketlerin Felek-i Azam'ın ilk hareketine bağlı olarak Doğudaki adalardan başlayıp Batıdaki Amerika sahillerinde son bulması örnek olarak alınacaktır" biçimdeki sözleri *Cihannüma*'nın pek çok faslı ve babı içeren iki büyük ciltlik bir eser olduğunu akla getirmektedir. Ancak ne gördüğü *Cihannüma* nüshalarında ve ne de kendi elindeki müellif hatlı müsvedde nüshada, Katip Çelebi'nin anlatacağını söylediği ve bir de fihristini verdiği memleketlerin, iklimlerin ve bölgelerin hiçbiri tam olarak anlatılmış değildir ve eksik kalmıştır. Öte yandan buna karşın yazarın kendi el yazısıyla, eserini, Sultan Mehmed Hân zamanında yazıp tamamladığını ve Hazîne-i 'Âmire'ye sunduğunu söyleyen bir haşiye söz konusudur. Müteferrika, bu durumda, Katip Çelebi tarafından tamamlanmış olduğu söylenen *Cihannüma*'nın tam ve eksiksiz nüshasının yayılıp tanınmadan kaybolmuş olabileceğine işaret etmektedir. Ardından da elindeki müellif hatlı eksik nüshayı o haliyle basıp çoğaltacağını, bunu yaparken de nüshada bir değişiklik yapmamaya son derece özen göstereceğini, kitaba sadece, elindeki coğrafya eserlerine dayanarak bazı faydalı bilgiler ilave edeceğini, ancak bunları da "tezyîlü't-tâbi'" notuyla belirteceğini söylemektedir²³⁰.

Bütün bu anlatımlardan çıkan en önemli sonuç şudur: Bizzat Katip Çelebi, hicrî 1058 yılında başladığı *Cihannüma*'yı tamamladığını ve Hazîne-i 'Âmire'ye

²³⁰ "Hafî olmya ki sâhib-i te'lif-i dil-pezi'r Kâtib Çelebî merhûm bu mahalde keşide-i silk-i sutûr kıldığı terkîbden ya'nî "mecnû'-i kitâb iki kısm üzere müretteb, kısm-ı evveli niçe füsûli müştemil ve kısm-ı sânisî esmâ'-i bilâd fihrisinde merkûm-ı hurûf üzere mübevebdîr" ve yine bâb-ı evvelin onbirinci faslında "Tenbîh" ahirinde "pes bu kitâbda memâlik-i rûy-i zemîn beyânı felek-i a'zâm hareketine tâbi' olub hareket-i küll hareket-i ûlâyâ tebe'iyet ile nakl ü hareket iderek ibtidâ-yı cezâyir-i şarkiyyeden intiha'-i sevâhil-i garbiyye-i Âmerîkâ'ya muntehî olur" didüğü 'ibâretten zihne tebâdür iden kitâb-ı mezbûr niçe füsûl ve ebvâbî câmi' hacmî kebîr nâdirü'l-'asr iki cilde mütehammil bir kitâb-ı 'azîmü'l-kadr olmaktadır. Lakin bu zamânda îyâdî-i-nâsda mütedâvile nûsah görölub ve kendü hattıyla zafer-yâb olduğumuz nüsha dahî müsvedde yollu olub mukaddime-i kitâbda emr-i râbî'-i 'aşerde fihris-i icmâlîde ta'yîn ve işâret ve zikr ve beyânını müteahhid etmiş olub esmâsî sebt-i silk-i sutûr-ı fihris kılınân memâlik ve ekâlîm ve bilâd fasılları nûsah-ı merkûmede henüz resîme-i hitâm olmayub noksân üzere kalmışdır. Ma'a haza ki bû eser-i bî-nazîr merhûm ve magfûr lehu Sultan Mehmed Hân 'aleyhi'r-rahmet ve'l-gufrân Hazretlerinin 'ahd-i hümâyûnlarında husûle gelub Hazîne-i 'Âmirelerine takdîm olundığı müsannif-i merhûm kendü hattıyla tahşiyeye kıldığı nüshanın minhusunda görölmele 'ibâretî ânifen mestûre nakl olundu. Hayfa ki böyle bir nüsha-i latîfe neşr ve şuyû' bulmadan reftâr-ı nâ-hemvâr-ı felek gadriyye 'araze-i diyâ' ve telefde nâ-bûb ve nâ-peyda ola. El-hâletu hazîhi bu hâliyle dest-res-i hakîr olan nüsha-i 'adîmetü's-sebk ve'l-misl şâyeste-i iltifât-ı nasafet-aşinâyân ve sezâ-vâr-ragbet-i kadir-şinâsân olmağla Dâru't-Tibâ'a-yı 'Âmire'de teksîr ve tevfiiriyile neşr ve şuyû'una 'âcizâne gayret ve kitâbın vaz'ı tebdîl ve tagyîrden ve ziyâde ve noksândan kemâl mertebede tehâşî olunub mücerred zafer-yâb olduğumuz ma'heza mürâca'at ile kitâb-ı merkûma mahall bimahall tezyîlü't-tâbi' nâmıyla ilhâk-ı feva'id..." Bkz., *Cihannüma*, s. 2

takdîm ettiğini söylemektedir. Buna karşın günümüze dek *Cihannüma*'nın tam olan hiçbir nüshasına rastlanamamıştır. Ayrıca İbrahim Müteferrika, eserin yaşadığı dönemde gördüğü tüm nüshalarının eksik olduğu gibi, basarken yararlandığı müellif hatlı ve müsvedde nüshasının da eksik olduğunu ifade etmektedir.

Katip Çelebi, *Cihannüma*'nın Mukaddime'sinde eserini yazarken yararlandığı coğrafya kitapları hakkında bilgi vermektedir. Burada, incelediği ve *Cihannüma*'ya kaynak olan İslâmî coğrafya kitaplarından ve ayrıca yukarıda tercüme ettiğini ve eseri yazarken yararlandığını söylediği Latince *Atlas* kitabının kaynağı olan frengî coğrafya kitaplarından söz edeceğini söylemektedir²³¹. Mukaddime'nin, *Cihannüma*'ya kaynaklık eden eserlerin açıklandığı Birinci Emr'inde yirmi iki coğrafya kitabından söz edilmektedir. Bunlardan on sekizinin Arapça, Farsça ve Türkçe yazılmış; dördünün ise, Latince yazılmış coğrafya kitapları olduğu görülmektedir. Latince coğrafya eserleri şunlardır: *Atlas Mâcûr (Atlas sive Cosmographicae Meditationes de Fabrica Mundi et Fabricati Figura)*, *Coğrâfyâ (Eski ve Yeni Coğrafya Kitaplarına Medhal)*, *Kitâb-ı Lûrensû (L'universale Fabrica del monda overo cosmografis)* ve *Mukaddime (Eski ve Yeni Coğrafya Kitaplarına Medhal)*.

Sözü edilen Batılı kaynak eserler hakkında verilen bilgiler şöyledir. En uzun ve detaylı bilgi doğal olarak *Atlas* hakkındadır. Katip Çelebi'nin bildirdiğine göre, bu kitabı Gerardus Mercator yazmaya başlamış ancak bitirememiştir. Hondius adlı başka bir yazar kaldığı yerden devam edip tamamlamış ve ayrıca eserin özeti olan yeni bir kitap daha yazmıştır. *Atlas Minör* denilen ve Katip Çelebi'nin Türkçe'ye tercüme ettiği eser işte *Atlas Majör*'ün özeti olan bu kitaptır. Katip Çelebi bu çeviriye yazdığı önsözü (dîbâce) olduğu gibi *Cihannüma*'ya almıştır. Bu önsözde yazılanlara bakılırsa, Katip Çelebi, tarih, siyer, astronomi ve coğrafya kitaplarına büyük ilgi duyuyordu. Hıristiyanların, özellikle Yunanlılardan aşırıkları coğrafya biliminde son derece dikkatli ve maharetli olmaları buna karşılık Müslümanlar'ın bu bilimi inkar ve ihmâl ederek bilgisizlik ve aylaklık içinde bulunmalarının görmekten ötürü

²³¹ “Mukaddime bu fennin mevkûf-ı ‘aleyhi olan umûr zikrindedir. Emr-i Evvel, bu fennde görülub bu kitâba me’ haz olan kitâbları mutazammındır. Anlardan gayrı *Atlas*'ın me’ hazı olan frengî kitâblar dahî ba’ z mertebe îrâd olunur.” Bkz., *Cihannüma*, s. 8.

büyük üzüntü duyuyor ve coğrafyayı Müslümanlar'a tekrar kazandırmak istiyordu. Bu amaçla, hepsinin bozuk ve karmakarışık olduğunu bilmesine rağmen İslâm Dünyası'ndaki Arapça, Farsça ve Türkçe yazılmış olan coğrafya kitaplarından yararlanarak *Cihannüma* isimli bir coğrafya kitabı yazmaya başladı. Eserin Mukaddime'sini yazıp birinci kısmının sonuna geldiğinde, elindeki Müslümanlarca yazılmış coğrafya kitaplarında, Atlas Okyanusu'ndaki İngiltere, İrlanda ve İzlanda gibi büyük adalarda bulunan pek çok ülke ve krallık hakkında neredeyse en ufak bir bilgi bulunmadığını görmüş, bu yetersizlik yüzünden kitabını yazma isteği kırılmış ve gerekli kaynaklara ulaşamamaktan ötürü de tam bir tembellik içine düşmüştü. Çünkü daha önce Abraham Ortelius'un yazdığı *Cofrâfyâ-yı Kebîr*'i (*Teatrum Orbis Terrarum*) görmüş ve *Atlas Mâjûr* (*Atlas sive Cosmographicae Meditationes de Fabrica Mundi et Fabricati Figura*) adındaki frengî kitâbın bazı haritalarını yazacağı *Cihannüma*'ya koymak için almıştı. Ayrıca, yine bu eserlerde, yukarıda sözü geçen adalar ve Dünya'nın diğer mamûr bölgeleri hakkında verilen ayrıntılı bilgileri de görmüştü. Bu sebeple, *Cihannüma*'yı tamamlamaya gönlü razı olmamış ve bu eserlerin çevirilerini elde etmek için beklemeye başlamıştı. Tam bu sırada Abraham Ortelius'un *Teatrum Orbis Terrarum*'na sahip olduğunu bildiği Karaçelebîzâde Mahmûd Efendi ölmüş ve Katip Çelebi bu kişinin terekesinden söz konusu kitabı alma beklentisi içine girmişti. Fakat bu arada *Atlas Majör*'ün özeti olan *Atlas Minör* adındaki kitabı elde etmeyi başarmış ve büyük bir şevkle bu Latince kitabın Türkçe'ye tercümesine girişmiştir. “Allah bir şeyi irade ettiğinde onun sebeplerini yaratır” diyen Katip Çelebi bu sırada Şeyh Mehmed İhlâsî ile tanışır. Çok önceleri Fransa'dan İstanbul'a gelmiş ve Şeyh Mehmed Efendi adını almış olan bu muhtedî coğrafya biliminde uzman biriydi ve çok iyi Latince biliyordu. Son derece yetenekli olan Şeyh Mehmed Efendi kısa zamanda Türkçe'yi de öğrenmişti. Sözü geçen kişi *Atlas Minör*'ü okuttuktan sonra üzerinde dikkatlice düşündüğü anlamları güzel bir şekilde ifade etmiş, Katip Çelebi de bu ifadeleri yazıya geçirerek tercüme işi gerçekleştirilmiştir. Tercümeyle 1064 Muharrem'inin ortalarında başlanmıştır. Tercüme sırasında *Atlas Minör*'ün içeriğine bağlı kalınmış ve hiçbir değişiklik yapılmamıştır; hatta haritaları bile olduğu gibi çeviriye alınmış, sadece gerekli yerlerde okunması zor isim ve yer isimlerini açıklamak için sayfa kenarlarına notlar eklenmiştir. Katip Çelebi, bu tercüme ile Müslümanlara yardımcı olmayı

amaçladığını çünkü kafirlerin bu fenler aracılığı ile yeryüzüne hâkim olduğunu ve Müslümanları aciz bırakma konusunda yalancı cesaret gösterip tek olma arzusu sergilediklerini belirterek *Levâmi‘u‘n-Nûr fî Zülemat-ı Atlas Mînûr* adını verdiği tercümesinin önsözünü bitirir²³².

Bu ifadelerden çıkarılabilecek önemli sonuçlar bulunmaktadır. Öncelikle Katip Çelebi'nin, *Cihannüma*'nın ilk versiyonunda, eserin mukaddime ve ilk kısmının (kısım-ı evvel) neredeyse tamamına yakın bir bölümünü yazdığı anlaşılmaktadır. Yazımın Atlas Okyanusu'ndaki İngiltere, İzlanda gibi büyük adaların anlatıldığı yerde bırakıldığı söylenmektedir. Yukarıda H. S. Selen'in, elindeki *Birinci Cihannüma* nüshasının sonunun "Bu memleketler yani Rumeli, Bosna ve Macaristan Âl-i Osman'ın yeni fetihleri olup, kısmen eski, kısmen yeni

²³² "Atlas frengî coğrâfyâ kitâblarından müte'ahhir bir mu'teber kitâb-ı kebîrdir ki Felemenkten Cerârdûs Merkâtûr te'lifine şurû' idub sonra geru ol yerliden Lûdûûkbûs Hûtenyûs itmâm ve bir nev' dahî ihtisâr itmiş ve nâmına *Atlas Mînûr* demiştir. Mâjûr kebîr, mînûr sagîr ma'nâsına lafz-ı Lâtîndir. Zikr olunan *Atlas Mînûr*'ı hakîr Türkî'ye tercüme idub ol tercüme bu kitâbda derc iltizâm ve anılla bu fennin Türkî ve 'Arabî kitâbları kusûrunu itmâm kasdın itdim. Dibâce-i tercüme budur...ve ba'd bu kitâbın müsevvidi ekall-i halife Mustafâ Halife...kütüb-ı tevârih ve siyer tetebbu' iderdi...fenn-i hey'et kitâbları müzâkeresine ve fenn-i coğrâfyâ kitâbları mütâla'asına bâ'is ve bâdî olur idi. Ve her-bâr Nasârâniyânın Yûnânîyândan intihâl ile fenn-i mezkûrî tahkîk ve tasvîrde kemâl-i dikkat ve mahâreti ve İslâmîyânın inkâr ve ihmâlî ve bû bâbda 'adem-i ma'rifet ve batâleti görilub te'essûf ve istircâ' olunurdu. Zîrâ 'Arabî ve Fârisî ve Türkî tedvîn olunan ekâlîm ve büldâniyât ve mesâlikü'l-memâlik kitâbları cümle muhtell ve müşevveş görilub zarûrî mecmû'undan *Cihannüma* ismi ile müsemma bir kitâb intizâ'ına 'azîmet olunmuş idi. Mukaddime ve kısım-ı evvel gâyetine irdikde mûhit-i garbî cezâyirinde İngiltere ve Hibernipâ ve İslândiyâ nâm cezâyir-i 'azîme niçe memâlik ve mülûkı müştemil iken ahbâr ve evsâfinin binde biri yazılmağa mecâl olmayub 'adem-i zaferden nâşî kûsûr kitâb-ı mezbûrun itmâmı 'azmine fûtûr virmiş ve me'haza nâ'il olmamakdan, küllî kesel gelmişidi. Zîrâ mukaddemâ Avrâhâm Ôrtuliyûs yâzdığı *Coğrâfyâ-yı Kebîr* görilub *Atlas Mâjûr* nâm frengî kitâbın câ-be-câ resimleri pertev-i mezbûr *Cihannüma*'ya nakl için ahz olunub cezâyir-i mezkûre ve sâir ma'mûrede tafsîl tâm gorilmekle kitâb-ı mezmûr itmâmına zihin ikbâl eylemeyub zikr olunan kitâblar tercümesine zafer mevkûf kâlmış idi. Nâ-gâh bu esnâda *Avrâhâm Ôrtuliyûs Coğrâfyâsı*'na mâlik olan Karaçelebizâde Mahmûd Efendi vefât idub muhallefâtından kitâb-ı mezbûrî tahsîle müntazır iken *Atlas Mâcûr*'ın muhtasarı olan *Atlas Mînûr* nâm kitâba zafer müyesser olub Lâtin Dili'nden Türkî tercümesine şevk-i küllî ile semend-i himmet sevk olundu. İza erâde Allahu şeyen heyya' esbâbeh, sâbıkan Frânsâ diyârından şehrimize gelen Şeyh Muhammed Efendi fenn-i coğrâfyâ kavâ'idine vâkıf ve Lisân-ı Lâtin dekâyıkına 'ârîf bir kâbil-i vücûd olub bihasebi'l-kâbiliyyet zamân-ı yesîrde Türkî ta'bîre dahî kudret gelmekle kitâb-ı mezbûrî okudub tahrîr itdirdikden sonra ma'nâda te'emmül ile musannifin murâdını edâ ider. 'İbâret tahrîr olunmak üzere Hicret-i Nebeviyye'nin 1064 Muharremi evâsıtında tercümeye şurû' olundu. Ve *Atlas Mînûr* vaz'ı tegayyür olunmayub ziyâde ve noksân dahî revâ görölmedi. Belki iktizâ hasebi ile esma'-i müşkileyi şerh ve mevâzî'-ı mübhemeği beyân için kenâra hâşiyeler yazıldı. Ve şekilleri dahî sahîfe sahîfe 'aynî ile nakl olunub ismine *Levâmi‘u‘n-Nûr fî Zülemat-ı Atlas Mînûr* dinildi. Ta ki ma'nâsı hasb-i hâl-i kitâba muvâfik düşe. Ehl-i İslâma nusret maksûd olmağla me'mûldur ki bâ'is-i magfîret ola. İnnellahe lâ yudî'u ecr min ahsen-i âmelen. Zîrâ küffâr bu fennler vesîlesiyle aktâr-ı Arz'a müstevlî olub ehl-i İslâmî ta'cîzde izhâr-ı tecellüd ve bu hususda da'vâ-yı teferrüd itdiklerini inkâra mecâl yokdur. Bundan sonra tercümeğe şurû' olunub makâsîd-ı kitâb fasıl fasıl yazılır. Et-Tevfik min Allah el-'Azîz el-'Alîm. Dibâce bu makâmda temâm oldı." Bkz., *Cihannüma*, s. 8-10

kitaplardan alınarak yazılmıştır. Bundan sonra Anadolu canibi yazılacaktır. Ondan sonra da vaktiyle Rumeli ülkesine dahil olan Venedik, Papa ve Fransa vilayetleri kısaca yazıldıktan sonra dördüncü iklim olarak da Atlas Okyanusu'ndaki komşu adalar izah edilecektir" satırlarıyla bittiğini bildiren sözleri nakledilmişti. Bu sözlerde Atlas Okyanusu'na komşu büyük adalar, dördüncü iklim olarak anılmakta ve bu yerlerin anlatımına Venedik, Papa ve Fransa vilayetlerinin yazımının ardından başlanacağı vurgulanmaktadır. Katip Çelebi'nin eserin ilk yazımını Atlas Okyanusun'daki büyük adalarda bıraktığını söylemesi göz önüne alınacak olursa bu durumda *Cihannüma*'nın ilk versiyonunun müsveddesinde Selen'in bildirdiği içerikten fazla olarak bu yerleri açıklayan bölümlerin de bulunması gerekir.

Daha önemli başka bir husus şudur: Katip Çelebi, *Cihannüma*'yı yazmaya başlamadan önce veya yazmaya başladığı sıralarda Abraham Ortelius'un *Teatrum Orbis Terrarum*'unu gördüğünü ve *Atlas Major* adındaki frengî kitabın da bazı haritalarını yazacağı esere koymak için almış olduğunu söylüyor. Bu kitapları nerede ya da kimde gördüğünü belirtmemektedir; İstanbul'da yaşayan bir yabancıнын elinde görmüş ve incelemiş olabileceği gibi Müslüman birinde de görmüş olabilir. Sonraki açıklamaları bu konuya ışık tutuyor. Zira Karaçelebizade Mahmûd Efendi'nin Abraham Ortelius'un *Teatrum Orbis Terrarum*'ına sahip olduğunu bildiğini ve ölümü üzerine terekesinden bu kitabı almayı ümit ettiğini söylemektedir. Ayrıca terekeden bu kitabı elde etmek için fırsat beklerken *Atlas Major*'un muhtasarı olan *Atlas Minör*'ü elde edebildiğini belirtmektedir. Burada sözü geçen Karaçelebizadeler'in, Osmanlı ilmiyye zümresini temsil eden pek çok nüfuzlu aile grubundan biri olduğu bilinmektedir. Üyeleri içinden bir çok şeyhülislâm çıkmıştır. Örneğin Karaçelebizade Abdülaziz Efendi, Katip Çelebi'nin hiç sevmediği ve yazılarıyla bir ölçüde olumsuz ve yetersiz bir kişi olarak tarihe geçmesine sebep olduğu Bahaî Efendi'nin azledilmesiyle 1061 Cumade'l-ûlâ (22 Nisan-21 Mayıs 1651)'da şeyhülislâm olmuştu. Zengin, asîl ve zarif bir hayatı olan Abdülaziz Efendi, soyundan gelen servet, edebiyat ve tarih bilgisi yanında siyasi dessaslığıyla da hem sevilip aranan, hem korkulan bir kişilikti. Osmanlı'da Karaçelebizadeler misâli, Kiblelizadeler, Çivizadeler, Müeyyedzadeler, Hacı Saadeddinzadeler gibi bir çok nesil şeyhülislâmlığa ulaşan pek çok ulema ailesi vardır. Bostanzade Yahya, büyük

şair Bakî, Müftü Bahaî Efendi gibi Osmanlı kültürünü temsil edenler hep bu sınıftandır. Yine eski Galata kadısı “Yanyalı Hoca” denen Müteferrika matbaasının musahhihi Mehmed Esad Efendi bu sınıfın XVIII. asırda yaşayan ve Yunanca-Latince bilen zariflerine örnek olarak verilebilir. Osmanlı ilmiyye zümresini temsil eden bu ulema ailelerinin son dönemlere kadar varlıklarını sürdürdükleri bilinmektedir²³³. Bu tespitlerin konumuz bakımında önemi şudur: Katip Çelebi’nin tarihsel ve bilimsel değerini belirlemeye çalışan pek çok araştırmacı, *Cihannüma*’yı yazarken yararlandığı Batılı coğrafya eserlerini delil göstererek onun Batı’nın pozitif bilimi ile ilgi kuran ilk kişi olduğunu ileri sürmektedirler. Bu iddiayı destekleyen başka bir kanıt olarak da, muhtedi Fransız Şeyh Mehmed İhlâsî ile olan münasebeti dile getirilir ve bu eserleri Katip Çelebi’ye temin edenin bu kişi olduğu söylenir veya ima edilir durur. Oysa yukarıdaki tespitlerden Osmanlı uleması içinde Latince bilenlerin ve Batı’da yazılmış Latince eserlere sahip olanların eksik olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Katip Çelebi’nin, bu eserlerden birine Karaçelebizade Mahmûd Efendi’nin sahip olduğunu söylemesi de bunu göstermektedir; eseri incelemesi bu sayede mümkün olmuş görünmektedir. Ayrıca hiç hesapta yokken daha sonra tercüme edeceği *Atlas Minör*’ü elde edebilmesi ve bu eser için, Latin Dili’nde yazılan coğrafya eserlerinin en sonuncularından, demesi de göz önüne alınırsa Osmanlı entellektüelleri arasında Batı’nın kültür hayatına yönelik, bütünüyle olmasa bile en azından kısmî ve canlı bir ilgi bulunduğu, rahatlıkla ileri sürülebilir.

Burada Müteferrika’nın Şeyh Mehmed İhlasi hakkında verdiği bilgilere de değinmek gerekir. Konuyla ilgili olarak bir Tezyilü’t-Tâbi‘ notuyla İhlasi’nin Katip Çelebi’ye coğrafya fennindeki hocalık ve Latince tercümelerde üstadlık ve muallimlik yaptığı söylendikten sonra Avrupalı zengin birinin oğlu olduğu, yaradılışına uygun olduğundan dolayı rahiplik mesleğini seçtiği, son derece yetenekli olduğu için pek çok bilimi parmakla gösterilecek derecede öğrendiği, sonunda rahiplik mesleğinin gereği olarak İslâm Dini’ni çürütmek amacıyla IV. Mehmed zamanında İstanbul’a gelip Türkçe ve Arapça’yı mükemmel bir şekilde öğrendiği, ancak tefsîr kitaplarını incelerken Kur’ân’daki “Ey Arz suyunu yut ve ey Gök sen de

²³³ Bkz., İlber Ortaylı, *Osmanlı Toplumunda Aile*, İstanbul 2001, s. 48-57.

tut” ayetinden²³⁴ etkilenerak hemen Müslüman olduğu sağlam bir rivayet olarak anlatılır durur, denmektedir²³⁵. Katip Çelebi ile ilgili araştırmalar bakımından çok önemli olmakla birlikte bugüne kadar sözü geöen İhlasi’nin kimliği ortaya öıkarılamamıştır. Adıvar, Paris’te bulunduğu sırada, bu kişinin kim olduğu, Fransız olup olmadığı ve hangi yıl Türkiye’ye geldiği konusunda araştırmalar yaptığını hatta Sociéte Asiatique üyelerinin bu konu üzerine dikkatini öekip yardımlarını talep ettiğini ancak bir sonuca ulaşamadığı söyler. Öte yandan İstanbul Üniversite kütüphanesindeki bir yazma nüshaya dayanarak İhlasi’nin 1648 yılından önce Türkiye’ye gelmiş olamayacağını, en iyi ihtimalle 1652-1653 yılları arasında İstanbul’a gelmiş olabileceğini ve büyük olasılıkla bir Fransız olduğunu tahmin eder. Ayrıca kim olursa olsun şeyh Mehmed İhlasi’nin, Katip Çelebi’ye *Atlas Minör* çevirisiyle *Cihannüma*’yı meydana getirmek için yaptığı büyük yardım dolayısıyla Osmanlı Türklerinde coğrafya biliminin bir dereceye kadar modernleşmesinde fiilen rol oynamış olduğunu ileri sürer²³⁶. İhlasi’nin Türkiye’de coğrafya biliminin modernleşmesinde yer alabilmesinin, Katip Çelebi’ye çevirdiği *Atlas Minör*’ün önemli bir kısmını oluşturduğu *Cihannüma*’nın coğrafya tarihimizde bu açıdan kayda değer bir rol oynayıp oynamadığının gösterilmesine bağlı olduğu açıktır. Bu bakımdan Adıvar’ın yine aynı yazıda “öifte taasup sahibi” olmakla suçladığı İhlasi’ye, bu kez yaptığı bir Latince coğrafya çevirisine dayanarak Türkiye’de

²³⁴ Hüd Süresi 44. Ayet. Ayetin tamamı şöyledir: (Kafirler boğulduktan sonra) Allah tarafından “Ey Arz suyunu yut ve ey Gök sen de tut” denildi. Su öekildi ve iş bitirildi. Gemi de Cüdi Dağı’nın üzerinde durdu. “Zulmeden millet yok olsun” denildi.”

²³⁵ Tezyilü’t-Tâbi’: Merkûm İhlâsî muhlis şeyh Mehmed Efendi’dır ki fenn-i coğrafyâda Kâtib Çelebi’nin hâcesi ve *Atlas* ve sâ’ir kütüb-i Lâtiniyye tercümelerinde merhûmun üstâdı ve mu’allimîdir. Frenkistânda milel-i Nasarâ miyânında meşhûr ve mu’teber ve gâyet mütemevvil bir kimesnenin ferzendi olub eyyâm-ı sabâvetde rehâbîn-i riyâzet-âyîn tarikatini ihtiyâr ve anların kâfilesine lâhik olub kemâlâta kâbiliyyet-i bi’l-cibille tab’ında müzmer olmağla ‘ulûm ve ma’ârif tahsilinde sarf-ı miknet idüb pederinin imdâd ve i’âneti ve rüşd ü zekâ-yı tabî’î ve isti’dâd-ı mâderzâdî âz zâmanda fûnûn-ı şettâ tahsiline vesîle olub mümtâzû’l-akrân ve müşârûn ileyh bi’l-benân oldukda muktezâ-yı tarikatı sevkiyle ke’ř-şemsi’l-muzi’ fi vasati’n-nehâr ve Bedri’l-Münîr fi’l-âfâk ve’l-aktâr zâhir ve bâhir olan Dîn-i Mübîn-i Muhammediyye’ye ta’rîz ve esâsu masûni’l-indirâs ‘Akâyid-i İslâmiyânı zu’munca tenkîs sevdâsıyla tahsil-i şöhret-i süveydâ-yı sevâdında câygir olub bu dâ’iyye ile ahd-i Sultan Mehmedîde Âstâne’ye gelub husûl-i murâdına medâr olmak ümidıyla sarf ve nahv ve mantık ve me’ânî nüshalarını ‘âdet üzere görüb lişân-i Türki’ye ve ‘Arabî’ye intisâbı ve kâbiliyyet ve isti’dâdı müsâ’adesiyle her fennîyle âşinâ olub tezyîf-dîn hevâsıyla vâdî-yi dalâlâda bir müddet tek u pû ve bu sevdâ-yı hâm ile cüst u cû idub kütüb-ü tefâsîr mütâla’asında iken bir gûn ittifâken yâ ardu ebla’î mâ’eki ve yâ semâu akli’î âyet-i kerîme bâhiretü’l-icâzı sarf-ı zihn ile mütâla’a ider iken bu kelâm-ı hikmet-ihtivânın lafzen ve ma’nâen câmi’ olduğu fesâhat ve belâgat-ı mu’cez beyânına tevfik-i Hakk ile ittlâ’ hâsıl idub bu halet-i derhâl mazhar-ı hidâyet ve şerefiyyet-i İslâm ile fahr-yâb olmasına bâ’is olmuşdur diyu sıkadan menkûldür. *Cihannüma*, s. 10

²³⁶ A. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, s. 143-144

coğrafya biliminin modernleşmesinden pay vermesinin, tıpkı Katip Çelebi hakkındaki birçok değerlendirmesi gibi, tutarlı bir bilimsel iddia olmadığı bilinmelidir. Öte yandan Müteferrika'nın Şeyh Mehmed İhlasi'yi "Katip Çelebi'nin coğrafya fennindeki hocası" şeklindeki nitelemesini de gerçeğe uygun bir görüş olarak kabul etmek oldukça güçtür. Zira *Cihannüma*'nın önsözünde yazdıklarına itibar edilirse açıkça görülür ki Katip Çelebi, İhlasi ile tanışmadan çok önceleri coğrafyaya merak salmış, harita çizimini öğrenmiş, kara ve deniz haritaları çizmiş ve hatta *Cihannüma*'yı yazmağa başlamıştır. Ayrıca Abraham Ortelius'un *Teatrum Orbis Terrarum*'unu ve Mercator'un *Atlas Major*'ünü *Cihannüma*'yı yazmaya başlamadan önce gördüğünü ve bu eserlerin bazı haritalarını yazdığı kitaba koymak için aldığını da düşünürsek, Katip Çelebi'nin İhlasi ile tanışmadan çok önceleri coğrafya bilimine başlamakla kalmadığı aynı zamanda bu bilimde, gördüğü Latince coğrafya eserlerinin bilimsel değerini takdir edecek denli ustalaştığı anlaşılır. Şu halde İhlasi için geriye bir tek Katip Çelebi'nin Latince muallimliği kalmaktadır. Fakat burada başka bir sorunun sorulması gerekmektedir. Acaba Katip Çelebi'nin Latince bilgisi ne düzeyde idi? Latince'ye ne zaman ilgi duymağa başlamıştı? İlk öğrenme teşebbüsü ne zamandı ve bu konuda kimler yardımcı olmuştu? Sanıldığı gibi, Latince öğreniminde işe yarar, kendi kendine çeviriler yapabilecek bir düzeye ulaşabilmiş miydi? Şimdilik sadece bu soruların cevabının Katip Çelebi hakkında bir çalışma için, dolayısıyla bu çalışma için de, çok önemli olduğunu vurgulamakla yetiniyor ve soruna ilişkin düşüncelerimizi çalışmamızın sonraki bölümlerine bırakıyoruz.

Katip Çelebi, *Cihannüma*'da, tercüme ettiği *Atlas Minör*'ün önsözünü de nakleder. Buna göre, Türkçe'ye tercümesi yapılan *Atlas Minör* 1621 yılında Felemenk'in Aznehemyûn [Arnhem] şehrinde basılmıştır. Eserin mufassalı olan *Atlas Majör*'ü yazmaya başlayan Cerârdûs Merkâtûr'dur. Bitiremeden ölünce kaldığı yerden kitabı tamamlayan ve yayınlayan L. Hondius ve Petrus Montunus olmuştur. Kitap coğrafya biliminin ustaları ve meraklıları tarafından çok itibar görmüş olmasına rağmen, ayrıntılı, hacimli ve pahalı olması yüzünden yakınmalar başgöstermiş ve özetlenmesi yolunda istekler ortaya çıkmıştır. Bu isteği dikkate alan Hondius, *Atlas Majör*'ü özetlemeye girişmiş ve faydalı gördüğü bazı şekiller

eklemek dışında kitabın içeriğine bağlı kalmıştır. Özetleme işi, 17 Mart 1607 yılında tamamlamıştır. Böylece oluşan *Atlas Minör* işte Merkator'un bu *Atlas* kitabının özetidir. Katip Çelebi, *Atlas Minör*'ün 683 sayfa olduğunu ve bu eseri tercüme etmekteki asıl amacının *Cihannüma*'nın tamamlanmasında kullanmak olduğunu söylüyor. Katip Çelebi, 1065 yılı Safer ayının başlarında tercüme işinde kitabın 438'inci sayfasına yani Almanya'daki Bavyera bölgesinin anlatıldığı bölüme gelindiğinde *Cihannüma*'yı yeniden yazmaya ve bir taraftan da yazdıklarının temize çekmeye başladığını söylemektedir. *Levâmi 'u'n-Nür fî Zülemat-ı Atlas Minür* adı verilen tercümesinin tamamını *Cihannüma*'nın ilgili yerlerinde kullanmıştır. Tercümede, yapılan işin gereği olarak kafir memleketlerini, yöneticilerini, yazarlarını, şaraplarını ve kiliseleri anlatmak zorunda kalarak *Atlas Minör*'ün bütün içeriğini nakletmekle birlikte, bu bilgileri *Cihannüma*'ya aktarırken, bu tür uygun olmayan bilgilere yer vermemiştir²³⁷.

Buradaki tarihler üzerinde durmak gerekir. Önsözde düşülen tarihten *Cihannüma*'nın ilk kez yazımına yani birinci *Cihannüma*'nın yazımına Hicrî 1058

²³⁷ “Ammâ sebab-i te'lifde yazdığı makâle tercümesi budur ki evvelâ bu tercüme olunan nüsha milâdın 1621 târihinde Felemenk'de Âznehemyûn şehrinde basılıb Cerârdûs Merkâtûr bu kitâbın te'lifine şurû' idub kable't-tekmil mürd olmağla hemşehrîsi Lûdûbkûs Hündiyûs tekmil eyleyub eşkâlini bakır sahîfelerde kazdırdı, didikden sonra birâz fenni medh ve bû fennin mü'elliflerini yâd idub ol zümreden Avrâhâm Örtüliyûs ve Dânyâl Selâryûs ve Antûn Mâcin ve Pâlûs Merülâ ve Petrûs Persiyûs husûsan cümleden fâik ve mâhir olan mühendis-i fâzıl hemşehrim Cerârdûs Merkâtûr ki *Kitâb-ı Atlas*'in mü'ellifidir, itmâmı müyesser olmayub biz bu kitâbı tekmil murâd eyledik. Mühimm olan eşkâli tedârik ve şerhlerini akrâbamızdan olan Petrûs Montûnûs ile tekmil idub beyâza çıkârdıkda bû fenn mâhîrleri ve tâlibleri telakkî-yi bi'l-kabul eylediler ve nüshaları basdırılıb Âleme müntehîr oldı. Ammâ kitâb-ı mezbûr mufassal ve mebsût olmağla hacmi kebîr ve bahâsı kesîrdir diyu tâliblerinin şekvâ ve bir nev' muhtasar olması tevakku' ve recâ eylediler. Lâ cerem mes'ûlleri redd olunmayub zikr olunan *Merkâtûr Atlası*'nı ihtisâra 'azîmet etdik. Lakin bu muhtasarda *Atlas Kebîr*'in sûretlerinden ve şurûhundan bir nesne ihmâl ve ma'nâsında ihlâl olunmayub tamâm mertebe icâz üzere ol mufassalın ma'nâsını ifâdeye ihtimâm eyledik ve tetmîmen li'l-fevâyid ba'z şekiller 'akabinde eski sûretler dahî ilhâk olundu ve biz bu 'ameli Felemek diyârında Amsterdâm nâm şehirde vâki' medresemizde târîh-i milâdın 1607 senesi martının onyedinci guni tamâm eyledik dimişdir. Fakîr eydür, bu tercüme olunan *Atlas Minür* 683 sahîfedir ki 'aded-i mezkûrun 153 sahîfesi küre-i Arz'ın aksâmı sahîfeleri olub her birinde bir memleket nakş ve tasvîr ve üzerlerinde esâmisi tahrîr olunmuşdur. Bâkî sahâyif bu eşkâl ahvâlini şerh ve beyân ider. Zikr olunan kitâbı tercümeden garaz-ı aslî bu kitâbın itmâmı îdi. Çün 1065 saferinin evâ'ilî ki kânûn-ı evvel evâ'ilîdir kitâb-ı mezbûrun 438'inci sahîfesinde Cermânyâ memleketinde Bâvâriyâ memleketi tercümesine gelub sülûs mikdârı kalmağla bu *Cihannüma* kitâbını ibtidâdan tahrîr ve beyâza şurû' eyledim. Ümiddirki itmâmı hayırla müyesser ola ve bundan sonra *Levâmi 'u'n-Nür* füsûlünde olan umûr mahalli geldikde cemî'ân nakl ve îrâd olunub nakle sâlih olmyan bilâd-ı küffâr ahvâli yerinde kalmağla ta'an ve teşnî'-i süfehâya bir mikdâr rahat gelur. Zîrâ *Atlas* tercümesinde bi't-tamâm tercüme iltizâm olunmağla diyâr-ı küfr âsârı ve ocak beklerinin ve musanniflerinin isimleri ve hamr ve hıznîr ve kilîsâlar zikri tekrâr iktizâ eylemişdir ve lakin bunda zikri müstehcen olanlar tayy olundu. Bu makâmda *Kitâb-ı Atlas* beyânı encâma irdi. Bundan sonra sâ'ir bu fennin kitâbları zikrine rucû' idelim ki ma'haz ahvâli ma'lûm ola. Bkz., *Cihannüma*, s.10-11.

yılında başladığı bilinmektedir. Ancak bu yılın hangi ayında başladığı belirtilmemiştir. Bu Hicrî yıl Ocak 1648 ile Ocak 1649 yılları arasını göstermektedir. Bundan başka Katip Çelebi'nin, *Cihannüma*'yı yazmadan önce gördüm, dediği Abraham Ortelius'un coğrafya kitabı 1570 yılında; yine bu eserle birlikte gördüğü ve *Cihannüma*'ya koymak için haritalarını aldığı Mercator'un *Atlas Majör*'ü 1595'te basılmıştır. *Atlas Minör*'ün yazımının ise 17 Mart 1607'de tamamlandığı ve 1620 tarihli baskısından tercüme edildiği söylenmektedir. Gerek Ortelius'un gerekse Mercator'un kitapları, haritacılık tarihi bakımından XVII. yüzyıl Avrupasındaki en önemli eserleridir ve burada, Katip Çelebi'nin, Karaçelebizade Mahmûd Efendi'ye yaptığı gönderme hatırlanacak olursa, bu eserlerin, aşağı yukarı basım tarihlerinin hemen ardından, Osmanlının ileri gelen kişileri tarafından elde edildiği anlaşılmaktadır. Bundan da Osmanlı İmparatorluğu'ndaki seçkinlerin, Batı'daki, en azından coğrafya çalışmalarını ve bu çalışmalar sonucu ortaya konan eserleri, neredeyse günü gününe takip ettiklerine hükmedilebilir. Ayrıca, *Atlas Minör*'ün tercümesine 1064 Muharrem'inin (22 Kasım-20 Aralık 1653) ortalarında başladığı daha önce belirtilmişti; 1065 Safer'inin (10 Aralık 1654-8 Ocak 1655) başlarında da kitabın üçte ikilik kısmının tercümesinin tamamlandığı söylenmektedir; bu durumda eserin üçte ikisinin tercümesi tam bir yıl sürmüştür. Katip Çelebi'nin "kitâb-ı mezbûrun 438'inci sahîfesinde Cermânyâ memleketinde Bâvâriyâ memleketi tercümesine gelub sülüs mikdârı kalmağla bu *Cihânnümâ* kitâbını ibtidâdan tahrîr ve beyâza şurû' eyledim. Ümîddir ki itmâmı hayırla müyesser ola" şeklindeki sözlerine bakılırsa, *Cihannüma* bu sırada baştan itibaren yeniden yazılmaya ve yazılanlar beyaza çekilmeye başlanmıştır. Yani ikinci ve son haliyle *Cihannüma*'nın yazımı 1655 yılı Ocak ayında başlamıştır. Burada eserin bitirilmesine ilişkin temenni ifadeleri de dikkat çekmektedir. Bu ifadeler önsözde kitabın bitirilip Hazîne-i Âmire'ye sunulduğu yolundaki ifadelerle çelişmektedir. Ancak yukarıda Müteferrika'nın, eserin bitirilip Hazîne-i Âmire'ye sunulduğu yönündeki ifadeleri yazarın kendi el yazısıyla haşiyeler yazdığı nüshanın minhusundan naklettiğini ihtar etmesi hatırlanırsa, *Cihannüma*'nın bitirilme temennisini içeren ifadelerin eser yazılırken, tamamlanıp Hazîne-i Âmire'ye sunulduğu şeklindeki ifadelerin ise bitirildikten sonra haşiye şeklinde yazıldığı anlaşılır ve tutarsızlık ortadan kalkar. Fakat bu durumda da tekrar tamamlanmış *Cihannüma* nüshasının akibeti sorunu

karşımıza çıkar. Son olarak, Katip Çelebi'nin “zikri müstehcen” bilgiler ve bunlardan rahatsızlık duyan “ta'an ve teşnî-i süfehâ”dan söz etmesi dikkat çekicidir. *Atlas Minör*'ü tercüme ederken kafir beldelerine ilişki yöneticilerinin ve yazarlarının, içkilerinin, domuzlarının ve kiliselerinin isimleri gibi, bütün bilgileri, tercüme işinin gereği olarak, olduğu naklettiğini, ancak çeviride yer alması zorunlu olan bu gibi “zikri müstehcen” bilgilere *Cihannüma*'da yer vermeyeceğini, bu yüzden “ta'an ve teşnî-i süfehâ”nın bir miktar azalacağını söylemektedir. Bu ifadelerine bakılırsa Katip Çelebi'nin yaşadığı dönemde, terekelerinden Batıda yazılmış coğrafya kitapları çıkan zarifler ve havass kadar Batı Dünyasını ve hayatını tanıtan bilgilerden ve hatta bu gibi bilgileri içeren kitapların çevirisinden rahatsızlık duyan ve kınayıp yeren kişiler veya gruplar bulunmaktadır. Katip Çelebi, “süfehâ” (akılsız) olarak niteleyediği bu kişiler hakkında bilgi vermemekle birlikte, bunların tavırlarının kendisine, bu duruma işaret etme zorunluluğu hissedecek kadar, rahatsızlık verdiği ve bunları bir ölçüde dikkate aldığı ortadadır.

Katip Çelebi'nin Batılı kaynakları arasında açıkladığı ikinci eser, Ptolemaeus'un²³⁸ *Coğrâfyâ*'sıdır (*Geographike Syntaxis*). Burada önce, Ptolemaeus'un, Buhtunnasr tarihinin 900'ünde tamamen kendi rasatlarına dayanarak *Mecîstî* (*Almagest*) adında bir eser yazdığı; *Mecîstî* kelimesinin “mîştî” kelimesinin Arapçası olduğu; Ptolemaeus kelimesinin de Batlamyus şeklinde Arapçalaştırıldığı ifade edilmekte, ardından yeryüzünün vaziyetini anlatmak amacıyla *Coğrafya* adında

²³⁸ İskenderiyeli ünlü astronom Ptolemaeus'un Mısır'ı yönetmiş olan Ptolemaeus sülalesiyle hiç bir akrabalığı yoktur. Ptolemaeus adı onun yalnızca Mısır'dan geldiğini göstermektedir. Asıl ismi Claudius idi. Muhtemelen Yukarı Mısır'daki Ptolemais Hermiou'da MS 100'e doğru doğmuştu. Ancak yaşamının büyük kısmını tüm çalışmalarını yaptığı İskenderiye'de geçirdi ve MS 170 civarında burada öldü. Şöhreti *Almagest* adlı büyük astronomi eserine dayanmaktadır. Bu eser Yunanca'da *Mathematike Syntaxis* (Matematiksel Derleme) ve sonraları *He Megisite Syntaxis* (En Büyük Derleme) adıyla tanınmıştır. İslâm astronomları, Ptolemaeus adını Batlamyus'a çevirdikleri gibi bu başlığı da *Al Majisti* olarak aldılar ve başlık daha sonra *Almagest*'e dönüştü. Bu eser Yunan astronomisinin zirvesini oluşturmaktadır; eser, Batlamyus'a kadar gelen Yunan astronomisinin geniş bir özeti olduğu gibi diğer yandan da onun gezegenlerin hareketi konusunda yapmış olduğu orijinal çalışmaların yeni sonuçlarını, yıldızların yerlerini veren bir kataloğu; ayrıca, kirislerle ilgili yeni ve kapsamlı bir cetveli de içermektedir. *Almagest* on yedinci yüzyıla kadar matematiksel astronominin temeli olmuş ve Kopernik, Kepler seviyesindeki astronomlar tarafından başarıyla kullanılmıştır. Batlamyus, astronomi, astroloji, optik, kürelerin düz bir yüzey üzerinde gösterilmesi gibi alanların yanı sıra coğrafya konusunda da büyük ve değerli bir kitap yazdı. *Coğrafya* veya *Geographike Syntaxis* adındaki bu eser bilinen dünyayı haritalama girişimiydi; metnin büyük kısmı, enlem ve boylamları verilen çeşitli yerlerin bir listesinden oluşmuştu. Bkz., Colin A. Ronan, *Bilim Tarihi Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişmesi*, Çevirenler: Prof. Dr. Ekmeleddin İhsanoğlu Prof. Dr. Feza Günergun, Tübitak Yayınları, Ankara 2005, s.132-135.

bir eser daha yazdığı, bu eserde 4530 belde, ayrıca bazı dağlar ve nehirler hakkında bilgi verilip yeryüzünün farklı bölgeleri ve sakinlerinin özelliklerinin anlatıldığı belirtilmektedir. Halîfe Memun zamanında el-Kindi tarafından Arapça'ya çevrilmiş olan bu eserin aslı mevcut çevirisi ise kayıptır. Katip Çelebi, bu kitapta yazılı olan yerlerin, zamanla ya ortadan kalktığını ya da adlarının değiştiğini bu yüzden eserden yararlanmanın mümkün olmadığını ve Arapçasından nakledilenlerin nakli ile yetinildiğini ayrıca Batlamyus'un sözünü ettiği yerlerin *Atlas* ve diğer kitaplarda, bazı belirtiler ve delillere dayanılarak tespit edildiğini ihtar ederek açıklamalarını bitirmektedir²³⁹.

Üçüncü eser, *Kitâb-ı Lûrensû* adını taşımaktadır. İtalya'daki Kalaberya bölgesinde bulunan Ananiya şehrinden Lorenzo adındaki birinin yazdığı bu eser bizdeki resimsiz mesâlikü'l-memâlik tarzındaki eserlere benzemektedir. Asıl adı "Alemin Binaları" anlamında *Fabrika Mundî* olan bu kitap Milad'ın 1582 yılında tamamlanıp basılmıştır ve *Atlas Minör*'ün yarısı kadar olduğu söylenmektedir. Eserden, diğer kitaplarda bulunmayan yerler ve bazı yararlı bilgiler konusunda tercüme yapılmıştır²⁴⁰.

Dördüncü eser, Fransız Philippus Cluverius'un eski ve yeni kitaptan seçme yapıp coğrafyaya giriş kıldığı *Mukaddime* adlı altı bölümden oluşan kısa ve özlü

²³⁹ *Coğrafyâ*, bu lafzın tahkîki Küre-i Arz faslında beyân olunur. İskenderiyye hukemâsından târîh-i Buhtu'n-Nasrînin 900'ünde kendi rasadı muktezâsınca yazılan *Mecîstî* nâm kitâb-ı 'azîmi ki mîştî mu'arrebîdir te'lîf iden Ptûleme'ûs ki Batlamyûs ta'rîb olunmuşdur. Beyân-ı Arz'da bû kitâbı dahî yazub hudûd-ı memâliki ve 4530 beledi ve cibâl ve nehâr ve her diyârın ve sükkânın ahvâl ve evsâfını beyân itmişdir. Sonra Me'mûn halîfe 'asrında bu kitâb dahî sâ'ir ta'rîb ve tercüme olunan kütüb-i hükemâ ile 'Arabî lisâna nakl ve fâzıl Kindî tahrîri ile ta'rîb olunmuşdur. Hâlâ aslı mevcûd ve tercümesi gâliben mefkûddur. Lakin murûr-ı edvâr ile anda yazılan dâr u diyârın kimi harâb olub kiminin ismi tagyîr olumağla mahallinde nâ-yâbdır. Hâlâ *Atlas*'da ve gayrîde Batlamyûs'un zikr etdiği bilâdi ba'zı karâin ve delâ'il ile ta'yîn iderler. Pes tebeddül-i evsâf ve elkâbla ol kitâbdan bâb-ı istifâde mesdûd olub mu'arrebinden nakl olunanın usûli nakilde 'umdedir. Bkz., *Cihannüma*, s. 13

²⁴⁰ *Kitâb-ı Lûrensû* İtalyâ'da Kâlâberyâ Ülkesi'nde Anâniyâ şehrinden Lûrensû nâm musannifin te'lîfidir. Resimsiz mesâlikü'l-memâlik tarzında ekâlîm ve büldânı yazub ebniye-i 'âlem man'âsına *Fâbrikâ Mundî* tesmiyye eyledi ve milâdın 1582 sâlinde tamâm olub basıldı. *Atlas Minûr* nısfı kadar vardır. Sâ'ir kitâblarda bulunmayan yerler bundan nakl ve tercüme ve niçe fevâ'id zikr olundu. Bkz., *Cihannüma*, s. 13.

yapıttır. Eser Milad'ın 1635 yılında Paris şehrinde basılmıştır. Katip Çelebi, bu eserin de tercüme edilip *Cihannüma* yazılırken yararlanıldığını söylüyor²⁴¹.

Burada verilen bilgilerden, Katip Çelebi'nin, Batlamyus'un *Coğrafya* adlı eserini zikretmesine rağmen, özellikle beldelerin anlatımında bu eserden yararlanmamış olduğu anlaşılmaktadır. Zira, eserde açıklanan yerleşim yerlerinin zamanla harap olmasının ve isimlerinin değişmesinin bu kitabı yazıldığı şekliyle doğrudan yararlanılamaz kıldığı belirtilmektedir. Diğer iki esere gelince, Katip Çelebi *Kitâb-ı Lûrensû*'nun ve Philippus Cluverius'un *Mukaddime* adlı eserinin de tercüme edilip elde edilen bilgilerin *Cihannüma*'da kullanıldığını söylemektedir. Burada bir karışıklık vardır; zira Katip Çelebi, bu kitapları “*Atlas*'ın me'hazı olân frengî kitaplar” olarak takdîm etmekteydi²⁴². Oysa şimdi *Atlas Minör* dışında, birisi kısmî olmak üzere, tercüme edilen iki eserden daha söz edilmektedir. Matbu *Cihannüma*'nın sonraki bölümlerinde sık sık “Filipûs *Mukaddime*'sinde der ki”, “*Mukaddime*'de yazıldığına göre”, “*Mukaddime* ve *Atlas*'da sözü edildiği üzere” gibi ifadelerle karşılaşılmaktadır. Buna göre, söz konusu karışıklığa karşın, *Atlas Minör*'ün yanısıra bu eserlerin de, en azından ilgili yerler itibarıyla, Türkçe'ye tercüme edildiği ve *Cihannüma*'nın yazımında kullanıldığı düşünülebilir. Son olarak, çevirilen *Atlas Minör* de dahil olmak üzere, kullanılan bu Batılı eserlerin tamamının matbu olduğu görülmektedir; yani Katip Çelebi, matbu eserler kullanmaktaydı ve Batı'daki matbaanın farkındaydı. Nitekim Batılı coğrafya kaynaklarının hangi tarihlerde basıldıklarından söz etmektedir. Buna karşın Katip Çelebi'nin, lehte bir görüş ortaya koymak bir yana, yazılarında matbaa konusuna hiç değinmediği görülmektedir. Kuşkusuz bu tespite ilişkin olarak, Katip Çelebi'nin matbaanın değerini ve önemini kavrayamadığı ya da matbaanın önemini kavramakla birlikte katipler zümresinden olmasının bu konudan hiç söz etmemesine yol açtığı gibi çeşitli yorumlar yapılabilir. Fakat bu tespit, *Cihannüma*'da Ptolemaios astronomisinden bahsedilmesine karşılık Kopernik astronomisinden tek kelime bile

²⁴¹ Mukaddime, Fransız Filipûs Kulüveriyûs nâm musannifin kadîm ve cedîd kitâblarından intihâb idub fenn-i coğrâfyâya medhal kıldığı muhtasardır ki altı kitâb üzere tertin idub milâdın 1635 sâlinde Pâris şehrinde basdırmışdır. Ol dahî terceme ve bu kitâbda derc olundu. Bkz., *Cihannüma*, 14.

²⁴² “Mukaddime bu fennin mevkûf-ı ‘aleyhi olan umûr zikrindedir. Emr-i Evvel, bu fennde görilub bu kitaba me'haz olan kitâbları mutazammındır. Anlardan gayrı *Atlas*'ın me'hazı olan frengî kitâblar dahî ba'z mertebe irâd olunur.” Bkz., *Cihannüma*, s. 8.

söz edilmemesi dolayısıyla, bu durumu eserin Batılı kaynaklarının çevirisinde Katip Çelebi'ye yardım eden Şeyh Mehmed İhlâsî'nin çifte taassubuna yani Hıristiyanlıktan gelen ve Müslümanlığında da sürdürdüğü taassubu ile *Cihannüma*'nın Batılı kaynaklarından hiçbirinin bu sistemden söz etmemesine bağlayan ve bunlara dayanarak Katip Çelebi'nin bu noktada mazur görülmesi gerektiğini, zira hoşgörülülüğü, özellikle de fikri cesareti göz önüne alındığında, bu sistemden haberdar olan bir Katip Çelebi'nin, her şeye rağmen eserinde buna yer vereceğinden asla şüphe edilemeyeceğini ileri süren Adıvar'ın iddiası²⁴³ hatırlandığında daha çok anlam kazanır. Çünkü matbaa dolayısıyla görülmektedir ki karşılaştığı her türlü yeniliğin değerini hemen takdir eden ve bunu yaşadığı topluma kazandırmak için bütün tehlikeleri göze alan bir Katip Çelebi tasarımı tarihsel gerçeklere uygun değildir.

Cihannüma'nın Mukaddime'si "Emr" adı verilen on dört alt bölümden oluşmaktadır. Katip Çelebi, "On Üçüncü Emr"e eklediği "Zeyl"de coğrafya kitaplarına bazı tarih bilgilerinin karıştırılmasının nedenini yani coğrafya ile tarih bilimlerinin ilişkisini açıklamaktadır. Bu arada sözü *Atlas* [*Minör*] kitabına getirir ve bu kitabın yazarının Osmanlı memleketlerine, merasimlerine, resmî işlerine ilişkin bilgi verirken pek çok hata yaptığını, *Atlas*'ı tercüme ederken bu hatalı bilgileri yazarın yazdığı şekilde bıraktığını, ancak bu kitapta yani *Cihannüma*'da bunları mümkün olduğu kadar düzelterip ayrıntılandırarak naklettiğini söyler. Ayrıca diğer Afrika ve Asya memleketlerinde de, o yörelerdeki halkın eserleri hakkında *Atlas*'ın pek çok yerinde görülen yanlışları mümkün mertebe elinden geldiğince düzeltmeyi ümit ettiğini belirtir²⁴⁴. Bu ifadelerden anlaşılan, Katip Çelebi'nin *Cihannüma*'yı telif ederken Osmanlı İmparatorluğu'na dahil olan memleketlere ilişkin açıklamaları yazdığı, bu açıklamaları içeren bölümlerde *Atlas Minör*'ün bu bölgeler ve Osmanlı Devleti'nin resmî işleri ve yönetim tarzı hakkında verdiği bilgilerden de yararlandığı, ancak bu bilgileri, yanlışlarını düzelterek kitabına naklettiğidir. Ayrıca *Atlas Minör*'ün Afrika ve Asya memleketlerine ilişkin açıklamalarında da yanlışlar olduğu

²⁴³ *Osmanlı Türklerinde İlim*, s. 144-145.

²⁴⁴ Fakîr eydür musannif-i mezbûrun memâlik-i 'Osmâniyye ve âyin-i divâniyyede vâki' olan halelleri asl-ı tercümede kendi tahrîri üzere yazılıub bu kitâbda mümkün olduğu mertebe ıslâh ve tafsîl üzere nakl olundu. Sâ'ir Afrîkâ ve Âsyâ memâlikinde dahî ol diyâr halkının âsârından niçe mevâzî' galatları mehmâ emken tashîh olunmak me'mûldur. Bkz., *Cihannüma*, s.67

ve Katip Çelebi'nin yeri geldiğinde bu yanlışları düzeltmeyi de ümit ettiği görülmektedir. Şu halde, Katip Çelebi, *Cihannüma*'nın, *Atlas Minör* çevirisinden sonraki yazımında, yani ikinci yazımda, Osmanlı memleketlerine ilişkin açıklamaları içeren bölümün ya da bölümlerin anlatımını tamamlamış; üstelik bu açıklamalar sırasında *Atlas Minör*'de bu yöreler hakkında verilen bilgileri, yanlışlarını düzelterek kullanmıştır. Bundan başka, eserde Osmanlı coğrafyasının anlatımının tamamlanmış olmasına karşın Afrika ve Asya memleketlerinin açıklamaları henüz yazılmamıştır ve *Cihannüma* yazarı, bu bölgelerin yazımı sırasında, *Atlas Minör*'ün söz konusu coğrafya hakkında verdiği yanlış bilgileri de elden geldiğince düzeltilmeyi ümit etmektedir.

Bu tespitlerin *Cihannüma*'nın Mukaddime bölümünden sonra gelen Birinci Bâb'ın dinlere göre cihan sakinlerinin özelliklerinin anlatıldığı On Birinci Fasil'ında söylenenlerle karşılaştırılması ilginç sonuçlar verecektir. Bu fasıl, kitabın, memleketlerin anlatıldığı ülkeler coğrafyası ile ilgili bölümlerinden önceki son fasıldır. Katip Çelebi, bu fasılın sonuna "Tenbîh" başlığı ile eklediği uyarı notunda, yararlandığı Batılı coğrafya eserlerinin yazılış tarzı hakkında bilgiler vermektedir. Buna göre, *Atlas* ve diğer coğrafya kitaplarının yazarları coğrafyanın genel kural ve konularını anlattıktan sonra, çoğunlukla Avrupa diyarından oldukları için kitaplarına, Avrupa kıtasının aksâmı hakkında açıklamalarla başlayıp bu konuda oldukça ayrıntılı bilgiler veriyorlar; ardından Asya ve Afrika'yı da kitabın sonunda kısaca anlatmakla yetiniyorlar. Bu diyarlar çok uzak yerler olduğu için de ayrıntılarına vakıf olamıyorlar ve yazdıkları yalan yanlış şeyler oluyor. Bununla birlikte Abraham Ortelius, eserinde genel coğrafi bilgilerini anlattıktan sonra kitabına Amerika'nın aksâmının açıklanması ile başlamış; ardından Avrupa'yı, daha sonra Asya ve Afrika'yı yazıp kitabın en son üçte birlik kısmında da eski coğrafya kitaplarındaki haritalara yer vermiştir. Mercator ise *Atlas*'da, genel coğrafi bilgilerden sonra Avrupa Kıtası'nın ayrıntılarına geçmiş, ardından Afrika ve Asya'yı açıklamış, en sonunda bir kaç sayfada Amerika'yı anlatmış ve son olarak eski coğrafya kitaplarından aldığı yedi harita ile kitabını tamamlamıştır. Bu eserin tercümesi olan *Levâmi 'u'n-Nûr*'da bu tertibe uyulmuştur. Ancak Katip Çelebi, *Cihannüma*'da bu eserleri taklit etmeyeceğini, eserin tertibinde başka bir tarz üzere hareket edeceğini

söyler. Buna göre önce Asya'nın doğusundaki memleketler anlatılmaya başlanacak, sonra sırasıyla Afrika, Avrupa ve Amerika kıtaları açıklanacaktır. Asya memleketleri anlatılırken Doğuda yazılmış coğrafya kitaplarından pek çok yararlı bilgiler aktarılacaktır. Böylece bu kitapta, yeryüzündeki memleketlerin anlatımında Felek-i Azam'a bağlı kalınacak yani nasıl bütün hareketler Felek-i Azam'ın ilk hareketinin sonucu ortaya çıkıyor ve doğudaki adalardan başlayıp batıdaki Amerika sahillerinde son buluyorsa, aynı şekilde dünya memleketleri anlatılırken de doğudaki adalardan başlanıp batıdaki Amerika kıtasında bitirilecektir²⁴⁵.

Katip Çelebi'nin bu açıklamaları ile yukarıda aktarılan bir önceki açıklama arasında ciddi bir tutarsızlık vardır. Zira daha önce, bu kitapta yani *Cihannüma*'da Osmanlı memleketlerini yazdım ve yazarken *Atlas*'ın hatalı bilgilerini düzelterek kullandım, Afrika ve Asya kıtasını yazarken de *Atlas*'ın bilgilerini yine hatalarını düzelterek kullanmayı ümit ediyorum, demişti. *Atlas*'tan tashîhen yararlanılması ibaresi, bu durumun, *Cihannüma*'nın ikinci kez yeniden yazımında olması anlamına gelmektedir. Oysa şimdi, yani *Cihannüma*'nın yine ikinci versiyonun yazımında memleketler faslına, Batıdaki coğrafya kitaplarının tertibinin aksine ve Felek-i Azam'ın hareketine uyarak Asya'nın en doğusundan başlayacağını, ardından Afrika ve Avrupa kıtalarının anlatacağını ve nihayet anlatımı Amerika Kıtası'nda bitireceğini söylemektedir. Burada Katip Çelebi'nin, son şekliyle yazdığı *Cihannüma*'da, eserin yazım tarzından bağımsız olarak önce Osmanlı'nın Asya, Afrika ve Avrupa'daki topraklarının coğrafi özelliklerini açıkladığı ardından da

²⁴⁵ Tenbîh: Ma'lûm ola ki *Atlas* ve gayrî kütüb-i coğrâfyâ ashâbı ekser Avrûpâ diyârından olmağla kitâplarında külliyyâtdan sonra Avrûpâ aksâmını beyâna başlayub ol bâbda kemâl-i tafsîl ve Âsyâ ve Âfrîkâ'yı kitâb âhirinde icmâl ve tafsîl idub ğûyâ ki hemân kendi diyârları ahvâlini tahrîr iltizâm eyleyüb bâkîsini terkeçmişlerdir. Nefsinde ol diyârlar mesâfe-i ba'ide olmağla tafsîl ahvâlina vâkıf olamayub yazdıkları dahî habt u halelden hâlî olmamışdır. Avrâhâm Örtüliyûs aksâm-ı külliyyeden sonra Amârikâ tafsîlini icmâlinden fasl itmeyub evvelâ anın aksâmı şerhini Avrûpâ aksâmından mukaddem geturdi. Amârikâ beyânı tamâmından sonra Avrûpâyı ba'dehu Âsyâ ve Âfrîkâ'yı yazub sûls-i âhîr-i kitâbı kadîm coğrâfyâlar resmine mahsûs kıldı. Ve anlardan çok fevâyid derc eyledi. Mîrkâtûr *Atlas*'da rûsûm-i külliyyeden sonra Avrûpâ tafsîline başlayub Âfrîkâ ve Âsyâ beyânından sonra bir kaç sahîfede Âmârikâ'yı tafsîl ve şerh eyleyub kadîm coğrâfyâ resimlerinden yedi resim nakli ile kitâbı tamâm etdi. Tercümesinde *Levâmi' u'n-Nûr*'u biz anın tertîbi üzere yazdık. Lakin bu kitâbda anlara taklîd terk olunur. Tertîbde tarz-ı âhar ihtiyârı revâ görildi. Evvelâ Âsyâ şarkîsinden başlanub ba'dehu Âfrîkâ ve Avrûpâ ve Âmerîkâ sahîfeleri bu tertîb üzere tafsîl olunmak tasâm olunub Âsyâ memâlik-i resimlerine kütüb-i meşârikeden çok fevâyid yazıldı. Pes bû kitâbda memâlik-i rûy-i zemîn beyânı Felek-i A'zam hareketine tâbi' olub hareket-i küll hareket-i ûlâya tebe'iyetle nakl u hareket iderek ibtida'-i cezâyir-i şarkiyeden intiha'-i sevâhil-i garbiyye-i Âmârikâ'ya muntehî olur. İnşâ'allahu Te'âlâ kemâl-i kerem-i ilahîden mutavakkî'dır ki bu tarîkde tevfikini refik eyleyub itmâmına irişdire. Bkz., *Cihannüma*, s. 123-124.

Asya'dan başlayarak Dünya coğrafyası hakkında bilgi vermeğe koyulduğu düşünülebilir. Ancak eseri matbasında basan Müteferrika'nın elindeki müellif hatlı nüshanın aşağı yukarı Osmanlı Devleti'nin Asya Kıtası'ndaki topraklarının başladığı yerde bitmesi bu ihtimali ortadan kaldırmaktadır. Bunlara bir de, Osmanlı Devleti'nin Avrupa kıtasında bulunan topraklarından Rumeli ve Bosna coğrafyasının anlatımını içeren ve Hammer tarafından yayınlanan bölümlerin eserin ilk yazımına ait olduğu eklenecek olursa durum gerçekten içinden çıkılmaz bir hal alır. Ancak burada önemli ve şaşırtıcı olan *Cihannüma*'nın oluşturulma süreci ile ilgili olarak bizzat Katip Çelebi'nin verdiği bilgilerin karışıklıklar ve tutarsızlıklarla dolu olmasıdır. Burada son olarak, eserin yine Müteferrika baskısından yararlanarak, *Cihannüma*'nın ikinci versiyonun hangi bölgelerin anlatımıyla sona erdiğini belirlenecektir.

Katip Çelebi'nin ikinci kez yani yeni baştan yazdığı *Cihannüma*'da memleketlerin anlatıldığı bölümlere Asya'nın en doğusundaki Japonya'dan başlanıldığı bilinmektedir. Nitekim eserin bu bölümü *Fasıl On İki Der Cezîre-i Pâpûnyâ* başlığıyla başlamaktadır²⁴⁶. Batıya doğru en son anlatılan bölge, Kırk Birinci Fasıldaki Van Eyaleti'dir. Katip Çelebi burada, Erzurum ve Kars'ı ayrı bir fasılda anlatacağını söylemektedir. Van Eyaleti'nin Erçiş, Adilcevâz, Ahlat, Bitlis, Muş, Bingöl, Sekmanabad gibi kazalarından, göllerinden ve kalelerinden, en nihayet Hizan kasabası ve kalesinden söz eder²⁴⁷. Hizan'a ilişkin bir kaç satırlık bilginin ardından Müteferrika'nın notu ile karşılaşılır. Bu notta işaret edildiğine göre, Katip Çelebi'nin baskıya esas alınan el yazısıyla yazılmış müsvedde *Cihannüma* nüshasında, memleketlerin özelliklerinin anlatımı burada yani Van Eyaletinde son bulmaktadır. Değişik kişilerin ellerinde bulunan nüshalarda da aynı durum gözlenmektedir. Ancak bu gibi durumlarda yazarın ifadelerinin esas alınması gerekir ve bunlara itibar edilirse Katip Çelebi'nin kitabını tamamlamış olması gerekir. Nitekim onun "Erzurum ve Kars Eyaletlerini ayrı bir fasılda anlattık" demesi buna delildir. Bu sebeple kitabın geri kalan kısımlarının kaybolmuş olması veya yazarın eserini tamamlayamadan ölmüş olması ihtimali çok büyüktür. Müteferrika, Katip

²⁴⁶ *Cihannüma*, s.124

²⁴⁷ Van Eyaleti ile ilgili bilgiler eserin 410-421. sayfaları arasında yer almaktadır, *Cihannüma*, s. 410-421.

Çelebi'nin tarzını takip ederek eseri, Erzurum Eyaleti'nden itibaren anlatılmayan bölgelerini ve İstanbul'a kadar bütün Anadolu'yu kapsayacak bir bölüm yazarak, tamamlamaya gayret edeceğini söyler ve bu tamamlama işinde büyük ölçüde *Côgrâfyâ-yı Kebîr*'in mütercimi Ebû Bekr bin Behrâm ed-Dimeşkî'nin eserinden yararlanacağını belirtir ²⁴⁸. Aşağıda Müteferrika'nın *Cihannüma*'yı tamamlamak amacıyla yazıp esere kattığı bölümlerin başlıklarını ve sayfa numaralarını bir çizelge halinde sunuyoruz. Eser bu uzun katkının ardından yine bir Tezyîlü't-Tâbi' notuyla sona ermektedir. Bu notta, Asya Kıtası'nın, en doğudan başlanarak batıya doğru İstanbul'un batı yakasına kadar anlatıldığı belirtilerek, kitabın ikinci cildinin de hazırlanacağı, bu ciltte yine İstanbul'dan başlanarak en batıya doğru Avrupa, Afrika ve Amerika kıtalarında bulunan memleketlerin anlatılacağı, böylece yeryüzünü gösteren bir ayna yapılarak Müslümanlar arasında daha önce benzeri görülmemiş bir eser oluşturulmuş olunacağı, söylenmektedir. *Cihannüma*, eserin İstanbul'da 1145 yılının Muharrem ayının onuncu günü basıldığını bildiren bir ibare ile sona erer²⁴⁹.

²⁴⁸ “Tezyîlü't-Tâbi’: Gaflet olunmıya ki sadr-ı kitâbda işâret olunduğı üzere sâhib-i te’lif-i dil-pezîr Kâtib Çelebî merhûmun bu nüsha-i celîde ahvâl-i memâlik ve mülûk-i cihânı şarkdan garba varınca şerh ve beyân eylemek va’adi ancak bu mahalle resîde olub kendu hattıyla olan müsvedde ve eyâdî-i nâsda bulunan nüsah dahî Eyâlet-i Vân hudûdî tahrîrinden beri tecâvüz itmamişdir. Ma’a haza siyâg u sibâk-ı kelâm karîne-i vâziha olub mebd’-i kitâbdan ta bu mahalle gelince niçe niçe ‘ibârât-ı sârîha kitâbın aşağısı ta’ahhüdi üzere tekmiil olduğı iktizâ ider. Bâ husûs tahrîr ve tab’ında oldugumuz Kırk Birinci Fasıl ki İklim-i Ermîniyyâ-i Kübrâ’da dâhil olan Arz-ı Rûm ve Kârs Eyâletlerini müstakilen birer fasılda beyân ideriz diduğı ‘ibâretinden zâhir ve nümâyân olan memâlik-i sâ’ireyi dahî yazub niçe niçe füsûl ve evbâbî ihâta birle tevsî’-i sâha-yı- kitâb itmiş ola. Gâliben kitâb-ı mezbûrun aşağısı zâyî’ veya himmetine ve encâz-ı va’adîne ömr-i ‘azîz müsâ’ade itmamiş ola. Pes bû ‘abd-i hakîr siyâg u sibâk-ı kelâm karînesiyle merhûmun maksûd ve merâmına intikâl hadd-i imkânda olduğı mertebede tahrîr ve ta’dâd-ı memâlik ve mülûkda merhûma taklîd ve eserîne tâbi’ olub tetmîmine sarf-ı miknet-i ‘âcizâne ve Eyâlet-i Kârs ve Çıldır-ı Gürcistân tahrîri ve Ahıska beyânı münâsebetiyle bundan esbâk mülhakât zımnında icmâlen irâd ve zikr olunmağla bu mahalde Eyâlet-i Arz-ı Rûm beyânına şurû’ ve eyâlet-i merkûme bilâdını Ermîniyyâ-i Kübrâ’dan ‘add idenlerin dahî nev’an hâtırına ri’âyet olunur. Ba’dehu Âsyâ Kıt’ası’nın bâkî iklimlerini dahî tertîb üzere beyân ve tahrîre ikdâm ve ‘avn-i Cenâb-ı Hakk ile tekmiil-i kitâba ‘atf-ı ‘inân-ı ‘azîmet olunub memâlik ve mülûk tahrîri hilâlinde mütercim-i *Côgrâfyâ-yı Kebîr* Ebû Bekr bin Behrâm Ed-Dimeşkî’nin ‘ibâreti câ-be-câ intihâb ve ekser mahalde bi-‘aynihi nakl ve tahrîr olunmak ihtiyâr olundu. Eyâlet-i Arz-ı Rûm...”. Bkz., *Cihannüma*, s. 422.

²⁴⁹ “Tezyîlü't-Tâbi’: Hamden summe hamden lillahi’l ‘Aliyyü’l-Â’lâ ki Anın ‘avn u ‘inâyetiyle işbu kitâb-ı müstetâb itmâmıma resîde oldı. Ve fazl u keremine tevekkül birle Dibâce-i kitâbda ‘âcizâne tasmiim ve ta’ahüd olunduğı üzere tevfiik-i Bârî yârî olub bu ‘alem-i vâsi’ü’l-ercâdan Âsyâ Kıt’ası’nın hâvî olduğı memâlik u mülûk-i cihân ahvâli tahrîr ve tasfîre ve teşkîl ve tasvîre şurû’ ve nihâyet-i ‘imâret-i şarkiyyeden ibtida’ ve garba teveccüh birle mahmiyye-i İstânbûl’un şark u hizâsında vâkî Üskûdâr’a ve yemîn u yesârında Karadeniz ve Âkdeniz’in sevâhil-i şarkiyyesine gelince vukûf u ittîlâ’ müyesser ve ‘ilm u habere zafer mümkin olduğı meritebe ahvâl-i memâlik u bilâd sebt-i silk u sûtûr kılındı. Eğer himmet-i ‘aliyye-i pâdişâhâne ve irâde-i seniyye-i hüsrevâne cilve-nümâ olursa bu kitâb-ı müstetâba cild-i sâni olmak üzere mahmiyye-i İstânbûl’dan şurû’ birle nihâyet-i ‘imârât-ı garbiyyeye vârica bâkî aksâm-ı müsellesenin ya’nî Âvrûpâ ve Âfrîkâ ve Âmerîkâ kıt’alarının dahî hâvî olduğı memâlik u mülûk u milel ahvâlini tahrîr u beyâna tafsî u ‘ıyâna sarf-ı himmet ile ‘umûmen ahvâl-i rûy-ı zemîni müşâhadeye bir mir’ât-ı ‘âlem-nümâ ibdâ’ ve miyân-ı İslâmiyyân’da ‘adîmü’s-sebk ve’l-misl hidmet-i mebrûre meâsir-i mahmûde ibdâ’ıyla yâdıgâr komaga bezl-i miknet olunmak dergâh-ı

Müteferrika'nın bu sözlerinde bazı dikkat çekici noktalar vardır. Birincisi, Katip Çelebi'nin *Cihannüma*'nın yazımını tamamlamış olup olmadığına ilişkin yorumudur. Müteferrika'ya göre böyle durumlarda bir yazarın kendi ifadesi en açık delildir ve bu açıdan bakılıp Katip Çelebi'nin ifadelerine itibar edildiğinde eserin yazılıp tamamlanmış olması gerekir. İkincisi ise eserin, yaşadığı dönemde yani XVIII. yüzyılın ortalarında, rastladığı ya da gördüğü bütün nüshalarının, ikinci yazım biçimine uygun olarak Van Eyaleti ile sona eren nüshalar olduğunu söylemesidir. Bu durum çok şaşırtıcıdır; çünkü eğer önerdiği gibi kendi ifadesine itibar edersek, insanların ellerinde dolaşan bütün nüshalar Van Eyaleti ile sona eriyor, sözünden Müteferrika'nın birinci biçimiyle yazılmış hiç bir *Cihannüma* nüshası görmediği ve dönemindeki bütün nüshaların eserin ikinci şekline ait olduğu sonucu çıkar. Oysa Selen'in de işaret ettiği gibi, bugün Türkiye ve Avrupa'nın değişik kütüphanelerinde birinci şekliyle yazılmış pek çok *Cihannüma* nüshası vardır. Bu durumda bu nüshaların, eğer eser tamamlanmadan kalmışsa, tıpkı Selen'in elindeki 1774 tarihli nüsha gibi, Müteferrika'nın yaşadığı dönemden sonra ortalığa çıkmış olmalarını düşünmek gerekir. Ancak Orlin Sabev, İbrahim Müteferrika'nın tereke defterinde altı kutu (mahfaza) içinde saklı bulunan *Vilayet-i Rumeli Cihannüması*'nın müsveddelerine dair bir kayıt bulunduğunu bildirmektedir. Bu durumda Müteferrika'nın *Birinci Cihannüma* nüshalarını görmediği ya da gördüğü nüshaların tümünün Van Eyaleti'nde sona erdiği sözü doğru değildir.

vâhibü'l-âmâlden müsted'âdır. Temme el-kitâb bi 'avni'l-meliki'l-vehhâb 'alâ yedi'd-da'îfi'l-me'zûn bi 'ameli't-tab' bi dârı't-tîbâ'ati'l-âmile fi'l-beldeti'l-Kostantiniyye dâmet zeyne 'imâretiha 'alâ yed-i sâhibihâ bi'l-übhete'l-behiyye fi'l-yevmi'l-âşir min şehri muharremi'l-haram lisene hamse erbâ'in ve mi'e ve elf min Hicreti'n-Nebeviyye 'aleyhi ekme'lî's-salavat ve't-tahiyye". Bkz., *Cihannüma*, s. 697-698.

Müteferrika'nın *Cihannüma*'yı tamamlamak amacıyla yazdığı bölümlerin başlıkları ve sayfa numaralarını gösteren çizelge

ÇİZELGE VIII

Fasl Kırk İki Der Beyân-ı İklîmü'l-Cezîre beyne'l-Fırât ve'd-Dicle 432
Fasl Kırk Üç Der Beyân-ı Cezîretü'l-'Arab 483
Fasl Der Beyân-ı Memleket-i Hicâz 498
Fasl Kırk Beş Der Beyân-ı İklîm-i Şâm 552
Fasl Der Beyân-ı Aksâm'ı-Şâm 561 Burada Şâm ikliminin bir kaç eyalete ve sancağa ayrıldığı söylenmekte ve en şerefli olduğu ileri sürülen Filistin'den başlanarak bu kısımlar hakkında bilgi verilmektedir.
Fasl Der Beyân-ı Memleket-i Ürdün ki Şâm'ın ikinci kısmıdır. 568
Fasl Der Beyân-ı Dimeşk-i Şâm 571
Fasl Der Beyân-ı Cünd-i Kinnesrîn 592 Bu başlık altında Antakya, Kilis, Maraş, Adana, Elbistan, Malatya, Kahta, Tarsus sancakları, Şam Eyaleti'nin menazil ve mesafatı ve bu bölgede kurulan İslâm devletleri hakkında bilgi verilmektedir.
Der Beyân-ı İç İl 610
Fasıl Der Beyân-ı Nefs-i İç İl 611
Fasl Der Beyân-ı Cezîre-i Kıbrıs 612
Bâb- Der Beyân-ı Eyâlet-i Karamân 614
Fasl Der Beyân-ı Kûnya 615
Fasl Der Beyân-ı Niğde 617
Fasl Der Beyân-ı Sîvâs 622
Fasl Der Beyân-ı Livâ'-i Cânîk 623
Fasl Der Beyân-ı Livâ'-i 'Arabgîr 624
Fasl Der Beyân-ı Livâ'-i Dîvrîgî 624
Fasl Der Livâ'-i Çörûm 625
Fasl Der Beyân-ı Livâ'-i Âmâsya 625
Fasl Der Livâ'-i Bözök 626
Fasl Kırk Altı Der Beyân-ı Ânatûlî 630
Bâb-ı Der Beyân-ı Memleket-i Ânatûlî 630
Fasl Der Beyân-ı Livâ'-i Germiyân 631
Fasl Der Beyân-ı Livâ'-i Sârûhân 634
Fasl Der Beyân-ı Livâ'-i Aydın 636
Fasl Der Beyân-ı Livâ'-i Menteşâ 638
Fasl Der Beyân-ı Livâ'-i Teke 638
Fasl Der Beyân-ı Livâ'-i Hamîd [Sparta] 639
Fasl Der Beyân-ı Livâ'-i Karahisâr 641
Fasl Der Beyân-ı Livâ'-i Sultânönü 641
Fasl Der Beyân-ı Livâ'-i Ankara 643
Fasl Der Beyân-ı Livâ'-i Kastamônî 648
Fasl Der Livâ'-i Bôlî 651
Fasl Der Livâ'-i Hudâvendigâr 656
Fasl Der Livâ'-i Karası 661
Fasl Der Beyân-ı Livâ'-i Kôcaîlî 661. Bu sancakta en son Üsküdâr nahiyesi anlatılmaktadır. Ardından bölgenin dağları, Sabanca ve İznik gibi gölleri hakkında bilgi verilmektedir.
Fasl Der Beyân-ı Livâ'-i Bîgâ 667
Fasl Der Beyân-ı Livâ'-i Sığla 669. Bu sancakda Ezine, Ayaslug, İzmir, Kuşadası, Çeşme civarı anlatılmaktadır.
Fasl Der Beyân-ı Mesâlik u Menâzil u Mesâfât-ı Ânatûlî ve Karamân 671
Lügât-i Ânatûlî 674
El-Edyân 674
Ahvâl-i Mülûk ve'l-Hükkâm 674. Burada zaman içinde Anadolu'ya hakim olan devletler hakkında bir kaç satırlık açıklama yapıldıktan sonra, Müslümanlar içinde Anadolu'daki hakimiyeti uzun süre devam edebilen Osman Ailesi devletleridir, denilerek bu devletin başlangıcından 1094/1683 yılına kadar geçen süreyi kapsayan kısa bir tarihi anlatılmaktadır.
Tezyilü't-Tâbi' 697-698.

Bütün bunların ardından “Orjinal *Cihannüma* Metni Sorunu” ile ilgili olarak söylenebilecekler şunlardır. Gerek Katip Çelebi’nin gerekse Müteferrika’nın ifadeleri sorunu çözmekte aksine karmâşıklaştırmaktadır. Katip Çelebi tamamlamadığı bir metni bir haşiye yazarak tamamladığını söylemiş olabilir; fakat sadece eserin tamamlanıp tamamlanmaması ile değil, oluşturulma süreci ile ilgili olarak verdiği bilgiler de tutarsızlıklar ile doludur. Eser yazılırken yararlandığı yabancı kaynakların tercümesi konusunda ve hangi memleketlerin hangi sırayla yazıldığına ilişkin ifadelerinde tutarsızlıklar göze çarpmaktadır. Aynı sıkıntı Müteferrika için de söz konusudur. Zira hem “yazarın söylediklerine itibar edersek eserin tamamlanmış ve bazı bölümlerinin kaybolmuş olmasına hükmetmemiz gerekir” demektedir hem de “eserin büyük ihtimalle tamamlanmamış olduğundan” söz etmektedir. Yine gördüğü nüshaların hepsinin Van Eyaleti ile sona eren nüshalar olduğunu söylemesinden eserin birinci versiyonuna ait hiçbir nüsha görmemiş olduğu gibi kabul edilmesi oldukça zor bir durum ortaya çıkmaktadır. Terekesinin kendisini doğrulamadığı tespit edilmiştir. Burada sergilenen bütün bu karışıklığa rağmen Katip Çelebi’nin, ikinci kez yeniden yazmaya başladığı *Cihannüma*’yı arzu ettiği şekilde tamamlamış olduğunu ciddi şekilde düşündürtecek bazı başka ifadelerine dikkat çekerek bu bölümü bitiriyoruz. Şöyle ki, *Tuhfetü’l-Kibâr*’ın Giriş’inde, önce, yeryuvarlağının açıklanmasından söz edilirken “biz bunları *Kitab-ı Atlas* çevirisi olan *Cihannüma*’da uzun uzun anlattık” denilmekte, ardından de bu bölümün sonunda geçen “kimi küçük kitaplarda hesap olunduğu üzere bütün Rumeli ve Frengistan kıyıları sekiz bin kırk yedi mil, Anadolu ve Arabistan ve Mağrip kenarları beş bin on mil ki toplam on üç bin elli yedi mil mesafe olur” biçimindeki cümlenin “Anadolu ve Arabistan ve Mağrip kenarları” ibaresine “Bunların nice fethedilip nasıl alındığı *Fezleke* adlı tarihimizde ve *Cihannüma*’da anlatılmıştır”²⁵⁰ şeklinde dipnotla bir açıklama getirilmektedir. Artık çok iyi bilindiği gibi, Müteferrika tarafından basılan *İkinci Cihannüma* Doğu Anadolu’da sona ermektedir. Oysa burada, matbu esere Müteferrika tarafından eklenen bölümlerin yani Anadolu, Arabistan bölgelerinin ve daha da önemlisi eserin ancak birinci versiyonunda ya da tamamlanmışsa ikinci cildinde bulunabilecek Magrip sahillerinin nasıl fethedildiğinin *Cihannüma*’da

²⁵⁰ Katip Çelebi, *Tuhfetü’l-Kibâr fi Esfâri’l-Bihâr*, Açıklamalarla Yayına Hazırlayan: Orhan Şaik Gökyay, İstanbul 1973, s. 7 ve 16.

anlatıldığından söz edilmektedir. Böylece daha sonraki yazılarında Katip Çelebi'nin *Cihannüma*'yı tamamlandığı yönünde ifadeleri ile karşılaşılacaktır. Öte yandan söz konusu eserde geçen “bugün, bu kitabın yazıldığı tarih ki hicretin bin altmış yedi yılı başlarıdır”²⁵¹ ifadesinde *Tuhfetü'l-Kibâr*'ın yazım tarihi açıkça belirtilmektedir. Buna göre eser, 1656 yılı sonları ile 1657 yılı başlarında kaleme alınmıştır. Peki Katip Çelebi, 1656 yılı sonlarında yazmaya başladığı bir eserde, Mağrip sahillerinin nasıl fethedildiğini *Cihannüma*'da anlattım, diyebilecek durumda mıdır? *Atlas Minör*'ün tercümesine 1064 Muharrem'inin (22 Kasım-20 Aralık 1653) ortalarında başladığı, 1065 Safer'inin (10 Aralık 1654-8 Ocak 1655) başlarına geldiğindeyse kitabın üçte ikilik kısmının tercümesinin tamamlandığı ve bu sırada *Cihannüma*'nın baştan itibaren yeniden yazımına girilip yazılanların beyaza çekilmeye başladığı bilinmektedir. Şu halde *Cihannüma*'nın yeniden yazılmaya başladığı söylenen Ocak 1655'ten *Tuhfetü'l-Kibâr*'ın yazımına başladığı söylenen 1656 tarihinin son aylarına kadar yaklaşık iki yıllık bir süre geçtiği ortaya çıkmaktadır. Bu durumda, *Atlas* tercümesinin neredeyse tamamlandığı ve anlatıma batıdan başlanan ilk yazımdan bir çok bölgeye ilişkin bir hayli müsveddenin elde bulunduğu da göz önüne alınırsa, bu iki yıl içerisinde *İkinci Cihannüma*'nın istenilen şekilde yazılıp tamamlandığını düşünmek makul ve kabul edilebilir bir sonuç olacaktır.

B-2-d) Katip Çelebi'yi anma kitabında, Selen'in *Cihannüma*'ya dair uzun bir değerlendirmeye dayanak aldığımız makalesinin ardından, Ord. Prof. Dr. A. Süheyl Ünver'in, “Kâtip Çelebi'nin *Cihannümâ*'sında Çin ve Hitay Hakkında Verilen Malûmatın Kaynağı Üzerine” başlığını taşıyan makalesi gelmektedir. Bir kaç sayfalık bu kısa makale, yukarıda Katip Çelebi'nin bir yazar olarak tutarsızlıkları kategorisiyle sunulabilecek tesbitlerimiz doğrultusunda bazı iddialar içermektedir. Makalede, tarihçi Reşidüddin'in²⁵² Çin hekimlerinden Siyone ile birlikte Çince aslı

²⁵¹ Bkz., *Tuhfetü'l-Kibâr*, s. 24.

²⁵² Fazlullah Reşidüddin bin Ebû'l-Hayr İmamüddin el-Hemedânî (1240-1318), Moğol hakimiyeti döneminde Hemedan'da doğdu, tıp bilgisi sayesinde İlhanlı sarayına girdi ve Gazan Han zamanında vezirliğe yükseldi. Sadece tıpta değil aynı zamanda edebiyat, ilahiyat, kelâm, tarih, hatta ziraat ve mimarlıkta da derin bilgi sahibiydi ve Arapça, Farsça, Moğolca, Türkçe, İbranice ve muhtemelen Çince biliyordu. Bu derin ve geniş bilgisi sayesinde Gazan Han, Olcaytu ve Ebu Said zamanında yarım yüzyıl İlhanlılar'a vezirlik yaptı. Hicri 718/Miladi 13 Eylül 1318'de, Olcaytu'yu zehirleyerek öldürdüğü iddiasıyla Ebu Said tarafından oğlu İbrahim ile birlikte öldürüldü. Cesedi parça parça doğranarak her parçası İlhanlılar'ın hükümlerine gönderildi. Başları da Tebriz'e götürülüp “Allah'ın kelâmını değiştiren Yahudi'nin kafasıdır. Allah'ın laneti üzerine

Wang-Shu-ho diye bilinen meşhur tıp kitabının *Tansuknâme-i İlhanî der Ulûmu Fünûnu Hitâi* adıyla yaptıkları Farsça çevirisi ile söze başlanır. Bu eser dört cilttir. Elde sadece birinci cilt bulunmaktadır. Ancak fihristinden dört ciltte de hangi konulardan söz edildiği belirlenebilmektedir. Dördüncü ciltin içeriği iki fende gösterilmektedir. Hitay nizam ve kanunnamelerinden bahsedilen bu ciltte sağ ve sol kola mensup emirlerin makam ve rütbeleri Birinci Fenn’de, şeriata benzeyen umur ve ahkâmın keyfiyeti ise İkinci Fenn’de anlatılmaktadır. Ünver, ortada olmamasına rağmen Hitay hakkında verdiği bilgilerden ötürü dördüncü ciltin bu yöreyi anlatan bazı eserlere kaynaklık etmiş olabileceğini varsayarak dikkatini söz konusu bölgeden bahseden eserlere yönelttiğini, bu sebeple bu eserlerden biri olan Katip Çelebi’nin *Cihannüma*’sında Çin ve Hitay bölgesinin anlatıldığı bölümü incelediğini fakat *Tansuknâme*’nin dördüncü ciltinin bu bölüme kaynaklık etmediğini tespit ettiğini ve ayrıca *Keşfü’z-Zünûn*’da da bu eserin zikrinin geçmediğini söylemektedir. Öte yandan Katip Çelebi, *Cihannüma*’da Çin ve Hitay bölgesini yazarken üç kaynaktan yararlandığını söylemektedir. Birincisi Loronso’dur; ikincisi *Çin ve Hitay Kanunnâmesi*’dir; üçüncüsü ise, *Rûznâme-i Hitâi* tercümesidir. *Kanunname*’yi Çin’e gidip gelen tâcirlerden birisi Farsça yazarak ikinci Sultan Selim’e sunmuştur. Bu tacirin ismini malûm olmadığından bildirmemiştir. Katip Çelebi, *Kanunname*’nin Çin ve Hitay hudutları hakkında verdiği bilgileri beğenmediğini ve iltifat ve itibar edilemez lafûgüzaftan ibaret olduğunu söylemişse de eserin yirmi babını aynen *Cihannüma*’ya geçirmiştir. Ünver bu iddiasını sözü edilen *Kanunname*’nin Veliyüddin Efendi Kütüphanesi’nde 1963 Numarada kayıtlı bir risâle içinde bulunduğu Türkçe’ye çevrilmiş bir nüshasına dayandırır. Bu eserde Çin kısmı 20 bâbdır. *Cihannüma*’da bu bölgeye ilişkin bilgiler ile Türkçe tercümede anlatılanlar birbirine bir çok noktada benzemektedir. Tercümenin birçok yeri kısaltılmıştır. [Katip Çelebi bu eserden yararlanırken] her ne kadar bilgileri eserin Farsçasından aldığı intibamı

olsun!..” diye bağırlarak sokaklarda dolaştırıldı. *Câmi’u’t-Tevârih* adlı iki ciltlik eseri ile büyük tarihçiler arasındaki yerini alan Reşidüddin’in tabîî ve iktisadî bilimlere ait *Asâr u Ahyâ*, ilk cildi Türk ve Moğol tarihine ikinci cildi İslâm, Çin, Hind, İsrail ve Frenk tarihine ait olan *Kitâbu Siyâset u Tedbîr-i Mülki Hitâyân*, coğrafyaya ilişkin olan ancak günümüze kadar ulaşmamış *Suveru’l-Ekâlîm*, Arap Türk, İsrailoğulları, Frenk ve Çinlilerin egemen sülalelerinin secerelerini gösteren *Şuab-i Pañçana*, çeşitli emirlere, oğullarına ve diğer memurlara devlet işleri konusunda yazdığı öğütleri içeren *Mükâtebe-i Reşîdî* adında kitapları ve tıp konusunda çeşitli eserleri vardır. Bunlardan başka burada sözü edilen *Tansuknâme-i İlhanî der Fünûn-i Ulum-i Hitâi* adındaki eserini Gazan Han zamanında Çince’den çevirmiştir. Esere yazdığı girişte medeniyet tarihi bakımından önemli bilgiler bulunmaktadır. Bkz., Ord. Prof. M. Şemseddin Günaltay, *İslâm Tarihinin Kaynakları Tarih ve Müverrihler*, Hazırlayan: Yüksel Kanar, İstanbul 1991, s. 260-300.

veriyorsa da [*Cihannüma*'da] Türkçesindeki aynı cümlelere çok rastlanır. İbare ve kelimelerde bir çok yerler sadeleştirilerek alınmıştır. Ayrıca Veliyüddin Efendi'deki Türkçe nüshanın hiçbir yerinde Loronso'dan bahis geçmez. Ünver, Katip Çelebi'nin yerini bildirmediği bu eserden aldığı bilgileri tespit edemediğini, Hezarfen Hüseyin Efendi'nin söz konusu kısmı aynen *Cihannüma*'dan aldığını ve kaynağını belirttiğini buna karşın eski müelliflerimizin mehazlarını ve bunların buldukları yerleri çok defa bildirmediğini ve Reşidüddin'in dördüncü cildi yazmamış veya yazsa da bizim tarihçilerimizce görülmemiş olabileceğini, Çin ve Hitay kanunlarına ilişkin eserlerin değişik dillerde yazılmış olduğu için bu eserlerin bulunup mukayeseli neşirlerinin zamanının geldiğini söyleyerek makalesini bitirir²⁵³.

Ünver'in makalesindeki iddiaların Katip Çelebi'nin bilimsel kişiliğinin anlaşılması için çok önemli olduğu açıktır. Bu sebeple *Cihannüma*'da sözü edilen bu bölümler eserin Müteferrika baskısına dayanarak incelenecektir. Çin bölgesi *Cihannüma*'da Yirminci Fasıll'da incelenmektedir. Bu bölüm, *Fasl Yirmi Der Beyân-ı İklîm-i Çîn ve Mâçîn* başlığını taşımaktadır. Doğudaki Çin'in, örfi iklimlerin birincisi olduğu söylendikten sonra sınırları (hudûd) belirtilmekte sonra da uzaklığına (mesâfe) ilişkin bilgiler verilmektedir. Burada söze "Lûrûnsû eydur" denerek başlanmakta fakat hemen ardından bu yazarın verdiği bilgilerin *Atlas*'ın ve Küre'ye çizilen haritaların verdiği bilgilerle uyuşmadığı söylenmektedir. Bundan başka Çin'in uzaklığı hakkında Philippûs'un verdiği bilgilerin bu yazarlarınkinden çok farklı olduğu da belirtilmektedir. Daha sonra Çin'de bulunan bölgelerin (taksîm) anlatımına geçilmektedir. Burada da önce Lorenso'ya dayanılarak, Çin ikliminin on üç hükümete bazılarının bakılırsa on beş hükümete taksim olunduğu, bunların her birinde müstakil bir yöneticinin bulunduğu, hâlâ hepsinin ayrı birer saltanat ve padişah olarak hüküm sürdüğü, söylenmekte fakat onun Çin'in bölgeleri hakkında bilgi vermediği belirtilmekte, ardından da söz Farsça *Kanunname*'ye getirilmektedir. Buna göre, büyük ihtimalle bir tâcir tarafından yazılıp Sultan II. Selim'e (Saltanatı: 1566-1574) sunulan bu eser Çin ve Hitay'ı bir memleket olarak birleştirmekte ve on iki bölgeye ayırmaktadır. Ancak Çin ve Hitay'ın her birinin belirli sınırlarla ayrılmış müstakil birer saltanat ve memleket oldukları kürelerdeki haritalarda çizili, coğrafya

²⁵³ *Kâtip Çelebi Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, s. 137-140.

kitaplarında da yazılıdır. Bu bakımdan burada [yani Çin bölgesinin anlatımında] bu meçhul kişinin çoğu lafûgüzâf olan sözlerine başvurulup itibar edilmeyecek sadece Hitay iklimi anlatılırken bu yöreye ilişkin olarak verdiği bazı haberlerden (hikâyât) yararlanılacaktır. Ayrıca Çin iklimi bölgelere ayrılmadan bir bütün olarak anlatılacaktır²⁵⁴. Katip Çelebi bu açıklamanın ardından Çin iklimini anlatmaya başlar. Çin'e ilişkin verdiği bilgiler incelendiğinde sadece Lorenzo'dan değil *Atlas*'dan ve Filipus'dan da yararlandığı görülmektedir. Örneğin "Ahvâl-i Diyânet" başlığı altında Çin'in inançları hakkında bilgi verirken "Ammâ *Atlas*'da mestûrdur ki", "Lûrûnsû eydür", "Memâlik ve Bilâd-i Çin" başlığı altında "Atlas'da mestûr olduğu üzere", "Atlas'da ... ismiyle mestûrdur", "Atlas'da ... yazılmışdır", "Atlas ...resmi üzere", "Filibûs eydür", "*Takvîm*'de...üzere yazılıb", "Mes'ûdî *Murûcu'z-Zehab*'da dimişdir" ve "Ebû'r-Reyhân'ın *Kânûn*'da yazmasıyla" gibi ifadelere bakılırsa Katip Çelebi, Çin'i anlatırken sadece Lorenzo'nu eserinden değil belki bundan da fazla *Cihannüma*'nın diğer batılı kaynakları olan Merkator'un *Atlas Minör* ve Philippus'un *Coğrafyaya Giriş* adlı eserlerinden ve hatta yer yer İslâmî coğrafya eserlerinden de yararlandığı anlaşılır. Şu halde Ünver,'in "*Kanunname* ve *Ruznâme* ile birlikte üç kaynaktan birisi Lorenzo'dur" ifadesi doğru değildir ve bu durum *Cihannüma*'nın kaynaklarına ilişkin bilgisinin eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Bundan başka Farsça *Kanunname*'nin Türkçe tercümesine atfen "Velîyüddin Efendi'deki Türkçe nüshanın hiçbir yerinde Loronso'dan bahis geçmez" demesi de bu bilgi eksikliğinin bir başka sonucudur; çünkü geçmemesi değil geçmesi çok şaşırtıcı olurdu. Ayrıca Katip Çelebi, "ol ecelden bu makâmda ol şahs-ı mechûlun ekseri lâf u güzâf olan kelâmına iltifât ve i'tibâr olunmayub iklim-i Hitay'a münâsib ba'zı hikâyeleri anda yazıldı ve Çin iklimi taksîmsiz tahrîr olundı" ifadeleriyle, anlattıklarının çoğu boş laftan ibarettir dediği bu *Kanunname*'den, Ünver'in anladığı gibi, Çin ve Hatay'ı anlatırken değil, sadece Çin'i anlatırken

²⁵⁴ "*Fasl 20 Der Beyân-ı İklîm-i Çin ve Mâçîn*: Yigirminci Fasl İklîm-i Çin beyânındadır. Muhît-i Şarkî sevâhilinde Çin evvel-i ekâlîm-i örfiyedir. Ta'rîb idub Sîn dahî dirler. Çin bin Yâfes ismiyle tesmiyye olundugunu rivâyet iderler... Hudûd: ... Mesâfe: Lûrûnsû eydür... Taksîm: Çin iklimi on üç hükûmete ba'zılar kavlince on beş hükûmete taksîm olunur. Selefde bunların birer mahsûs hâkimi var idi. Hâlâ cümlesi bir saltanat olub bir pâdişâh hükûmindedir diyü Lûrûnsû tahrîr ider. Lakin aksâmını beyân itmez. Ve Fârisî *Kânûnnâme* ki gâliben tüccârdan biri yazub Sultân Selîm-i Sâni'ye virmişdir. Çin ile Hitay ikisi bir memleket olmak üzere mecmû'umı on iki kısımdır diyü tahrir der. Lakin Çin ve Hitay her biri hudûd-ı mu'ayyene ile müstakîl birer saltanat ve memleket olduğu kürelerde mersûm ve coğrafyâ kitâblarında mestûrdur. Ol ecelden bu makâmda ol şahs-ı mechûlun ekseri lâf u güzâf olan kelâmına iltifât ve i'tibâr olunmayub iklim-i Hitay'a münâsib ba'zı hikâyeleri anda yazıldı ve Çin iklimi taksîmsiz tahrîr olundı. Ahvâl-i Saltanat: Lûrûnsû eydür:..." Bkz., *Cihannüma*, s. 154-155.

yararlanmayacağını söylemekte ve bu bölgenin anlatımında başvurulan kaynaklara ilişkin yukarıdaki alıntılardan da anlaşılacağı üzere gerçekten de bu sözüne uygun davranmaktadır.

Hıtay iklimine gelince, bu bölge “Fasl 21 Der Beyân-ı İklîm-i Hıtay” başlığı ile anlatılmaya başlanmaktadır. Bölgenin sınırlarının belirlenmesi (ta‘rîf), uzaklıkları (mesâfe) ve kısımları (taksîm) yine Lorenzo’nun, *Atlas*’ın ve Phillippus’un yazdıklarına dayanarak anlatıldıktan sonra yönetim özelliklerinin (Ahvâl-i Saltanat) *Kanunnâme* ve *Rûznâme-i Hıtay* tercümelerinden özetlenerek nakledileceği belirtilmektedir. Ancak söz konusu özelliklerin anlatımına geçmeden önce, bu eserleri tanıtıcı bilgi verilmektedir. Buna göre, Farsça bir kitap olan *Kanunnâme* yirmi bir bâbtan oluşmaktadır. Eser Sultan Selim’in zamanında Farsça yazılmış ve sonra Türkçe’ye tercüme edilmiştir. *Rûznâme* ise, bir risâledir. Timur’un oğlu Şahruh Mirza Horasan’da hüküm sürerken 822/1420 tarihinde devlet görevlilerinden Şâdî Hoca’yı Hıtay Hanı’na elçi olarak göndermiş bu arada bilginlerden Hoca Gıyaseddin Nakkâş’ı da Herat’tan başlayarak gelinceye kadar gördüğü şeyleri ve yaşadığı olayları yazması için elçilik heyetine dahil etmişti. Üç sene sonra Horasan’a dönen Gıyaseddin Nakkâş, verilen göreve uygun olarak Şahruh’a bir risâle sunmuştur. Bu risâlede anlatılanlar *Habîbü’s-Siyer*’de *Matla ‘u’s-Sa ‘deyn*’den alınarak yazılmıştır. Burada da bu kaynaktan tercüme edilerek zikredilecektir²⁵⁵. Burada söylenenlerden anlaşıldığına göre, Hoca Gıyaseddin’in *Rûznâme*’si Farsça’dır ve Türkçe’ye tercüme edilmemiştir. Öte yandan *Rûznâme*’de yazılanlar *Matla ‘u’s-Sa ‘deyn*’de²⁵⁶ anlatılmış,

²⁵⁵ *Fasl 21 Der Beyân-ı İklîm-i Hıtay*: Yigirmi Birinci Fasl Âsyâ aksâmından kısm-ı Hıtay beyânındadır. Ta‘rîf-i Hatây: ... Lûrûnsû kavlince bu iklim... Mesâfe: *Atlas* resminde... Filibûs eydür... Taksîm: Filibûs eydür... Ahvâl-i Saltanat-ı Hatây: Bu makâmda biz *Kânunnâme* ve *Rûznâme-i Hıtay* tercümesinin hülâsasını nakl ideriz. *Kânunnâme* bir Fârisî kitâbdır ki yigirmi bâb üzere Sultân Selîm-i kadîm ‘asrında yazub sonra tercüme olunmuşdur. Ve *Rûznâme* bir risâledir ki Tîmûr oğlu Şâhruh Mîrzâ Horâsânda pâdişâh iken sekiz yüz yigirmi iki senesinde a‘yân-ı devletden Şâdî Hoca’yı Hıtay Hânı’na ilçi göndurub erbâb-ı ma‘ârifden Hoca Gıyâseddîn Nakkâş’ı bile koşdı. Fermân itdi ki Herât’dan çıkub gelince gördüğü umûri ve vekâyi’ yaza. Mezbûr dahî me’mûr oldugı üzere yazub üç sene sonra geldikde ‘arz eyledi. Ol umûr-ı ma‘rûza *Habîbü’s-Siyer*’de *Matla ‘ü’s-Sa ‘deyn*’den nakl tarikiyle mestûr ve bu hilâlde tercüme tarikiyle mezkûrdür.

²⁵⁶ *Matla ‘u’s-Sa ‘deyn*, başta Şahruh ve meşhur Hüseyin Baykara olmak üzere Timuroğullarına mensup bir çok prensin hizmetinde bulunan Kemaleddin Abdürrezak Celaledin İshak Semerkandî (816-1413/887-1482) tarafından yazılmış bu eserde Sultan Ebu Saîd Bahadır Han’ın 704/1304 yılındaki doğumundan Ebul’-Gazî Mirza Sultan Hüseyin Baykara’nın 875/1470 tarihinde tahta çıkışına kadar geçen 171 yıl içinde İran ve Çağatay ulusu içinde meydana gelmiş olaylar konu edinmektedir. İstanbul’da Esad Efendi Kütüphanesi’nde 2125 numarada kayıtlı bulunan eserin asıl önemli bölümü ikinci ciltidir. Şahruh döneminde Çin ile İran arasındaki ilişkiler hakkında hayli bilgi

buradan da *Habîbü's-Siyer*²⁵⁷ yazarı tarafından alıntılanmıştır. Katip Çelebi, Hitay iklimini anlatırken *Kânûnnâme*'nin Türkçe tercümesinden yararlanmış ancak Türkçeye çevrilmemiş olan *Rûznâme*'den ise *Habîbü's-Siyer*'de nakledildiği şekliyle tercümesini yaparak yararlanmıştır. Gerçekten de *Cihannüma*'da Hitay iklimini anlatıldığı bölümde bu iki eser ve özellikle *Rûznâme* temel kaynak durumundadır. Öyle ki Hitay iklimine ilişkin verilen bilgilerin büyük çoğunluğu, yer yer *Kanunâme*'ye ve diğer bilinen Batılı kaynaklar da göz önüne alınmakla birlikte, *Rûznâme*'ye dayanmaktadır. Katip Çelebi *Rûznâme*'den aldığı bu bilgileri verirken ve bitirirken kaynağını da açıkça zikretmektedir. Söz konusu alıntı sayfa 170'deki "Ziyâfet-i İlçiyân" başlığını taşıyan bölümle birlikte "Hoca Gıyâs'dan menkûldür ki" diye başlamakta ve Ahvâl-i Bilâd-i Hitay başlığını taşıyan bölümün ortalarında yani 188. sayfada "Hoca Gıyâs rivâyeti bu makâmda tamâm oldu" ibaresiyle son bulmaktadır. Bundan sonra bazı Hitay şehirleri bu kez *Kânûnnâme*'ye dayanılarak verilmektedir. Soraki bir kaç sayfada ise daha çok Batılı kaynaklardan alınarak Hitay'ın binaları, nehirleri, dağları, ürünleri, bitkileri, yolları ve kralları hakkında bazı bilgiler verilerek bu iklime ilişkin açıklamalar bitirilmektedir.

Bu incelemeden çıkan sonuç şudur: Katip Çelebi, *Cihannüma*'da Çin ve Hatây bölgesinin anlattığı bölümlerde verdiği bilgilerin hangi kaynaklardan alındığını neredeyse her satırda açıkça bildirmektedir. Burada verdiği bilgiler, Ünver'in ileri sürdüğü gibi, bütünüyle lafûgüzaf ve yararlanılamaz dediği Farsça *Kânunnâme*'nin Türkçesinin aynen nakil olamaz. Çünkü aynen nakledilen eserin

içeren *Matla'u's-Sa'deyn*'de Şahruh tarafından Çin İmparatoru Day-Ming'e gönderilen elçiler topluluğu arasında bulunan [Katip Çelebi ise bu elçi heyetinin Hatay Hânı'na gönderildiğini yazmaktadır] Hoca Gıyaseddin Nakkaş'ın bu vesileyle yazdığı meşhur *Sefâretnâme*'si de aynen yer almaktadır. Daha sonra Hond Mir tarafından *Habîbü's-Siyer*'e alınan bu *Sefâretnâme*, Damad İbrahim Paşa döneminde Asım Efendi tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Çelebizade Asım Efendi'nin bu çevirisi, sonradan *Acâibü'l-Letâif* adı altında Ali Emirî tarafından basılarak yayınlanmıştır. Bkz., Ord. Prof. M. Şemseddin Günaltay, *İslâm Tarihinin Kaynakları Tarih ve Müverrihler*, s. 384-386. Ali Emirî'nin (1857-23 Ocak 1924) İstanbul Kader Matbaası'nda 1331/1912-13 yılında bastırarak neşrettiği bu *Hitay Sefaretnâmesi* toplam 48 sayfadır ve Emirî tarafından 3 sayfalık bir giriş yazısı eklenmiştir. Bkz., *İşkodra Şairleri ve Ali Emirî'nin Diğer Eserleri*, Hazırlayan: Hakan T. Karateke, İstanbul 1995, s. 57. Sözü geçen mütercim ise 30 Haziran 1759 yılından ölüm tarihi olan 16 Şubat 1760 yılına kadar sekiz ay şeyhülislamlık yapan Küçük Çelebizâde İsmail Asım Efendi'dir. Bkz., Ord. Prof. İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Büyük Osmanlı Tarihi*, Cilt 6, s. 486-488.

²⁵⁷ *Habîbü's-Siyer*, Gıyaseddin Hondmîr Muhammed bin Hamidüddin Mirhond'un (880-1475/942-1535) en değerli ve en önemli eseridir. Eser yaratılıştan Şah İsmail Safevî'nin ölüm yılı olan 1524'e kadar olan dünya olaylarını içermektedir. En önemli bölümleri Tümlülül'dan söz edilen bölümleridir. Eserin Türkler'le ilgili bölümleri III. Ahmed döneminde Türkçe'ye çevrilmiştir. Bkz., Ord. Prof. M. Şemseddin Günaltay, *İslâm Tarihinin Kaynakları Tarih ve Müverrihler*, s. 405-408.

Kanunnâme değil *Rûznâme* olduğu ve nispeten uzun bir bölüm tutan bu nakle esas olanın da risâlenin *Habîbü's-Siyer*'deki şekli olduğu açık bir şekilde ifade edilmektedir. Öte yandan Ünver'in düşündüğü yönde Katip Çelebi'nin, yararlandığı kaynakları saklamak gibi bir özelliğinin olduğu hiçbir zaman ileri sürülemezse de, eleştiri zihniyeti içinde değerlendirilemeyecek bir şekilde, bu eserleri ya da yazarlarını hafife alma, değerlerini düşürme ya da bunlarda kusurlar arayıp bulma gibi bir özelliği olduğu söylenebilir. Nitekim sadece *Cihannüma*'da bu görüşümüzü doğrulayacak bir çok örnek bulunabilir. İslâm Dünyası'nda yazılmış bütün coğrafya eserlerini hiç duraksamadan yalan yanlışlarla ve karışıklıklarla dolu olarak ilan edebilmesi, *Cihannüma*'da kaynakları arasında gösterdiği *Harîdetu'l-Acayib* adlı eserin yazarı İbn Verdî için “bu kitabıyla coğrafya ehli katında cehaletini göstermiştir, daha sonra gelen gaflet ashâbı onun anlattıklarına aldanıp yazdığı yalanları kitaplarına almakla yalan yanlış suçuna ortak oldular” demesi ve hepsi bir yana Piri Reis'in *Bahriyye*'si için, hiç gereği yokken “gerek nazmı gerek nesri kaba saba gemici lisanı üzeredir” demesi Katip Çelebi'nin bu özelliğini açıkça gösteren örneklerdir. Anlaşılan *Keşfü'z-Zünûn*'da şerh yapmanın ve şarihliğin adabından bahsederken “insan unutkanlık yeridir, kalem haddini aşmak konusunda hiç de masum değildir, hataları düzeltmek konusunda erdemli kişilerin yaptığı gibi belirsiz deyimlerle imada bulunmak gerekir, eskileri eleştirirken bir bilime yeni başlayanların onlar hakkındaki inancını bozmaktan uzak durmalıdır, gerçekte eski ya da yeni hiçbir bilginin kitabı bir takım eksiklerden uzak değildir”²⁵⁸ diyebilecek kadar iyi niyet sahibi bir yazar olarak görülen Katip Çelebi'nin bilimle işigali artık ve bilimde maharet kazandıkça, tam aksine adeta herkese tepeden bakar bir hale gelmiş, her eserde uğraşılan bilimin gereği olmayan kusurlar arama çabasına girmiş ve böylece sözü edilen özelliği bakımından tam anlamıyla cüretkarlaşmış olduğu görülmektedir. Nitekim son eseri olarak bilinen *Mizânü'l-Hakk* bir bilgin için artık küfürbazlık olarak kabul edilebilecek bir düzeye ulaşan bu cüretkar tavrın zirvesini oluşturmaktadır. Eserin ve Katip Çelebi'nin bu yönüne son derece seviyeli bir şekilde dikkat çeken tek kişi, yukarıda ayrı bir bölümde inceleyip gösterdiğimiz gibi, Halvetîliğin Sivâsî kolundan Şeyh Mehmed Nazmi Efendi olmuştur. Şeyh Mehmed

²⁵⁸ *Keşfü'z-Zünûn*, Cilt 1, s. 37-38

Nazmi Efendi bununla yetinmemiş aynı zamanda bu ruh halinin etkisiyle Katip Çelebi'nin içine düştüğü tutarsızlıklara da işaret etmiştir.

B-2-e) Doç. Dr. Bedi N. Şehsuvaroğlu'nun makalesi “*İlham al-Mukaddes Min-el Feyz-al Akdes* Risâlesi ve Katip Çelebi'nin İlmî Zihniyeti Hakkında Birkaç Söz” başlığını taşımaktadır. Yazar makalede söz konusu risâlenin değişik nüshaları hakkında yaptığı kütüphane araştırmalarının sonucunu, risâlenin Süleymaniye Kütüphanesi Hamidiye 993/2 numarada kayıtlı nüshasının tıpkıbasımını ve bu nüshanın günümüz Türkçesine aktarımını sunduktan başka bu ve *Mîzânü'l-Hakk* adlı risâlesine dayanarak Katip Çelebi'nin ilim zihniyeti hakkında bazı görüşler ileri sürmektedir. Buna göre, Katip Çelebi yaratılış itibarıyla şeri bilimler kadar, hatta onlardan daha da fazla aklî yani müspet bilimlere eğilimlidir. *Mîzânü'l-Hakk* ve *İlhâmu'l-Mukaddes* gibi eserlerinde onun bu eğilimi açıkça görülmektedir. İşte bu ilmî zihniyeti dolayısıyla ona “garba açılmış ilk penceremiz” denmektedir. Ancak sahip olduğu bütün bu bilim ve fazlına rağmen muntazam bir medrese tahsili yapmamış olması dolayısıyla devrinin uleması ona pek itibar etmemişlerdir. Katip Çelebi de bunun intikamını olabildiğince fazla eser vermekle almıştır. Burada *Mîzânü'l-Hakk*'taki otobiyografisine dayanarak Katip Çelebi'nin eserlerinin yazılış tarihlerine göre listesini veren Şehsuvaroğlu, sözü makalesinde inceleyeceği *İlhâmu'l-Mukaddes*'e getirerek, bu risâlenin yazılış tarihinin bildirilmediğini belirtir ve 1064 yılında yazılmış olabileceğini tahmin eder. Makalesinin sonunda da, Katip Çelebi hakkında “garba açılmış ilk penceremiz” şeklindeki övgü dolu değerlendirmesini anlamsız kılacak başka tespitleri dile getirir. Şöyle ki, Katip Çelebi, Copernic'den (1473-1543) bir asır sonra ölmesine, müspet bilimlere o kadar teşne ve oldukça da lisan aşına bulunmasına rağmen, garbın pozitif bilimler sahasındaki yeniliklerini memleketimize getirmeye muvaffak olamamıştır. Ölümünden birkaç sene evvel yazdığı *Cihannüma*'da eski hey'et bilgilerini yani jeosantrik sistemi vermesi ve helyosantrik sistemden haberdar görünmemesi bunun bir delilidir. Gene aradaki iki asır kadar geçen zaman farkına ve bu müddette çıkan bir çok yeni buluşlara rağmen, Ali Kuşçu'nun (?-1474) *Muhammediye*'sini şerh etmesi de bu fikri takviye etmektedir. Yazar son olarak Katip Çelebi'nin talebe ve oğul gibi sevdiği kıymetli insanların üst üste gelen ölümlerini, geçirdiği hastalıkları ve genç denebilecek yaşta ölmesini bahane göstererek, bu sebeplerin onun Batı'daki

rönesans ve rönesans sonrası yenilikleri bize getirmesine engel oluşturmuş olabileceğini, ancak bilim aşkı ve inancı sayesinde Katip Çelebi'nin garba yönelik yolunda Osmanlı Türkleri'nin tarihinde bir merhale teşkil ettiğini ve bir pencere açtığı söyleyerek makalesini tamamlar²⁵⁹.

Vaktiyle nasıl Katip Çelebi, yazılarındaki olumsuz değerlendirmeleriyle Şeyhülislâm Bahai Efendi'nin ilmi bakımdan tarihe yetersiz bir kişilik olarak geçmesine yol açmışsa, benzer bir şekilde bu kez Adıvar'ın, dayanaksız, abartılı ve tutarsız değerlendirmelerle Katip Çelebi'yi modernleşme bakımından Türk bilim tarihinin köşe taşlarından biri yaptığı ve bu görüşün oldukça yaygınlık kazandığı görülmektedir. Nitekim Şehsuvaroğlu'nun Katip Çelebi'nin ilim zihniyetine ilişkin bu değerlendirmelerinin bütünüyle Adıvar'ın aynı konuya dair söz konusu tezlerinin farklı bir bağlam içinde sorgulanmaksızın yapılan bir tekrardan başka bir şey olmadığı açıktır. Öte yandan Şehsuvaroğlu'nun İstanbul kütüphanelerinde dört tam ve bir eksik nüshasını tespit edip tanıttığı *İlhâmu'l-Mukaddes mine'l-Feyz-i Akdes* risâlesi, Katip Çelebi'nin evren tasarımını eski yer merkezli astronomi sistemi içinde anlatan ve onun benimsediği astronomi görüşünü dolayısıyla da bilim anlayışının bir yönünü özlü bir şekilde bulabileceğimiz kısa ancak önemli bir eserdir. Katip Çelebi'nin bu konudaki görüşlerinin sunumunu çalışmamızın ikinci bölümüne erteleyerek şimdi sadece bu risâleyi tanıtıcı bilgi vermekle yetiniyoruz.

Risâle Katip Çelebi'nin eseri neden yazdığını açıkladığı önsöz denilebilecek bir bölümle başlar. Burada risâlenin yazılış nedeni olarak vaktiyle astronomi bilimi ile uğraştığı sırada aklına gelen sorulup da şaşırarak türünden üç meseleye, bunları sorduğu dönemin bilginlerinin tatmin edici bir cevap verememesi gösterilmekte ve ayrıca neden *İlhâmu'l-Mukaddes mine'l-Feyz-i'l-Akdes* adı verildiği açıklanan eserin bir *Temhîd* ve üç *Ta'lim* üzere düzenlendiği bildirilmektedir.

Temhîd: Bu bölümde sözü edilen üç mesele açıklanmaktadır. Bunlar şöyledir:

²⁵⁹ *Kâtip Çelebi Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, s. 141-148.

Birinci Mesele: Altı ay gündüz altı ay gece olan 90. enlemde beş vakit namaz nasıl kılınır ve Ramazan orucunu nasıl tutulur?

İkinci Mesele: Güneş'in batıdan doğması meselesini astronomi biliminin kurallarıyla açıklamak mümkün müdür?

Üçüncü Mesele: Mekke şehrinden başka dört yönün de kible olduğu başka bir mekan var mıdır?

Bu bölümün sonundaki *Tenbîh*'de, bu soruların cevaplanmasına girilmeyeceği, sadece cevaplardan daha doyurucu bir şekilde açıklamakla (şerh) yetinileceği bildirilmektedir.

Ta'lim-i Evvel: Burada 90. enlem ve birinci soru *Tezkire*, *Tenbîh*, *Tezyîl* ve *Hatîmetü't-Ta'lim* alt başlıkları içinde anlatılmaktadır. Bu bölümde *Tenbîh*'den önce, *el-Mülteka* isimli eserin yazarın olan İbrahim bin Muhammed Halebî'nin (Ölümü: 956/1459) *Şerhu Münyeti'l-Musallî el-Müsemmâ bi-Günyeti'l-Mütehallî* adındaki başka bir eserinden birinci soru ile ilgili olarak Arapça bir alıntı yazılmıştır.

Ta'lim-i Sâni: Güneş'in batıdan doğmasının astronomi bilimi ile açıklanıp açıklanamayacağını incelendiği bu bölümde yine konu ile ilgisi bağlamında büyük astronom Takiyüddin'in (1521-1585) Arapça yazdığı *Sidratü Müntaha'l-Efkâr fi Melekûti'l-Feleki'd-Edvâr* adlı eserinin dördüncü bâbının birinci faslından alıntı yapılmıştır.

Ta'lim-i Sâlis: Bu bölümde üçüncü mesele ele alınmaktadır.

Tezyîl: Bu başlık altında, incelenen meselelerin bu fende fâzıl olan merhum Şeyhülislâm Bahâî Efendi'ye sorulup fetva istendiği, ancak Şeyhülislâm'ın sadece ikinci soruya cevap yazdığı söylenerek, fetva emininden alınan bu cevap risâleyi tamamlamak amacıyla burada aynen konulmaktadır.

Islâhü'l-Cevâb: Risâlenin bu son bölümünde fetvasına dayanarak Bahaî Efendi açık şekilde kavrayışlık ve cehaletle itham edilmektedir.

B-2-f) Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken, “Kâtip Çelebi ve Fikir Hayatımız” adındaki makalesine, bir önceki makalede Şehsuvaroğlu’nun, muntazam bir medrese tahsili yapmamış olmasından ötürü kendisine pek itibar etmeyen devrinin ulemasından, intikamını olabildiğince fazla eser vermekle almıştır, dediği Katip Çelebi’yi, tam aksi bir biçimde, az yazmış olmasına rağmen kuvvetli bir görüşe sahip bir fikir adamı olarak değerlendirilmesi gereken bir bibliyografyacı ve coğrafyacı şeklinde tanıtarak başlamaktadır. Ülken, makalesinde ileri sürdüğü görüşlerini bütünüyle Katip Çelebi’nin *Düstûrü’l ‘Amel ve Mizânü’l-Hakk* adlı iki risâlesine dayandırmaktadır. Yazara göre, bunların birincisi bir tür siyaset ve toplum teorisi içeren bir eserken ikincisi, reformist ve modernist bir zihniyetle ortaya atılan ve birincisinden daha müşahhas toplumsal ve düşünsel görüşlerin yer aldığı bir eserdir. Ülken, *Düstûrü’l-‘Amel*’deki görüşleri itibarıyla Katip Çelebi’nin, İbn Halduncu tarih ve toplum felsefesine bağlılığını dile getirmekte ve onun, tarihsel ve toplumsal determinizm bakımından, insan bilgisi ve iradesi ile yapılabilecek iyi müdahalelerin etkilerine imkan tanıyan daha yumuşak bir bakış açısı geliştirerek teorinin asıl kurucusu olan İbn Haldun’dan ayrıldığını söylemektedir. Bundan başka, alimler, askerler, türcar ve çiftçiler yani raiyye’den ibaret toplumsal sınıflar ile organik fonksiyonlar arasında yaptığı analogiyle Katip Çelebi’nin XIX. yüzyıl sonunun tanınmış organiciste sosyologlarından Herbert Spencer’in (1820-1903) görüşünü hatırlattığını öne sürmektedir.

Yazar tarafından *Mizânü’l-Hakk*’a dayanarak yapılan yorumları ise ana hatlarıyla şöyledir: Katip Çelebi, bilim sınıflamasında tamamen Aristo ve İbn Sina’yi taklit etmesine ve eski İslâm medreselerinin talim ettiği Hellenistik felsefe kadrosunu aşamamış olmasına rağmen bu eseriyle Osmanlı medreselerinin XVII. yüzyılda içine düştüğü skolastik zihniyete ve taassuba hücumun çok kuvvetli bir mümessili olarak görünmektedir. Kitabın önemli yönü felsefi yeniliği değil, skolastik zihniyet karşısında aldığı cesur tavır, taassupla mücadeleye verdiği ehemmiyet, bilhassa bir nevi “laiklik” olarak vasıflandırılacak geniş bir toplumsal görüşe sahip bulunmasıdır. Katip Çelebi, bu risâlesinde batıl inanışlara hücumu bakımından, ancak Meşrutiyetten sonra 1908-1910’da gelişecek olan bir mücadelenin çok önceden yol açıcılığını yapmış bulunuyordu. Sosyolojik bir görüş derinliğine sahip olan Katip

Çelebi'nin halkın örf ve adetlerine karışılmaması, herkesin vicdanında hür bırakılması, mezhep, örf ve adet farklarını aynı kanaate getirmek için asla zorlanmaması gibi her fırsatta tekrar ettiği esaslar tamamen "laique devlet" telakkisine ve "laique ahlâk" prensiplerine uygundur. Toplumunu yalnızca sünni-orthodoxe itikadın icaplarına göre zorla idare etmemek, bu itikatta olmiyanları onu kabule zorlamamak, halkı "kemâl mertebe sünnete riayet teklif olunarak" yani theocratique prensiplere göre yaşamaya zorlamamak ve örf ve adetlerin değişikliğine, itikatların çeşitliliğine göre hareket etmek gibi Katip Çelebi'nin iki yüzyıl önce verdiği hükümler bugün için dahi maalesef henüz tatbik sahasına girmiş olmiyan derin bir bilim zihniyetine ve realist bir cemiyet görüşüne-hiç değilde sezgi halinde- dayanmaktadır. Hutbe ve vaaz konusundaki düşünceleri de son derece dikkate şayan olan bu büyük Türk âlimi daha o zaman halk için tercüme ve nakiller yapılması zaruretini anlamış, vaazın ve hutbelerin Türkçe olmasını düşünmüş bulunuyordu. Gerçekten, ondan bir asır önce Garp'ta bu meseleler halledilmeye başlamış, hatta onun zamanında en hızlı şeklini almıştı. Fakat memleketimizde bu hareketin önderleri olmadığı gibi Katip Çelebi'nin skolastik zihniyete şiddetli hücumları, realist bir görüşle mezheplere ve itikatlara karşı gösterilmesini istediği hoşgörülük (tolérance), örf ve adetlerin âdeti bir sosyolog anlayışı ile hesaba katılması için yaptığı gayret, bilimi halka yaymak, Türkçeleştirmek, din öğretimini ve telkinini Türkçeleştirmek için yaptığı çok değerli tavsiyelere rağmen, medrese daha uzun müddet alışkanlıklarının çemberini kıramamış, kendi içinden bir yenileştirici (müceddid) yetiştirememiş, bu yüzden de Katip Çelebi'nin tavsiyeleri, o da kendisinden epeyce sonra, mederese dışından hamle yapmak isteyenlerin işine yarayabilmiştir. Aradan geçen üç asra, memleketimizin geçirdiği istihalelere rağmen onun toplumsal ve düşünsel meseleler karşısında aldığı sarih vaziyet bugün de kendimiz için örnek diye gösterilebilir²⁶⁰.

Ülken'in makalesi, Katip Çelebi'nin sözü edilen eserlerini incelemek ve bir makalenin boyutlarının imkan tanıdığı ölçüde bu eserlerde dile getirilen düşünceleri tespit edip bunların tarihsel ve bilimsel değerini ortaya koymak amacıyla değer yalnızca Katip Çelebi'yi övme niyetiyle yazılmış olduğu anlaşılmaktadır; bunun için

²⁶⁰ *Kâtip Çelebi Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, s. 177-193.

anılan eserlere acelece göz gezdirilmiş, bu sırada tespit edilen bir iki düşüncesine dayanan genellemeler yapılarak Katip Çelebi bütün bir kültür tarihinde bir takım önemli gelişmelere, kişilere, anlayışlara bağlanmış böylece laik, realist, modern, Türkçeci, skolastik zihniyetin hatta sünnî inancın düşmanı olarak anlaşılabilir hayalî bir Katip Çelebi tasarımı çizilmiştir. Örneğin, *Mizanu'l-Hakk*'ın hiçbir yerinde bilimin halka yayılması ve din öğretiminin ve telkininin Türkçeleştirilmesi için bir tavsiyede bulunulmamaktadır. Burada yazdıklarına bakılırsa Katip Çelebi'nin tam aksine halkın “uyandırılmaması”, kendi alışkanlıkları içinde rahatsız edilmeden yaşamasına dikkat edilmesi anlayışında olduğu görülmektedir. Nitekim *Keşfü'z-Zünûn*'da bilimi korumak ve ehli olmayana vermemek gerektiğini ileri sürmüş ve bu görüşüne uygun olarak “Cahillere ilmi lütfedip veren kişi onu kaybetmiştir/Ve ilim gerekenlerden ilmi esirgeyen kişi zulmetmiştir” anlamında bir beyit zikretmiş ayrıca “incileri köpeklerin ağızlarına atmayın!” hadisini örnek göstererek herkesin sahip olacağı ilmi köpeklerin ağızlarındaki incilere benzetmiştir²⁶¹. Öte yandan *Mizânü'l-Hakk* kitabının sonundaki nasihatlar kısmında da, vaazlarda halkın anlayışını aşan incelikli konulardan söz etmemek veya ancak tasavvuf terimleriyle anlatılabilecek ceberût ve lâhût aleminden dem vurmamak, dinleyicilerin durumuna ve özelliğine uygun olmayan sözler söylememek gerektiğini vurgulamaktadır. Sadece açık ve anlaması kolay nasihatlar ve örnekler verilmelidir. Dolayısıyla insanlarla akılları ölçüsünde konuşmalıdır. Çünkü dinleyicilerin çoğunun anlama yetenekleri yoktur. Bu durumda bu kişilerin nefs-i nâtıkları bilme çabasından vazgeçer ve bu vazgeçme sonucu hayvânî rûh içe kapanır. Ardından bu kişide uyku ortaya çıkar. Bu sebeple halkın çoğu vaaz ve hutbe meclislerined uyurlar. Zira hutbe Arapça'dır ve kavrayamadıkları anlam ile o kadar uğraşmazlar²⁶². Görüldüğü üzere burada sadece, halkın Arapça'yı bilmediği için Arapça olan hutbeleri anlamadığı dolayısıyla vaaz ve hutbe meclislerinde uyudukları, bu yüzden hutbe ve vaazlarda halkın seviyesine uygun açık ve anlaması kolay nasihatler verilmesi ve onlarla akılları ölçüsünde konuşulması gerektiği söylenmektedir. Burada vurgu metindeki bağlam içinde incelendiğinde halk tarafından anlaşılamayan Arapça hutbelerin işe yaramadığı ve mutlaka Türkçe verilmesi gerektiği üzerine değil, halkın cahilliği üzerinedir. Ayrıca yalnızca, halkın Arapça'yı bilmediği için Arapça olan hutbeleri anlamadığı

²⁶¹ Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, Cilt 1., s. 48.

²⁶² Katip Çelebi, *Mizânü'l-Hakk*, s. 124.

ifadelerine dayanarak Katip Çelebi'nin bilimi halka yaymak, Türkçeleştirmek, din öğretimini ve telkinini Türkçeleştirmek için çok değerli tavsiyelerde bulunduğunu ileri sürmek onu anlamak adına büyük yanılgıdır. Katip Çelebi adına böyle bir iddia ileri sürmek için, diğer koşullar bir yana, en azından onun böyle bir sorunla uğraştığını ve öteki eserlerinde de bu düşüncüyü destekleyen başka ifadelerin bulunduğunu göstermek gerekir.

Sonuç olarak ülkemizde Cumhuriyet Dönemi'nin en önemli felsefecilerinden ve bilim adamlarımızdan biri olan Hilmi Ziya Ülken'in bu makalesinin, sadece Katip Çelebi hakkındaki yukarıda özetlenen iddiaları yüzünden değil, altı padişah gören Katip Çelebi için, II. Mustafa ve IV. Murat zamanlarında yaşadığı demesi; matbu *Cihannüma*'ya Müteferrika tarafından eklenen ve Kopernik, Ptolemaeos ve Tycho Braché'nin astronomi görüşlerinin anlatıldığı meşhur bölümü Katip Çelebi'nin ifadeleri zannedip bu zandan hareketle ilgisiz fikirler üretmesi²⁶³; 1069-1070 yılları arasında Hakaniye Türkçesi ile yazdığı *Kutadgubilig*'i Karahanlı hükümdarına sunan Yusuf Has Hâcib'i Uygur devletinde vezir yapması; Katip Çelebi'nin İslâm medeniyetinin yetiştirdiği büyük mütefekkirleri okuyarak bunlar aracılığı ile zamanının dünya bilimi hakkında sağlam bir bilgi edindiği gibi sıkça rastlanan zor anlaşılır türde ifadeleri yüzünden de aceleyle yazılmış olduğu ve dikkatle düşünülmeden verilmiş pek çok hüküm yüzünden bilimsel bir değeri olmadığı anlaşılmaktadır.

B-2-g) Katip Çelebi Armağan Kitabı'nın son makalesi Prof. M. Tayyib Gökbilgin tarafından yazılmıştır ve "XVII. Asır'da Osmanlı Devleti'nde Islâhat İhtiyacı ve Temayülleri ve Kâtip Çelebi" başlığını taşımaktadır. Makale XV. ve XVII. yüzyıllar arasında Osmanlı'da yazılmış ıslahatname türü eserler ve içerikleri hakkında çok yararlı bilgiler verilmekte, ardından *Mizânü'l-Hakk*, *Düstûru'l-'Amel* ve bir ölçüde *Tuhfetü'l-Kibâr fî Esfâri'l-Bihâr* adlı eserlerine dayanarak Katip Çelebi'nin ıslahatçı yönü üzerinde durulmaktadır. Buna göre, Katip Çelebi'yi o zamana kadarki ıslahatçılardan ayıran ve daha da yükselten fârik vasıf, onun devlet

²⁶³ Bu hata başka araştırmacıların da dikkatini çekmiştir. Bkz., İnan Kalaycıoğulları, *Katip Çelebi'nin Cihannüma Adlı Eserine İbrâhim Müteferrika'nın Yaptığı Ekler Doğrultusunda Çağdaş Bilimlerin Türkiye'ye Girişi*, s. 24.

idaresindeki yapıcı fikirleri yanında, cemiyetin manevî cephesini ıslah etmek gayreti, fikir ve zihniyet inkılabı yapmak hususundaki azmidir. *Mizânü'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ahak* adlı hacmi küçük eseri bu bakımdan çok önemlidir. Katip Çelebi bu eserinde müspet bilimler ve felsefenin müdafaasını yapmış, bu bilimlerle dinin telifi konusunda fikirler ortaya atmış, devrin taassubuna karşı çıkmış, İslâm aleminde bilim tarihinin kısa bir hûlasasını vermiş, fikirlerdeki farklılığı tabii karşılayıp bunun tamamen ortadan kalkmasını mümkün görmemiş ve tassup ehlinin takılıp kaldığı meseleleri serbest fikirle, rasyonel bir surette halle çalışmıştır. Katip Çelebi, bu fikirleriyle serbest tefekküre saygılı, hür fikirli, müsamahalı, liberal bir mütefekkir olarak görünmektedir. *Düstûrü'l-'Amel li Islâhi'l-Halel* adındaki diğeri kadar mühim risâlesinde de memlekette kanunun hâkim olmasına taraftar olan, bu konuda fikirler serdedip bunları müdafaaya gayret gösteren bir mütefekkir olarak görünmektedir. Onun ıslahatçı fikirleri derya ahvalinde de görülmektedir. Denizcilik tarihimiz için en ehemmiyetli kaynaklardan biri olan *Tuhfetü'l-Kibâr fî Esfâri'l-Bihâr* adlı eserinin yedinci faslını ve “vasiyyet” adıyla sayısı kırkı bulan tavsiyelerinde donanmanın ve deniz işlerinin ıslahı hakkındaki fikirlerini açıklamaktadır. Gökbilgin, Katip Çelebi'nin kendisinden evvelki ıslahatçılardan mülhem olmakla beraber, bu alanda Türk cemiyetine müstesna hizmetler ifa etmiş olduğunu, ancak ondan sonra da mütefekkir, tarihçi ve devlet adamı ıslahatçılar geldiğini söyleyip bunlardan bir kaçının ismine ve eserlerine temas ederek makalesini bitirir²⁶⁴.

Gökbilgin'in *Mizânü'l-Hakk* üzerinden Katip Çelebi hakkında yaptığı değerlendirmelerin neredeyse tamamı aslında Adıvar'ın *Osmanlı Türklerinde İlim* kitabında dile getirdiği görüşlerin aynen nakledilmesinden ibarettir. Bunlar arasında özellikle Katip Çelebi'nin bu risâlede, İslâm aleminde bilim tarihinin kısa bir hûlasasını verdiği, ifadesi üzerinde durmak gerekir. *Mizânü'l-Hakk*'ın aklî bilimlerin gerekliliğinin anlatıldığı Mukaddime'sinde bu bilimlerin dinen yasaklandığına ilişkin yaygın ve yanlış görüşün sebebini açıklamak amacıyla, sadr-ı İslâm döneminde büyük sahabelerin İslâm'ın temel kurallarının iyice yerleşip kökleşmeden başka bilimlerle meşgul olunmasını caiz görmedikleri; bü yüzden ilk Müslümanların bu yasak konusunda çok katı davrandıkları, hatta Hz. Ömer'in Mısır ve

²⁶⁴ *Kâtip Çelebi Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, s. 197-218.

İskenderiyye'nin fethinde binlerce cilt kitap yaktığı, ancak Emeviler ve Abbasiler döneminde geldiğinde İslâm büyüklerinin, öncekilerin maslahat icabı getirdikleri bu yasağın, dinî ilkeler sağlamlaşıp dayanıklı bir hale geldiği için, sakıncasının kalmadığını anladıkları ve aklî bilimlere ilişkin kitapların Arapçaya tercümesini teşvik ettikleri, böylece pek çok kişinin bu eserleri okuyup öğrendikleri, özellikle hikmet ve şeriatı uzlaştıran araştırmacıların her devirde itibar görüp ünlendikleri, öte yandan bazı boş kafalı kişilerin artık sadece rivayetlerde gördükleri bu yasaklamanın aslını esasını bilmeden felsefî bilimleri yermeye ve reddetmeye devam ettikleri, Osmanlılar'da da Fatih zamanından Kanunî zamanına kadar medreselerde okutulmasına devam edilen aklî bilimlerin felsefiyattır denilerek kaldırıldığı ve böylece Anadolu'da bilim pazarına kesat geldiği söylenmektedir. Söz konusu hükmün dayanağının işte bu bilgiler olduğu anlaşılmaktadır. Oysa sadece bu bilgilere dayanarak, Katip Çelebi İslâm aleminde bilim tarihinin kısa bir hûlasasını vermiştir, iddiasında bulunmanın her şeyden önce hem bilim tarihi yazımını hem de bilimin İslam dünyasındaki tarihini yok saymak olduğu açıktır. Aynı şekilde Katip Çelebi'nin söz konusu risâlesindeki, örf ve adete dayanarak yaşayan halka ilişilmemesi gerektiği şeklindeki ısrarlı fikirlerini isabetli bir biçimde değerlendirmek için son derece dikkatli olmak gerekir. Bu fikirlere dayanarak onu liberal hatta daha önce yapıldığı gibi laik bir mütefekkir ilan etmek en azından Katip Çelebi'yi anlamak ve anlatmak bakımından yanıltıcı olacaktır.

III) ORHAN ŞAİK GÖKYAY'IN KATİP ÇELEBİ ÇALIŞMALARI

Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sinde Katip Çelebi hakkındaki en ayrıntılı ve muteber araştırmalar, her ne kadar kendisi bu bakımdan Adıvar'ı öne çıkarmış ve kendi ilgi alanı dışında kalan değerlendirmelerinde onu takip etmiş olsa da, Orhan Şaik Gökyay tarafından yapılmıştır. Gökyay'ın çalışmaları aynı zamanda pek çok Katip Çelebi incelemesine kaynak olacak düzeyde ve değerdedir. Söz konusu çalışmalar bazı makaleler, kitaplar ve tercümelemler şeklinde ortaya konulmuştur. Bu çalışmalar, yukarıda söz edilen *Katip Çelebi'yi Anma Kitabı*'ndaki "Katip Çelebi Hayatı, Şahsiyeti Eserleri" başlıklı ilk makale, *İslâm Ansiklopedisi*'nin VI. Cildinde 432-438. sayfalar arasında yer alan "Katip Çelebi" makalesi; *Mizânü'l-Hakk*'ın ve *Tuhfetü'l-Kibâr*'ın Osmanlı Türkçesi'nden günümüz Türkçesine tercüme edilmesi ve yayınlanması ve bunlardan daha önemlisi Katip Çelebi'nin on beş eserinden bazı bölümlerin Türkçe tercümelerini içeren üç ciltlik *Katip Çelebi'den Seçmeler* adındaki kitabından ibarettir.

Çevirilerden başlamak gerekirse, Gökyay, *Mizânü'l-Hakk* çevirisini, eserin istinsah tarihi Katip Çelebi'nin ölüm tarihine en yakın olan beş nüshasından hazırladığı bir tenkitli metne dayanarak yapmıştır. Buna karşın *Tuhfetü'l-Kibâr*'ın hangi nüshadan tercüme edildiği belirtilmemektedir. Hem bu iki çevirinin hem de *Katip Çelebi'den Seçmeler* adını taşıyan kitabın sonuna, söz konusu eserlerde geçen terimlere, deyimlere, kelimelere, kişilere, kavimlere, milletlere, devletlere, yerlere ve kitap adlarına ilişkin ayrıntılı açıklamalar içeren ve büyük emek harcanarak hazırlanmış bölümler eklenmiştir; öncelikle bir bibliyograf ve biyograf olan Katip Çelebi'nin yazdığı her eserde çok sayıda yazar ve eser ismi geçtiği ve bunlar hakkında bilgi edinmenin ayrı bir çaba gerektirdiği göz önüne alınırsa bu açıklamaları içeren bölümlerin de en az çeviriler kadar önemli ve takdire değer olduğu anlaşılır.

Gökyay'ın Katip Çelebi hakkındaki bu büyük ilgisinin asıl nedeni onun Türk Edebiyatı'nın yüzyıllara serpilmiş ürünlerinin günümüz diline taşınması ve anlaşılması yönündeki isteğidir. Nitekim O, Katip Çelebi'yi XVII. yüzyıl Türkçesi'nin en yetkin temsilcilerinden biri olarak görmektedir. Özellikle *Tuhfetü'l-Kibâr* tercümesine yazdığı önsözde bu durum açıkça ifade edilmektedir. Buna göre, Katip Çelebi insanlara fikirlerini dosdoğru anlatabilmek için eserlerinde, çağdaşlarında görülen ağır ve yapmacıklı bir dili bir yana atarak sade, arı-duru bir dil kullanmıştır. Okuyucular bu eserlerde Türkçe'nin zenginliğinin, anlatım gücünün örneklerini bulacaklardır. *Tuhfetü'l-Kibâr* bu özellikleriyle aynı zamanda eski kitaplarımızı hiç olmazsa dili bakımından kötülemek ve bu yolda genellemeler yapmak haksızlığını da boşa çıkaracaktır²⁶⁵. Bu yüzden çevirilerde eserlerin dilinin, üslubunun ve havasının korunmasına büyük özen gösterilmiştir.

Öte yandan Gökyay, sadece, Katip Çelebi'nin eserlerini kısmen de olsa günümüz Türkçesi'ne tercüme eden basit bir mütercim gibi anlaşılmalıdır. Katip Çelebi'nin hayatı ve özellikle kişiliği hakkında verdiği bilgiler ve bazı yaptığı tespitler son derece önemlidir. Gökyay, Katip Çelebi'nin kişiliğini olumlu ve övgüye değer yönleriyle olduğu kadar, şimdiye dek yapılanın aksine olumsuz sayılabilecek yönleriyle de anlamaya ve anlatmaya çalışmıştır. Örneğin bir yandan, onun, okuduğu ve faydalandığı eserlerin kusurlarına ve yanlışlarına muhakkak değinmek gibi bir özelliği olduğunu belirtmekte fakat öte yandan da bu tenkitlerinde bazen Âlî'nin *Mir'at-ı 'Avâlim'*²⁶⁶ hakkında olduğu gibi şiddet gösterdiğini ve *Menâzirü'l-'Avâlim'*den²⁶⁷ bahsederken yaptığı gibi de hükümlerinde aşırıya kaçtığını söyleyebilmektedir. Daha da önemlisi, Katip Çelebi'nin, insanın kendisini görünmez kılabilceğine, cinlerin ve perilerin itaat altına alınabileceğine inanmak gibi, özellikle onun bilim zihniyeti açısından dikkate alınması gereken bir takım garip düşünceleri olduğuna işaret edebilmektedir. Gökyay, Katip Çelebi'nin eserlerini yazarken takip ettiği çalışma tarzı hakkında da bilgi vermektedir. Buna göre, Katip Çelebi eserlerini,

²⁶⁵ Katip Çelebi, *Tuhfetü'l-Kibâr fî Esfâri'l-Bihâr*, Açıklamalarla Yayına Hazırlayan: Orhan Şaik Gökyay, İstanbul 1973, s. 2.

²⁶⁶ Gelibolulu Mustafa 'Âlî'nin (1541-1600) Alemin Hz. Âdem'in yaratılmasından önceki ve sonraki durumunu ve çeşitli tarih olaylarını anlatan iki bölümlük *Mir'atü'l-'Avâlim* adlı bu eseri 1586-1687'de yazılmıştır.

²⁶⁷ *Menâzirü'l-'Avâlim*, 'Âlî'nin genç çağdaşlarından el-'Âşık lakaplı Mehmed ibn Ömer ibn Bayazid'in 1006/1595'te tamamladığı eseri.

bilhassa bibliyografya ve biyografiye ait eserlerini hazırlarken, notlarını önce fişlere yazmaktadır. Bunlarda sonradan tamamlanmak üzere boş bırakılmış yerlere sık sık raslanmaktadır. Ayrıca, örneğin *Süllemü'l Vüsûl*'de görüldüğü üzere, bazı eserlerinin bir çok sayfası bu şekilde hazırlanan çeşitli fişlerin birbirine yapıştırılmasından oluşmuştur²⁶⁸. Bu bilgi, tekrar söz etmek gerekirse, yukarıda değinilmiş olan *Cihannüma*'nın tamamlanıp tamamlanmadığı sorununda yol gösterebilecek değerdedir. Zira bu söylenenlerden hareket edilir ve ayrıca Katip Çelebi'nin, örneğin *Keşfü'z-Zünûn* gibi çok önemlileri de dahil olmak üzere, eserlerinin çoğunun müsvedde halinde kaldığı da göz önüne alınırsa, onun *Cihannüma*'nın ilk versiyonuna ait varakları ikincisinde de kullandığı düşünülebilir. Bu durumda, yeniden yazılmaya başladığı Ocak 1655'ten *Tuhfetü'l-Kibâr*'ın yazımına başlanan 1656 yılı sonlarına kadar geçen yaklaşık iki yıllık süre içinde eser rahatlıkla tamamlanmış olmalıdır. Hatta bu iş, *Tuhfetü'l-Kibâr* ve *Mizânü'l-Hakk* gibi yazımı bir kaç ay gibi nispeten kısa sürmüş olan son iki risâlesi dışında, Ekim 1657'deki ölüm tarihinden önceki bir süreye kadar devam ettirilmiş ve eserin, bir kısmı müsvedde halinde kalsa da, tamamlanması başarılmış olabilir. Böylece Katip Çelebi'nin, Gökyay tarafından belirlenen söz konusu çalışma tarzı, müellif hatlı müsvedde nüshaya yazdığı, eserin bitirildiği ve Hazine-i Amire'ye teslim edildiği yönündeki kendi ifadeleriyle birleştirilirse, *Cihannüma*'nın tamamlanmış bir eser olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Gökyay'ın Katip Çelebi'nin eserleri hakkında verdiği bilgiler iki yönlüdür; bir yandan eserlerin bölümlerinden, bu bölümlerde hangi konuların ele alındığından, kaynaklarından, yabancı dillerdeki çevirilerinden, bu eserlerin yerli ve yabancı çeşitli kütüphanelerde bulunan nüshalarından hatta bu nüshaların özelliklerinden söz edilerek hem eserin içeriği hem de nüshaları hakkında tanıtıcı bilgiler verilmiş, diğer taraftan da Arapça veya Osmanlı Türkçesi'yle kaleme alınmış bu eserlerden on beşinin bazı önemli yerleri Türkçe'ye çevirilerek *Katip Çelebi'den Seçmeler* adıyla ayrı bir kitap halinde yayınlanmıştır²⁶⁹. Özellikle bu son kitap konuyla ilgilenen pek

²⁶⁸ Bkz., Orhan Şaik Gökyay, "Katip Çelebi Hayatı Şahsiyeti Eserleri", *Katip Çelebi Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, TTK Ankara 1991, s. 3-90. Yazar bu makalesinin içeriğini Katip Çelebi hakkında bilgi verdiği her yerde aşağı yukarı aynı şekilde tekrar etmektedir.

²⁶⁹ Bkz., Orhan Şaik Gökyay, *Katip Çelebi'den Seçmeler*, 3 Cilt, İstanbul 1997.

çok araştırmacı için temel başvuru kaynağı olmuştur. *Seçmeler*'de bizim araştırmamızın büyük ölçüde ana dayanağı olacak *Keşfü'z-Zünûn*'ün Mukaddime'sinden bazı bölümlerin de Türkçe'ye tercüme edildiği görölmektedir. Bu bölümler, beş bâbdan oluşan Mukaddime'nin Birinci Bâb'ının Beşinci Fasl'ı, Dördüncü Bâb'ının "Manzar" adı verilen on alt bölümünün Yedinci Manzar, Sekizinci Manzar, Dokuzuncu Manzar başlığını taşıyan yerleridir; bundan başka "Bazı İlimler Hakkında" başlığı ile eser içinde tanımı yapılan ilimlerden İlmü'l-Ahlâk, İlmü'l-Azâim, İlmü'l-Hafâ, İlmü'l-Havâss, İlmü'n-Nücûm, İlmü's-Sihr maddeleri; "Başkalarının Eserlerine Ait Notlar" başlığı altında *Ahlâk-i Alâi*, *Cennabi Tarihi*, *Haridetü'l-Acaib ve Feridetü'l-Garaib*, *Risâle fi Çûb-i Çinî*, *Eş-Şakaikü'n-Nu'mâniye fi Ulemaid-Devleti'l-Osmâniye*, *Kelile ve Dimne*, *Menaziru'l-Avâlim*, "Kendi Eserleri başlığı altında yer alan *Câmi'ü'l-Mütûn*, *Cihânümâ*, *Takvîmü't-Tevârih*, *Tuhfetü'l-Ahyâr fi'l-Hikem ve'l-Emsâl ve'l-Eş'âr* adlı kitaplara ilişkin açıklamalar ve eserin Sonsöz'ü tercüme olunmuştur.

Burada son olarak Gökyay vesilesiyle çeşitli araştırmacılar tarafından Katip Çelebi'nin eserlerinin sayısına dair verilen bilgilerdeki dikkat çekici farklılıklara değinmek istiyoruz. Örneğin yukarıdaki ilgili bölümlerde değinildiği gibi, İbrahim Müteferrika yalnız on üç eserden ve Bursalı Mehmed Tahir *Osmanlı Müellifleri*'nde yirmi eserden söz ederken, Gökyay ise, yirmi bir eserden söz etmektedir. Bu farklılıkların yarattığı karmâşıklık bir tür "Katip Çelebi'nin eserleri sorunu" oluşturabilecek düzeyde ve önemdedir. Zira bu durum, Katip Çelebi'nin, onun tarafından yazılmamış bir eserdeki düşüncelere göre değeriendirilmesi gibi önemli bir sakınca doğurabilir. Bu tür problemlerde en iyi yol, Müteferrika'nın *Cihannüma* dolayısıyla söylediği üzere, yazarın kendi ifadelerine itibar etmek olmalıdır. Biz de bu nasihata kulak vererek söz konusu sorunun, Katip Çelebi'nin eserleri hakkında, *Mizânü'l-Hakk*'taki otobiyografisinde verdiği bilgiler çerçevesinde değeriendirilmesinin, en doğru yol olduğunu düşünüyoruz. Buradaki bilgilere göre, Katip Çelebi'nin eserlerinin sayısı on sekizdir. Bu eserleri aşağıda oluşturduğumuz bir çizelgenin ilk sütununda gösterirken, eserlere ilişkin olarak yaptığı açıklamaları da aynı yerde bir dipnotla naklediyoruz. Ayrıca aradaki farklılıkları görmek için

çizelgenin diğer sütunlarında da sırasıyla Müteferrika'nın, Bursalı Mehmed Tahir'in ve Gökyay'ın açıklamalarına yer veriyoruz.

Katip Çelebi'nin otobiyografisinde, eserlerinin çoğunun adını açıkça zikrederken birkaçının adından söz etmediği, ancak hangi konuyla ilgili olduklarına işaret ettiği görülmektedir. Söz konusu karışıklığa yol açan işte bu durumdur. Otobiyografide adları söylenmemekle birlikte ele aldığı konulara işaret edilen eserlerden “Bahâyî Efendi merhûm şeyhülislâm iken üç mes'ele-i garîbe istiftâ olunub cevâb sâdır olmamağla bir risâlede şerh olundu” ifadesiyle söz edilen eserin *İlhâmü'l-Mukaddes mine'l-Feyzi'l-Akdes* olduğu kesindir. Buna karşılık çizelgede bizim *Hadis Kitabı*, *Frenk Tarihi*, *Risâlelerden Seçmeler* biçiminde adlandırdığımızın hangi eserler olduğu ve adlarının ne olduğu belli değildir. Özellikle birden fazla esere işaret edilmiş olma ihtimalini taşıyan sonuncusuna ilişkin açıklamanın, ortaya çıkan karışıklıktaki payı daha büyüktür. Bu açıklama “kitâbhânedeki bulunan üçyüz cilt kadar mecmû'alardan fihris çekilen dört bin kadar risâle fevâ'idinî intihâb maslahatına şurû' olundu. Ve iki kıt'ada niçe mecmû'a meâlî yazıldı. Ve bir kıt'ada tevârîh ve tabakât nevâdiri ve letâ'if *Nigeristân Gifârî* gibi cem' olunub ihtisâr üzere yazıldı” biçimindedir. Buradaki “kıt'a” sözcüğünü nasıl anlamalıdır? Bununla bir eserin bölümleri mi kastedilmektedir? Yoksa ayrı ayrı eserlerden mi söz edilmektedir? Sözcüğün kelime anlamından hareketle burada üç bölümü olan bir eserden söz edildiğini düşünmek daha akla yatkın görünmektedir. Bu durumda Katip Çelebi'nin, kütüphanedeki üç yüz cilt içinde bulunan dört bin risâleyi tarayarak yararlı gördüğü bazı bilgileri ya da bölümleri seçtiği ve bunlardan son bölümü *Nigeristân Gifârî* tarzında hazırlanmış üç bölümlük bir kitap derlediği ortaya çıkar. Bizim çizelgede *Risâlelerden Seçmeler* şeklinde adlandırdığımız bu eserin adı belirtilmemiştir.

Çizelgeye tekrar bakılırsa sütunlarda adları tam olarak belirtilen ve birbirini tutan on beş eser bulunduğu, ancak bunların dışında kalan ve otobiyografideki açıklamalardan hareketle *Hadis Kitabı*, *Frenk Tarihi*, *Risâlelerden Seçmeler* adını verdiğimiz üç esere karşılık Tahir'de, *Câmi'ü'l-Mütûn*, *Tercüme-i Târîh-i Frengi*, *Nigâristân-ı Gifârî Letâ'ifi'nin İhtisârı*, *Târîh ve Tabakat-ı Nevâdiri İhtisârı*, *Bahriye*

adıyla beş; Gökyay'da ise, *Târîh-i Frengî Tercümesi*, *Dürer-i Müntesire ve Gürer-i Münteşire*, *Câmi'ü'l-Mütûn min Celli'l-Fünûn*, *Kanunnâme*, *Beyzâvî Tefsîri'nin Şerhi*, *İrşâdü'l-Hayârâ ilâ Târîhi'l-Yûnân ve'r-Rûm ve'n-Nasârâ*²⁷⁰ adıyla altı eserden söz edildiği görülür.

Bursalı Mehmed Tahir, Katip Çelebi'nin *Bahriye* adında bir eseri olduğu ve bunda yalnız iklim-i Rûm'da vâki memleketler ve şehirlerle bütün denizlerden bahsedildiği şeklindeki bilgiyi Şehrizade'nin *Tarih-i Nevpeyda*'sından almıştır. Oysa Şehrizade'nin sözünü ettiği bu esere ilişkin naklettiği satırlar *Cihannüma*'nın Rumeli kısmında aynen geçmektedir. Yani *Bahriye* aslında *Cihannüma*'nın Rumeli kısmından başka bir şey değildir. Şu halde Katip Çelebi'nin *Bahriye* adından bir eseri yoktur²⁷¹. *Târîh ve Tabakat-ı Nevâdirü İhtisârı* ve *Nigâristân-ı Gıfârî Letâ'ifi'nin İhtisârı* denilen eserler ise, otobiyografide geçen ve yukarıya alıntılanan “kitâbhânedede bulunan üçyüz cild kadar mecmû'alardan fihris çekilen dört bin kadar risale fevâ'idinî intihab maslahatına şurû' olundu. Ve iki kıt'ada nîçe mecmû'a meâli yazıldı. Ve bir kıt'ada tevârîh ve tabakât nevâdiri ve letâ'if *Nigeristân Gıfârî* gibi cem' olunub ihtisâr üzere yazıldı yazıldı” ifadelerinden çıkarılmıştır. Buradaki *Nigeristân Gıfârî* gibi ibaresi yanlış anlaşılmış ve *Nigâristân-ı Gıfârî Letâ'ifi'nin İhtisârı* adında bir eser olduğuna hükmedilmiştir. Oysa ortada böyle bir eser değil bir bölümü buna benzer bir eser olduğu söylenmektedir. Dolayısıyla Katip Çelebi'nin, *Nigâristân-ı Gıfârî Letâ'ifi'nin İhtisârı* adında bir eseri de yoktur. *Târîh ve Tabakat-ı Nevâdirü İhtisârı*'na gelince, bu ifade eserin adını değil içeriğini göstermektedir.

²⁷⁰ Eserin adı Gökyay'da ve diğerlerinde *İrşâdü'l-Hiyârâ* şeklinde geçmekte ise de “şaşkınlar” anlamında “Hayârâ” veya “Huyârâ” olmalıdır.

²⁷¹ Bkz., Orhan Şaik Gökyay, “Katip Çelebi Hayatı Şahsiyeti Eserleri”, *Katip Çelebi Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, s.73. Gökyay incelediği ve bu tespitine esas aldığı *Cihannüma* nüshalarının yerlerini de bildirmektedir. Öte yandan, Fikret Sarıcaoğlu Katip Çelebi'nin dest-i hattıyla *Müntehâb-ı Kitâb-ı Bahriye* adlı bir eser bulduğunu ileri sürmüş, buna karşılık Miner Esiner Özen, söz konusu eserin metninin dörte üçünün Piri Reis'in *Kitâb-ı Bahriye*'sinin aynı olduğundan ayrıca Katip Çelebi'nin de böyle bir eserden bahsetmediğinden hareketle bu iddiaya karşı çıkmış ve bahsi geçen eserin Katip Çelebi'ye ait olduğunun söylenemeyeceği görüşünü ortaya atmıştır. Bkz. “Piri Reis ve Müntehâb-ı Kitâb-ı Bahriye”, *Osmanlı Bilimi Araştırmaları Adnan Adıvar Özel Sayısı*, İstanbul Üniversitesi Yayını, Cilt VII, S. 2, 2006, s. 119-130. Katip Çelebi, *Cihannüma*'da *Kitâb-ı Bahriye*'nin biri ayrıntılı biri daha az [varaklı] iki nüshasının görülüp [bunlardan] aktarıma uygun olanlarının yazıldığını söylemektedir. Bkz., *Cihannüma* s. 12. Bu durumda *Müntehâb-ı Kitâb-ı Bahriye*'i Katip Çelebi'nin ayrı bir çalışması olarak saymak yerine Akdeniz'in anlatımı için *Cihannüma*'daki ilgili yerlere konulmak üzere Piri Reis'in eserinden yaptığı seçmeler olarak görmek dolayısıyla Gökyay'ın tespitini esas almak gerekmektedir.

	<i>Arapça Fezleke</i>	<i>Fezleke</i>	<i>Fezleketü Akvâli'l-Ahyâr fî'l-Târih ve'l-Ahbâr</i>	<i>Arapça Fezleke</i>
2	<i>Hadis Kitabı</i>	XXXXXXXXXXXX	XXXXXXXXXXXX	XXXXXXXXXXXX
3	<i>Muhammediye Şerhi</i>	XXXXXXXXXXXX	<i>Şerh-i Muhammediye</i>	<i>Muhammediye Şerhi</i>
4	<i>Takvîmü't-Tevârih</i>	<i>Takvîm-i Târih</i>	<i>Takvîmü't-Tevârih</i>	<i>Takvîmü't-Tevârih</i>
5	<i>Süllemü'l-Vüsûl ilâ Tabakâti'l-Fühûl</i>	XXXXXXXXXXXX	<i>Sullemü'l-Vusûl ila Tabakati'l-Fuhûl</i>	<i>Süllemü'l-Vüsûl ilâ Tabakâti'l-Fühûl</i>
6	<i>Tuhfetü'l-Ahbâr fî'l-Hikem ve Emsâl ve'l-Eş'âr</i>	<i>Tuhfetu'l-Ahbâr fî'l-Hikme ve'l-Emsâl ve'l-Eş'âr</i>	<i>Tuhfetü'l-Ahbâr fî'l-Hükm ve'l-Emsâl ve'l-Eş'âr</i>	<i>Tuhfetü'l-Ahyâr fî'l-Hikem ve'l-Emsâl ve'l-Eş'âr</i> ²⁷²
7	<i>Keşfü'z-Zünûn 'an Esâmii'l-kütüb ve'l-Fünûn</i>	<i>Keşfu'z-Zünûn 'an Esâmii'l-Fünûn</i>	<i>Keşfü'z-Zünûn 'an Esâmii'l-Fünûn</i>	<i>Keşfü'z-Zünûn 'an Esâmî ve'l-Fünûn</i>
8	<i>Cihânnümâ</i>	<i>Cihânnüma</i>	<i>Cihânnüma</i>	<i>Cihânnümâ</i>
9	<i>Levâmi'ü'n-Nûr</i>	<i>Levâmi'u'n-Nûr</i>	<i>Levâmi'ü'n-Nûr fî Tercümet-i Atlas Minûr</i>	<i>Levâmi'ü'n-Nûr fî Tercümet-i Atlas Minûr</i>
10	<i>Frenk Tarihi</i>	XXXXXXXXXXXX	<i>Tercüme-i Târih-i Frengî</i>	<i>Târih-i Frengî Tercümesi</i>
11	<i>Revnâku's-Saltana</i>	<i>Revnaku's-Saltana</i>	<i>Ravnaku's-Saltana</i>	<i>Târih-i Kostantîniyye ve Kayâsıra (Revnâku's-Saltana)</i>
12	<i>Türkçe Fezleke</i>	<i>Türkçe Fezleke</i>	<i>Fezleke</i>	<i>Türkçe Fezleke</i>
13	<i>İlhâmü'l-Mukaddes mine'l-Feyzi'l-Akdes</i>	<i>İlhâmu'l-Mukaddes mine'l-Feyzi'l-Akdes</i>	<i>İlhâmü'l-Mukaddes mine'l-Feyzi'l-Akdes</i>	<i>İlhâmü'l-Mukaddes mine'l-Feyzi'l-Akdes</i>
14	<i>Düstûru'l-Amel</i>	<i>Dustûru'l-'Amel</i>	<i>Düstûru'l-'Amel li Islâhi'l-Halel</i>	<i>Düstûru'l-'Amel fî Islâhi'l-Halel</i>
15	<i>Recmü'r-Recîm bi's-Sîn ve'l-Cîm</i>	<i>Recmu'r-Recîm bi's-Sîn ve'l-Cîm</i>	<i>Recmu'r-Recîm bi's-Sîn ve'l-Cîm</i>	<i>Recmu'r-Recîm bi's-Sîn ve'l-Cîm</i>
16	<i>Risâlelerden Seçmeler</i>	XXXXXXXXXXXX	<i>Câmi'ü'l-Mütûn</i>	<i>Câmi'ü'l-Mütûn min Celli'l-Fünûn</i>
17	<i>Tuhfetü'l-Kibâr</i>	<i>Tuhfetu'l-Kibâr fî Esfâri'l-Bihâr</i>	<i>Tuhfetü'l-Kibâr fî Esfâri'l-Bihâr</i>	<i>Tuhfetu'l-Kibâr fî Esfâri'l-Bihâr</i>
18	<i>Mizânü'l-Hakk</i> ²⁷³	<i>Mizânü'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ahakk</i>	<i>Mizânü'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ahakk</i>	<i>Mizânü'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ahakk</i>
19	XXXXXXXXXXXX	XXXXXXXXXXXX	<i>Nigârîstân-ı Gıfârî Letâ'ifi'nin İhtisârı</i>	XXXXXXXXXXXX
20	XXXXXXXXXXXX	XXXXXXXXXXXX	<i>Târih ve Tabakat-ı Nevâdiri İhtisârı</i>	XXXXXXXXXXXX
21	XXXXXXXXXXXX	XXXXXXXXXXXX	<i>Bahriye</i>	<i>Dürer-i Müntesire ve Güreri Müntesire</i>
22	XXXXXXXXXXXX	XXXXXXXXXXXX	XXXXXXXXXXXX	<i>Kanunnâme</i>
23	XXXXXXXXXXXX	XXXXXXXXXXXX	XXXXXXXXXXXX	<i>Bezvâvi Tefsiri'nin Şerhi</i>
24	XXXXXXXXXXXX	XXXXXXXXXXXX	XXXXXXXXXXXX	<i>İrşâdü'l-Hayârâ ilâ Târihi'l-Yûnân ve'r-Rûm ve'n-Nasârâ</i>

²⁷² Eserin adı matbu *Mizân*'da, Müteferrika'da ve Bursalı Mehmet Tahir'de *Tuhfetü'l-Ahbâr fî'l-Hikem ve'l-Emsâl ve'l-Eş'âr* şeklinde geçerken *Keşfü'z-Zünûn*'da Gökyay'ın yazdığı gibi *Tuhfetü'l-Ahyâr fî'l-Hikem ve'l-Emsâl ve'l-Eş'âr* şeklindedir. Bkz., Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, Cilt 1, s. 361.

²⁷³ *Arapça Fezleke*: "Elli birde kütüb-i tevârihin yazdığı yüz elli kadar devlet mülûki *Fezleke* nâm bir defterde telhîz olunub".

Hadis Kitabı: "Elli ikide Vâ'iz Velî Efendi merhûmdan ittisâl-i sened maslahatı için ...dersine şurû' olunub..bu esnâda *Şeyhzâde* ile *Tefsîr-i Kâdi* memzûc Sadrû's-Şerî'a'nın Karakemâl'i tarzında yazılmağa başlandığında günde birer sahîfe yazılır idi".

Bu sebeple bu adı taşımayan ancak bu içeriğe sahip bir kitap olduğu kesindir. Bununla bizim *Risâlelerden Seçmeler* adını verdiğimiz eserin kastedildiğini düşünebiliriz. Bu durumda Tahir'in beş eserinden, hatalı olarak söylenen *Bahriye* ve *Nigâristân-ı Gıfârî Letâ'ifi'nin İhtisârı* bir yana bırakıldığında geriye *Câmi'ü'l-Mütûn*, *Tercüme-i Târîh-i Frengi*, *Târîh ve Tabakat-ı Nevâdirî İhtisârı* adındaki üç eser kalır.

Gökyay'ın söylediklerine gelince, burada da, *Kanunnâme* adındaki eserin, tıpkı Bursalı Mehmed Tahir'in *Nigâristân-ı Gıfârî Letâ'ifi'nin İhtisârı* ile ilgili olarak yaptığı gibi, otobiyografideki “altmış dörtde ve beşde kânûnnâme ve müftîler hattından mesâ'il-i garîbeyi mufassal fetvâları nakl u cem'ini mutazammın *Recmü'r-*

Muhammediyye Şerhi: “Elli yedi hudûdunda Akhisârî Ahmed Rûmî oğlu Mevlânâ Muhammed [adlı]...tâlib-i mezbûr ricâsıyla ol zamân *Muhammediyye* nısfına varınca bir şerh-i memzûc yazmışdım...şerh-i mezbûr hâli üzere kalub beyâzına zihin teveccüh itmedi. Mezbûrdan sonra beş on tâlibin...şerhi tekâmîl ricâ itdiler. İsti'dâdları ol mertebe olmamağla şevk u himmete fütûr geldi”.

Takvîmü't-Tevârîh: “Sâbıkan yazılan *Fezleke*'nin fihrisi makâmında olan *Takvîmü't-Tevârîh*, Türkî ve Fârisî mülemma' ve mücedvel bir tarz-ı mergûbda yazılıb iki ayda itmâma iricek 1058 evâhirinde Şeyhü'l-İslâm Abdürrahîm Efendi...”.

Süllemü'l-Vüsûl ilâ Tabakâti'l-Fühûl: “Altmış bir altmış ikide *Süllemü'l-Vüsûl ilâ Tabakâti'l-Fühûl* nâm tabakâtımızın evvel cildi harf-ı tâya varınca beyaz olundu. Kitâb-ı mezbûrda evvelîn ve âhirîn kibârî tevârîhi yazılmışdır”.

Tuhfetü'l-Ahbâr fi'l-Hikem ve Emsâl ve'l-Eş'âr: “Altmış üçde muhâdarât mâddelerin hurûf üzere tertûbinde *Tuhfetü'l-Ahbâr fi'l-Hikem ve Emsâl ve'l-Eş'âr* nâmıyla harf-ı cîme varınca beyaz olundu”.

Keşfü'z-Zünûn 'an Esâmii'l-kütüb ve'l-Fünûn: “Altmış üçde...ve anınla cümle 'ulûm ve kütûbe 'ilm-i icmâlî hâsıl ola ve buna *Keşfü'z-Zünûn 'an Esâmii'l-kütüb ve'l-Fünûn* nâmı konub..harf-i Hâ'ya varınca cild-i evveli beyaz ve 'ulemâ-i 'asra 'arz olunmuşdı”.

Cihannüma: “Sabıkan coğrâfyâda *Cihannüma* nâm bir kitâb cem'ine şurû' olunmuşdı. Memâlik-i küffâr kütüb-ü İslâmiyyede yazılmamağla Frenkî *Atlas Mâcûr* resimleri alınub tercümesi murâd olundu”.

Levâmi'ü'n-Nûr: “Sabıkân Frânsa râhiblerinden İslâm'a gelen Şeyh Mehmed İhlâsî Lâfîn Dilî'nde mâhir olmağla *Atlas Mînûr* bir buçûk senede tercüme olunub ismine *Levâmi'ü'n-Nûr* dinildi. Ba'dehu *Cihannüma* beyâza şurû' olundu”.

Frenk Tarihi: “Ve bir Frengî târîh dahî tercüme olunub mülûk-i küffâr târîhidir”.

Revnâku's-Saltana: “*Ravnâku's-Saltana* nâm Kostantîniyye târîhi dahî tercüme olunub”.

Türkçe Fezleke: “Ve *Fezleke*'nin mufassal sene üzere tercümesi ceste ceste yazılıb”.

İlhâmü'l-Mukaddes mine'l-Feyzi'l-Akdes: “Bahâyî Efendi merhûm şeyhülislâm iken üç mes'ele-i garîbe istiftâ olunub cevâb sâdir olmamağla bir risâlede şerh olundu”.

Düstûru'l-Amel: “Ve devletin nizâmı husûsunda *Düstûru'l-Amel* nâm bir risâle yazıldı”.

Recmü'r-Recîm bi's-Sîn ve'l-Cîm: “Altmış dörtde ve beşde kânûnnâme ve müftîler hattından mesâ'il-i garîbeyi mufassal fetvâları nakl u cem'ini mutazammın *Recmü'r-Recîm bi's-Sîn ve'l-Cîm* yazıldı”.

Risâlelerden Seçmeler: “Kitâbhânedede bulunan üçyüz cild kadar mecmû'alarından fihris çekilen dört bin kadar risâle fevâ'idîni intihâb maslahatına şurû' olundu. Ve iki kıt'ada niçe mecmû'a meâlî yazıldı. Ve bir kıt'ada tevârîh ve tabakât nevâdiri ve letâ'if *Nigeristân Gıfârî* gibi cem' olunub ihtisâr üzere yazıldı”.

Tuhfetü'l-Kibâr: “1066'da donanmâ ahvâlî inkisâra bâ'is olub kapûdânların deryâ cenkleri ve seferleri ve ba'z tersâne ve deryâ ahvâlî *Tuhfetü'l-Kibâr*'da yazılıb”

Mizânü'l-Hakk: “1067 Saferinde bû risâle tahrîr olundu”. Metinde sadece tırnak içindeki kısımlar geçmektedir; Bkz., *Mizânü'l-Hakk*, s.120-122.

Recîm bi's-Sîn ve'l-Cîm yazıldı” ifadesinin yanlış anlaşılmasından kaynaklandığı görülmektedir. Bu ifadelerden, *Recmü'r-Recîm*'in kanunnamelerdeki ve müftülerin fetvalarındaki şaşırtıcı konuların derlenmesiyle oluşturulduğunu anlamalıdır. Bu durumda ortada *Kanunname* adında bir eser olmamalıdır. Nitekim Gökyay, hem *Kanunname*'nin hem de *Recmü'r-Recîm*'in nüshalarından söz etmemekte ve kaybolduklarına hükmetmektedir. Ayrıca Bursalı Mehmed Tahir'in, yine Şehrizade'ye dayanarak, Katip Çelebi'nin tercüme-i halini yazdığı eserinde, onun, *Kanunname-i Teşrifât* adında merasim-i kadime-i Osmaniyeden bahis ve iki kısımlık bir eseri olduğunu belirttiğini ancak daha sonraki *Osmanlı Müellifleri* adlı eserinde bu bilgiyi, yukarıdaki çizelgeden de farkedilebileceği üzere tekrar etmediğini söylemektedir²⁷⁴. Diğerleri içinde hem Bursalı Mehmed Tahir'de hem de Gökyay'da geçen *Câmi'ü'l-Mütûn* adlı esere otobiyografide işaret edilmemekle beraber Katip Çelebi kendisine ait böyle bir eser olduğunu *Keşfü'z-Zünûn*'da açıkça belirtmektedir²⁷⁵. Bu açıklamalara bakılırsa söz konusu eserin bir de muhtasarı vardır. Gökyay'ın içeriği hakkında verdiği bilgilerden, bu eserin Katip Çelebi'nin seferlere gitmekten vazgeçip kendini tamamen öğrenmeye adanmış dönemde okuduğu ve okuttuğu metinlerin derlemesi olduğu yani bir anlamda öğrencilik dönemi

²⁷⁴ Bkz., Orhan Şaik Gökyay, *a.g.m.*, s. 54 ve 85.

²⁷⁵ “*Câmi'ü'l-Mütûn*, bu kitabı yani *Keşfü'z-Zünûn*'u derleyenindir. Onda muteber, meşhûr ve ellerden düşmeyen otuza yakın metni bir araya getirdim. Bunların herbiri bir fen hakkındadır. Sonra bu metinlerin özetlerinden oluşan on iki metin seçerek bunları hacimce ondan daha küçük başka bir ciltte topladım. İsmi de *Muhtasar Câmi'ü'l-Mütûn* koydum. Ve bu, erdemli Ali Kuşçu'nun *Mahbûbu'l-Hamâyil*'ine nazîredir”. Bkz., *Keşfü'z-Zünûn*, Cilt 1, s. 572. Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*'da, sadece *Takvîmü't-Tevârîh* (Cilt 1, s. 469), *Tuhfetü'l-Ahbâr fi'l-Hikem ve Emsâl ve'l-Eş'âr* (Cilt 1, s. 361) ve *Cihannüma*'dan (Cilt 1, s. 622-623) söz etmekte, diğer eserlerinden söz etmemektedir. Bunun nedeni *Mizân*'da “Altmış üçde...ve anımla cümle 'ulûm ve kütübe 'ilm-i icmâlî hâsıl ola ve buna *Keşfü'z-Zünûn* 'an Esâmî'l-kütüb ve'l-Fünûn nâmı konub..harf-i Hâ'ya varınca cild-i evveli beyâz ve 'ulemâ-i 'asra 'arz olunmuşdı” şeklinde geçen ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla, kendi eserlerini, *Keşfü'z-Zünûn*'a 1063'teki tebyizi sırasında almasıdır. Tebyiz işlemi kendisi Ha'ya kadar diyorsa da Yaltkaya'nın belirttiğine göre Dal harfindeki “Durûs” maddesinin sonuna kadar gerçekleştirilmiştir. Nitekim baştan dördüncü harf olan ve Peltek Se diye bilinen harfin sonunda “*Keşfü'z-Zünûn*'un birinci cildi 1062 tarihinin Safer ayının 8'inde Cumartesi günü sona ermiştir; bunu Cîm harfindeki ikinci cilt izleyecektir. Azîz ve Alîm olan Allah'a hamdolsun” şeklinde bir açıklama varken sekizinci sıradaki Dal harfinin sonunda “Dal harfi, Yüce Allah'ın yardımıyla 1048 yılı Şaban ayının 4. günü tamamlandı” biçiminde daha önceki bir tarihe yönelik bir ifade vardır. Demek ki tebyiz işlemi 1063'te değil, 1062'de veya biraz daha önce başlamış ve söylenildiği gibi Dal harfindeki “Durûs” maddesine kadar yapılmıştır. Bu tebyiz sırasında da o ana kadar yazılan eserlerinin alfabetik sıra da gözetilerek *Keşfü'z-Zünûn* metnine alındığı görülüyor. Bu sebeple, mesela otobiyografide daha önceki bir tarihte yazıldığı söylendiği halde *Süllemü'l-Vüsûl*'den, tebyiz Sin harfine gelemediği için söz edilmediği görülmektedir. Aynı şekilde diğer eserlerinden de bu yüzden bahsedememiştir. Bütün bu açıklamalardan ayrıca *Câmi'ü'l-Mütûn*'un ve muhtasarının 1063'ten önce yazıldığı ve otobiyografideki açıklamalardan hareketle bizim *Risâlelerden Seçmeler* diye adlandırdığımız eserle ilgili olmadığı da ortaya çıkar.

notlarından oluştuğu anlaşılmaktadır²⁷⁶. Bu sebeple kitap hakkındaki iddialı sözlerine rağmen *Mizân*'da sözünü etmeğe değer bulmamış olmalıdır. Gökyay, *Beyzâvî Tefsîri'nin Şerhi* ile bizim *Hadis Kitabı* dediğimiz esere işaret etmektedir. Çünkü bu esere dair verdiği bilgi, Katip Çelebi'nin *Beyzavî Tefsiri*'ni hocası Areç Mustafa Efendi'den gördüğü ve 1052 sıralarında (1642/43) sıralarında bu tefsirin Kara Kemal tarzında günde bir sahife olmak üzere şerhine başladığı, şeklindedir. Bu bilgi, otobiyografideki *Hadis Kitabı*'na ilişkin “elli ikide Vâ'iz Velî Efendi merhûmdan ittisâl-i sened maslahatı için ...dersine şurû' olunub...bu esnâda Şeyhzâde ile *Tefsîr-i Kâdî* memzûc Sadrû's-Şerî'a'nın Kara Kemâl'i tarzında yazılmağa başlandığında günde birer sahîfe yazılır idi” cümlelerinden aktarılmıştır.

Dürer-i Müntesire ve Gürer-i Münteşire denilen eser, vefayat ve tabakat kitaplarından yararlı olacağı düşüncesiyle seçilen muhtelif konulardan oluşmaktadır. Eserin özel bir adı yoktur. Gökyay, Mukaddime'sinde geçen, “durer-i müntesire ve gurer-i münteşire ve zevâhir-i muhtelif ve ... ilh ifadelerinden hareketle eseri bu şekilde adlandırmıştır. Niyet, boşanma ve tekrar evlenme (selase ve hulle), kibleye yönelme, yemek yemenin adabı, rahimdeki cenin, kelim ilmi, geçersiz (mavzu) ibadet, sır saklama, hastanın güçlendirilmesi, şiirin yerilmesi, Eşarilik ve Hanefiliğin kolaylığı (fitnat al-aş'ariya va'l-hanafîye), kerametlerin inkârı, korku ve ümit, kanaat, şarap ve suyu karıştırmak, satranç, Bağdat, pintilikle övünme, hikmete dair hadisler, tefekkür, astroloji ('ilm-i nücûm), geometri, müzik, Tufan, v.b. gibi çok farklı konular hakkında çeşitli müelliflerin eserlerinden derlenmiş bilgiler içeren eserin müelliff hatlı ve tek nüshası Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde 4949 numarada bulunduğunu haber veren Gökyay, otobiyografideki “kitâbhâned e bûlunân üçyüz cild kadar mecmû'alardan fihris çekilen dört bin kadar risâle fevâ'idînî intihâb maslahatına şurû' olundu. Ve iki kıt'ada niçe mecmû'a meâli yazıldı. Ve bir kıt'ada tevârîh ve tabakât nevâdiri ve letâ'if *Nigeristân Gıfârî* gibi cem' olunub ihtisâr üzere yâzıldı” ifadeleriyle bu esere işaret edildiğini söylemektedir²⁷⁷. Bu durumda, bizim *Risâlelerden Seçmeler* adını verdiğimiz ve Tahir'in de *Târîh ve Tabakat-ı Nevâdirî İhtisârı* dediği eser ile

²⁷⁶ Bkz., Orhan Şaik Gökyay, a.g.m., s. 85-86.

²⁷⁷ Bkz., Orhan Şaik Gökyay, a.g.m., s. 81-82.

Gökyay'ın *Dürer-i Müntesire ve Gürer-i Münteşire* adıyla anlattığı bu eser aynı olmalıdır.

Geriye iki eser kalmaktadır; bunlar, *Târîh-i Frengî Tercümesi ve İrşâdü'l-Hayârâ ilâ Târîhi'l-Yûnân ve'r-Rûm ve'n-Nasârâ*'dır. Hem Bursalı Mehmed Tahir hem de Gökyay, otobiyografideki “ve bir Frengî târîh dahî tercüme olunub mülûk-i küffâr târîhidir” ifadesinin, hemen akla getirdiği gibi, bunlardan ilkinde işaret ettiğini düşünmüş görünüyorlar. Gökyay bu ifadeye aynı zamanda Türkçe'ye tercüme ettiği *Tuhfetü'l-Kibâr*'da geçen “Latin Dili'nden Türkî'ye tercüme ettiğimiz tarihte” cümlesini de eklemekte ve Katip Çelebi'nin bu eseri 1065 (1654/55) yılında İstanbul'da, Şeyh Mehmed İhlasî ile birlikte, diğer İslâm tarihlerine nakl ve ilhak için Türkçe'ye çevirdiğini ve tercüme, yine tercüme edilerek bir iki muhtasar zeylin eklendiğini söylemektedir. Katip Çelebi'nin amacının tıpkı *Levâmiu'n-Nûr*'da olduğu gibi eseri doğrudan tercüme değil de, yazdığı diğer tarihî eserlere ilave etmek olduğunu, bu yüzden tercümede düzeltme yapmadığını vurgulayan Gökyay tercümenin 188 sayfa tuttuğunu, birinci zeylinde Kanuni Sultan Süleyman'dan, İspanya'dan Müslümanlar'ın çıkarılmasından, bunlardan bir kısmına zorla din değiştirtildiğinden bahisler bulunduğunu, bu zeylin Romalı Rahip Horatius Torsellino'nun tarihinden alındığını ve nihayet eserde iki zeyl daha olduğunu belirtir. Ayrıca, Gökyay, Bursalı Mehmed Tahir'in *Osmanlı Müellifleri*'nde nüshalarını bulamadığını söylediği bu tercüme eserin kütüphanelerdeki nüshalarına ilişkin bir bilgi vermemekle birlikte bir dipnotla Ahmet İzzet Koyunoğlu adında birinin elinde eserin bir nüshasının bulunduğunu, Konya Kütüphanesi müdürü Mesut Koman'ın da bu nüshayı inceleyerek bazı notlar tuttuğunu, burada verilen bilginin bu notlardan alınarak aktarıldığını ifade ederek açıklamalarını bitirir²⁷⁸.

İrşâdü'l-Hayârâ ilâ Târîhi'l-Yûnân ve'r-Rûm ve'n-Nasârâ'ya gelince, Gökyay, Katip Çelebi'nin, Müteferrika'nın ve Bursalı Mehmed Tahir'in sözünü etmediği yalnızca kendisinin zikrettiği bu risâlenin Avrupa memleketleri hakkında İslâm tarihlerinde yazılı olan hurafeleri ortadan kaldırmak ve Müslümanlar'a bu milletlerin ahvali hakkında bilgi vermek amacıyla yazıldığını, 58 varak olduğunu, bir

²⁷⁸ Bkz., *Orhan Şaik Gökyay, a.g.m., s. 55-56.*

mukaddime ve pek çok fasıldan oluştuğunu, Avrupalılar'ın dinlerinin ve yönetim tarzlarının anlatıldığını ve 1654 yılı Kanunussani'sinin on dördünde yazılmaya başlandığını, yine Mesut Koman'ın eser üzerine incelemelerine dayanarak nakletmektedir.

Otobiyografiye sözü geçen bu son iki esere karşılık gelen bir işaret aranmak istenirse, sadece 1063 yılında yazılan eserler anılırken kullanılan “ve bir Frengî târîh dahî tercüme olunub mülûk-i küffâr târîhidir” cümlesinden başka bir ifadeye rastlanmaz. Buna göre, bu eserlerden birinin Katip Çelebi'ye ait olmaması gerekir. *Frengî Târîhi* adlı eseri göremedik; buna karşılık *İrşâdü'l-Hayârâ ilâ Târîhi'l-Yûnân ve'r-Rûm ve'n-Nasârâ*²⁷⁹ risâlesini inceleme imkânı bulabildik. Katip Çelebi'nin bu risâleyi yazma nedenini açıklarken söylediklerine bakılırsa, Hıristiyanlar Dünya'nın her tarafına yayılarak büyük başarılar elde etmişler ve bu arada Osmanlı memleketlerinin sınırlarına yaklaşmışlardır. Müslümanlar bu iğrenç tayfanın sultanları ve hükümdarlarının tarihlerinden bütünüyle yüz çevirmiş olduklarından İslâm tarihlerinde onlar hakkında açıkça yalan yanlış bilgiler zikredilmiştir. Müslümanlar, sırf kızgınlık sebebiyle yazılan bu tür pek çok hurafe ve gülünç bilgi yüzünden Hıristiyanlar'ı tanımadan kalmışlardır. Oysa bu melunlar onları tanımamak gafletinden dolayı geçmişte Müslümanlar'ın elinden pek çok memleketi alarak nice “Bilâd-ı İslâmiyyeyi Dâr-ı Küfr” kılmışlardır. Katip Çelebi, işte bu bilgisizliği ortadan kaldırmak ve Müslümanlar'ın, bu cehennemliklerin ahvâlinde bütünüyle gafil ve civarlarında bulunan bu düşmanın yaptıkları hakkında kavrayışsız ve cahil kalmayıp gaflet uykusundan uyanmaları için Hıristiyan hükümdarlarının her birinin kötü yoldan ibaret olan yönetim tarzlarını (âyîn-i bed-sülûk) içeren bu kitapçığı yazar. Defter diye nitelediği bu eserin yazılış tarihini ve kaynaklarını ise şöyle açıklar: “Pes bu defteri, tercüme itduğum Frengî *Atlas Mînûr* ve gayrîden nakl tarîkiyle cem' ve bir mukaddime ve nîçe fusûl üzere tertîb idub ismine *İrşâdü'l-Hayârâ ilâ Târîhi'l Yûnân ve'r-Rûm ve'n-Nasârâ* didim ve bu tahrîre mîlâdın bîn altı yüz elli dört sâli kânûn-i sânisinin on dördünde şehr-i Kostantiniyye'de Ebû'l-Feth Sultân Muhammed Hân Câmi'î ile Sultân Selîm Câmi'î vasatında vâki' menzil ve kitâbhânedede şurû' idub sitem-i zarîfân-ı rûz-i gâra ragm ve ihvân-ı müverrihîne yâd-ı

²⁷⁹ Bu incelemede Türk Tarih Kurumu'nda bulunan 32 varaklık nüsha esas alınmıştır. Bkz., Katip Çelebi, *İrşâdü'l-Hayârâ ilâ Târîhi'l-Yûnân ve'r-Rûm ve'n-Nasârâ*, T. T. K., Y-15.

gâr kıldım. Me'mûldür ki kusûrını tekâmîl ve halelini ıslâh ile bu eseri ihyâ ideler zîrâ kütüb-i tevârîhden istifâde bâbı bu husûsda mesdûd ve bunda zikr olunan umûr Türkî ve 'Arabî ve Fârisî kitâblarda gayr-i mevcûddur."²⁸⁰ Ardından gelen ve bir kaç satırdan ibaret olan Mukaddime bölümünde, eserin iki kısım olduğu, Birinci Kısım'da Hıristiyanlar'ın dinlerinin esaslarının anlatılacağı; İkinci Kısım'da ise, hükümdarları ve kanunları hakkında bilgi verileceği söylenmektedir. Bundan sonraki Birinci Kısım'da önce Dört İncil'den söz edilmekte sonra da Hıristiyanlık dini beş ilke çerçevesinde açıklanmaktadır. Bunlardan birincisi takdis; ikincisi teslistir, bu ilke açıklanırken sırasıyla Yakubilik, Melkitler, Nasturilik mezhepleri de anlatılmaktadır; üçüncüsü Oğul'un Meryem'in rahminde oluşması (iltihâm-ı uknûmi'l-İbn fi batn-i Meryem); dördüncüsü kurbân veya akrebân [yani mayasız ekmek ve şarap ritüeli]; beşinci ve sonuncusu ise, papaza günahların itirafıdır. Bu kısımda *Tuhfetü'l-Erîb fi'r-Redd 'ala Ehli's-Salîb* adındaki kitaptan da yararlanıldığı belirtilmektedir. İkinci Kısım'ın hemen başında Temhîd başlığı altında Eflatun'a atfen monarşi, Aristoteles'e atfen aristokrasi ve Demokritos'a atfen demokrasi yönetimi hakkında bilgi verilen ilginç bir bölüm göze çarpmaktadır. Sonra, imparator, kayser, kral, düka, kavs veya kôs [kont?] kavramları açıklanmakta ve kralların taç, bayrak ve sikke gibi alemleri hakkında bilgi verilmektedir. Daha sonra kilise, papa, pateryarka [patryarcha=patrik] piskopos, metropol, kardinal, mahkemelerin durumu, Avrupa'nın çeşitli ülkelerinde konuşulan diller anlatılmaktadır. Eserin kalan bölümünde ise sırasıyla şunlardan söz edilmektedir: Papalar, kardinaller, İsa'dan 1535 yılına kadar geçen süredeki papaların listesi, Milattan önce 575 tarihinden itibaren Roma İmparatorları'nın listesi, beş ayrı cetvel halinde Fransa Kralları'nın listesi, İspanya devleti hakkında, sınırları, bölümleri, müstemlekeleri, yönetim tarzları ve işlerini içeren bilgi, Portekiz, Danimarka, Erdel ve Macaristan hakkında oldukça kısa açıklamalar, Venedik hakkında diğerlerine göre daha ayrıntılı bilgi ve nihayet Boğdan'ın fethi, voyvodaları verdiği haraç v.b den söz eden açıklamalar.

²⁸⁰ *İrşâdü'l-Hayârâ*, 1b.

İrşâdü'l-Hayârâ ilâ Târîhi'l-Yûnân ve'r-Rûm ve'n-Nasârâ'da ele alınan konuların gösteren çizelge

ÇİZELGE X

Başlık	varak
[Önsöz]	1b-2a
MUKADDİME, iki kısımdır.	2a
KISM-I EVVEL, kavâ'id-i dîn-i Mesîhiyân beyânındadır, 'ale'l-icmâl	2a-
[Bu kısımdaki alt başlıklar şöyledir]	
Zikr-i Ahvâl-i İncil	2a-
Zikr-i Kavâ'id-i Dîn-i Nasârâ	2b-
KISM-I SÂNÎ, Mesîhiyânın devletleri rûsûmunun ıstılâhâtındadır	5b-
[Bu kısımdaki alt başlıklar şöyledir]	
Nev'-i Evvel, Riyâset-i dünyeviyye ve menâsıb-ı 'âmme ıstılâhâtı ve rütbeleri beyânındadır.	5b-
Temhîd,	5b-
Nev'-i Sâni, Riyâset-i dîniyye merâtibi ve ashâbı beyânındadır	7a-
Mahkeme Ahvâli	8a-
Tenbîh	9a-
Fasl der Ahvâl-i Pâpâ	9a-
Hazret-i 'İsa Devrinden berû Rûmâ Şehrinde Pâpâ Ôlânlar Bû Tertîb Üzeredir	9a-
Fasl der Ahvâl-i Kayâsıra-i Rûm ya'nî İmparâtûrân	15a-
Fasl der Ahvâl-i Krâlân-ı Frânsa Fırka-i Kudemâ Tabaka-i Ulâ İkûn-i Frânsa	18b-
Tabaka-i Sâniye-i Mülûk-i Frânsa	19b-
Tabaka-i Sâlise-i Mülûk-i Frânsa	20b-
Fırka-i ve Tabaka-i Râbi'a-i Mülûk-i Frânsa	20b-
Tabaka-i Hâmise-i Mülûk-i Frânsa	21b-
Fasl der Ahvâl-i Devlet-i İspânya	24b-
Zikr-i Âyîn-i Saltânat-ı İspânya	26a-
Zikr-i A'yân-ı Devlet der Ahvâl-i Pürtukâl	26b-
Fasl der Ahvâl-i Dânyâ	26b-
Fasl der Ahvâl-i Erdel	27a-
Fasl der Ahvâl-i Macâr	27a-
Fasl der Ahvâl-i Venedik	27b-
Fasl der Ahvâl-i Umerâ-yi Boğdân	31b-32b

IV) MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI *KEŞFÜ'Z-ZÜNÛN* NEŞRİ

Katip Çelebi'nin *Keşfü'z-Zünûn 'an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn* adlı eserinin müellif hatlı nüshası, diğer yazma, basma ve zeyillerle karşılaştırılarak Şerefettin Yaltkaya ve Kilisli Rıfat Bilge tarafından gözden geçirilmiş, bu çalışma sonucu eserin ortaya çıkan, eksikleri tamamlanıp fazlalıkları çıkarılarak düzeltilmiş ve düzenlenmiş yeni nüsha, Millî Eğitim Bakanlığı tarafından 1941 yılında iki cilt olarak basılıp yayınlanmıştır. Dönemin Maarif yani Millî Eğitim Bakanı Hasan Âli Yücel, baskıya yazdığı 26 Temmuz 1941 tarihli sunuş yazısında, bir taraftan *Keşfü'z-Zünûn'u* “Şark ilminin en mühim bibliyografik abidesi” olarak nitelerken, diğer taraftan Katip Çelebi'yi de, daha önce Bursalı Mehmed Tahir'in *Osmanlı Müellifleri*'nde, daha sonra da Adıvar'ın hemen hemen aynı tarihlerde yazdığı *Osmanlı Türklerinde İlim*'de dile getirdiği görüşler doğrultusunda “Osmanlı devrinde garp ilmine ilk defa temas eden ve bu suretle yeni zihniyetin bizde birinci mümessili sayılması gereken kişi” ilan ediyordu. Yücel'e göre, kültürel değerlerimizden önemli bir kısmı, İslâm ilminden ve aleminden doğmuştur. Gelişiminde Türk dehasının büyük bir hissesi bulunan bu İslâm medeniyeti ise, zaman zaman Garb'a kadar yürüyüp gitmiş bir “hümanizma” hareketidir. Bu medeniyetin kadrosunu en iyi gösterecek vasıta, yazılı eserlerdir. İşte *Keşfü'z-Zünûn* ve zeyilleri bir zamanlar mensup olduğumuz bu medeniyetin, yazılı sahadaki değerlerini tespit etme amacının ürünüdür.

Bu sunuşun ardından, Şerefettin Yaltkaya'nın, “Mukaddime”, “Katip Çelebi'nin Hayatı” ve “Katip Çelebi'nin İlmi Şahsiyeti” başlıkları ile eser ve yazarı hakkında bazı önemli açıklamalar içeren yazıları gelmektedir. Bunların ilkinde, eserin tarihsel değeri, nüshaları, zeyilleri ve baskıları hakkında bilgiler verilmektedir. Burada önce, İslâm ve Osmanlı döneminde yazılmış “Mevzuatü'l-Ulûm” veya “Tasnîfü'l-Ulûm” adıyla anılabilecek kitaplar hakkında çok genel denilebilecek tarzda bir bilgi verilerek *Keşfü'z-Zünûn*'un bunlar arasındaki yeri ve önemi belirtilmeye çalışılmaktadır. Buna göre, Katip Çelebi bu kitaplardan ilhâm almış, yararlanmış ve yararlandığı kaynaklara eserinin değişik yerlerinde işaret etmiştir. Bunun dışında, oluşumu bizzat yazarı tarafından “ilham-ı ilahî”ye atfolunuyorsa da

malzemesi yirmi yıl boyunca büyük emek harcanarak toplanan bu eserde “ilhâm-ı ilahî” yalnızca yazarın, kitapların isimlerini alfabetik olarak (hurûf-i hecâ’ ile) düzenlemesindedir ve bu düzenleme Katip Çelebi’nin en önemli özelliğidir; zira kendisinden önce bu tür eserler yazan hiç kimse, andıkları kitapları isimlerine göre alfabetik olarak sıralamamış, bu kitapların bölümlerini, alt bölümlerini belirtmemiş, başlangıç cümlelerini nakletmemiş ve bunların yazılış tarihlerini ve yazarlarının ölüm tarihlerini belirtmemiştir²⁸¹.

Eserin müellif nüshası, iki ayrı parça halindedir. Yazar tarafından “Dürûs” maddesine kadar beyaza çekilmiş ilk parça Topkapı Sarayı’ndaki Revan Köşkü Kütüphanesi’nde 2059 numarada kayıtlıdır. Geri kalan müsvedde nüsha ise Veliyüddin Efendi Kütüphanesinde 1619 numara ile kayıtlıdır. Bu müsvedde elli ikinci varakadan başlamakta ve iki yüz yirmi ikinci varakada sona ermektedir. Katip Çelebi, bu müsveddenin hemen hemen bütün sayfalarında, satırlar arasına ve sayfa kenarlarına eklemeler yapmış ve sayfanın darlığından yazmak istediği bu ekleri sığdırmak için yalnız kendisinin okuyabileceği surette içinden çıkılmaz karışıklıklar oluşturmuştur. Bu müsvedde kısmın sonunda, Katip Çelebi’nin eserine başlangıçta *Kitâbu İcmâli’l-Fusûl ve’l-Ebvâb fî Tertîbi’l-‘Ulûm ve Esmâ’i’l-Kitâb* adını verdiği görülmekte ancak bu adı daha sonraki tebyiz işleminin ardından *Keşfü’z-Zünûn ‘an Esâmii’l-Kütüb ve’l-Fünûn* şeklinde değiştirdiği anlaşılmaktadır. Müsvedde kısımda, ilm-i fıkıh ile ilgili dört varak kaybolmuş; *Keşfu’z-Zünûn*’un Leipzig, Mısır ve İstanbul basmalarında, *Miftâhu’s-Saade*’den alınıp tamamlanan bu kayıp bölüm Millî Eğitim Bakanlığı baskısında, İsmail Saib Sencer’in kitapları arasında bulunarak esere eklenmiştir. Beyaza çekilmiş kısım ise, bazı ekler ve düzeltmelerle Katip Çelebi’nin çağdaşı sayılabilecek Halepli es-Seyid el-Hüseynü’l-Abbasî en-Nebhanî (Ölümü 1095/1683) tarafından yeniden telif edilmiştir. İstanbul Yenicami Kütüphanesi’nde 815 numarada bulunan *el-Tazkâr al-Câmî‘ al-Asâr* adındaki bu eserin, Yaltkaya’nın naklettiği kadarıyla, çok ilgi çekici bir mukaddimesi vardır; zira el-Hüseynü’l-Abbasî’nin burada eserini yazma sebebini açıklarken *Keşfü’z-Zünûn*’un, lüzümsüz

²⁸¹ Oysa Katip Çelebi *Keşfü’z-Zünûn*’un Mukaddime’sinde eserinin alfabetik düzeni hakkında “Onu *el-Magrib ve’l-Esâs*’da olduğu gibi hurûfu’l-mu‘ceme üzere tertîb ettim” diyor. Bkz. *Keşfü’z-Zünûn*, Cilt 1, s. 2. Bu, Hicrî 610’da ölen İmâm Ebî’l-Feth Nâsır İbn ‘Abdu’s-Seyyid el-Mutarrezî’nin eseridir. Bkz. *Keşfü’z-Zünûn*, Cilt 2, s. 1747.

uzatmalar ve isimleri [doğru ve tam] yazılmamış kitaplar içeren, daha da önemlisi güçlük çıkarıcı ifadeler ('usr-ı ta'bîr) barındıran zayıf bir eser olmak (za'f-ı te'lîf) gibi kusurlarını öne çıkardığı görülmektedir. Bu tür eserlerde gaye, Ehl-i İslâm tarafından yazılmış kitapları mümkün mertebe kuşatıcı bir şekilde bir araya toplamaktır; bu yüzden [*Keşfü'z-Zünûn*'daki] bu amaca yönelik olmayan maddeler bir yana bırakılmış ve fazlalıklar da atılarak Müslümanlar tarafından yazılan eserlerin hepsi bir yerde toplanmıştır. El-Hüseynü'l-Abbâsî, Müslümanlar tarafından yazılmış olup da eserinde bulunmayan çok az kitap kalmış olduğunu iddialı bir şekilde ileri sürerek bundan dolayı eserine *Tazkâr al-Câmi' al-Asâr* adını verdiği söyler.

Keşfü'z-Zünûn'un zeyillerine gelince, esere ilk zeyli Vişnezade Mehmed İzzeti Efendi (Ölümü 1092/1681) yazmıştır. İkincisi Arabacılar Şeyhi İbrahim Efendi (Ölümü 1189/1775) üçüncüsü ise, Hanifzade Ahmed Tahir Efendi (Ölümü 1217/1802) tarafından yazılmıştır. Bu sonuncunun 1172/1758 yılında bitirdiği zeyli 506 kitap adı içerir ve *Asar-ı Nev* adını taşır. Cim harfinde biten dördüncü zeyl, Şeyhülislâm Arif Hikmet Bey (Ölümü 1275/1858) tarafından yazılmıştır. Bunlardan başka İsmail Saip Sencer'in (Ölümü 1359/1940), İstanbul Umumi Kütüphane müdürüken, uzun süre devam eden bu görevi esnasında, İstanbul basması bir *Keşfü'z-Zünûn* nüshasının kenarına yazdığı bazı kitap isimleri ve bunlara ilişkin açıklamalar, daha sonra tebyiz edilmiş ve bu tebyiz adı geçen kişinin denetimine sunularak değerli bir zeyl daha oluşturulmuştur. Bunların dışında Bağdatlı İsmail Paşa'nın (Ölümü 1339/1920) otuz yıl çalışarak yazdığı on binden fazla yazar ve eser adı içeren *İzâhu'l-Maknûn fi'l-Zeyl 'alâ Keşfü'z-Zünûn 'an Esâmii'l-Kütüb ve'l-Fünûn* adında çok önemli ve değerli bir başka zeyl daha vardır. İsmail Paşa ayrıca, tıpkı Katip Çelebi'nin *Süllemü'l-Vüsûl ilâ Tabakati'l-Fuhûl*'ü gibi, bu zeylinde geçen yazarların biyografilerini anlattığı *Hediyyetü'l-Ârifîn fi Esâmii'l-Müellifîn ve Asâri'l-Musannifîn* adında bir eser daha yazmıştır.

Yaltkaya'nın, Katip Çelebi'nin hayatını anlattığı bölüm, konuya değinen hemen bütün araştırmacıların yaptığı gibi *Süllemü'l-Vüsûl* ve *Mizânü'l-Hakk*'daki otobiyografisinin tekrarıdır; ilmî şahsiyetinin anlatıldığı çok kısa bölüme ise, Katip Çelebi'nin bizde Avrupa'nın üstünlüğünü ilk defa gören şahıs olarak kayıt ve tespit

edilmesi gerektiği ileri sürülerek başlanmakta, ardından da, Adıvar'ın çevresinden gelen tehlike ve tehditler altında yaşayan Katip Çelebi imajına karşıt olarak, onun, tarihî, siyasî ve ilmî kavrayışının, akıl ve zekasının hükümetçe takdir edildiği ve bu sebeple devlet işlerinde karşılaşılan sıkıntılarda kendisine danışılan, görüşü sorulan biri olduğu belirtilmektedir. Yaltkaya'ya göre, bu gayri resmi müderris, berrak zekası ile ders vermenin en güzel yolunu bulmuş, “her kesreti ihata-i külliyyat ile zapt-ı usûl ederek cüz'iyat ile vakit kaybetmemiş”, dolayısıyla Aristo gibi deduction (limmî) usûlünü takip ederek ilmi esastan kavramış ve kavratmıştır. Katip Çelebi, hem âlim hem âkil olduğu için bir taraftan topluma faydalı olmuş diğer taraftan da ilminden menfaat yerine zarar ziyan ortaya çıkanlardan olmamıştır. Bu bölüm, meziyetlerini pek çok yönden Mehmed İhlasî'ye borçlu olduğu söylenen Katip Çelebi'nin eserleri ve eserlerinin bazı Avrupa dillerine çevirileri hakkında verilen bir takım bilgilerin ardından, onun, bir taraftan kozmografya, hendese, hesap gibi akliyata ait dersler verdiği, diğer taraftan da tarih ve coğrafya eserleri vücuda getirerek, muhitinde Avrupalılar sayesinde yeni bir unsur hazırlamaya ve fikhın cari meseleri üzerinde kalmış olan hocalarını fikh ile alâkadar olarak tertip ettiği kozmografya ve hendese sualleri ile oldukları yerden hareket ettirmeğe çalışıyordu şeklindeki ifadelerle sona ermektedir²⁸².

Yaltkaya'nın burada verdiği bilgilerde bazı önemli noktalar dikkati çekmektedir: Bunlardan bazılarına değinmek gerekirse, birincisi *Keşfu'z-Zünûn*'un Leipzig, Mısır ve İstanbul baskılarından söz edilmesidir. *Keşfu'z-Zünûn*'un ilk baskısı, 1835-1858 yılları arasında Flugel tarafından sayfanın üst tarafı Arapça metin, alt tarafı Latince tercüme olacak şekilde, Leibzig'de yapılmıştır. Mısır baskısı ise, aşağı yukarı Leibzig baskısıyla aynı tarihlerde, Bulak'da 1857 yılında yapılmıştır. Bulak nüshası esas alınarak yapılan İstanbul baskısının ilki 1313/1895, ikincisi ise, 1320/1902 tarihindedir. Bunların dışında, Yaltkaya ve Bilge tarafından hazırlanan metin, Bağdatlı İsmail Paşa'nın yukarıda sözü edilen *İzâhu'l-Maknûn*'u ve *Hediyetü'l-Ârifîn*'i ile birlikte 1941-1943 yılları arasında İstanbul'da basılmıştır.

²⁸² Bu çalışmada *Keşfu'z-Zünûn*'un Şerefettin Yaltkaya ve Kilisli Rıfat bilge tarafından hazırlanıp M.E.B tarafından 1941 yılında yayınlanan nüshasının, 2 ciltlik 1982 Beyrut baskısından yararlandık. Bkz., Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zünûn 'an Esâmii'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, Cilt 1, s. 1-28

İkinci dikkat çekici nokta ise, El-Hüseynü'l-Abbasi'nin, bir yandan *Keşfü'z-Zünûn*'un gereksiz uzatmaları, eksikleri ve zayıf ve güç anlaşılır diliyle amaca uygun kuşatıcılıktan uzak bir eser olduğunu ileri sürerken öte taraftan Katip Çelebi'yi Arapça bilgisindeki yetersizlik ya da sığlık yüzünden eleştirmesidir. Nitekim Yaltkaya da, bu yönde görüşler ileri sürerek bu iddiayı desteklemektedir. Buna göre, *Keşfü'z-Zünûn*'da, Katip Çelebi'nin, Arapça'nın herkesçe bilinmesi zaruri olan ilk kurallarına bile uymayan muhalefetleri vardır. Örneğin sıfatlarla mevsuflar arasındaki mutabakat şartlarını bilmiyor görünmektedir. Bunlar kendi el yazısıyla sabit olduğundan bu hatalarına kesin surette hükmolunabilir. Sayılara ilişkin kuralları yazmasında dahi nahve muhalefeti vardır. Ayrıca, tekrarları, bir kitap hakkında verilecek malumatı diğer bir kitaba mal ettiği ve Arapça olan bir eseri Türkçe olarak kaydetmek gibi yanlışları vardır²⁸³. Arapça'yı edîbâne bir şekilde kullanıp kullanmadığı bir yana, burada eleştiri adına Katip Çelebi ve eseri hakkında, özellikle Yaltkaya tarafından, ileri sürülen iddiaların bir parça yersiz ve abartılı görünmektedir. Zira sıfat-mevsuf mutabakatı ya da adedlerin yazımı denilen kurallar, Arapça öğreniminin daha ilk basamaklarında öğrenilen, ancak uygulamada her zaman yanlışlık yapılabilecek kurallardır. Eserin metninden yanlışlık içeren bazı örnekler bularak Katip Çelebi'nin bu kuralları bilmediği ileri sürmek doğru bir tavır değildir. Bundan başka, eserde verdiği bazı kitaplara ve bunların yazarlarına ilişkin bilgilerde karışıklıklar ve hatalar olabileceği kabul edilmekle birlikte, diğerlerinin yanısıra bütün bu hataların, önemli ölçüde, *Keşfü'z-Zünûn*'un uzun yıllar içinde oluşturulan, çok uzun metni olan, baştan sona düzeltilememiş bir eser olmasına bağlanması çok daha uygun olacaktır. Bu nitelikteki bir eserde pek çok yazım yanlışlığı ve karışıklık olması kaçınılmazdır. Bu yanlış ve karışıklıkları, eserlere ve yazarlara ilişkin bir kısmının gerçekten öyle olması mümkün olsa da, hemen Katip Çelebi'nin bilgisizliğine bağlamak, iyi niyetli bir değerlendirme olmayacaktır. el-Hüseynü'l-Abbasi'nin “‘usr-ı ta‘bîr ve za‘f-ı te‘lîf” gibi terimlerle Katip Çelebi'nin Arapça bilgisinin yetersizliğini ve bu dili kullanımının sığlığını ima eden iddialarına gelince, ayrı bir inceleme gerektiren bu iddialar doğru olabilir; ancak bunların Katip Çelebi açısından bir anlamı yoktur; zira, Katip Çelebi için, aracı bilimlerde (el-‘ulûmu'l-âliyye), yani İslam Dünyası'nın ve Osmanlılar'ın öncelikli bilim dili olan Arapça'nın

²⁸³ *Keşfü'z-Zünûn*, s. 16.

öğrenimini hedef alan bilimlerde geniş görüşlü olmaya [gerek duymamak] bilim öğrenmenin şartlarından biridir. Çünkü ona göre, yürürlükte olan bilimler iki guruptur: Şer'î bilimler ve felsefî bilimler gibi amacı kendi olan ilimler ve Arapça ve mantık gibi aracı olanlar bilimler. İkincilerin birinciler için aracı olduğu göz önüne alınarak bu bilimlerle gereğinden fazla uğraşmamalı ve bunlarda sözü fazla uzatmamalıdır. Böyle yapmak kişiyi asıl amaçtan uzaklaştırır ve bunlarla meşguliyeti gevezeliğe dönüştürür. Gramerde, mantıkta ve fıkıh usulünde sonraki bilgilerin (el-müteahhirin) yaptıkları gibi, uzman olmaya çalışacak derecede bu aracı bilimlerle uğraşmak, ömrü boşa harcamak olur. Zira bu bilginler aktarmalarda bulunup [bunlardan] hükümler çıkarıp durarak bu bilimlerde sözü alabildiğine uzatmışlar ve bu bilimlerin aracı oldukları düşüncesinden uzaklaşarak, sözde meseleler ve ayrıntılar ortaya atmışlardır. Böylece bu bilimler, amacı kendisi olan bilimler haline gelmiştir. Bundan dolayı yaptıkları sadece gevezelik olmuş ve araçlara amaçlardan daha fazla önem verdikleri için öğrencilere zarar vermişlerdir. Eğer ömür ziyan edilirse amaçlar ne zaman ele geçirilir?! Bu nedenle öğrencinin aracı bilimlerde derinleşmemesi ve onların meselelerini çoğaltmaması gerekir²⁸⁴. Böylece, Arapça öğreniminde mahir olma çabasının, bilim öğrenimi bakımından gereksiz ve hatta engelleyici olduğunu düşünen Katip Çelebi'yi, bu dil hakkındaki bilgisinin yetersiz olduğunu ve eserlerini yazarken Arapça'yı etkili ve güzel bir şekilde kullanamadığını ileri sürerek eleştirmenin bir anlamı olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Burada son olarak, Katip Çelebi hakkındaki çalışmamızın temel dayanağı olan *Keşf el-Zünûn 'an Esâmî el-Kütüb ve el-Fünûn* adındaki büyük biyografik ve bibliyografik eserin içeriği hakkında tanıtıcı bilgi vererek bu bölümü bitiriyoruz.

a) *Keşfü 'z-Zünûn 'an Esâmî 'l-Kütüb ve 'l-Fünûn*'un İçeriği

Eser bir mukaddime ve Arap alfabesine göre alfabetik şekilde düzenlenmiş bir ana bölümden oluşmaktadır.

²⁸⁴ *Keşfü 'z-Zünûn*, Cilt 1, s. 48-49.

Mukaddime kısmı, beş bâbtan oluşmaktadır. Her bâb, muhtelif sayıda fasıl ve her fasıl da beyân, taksîm, ilâm, kısım, ifhâm, ifsâh, telvîh, işâret, terşîh, manzar, feth ve matlab gibi alt başlıklar içermektedir.

Eserin BİRİNCİ BÂB'ı, "İlmin Tarifi ve Taksîmi" başlığını taşımaktadır. Bu bâbta beş fasıl ve her fasılda farklı adlar taşıyan alt bölümler bulunmaktadır. Bu fasıllarda anlatılan konular sırasıyla şöyledir:

Birinci Fasıl: İlmin mahiyeti hakkındadır.

İkinci Fasıl: İlmin mahiyetine ilişkin farklı görüşler ve sözler hakkındadır.

Üçüncü Fasıl: Sistemize Edilmiş Bilgi (el-'İlim el-Müdevven), konusu, ilkeleri, meseleleri ve gayesine dairdir.

Bu üçüncü fasılın üç beyânı ve bir hâtimetü'l-faslı (bölüm sonu) vardır.

Birinci Beyân: [İlmin] mevzûu hakkındadır.

İkinci Beyân: [İlmin] ilkeleri hakkındadır.

Üçüncü Beyân: İlimlerin meseleri hakkındadır.

Hâtimetü'l-Fasıl: İlimlerin gayesine dairdir.

Dördüncü Fasıl: Muteber taksimler çerçevesinde ilimlerin taksîmi ve bunların bölümlerinin kısaca beyânı hakkındadır.

Beşinci Fasıl: İlimdeki sıra düzeni (merâtib), ilmin şerefi ve buna ilişkin şeyler hakkındadır. Bu fasılda ilâm adı verilen alt başlıklar vardır:

Birinci İlâm: İlmin şerefi ve fazileti hakkındadır.

İkinci İlâm: İlmin en lezzetli ve en faydalı şey olduğuna dairdir.

Üçüncü İlâm: İlmin zararlı olduğu sanısının kovulması ve bunun nedeninin ayıplanması hakkındadır.

Dördüncü İlâm: İlim öğrenimindeki aşamalara (merâtib) dairdir.

Eserin İKİNCİ BÂB'ı “İlimlerin ve Kitapların Başlangıçlarına Dair” başlığını taşımakta ve dört fasıldan oluşmaktadır. Bu fasıllar ve fasılların içerdikleri alt bölümlerde şu konular incelenmiştir:

Birinci Fasıll: Onların [yani ilimlerin ve kitapların] sebepleri (sebebuha) hakkındadır. Bu fasılda üç ifhâm (anlatı) vardır:

Birinci İfhâm: İlimin insan için doğal olduğu ve insanın ilme muhtaç olduğu hakkındadır.

İkinci İfhâm: İlim ve yazının (el-kitâbe) medeniliğin gereklerinden olduğuna dairdir.

Üçüncü İfhâm: İlim ve kitabın ilk görünüşleri hakkındadır.

İkinci Fasıll: Kitapların indirilişinin kökeni, insanların [bu konudaki] anlaşmazlıkları ve gruplara ayrılmasına dairdir. Bu bölümde ifsâhât (açıklamalar) adını taşıyan alt bölümler vardır:

Birinci İfsâh: Kitapların indirilişinin hikmeti hakkındadır.

İkinci İfsâh: Mezhep ve dinlere göre insanların gruplara ayrılması hakkındadır.

Üçüncü İfsâh: İlimler bakımından insanların gruplara ayrılmasına dairdir. Bu ifsâhta telvîhler (notlar) vardır:

Birinci Telvîh: Hintliler hakkındadır.

İkinci Telvîh: İranlılar (el-Furs) hakkındadır.

Üçüncü Telvîh: Keldânîler hakkındadır.

Dördüncü Telvîh: Yunanlılar hakkındadır.

Beşinci Telvîh: Romalılar (er-Rûm) hakkındadır.

Altıncı Telvîh: Mısırlılar hakkındadır.

Yedinci Telvîh: İbraniler'e dairdir.

Sekizinci Telvîh: Araplar hakkındadır.

Üçüncü fasıl yoktur.

Dördüncü Fasıl: Müslümanlar ve ilimlerine dairdir. Bu fasılda işaretler vardır:

Birinci İşaret: İslâm'ın doğuşu (sadr el-İslâm) hakkındadır.

İkinci İşâret: Kitaplaştırmaya (et-tedvîn) duyulan ihtiyaca dairdir.

Üçüncü İşâret: İslâm'da ilk kitap yazanın kim olduğuna dairdir.

Dördüncü İşaret: Öncekilerin ilimleri ve İslâm'ın karışması hakkındadır.

Mukaddimenin ÜÇÜNCÜ BÂB'ı “Kitap Yazanlar Ve Yazılan Kitaplara Dair” başlığını taşımaktadır. Bu bâbta, önceki bâbların fasıllarına karşılık, terşîh (nasihat) adı verilen bölümler bulunmaktadır. Bu bâb, üç terşîhten ibarettir. Terşîhlerin başlıkları şöyledir:

Birinci Terşîh: Kitaplaştırmanın bölümleri ve kitapların çeşitleri hakkındadır.

İkinci Terşîh: Şerh etme, buna duyulan ihtiyaç ve şerh adâbı hakkındadır.

Üçüncü Terşîh: Yazarların çeşitlerine ve özelliklerine dairdir.

Mukaddime'nin DÖRDÜNCÜ BÂB'ı “İlim Kapılarından Yayılan Faydalar Hakkında” başlığını taşımaktadır. Bu bab on manzardan (görünüm) ibarettir ve bazı manzarlarda çok sayıda fetih (zafer) adı verilen alt bölümler bulunmaktadır. Bu babta yer alan manzarlar ve fetihlerde işlenen konular şunlardır:

Birinci Manzar: İslâmî ilimler hakkındadır.

İkinci Manzar: İslâm'da ilmi ilerletenlerin Arap olmayanlar (el-'Acem) olduğu hakkındadır.

Üçüncü Manzar: İlimin sanatlar sınıfından ancak onların en şerefli olduğu hakkındadır.

Dördüncü Manzar: Seyahatlerin ilim elde etme konusunda faydalı olduğuna dairdir.

Beşinci Manzar: İlimlerdeki engeller ve güçlükler hakkındadır. Bu konu fetih adı verilen dokuz başlık altında incelenmiştir.

Birinci Fetih: İlimdeki güçlükler hakkındadır

İkinci Fetih: Geleceğe güvenmek hakkındadır

Üçüncü Fetih: Zekaya güvenmek konusundadır.

Dördüncü Fetih: Başka bir ilme geçme zamanı hakkındadır.

Beşinci Fetih: İlimle mal mülk etme isteğine dairdir.

Altıncı Fetih: Geçim sıkıntısına dairdir.

Yedinci Fetih: Dünya saadeti hakkındadır.

Sekizinci Fetih: İlim kitaplarındaki fazlalık hakkındadır.

Dokuzuncu Fetih: İlimlere ilişkin özet kitapların çokluğuna dairdir.

Altıncı Manzara: Ezberlemenin ilmî bir yeti olmadığına dairdir.

Yedinci Manzar: İlim elde etmenin şartları ve sebepleri hakkındadır. Bu manzarda ele alınan konu on üç fetihde açıklanmıştır.

Birinci Fetih: İlim etme etmenin şartları hakkındadır.

İkinci Fetih: Öğrenciyi kötü huylardan arındırmak hakkındadır.

Üçüncü Fetih: İlimin sıkıntılara katlanmak hakkındadır.

Dördüncü Fetih: İlim öğrenimindeki zaman alıcı engeller hakkındadır.

Beşinci Fetih: Tembellik hakkındadır.

Altıncı Fetih: İlim öğreniminde ömrün sonuna kadar sabırlı olmak gerektiği hakkındadır.

Yedinci Fetih: Hoca seçimi hakkındadır.

Sekizinci Fetih: Bir ilmi dikkatlice okumak gerektiği hakkındadır.

Dokuzuncu Fetih: Bir ilmi tam anlamıyla kavramadan bırakmamak gerektiği hakkındadır.

Onuncu Fetih: İlimde müzakere ve münazaranın önemine dairdir.

Onbirinci Fetih: Ciddiyet ve gayret hakkındadır.

Onikinci Fetih: Öğrenimde ilimler arasındaki sıraya uymak gerektiği hakkındadır.

Onüçüncü Fetih: Aracı ilimlerde geniş görüşlü olmanın gereksiz olduğu hakkındadır.

Sekizinci Manzar: Ders vermenin ve ilmi yaymanın şartları hakkındadır. Bu konu üç fetihde işlenmiştir.

Birinci Fetih: Ders anlatmanın en üstün ibadet olduğu hakkındadır.

İkinci Fetih: Ders anlatırken en uygun olan konudan başlamak gerektiği hakkındadır.

Üçüncü Fetih: Tutarlı davranmanın önemi hakkındadır.

Dokuzuncu Manzar: Bilginlere gerekli olan şeylere dairdir.

Onuncu Manzar: et-Ta‘allüm (Öğrenim) hakkındadır. Bu manzar altı fetih, kitapların yakılması ve yokedilmesine dair bir zıkr, bir faide, en-nazar (akılcı düşünme) ve et-tasfiyye (ruhsal arınma) yöntemlerini anlatıp karşılaştıran bir tenbîh (uyarı) alt başlıkları içermektedir.

Mukaddimenin BEŞİNCİ BÂB'ı “Faydalı Bilgilerden Mukaddime’ye Yapılan Eklere Dair” başlığını taşımaktadır. Bu babın alt bölümleri matlab (istek) adını taşımaktadır. Matlablarda işlenen konular şunlardır:

Birinci Matlab: Arapça’yla ilgili ilimlerin gerekliliğine dairdir.

İkinci Matlab: Arapça’yla ilgili ilimler hakkındadır.

Üçüncü Matlab: Edebiyat (el-edebiyât) hakkındadır.

Dördüncü Matlab: En az iki sebepten dolayı nazım ve nesir fenlerinde başarılı olma konusunda bir uzlaşma olmadığı hakkındadır.

Beşinci Matlab: Her mükellefe farz olan ilmin belirlenmesine dairdir.

Altıncı Matlab: İlimlerin isimleri hakkındadır.

Yedinci Matlab: Bazı ilimlerde konunun belirsiz kaldığına dairdir.

Katip Çelebi'nin *Keşf el-Zünûn 'an Esâmî el-Kütüb ve el-Fünûn* adlı eserinin Mukaddime kısmı bir hatime (sonsöz) ile sona ermektedir.

Eserin bundan sonraki kısmında alfabetik bir düzen içinde kitap ve ilim isimlerinin sıralandığı ve açıklandığı ana bölüm yer almaktadır. Bu ana bölüm de, başlıksız bir sonsöz ile bitmektedir.

V) YANILTICI BİR TARİHSEL KAYNAK OLARAK KATİP ÇELEBİ ELEŞTİRİSİ

Günümüz bilim tarihçilerinden Ekmeleddin İhsanoğlu, *Osmanlılar ve Bilim* adında, Osmanlı bilim ve eğitim tarihine ait uzun çalışma ve araştırmalarının bir bölümünü içeren, bir eser yayınladı. Yazar bu eserine George Sarton ve Abdülhak Adnan Adıvar'ın İslam ve Osmanlı bilim tarihi hakkında ortaya koydukları genel anlayışı eleştiren ve reddeden bir giriş yazısıyla başlar. Buna göre, *Osmanlı Türklerinde İlim* adıyla Osmanlı bilim tarihi konusunda ilk müstakil eseri yazarak bu alanın hem öncüsü olmuş hem de ana hatlarını, gelişme doğrultusunu ve belli başlı bilimsel kişiliklerini belirlemiş olan Abdülhak Adnan Adıvar'ın sözü edilen eserde ileri sürdüğü, “[Osmanlı biliminin] Batı bilimine karşı kuvvetli bir setle kapalı olduğu, adeta Batıyla hiçbir teması olmadığı ve Osmanlı biliminin Arap, Fars dillerindeki ilmin eksik ve bazen de yanlış bir devamından ibaret olduğu” şeklindeki ana tezleri tamamen yanlıştır. Diğer taraftan, bilim tarihi disiplinin kurucusu George Sarton'un, hem Adıvar'ın bu görüşlerine hem de XIX. yüzyıl Avrupa'sında ortaya atılan ve Türk sülâlerin hakimiyetine girmesiyle İslam Dünyası'nda her türlü bilimsel ve kültürel etkinliğin sona erdiği ve İslam biliminin Osmanlı Dönemi öncesinde bittiği biçimindeki iddialara dayanak olan, İslâm Dünyası'ndaki bilimsel çalışmaların, ilk beş asrı kapsayan “Altın Çağ”ın ardından tedricen yavaşladığı biçimindeki teorisinin de yanlış olduğu yapılan araştırmalar sonucu ortaya çıkmıştır. “Altın Çağ” olarak adlandırılan dönemden daha sonraki dönemlerde yani on üçüncü asırdan on altıncı asra kadar geçen süre içinde çeşitli bilim alanlarında yetişmiş Nasiredin el-Tusi (VII/XIII), Kutbeddin el-Şirazî (VII/XIV), İbn el-Şatır (VIII-XIV), Uluğ Bey (IX/XV), Ali Kuşçu (IX/XV), Gıyaseddin el-Kaşi (IX/XV), Mirim Çelebi (X/XV), Takiyüddin el-Rasîd (X/XVI), Davud el-Antaki (X/XVI) gibi birçok sahada örnekleri görülen seçkin bilim adamları, bir yandan zaman bakımından İslam biliminin zirvesi olarak tavsif edilmek istenen zaman limitinin yanlışlığını ortaya koyarken, öte yandan mekan bakımından Bağdat'tan Endülüs'e kadar uzanan klasik merkezler dışında, bilimin İran, Azerbaycan, Türkistan, Anadolu ve İstanbul gibi yerlerde önemli gelişmeler kaydettiğini gösterir.

Bundan başka, yanlışlıkla İslâm biliminin “Altın Çağı” olarak vasıflandırılan dönemin dışında, on üçüncü asrın son yılında Osmanlı Devleti’nin kurulmasıyla, İslâm Bilim Tarihi’nde “Osmanlı Bilimi” denilen yeni bir dönem başlamıştır. Osmanlılar’ın, İslâm Dünyası’nın kültürel ve ilmî hayatına getirdiği yeni dinamizm ve zenginlik sayesinde, İslâm bilim geleneği on altıncı yüzyılda zirveye ulaşmıştır. On yedinci yüzyıldan itibaren, çeşitli sebeplerle Osmanlı Bilimi gerilemeye başlamıştır. Bu bakımdan Osmanlı Bilimi, birincisi İslâm Bilim Geleneği (klasik dönem), ikincisi Batı Bilim Geleneği (modernleşme dönemi) olmak üzere iki başlık altında incelenmelidir. “Batı ilmine sıkı sıkıya kapalılık” iddiasının aksine, Osmanlılar’la Avrupa ülkeleri arasındaki karşılıklı tesirler ve coğrafi yakınlıktan ötürü, Osmanlı Dünyası, Batı biliminin kendi çevresi dışında temasta bulunduğu ilk muhit olmuştur. Bu durum Osmanlılar’ın Batı’daki yenilikler ve keşiflerden haberdar olmalarını sağlamıştır. Osmanlılar, Batı teknikleriyle temaslarının erken dönemlerinde özellikle haritacılık ve madencilik konularındaki teknikleri transfer etmişler, aynı dönemlerde göçmen Yahudi bilim adamları vasıyasıyla Rönesans Bilimi ile de, bilhassa astronomi ve tıp sahalarında bazı erken temaslarda bulunmuşlardır. Özellikle ilk yüzyıllarda Osmanlılar’ın mutlak hakimiyete dayanan sistemi ve sahip oldukları üstünlük duygusu, bu ilginin selektif bir şekilde gelişmesine sebep olmuştur. Askerî, siyasî ve iktisadî dengeler aleyhlerine döndüğünde ise Osmanlılar, Avrupa bilimini ihtiyaçlarına göre ve fonksiyonel bir şekilde aktarmaya başlamışlardır. Bu aktarma en sonunda, Osmanlılar’ın, kendi bilim geleneklerini terk ederek kalkınma ve ilerlemenin ancak Batı bilim ve teknolojisiyle mümkün olabileceği şeklindeki yaklaşıma dönüşmüştür²⁸⁵.

İhsanoğlu’nun *Osmanlılar ve Bilim* adlı eserinin “Fatih Külliyesi Medreseleri Ne Değildi!” başlıklı bölümü, bu bölümün alt başlığında da belirtildiği üzere, Türk tarih yazıcılığını tenkit ve değerlendirme denemesidir. Söz konusu bölüm, bizim bu çalışmamızda Katip Çelebi dolayısıyla Türk bilim tarihi yazıcılığımızda çok sık karşılaşıldığını gösterdiğimiz gibi, başka bir örnek üzerinden tarih yazıcılığımızın öncü bilim adamlarının ve onları takip eden sonraki nesillerin, baştan beri temelsiz, tarihî mesnedi olmayan bir takım “bilgi unsurlarını”, “tarihi rivayetler” adı altında

²⁸⁵ Ekmeleddin İhsanoğlu, *Osmanlılar ve Bilim Kaynaklar Işığında Bir Keşif*, İstanbul 2003, s. 7-43.

sürekli olarak tekrar etmelerini, onlara dayalı olarak temelsiz ancak ciddi hükümler vermelerini ve önemli değerlendirmeler yapmalarını göstermek bakımından çok önemli ve dikkate değerdir. Burada ele alınan konu, Fatih tarafından yaptırılan meşhur Sahn-ı Seman medreselerinin, “Türk Historiography”sinde, gerçekte olduğundan çok farklı biçimde, çeşitli fakültelerden oluşan bir üniversiteye dönüştürülmesi, ayrıca bu “üniversite”nin, “ulemadan” vezir Mahmud Paşa, Molla Hüsrev ve Ali Kuşçu tarafından hazırlanan bir “ders programı” ile kendine has bir “kanununun” bulunduğu ileri sürülmesidir. Hatta bir zamanlar, Türk Üniversiteleri’ne özgü “Ordinaryüs Profesörlük” ünvanının mukabili ve muadili bile Sahn medreselerinde bulunmaya çalışılmıştır. İhsanoğlu bu iddiaları, Fatih Külliyesi ve medreseleri ile ilgili bilgilerin temel kaynağı olan ve önce Arapça daha sonra da Türkçe olarak tanzim edilen Fatih Vakfiyesi’ne, ayrıca o dönemi anlatan temel tarih kitaplarının bu medreseler hakkında verdiği bilgilere dayanarak tahkik etmeye çalışır. Bu incelemeden çıkan sonuç şudur: Ne Vakfiye’de ne de içlerinde Gelibolulu Mustafa Âli’nin (1541-1599) *Künhü’l-Ahbâr*’ı ve Taşköprülüzade’nin (901/1495-963/1561) *Şakâyıık*’ı gibi bu Vakfiye’ye uygun bilgiler veren temel tarihi eserlerde, bu külliyenin günümüz fakülteleri tarzında bir işleyiş biçimi olduğu, Ali Kuşçu ve Molla Hüsrev’in Fatih’in emriyle ulemadan olduğu ileri sürülen vezir Mahmud Paşa’yla biraraya gelip bir “ders programı” hazırladıkları, burada okuyan öğrenciler ile ilgili bir “tüzük” veya “kanunname” olduğu iddialarını destekleyecek yönde hiçbir ifade yoktur. Bu kaynakların Külliye hakkında verdiği bilgiler ile tarih yazıcılığımızın özel eğitim programı ve kanunnamesi olan ve değişik fakültelerden oluşan üniversite imajı arasında büyük farklar vardır. Bu bilgi deformasyonu sürecinde ilk kaynak, M. Şerefettin Yaltkaya’nın, Tanzimat’ın yüzüncü yıldönümü dolayısıyla M.E.B’nin neşrettiği *Tanzimat* adlı kitaba yazdığı “Tanzimat’tan Evvel ve Sonra Medreseler” adlı makalesi olmuştur. Yaltkaya bu makalede, Fatih devrine açık bir atıfta bulunmadan, medreselerde okutulması zorunlu tutulan ve mülazemet için gerekli tahsil şartlarını içeren bir Kânûnnâme metni yayınladı. Süheyl Ünver, Yaltkaya’nın Fatih dönemine atıfta bulunmadan yayınladığı bu genel mahiyetteki “Talebe-i Ulûm Kanunnamesi” metnini, onun işaret ettiği yerde ve numarada bulunmadığını söylemekle birlikte, 1946 yılında Fatih Külliyesi’ni ile ilgili yazdığı bir eserinde Fatih medreselerinin “Tedris Programı”, 1968’de Ali Kuşçu hakkında

yazdığı bir yazıda da bu medreselerin “Nizamnamesi” haline getirir. Ayrıca bu program veya nizamnamenin Ali Kuşçu ile Molla Hüsrev tarafından hazırlandığı tekrar tekrar ifade eder. İ.Hakkı Uzunçarşılı ise, ilk kez 1965’te basılan *Osmanlı Devleti’nin İlmîye Teşkilatı* adlı Osmanlı eğitim ve ilim hayatı hakkındaki başvuru kitabında, Süheyl Ünver’in verilen kayıt ile araştırıp bulamadığı metni, bu kez yine aynı numara ile XVI. yüzyıl başlarına ait olduğunu kaydederek tekrar yayınladı. Cumhuriyetin ellinci yılında İstanbul Üniversitesi ile ilgili olarak çıkarılan bir eserde Şehabettin Tekindağ, medrese eğitimi hakkında yazdığı makalesinde, medrese tahsili yapacak öğrencilerin neler okuması lazım geldiğini, tedrisatın muntazam bir şekilde devam edip etmediğini kontrol eden nazırlar ve mütevellilerle ilgili bilgiler içeren bir öğrenci kanunnamesi yayınladı. Tekindağ bu kanunnamenin II. Selim (1566-1574) devrinde düzenlendiğini tahmin eder ve metnin Hezarfen Hüseyin Efendi’nin “*Telhisü’l-Beyân*”ında²⁸⁶ “Kavânîn-i Taleb-i İlm” adıyla muhtasar olarak verildiğini kaydederek her iki metni de yayınladı. Yayımlanan bu metnin, Yaltkaya ve Uzunçarşılı’nın eserlerinde alıntılardıkları metnin tamamı olduğu anlaşılmaktadır. Osmanlılar’da yüksek din eğitimini bir bütün olarak ele alan ve bu eğitimin değişik yönlerini “medrese programları” ile “icâzetnâmelere” dayanarak inceleyen Hüseyin Atay, Uzunçarşılı’nın on altıncı yüzyıl başı ve Tekindağ’ın II. Selim devri uyarılarını dikkate almadan, bu metnin Fatih’e ait bir kanunname olduğunu söyleyerek metinde verilen bilgilerin Fatih medreselerinin “ders tüzüğü” olduğu kanısını belirtir. Aynı şekilde Fahri Unan da, kuruluşundan günümüze kadar Fatih Külliyesi’nin durumunu inceleyen çalışmasında, Uzunçarşılı’nın ve Tekindağ’ın tespitlerini gözönünde bulundurmadan, bu metnin tahminen Fatih döneminde ve muhtemelen onun emri ile Molla Hüsrev, Ali Kuşçu ve “ulema menşe’li” Mahmut Paşa’ya hazırlatılan “program niteliği taşıyan bir talimatname” olduğunu kabul eder. Osmanlı kanunnamelerini çok kapsamlı bir şekilde ve bir çoğunu ilk defa olmak üzere neşreden Ahmed Akgündüz’ün tespitine göre ise, söz konusu kanunnamenin, Ebusuud Efendi’nin Rumeli Kazaskeri olduğu sırada hazırladığı Mülazemet

²⁸⁶ Hüseyin bin Cafer, el-İstanköyî eş-şehir be-Hezarfen (1600-1678/79), *Telhisü’l-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân* adlı eserini 1086 (1675/1676) tarihinde yazmıştır. Yazar eserde, Osmanlı İmparatorluğu’nun idari teşkilat ve maliyesi ile her türlü teşrifat ve merasimine ilişkin nizam ve kanunları bir araya toplamıştır. Bkz. Hezarfen Hüseyin Efendi, *Telhisü’l-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân*, Hazırlayan: Sevim İlgürel, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1998.

Kanunu'nun (944/1537) çıkmasından sonra ve Süleymaniye medreselerinin kurulmasından (953/1557) önce hazırlanmış olduğu anlaşılmaktadır.

Sahn medreselerinin olmayan “ders programı” veya “tedris nizamnamesi” ile ilgili olan yanlış bilgilere gelince, onyedinci yüzyıla kadar yazılmış belli başlı Osmanlı tarihi kaynaklarında iddia edildiği gibi Fatih medreselerine ait ders programının Mahmud Paşa, Ali Kuşçu ve Molla Hüsrev tarafından hazırlandığına dair herhangi bir işaret yoktur. Ancak onsekizinci asra gelindiğinde, Ali Kuşçu ismi üzerinden belirsiz bir biçimde dile getirilmeye başlanan bu hatalı görüşün sonraki dönemlerde tarihi bir gerçek haline dönüştüğü ve herhangi bir eleştiri ve orjinal metinleri inceleme ihtiyacı duyulmadan tekrarlandığı görülmektedir. Söz konusu görüş, onsekizinci yüzyılda yazılan *Sâmi Tarihi* ile Ayvansaraylı Hafız Hüseyin'in (Ölümü 1786) *Hadikatü'l-Cevâmî* adlı eserleriyle başlar. İkinci Meşrutiyet'in ilanından sonra yayınlanan *İlmiye Sâlnâmesi* adlı eserde, Muallim Emin Bey tarafından Osmanlı medrese tarihi hakkında yazılan “Tarihçe-i Tarîk-i Tedrîs” adlı makale, gerek Fatih Medreseleri, gerekse genel olarak Osmanlı medreseleri tarihi ile ilgili birçok yanlış bilgi ve hüküm ile dolu olup İkinci Meşrutiyet'ten günümüze kadar bu sahada çalışan herkesi yanıltmış ve bu konunun daha karmaşık bir hal almasına yol açmıştır. Emin Bey, Fatih'in “ırfan mahsülü olan medreselerin “tedrisat ve nizamât” tertibine, “Türkistan-ı Ulyâ'dan davet edip getirilen Ali Kuşçu ile Molla Hüsrev gibi “iki dahi”nin ve o zamanlar mevcut olan birçok yüce alimin yüksek himmetleri ile muvaffak olundu” demektedir. Emin Bey ayrıca Cumhuriyet Dönemi'nde birçok bilim adamının tekrarlayacağı ikinci değerlendirmesinde “Sahn-ı Seman” medreselerini bir darülfünun-üniveriste, “Tetimme veya musulâ-i Sahn” medreselerini birer idadî-lise, “ibtidâ-i dâhil” medreselerini rüşdiye-ortaokul ve “iptidâ-i hâric” medreselerini ibtidâî mektebî-ilk okul benzerliklerini kurar. Emin Bey'in Fatih medreseleri ile ilgili başka önemli bir hatalı değerlendirmesi ise, bütün “fen” ve “ilim” dallarının yirminci asırdaki anlamlarıyla bu medreselerde okutulduğunu ve “hakimler”, “hekimler”, “tabipler” ve “mühendisler”in bu medreselerden mezun olduğudur. Emin Bey'in bu hatalı değerlendirmelerle dolu makalesine ilk atıf Adnan Adıvar tarafından *Osmanlı Türklerinde İlim* kitabında yapılmıştır. Daha sonra Süheyl Ünver, Fatih Külliyesi ile ilgili eserinde bu hataları,

müdürrisi profesöre, müdü asistana ve Sahn müdürrislerini ordinaryüs professörlere benzeterak devam etmiştir. Uzunçarşılı, Sahn-ı Seman medreselerinin programını Mahmud Paşa ile Ali Kuşçu'nun tertip ettiğini yazmış, Hüseyin Atay, Âli'nin *Künhü'l-Ahbâr* adlı eserini, bu yönde bir bilgi ya da işaret içermemesine karşın, kaynak göstererek aynı görüşü tekrar etmiştir²⁸⁷.

İhsanoğlu'nun *Osmanlılar ve Bilim* kitabından yaptığımız nispeten uzun olan bu ilk aktarmada verilen bilgilerden ve yapılan değerlendirmelerden, Katip Çelebi üzerine yaptığımız bu çalışma için çok önemli olan ve mutlaka dikkate alınması gereken bazı sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Birincisi, bizim Bursalı Mehmed Tahir'in Katip Çelebi incelemelerindeki temel başvuru kaynağı olan Şehrîzade dolayısıyla bir örneğini tespit ettiğimiz gibi, on sekizinci yüzyıldan itibaren Osmanlı tarihinin önceki dönemleri kişileri v.b. üzerine bilgi veren Osmanlı kaynaklarının, şaşkırtıcı bir biçimde, bunları güvenilmezlikle nitelenmeye imkan tanıyacak tarzda, önemli hatalar içerdiği anlaşılmaktadır. Nitekim bu tespitle uyumlu olarak, Bursalı Mehmed Tahir tarafından “Katip Çelebi mukallidi” diye nitelenen Şehrîzade'nin (Ölümü 1178/1764), Katip Çelebi'nin eserleri ve *Sullemü'l-Vusûl ila Tabakati'l-Fuhûl*'unda açık bir şekilde 1017 olarak belirtmesine rağmen, ilgisiz bir şekilde 1004 olarak verdiği doğum tarihi gibi konularda nasıl yanıltıcı bilgiler verdiğini göstermiştik. İhsanoğlu'nun incelemesi, on sekizinci yüzyılda başlayan bu hatalı ve yanıltıcı bilgiler üreten tarihçilik anlayışının bir iki örnekle sınırlı kalmadığını ve bu dönemden itibaren bu amaçla yazılan pek çok eserin adeta temel özelliği olduğunu göstermesi bakımından çok düşündürücü ve uyarıcıdır. İkincisi ve daha önemlisi, Muallim Emin Bey'in “Tarihçe-i Tarîk-i Tadrîs” adlı makalesi üzerinden, tarih yazıcılığımızın bu bilim dışı özelliğinin on dokuzuncu yüzyılda zirvesine ulaştığının belirlenmesidir. Bu belirleme, yine, bizim bu dönemde Katip Çelebi üzerine söylenenlerin genellikle sadece abartılı övgülerden ibaret olduğu yönündeki saptamamızı da anlamlı kılmaktadır. Çok şaşkırtıcı ve üzücü olan üçüncü sonuç ise, Cumhuriyet Dönemi'ne gelindiğinde, tarih yazıcılığımızın bazı önemli ve öncü isimlerinin başlangıcı on sekizinci yüzyıl olarak belirlenen bu “mesnedsiz hüküm verme” sorumsuzluğunu ve suçunu bir geleneğe dönüştürecek tarzda büyük bir

²⁸⁷ E. İhsanoğlu, *a.g.e.*, s. 45-85.

rahatlıkla sergilemeleri ve işlemelerinin ortaya çıkmış olmasıdır. Bu sonuç da, bizim, özellikle Adıvar'ın sonrakilerin neredeyse tamamı tarafından sorgusuz sualsiz tekrarlanan abartılı ve asılsız görüşleri başta olmak üzere, Katip Çelebi hakkında bu dönemde ortaya atılan tezlerin bir çoğu hakkındaki değerlendirmelerimizle uyumludur.

Yeni bir alıntıya daha başvurarak nakletmek gerekirse, İhsanoğlu'nun incelemesinden çıkan ve araştırmamızı ilgilendiren başka bir önemli sonuç da, eserlerinde medreseler hakkında verdiği bazı yanlış bilgilerle bizzat Katip Çelebi'nin sonraki dönemlerde ve günümüzde konuyla ilgilenen pek çok yazarı yanıltığı görüşüdür. Öyle ki bu makaleye bakılırsa, Katip Çelebi XVII. yüzyıla kadar gelen ve Osmanlılar hakkında bilgi veren tarihçiler arasında adeta tek yanıltıcı kaynaktır. İhsanoğlu'na göre, onyedinci yüzyıl Türk kültür dünyasının önemli sîması ve günümüze ulaşan çok sayıdaki değerli eserleriyle Osmanlı eğitim ve bilim tarihine ışık tutan Katip Çelebi (1609-1657), medreseler konusunda ve medreselerde okutulan dersler hakkında değişik eserlerinde bilgiler vermiş ve bu medreselerin durumunu tenkid eden görüşler ileri sürmüştür. Katip Çelebi'nin bu konudaki sözlerine ondokuzuncu yüzyıldan itibaren sık sık atıfta bulunulmuş ve bu ifadeler herkes tarafından iktibas edilmiştir. Katip Çelebi *Cihannüma* adlı ünlü coğrafya eserinde, değişik rütbeli medreselerde hangi derslerin okutulacağını anlatırken, “ibtida manâsıb-ı ilmiyeyi Sultan Mehmed tâyin buyurdular ki...” diyerek bunu Fatih Sultan Mehmed'e bağlamaktadır. *Cihannüma*'nın sonunda Osmanlı sultanları hakkında bilgi veren Katip Çelebi'nin, bu bilgilerin bir kısmını Âlî'nin *Künhü'l-Ahbar* adlı eserinden aldığı anlaşılmaktadır. Âlî'nin, bir ilim talibinin medresede, hangi dersleri sırasıyla okuması lazım geldiğini ifade eden ve zaman içinde kurulan gelenek ve düzenden bahseden uzun ifadeleri Katip Çelebi tarafından kısaca özetlenmekte, ancak metinde bulunmamasına karşın bu düzenlemenin Fatih'in emrine bağlandığı görülmektedir. Katip Çelebi'nin bu konuda başka hataları bulunmakta ve bu hatalar birçok bilim adamı tarafından farkına varılmadan, bazen de farkına varıldığı halde tekrarlanmaktadır. Katip Çelebi, *Mîzânü'l-Hakk* adlı eserinde “Sultan Mehmed Han Medâris-i Semâniye'yi yaptırıp kânûna göre iş görülüp okutulsun diye vakfiyesinde yazmış ve *Hâşiye-i Tecrîd* ve *Şerh-i Mevâkıf* derslerinin okutulmasını bildirmiştir”

demektedir. Oysa çok açık olarak Fatih Vakfiyesi'nde herhangi bir dersin ya da kitabın adı geçmemektedir. Ayrıca *Hâşiye-i Tecrîd* kitabı, medreselerin en alt kademesinde (yirmili veya yirmibeşli) okutulan bir eser olduğu gibi, *Şerh-i Mevâkîf* adlı eser de, Katip Çelebi'nin *Cihannüma*'da da gösterdiği gibi, Kırklı Medreselere ait bir eserdir. İhsanoğlu, bu hatanın farkına varan ilk kişinin Cahit Baltacı olduğunu ve Fahri Unan'ın bu konuyu dikkatli bir şekilde tartıştığını belirterek, Katip Çelebi'nin, Ellili Medrese olan Semâniye Medreseleri'nin vakfiyesinde olmayan ve payesine uygun düşmeyen eserlerin okutulduğunu söylemekle ulaştığı bilgileri birbirine karıştırdığını ve sonra gelenleri yanıltıp bu konuda yeni hatalar ilave etmelerine yol açtığını, sonrakiler arasında da Katip Çelebi'nin Fatih medreseleri ile ilgili olarak verdiği yanlış bilgileri tekrarlayıp bunlara yeni bilgiler ekleyenin Yaltkaya olduğunu ifade eder²⁸⁸.

İhsanoğlu'nun bu eleştirisinde iki önemli nokta vardır. Bunlardan birincisi, Katip Çelebi'nin *Mizânü'l-Hakk*'da Fatih Sultan Mehmed'in yaptırdığı külliye vakfiyesinde, külliye medreselerinde *Hâşiye-i Tecrîd* ve *Şerh-i Mevâkîf* derslerinin okutulmasını emrettiğini söylemesidir; diğeri ise, bu ifadesine aykırı bir şekilde *Cihannüma* adlı eserinin sonuna doğru, medreseler hakkında bilgi verirken, bu eserlerden ikincisinin kırklı medreselerde okutulan ders kitapları olduğunu, buna karşın Fatih Külliye Medreselerinin Ellili Medrese olduğunu söylemesidir. İhsanoğlu bu iki bilgiye dayanarak, Katip Çelebi'nin medreseler ve buralarda okutulan derslere ilişkin bilgileri birbirine karıştırdığına ve sonrakileri yanılttığına hükmetmektedir. Ancak burada bir düzeltme yapmak gerekmektedir. Şöyle ki, söylendiği gibi Katip Çelebi, *Mizânü'l-Hakk*'da, Osmanlı Devleti'nin başlangıcından Sultan Süleyman Han zamanına gelinceye kadar felsefe (hikmet) ile din (şeriatı) ilimlerini uzlaştıran bilginlerin önemsendiği, Fatih Sultan Mehmed yaptırdığı Semâniye Medreseleri'nin vakfiyesinde burada kanun üzere eğitim yapılmasını emrettiği ve *Haşiye Tecrid* ve *Şerh-i Mevâkîf* dersleri koydurduğu, sonra gelenlerin bu dersleri felsefiyat diye kaldırdıkları, yerine *Hidaye* ve *Ekmel* dersleri koymayı akla uygun buldukları, ancak bu sınırlamanın hiç de akla uygun olmadı, dolayısıyla ortada ne felsefenin ne de

²⁸⁸ a.g.e., s. 65-69.

Hidaye ve *Ekmel*'in kalmadığı biçiminde bir açıklamada bulunmaktadır²⁸⁹. Yine işaret edildiği gibi *Cihannüma*'da da, medrese ve bilgin hiyerarşisini (menâsıb-ı ilmiyye) ilk kez Fatih Sultan Mehmed'in belirlediği, yirmi akçelik iki medresede matematik ve kelim ilmi öğretileceği, otuz akçelikte *Miftâh*, *Me'ânî* ve *Sadrü'ş-Şerî'a* okutulacağı, kırk akçelikte *Şerh-i Mevâkif* ve *Şerh-i Makâsîd* dersleri verileceği, vezirlerin yaptırdığı ve Hâriç denilen elli akçelik medreselerde *Hidâye* okutulacağı ve padişahların yaptırdığı Dâhil denilen medreselerden de Semâniyye Medreselerini'nin birine müderris olunacağı ve buradan da Mekke, Medine, Halep, Şam, Mısır, Bağdât, Edirne, Bursa ve İstanbul gibi şehirlere kadı çıkacağı yönünde bilgiler bulunmaktadır²⁹⁰. Fakat burada dikkatlerden kaçan bir nokta vardır; o da, *Cihannüma*'daki bu bilgilerin Katip Çelebi tarafından değil İbrahim Müteferrika tarafından yazılmış olmasıdır. Bilindiği gibi, Müteferrika'nın, eserin basımına esas aldığı müellif nüshası Van Eyaleti'nin anlatıldığı bölümde sona ermektedir ve eserin geri kalan bölümünü ed-Dimeşki'nin coğrafya çevirisinden yararlanarak Katip Çelebi'nin üslûbu üzere tamamlayan İbrahim Müteferrika olmuştur. Burada medrese meratibi hakkında verilen bilgiler de, eserin Müteferrika'nın eklediği bölümünde geçmektedir. Dolayısıyla *Cihannüma*'nın 688. sayfasında bulunan bu bilgiler Katip Çelebi'ye değil, 432. sayfadaki kırkikinci fasıldan itibaren eseri tamamlayan İbrahim Müteferrika'ya aittir²⁹¹.

²⁸⁹ “Devlet-i ‘Aliyye-i ‘Osmâniyye evâ’ilinde Sultân Süleymân Hân zamânına gelince hikmet ile şerî‘at ‘ilimlerin cem‘ eyliyen muhakkikler iştihârda idi. Ebû'l-Feth Sultân Mehmed Hân Medâris-i Semâniyye binâ idub kânûn üzere şugl oluna diyu vakfiyesinde kayd ve *Hâşiye-i Tecrid* ve *Şerh-i Mevâkif* derslerin ta‘yîn eylemişidi. Sonra gelenler bu dersler felsefiyâtdır diyu kaldırub *Hidâye* ve *Ekmel* dersleri okutmağı ma‘kûl gördi. Yalnız ana iktisâr nâ-ma‘kûl olmağla ne felsefiyât kaldı ne *Hidâye* ve *Ekmel* kaldı”. Bkz., *Mizânü'l-Hakk*, s. 83.

²⁹⁰ “İbtidâ menâsıb-ı ‘ilmiyyeyi Sultân Mehmed ta‘yîn buyurdılar ki talebeden çıkan ibtidâ ikirmi akçe ve bu iki medresede riyyâziyyât ve ‘ilm-i kelâm tadrîs ide. Ba‘dehu otuz akçe ile *Mitfâh* ve *Me'ânî* ve *Şadrü'ş-Şerî'a* tadrîs eyliye ve kırk akçe ile *Şerh-i Mevâkif* ve *Şerh-i Makâsîd* tadrîs eyliye ve elli akçe ile vüzerâ binâ itdikleri medresler ki ana Hâriç dirler anda *Hidâye* tadrîs eyliye ve bir medrese ki Pâdişâh anda binâ itmîşdir ana Dâhil dirler ba‘dehu Semâniyye'nin birisine andan kazâyâ çıka Haremeyn'e ve Haleb'e ve Şâm ve Mısır ve Bağdât ve Bilâd-i Selâse gibi”. Bkz., *Cihannüma*, s. 688.

²⁹¹ Baltacı ve Unan'ın da bu hataya düştüğü görülmektedir. Bkz., Cahit Baltacı, *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 2005, s. 132; Fahri Unan, *Kuruluşundan Günümüze Fâtiğ Külliyesi*, Ankara 2003, s. 339. Ayrıca, Katip Çelebi'nin *Mizân*'da geçen “Ebû'l-Feth Sultân Mehmed Hân Medâris-i Semâniyye binâ idub kânûn üzere şugl oluna diyu vakfiyesinde kayd ve *Hâşiye-i Tecrid* ve *Şerh-i Mevâkif* derslerin ta‘yîn eylemişidi. Sonra gelenler bu dersler felsefiyâtdır diyu kaldırub *Hidâye* ve *Ekmel* dersleri okutmağı ma‘kûl gördi” biçimindeki ifadelerinden, Fatih'in *Hâşiye-i Tecrid* ve *Şerh-i Mevâkif*1, vakfiyede geçmek zorunluluğu olmadan, Sahn-ı Seman dışındaki medreselerde okutulmasını emretmiş olması anlaşılabilir. Çünkü burada yalnızca Fatih'in kendi yaptırdığı medreselerin değil o ana kadar İmparatorluk'ta kurulmuş bulunan diğer medreselerin tanzimini düşündüğünü de göz önüne almak gerekir. Bu emirden sonra *Hâşiye-i Tecrid* dersi Yirmili Medreseler'e, *Şerh-i Mevâkif* dersi ise Kırklı Medreseler'e konmuş olarak düşünülebilir. Bu durumda,

Burada son olarak İhsanoğlu'nun, tarihi bir kaynak olarak Katip Çelebi'nin eserlerinde bazı yanlış bilgiler verdiği yönündeki eleştirisinde yalnız olmadığını, ilgili bölümde gösterdiğimiz gibi, Ali Suavi'nin de *Takvîmü't-Tevârîh* neşri dolayısıyla Katip Çelebi'yi kaynaklarını eleştirmeden körü körüne takip etmek yüzünden anlaşılmaz, tuhaf ve basit hatalar yapmakla suçladığını hatırlatıyoruz.

bu dersler, ilk kez Fatih'in emriyle Sahn dışındaki Osmanlı medreselerinde okutulmaya başlanmış olabilir. Nitekim Katip Çelebi, *Mizân*'dan çok zaman önce yazdığı *Keşfü'z-Zünûn*'daki *Tecridü'l-Kelâm* maddesinde, Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin, Nasîreddîn Tûsî'nin *Tecridü'l-Kelâm* adlı eseri üzerine yazdığı bir haşiyeden ibaret olan bu eserin, Anadolu uleması arasında *Hâşiyetü'l-Tecrîd* adıyla ünlendiğini ve ulemanın bu kitabı bazı eski sultanların emriyle (ta'yîn) öğretimde (tedrîs) zorunlu tuttuklarını yazmaktadır. Bkz., *Keşfü'z-Zünûn*, Cilt I, s.347. *Mizân*'da söylenenler göz önüne alınırsa buradaki "bazı sultanlardan" kasıt, Fatih Sultan Mehmet'tir; ancak burada, bu isteğin Sahn-ı Seman medresleri için olduğu yönünde bir ifade kullanılmamaktadır.

VI) FARKLI BİR *MİZÂNÜ'L-HAKK* SADELEŞTİRMESİ

Katip Çelebi'nin Osmanlı Türkçesi'yle kaleme aldığı *Mizânü'l-Hakk* adlı risâle, Orhan Şaik Gökyay'dan sonra, Süleyman Uludağ ve Mustafa Kara tarafından da sadeleştirilerek çeşitli tarihlerde yayınlanmıştır. Uludağ'ın bu sadeleştirmenin başına eklediği, Katip Çelebi'nin hayatı, eserleri, ilmî kişiliği, düşünce tarzı v.b. gibi konular hakkında bazı ilginç saptamalar ve yorumlar içeren “Giriş” bölümü ile sonuna eklediği, Katip Çelebi'nin risâlede ele aldığı yirmi bir konuda ileri sürdüğü düşüncelere ilişkin önemli değerlendirmeleri içeren “Açıklamalar” bölümündeki görüşleri dikat çekicidir. Sadeleştirme, *Mizânü'l-Hakk*'ın *Mecmû'a-yı 'Ulûm*'da neşredilen müellif hatlı nüshasından yapılmış ve Osmanlı Türkçesi ile olan metin sadeleştirmenin sonuna eklenmiştir.

Gazali, İbn Haldun, İbn Rüşd gibi İslâm düşüncesinin en özgün temsilcilerinin, bir kısmı önceden başkaları tarafından çevrilmiş bazı eserlerini, daha sağlıklı bir şekilde Türkçe'ye tercüme etmekle kültür hayatımızda önemli bir yer edinen Süleyman Uludağ, *Mizânü'l-Hakk*'ın vaktiyle Gökyay tarafından yapılan ve 1972 yılında Millî Eğitim Bakanlığı'nca yayımlanan sadeleştirmesindeki ciddi okuma hatalarını bir kaç başlık altında gösterdikten sonra, bu neşrin güvenilir olmadığını, ayrıca, Gökyay'ın sadeleştirmeye esas aldığı metni, eserin bazı eski yazmalarını karşılaştırarak oluşturduğuna inanmanın güç olduğunu, çünkü neşrinin müellif nüshasından pek farklı olmadığını söyler. Uludağ, ilahiyatçıların yapması gereken bir işi, yetersiz din bilgisi ve Osmanlıca Türkçesi'yle de olsa üstlendiği için Gökyay'a şükranlarını dile getirip rahmet okusa da, burada onun vaktiyle edebiyat alanındaki eleştirilerini içeren ve tıpkı Uludağ'ın çevirileri gibi Dergâh Yayınları'ndan çıkan “Destursuz Bağa Girenler” adlı eserine gönderme yaparak, ülkemizde Katip Çelebi'nin ve eserlerinin tanıtılması konusunda büyük emek harcayan kişilerin tartışmasız birincisi diyebileceğimiz Gökyay'ın *Mizânü'l-Hakk* çevirisi ile yeterliliklerini aşan bir işe kalkışarak adeta “Destursuz Bağa Girdiğini”, bilim adına büyük bir haksızlık ve acımasızlıkla ima etmekten de geri kalmaz.

Uludağ'ın, *Mîzânü'l-Hakk* çevirisine eklediği “Giriş” bölümünde, doğum ve ölüm tarihlerini 1017/1609-1069/1659 olarak verdiği Katip Çelebi hakkında ileri sürdüğü görüşler ana hatları ile şöyledir: Katip Çelebi, tarih, coğrafya, atlas, felsefe, astronomi, matematik, hadis, tefsir, v.s. gibi bilimlerden, ulûm-i garibe denilen sihir ve tılsım bilimlerine varıncaya kadar birçok bilim dalı ile meşgul olmuş çok yönlü bir bilim ve fikir adamıdır, bir ansiklopedisttir. Hanefî mezhebinden ve İşrakî meşrebinden olduğunu belirtmesine karşın Platon'un veya Plotinus'un İşrakîye Felsefesi'ni iyi bildiği söylenemez. Ayrıca Katip Çelebi'nin, sezgici bir felsefe olan İşrakîliği, gerçek mahiyeti ile bildiğini ve benimsediğini kabul etmek zor olduğu gibi, bu görüş onun yaşama tarzı ile de çelişkilidir. Eserlerinde İbn Arabî ve Suhreverdî-i Maktûl gibi kâfir ve zındıklıkla suçlanan mutasavvıfları savunması İşrakîliğinden değil, taassuba karşı tepkisinden dolayıdır. Aslında o, İşrakîliğe Meşşailikten daha fazla yakın değildir. Katip Çelebi'nin dinî düşüncelerini, felsefî düşüncelerinden ayrı düşünmek mümkün değildir. Aklî ve şerî bilimleri bir kuşun iki kanadına benzeterek Hikmet ile Şeriat'ı uzlaştırıp birleştiren bilginleri en doğru yolun mensubu olarak görmüş, şeriat adına felsefeyi yasak ve günah düşünce ilan edenleri, her zaman görülen sabır, tahammül, anlayış ve müsamahasını bir yana bırakıp olabildiğince sert ve ağır bir dille kınamıştır. Medrese mensuplarının, ilmî değerini kavrayamayarak onu ketebeden yani ilmiyeden değil katiplerden biri diye küçük görmesine rağmen Katip Çelebi'nin medrese tahsili görmemesi isabetli olmuştur; zira o devrin medresesi Katip Çelebi gibi bir bilim ve fikir adamı yetiştirecek seviyede değildi. Katip Çelebi, medrese tahsili görmüş olsaydı, o devirde buralarda ders gören ve ders veren binlerce kişiden farklı olmazdı. Çünkü Osmanlı medreseleri, Katip Çelebi ayarında sadece bir iki alim yetiştirebilmiştir. Medresede yetişmeyen, ancak medresedeki bilimleri tamamıyla öğrenen Katip Çelebi, medresenin ufuksuz, dar zihniyetinin dışında kalabilmiş olması sayesinde birçok bilim dalında mütehassıs olmuş, eserler vermiş, dinî düşünce hakkında değerli teşhis ve tespitlerde bulunabilmiştir. Katip Çelebi kendi zamanında, Kadızadeliler ve Halvetîler arasında ortaya çıkan ve medrese-tekke, müderris-şeyh ve molla-derviş boğuşması halini alan kavgaya sebep olan meselelere çözüm getirmek için *Mîzânü'l-Hakk*'ı kaleme almış, burada taraflardan birinin ifrata gittiğinden, diğerinin tefritte kaldığından sözedilmiş, ancak Kadızade ve taraftarları mahkûm edilirken, mümkün

mertebe Sivasî Efendi ve taraftarları kayırılmıştır. Katip Çelebi, ihtilâf konusu olan hususları ortaya koyarken “meselenin ifratı şudur, tefriti şudur, itidali de budur” diyerek taraftarların görüşlerini mukayese, kendi ifadesi ile muhakeme ederek mutedil ve orta yolu bulmaya çalışmıştır. Ancak örf ve adetlere büyük önem vermesi sebebiyle, uzlaştırma ve bağdaştırma teşebüslerinde her zaman başarılı olamamıştır. Yezid’e lanet konusu ile inhinâ meselesi buna misâl olabilir. Uludağ burada, Katip Çelebi’nin, Kadızade’yi ifratın, Sivasî’yi tefritin temsilcisi olarak görmekte ve itidal yolunda da kendisinin bulunduğu inandığı için onlara bu yolu göstererek birine mutaassıb, öbürüne zühd-i bârid demekte haklı olduğunu söyler ve İslâm için çarenin ne Kadızade tipindeki zahir ilmi taraftarlarında ne de Sivasî Efendi gibi bâtin ilmi ve tarikat ehli taraftarlarında bulunamayacağını, çarenin, Katip Çelebi tipi bilim adamına ve bilim anlayışına sahip olmakta olduğunu ama ne yazık ki bu tipi hâlâ yetiştiremediğimizi ve bu anlayışı hâlâ hakim kılamadığımızı ileri sürer.

Uludağ Katip Çelebi’nin düşünce tarzını açıklarken de, onun, hür düşünceli, serbest fikirli, akla önem ve bilime değer veren, dinine bağlı, ibadet hayatı düzenli, fakat taassuba ve taklitçiliğe şiddetle karşı çıkan bir alim olduğunu, daima meşrûat ile ma’kûlât yani Şeriat ile Hikmet, akıl ile nakil ve din ile felsefe arasında uyum gördüğünü yazar. Katip Çelebi alim geçinen mukallidleri ve mutaassıbları tenkit etmiş ve bunlar için ağır ifadeler kullanmıştır. Taassub sahiplerinden adeta nefret eder ve buna “zühd-i bârid” yani ham sofuluk, insanı üşüten ve ürküten çığ dindarlık adını verir. Zühd-i hüşk (kuru zühd) adı da verilen bu çeşit dindarlığı savunan ham-ervâh kişilerden her vesile ile yakını. Örf, âdete ve an‘aneye büyük değer verir, adeta bu gibi şeylerin değişmez birer cemiyet kanunu olduğuna inanır ve bu inancını muhtelif vesilelerle çeşitli şekillerde ifade eder. Halkın, alıştığı anlamı, âdeti terketmeyeceğine, bu durumun Allah’ın dilediği zamana kadar sürüp gideceğini kabul eder. Yani ona göre, ictimaî hareketler ve cemiyetlerdeki itiyad ve telakkiler, ferdî gayretlerle değiştirilemez. Bu noktada İbn Haldun’un şuurlu bir takipçisi olan Katip Çelebi’ye göre, ictimaî âdet, örf, an‘ane ve itiyatlar fizikî kanunlar kadar süreklidir, değişmez. Bu açıdan bakıldığında zaman *Mîzânü’l-Hakk*’da sosyolojik kanunların üstü kapalı fakat sağlam ve ısrarlı bir izâhının var olduğu görülür. Onun

için, cemiyette çeşitli zümreler arasındaki görüşlerle, dinî konuları değişik biçimde değerlendirmekten doğan farklı ve uyuşmaz anlayışlar kaçınılmaz ve zarurîdir.

Katip Çelebi, meselelerin tafsilat ve teferruatıyla uğraşmaz. Genel, şümûllü ve sürekli olan esasları araştırır, bulur ve izahları bu esaslara dayandırır. Bu anlayışını, “zirâ âdab-ı fakir her kesrete cânib-i vahdetten duhûl ve ihâta-i külliyyât ile zabt-ı usûl idi. Cüziyyâtla takayyud ve cerbeze semtine iltifat tazyi-i evkat olmak üzere karar vermiş idi” şeklinde açıklar. Teferruat, tafsilat, meseleler ve kesret içinde boğulan hiçbir zaman müspet bir neticeye ulaşamaz. Bilimde daima umumî esasların ve küllî kaidelerin araştırılması ve gözetilmesi temel hareket noktasıdır; Katip Çelebi’de olup da devrinin diğer alimlerinde bulunmayan zihniyet budur. Sürekli olarak tenkitçi bir metod geliştiren Katip Çelebi, bilimde otorite kabul etmez. Kendini kimseden aşağı görmez. Eski alimlere karşı, cahillerin duyduğu hayranlık onda yoktur. Bilen, bilgisine güvenen ve her bilginin görüşlerini tenkit ve münakaşa etme cesaretini kendinde bulan müteşebbis ruhlu ve cesur bir fikir adamıdır. Bildiğini ve inandığını, bildiği ve inandığı şekilde açık ve seçik söylemesini bilmiştir. Bilimle, karşılık ve çıkar gözetmeden uğraşmıştır. Onu başkalarından ayıran zekasının ve yeteneklerinin olağanüstülüğü değil, diğerlerinde bulunmayan çalışma ve usûlüne göre araştırma gibi iki haslettir. Katip Çelebi, bir bilime ve fenne kendini kaptırıp onun dışına çıkmayan ve meşguliyet sahasının dışındaki bilimleri hafife alan bir anlayıştan çok uzaktır. Matematikten ulûm-i garîbeye varıncaya kadar çok çeşitli bilimlerle uğraşması ve bunlara değer vermesi, Katip Çelebi’de bilimsel bir inhisarcılıktan eser bulunmadığının en açık delilidir.

Uludağ’a göre, Katip Çelebi, hocası Kadızade gibi ahmakları peşine takıp meşhur olmak anlayışında olmadığından devrin sadrazamı tarafından bile tanınmamış, çok da önemli olmayan bir maliye memurluğunu, halifeliği ele geçirmek için yıllarca beklemiş, nihayet kavga ederek görevinden ayrılmıştır. Ancak bütün ömrünü hakiki ilme vakfetmiş, kütüphaneleri mesken haline getirmiş ve ömrünü kitaplar arasında tüketmiş Katip Çelebi, o devirde meşhur değilken, şimdi Dünya’da en çok bilinen ve tanınan Osmanlı alimidir. Öte yandan Kadızade’yi kimse bilmemekte ve tanımamaktadır. Bundan başka, *Mizânü’l-Hakk*’ı okuyanlar sadece

XVII. asrın ilk yarısındaki dinî düşünce ve ilmi anlayışı öğrenmekle kalmaz; bu eserde anlatılan dinî düşünce ve ilim anlayışı, [ülkemizde?] daha önceki asırlara da, daha sonraki çağlara da hatta XX. asrın son yarısının ilk bölümüne de geniş ölçüde hakim olduğu için, tarihi[mizi]n geniş bir bölümü içinde dinî düşüncenin ve ilmî hayatın nasıl bir seyr içinde olduğunu da öğrenmiş olacaktır. Bu eser, XVII. asırdaki İslâm düşüncesinin, bilhassa Osmanlılar'daki dinî düşüncenin ve ilim anlayışının bilinmesi ve tanınması hususunda gerçekten çok ciddi bir vesikadır. Bu eserin sağlayacağı faydalardan biri de, başkalarını dikkate almadan, kalbin sesine ve aklın şehâdetine dayanarak hüküm vermenin önem ve lüzumunu hafızaya nakş etmesi olacaktır. Son olarak *Mîzânü'l-Hakk*'ın dili üzerinde de duran yazar, eserin dil, gramer itibarıyla muntazam, muhkem ve sıhhatli olmasına karşın cümle yapıları bakımından genellikle mutâd olmadığını, eserde anlaşılması zor, yanlış anlaşılmaya müsait, hatta maksadın zıddını ifade etmeye elverişli cümlelerin sayının az olmadığını, bu yüzden önceki çevirilerin hatalı ve müphem olmaktan kurtulamadığını söyler²⁹².

Uludağ'ın, Katip Çelebi hakkındaki değerlendirmesinde ileri sürdüğü bu görüşlerin bazıları son derece isabetli olmakla birlikte bazılarının da böyle olmadığını ve farklı bir şekilde değerlendirilmeleri gerektiğini düşünüyoruz: Bir çok bilimi öğrenmeye çalışması, İşrakî meşrepli olması, medrese eğitimi görmemiş olması, din ve felsefe arasında bir uyuşmazlığın ve çatışmanın olduğu kabul etmemesi ve dinî ve aklî bilimleri uzlaştıran görüşü tercih etmesi, toplumun örf ve adetlerinin değiştirilmesini imkansız görmesi ve böyle bir girişimin toplumsal çatışmalara yol açabileceğini belirtmesi gibi tespitler, *Mîzânü'l-Hakk* dolayısıyla Katip Çelebi'nin gerçekten iyi bilinen düşüncelerini yansıtmaktadır. Yazarın, Katip Çelebi'nin özellikle, “zirâ âdab-ı fakir het kesrete cânib-i vahdetten duhûl ve ihâta-i külliyyât ile zabt-ı usûl idi. Cüziyyâtla takayyud ve cerbeze semtine iltifat taziy-i evkat olmak üzere karar vermiş idi” biçimindeki sözünü, onun bir bilimi öğrenirken o bilimin inceliklerini, ayrıntılarını değil ana hatlarını, genel ilkeleri öğrenmesine yorması yani onun çalışma yöntemini yansıttığını belirlemesi, bu sözün daha önce başka yazarlar tarafından Katip Çelebi'yi tündengelim, skolastik zihniyet,

²⁹² Katip Çelebi, *Mîzânü'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ehakk İslâm'da Tenkit ve Tartışma Usûlü*, Sadeleştirenler: Süleyman Uludağ Mustafa Kara, İstanbul 2001, s. 11-30.

Aristo'nun bilim metodu gibi ilgisiz kavramlara bağlamak için kullanıldığı göz önüne alındığında, çok isabetlidir ve takdire şayandır. Yine, *Mîzânü'l-Hakk*'da ele aldığı ihtilaflı meselelerdeki uzlaştırma ve bağdaştırma teşebüslerinde her zaman başarılı olamadığının söylenmesi önemli bir tespittir. Öte yandan, *Mîzânü'l-Hakk*'da dile getirdiği örflerin değiştirilemezliği, toplumda farklı görüşlerin bulunmasının kaçınılmaz olduğu gibi düşüncelerden hareketle Katip Çelebi'de fiziksel ya da sosyolojik kanun anlayışı bulunduğu görüşünü akla getirecek şekilde açıklamanın isabetli olmadığını zannediyoruz. Yine, matematikten sihire kadar birçok bilimle uğraşmasını, “bilimde inhisarcı olmamak” gibi bir kavramla, Katip Çelebi adına olumlu bir özellik olarak yorumlanmasını tartışmalı görüyoruz; zira, burada “bilimde uzmanlaşma”nın değeri ve önemi gözardı edilmektedir. Ayrıca, Katip Çelebi'nin de hedefi olduğu anlaşılan, Osmanlı toplumunun istediği “naklî ve aklî bilimlerden tam anlamıyla nasiplenmiş” ideal bilgin tipine ulaşmak için bilginin her alanına el atmak zorunda bırakılmanın insanı sonunda, Kant'ın deyişiyle “her şeyden bir şeyler bilmekle yetinen ve hiç bir şeyi doğru dürüst bilmeyen”²⁹³ bilgin tipine götürme ihtimali son derece yüksektir. Yazarın Katip Çelebi'ye ilişkin tespitlerini ve düşüncelerini, yer yer Osmanlı medeniyetine ilişkin genel görüşleri içinde sunması ayrı bir sıkıntı yarattığını düşünüyoruz; çünkü bu durumda iki şey birbirine karıştırılmakta ve Katip Çelebi hakkındaki doğru bir tespit Osmanlı uygarlığı hakkındaki oldukça tartışmalı bir görüş içinde sunulabilmektedir. Örneğin bir yandan, Katip Çelebi'nin medrese eğitiminden geçmemiş olması bir meziyet olarak gösterilmek amacıyla, bu durum o devirde Osmanlı medreselerinin zaten işlevsiz durumda bulunduğu, okutulan kitapların dışına çıkamayan, çok dar sınırlar içinde kalan, geniş ufuklara açılmayan kişiler yetiştirmekte olduğu gibi çok tartışmalı bir görüş içinde sunulmakta ve bununla yetinilmeyip övgü adına daha ileri gidilerek “Osmanlı medreseleri Katip Çelebi ayarında sadece bir iki alim yetiştirebilmiştir” gibi çok daha tartışmalı başka bir iddia ortaya atılmak suretiyle karışıklık gittikçe derinleştirilmektedir. Benzer şekilde, Kadızade'nin devrinde meşhur olmasına rağmen şimdi kimsenin onu bilmediği ve tanımadığı buna karşın devrinde meşhur

²⁹³ Kant bu sözü, çağında yaygın olarak gördüğü sinkretizm anlayışının geliştirdiği, çelişik ilkeleri biraraya getiren, sığ, dürüstlikle bağdaşmayan, kolaycı bağdaştırma sistemini eleştirmek için kullanmıştır. Bkz., Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara 1980, s. 27.

olmayan Katip Çelebi'nin bütün dünyaca en çok bilinen ve tanınan Osmanlı alimi olduğu söylenmektedir. Daha önce Adıvar'ın şimdi de burada Uludağ'ın ileri sürdüğünün aksine, Katip Çelebi devrinde meşhur biriydi; şeyhülislamlarla sıkı dostluğu vardı; ayrıca, risâleleri, şeyhülislamlar aracılığı ile padişahlara sunulmak isteniyor veya sunulup okunuyordu; yani bazı padişahların da haberdar olduğu bir kişiydi. Bundan başka, neden Katip Çelebi, Kadızade'den daha meşhur olsun? Kadızade yaşadığı dönemde fikirleriyle, Osmanlı toplumunda yarattığı sosyal çalkantılar yüzünden tarihe mâl olmuş bir kişiliktir ve erbabına malumdur. Daha şaşırtıcı olanı, bundan böyle, Katip Çelebi'yi tanıyanlar, en azından *Mizanü'l-Hakk* risâlesi dolayısıyla, onun kadar ister istemez artık Kadızadeyi de tanımak durumunda kalacaklardır.

Süleyman Uludağ, İbn Haldun'un *Mukaddime* adlı eserini de Türkçe'ye çevirmiştir. Bu çeviriye eklediği uzun "Giriş" bölümünün "Osmanlılarda, Türkiye'de İbn Haldun ve *Mukaddime*" başlıklı alt bölümünde, hem Osmanlılar'da İbn Haldunculuk hem de Katip Çelebi'nin bu anlayış içindeki yeri hakkında dikkate alınması gereken önemli değerlendirmeler yapmıştır. Uludağ, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun İbn Haldun'un Osmanlılar ve Türkiye'deki tesirleri üzerinde durduğu "Türkiye'de İbn Haldunizm" adlı makalesine atıfta bulunarak, İbn Haldun'un Türk düşüncesi üzerindeki etkisinin abartıldığını, *Mukaddime*'nin Osmanlı Türkçesi'ne tercüme edilmeden önce bazı Osmanlı bilginlerinin bu eserden yararlandıklarını, ancak bu çalışmaların yüzeysel olduğunu ve gerçek bir İbn Haldun etkisinin oluşmadığını ileri sürer. Bunun sebebi olarak da, Osmanlılar'daki ilmî ve fikrî hayatın, *Mukaddime*'deki fikirlerin mahiyetini gerektiği gibi anlayabilecek, bu fikirlerin önemini takdir edebilecek bir seviyede olmamasını gösterir. Ona göre, İbn Haldun, geniş ölçüde yeniden ama çok geç keşfedilmiş bir İslâm mütefekkiridir. Çünkü İbn Haldun'un etkisinde kalan Katip Çelebi ve eserlerinin bile kıymeti çok geç anlaşılmış, *Keşfü'l-Zünûn* ilk defa Avrupa'da neşredilmiştir. Uludağ, Muhammed ibn Ahmed Hafızuddin Acemî (Ölümü 957/1550), Taşköprülüzâde (Ölümü 1553) ve Kınalızade (Ölümü 1572) gibi XVII. asır öncesinde yaşayan bazı yazarların İbn Haldun'dan çok yüzeysel olarak söz etmelerine karşın, Osmanlı alimleri içinde İbn Haldun ve eseri *Mukaddime*'den ciddi şekilde istifade eden ve hatta onun tesirinde

kalan kişinin Katip Çelebi (1609-1659) olduğunu, ancak *Keşfü’z-Zünûn*’daki “Târîhu İbn Haldun” maddesinde, İbn Haldun’un Haleb’te kadı iken Timur ile Semerkand’a gittiğinin yazılmasının Katip Çelebi’nin İbn Haldun hakkındaki bilgisinin yetersizliğini gösterdiğini ileri sürer. Ayrıca yine aynı eserde, “el-İber” ve “Mukaddime” maddelerinde de çok kısa bilgiler verilmektedir. Bunların yanında tarih bilimi de Taşköprülüzâde gibi tanımlanmaktadır. Uludağ’a göre bütün bunlar, *Keşfü’-Zünûn*’un “Mukaddime” kısmında ve bazı maddelerinde, *Takvîmü’t-Tevârîh*, *Fezleke*, *Düstûrû’l-‘Amel* gibi eserlerde bazı düşüncelerini aktarmış olmasına rağmen, Katip Çelebi’nin, daha çok İbn Haldun’un bilim, eğitim, tarih, devlet anlayışı ile ilgilendiğini ancak ictimâî, iktisadi ve felsefî görüşlerinin üzerinde durmadığını göstermektedir. Ayrıca eksik yönleriyle de olsa Katip Çelebi’de bu İbn Haldun etkisi sonraki Osmanlı bilginlerine geçmemiştir. Çünkü Katip Çelebi de [Osmanlılar arasında] son devirlere kadar bilinen bir müellif değildir. Katip Çelebi’den sonra İbn Haldun’dan yararlanan iki Osmanlı tarihçisinden biri Müneccimbaşı Ahmed Lütfullah (Ölümü 1702), diğeri Mustafa Naima’dır (Ölümü 1761). Müneccimbaşı *Camîu’d-Düvel* isimli tarihinin giriş kısmını (Şatr-ı Sâni) İbn Haldun’dan mülhem olarak yazmış, hatta *Mukaddime*’deki bazı ifadeleri ve ibareleri metin olarak aynen almıştır. Naima ise, İbn Haldun tarafından *Mukaddime*’de uzun uzadıya anlatılan “Etvâr-ı Hamse”den, uzviyetçi bir anlayış olduğu ileri sürülen “Sinn-i Nümüvv”, “Sinn-i Vukûf” ve “Sinn-i İnhitat”dan, “Erbâb-ı Seyf ve Kalem”den söz etmesine karşın İbn Haldun’un ictimâî ve iktisadî görüşlerinin öneminden söz etmez. Uludağ, XVIII. asırda İbn Haldun hakkındaki en ciddi çalışmanın Şeyhülislâm Pirîzâde Muhammed Sahip Efendi’nin (1674-1749) *Mukaddime* tercümesi olduğunu söyler. Bu çalışmada, *Mukaddime*’nin ilk beş bölümü (kitabın üçte ikisi) tercüme edilmiştir. Ancak Türk bilginlerinin Arapça bilmesi ve eseri Arapça’sından veya Fransızca çevirisinden okumaları bu tercümeyi işlevsiz kılmıştır. Morali Samipaşazâde Abdullatif Subhi’nin (1818-1886), Mısırlı Mehmed Ali Paşa’nın emriyle *el-İber*’in birinci cildini Türkçe’ye tercüme edip neşretmesinin, İbn Haldun’un esas görüşlerinin *Mukaddime*’de yer almasından dolayı, İbn Haldunculuk açısından etkisi olmamıştır. Uludağ, Osmanlılar’da İbn Haldun’un düşüncelerinin önemini en iyi kavrayan bilginin Ahmed Cevdet Paşa (1822-1895) olduğunu, *Mukaddime*’nin son kısmını ustalıkla tercüme ederek

Pirîzâde'nin yarım bıraktığı işi tamamladığını ve tercümenin 1860'da neşredildiğini söyledikten sonra, ülkemizde, Sultan II. Abdülhamit zamanında *Mukaddime*'nin basılmasının ve neşredilmesinin yasaklanmasıyla duraklayan, İbn Haldun ile ilgili çalışmaların tarihini, bu çalışmalar içinde Katip Çelebi, Naima ve Cevdet Paşa dışındakilerini “tesir” mahiyeti taşımadığını vurgulayarak, günümüze kadar getirir²⁹⁴.

İbn Haldunculuğun Türkiye'deki tarihinin tespit edilmesinin ve düzeyinin belirlenmesinin ayrı bir çalışma konusu olduğu açıktır. Burada bizi ilgilendiren, Katip Çelebi'nin İbn Haldun'dan aldığı etkilerin gösterilmesidir. Bu etkilerin, devlet ve toplum felsefesi ile ilgili olanlarını çalışmamızın, Katip Çelebi'nin Naima ve İbrahim Müteferrika tarafından nasıl anlaşıldığını araştırdığımız bölümünde belirlemiştik. *Keşfü'z-Zünûn* dolayısıyla, Katip Çelebi'nin İbn Haldun'un bilim anlayışından ne kadar etkilendiğini de, çalışmamızın ikinci bölümünde göstereceğiz. Ancak özellikle, Katip Çelebi-Naima ve İbrahim Müteferrika ilişkisi hakkındaki incelememizden çıkan sonuçlar çerçevesinde, Uludağ'ın, yukarıda özetlediğimiz görüşlerini değerlendirmemiz gerekmektedir.

Uludağ'ın, önceki asırlardaki bilinçli savunucular olan Katip Çelebi ve Naima tarafından bile İbn Haldun'un görüşlerinin kısmen temsil edildiği ve bütün kapsamıyla savunulmadığı yönündeki tespiti çok yerindedir. İbn Halduncu anlayış, Katip Çelebi tarafından bazı yönleriyle, Naima tarafından da oldukça eksik ancak öncekinden daha ayrıntılı bir şekilde dile getirilmiştir. Ancak bu durumun, Osmanlı bilginlerinin İbn Haldun'un ve *Mukaddime*'sinin değerini tam anlamıyla kavrayacak ilmî ve fikrî düzeyden yoksun olmalarına bağlanması tartışmalıdır; burada, tam aksine, Osmanlı bilginlerinin söz konusu görüşün anlamını çok iyi kavradıklarını ve bu sebeple ondan uzak durmaya özen gösterdiklerini düşünmek daha yerinde olacaktır. Şöyle ki, her devletin en fazla üç nesil sonra yani 120 yıla kadar muhakkak zeval bulacağı gibi bir sonsözü içinde barındıran İbn Halduncu anlayışın Osmanlı aydınlarına hiç de cazip gelmediğini, hatta diğer gözalıcı ilkelerine rağmen, bu görüş yüzünden, Osmanlı aydınları için, İbn Haldunculuktan söz etmenin oldukça

²⁹⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, Hazırlayan Süleyman Uludağ, Cilt 1, s.148-154. İbn Haldun'un tarih ve toplum felsefesinin Türkiye'ye girişi ve etkileri hakkında daha ayrıntılı bir inceleme için ayrıca bkz., Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, Cilt 1, s.1 94-204.

güçleştiğini düşünmek, bu görüşün İmparatorluğun sonuna yaklaştığının açıkça görüldüğü XIX. yüzyılda II. Abdülhamit tarafından yasaklanması da göz önüne alınır, çok daha makûl bir sebep gibi görünmektedir. Ulema zümresinin, medrese yapılanması ve “intisab mekanizması” içinde merkezî idareye bağlandığı Osmanlı ülkesinde, herhangi bir müderrisin ya da bilginin, zihinlere kazınmış “devlet-i ebed-müddet” anlayışının yanında, “her devlet gibi Osmanlı Devleti’nin de son bulacağını” içeren bu görüşü savunması bir yana dillendirmesi bile doğal olarak imkansız görünmektedir. Nitekim XVII. yüzyılın ortalarına kadar teori savunulmasa bile, *Mukaddime*’nin bilindiği ve örneklere bakılırsa çoğu müderris olan kişilerce, bu eserden bazı fikirlerin belli belirsiz nakledildiği görülmektedir. XVII. yüzyıla gelindiğinde, büyük toplumsal, ekonomik ve siyasal sorunlar içine düşmesi sonucu Yüce Osmanlı Devleti’nin de sarsılabildiğinin görülmesinin, teorinin savunulabilmesi için önceki dönemlerde görülen çekinceye veya güçlüğü neden olan etkenlerin gücünü yitirmesine yolaçtığı ve ortamın, İbn Halduncu görüşün bütünüyle olmasa da, görünüşe göre ilk kez Katip Çelebi tarafından öncekilerden daha ayrıntılı biçimde, dile getirilmesine ve savunulmasına imkan tanıyan bir hal aldığı anlaşılmaktadır. Ancak söz konusu teori dillendirilmeden ve savunulmadan önce, onu, hastasına sürekli ölümü hatırlatan doktor gibi sevimsiz kılan yönü giderilmeliydi. Bu yüzden hem Katip Çelebi’nin hem de Naima’nın, İbn Haldun’un görüşlerini naklederken teorisinin, her devletin yıkılacağı biçimindeki kötümser yönünü tevil etme yoluna gittikleri görülmektedir. “Kaza-i Muallaka” görüşüyle bu konuda özgün ve öncü olanın Katip Çelebi olduğu ortaya çıkmaktadır. Teoriyi Katip Çelebi’den daha ayrıntılı tanıtan Naima, tevil işinde, onun bu “Kaza-i Muallaka” kavramını, sadece verdiği yeni ve farklı örneklerle destekleyerek, kullanmıştır. Buna rağmen, bu tevil çabaları hem ikna edicilikten uzaktır hem de İbn Halduncu teoriyle çelişmektedir. Tevilde kullandığı kararsız ve isteksiz dile bakarak Katip Çelebi’nin bu durumun farkında olduğuna hükmedilebilir. Nitekim meşhur olmasına ve kendini böyle bir amacın peşinde değilmiş gibi göstermesine karşın, örneğin çağdaşları Koçi Bey ya da Evliya Çelebi gibi, bir türlü ikbale eremeyip basit bir maliye memuru olarak kalmasının bir nedeni, sorunlara çözüm adına, bir yandan böyle kabul edilemez bir hüküm içeren bu kötümser görüşü dile getirmesi, öte yandan da tevilde kullandığı samimiyetsiz dil olmalıdır. Naima ise, çelişkinin büyüklüğünü, tevil

maksadıyla gösterdiği eşsiz ve mucizevî özellikteki tarihsel örneklerin yarattığı güçlü bir inanç duygusuyla aşma yolunu tercih etmiştir. Müteferrika'ya gelince, onun, dışarıdan biri olarak katıldığı kültürde hazır bulduğu İbn Haldunculuk ve Kânûn-ı Kadîm gibi anlayışları bir yana iterek, “Nizâm-ı Cedîd” kavramı ile formüle ettiği yeni bir bakış açısı ve çözüm yolu önerdiği, bu önerisinin de sonraki dönemlerde devleti yönetenlerce kurtuluş reçetesi olarak kabul edilip uygulanmasına girişildiği görülmektedir. Bu anlattıklarımız ardından tekrar Uludağ'ın görüşlerine dönecek olursak, onun eksik yönleriyle de olsa Katip Çelebi'deki İbn Haldun etkisinin sonraki Osmanlı bilginlerine geçmediği, çünkü Katip Çelebi'nin Osmanlılar arasında son devirlere kadar bilinen bir müellif olmadığı yönündeki iddialarının da doğru olmadığı ortaya çıkar; Katip Çelebi, her dönemde tanınan ve izleyicisi olan bir bilginidir. Örneğin, XVIII. asrın ilk yarısında Naima'nın, ikinci yarısında da Şehrizade'nin (Ölümü 1178/1764) Katip Çelebi'yi izledikleri bilinmektedir. XIX. asırda, Naima ve Şehrizade gibi içtenlikli izleyicilerini göstermek zor olsa da, bu dönemde Katip Çelebi'nin şöhretinin gittikçe yaygınlaştığını ve eserlerine ilginin son derece arttığını söylemeye gerek yoktur.

C- KATİP ÇELEBİ’NİN BATI DÜNYASINDAKİ ETKİLERİ

Katip Çelebi’nin ülkemizdeki kadar Batı’da da tanınan bir yazar olduğu ve eserlerinin değişik Avrupa dillerine çevrildiği görülmektedir. Batı dünyasındaki Katip Çelebi tasavvurunun boyutlarını tam anlamıyla tespit edebilmenin, öncelikle çok boyutlu bir dilsel donanımı şart koştuğu ve ayrı bir çalışmayı gerektirdiği açıktır. Bu yüzden burada bazıları bilinen bir kaç önemli örnekten hareketle bir takım belirlemeler yapılmaya çalışılacaktır.

I) HAMMER TARİHİ VE KATİP ÇELEBİ

Ünlü Avusturyalı oryantalist Baron Joseph von Hammer-Purgstall’ın (1774-1856)²⁹⁵, en önemli eseri 1827-1835 yılları arasında yazdığı 10 ciltlik *Geschichte des osmanischen Reiches* (Osmanlı Devleti Tarihi) adlı eseridir. *Hammer Tarihi* olarak da bilinen bu eser, Osmanlı İmparatorluğu’nun kuruluşundan 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması’na kadar olan dönemi kapsamaktadır. Hammer’in, otuz yıl boyunca topladığı ilk el kaynaklara dayanarak yazdığı bu büyük eser Osmanlı Tarihi’nin vazgeçilemeyecek kaynak eserlerinden biridir. *Hammer Tarihi*’nin, birinci cildi Esat Cabir tarafından Türkçe’ye (1908) çevrilmiş, daha sonra Mehmed Ata (1856-1919) Fransızca çevirisine dayanarak eseri Türkçe’ye tercüme etmeye başlamış ancak bitirememiştir. Sonraki dönemde Abdülkadir Karahan tarafından özet çevirisi ve Zuhuri Danışman tarafından da yalnızca ilk iki cildi yayınlanan bu eser, Mehmed

²⁹⁵ Baron Joseph Freiherr von Hammer-Purgstall 1774 yılında Graz’da doğdu; Graz ve Viyana’daki eğitimini ardından 1788’de Viyana Oriental Academy’e girdi. Burada kendini Doğu dillerini öğrenmeye adanmıştı. 1796 yılında dışişlerine tercüman olarak atandı ve 1799’da elçilik tercümanı olarak İstanbul’a geldi. Buradan Mısır’a gönderildi, ardından Viyana’ya döndü. 1802 yılında elçilik sekreteri olarak tekrar İstanbul’a geldi ve 1807’ye kadar görev yaptı. Bu tarihte Viyana’ya kesin dönüş yaptı. 1847’de yeni kurulan Bilimler Akademisi’ne başkan seçildi. 1856 yılında Viyana’da öldü. Çok eser yazan Hammer’in Doğu dilleri hakkında geniş fakat mükemmel olmayan bilgisinin çalışmalarının değerini düşürdüğü, metin neşriyatının inanırlıktan uzak ve çevirilerinin çoğunlukla uygun olmadığı, çalışmalarının çoğunun bugün için eskidiği şeklindeki iddialara karşın Babinger, XIX. yüzyılın bu ünlü aliminin doymak bilmez hafıza gücü ile Doğu dünyası hakkında dönemindeki mevcut bütün bilgiye sahip olduğunu, yayınlanmış veya el yazması halindeki Türkçe literatürü çok kapsamlı bir şekilde inceleyerek bunlar üzerinde çok önemli çalışmalar yaptığını, onun bu benzersiz çalışmalarında birtakım çekememezlikler ve kıskançlıklar sonucu yanlışlar ve eksikler bulmaya çalışan bazı kötü niyetli kişilerin, onu küçültmeye ve araştırmalarını küçümsemeye çalıştıklarını ihtar ederek Hammer’in her dönemde türkoloji araştırmalarının temel taşı olarak kalacağını belirtmektedir. Bkz., Franz Babinger, *18. Yüzyılda İstanbul’da Kitabiyat*, Çeviren ve Yayına Hazırlayan: Nedret Kuran Burçoğlu, İstanbul 2004, s. 57-58.

Ata'nın eksik kalan çevirisini tamamlayan bir ekip tarafından bütünüyle yayınlanmıştır²⁹⁶.

Hammer'in tarihini yazarken yararlandığı en önemli kaynaklar arasında Katip Çelebi'nin eserlerinin de bulunduğu kolayca tahmin edilebilir. Nitekim eserin girişinde, bir tarihçinin, kendisine rehber olması için kronolojik [ve] coğrafi bilgiye muhtaç olduğunu belirterek, eğer Katip Çelebi'nin bu alandaki eserleri olmasaydı, Osmanlı Devleti tarihinin yazmaya girişen bir tarihçinin çoğu kez körükörüne karanlık içinde yürümek zorunda kalacağını söylemektedir. Hammer'e göre, Hacı Kalfa'nın kronolojik cetvelleri ve Asya ve Rumeli coğrafyası, seneleri ve mekanları göstermek için bu alanda rehber alınabilecek yegane eserlerdir. Ancak şimdiye kadar Avrupalı tarihçiler bunlara başvurmamıştır. Yazar Katip Çelebi'nin hangi eserlerinden yararlandığı belirtirken bunlara ilişkin açıklamalar da yapmaktadır. Burada sözü edilen eserler ve açıklamalar şöyledir:

Takvîmü't-Tevârih: Burada, Adem'in yeryüzüne inişinden 1058/1648 tarihine kadar geçen olayların Hacı Kalfa tarafından tarafında kronolojik olarak gösterildiği, 1144-1731 yılına kadar geçen olayların Emir Buharî, 1146/1733'e kadar ortaya çıkan olayların da Müteferrika tarafından esere eklendiği ve 1146'da İstanbul'da basılan eserin Giovanni Rinaldo Conte Carli tarafından İtalyanca'ya *Chronologia Historica* adıyla terüme edilip 1697 yılında Venedik'te yayınlandığı belirtilmektedir.

Cihannüma: Eserin Asya coğrafyasına ilişkin olduğu ve Behrâm-ı Dımışkî zeyli yapılarak 1145/1732'de İstanbul'da basıldığı söylenmektedir. Daha önceki sayfaların birinde bu eser ile ilgili olarak, "Nurburg" tarafından tercümesinin yapıldığı, ancak mütercimmin sayısız hataları yüzünden yararlanılamaz bir tercüme olduğu şeklindeki bir dipnot göze çarpmaktadır.

Tuhfetü'l-Kibâr fî Esfâri'l-Bihâr: Hacı Kalfa'nın bu eseri 1141/1728'de İstanbul'da basılmıştır denilmektedir.

²⁹⁶ Bkz. Hammer, *Büyük Osmanlı Tarihi 10 cilt*, Yayına Hazırlayan: Mümin Çevik, v.d., İstanbul 1992

Rûmili ve Bosna Coğrafyası: Hammer'in bizzat Almanca'ya çevirip yayınladığı bu eserin basım tarihi olarak "Viyanâ 1812" ibaresi verilmektedir²⁹⁷.

Fezleke-i Tevârih: Burada Katip Çelebi'nin Türkçe *Fezleke*'si kastedilmektedir. Kitabın tavsifinde, büyük tarihçi Hacı Kalfa'nın bu güzel eseri, 1000/1591'den başlayıp 1065/1654 yılında sona erer denmekte ve Naima'nın *Devlet-i Osmaniye Tarihi*'inin kaynaklarından biri olduğu belirtilmektedir²⁹⁸.

Düstûrî'l-Amel-li Islâhi'l-Halel: Eser, küçük ancak güzel bir istatistik kitabıdır biçiminde tanıtılmıştır²⁹⁹.

Hammer, Altıncı Cilt'te, "Şair Cevrî, Rızâî, Karaçelebizade Abdülaziz Efendi ve Katip Çelebi'nin Vefatları" başlığı altında, muhâsebe kaleminden meşhur tarihçi Hacı Kalfa'nın tercüme-i hâli, safâ düşkünü ve hırslı müftî Aziz Efendi'nin tercüme-i hâli kadar parlak değilse de daha şerefli dir diyerek hayatı hakkında kısaca bilgi verir. Katip Çelebi'nin bilim yolunda sarfedilmiş otuz senelik hayatının mahsülünün on dört önemli eser olduğunu söyler ve yukarıda isimleri geçen eserlerin yanısıra *Levâmi'ü'n-Nûr*, *İstanbul Tarihi*, *Fetvalar Mecmuası*, ihsâiyât (istatistik) ve lisân ilimlerine dair iki risâle, *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'i'l-Kütüb ve'l-Fünûn* adlı eserlerine işaret eder. Bu açıklamalarda, *Takvîmü't-Tevârih*'in bazı hatalar içermesine karşın olayların tarihlerini doğrulamak bakımından çok değerli bir eser olduğu, *Keşfü'z-Zünûn* için de, bu bibliyografya kitabının, Taşköprülüzade'nin *Mevzuatü'l-Ulûm* adıyla telif ettiği büyük maarif ansiklopedisinin hece usûlüne göre yazılmış, bilimlere de içeren bir örneği olduğu ve Arap, Acem, Türk bilimlerinin karanlık denizine ışık tuttuğu, biçimindeki açıklamalar dikkat çekmektedir³⁰⁰.

Hammer'in, Katip Çelebi ve eserleri hakkındaki verdiği bilgilerde ve yaptığı değerlendirmelerde bazı önemli noktalar göze çarpmaktadır. Birincisi, Katip Çelebi'nin ölümünün üzerinden fazla bir zaman geçmeden bazı eserlerinin Batı

²⁹⁷ Hammer, *a.g.e.*, Cilt 1, s.1-12.

²⁹⁸ Hammer, *a.g.e.*, Cilt 4, s.1.

²⁹⁹ Hammer, *a.g.e.*, Cilt 5, s.10.

³⁰⁰ Hammer, *a.g.e.*, Cilt 6, s. 48.

dillerine çevrilmeye başlandığı görülmektedir. Örneğin daha Müteferrika, Osmanlı ülkesinde matbaayı kurmadan ve eserlerini basmadan önce, Katip Çelebi'nin *Takvimü't-Tevarih*'inin, *Chronologia Historica* adıyla Giovanni Rinaldo Conte Carli tarafından İtalyanca'ya tercüme edilip 1697 yılında Venedik'te basıldığı ortaya çıkmaktadır. Şu halde, Katip Çelebi'nin ve görüşlerinin Osmanlılar arasında bile meşhur olmadığı ve XIX. yüzyıla kadar bilinmediği iddialarına karşı onun yaşadığı dönemden itibaren ülkesinde tanınan biri olduğu gibi XVII. yüzyılın sonlarından itibaren de Avrupa'da tanınmaya başlanan bir Osmanlı bilgini olduğuna hükmetmek gerekmektedir. İkincisi, Hammer, Katip Çelebi'nin eserlerinde yanlış bilgiler bulunduğuna işaret etmekle birlikte eserlerinin değerini takdir etmekten geri kalmamaktadır. Gerçekten de eserleri, hata yapılması adeta kaçınılmaz olan alanlar ile ilgilidir; tarihsel, coğrafi, kronolojik, biyografik ve bibliyografik eserlerde bir kitap ismi, herhangi birinin doğum ya da ölüm tarihi, bir hükümdarın tahta geçtiği yıl ya da gün, bir vezirin veya şeyhülislamın görev yılları, bir olayın ortaya çıktığı ya da bittiği tarih, bir bölgenin tasviri v.b. gibi konularda bilgi verilirken ister istemez hatalar yapılacaktır; her yazar için söz konusu olabilecek bu tür birkaç hatayı büyütürken Katip Çelebi'nin eserlerinin değerini düşürmek ve görüşlerini mahkûm etmek, en azından dürüst bir tavır olmayacaktır. Üçüncü ve hepsinden daha önemli olan tespit ise, Katip Çelebi'nin eserlerinin, öncelikle Osmanlı ve İslam medeniyetini tanıtıcı kitaplar olarak görülmesidir. Nitekim Hammer'ın, Katip Çelebi'nin tarih ve coğrafya ile ilgili eserleri olmasaydı, Osmanlı Devleti tarihini yazmaya girişen bir tarihçi çoğu kez karanlıklar içinde körükörüne yürümek zorunda kalırdı demesi bunu göstermektedir. Ayrıca *Kesfü'z-Zünûn* için, Arap, Acem, Türk bilimlerinin karanlık denizine ışık tutan bir eser demesi de onun eserlerinin İslâm ve Osmanlı uygarlığını tanıma amacıyla olanlar için rehber niteliğinde olduğu görüşünü desteklemektedir. Bütün bunlardan, Avrupalı yazarların Katip Çelebi'nin eserlerine duydukları ilginin temel nedeninin ne olduğu ortaya çıkmakta ve böylece onun eserlerinin, tarihi, coğrafyası, bilimleri ve kültürü ile Osmanlı ve İslâm Dünyasını bütün yönleriyle tanımak, bilmek ve büyük ihtimalle buna göre projeler geliştirmek isteyen Batılılar için eşsiz bir kılavuz hizmeti görmüş olduğu anlaşılmaktadır.

II) FLUGEL'İN KEŞFÜ'Z-ZÜNÛN NEŞRİ

Alman oryantalist Gustav Leberecht Flügel³⁰¹ (1802-1870) Katip Çelebi'nin bibliyografik ve biyografik eseri olan *Keşfü'z-Zünûn*'u 1835 ile 1858 yılları arasında, her sayfanın üst yarısında Arapça metin ve alt yarısında Latince çevirisi yer alacak şekilde, Londra ve Leipzig'te yedi cilt halinde yayınlamıştır.

Flügel'in bu çeviriye yazdığı “Önsöz”, Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Klasik Filoloji Profesörü Georg Rohde ile Türk Tarih Kurumu Tercüme Bürosu Şefi Nusret Hızır tarafından Latince aslından dilimize çevrilmiş ve yapılan bu çeviri Yaltkaya tarafından *Keşfü'z-Zünûn*'un Millî Eğitim Bakanlığı neşrine eklenmiştir. Bu “Önsöz”de yazılanların incelenmesi, XIX. hatta XVIII. yüzyılda, amaçları Müslüman Doğu'yu tanımak olan Batılı bilim çevrelerinin, Katip Çelebi'ye ve başta *Keşfü'z-Zünûn* olmak üzere eserlerine ne gözle baktıklarının anlaşılması bakımından çok önemli bilgiler sağlayacaktır.

Burada yazdıklarına bakılırsa Doğu'nun siyasî, edebî, tarihî özellikleri ve bilimleri ile ciddi bir şekilde ilgilenmek isteyen Flügel, Hacı Kalfa'nın ansiklopedik ve biyografik sözlüğünü, Doğu edebiyatı kaynaklarından doğrudan doğruya yararlanmanın en önemli yolu olarak görmektedir. Eser, yazarın dikkatini ilk kez, aşağı yukarı 1827'de yaptığı anlaşılabilir ve bu esnada Joseph von Hammer ile görüşüğünü de söylediği Viyana gezisi sırasında çekmiştir. Flügel, Doğu'da bu eseri elde etmeye çalışan insanların gayretlerinin boşa çıktığını söylediği *Keşfü'z-Zünûn*'un çoğunu bizzat incelediği on beşe yakın nüshasından söz eder. Ancak bunların birçoğu nüshaları anlamsız kılacak kadar müstensih hatası içermektedir. Bu on beş nüsha içinde en değerlisi, yazarın tercümesine esas aldığını belirttiği Viyana Şark Akademisi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Zira nüshanın sonundaki kayıta müstensih, adını belirtmemiş olsa da, çok sık istinsah edilen bu kitabın yazımında hataya düşmemek, eserdeki bilgileri düzeltmek ve eksiklerini tamamlamak için

³⁰¹ 1802'de Bautzen'de doğan Gustav Leberecht Flügel, Leipzig'deki teoloji ve filoloji eğitimin ardından Viyana ve Paris'te Doğu dilleri eğitimi aldı. 1851'de gittiği Viyana'da saray kütüphanesindeki Arapça, Türkçe ve Farsça el yazmalarını katologlama işiyle uğraştı. 1870'de Dresden'de öldü. En önemli çalışması, Katip Çelebi'nin *Keşfü'z-Zünûn* neşridir.

konuyla ilgili dört yüzden fazla kitap okuduğunu ve daha da önemlisi nüshayı bizzat Hacı Kalfa'nın ilk müsveddesinden kopya ettiğini söylemektedir. Bu nüsha, Avusturya İmparatoru'nun İstanbul büyükelçisi Baron Ottensfels-Gschwind tarafından, [Osmanlı Devleti'nin] Britanya krallığı nezdindeki eski elçisi İsmail Ferruh Efendi'den alınarak söz konusu kütüphaneye 1827 yılında teslim edilmiştir. Flügel'in, eserin Paris Devlet Kütüphanesi'nde bulunan üç nüshası hakkında verdiği bilgiler de ilginçtir. Bunlardan üçüncüsünün, Fransa kralının mütercimi, katibi ve Paris'teki College de France'da Arapça profesörü olan François Pétis de La Croix tarafından düzenlendiği, *Keşfü'z-Zünûn*'un Arapça metnini, Fransızca tercümesini ve fihristini içeren üç cilt halinde olduğu, Arapça'dan Fransızca'ya tercümenin 28 safer 1110 yani 4 Eylül 1698'de, Arapça metnin yazımının 18 Haziran 1702'de ve fihrist cildinin hazırlanmasının ise 1705'te tamamlandığı ve tercümede esas alınan nüshanın Mehmed adından bir müstensih tarafından yazıldığına ulaşıldığı söylenmektedir. Flügel, hem bu nüshanın hem de yararlandığı diğer nüshaların yanlışlarla dolu olması yüzünden Pétis de La Croix'un müellifi anlayamadığını ve tercümenin kenarına sık sık "anlamadım" notu iliştiirdiğini, dolayısıyla bu tercümenin ve Arapça metnin bir değer taşımadığını ikaz etmektedir. Flügel *Keşfü'z-Zünûn* neşrine yazdığı önsözde, eserin Avrupa kütüphanelerinde bulunan nüshalarının durumu hakkında verdiği bu bilgilerden sonra İbrahim Müteferrika'nın 1146/1733 yılında İstanbul'da bastığı *Takvîmü'-Tevârih*'in başına iliştiirdiği biyografiye dayanarak Katip Çelebi'nin hayat öyküsünü kısaca anlatır ve ardından eserlerine değinir; burada tarih vermeksizin *Cihannüma*'nın Norberg tarafından yapılan Latince çevirisinden, *Tuhfetü'l-Kibâr*'ın *The History of the maritime wars of Turks, translated from Turkish of Haji Khalifeh* adıyla James Mitchell tarafından yapılan çevirisinden ve *Takvîmü'-t-Tevârih*'in *Cronologia historica scritte in lingua Turca, Persiana ed Araba da Hazi Halife Mustafa, e tradotta nell' idoma Italiana da Gio. Rinaldo Carli nobile Justinopolitano e Dragomano della Serenissima Republica di Venezia* adıyla Rinaldo Carli tarafından yapılan İtalyanca çok kötü tercümesinden söz eder.

Flügel, "Önsöz"ün son bölümünde tercüme ettiği *Keşfü'z-Zünûn* dolayısıyla Katip Çelebi'nin bilimsel kişiliği, eserin özellikleri, kaynakları ve değeri

konusundaki görüşlerini açıklar. İlk olarak Katip Çelebi'nin Arapça bilgisini değerlendiren yazar, bazı gramer/nahiv hataları yapmasına, güçlük çıkaran teknik terimler (ıstılâhât) kullanmasına rağmen Arapça'yı sonradan öğrenen biri için ifadelerinin sıradan denilemeyecek düzeyde olduğunu belirtir. Eserdeki hataların tespitine gelince, kitap ve bilim adları verilirken bazan alfabetik sıranın bozulduğu, bazı kitapların ve yerlerin iki defa zikredildiği, bazı bilginlerin ölüm tarihlerinin yazılmadığı, aynı kişiyi farklı isimle veya farklı ölüm tarihleri ile bildirildiği görülmektedir. Ancak Flügel'e göre, bu tür hataların, eserdeki malzemenin niteliği gözönüne getirildiği zaman çok önemli olmadığı kabul edilmelidir. Bu tür kusurlar *Keşfü'z-Zünûn*'un değerini hiçbir şekilde küçültmez ya da düşürmez. Zira yazara göre, Avrupa'da matbaa sanatı ve başka malzemelerin yardımıyla oluşturulan buna benzer kitaplarda, bunlardan daha ağır hatalara rastlamak işten bile değildir; ayrıca Müslümanlarda yalnız el yazması kitaplar bulunduğu ve bunların da çok defa müstensihlerin kusurları yüzünden yanlışlarla dolu olduğu, bu kitapların kütüphanelerde Avrupa'da geçerli usûllere göre yerleştirilip korunmadığı ve İslâm ülkelerinin hiçbir yerinde Avrupadakiler ayarında kataloglar bulunmadığı hesaba katıldığında, Müslümanlar arasında çıkan ilk biyografik ve ansiklopedik sözlüğün bu tür eserlerin en mükemmeli olduğuna ve öyle kaldığına hayret etmemek elde değildir.

Katip Çelebi'nin *Keşfü'z-Zünûn*'u yazarken yararlandığı kaynaklara da değinen Flügel, onun yararlandığı kaynakları minnettar bir ifade ile zikreden namuslu bir yazar olduğunu belirterek kitabının ansiklopedik kısmının hemen hemen tamamını Taşköprülüzâde'nin *Miftâhü's-Sa'âde* adlı eserinden aldığını ileri süren bilginlerin bu görüşünü tasdik etmekle birlikte, Hacı Kalfa'nın bu konuda Taşköprülüzâde'nin esiri derecesine düşmediğini, onun yazdıklarını tetkik edip bazılarını reddettiğini ve konuya kendisinden ve başka yazarlardan birçok şeyler kattığını vurgular. *Miftâhü's-Sa'âde*'de önce bir bilim tanımlanmakta, sonra bu bilimin önemli kişileri ve kitapları zikredilmekte ancak bu kitapların ne zaman yazıldığı, değerleri, içsel bağlılıkları ve bölümlerini dikkate alınmamaktadır diyerek Taşköprülüzâde'nin kitabının önemli yönlerini kısaca tanıtan Flügel, Katip Çelebi'nin bu yazardan aldıklarının hepsinin, eserin tasavvufa ait olan ikinci

kısından değil, birinci kısmından olduğunu söyler. Ancak yazara göre, sadece alfabetik kısımda değil Mukaddime bölümünde de Taşköprülüzâde'nin eserinden alınarak yazılan bazı yerler bulunmasına rağmen *Keşfü'-Zünûn*'un bu çok değerli bölümünün asıl kaynağı İbn Haldun'un *Mukaddime*'sidir. Bu değerlendirmelerin ardından Flügel, Katip Çelebi'nin mezziyetlerini ve eserinin değerini Avrupalı bilginler arasında ilk defa dile getiren kişinin Herbelot olduğunu, *Bibliotheca Orientalis*'ini yazarken bu eseri bol bol kullandığını, ancak hatalı nüshalar yüzünden sık sık yanlış olduğunu ve bu sebeple istinsah ve tercümede bir çok yanlış yaptığını, Sylvestre de Sacy, Joseph von Hammer, Hamaker, Fraehn gibi sonra gelen ve kendilerini Doğu dillerine hasreden pek çok kişinin onun otoritesine dayandıklarını, dolayısıyla bu hataları devam ettirdiklerini, hatta yazılarıyla İbn Haldun'un *Mukaddime*'sini Avrupa'ya tanıtan Sylvestre de Sacy'nin *Keşfü'z-Zünûn*'un girişini tercüme işine giriştiğini fakat elindeki nüshaların hatalarla dolu olması yüzünden bu işin sonunu getiremediği, daha başkalarının da kitabı neşre giriştiklerini fakat bilinmeyen sebeplerle gözleri kortuklarından bu girişimlerinden vazgeçtiklerini, ancak İngilizler'in bu konuda takdir edilmeleri gerektiğini, çünkü hiçbir masraftan kaçmadıklarını, kendi hesaplarına eseri tercüme ettirmek istediklerini, bu yüzden tercümede büyük ölçüde İngiliz Tercüme Enstitüsü'nün uyguladığı kurallara uyduğunu söyler ve son olarak tercüme işinde kendisine yardımcı olan zevata şükranlarını sunarak yazısını bitirir³⁰².

Flügel'in yukarıda ana hatlarıyla aktarılan "Önsöz"ünde üzerinde durulması gereken önemli noktalar vardır. Öncelikle, *Takvîmü't-Tevârih*'in, 1697 yılında *Chronologia Historica* adıyla Giovanni Rinaldo Conte Carli tarafından İtalyanca'ya tercüme edilip Venedik'te basıldığına ilişkin Hammer'in verdiği bilgi burada da tekrar edilmektedir; ayrıca *Keşfü'z-Zünûn* nüshalarının Avrupa'daki durumu hakkında verilen bilgilerden Katip Çelebi'ye yönelik ilginin *Takvîmü't-Tevârih* ile sınırlı kalmadığı görülmektedir. *Keşfü'z-Zünûn*'un François Pétis de La Croix³⁰³ tarafından 4 Eylül 1698'de bitirilen bir Fransızca tercümesinden başka bu eseri Avrupalı oryantalistlere tanıtan kişinin *Bibliotheca Orientalis*'ini yazarken büyük

³⁰² *Keşfü'-Zünûn*, Cilt 1, s. 29-48.

³⁰³ François Pétis de la Croix (1653-1713), 1760'da Ortadoğu'ya gönderildi. İran'a gitti ve 1676'dan 1680'e kadar İstanbul'da bulundu.

ölçüde *Keşfü’-Zünûn*’dan yararlanan Herbelot (1625-1695)³⁰⁴ olduğu söylenmektedir. Herbelot’un sözü geçen *Bibliotheca Orientalis*’ini 1697’de tamamlayanın ise Antoine Galland olduğu ve eserin aynı yıl yayınlandığı bilinmektedir. Burada, *Keşfu’z-Zünûn* gibi bu eserin hazırlanmasının da Herbelot’un uzun yıllarını aldığı göz önüne getirilirse, Batılılar’ın Katip Çelebi ve eserleri ile tanışmasının yirmi otuz yıl daha önceye götürülmesi gerektiği ortaya çıkar. Hatta ölümünden beş altı yıl önce, kimliği meçhul Fransız muhtedî Şeyh Mehmed İhlasî ile 1650 yıllarından biraz sonraya rastlayan tanışıklığı da hesaba katıldığında belki de sağlığında ve bu tarihlerde, Katip Çelebi’nin ve bazı eserlerinin Batılılar tarafından bilindiği ve kullanılmaya başlandığı düşünülebilir. Şu halde Katip Çelebi’nin Avrupalı bilginlerce tanınma tarihini çok erken tarihlere yani XVII. yüzyılın ikinci yarısına kadar geri götürmek gerekmektedir. Fakat bu ilginin anlamı nedir? Batılılar neden Katip Çelebi’nin bazı eserlerinin en iyi nüshalarını elde etmek için hiçbir fedakârlıktan kaçınmamışlar ve bu eserleri kendi dillerine çevirmek istemişlerdir? Osmanlı Devleti’nin Avrupa devletleri karşısında yok oluşa kadar giden gerilemesinin ve yenilgilerinin doğurduğu fakat ne yazık ki günümüze değin de gittikçe kökleşip yaygınlaşarak gelen bir anlayışın sonucu olarak, ülkemizde “Batı ile temas”ın herhangi bir eser veya kişi için koşulsuz “itibarlı sayılma” nedeni olduğu göz önüne getirildiğinde bu durumun Katip Çelebi için ne anlam taşıdığı sorulması ve tartışılması gerekmektedir? Katip Çelebi açısından durum iki yönlüdür; hem Batılı kaynaklardan yararlanarak bir coğrafya eseri tercüme etmiş ve bu çeviriye dayanarak yine bir coğrafya eseri olan *Cihannüma*’yı yazmıştır, hem de ölümünden hemen sonra bazı eserlerinin Avrupalılar tarafından Batı dillerine çevrilmeye başlanmıştır. Adıvar’ın görüşleri ve Selen’in *Katip Çelebi’yi Anma Kitabı*’ndaki makalesi dolayısıyla birinci yönün anlamı ve boyutları üzerinde daha önce durulmuştu; Piri Reis ve *Tarih-i Hind-i Garbi*’nin yazarı dolayısıyla XVI. yüzyıldan itibaren Osmanlı denizcileri ve coğrafyacılarının Batılı coğrafya eserlerinden ve

³⁰⁴ Barthelémy d Herbelot de Molainville (1625-1695), Fransız oryantalist, 1625’te Paris’te doğdu. Paris Üniversitesi’nde öğrenim gördü. Kendini Doğu dillerini öğrenmeye adadı. Limanlara gelip giden Doğulular’la konuşarak bu diller hakkındaki bilgisini ve becerisini geliştirmek için İtalya’ya gitti. Çeşitli görevlerin ardından 1692’de College de France’ın Süryanice masasına atandı. 1695’te Paris’te öldü. En önemli çalışması, bütün hayatını adanmasına rağmen 1697’de A. Galland tarafından tamamlanabilen *Bibliothèque orientale, ou dictionnaire universel contenant tout ce qui regarde la connoissance des peuples de l’Orient* ‘dir. Bu çalışma, başka Arapça ve Türkçe yazmalar ve derlemelerin özetlerini içermekle birlikte gerçekte büyük ölçüde Hacı Kalfa’nın muazzam Arapça sözlüğünün yani *Keşfü’-Zünûn*’unun özetinden ibarettir.

haritalardan yararlandıkları bilinmektedir; Ayrıca, bizzat Katip Çelebi'nin Karaçelebizade Mahmûd Efendi hakkındaki sözlerinden Osmanlı ulemasının en azından Batı'da yazılan coğrafya eserlerini aşağı yukarı günü gününe takip ettikleri, kişisel kitaplıklarında bu tür, üstelik matbu, eserlerin eksik olmadığı ortaya çıkmıştı. Dolayısıyla Katip Çelebi'nin Osmanlı/Batı ilişkisindeki yerini değerlendirirken bu verileri göz önünde tutmak gerekir. Sorunun, Batılılar'ın neden Katip Çelebi'nin bazı eserlerini el üstünde tutup bu eserleri kendi dillerine çevirme gayreti içine girdikleri biçimindeki ikinci yönüne gelince, bu sorunun cevabını bize en iyi şekilde Flügel'in, *Keşfü'-Zünûn*'u İslâm literatürünün anahtar anlamına gelecek sözlerle nitelendirmesi vermektedir; Katip Çelebi'nin eserleri büyük ölçüde biyografik, bibliyografik, kronolojik, coğrafi, tarihî v.b. yönlerden İslâm medeniyetini tanıtan en temel eserler olma özelliği taşımaktaydı; bu sebeple bu eserlerin, özellikle, temel amaçları İslâm/Osmanlı Dünyası'nı bütün yönleriyle tanıyarak bu bilgi sayesinde uygulayıcılarına siyasal projeler hazırlamak olan Batılı oryantalist çevrelerin hemen dikkatini çektiği ve söz konusu amaçları için eşsiz bir imkân yarattığı anlaşılmaktadır.

Flügel'in, Katip Çelebi'nin *Keşfü'-Zünûn*'daki bazı dil, yazım ve bilgi hatalarını tespit etmesine karşın, bu hataların eserin değerini hiçbir şekilde düşürmediğini söylemesi ve yazıldığı koşullar hesaba katıldığında, Müslümanlar arasında çıkan bu ilk biyografik ve ansiklopedik sözlüğün bu tür kitapların en mükemmeli olduğuna hükmetmesi, aynı hatalar üzerinde giderek yazarın Arapça bilgisini, bilimsel kişiliğini ve hatta eserin değerini hiç çekinmeden tahfif eden Türk yazarların yorumları göz önüne alındığında çok anlamlıdır. Son olarak Flügel'in de belirttiği gibi, Taşköprülüzâde'nin *Miftâhü's-Sa'âde*'si ve İbn Haldun'un *Mukaddime*'si *Keşfü'-Zünûn*'un en önemli kaynakları arasındadır. Ancak Katip Çelebi eserini oluştururken bunlar ölçüsünde olmasa da yararlandığı başka kaynaklar da vardır. Taşköprülüzâde ve İbn Haldun'dan alınan fikirleri ve yararlanılan diğer kaynakları çalışmamızın ikinci bölümünde göstereceğiz.

III) TÜRKÖLOG FRANZ TAESCHNER VE OSMANLILARDA COĞRAFYA

Türk tarihi ve kültürü üzerine önemli çalışmalar yapan ve vaktiyle Türk Tarih Kurumu üyeliğinde de bulunan Alman türkoloğu Franz Taeschner (1888-1967) “Osmanlılar’da Coğrafya” adlı makalesinde, coğrafya biliminin Osmanlılar’daki tarihsel seyrini inceleyerek söz konusu süreç hakkında önemli değerlendirmeler yapmıştır. Burada yazdıklarına bakılırsa, Osmanlılar’da coğrafya tarihinin başlangıcına ve kaynaklarına ilişkin bilgilerimiz çok eksik olmakla birlikte Taeschner’e göre, bilinen en eski Osmanlı coğrafyacısı Yazıcıoğlu Ahmed-i Bîcân’dır (Ölümü 1466’dan sonra). Hacı Bayram Vefî’nin (1352-1429) dervişi olup kardeşi Mehmed (Ölümü 1451) ile birlikte Türk Tekke Edebiyatı’nın en önemli temsilcilerinden olan Ahmed-i Bîcân’ın, ‘*Aca’ibü’l-Mahlûkât*’ adıyla Kazvîni’nin (Ölümü 683/1283) aynı isimdeki eserinden alıntılar yoluyla özetleyerek yazmış olduğu küçük Türkçe kozmografya risâlesi ile *Dürr-i Mekkûn*³⁰⁵ adındaki başka bir kozmografya risâlesi ilk Osmanlı coğrafya eserleridir. Taeschner, Pirî Reis’in *Bahriye*’si başta olmak üzere özgün eserlerin verildiği deniz coğrafyası alanı bir yana bırakılırsa, Osmanlı coğrafyasının daima eski Doğu coğrafyasına bağlı kaldığını ve Osmanlı yazarlarının özellikle klasik bir devir olan XVI. asır boyunca Arapça ve Farsça coğrafya eserlerinden ateşli bir tercüme faaliyetinin içine girdiklerinin görüldüğünü söylemektedir. Yazara göre, Osmanlı coğrafya çalışmalarının bu dönemi el-Âşık diye tanınan Mehmed ibn Ömer ibn Bâ Yazıd ile doruk noktasına ulaşır; el-Âşık’ın 1595 Nisan-Mayıs’ında tamamladığı *Menâzirü’l-‘Avâlim* adlı eseri eski coğrafyanın Osmanlılar’daki en derli toplu özetidir ve bu özelliği ile Osmanlılar’da şarkvarî coğrafyanın son ürünüdür; Mehmed Âşık, bütün hayatını harcadığı bu eserde, Ortaçağ coğrafyacılarının verdiği bilimsel bilgileri özetleyerek yeniden sınıflayıp düzenlemiş ve bu medeniyet yadigârlarını Osmanlı eserlerine mal etmiştir. Böylece en iyi Şark kaynaklarına dayanarak Ortaçağ’dan nakledile gelen coğrafya bilgilerini büyük bir kesinlik ve açıklıkla eski rivayetler kılığında çıkarıp

³⁰⁵ Bu eserin çeviriyazısı için bkz., Yazıcıoğlu Ahmed Bîcân, *Dürr-i Mekkûn-Saklı İnciler*, Çevrimyazı ve Notlar: Necdet Sakaoğlu, İstanbul 1999. Yazıcıoğlu Mehmed’e şöhretini getiren ise *Muhammediye* adlı eseridir. Bu eser için bkz. *Muhammediye*, 2 Cilt, Âmil Çelebi, İstanbul 1996.

tarihî coğrafya incelemelerine kazandıran eski tarzdaki bu eserle coğrafyada yeni bir dönem başlatmıştır.

Taescher'e göre, Avrupa etkisinin Osmanlı coğrafya eserlerinde görünmeye başladığı tarih XVI. yüzyılın sonlarıdır; şöyle ki Avrupa coğrafya eserlerinin hiçbir izine rastlanmayan *Menâzirü'l-'Avâlim* tamamlanmadan önce, 990/1580'de Mehmed Yusuf el-Herevî adındaki bir alim, Osmanlılar'ı Avrupalılar'ın Amerika'daki yeni keşiflerinden haberdâr kılmak üzere Frenkçe'den tercüme yoluyla *Târîh-i Hind-i Garbî* adındaki eserini yazmıştır. Bu eserin ardından XVII. yüzyıla gelindiğinde, Osmanlı eserlerinin tamamıyla Avrupa bilimlerinin etkisi altına girdiği ve bu etkinin [Osmanlı] düşünce hayatında büyük bir şaşkınlık doğurduğu görülür. Yazar, bu yeni devrin ilk coğrafya eserini *Cihannüma* adıyla yazan kişinin “coğrafya incelemelerinden büyük zevk duyan tarihçi” olarak nitelediği Katip Çelebi olduğunu söylemektedir. Taeschner'e göre, Katip Çelebi coğrafya ile uğraşmasının görünür sebebini kendi ifadesiyle 1055/1645'deki Girit seferi olarak açıklamakla birlikte *Cihannüma*'yı muhtemelen, Mehmed Âşık'ın eserinde, eski coğrafyacıların bilgilerini hakikaten nadir bir mükemmeliyetle derlemiş olmasına karşın, Pirî Reis ve Seydi Ali Reis'in denizciliğe ait eserlerinde yaptıklarının aksine yeni coğrafya eserlerinden yararlanmamış olma gibi bir eksiklik görmesi yüzünden yazmaya karar vermiş olmalıdır. Bundan dolayı, *Cihannüma*'yı yazarken hem Mehmed Âşık'ın *Menâzirü'l-'Avâlim*'imini ve onun yararlandığı eski kaynakları hem de Osmanlıdaki yeni coğrafya eserlerini kullanmıştır; Katip Çelebi *Cihannüma*'nın içeriği *Keşfü'z-Zünûn*'da da belirtilen ilk nüshasını 1058/1648 tarihinde yazıp Sultan IV. Mehmed'e ithaf etmiştir. Bu nüsha henüz elde edilemediği gibi yazımında sözü edilen Doğu kaynaklarının yanında Avrupa kaynaklarından da yararlanılıp yararlanılmadığı bilinmemektedir. Taeschner, burada yine Katip Çelebi'nin *Keşfü'z-Zünûn*'daki *Cihannüma* maddesinde yazdıklarına atıf yaparak, bu maddede, eserin Hicrî dokuzuncu asırda keşfolunan memleketlerden bahsettiği şeklinde geçen ifadenin, Katip Çelebi'nin daha *Cihannüma*'nın ilk nüshasını yazarken Avrupa coğrafya eserleriyle meşgul olduğuna delil olamayacağını, çünkü o sıralar *Târîh-i Hind-i Garbî* gibi Türkçe eserlerden Amerika'ya ait bilgiler edinmenin mümkün olduğunu, dolayısıyla Katip Çelebi'nin Avrupa coğrafya eserleriyle meşguliyetinin daha sonra

başladığını, bu meşguliyeti gerektiren sebeplerden birincisinin eserine koyacağı haritaları Avrupa eserlerinden kopya etmek hevesinde olması ikincisinin ise, Batı denizindeki adalar hakkında İslâm coğrafyacılarından topladığı bilgilerden daha fazla bilgi vermek arzusunu taşıması olduğunu söylemekte ve Katip Çelebi'ye Avrupa bilimleri ile doğrudan doğruya temas hususunda yol gösterenin alim bir Fransız rahibi olan Şeyh Mehmed İhlasî olduğunu ileri sürer. Taeschner, Katip Çelebi'nin İhlasî yardımıyla Mercator'un *Atlas Minor Gerardi Mercatoris a. J. Hondio plurimis aeneis tabulis anctus atque illustratus* adlı eserinin Arnhemii 1621 tarihli nüshasının Karaçelebizade Said Mahmûd Efendi'nin (Ölümü: 1063/1653) terekesinden elde ederek Türkçe'ye tercüme ettiğini ve bundan başka yine onun yardımıyla Ortelius, Cluverius ve Gion Lorenzo d'Anania adlı Avrupalı coğrafyacıların aşağıda belirtilen eserlerini inceleme imkanı bulduğunu söylemektedir: Ortelius, *Theatrum Orbis Terrarum*, Antwerpiae 1570; Philippi Cluverii, *Introductionis in universam Geographiam tam veterem quam Novam l ibri VI Amstelod e.j.* Katip Çelebi, 1629 ve 1631 tarihli baskıları bulunan bu eserin 1635 tarihli nüshasından yararlanmıştır; Ciov Lorenza d'Anania, *L'universal fabrica del mondo*, Venetia 1582. Taeschner'e göre, bu Avrupa eserlerini tanımak Katip Çelebi'yi *Cihannüma*'yı yeni baştan yazmaya sevk etmiş ve buna *Atlas Minör*'ün üçte ikisini tercüme ettikten sonra başlamış fakat tamamlamayı başaramamıştır.

Bundan sonra eserin Müteferika tarafından yapılan baskısı hakkında bilgi veren yazar, müsvedde halinde ve tamamlanmamış bir durumda bulunan *Cihannüma* nüshasına baskı sırasında “tezyîlü't-tâbi” veya “li't-tâbi” ibareleriyle birçok ekler yapıldığını, ayrıca eserde Müteferrika'nın ilavelerinden başka, Katip Çelebi'nin kaleminde çıkmış olması tamamen imkan dışı bulunan bazı bilgiler bulunduğunu, örneğin baskı *Cihannüma*'nın 681. sayfasında Köprülü Mehmed Paşa tarafından 1070/1659-60 tarihinde yapılan inşaatlardan sözedildiğini belirtmekte ve Müteferrika'nın yararlandığı asıl metnin ne şekilde olduğunu sormaktadır. Taeschner, Avrupa coğrafya eserlerinin *Cihannüma* üzerindeki etkisini açıklarken de, fasılların ve maddelerin taksiminde eski Şark ananesinin terkedildiğini, metinde Batlamyus'un yedi “İklîm-i Hakîki”si ile Ebu'l-Fidâ'nın yirmi sekiz “Örfî İklîm”inin geri planda kaldığını, buna karşılık Avrupa bilimlerindeki “Beş Kıta”

anlayışının taksimata esas alındığını, eserde o sıralar kıtalarda bulunan siyasî yapıların ve hükümetlerin idarî bölümlerinin de gösterildiğini, ayrıca *Cihannüma*'nın başında Avrupalılar'ın astronomi ve matematiksel coğrafya ilkelerinin tamamen eski Şark esaslarına uyumlu bir şekilde zikredildiğini söyler. Yazara göre, *Cihannüma*'da matematik ve coğrafya alanında doğal olarak Katip Çelebi'nin kendi incelemeleri zikredilmemiştir; çünkü o, bütün eserlerinde görüldüğü üzere bir bilim şubesini çok iyi bilen (mütehassıs) bir bilgin değil toplayıcı bir yazardır. *Cihannüma*'nın Osmanlı coğrafya eserleri arasında önemi de bu nokta-yı nazardandır. Katip Çelebi, eski Şark kaynaklarıyla beraber ilk defa olarak Batı eserlerinden yararlanmıştır. Katip Çelebi'nin amacı zaten özgün bir eser oluşturmak değildi; asıl maksatı Türkler'e coğrafya biliminin o sıralar ulaştığı düzeyi göstermekti.

Hammer'in *Cihannüma*'nın matbu nüshada bulunmayan çok önemli bir kısmını "Rumeli und Bosna, Geographisch beschrieben von Mustafa bin Abdullah, Hadschi Chalfa, Wien 1812" (Rumeli ve Bosna, Mustafa bin Abdullah Hacı Kalfa'nın Coğrafi Tavsîfâtı, Viyana 1812) adıyla [Almanca'ya] tercüme ettiğini de belirten Taeschner, yukarıda özetlediğimiz açıklamalarının ardından [Batılılar'ın] *Cihannüma*'dan nasıl yararlanılabileceği konusuna değinir. Ona göre, coğrafya biliminin tarihi açısından ikinci derecede öneme sahip olan bu eserin tarihî coğrafya araştırmaları için özel bir değeri vardır; ayrıca filoloji sahasında da yararlanılabilecek bir eserdir. Katip Çelebi, Mehmed Âşık gibi yerel (mevzi') coğrafya ile meşgûl olup, eserine Ortaçağ coğrafyacılarının zikrettiği konuları (mevâdd) almakla birlikte bu konuları kendi bilgileriyle (istihbârât) tamamlamıştır. Ancak *Cihannüma*'da sözü edilen bu bilgilerin hangilerinin XVII. asra ait ve hangilerinin eski bilgilerin aktarılmasından ibaret olduğu araştırılmaya muhtaçtır. Taeschner'e göre bunun nedeni, Katip Çelebi'nin eserin girişinde topluca zikrettiği kaynakların dışında metinde kaynak göstermemiş olmasıdır. Bu yüzden şimdiye kadar söz konusu bilgilerin eleştirilmeksizin Katip Çelebi'ye atfedilerek nakledilmesinden kaynaklanan birçok yanlış yapılmıştır. Oysa bugün Katip Çelebi'den alınan bilgilerin büyük kısmının *Menâzirü'l-'Avâlim*'de daha ayrıntılı bir şekilde dile getirildiği sabit olmuş bir hakikattir. Buna rağmen eserde örneğin Osmanlı memleketlerine ait ayrıntılı tasvirler gibi Katip Çelebi'ye ait pek çok bilgi bulunmaktadır. Bu bakımdan

Cihannüma, Osmanlı memleketlerinin bir Osmanlı yazarının kaleminden çıkmış ilk ve yegâne sistematik coğrafyasıdır.

Taeschner, bu değerlendirmelerin ardından Katip Çelebi'nin *Cihannüma*'sı üzerinde yapılacak incelemelerin Âşık Mehmed'in *Menâzirü'l-'Avâlim*'i ile de ilgili olmasının kaçınılmaz olduğunu, çünkü her iki eserin başlıca kaynaklarının ortak olduğunu, iki eser arasındaki büyük benzerliğin sadece matbu *Cihannüma* ile sınırlı kalmadığını, zira Hammer'in "Rumeli ve Bosna" tercümesinin de Âşık'ın eseri ile benzer kısımlarının bulunduğunu Mortman'ın ispat ettiğini belirtir ve bu kez *Cihannüma*'yı, Felemenkli Wilhelm Blaeu ve oğlu Joan Blaeu'un 11 ciltlik Latince Atlas Major (1634) adlı yapıtının *Nusretü'l-İslâm ve's-Sürûr fî Tahrîr-i Atlas Mayor* adıyla Türkçe'ye tercümesinden ibaret olan eserinin önsözünde "...hâlâ bu ulûm-i akliyyeyi hususan ilm-i heyet ve hendeseyi çok kimseler okurlar, ancak mücerred elfazını bilürler. Amma harice çıkarmak asla bilmezler. Zira ilm-i heyet bilen kimesne ilm-i coğrafya ve ilm-i rasadı bilürdi. Gerçi yakın zamanda Katip Çelebi biraz bu ilme mübaşeret etmiştir, amma bir kitap tamam etmedi" diyerek Katip Çelebi'den daha mükemmel bir eser oluşturduğunu dile getiren Ebu Bekir ibn Behrâm ibn Abdullah ed-Dimeşkî'nin (Ölümü 1103/1691) söz konusu eseri ile kıyaslayarak, bu eserin yabancı memleketlere ait bölümlerinin *Cihannüma*'dan daha ayrıntılı olmasına karşın Osmanlı memleketlerine ayrılan kısımlarının ondan daha kısa olduğunu söyler. Katip Çelebi ve eseri hakkındaki bu ifadelerden sonra Taeschner, Osmanlılar'ın XVII. yüzyıldaki önemli coğrafyacılarından biri olan Evliya Çelebi'nin (1020/1611-1089/1678) ünlü *Seyahatname*'sinden de söz eder ve "Osmanlılar devrine ait yerel coğrafyanın en büyüğü ve en faydalısı" olarak nitelediği bu eserin yazarının Katip Çelebi'nin *Cihannüma*'sından haberi olmadığını, fakat *Menâzirü'l-'Avâlim*'i görmüş olmasının pek muhtemel olduğunu ileri sürer. XVIII. yüzyıldaki Osmanlı coğrafya çalışmalarından söz ederken de, bu dönemde coğrafya ile uğraşanların bakışının tamamen Avrupa'ya döndüğünü, önceki devirlerde Ortaçağ eserlerini Türkçe'ye aktarıp yaygınlaştıran Osmanlı coğrafyacılarının bu dönemde Avrupa eserlerini tercüme ettiklerini, çok önceden başlayan ve yeni bir devir açan bu tercüme faaliyetinin ilk mahsûlünün Katip Çelebi'nin *Atlas Minör* tercümesi olduğunu, bunu çoğunluğu Avrupa ve Amerika'nın

tavsifatına ait diğer tercümelemlerin izlediğini, XIX. yüzyılda Osmanlılar'ın tamamen Avrupa'nın tesiri altına girip Avrupa'ya teslim olduklarını, bunun sonucu olarak eski Şark medeniyetinin büyük kısmının hayattan uzaklaştığını ve bu dönemle birlikte yazılan eserlere Osmanlı eserleri değil Türk Dili'ndeki Avrupa eserleri denilebileceğini, edebiyat da dahil her sahanın, Avrupa etkisiyle bir başlangıç halinde olduğunu, bunun tek istisnasının Cevdet Paşa gibi kabiliyetli şahsiyetler sayesinde "tarihnevistik"ten kurtarılıp Avrupa metodunun benimsendiği tarih alanı olduğunu ileri sürerek makalesini bitirir³⁰⁶.

Franz Taeschner'in "Osmanlılarda Coğrafya" adını taşıyan bu makalesi, gerçekte yazarın 1922 senesinin Ağustos ayında Münster'de Westphalia Wilhelm Üniversitesi'nin Felsefe ve Doğa Bilimleri Fakültesi'nde verdiği örnek dersin yazıya geçirilmiş halidir. Bu makalede Katip Çelebi ve *Cihannüma* adlı eseri hakkında Taeschner tarafından dile getirilen bazı görüşlerin dikkat çekici olduğu ancak öte yandan diğer bazı değerlendirmelerinin de düzeltilmesi gerektiği görülmektedir. Bilindiği gibi Katip Çelebi'nin Türk bilim tarihindeki yeri üzerine ortaya atılan iddiaların önemli bir kısmı onun *Cihannüma* aslı eserinden hareketle dile getirilmektedir. Bu durum göz önüne alındığında, Taeschner'in, *Cihannüma*'nın tarihî-coğrafya ile ilgili bir eser olduğu söylemesi ve bu açıdan özel bir önemi olmakla birlikte coğrafya biliminin tarihi açısından ikincil bir önemi bulunduğunu belirtmesi çok dikkat çekicidir. Nitekim makalede "sâhibü'l-*Mukaddime* diye mezkûr olan Cluverius'a istinâden" ve "Avrupalılar'ın coğrafya ve kozmografyaya ait sonraki malumatlarını İbrahim [Müteferrika] kendi zeyillerine sokuşturmuştur. *Cihannüma*'nın 22-24 sahîfesindeki kozmolojinin tarihine ait fasıl da bu nevidendir. Okuyucular(?) bu fasıldan klasik coğrafya ve felekiyat alimlerinin, yani Batlamyus, Kopernikus ve Tikho Brahe'nin manzûme-i kâinâtını öğrenmiş olacaklardır"³⁰⁷ biçiminde iki dipnot ile Katip Çelebi'nin *Cihannüma*'nın başında Avrupalılar'ın astronomi ve matematiksel coğrafya ilkelerini tamamen eski Şark esaslarına uyumlu bir şekilde zikrettiği belirtilmektedir. Burada sözü edilen dipnotların birincisi ile *Cihannüma*'nın "Emr-i Sâni, Mevzû'-ı Fenn Olan Cogrâfyâ Ma'nâsı Beyânındadır" başlıklı bölümünde anlatılanlar kastedilmektedir. Katip Çelebi bu bölümde, Philippus

³⁰⁶ Franz Taeschner, Osmanlılarda Coğrafya, *Türkiyat Mecmuası*, Sayı II, İstanbul 1926, s. 271-314.

³⁰⁷ Franz Taeschner, *a.g.m.*, s. 298.

Cluverius'un *Mukkaddime* adı verilen eserinde geçen, yerkürenin çizimlerinden ve şekillerinden (rüsûm ve nukûş) bilebildiğimiz kadarıyla söz eden bir bilimdir şeklindeki coğrafya tanımını naklederek konuya başlamakta ve ardından bu tanımı, döngüsellik (devrî) içerdiği gerekçesiyle eleştirmektedir. Ona göre, bu tanım, gelip geçici hallerini küre üzerine çizgiler, şekiller (rüsûm ve nukûş), sınırlar ve mesafeler biçiminde aktarabildiğimiz kadarıyla Yerküre'nin hallerinden söz eden bilim şeklinde olmalıdır. Katip Çelebi, bu eleştirinin ardından, coğrafya kelimesinin Yunanca yer (arz) demek olan "ceyâ" ve yazmak anlamında gelen "grâfû" dan türemiş "grâfyâ" kelimelerinden oluştuğunu, buna göre kelimenin telaffuzunun "ceogrâfyâ" olması gerektiğini, ancak galat-ı meşhûrunun "coğrafya" kelimesi olduğunu, kendisinin de bu kitapta Arapçalaşmış bu lafzı kullanacağını söyleyerek coğrafya bilimi, bölümleri, kozmografya ve astronomi arasındaki ilişkilerden söz açar. Bu konuda yazdıklarına bakılırsa, coğrafya, kozmografyanın bir dalıdır. Kozmografya kelimesi "cisimler alemine" işaret etmektedir. Bunun bilimi, felekler ve unsurların durumlarını ve hareketlerini konu edinen astronomi'dir ('ilm-i hey'et). Bu durumda, coğrafya bilimi, astronomi biliminin bir dalı olur. Benzer şekilde denizleri inceleyen hidrografya bilimi de coğrafyanın bir dalıdır. Yine, ülkeleri inceleyen horografya ve şehir, kasaba, köylerin bulunduğu konumları (mekân) inceleyen topografya, coğrafyanın diğer alt dallarıdır. Bu dört bilimin üçü, kozmografyanın altında bulunur. Katip Çelebi bu bölümü, söz konusu alanların ayrı ayrı her birinde yazılmış pek çok kitap bulunmakla birlikte bu bilimlerin hepsini bir kitaba sokup anlatmanın da mümkün olduğunu, ancak böylesi, çok uzun bir kitap olacağından her alanda ayrı kitaplar yazılması yoluna gidildiğini ve *Cihannüma*'da horografya ve topografya bilimlerine yer yer (ba'z mertebe) coğrafya içinde yer verileceğini söyleyerek bitirir³⁰⁸. Bir ölçüde karışık bir ifade ile anlatılan bu bölümden anlaşıldığına göre, Katip Çelebi, astronomiyi kozmografya bilimi olarak görmekte ve hidrografya, horografya ve topografya olmak üzere üç alt dalı olan coğrafya bilimini de astronominin bir bölümü gibi düşünmektedir.

Basma *Cihannüma*'da bu bölümünün sonuna, İbrahim Müteferrika'nın "tezyîlü't-tâbi" notu eklediği ve bu notta Katip Çelebi'nin Philippus'tan yaptığı

³⁰⁸ *Cihannüma*, s. 14-15

alıntının kaynağı olan *Mukaddime* adlı eserden ilgili bölümün daha geniş bir çevirisine yer verdiği görülmektedir. Nispeten uzun olan bu çeviride Philippus, yaptığı coğrafya tanımının gerçek (hakikî) değil sözel (lafzî) bir tanım olduğunu ve tanımın bu bilime yeni başlayanların hevesini kırmaması için coğrafya hakkında biraz daha ayrıntılı bilgi vermesi gerektiğini söyleyerek şöyle devam eder: coğrafya bilimi matematiksel ve tarihsel coğrafya olmak üzere ikiye ayrılır. Matematiksel coğrafya, Yerküre'nin büyüklüğünü, konumunu (vaz'ını), dairelerini (devâyirlerini) ve diğer bölümlerini geometrik kanunlara uygun olarak hesaplayan, belirleyen ve açıklayan teorik bir bilimdir. Yerküre sözüyle sadece toprak unsurunun kastedilmez. Bu terimle toprak, su ve atmosfer denilen havadan oluşan küre anlaşılır. Bu sözü edilen unsurlar matematiksel coğrafyanın maddî konusunu (mevzû'-i mâddî) oluşturur. Formel konusu (mevzû'-i sûrî) ise, Yerküre'nin büyüklüğü, konumu, hareketleri, mıntıkları, iklimleri, gibi bölümlerden ibarettir ve bu tür bilgilerden elde edilen faydalar da formel konuya sokulabilir. Yine bu [matematiksel] coğrafyanın dört alt bölümü vardır. Bunlar denizlerin, okyanusların, suların durumunu (rüsûm) inceleyen hidrografya bilgisinden; havanın durumunu inceleyen atmosfer bilgisinden ki alemde ortaya çıkan rüzgarların, sayısını, mevsimleri, sürekli esen rüzgarları, tufanları, fırtınaları ve havanın ölçülü olduğu durumları inceleyen anemografya bilgisi bu bilimin altında yer almaktadır; İspanya, Fransa v.b. gibi belli bir ülke veya memleketi çizip tasvir eden horografyadan ve belde, köy, kale, nahiye türü belli bir beldedeki bağ, bahçe, tarla, mera, su kaynakları, nehirler, madenler, pazarlar, ormanlar, binalar, göllerin bilgisi olan topografyadan ibarettir. Bunlardan coğrafyanın, Yerküre'nin biçimini (hey'et) geometri ve aritmetik ile çizmek ve açıklamak bilimi anlamına geldiğinin kolayca anlaşılabilir. Kozmografya bundan [yani coğrafyadan] daha geniş bir bilimdir. Coğrafya ve astronomi ('ilm-i hey'et-i eflâk ve nücûm) bilimlerinin bunun [kozmozğrafyanın] altında yer alır. coğrafyanın ikinci kısmına tarihî coğrafya denilir. Bu bilim insan türünün hayatta kalmasını sağlayan ve Yerküre'de bulunan mevkileri yani karaları, denizleri, adaları, nehirleri, dağları, tepeleri, haliçleri, boğazları, vadileri, gölleri, şehirleri ve buna benzer faydaları içeren yerleri birer birer çizip belirleyen hakikî bir bilimdir. Bu bilime, bilim dilinde münferit bölgeler bilimi ve çizimleri (rüsûm) denir. Bütün bunlar tarihî coğrafyanın maddî konusunu oluşturur. Bu bilimin amacı yolculuk, ticaret, yazışma,

anlaşmazlık, barış ve sınırdaslık (muhadd) durumlarında kolaylık sağlamak, ayrıca insan türünün medenîlik, toplumsallık ve benzeri işlerinde ve konularında büyük faydalar elde etmektir. Bu sözü edilen şeyler aynı zamanda tarihî coğrafyanın formel konusu oluşturur. Ayrıca bazı yeni kitaplarda coğrafya üç kısma ayrılır. İkinci kısmına politika adı verilir. Bunun Yeryüzü'nü devletlere, saltanat ve hükümetlere, yani padişahlara, meliklere, sultanlara ve sair egemenlere bölüşmüş bir şekilde resmedip betimler³⁰⁹.

Bu alıntılar karşılaştırıldığında ilk göze çarpan, Philippus'un, astronomi ve coğrafyayı, her ikisinden de daha geneldir dediği kozmografya bilimi altına sokmuş olmasıdır. Katip Çelebi ise, kozmografya ile astronomiyi aynı bilim sayıp, coğrafyayı bütün kısımlarıyla birlikte astronominin bir dalı yapmaktadır. Bunun yanısıra, Philippus coğrafyanın matematiksel ve tarihî olmak üzere iki ana kısmı ve matematiksel coğrafyanın da hidrografya, anemogafya bilgisini içeren atmosfer bilgisi, horografya ve topografya olmak üzere dört alt bölümü olduğundan söz ederken Katip Çelebi matematiksel ve tarihsel coğrafya ayrımına girmeden kaynağında matematiksel coğrafyanın alt bölümleri olarak geçen hidrografya, horografya ve topografyayı doğrudan doğruya coğrafyanın üç kısmı olarak belirlemektedir. Eseri *Cihannüma*, Taeschner'in belirlemesine göre, tarihsel coğrafya ile ilgili olmasına karşın bu coğrafya türünden söz etmemekte ve daha düşündürücü olanı ise, Philippus'un bazı yeni kitaplarda coğrafyayı matematiksel coğrafya, politika ve tarihî coğrafya olarak üçe ayırırılar biçimindeki ifadesine hiç değinmemektedir. Bu bariz farklar en azından iki seçeneği akla getirmektedir; ya Katip Çelebi Philippus'un kozmografya, astronomi, coğrafya'nın tanımı, bölümleri ve ilişkileri hakkında Avrupa'nın o dönemdeki anlayışına uygun olarak verdiği bu ayrıntılı ve son derece açık bilgileri önemsememiş, dolayısıyla da benimsememiş ya da herhangi bir sebeple bu bilgileri anlamamıştır. Taeschner'e bakılırsa ilk seçenek doğrudur; zira "Katip Çelebi, *Cihannüma*'nın başında Avrupalıların astronomi ve matematiksel coğrafya ilkelerini tamamen eski Şark esaslarına uyumlu bir şekilde zikretti" sözünden bu anlaşılmaktadır. Öte yandan Müteferrika'ya bakılırsa ikinci seçenek doğru olmalıdır; zira Müteferrika'nın Katip Çelebi tarafından Philippus'tan

³⁰⁹ *Cihannüma*, s. 15-16.

bir ölçüde anlaşılmaz bir ifade ile nakledilen bu bölümün devamını eserin orijinalinden daha ayrıntılı muhtemelen olduğu gibi Türkçe'ye çevirmesi ve *Cihannüma*'ya eklemesi bu seçeneği akla getirmektedir. Çünkü Müteferrika'nın "Tezyîl"i okunduğunda, Philippus'un yaptığı coğrafya tanımının hakikî değil lafzî bir tanım olduğunu bildiği anlaşılmaktadır; dolayısıyla Katip Çelebi'nin bu tanımı "devrî" olarak nitelemesinin ve buradan Philippus'a eleştiri yöneltmesinin yersiz olduğu ortaya çıkmaktadır. Ayrıca geri kalan kısımlar karşılaştırıldığında da Katip Çelebi'nin "İkinci Emir"de anlattığı konunun coğrafya tanımını eleştirdiği Philippus'un eserinde anlatılanların üstünkörü bir özeti olduğu görülür; nitekim kozmografya, hidrografya, horografya, topografya gibi terimler kullanılmasına karşın atmosfer, anemografya, matematiksel coğrafya ve tarihî coğrafya gibi terimlerin atlandığı, dolayısıyla anlatımdaki sistematığın kavranamadığı düşünülebilir.

Fakat gerçek durum nedir? Katip Çelebi'nin buradaki tavrını nasıl açıklamak gerekir? Katip Çelebi'nin bilim anlayışında coğrafya gerçekten astronominin bir alt dalı mıdır? Bu sebeple mi, Philippus'un seriminden kozmografya, hidrografya, horografya, topografya gibi kavramları almasına karşın coğrafyayı matematikle ilişkilendiren "matematiksel coğrafya" ve tarihle ilişkilendiren "tarihî coğrafya" kavramlarından söz etmemiştir? Katip Çelebi'nin bilim sınıflamasından çalışmamızın ikinci bölümünde ayrıntılı bir biçimde söz edeceğimizi belirterek, burada sadece onun, Taşköprülüzâde'nin sınıflamasını en iyi bilim tasnifi olarak gördüğünü, bu tasnifte de coğrafyanın astronominin alt dallarından biri olarak kabul edildiğini söylemekle yetiniyoruz. Dolayısıyla Batılı kaynağının coğrafya astronomi ile birlikte kosmografyanın alt dallarından biridir şeklindeki görüşüne karşın Katip Çelebi'nin, kozmografyayı astronomi ile aynı sayıp coğrafyayı astronominin alt dalı biçiminde gösterirken doğru bulduğu bilim tasnifine sadık kaldığı ve bu bakımdan ne yaptığının farkında olduğu görünmektedir; ancak bu durumdan da Taeschner'in geleneğe bağlılık değerlendirmesine uygun olarak, Katip Çelebi'nin, yüzyüze geldiği tek alan olan coğrafya bilminde Batı'nın o dönemdeki teorik çerçevesini Doğu'ya ya da Osmanlı'ya aktaramadığı ve bu konuda Doğu'nun kalıpları içinde kaldığı gibi bir sonuç karşımıza çıkmaktadır.

Taeschner'in makalesindeki diğer görüşleri değerlendirmeye devam edecek olursak, makalede, Osmanlılar'ın coğrafya alanındaki özgün çalışmalarının, deniz coğrafyası ile ilgili olduğunun tespit edilmesi ve Katip Çelebi'nin *Cihannüma*'nın kaynakları arasında gösterip çok yararlandığı anlaşılan bir eser olmasına rağmen "kaba saba gemici lisanı üzeredir" diye tahfif etmekten de geri kalmadığı Pirî Reis'in *Bahriye*'sinin yazar tarafından bu alanın "bütün İslâm Medeniyeti'ndeki yegâne mahsûlü" şeklinde nitelenmesi önemlidir. Bir araştırmacının yararlandığı kaynaklara teslim olmamasının, bu kaynaklardaki bilgilerin yanlış olabileceğini düşünebilmesinin, bunları eleştirebilmesinin ve bu bilgilerden kendi anlayışına uygun olarak yararlanmasının çok önemli bir entellektüel meziyet olduğu açıktır. Katip Çelebi'nin eserlerinde yararlandığı kaynaklara ve yazarlarına yönelik bu tür eleştiriler ile sık sık karşılaşmaktadır. Öte yandan Pirî Reis'in *Bahriye*'sine ve Philippus'un coğrafya tanımına ilişkin yersiz ifadeleri göz önüne getirildiğinde Katip Çelebi'nin bu eleştirilerinde ölçüyü kaçırdığı veya daha doğrusu eleştirilerinin bütünüyle ilmî kaygılardan kaynaklanmadığı anlaşılmaktadır. Aynı şekilde Katip Çelebi, *Cihannüma*'nın girişinde coğrafya biliminin ne işe yaradığını açıklarken, coğrafyanın astronominin dallarından biri olduğunu, bu güzel fen ve hüner ile uğraşan kişinin yuvasında rahat minderlere arkasını dayamış huzur içinde otururken uzun uzadıya seyahat eden cihan seyyahları gibi bir anda alemi gezip dolaşacağını, çünkü bu bilimle uğraşan kişilerin coğrafya bilgisiyle dünya hakkında bütün ömrünü seyahatle geçirenlerden daha fazla hazır ve kapsamlı bir bilgi sahibi olacaklarını, zaman zaman coğrafya kitaplarına başvurularak kazanılan alışkanlıkla Yeryüzü'ndeki mıntıkların köşe bucak bütünüyle iç levhamıza nakşedileceğini, ve bir bölgeyi hatırlamak istediğimizde hemen o bölgenin özelliklerinin tasarımlarımızda görülmüş ve algılanmış gibi his ve hayal suretinde canlanacağını söylemektedir³¹⁰; şimdi Katip Çelebi'nin bu ifadelerinin bile, *Cihannüma* yazıldığında henüz tamamlanmamış olsa da bu sırada ünlü *Seyahatname*'sini oluşturacak gezileriyle meşgul ve meşhur olan ve kendi konumunun aksine sultanların ve vezirlerin gözdesi durumunda bulunan çağdaşı Evliya Çelebi'ye (1020/1611-1089/1678) ima yollu sataşma olduğunu düşünmemek elde değildir³¹¹.

³¹⁰ *Cihanüma*, s. 1

³¹¹ Katip Çelebi'nin kendisi değil ancak babası Enderun'da yetişmiş bir silahdardı. Evliya Çelebi de (1611), Enderun'a girmiş, burada dört yıl eğitim görmüş, sesinin güzelliği ve müzik kabiliyeti

Taeschner'in *Cihannüma*'nın ilk nüshasının 1058/1648 tarihinde yazılıp IV. Mehmed'e (Saltanatı 1648-1687) ithaf edildiği şeklindeki ifadeleri doğru değildir. Çünkü matbu nüshada "ibtida' te'lifine mir'at-ı Dünyâ ve mâ fihâ oldu bu Cihannümâ târîh dinildi 1058" şeklinde düşülen tarihten, bu 1058/1648 yılının *Cihannüma*'ya başlama tarihi olduğu anlaşılmaktadır. Burada daha önceki tespitlerimiz doğrultusunda, Taeschner'in makalesinde sık sık ifade ettiği farklı şekilde yazılmış "iki ayrı *Cihannüma* nüshası" yerine iki ayrı yazımdaki nüshaların birleşmesinden oluşmuş ve büyük ihtimalle tamamlanmış, ancak akıbeti meçhul müsvedde halinde tek bir *Cihannüma* nüshasından söz etmek gerekir. Ayrıca Katip Çelebi, eserin ilk yazımına başlamadan önce veya yazarken Ortelius'un ve Mercator'un coğrafya kitaplarını gördüğünü, bunları özellikle Avrupa memleketleri hakkında verilen bilgiler yönünden incelediğini, haritalarını *Cihannüma*'ya koymak için aldığını söylemektedir. Üstelik bu eserlerden Ortelius'un coğrafya kitabını Karaçelebizade'nin elinde görmüş, terekesinden bu kitabı almak için beklerken bunun yerine hesapta olmayan başka bir Latince kitabı, Mercator'un *Atlas Major*'ünün özeti olan *Atlas Minör*'ü elde etmişti. Bütün bunlar göz önüne alındığında Taeschner'in, Katip Çelebi'nin Avrupa bilimleri ile doğrudan doğruya temasını Şeyh Mehmed İhlâsî'nin yol göstericiliğine bağlaması isabetli bir görüş

sayesinde IV. Murad onu muhasipliğe almış, iki yıl sonra sipahilik görevi ile saraydan çıkmıştır. Sadrazam Melek Ahmed Paşa dayısıdır. Hem dayısının ve başka vezirlerin mahiyetinde olmaktan dolayı hem de devletçe verilen özel görevler sebebiyle pek çok ülkeyi dolaşmıştır. *Seyahatname*'si bu gezilerdeki gözlemlerlerine dayanmaktadır. Bu sebeple, Taeschner'in ileri sürdüğü gibi Evliya Çelebi'nin Katip Çelebi'yi tanımamış olması ve *Cihannüma*'sından haberdar görünmemesi az çok mümkün olmakla beraber, Katip Çelebi'nin şöhretinden ve nüfuzlu bir aileden gelmesinden ötürü Evliya Çelebi'yi ve oluşmakta olan eserini bilmiyor olması imkansız görünmektedir. On ciltlik *Seyahatname*'nin içeriğinde şu bölgeler anlatılmaktadır: I. Cilt: İstanbul ve civarı, II. Cilt: Nisan 1640'ta yaptığı Buca, Batum, Trabzon, Kafkasya, Girit seferi ve 1645'teki Erzurum, Azerbaycan ve Gürcistan, III. Cilt: Şam-Suriye, Filistin-Urmiye, Sivas, el-Cezire, Ermenistan, Rumeli (Bulgaristan ve Dobruca), IV Cilt: Van, Tebriz, Bağdat, Basra seyahati, V. Cilt: Van, Basra seyahatinin sonu, Oçakov seyahati, Rakoçzi'ye karşı sefer, Rusya seferi, Anadolu asilerine karşı hareket, Çanakkale yolu ile Bursa'ya dönüş, VI. Cilt: Transilvanya seferi, Arnavutluk'a gidiş, İstanbul'a dönüş, Macar seferi, Uyvar'ın muhasarası, yazarın kırk bin Tatarla Avusturya, Almanya, Flemenk ve Baltık Denizi'ne kadar gitmesi. Uyvar'ın zaptı, Belgrat'a dönüş. Hersek'e gönderilme, Raguza seyahati, Karadağ seferi, Kanije seferi ve Kanizsa-Hıvat memleketleri. VII. Cilt: Avusturya, Kırım, Dağistan, Deşt-i Kıpçak, Esterhan, VIII. Cilt: Kırım, Girit, Selanik, Rumeli, IX. Cilt: Batı Anadolu, Suriye, Mekke ve Medine seyahati, X. Cilt: Mısır. On büyük ciltten ibaret olan bu eser ilk altı cildi 1314/1896-97 yılında İkdam Matbaası'nda, yedinci ve sekizinci cildi 1928 yılında Devlet Matbaası'nda ve dokuzuncu cildi ise 1935 yılında yine Devlet Matbaası'nda bastırılmıştır. Evliya Çelebi'nin *Seyahatname*'yi yazma şekli üzerinde pek durulmamaktadır. Ancak eserin bölüm bölüm ya da cilt cilt yazıldığını düşünmek daha akla yakındır. Nitekim konusu İstanbul olan ilk ciltin, Evliya Çelebi'nin yirmi yaşındayken bu şehir içinde gezerek gördüklerini kaleme alması ile oluştuğu söylenmektedir. Diğer ciltlerin de bu şekilde yazılmış olması gerekir. Şu halde, Evliya Çelebi ile birlikte oluşan eserinin de daha başlangıçtan itibaren en azından İstanbul'da tanınıyor olduğunu kabul edebiliriz.

olarak görünmemektedir. Çünkü herşeyden önce burada sadece coğrafya söz konusudur. Ayrıca Katip Çelebi'nin yaşadığı dönemde, Avrupa'da basılmış en azından Latince coğrafya eserlerinin Osmanlı seçkinlerince neredeyse günü gününe denilebilecek bir zamanlama ile elde edilebildiğini rahatlıkla söyleyebilecek durumdayız. Nitekim kendi ifadesine göre Katip Çelebi bu Latince eserlerin bazılarını İhlâsî ile tanışmadan önce görmüş ve incelemiştir. Bu sebeple, İhlâsî'nin tercümedeki büyük yardımı reddedilemez hatta Katip Çelebi'ye Latince öğretmeye çalıştığı düşünülebilirse de, kimliği ve entellektüel seviyesi meçhul bu muhtedinin Katip Çelebi'ye Batı bilimlerini tanımada kılavuzluk yaptığını, bu sayede Batı bilimlerinin Türkiye'ye girmiş olduğunu ya da en azından coğrafyamızın modernleşmesinin başında İhlâsî'nin bulunduğunu iddia etmek isabetli bir görüş olmasa gerektir.

Taeschner'in, matbu *Cihannüma*'da Müteferrika'nın eklerinden başka Katip Çelebi'nin elinden çıkması imkansız bölümler olduğu şeklindeki görüşü de tamamen hatalıdır. Çünkü Müteferrika'nın esere kattıkları sadece “tezyîlü't-tâbi” eklerinden ibaret değildir; Arabistan, Irak, Suriye bölgeleri dahil olmak üzere Van Eyaleti'nden itibaren İstanbul'a olan Osmanlı topraklarını ed-Dimeşkî'nin eserinden yararlanarak Katip Çelebi'nin üslûbu üzere matbu *Cihannüma*'ya katarak eseri tamamlayan da İbrahim Müteferrika'dır. Taeschner tarafından, Katip Çelebi'nin kaleminden çıkmış olması tamamen imkan dışı denilerek sayfa numaraları ile verilen bütün örnekler, eserin bu bölümünde geçmektedir. Yazarın aynı hatadan hareket ederek *Cihannüma*'yı Mehmed Âşık'ın eseri ile karşılaştırıp, Katip Çelebi'nin eserini Osmanlı memleketlerine ait bilgiler bakımından Âşık'ın eserinden daha ayrıntılı görmesi ve *Cihannüma*'nın, bir Osmanlı yazarının kaleminden çıkmış Osmanlı memleketlerinin ilk ve tek sistematik coğrafyası olduğunu ileri sürmesi, aynı karşılaştırmayı bu kez ed-Dimeşkî'nin eseriyle yaparak, bu zatın eserinde yabancı memleketlere ait kısımların oldukça ayrıntılı olmasına karşın Osmanlı memleketlerine ayrılan kısmın çok kısa olduğunu söylemesi de yersizdir. Eğer elimizde *Cihannüma*'nın tam bir nüshası olsaydı bu değerlendirmelerin bir anlamı olabilirdi; ancak matbu nüshaya bakarak yapılan bu tür değerlendirmelerin bir anlamı yoktur. Ayrıca, söylenildiği gibi matbu *Cihannüma*'da Osmanlı memleketlerine ait

bilgilerin tamamı, bu yörelere ilişkin bilgileri *Cihannüma*'ya göre çok kısa bulunan ed-Dimeşkî'nin eserinden alınmıştır.

Bundan başka Taeschner'in "Katip Çelebi, eski Şark kaynaklarıyla beraber ilk defa olarak Batı eserlerinden yararlanmıştır" ifadesi üzerinde de durmak gerekir. Bu cümlenin, sonradan bazı Türk yazarları tarafından "eski Şark kaynaklarıyla beraber" ibaresi çıkarılarak hatalı olarak "Katip Çelebi, ilk defa Batı eserlerinden yararlanmıştır" biçimine dönüştürüldüğü anlaşılmaktadır. Oysa yeni şekliyle bu ifade yine Taeschner'in, Pirî Reis'in *Bahriye*'yi yazarken İtalyan denizcilerin eserlerinden yararlandığı ve *Târîh-i Hind-i Garbî*'nin tamamen Batılı eserlerin çevirilerinden oluştuğu şeklinde verdiği bilgiler ile çelişmektedir. Son olarak, Taeschner'in XVIII. asır coğrafyası münasebetiyle bu devirde coğrafya çalışmalarının yönünü Avrupa eserlerinin tercümesinin oluşturduğu, Avrupa eserlerinden yapılan tercümelemlerle açılan bu yeni devrin ilk mahsülünün Katip Çelebi'nin bir önceki yüzyıldaki *Atlas Minör* tercümesi olduğu, bunu çoğunluğu Avrupa ve Amerika'yı tanıtıcı diğer tercümelerin izlediği şeklindeki ifadelerine bakılırsa Katip Çelebi bir "tercüme devri" açmış olmaktadır. Ancak, en azından, *Târîh-i Hind-i Garbî*'nin varlığının bu konuda da bir engel teşkil ettiği açıktır.

IV) FRANZ BABINGER VE OSMANLI MÜELLİFLERİ

Osmanlı tarihi konusundaki çalışmaları ile tanınan tarihçi Franz Babinger (1891-1967), *Mehmed der Eroberer und seine Zeit* 1953 ve *Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke* 1927 adındaki önemli eserlerin yazarıdır. Bu eserlerin ilki *Fatih Sultan Mehmed ve Zamanı* ikincisi ise *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir. Yazar bu ikinci eserinde, Mustafâ ibn Abdullah, Hacı Kalfâ (Halife) adıyla Katip Çelebi'ye de yer ayırmış ve onun hayatı, eserleri, eserlerinin Türkiye ve Avrupa'daki yazma nüshaları, baskıları, tercümeleri, kısaltılmış tercümeleri hakkında bilgi vermiştir. Bu eser, özellikle Katip Çelebi'nin yapıtları hakkında verdiği bu bilgiler bakımından önemlidir. Yazar, doğum tarihini 1017/Şubat 1609 ölüm tarihini de, 15 Zi'l-Hicce 1067/4 Ekim 1657 yılında İstanbul'da bir kaza sonucu diyerek belirlediği Katip Çelebi'yi, eserlerinin çoğu tamamıyla veya kısmen tarih ile ilgili olan ve bilgisi akla gelebilecek bütün sahalara yayılmış bulunan en büyük Osmanlı tarihçisi (poyhistor) şeklinde nitelirmektedir. Babinger, Katip Çelebi'nin otobiyografisinde belirtilen zaman sırasını dikkate alarak şu eserlerinden söz eder:

1- *Fezleketü Akvâli'l-Ahyâr fi İlmi't-Tarih ve'l-Ahbâr*: Bu eserin Arapça bir Dünya tarihi olduğu, Cennâbî'nin eserinden yararlanıldığı 1051/1641 yılında yazıldığı ve yazmasının muhtemelen kaybolduğu söylenmektedir.

2- *Takvîmü't-Tevârih*: 1058/1648'de yazılan bu eserin Avrupa'da yapılan basımları, tercümeleri ve kısaltmaları hakkında verilen şu bilgiler dikkat çekmektedir:

a) Basımlar: G. IBN Toderini, *Letterature turchesca*, III, 131-178; Sim Assemani, *Catalogo dei codici mss. della Biblioteca Naniiana*, II (Padoca 1792), 71-192; ve F. Babinger, *Stabmbuler Buchwesen* (Leibzip 1919).

b) Tercümeler: Giovanni Rinaldo Conte Carli, *Chronologia historica, scritta in lingua Turca, Persiana e Araba da Hazi Halife Mustafa e tradotta nell'idiomi Italiono da Rinaldo Carli, nobile Justinopolitano a dragomana della serenissima repubblica di Venezia*. Venedig 1697. Babinger bunun iyi bir tercüme olmadığını

belirtmektedir. J. J. Reiske'nin Latince Tercümesi, *Additions à la Bibliothèque Orientale*, IV; Antoine Galland da eseri *Tables chronologiques de Hadjy Khalifa* adıyla Fransızca'ya çevirmiştir.

c) Kısaltmalar: G. IBN Toderini, *Letterature Turchesca*, III (Venedig 1787), 143 vdd. (G. Hausleutner'in Almanca yayını, 246 v.d.); H. F. v. Diez, *Denkwürdigkeiten von Asien*, II (Berlin 1815), 175 v.dd. G. IBN Donado, *Della letteratura de' Turchi* (Venedik 1688), 102 v.dd.

3- *Cihannüma*: Yazar bu esere ilki üçüncü sırada ve ikincisi yedinci sırada olmak üzere iki kez değinmektedir. Bu ayrımın, *Cihannüma*'nın tamamen İslâmî kaynaklara dayanılarak ve hem İslâmî hem Batı coğrafya eserlerinden faydalanılarak yazılan iki ayrı nüshasının olduğu şeklindeki görüşe dayandığı açıktır. Babinger birincisi için, ilk ve biricik dünya kozmografyası olan bu eserin 1058/1648 yılında yazılmaya başlandığını ve ele geçirilen yazmalardan bitirilememiş olduğu anlaşılan bu eserin IV. Mehmed'e ithaf edildiğini söylemektedir. Eserin Avrupa'daki tercüme hakkında da J. v. Hammer'in, *Rumeli und Bosna, geographisch beschrieben von Mustafa Ben Abdalla Hadschi Chalfa* (Viyana 1812) künyeli çalışmasını vermektedir. *Cihannüma*'dan ikinci kez söz ederken de, eserin, G. Mercator, A. Ortelius ve Ph. Cluverius gibi Batı yazarlarının eserlerinden yararlanılarak başka bir plana göre düzenlemiş, birincisi gibi birtirilemiş bir nüshası daha olduğu ve bu nüshanın Katip Çelebi'nin ölümünden sonra Ebu Bekir ibn Behram tarafından devam ettirildiğini yazar. Eserin basımları ve tercüme hakkında da şu bilgileri verir:

a) Basımlar: *Cihannüma*, İstanbul, bitişi 10 Muharrem 1145/1732, 698 S. Bazıları elle renklendirilmiş 40, çoğu kez 41 harita, 422. sayfadan itibaren Ebu Bekir ibn Behram'ın ekleri ve İbrahim Müteferrika'nın ilaveleri ve girişi ile.

b) Tercüme: Fransızca'ya yapılan çeviriler: Armain tarafından, Paris, Millî Küt., *fds. franç., nouv. acwu*. No. 888/9 (bk. N. Lenglet, *Méthode pour étudier la géographie*, Paris 1742, Önsöze de); L. Viven de St. Martin, *Histoire des découvertes géographiques*, III (Paris 1846), 637 v.dd. (Küçük Asya hakkındaki bölüm Armain tarafından tercüme edilmiştir); Fr. Charmoy, *Chèref-namèh* (Peersburg 1868), *Einleitung* (= Giriş, *Cihannüma*'dan parçalar); Latince'ye yapılan tercüme:

Cihannüma i.e. Liber mundum ostendens, autore Kiâtib Clebi, vulgo Hagi Chalfe. În Latinum idioma translatus, V Cilt 1798; Matth. Norberg, Cihân Numâh, *Geographia orientalis ex Turcico in Latinum versa*, Londini Gothorm 1818. Babinger bu çevirinin eksik ve kötü olduğunu söylüyor; Anadolu'ya ait bölümün kısmi bir Almanca tercümesi J. v. Hammer, *Jahrbücher der Literatur*, XIII (Viyana 1821), 213-265, XIV (Viana 1822), 21-88.

4- *Süllemü'l-Vüsûl ilâ Tabakâti'l-Fühûl*: Ünlü kişilerin biyografilerinden oluşan Arapça yazılmış bu eserin 1061-2/1650-1 yılında temize çekildiği söylenmektedir.

5- *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*: Babinger, malzemesi yirmi yılda toplanarak Arapça yazılmış bu büyük bibliografya kamusunun Hacı Kalfa'nın en büyük eseri olduğunu, birinci cildin 1064/1653 yılında bitirildiğini, yazarın Mukaddime'de bilimlerin tanımları, bölümleri, nitelikleri ve özelliklerinden söz ettiğini, eserin asıl kısmında bilimlerin adları, konuları ve Katip Çelebi'nin görmüş olduğu kitapların alfabe sırasıyla sıralandığını, eserde aşağı yukarı 14500 kitap hakkında bilgi verildiğini ve Hanifzade Ahmed Tahir'in (Ölümü 1217/1802) *Âsâr-ı Nev'i* dışında basılan zeyli olmadığını belirtir. Eserin Avrupada'ki baskıları, tercümeleri ve özet çevirileri hakkında şu bilgileri verir:

a) Basımlar: G. Flügel, *Leixcon bibliographicum et encyclopedicum*, VII cilt, Oriental Translation adına Leibzig 1835-1858. Burada İslâm İslâm Dünyası'ndaki baskılarına değinilmekte ve Bulak 1274, II. Cilt, 516 ve 438 s.; İstanbul 1310/11, II Cilt, 591 ve 662 s., bilgisi verilmektedir.

b) Tercümeleler: Fr. Pétis de la Croix tarafından 1698-1705 yıllarında Fransızca'ya çevirilmişdir. G. Flügel tarafından Latince'ye çevrilmiştir. V.v. Rosenzweig-Schwannau tarafından Almanca'ya çevrilmiştir.

c) Kısaltmalar: Barthol. d'Herbelot'nun *Bibliothèque Orientale*'inin (Paris 1697) bibliyografik kısmını Katip Çelebi'nin eseri oluşturur. J. v. Hammer *Encyclopaedische Übersicht der Wissenschaften des Orients*'de (Leibzig 1804, iki bölüm) hem önsözü hem de bütün bilim tariflerini tercüme etmiştir.

6) *Levâmi 'u'n-Nûr fî Zulmet Atlas Mînûr*: G. Mercator ve Lud. Hondius'un 1621 yılında Arnheim'de yayımlanan *Atlas Minör*'ünün Türkçe tercümesi olan bu eserin İhlâsî mahlaslı Şeyh Mehmed'in yardımı ile 1064/5 yılında bitirildiği söylenmektedir.

7- *Revnaku's-Saltana*: İstanbul tarihi ile ilgili olan bu eserin Katip Çelebi'nin aslını Arapça yazdığı bir eserin kayıp tercümesi olduğu ifade edilmektedir.

8- *Frenk Tarihi*: Bizans Tarihçisi Laonikos Chalkondyles'in "Frenk Kroniği"nin Türkçe tercümesi olan bu eserin de kaybolmuş olduğu söylenmektedir.

9- *Fezleke Tercümesi*: Bu eserin Katip Çelebi'nin Arapça yazmış olduğu *Fezleke*'nin Türkçe tercümesi olduğu ileri sürülmektedir.

10- *Düstûri'l-Amel li Islâhi'l-Halel*: Babinger bu eserin Osmanlı maliyesindeki bozuklukların düzeltilme yollarını göstermek için 1063/1653 yılında yazıldığını ancak üç yıl sonra kamunun yararına sunulduğu söyledikten sonra eserin bölümleri hakkında kısa bilgi vermekte ve W. F. A. Behrnauer tarafından 1857'de yapılan Almanca tercümesine işaret etmektedir.

11- *Câmi 'u'l-Mütûn*: Yazar bunun içinde tarihî ve edebî yazılar buluna üç yüz mecmuadan derlenmiş bir toplama eser olduğunu söylemektedir.

12- *Fezleke-i Târih*: Arapça *Fezleke* ve Türkçe tercümesinin yine Türkçe ile yazılmış zeyli olduğu söylenen bu eserin 1000/1592 ve 1065/1654 yılları arasındaki olayları yıl sırasına göre bildiren bir kronik olduğu, her yılın olaylarının ardından o yıl içinde ölen büyük devlet adamları ve bilginler hakkında bilgiler verildiği ve Osmanlının söz konusu dönemi için çok değerli ve geniş bir kaynak olduğu belirtilmektedir.

13- *Tuhfetü'l-Kibâr fî Esfâri'l-Bihâr*: Osmanlı donanmasının Sefer 1067 Kasım 1656'daki yenilgisinin ardından yazılan bu eserin Osmanlı donanma tarihi

olduğu söylenme ve Avrupa'daki basım ve tercümeleeri hakkında şu bilgiler verilmektedir:

a) Basımlar: G. IBN Toderini, *Letterature Turchesca*, III; F. Babinger, *Stambuler Buchweswn*, Leipzig 1919.

b) Tercümeler: Fransızca'ya, Fr. Pétiş de la Croix tarafından *Estat de la marine turque*. adıyla; Sieur La Rocque tarafından *Histoire des conquêtes des Ottomans sur Les Chretiens tant dans dans la mer mediterranée que dans le mer noire avec les noms des places et les circinstances des victoires* adlı tercümesi; İngilizce'ye, James Mitchell tarafından *The History of maritim wars of Turks, translated from the Turkish of Haji Khalifeh*, adıyla Londra 1831 tarihli tercümesi ve *Journal Asiatic* X.. C. 1827,, 264 v.dd.'de Julien Dumoret'nin özet çevirileri.

14) *Mizânü'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ahakk*: Safer 1067/Kasım 1656 yılının dinî tartışmalarını anlatan bu eserle Katip Çelebi'nin hayatının sonlarında ihtiyar hocası Kadızade'den fikren ayrıldığını ve eserin o günlerin dinsel anlayışlarını göstermek için büyük önemi olduğu söylenmektedir³¹².

Babinger'in verdiği bu önemli bilgiler incelendiğinde yirmiye yakın eseri olduğu bilinen Katip Çelebi'nin *Takvîmü't-Tevârîh*, *Cihannüma*, *Keşfü'-Zünûn*, *Düstûrû'l-Amel* ve *Tuhfetü'l-Kibâr* adındaki beş eserinin Batı matbaalarında basıldığı veya Batı dillerine çevrildiği görülmektedir. Bu ilginin, bir tek Almanca tercümesinden söz edilen *Düstûrû'l-Amel* bir yana bırakılırsa Katip Çelebi'nin özellikle İslâm tarihi, coğrafyası, bibliografyası ve Osmanlı denizcilik tarihi hakkında temel başvuru kaynağı olan eserlerine yönelik olduğu dikkat çekmektedir. Bundan başka, Babinger'in Katip Çelebi'nin eserleri hakkında verdiği bilgilerde bazı düzeltmeler yapmak gerekmektedir. Şöyle ki, Katip Çelebi'nin Arapça *Fezleke*'sini bir de Türkçe yazdığı bilinmemektedir; aynı şekilde *Revnâku's-Saltana* da Katip Çelebi'nin Arapça yazdığı bir eserinin tercümesi değildir. Ayrıca Laonikos Chalkondyles'in *Frenk Kroniği*'nin Türkçe tercümesi denilen eser ile *Revnâku's-*

³¹² Franz Babinger, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, Çeviren: Çoskun Üçok, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 1982, s. 214-223.

Saltana aynı eserdir. *Frenk Tarihi* bunlardan başka bir eserdir³¹³. Yine yukarıda bir kaç kez değindiğimiz bitirilip bitirilemediği konusunu bir yana bırakırsak, Ebu Bekir Behrâm ed-Dimeşkî'nin Katip Çelebi'nin ölümünden sonra 422. sayfadan itibaren *Cihannüma*'yı tamamladığı doğru değildir; bilindiği gibi ed-Dimeşkî'nin eserinden yararlanarak bu eklemeyi yapan İbrahim Müteferrika'dır. Son olarak, “Katip Çelebi, hayatının sonlarında ihtiyar hocası Kadızade'den fikren ayrıldı” ifadesinin ima ettiğinin aksini Kadızade 1635 yılında ölmüştü ve 1657 yılında *Mizânü'l-Hakk* yazılırken hayatta değildi.

³¹³ Gökyay da bu yanlışla işaret etmektedir. Bkz., *Katip Çelebi, Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, s. 54-56.

V) MÜSLÜMANLARIN AVRUPA'YI KEŞFİNDE KATİP ÇELEBİ'NİN ROLÜ

Çağdaş tarihçilerden ünlü Bernard Lewis (1916) *The Muslim Discovery of Europe* adlı kitabında Müslümanlar'ın Batı hakkındaki bilgilerinin mahiyetini, kaynaklarını ve bu bilginin gelişme evrelerini incelemiş ve Avrupa'ya karşı ilk akınları ile başlayan bu keşif sürecinde Müslümanlar'ın Batı'yı algılayış biçimlerinin nasıl bir seyir izlediğini ortaya çıkarmaya çalışmıştır. *Müslümanların Avrupa'yı Keşfi* adıyla Türkçe'ye çevrilen bu eserde, söz konusu sürecin onyedinci yüzyıldaki birkaç belirleyicisinden biri olarak Katip Çelebi'ye ve eserlerine sık sık değinildiği görülmektedir. Yazar eserde Katip Çelebi'den ilk kez Müslümanlar'ın Batı dillerine karşı ilgilerini ele aldığı “Dil ve Tercüme Üzerine” başlıklı üçüncü bölümde bahsetmektedir. Burada sözü Katip Çelebi'nin *İrşâdü'l-Hayârâ* adlı eserine getiren Lewis, *İrşâd*'dan konu ile ilgili olarak verilen bilgileri aktararak döneminin en büyük Müslüman alimlerinden biri şeklinde nitelediği Katip Çelebi'nin Avrupa dilleri hakkında verdiği bilgilerin hem ayrıntıları hem yanlışları bakımından şaşırtıcı olduğunu, Breton ve Baskça gibi yöresel dilleri bile duymuş olmasına rağmen ne onlar arasında ne de Fransızca ve Almanca gibi büyük diller arasında hiçbir ayırım yapmadığını, Türkiye'deki Yahudiler tarafından kullanılan dilin “Yahudi dili” değil de bir Avrupa dili olduğunu bildiğini fakat bu dili İspanyolca yerine yanlış olarak İtalyanca diye takdim ettiğini, Latince kökenli dillerle ilgili kavramlarının karmakarışık olduğunu, verdiği bilgilerin bir Avrupalı seyyahant alındığının açık olduğunu, barbarlar ait bu önemsiz dilleri ele alış tarzının, karanlık [=kara?] kıtanın kabile diyalektlerini ele alan geç Avrupa kaşiflerinin tarzıyla dikkat çekecek ölçüde benzerlik arzettiğini söyler³¹⁴.

Lewis, bu aktarma ve değerlendirmenin ardından, “Müslümanlar'ın Batıyla İlgili Bilimsel Çalışmaları” başlıklı beşinci bölüme Osmanlı coğrafyacısı ve allamesi dediği Katip Çelebi'nin yine 1655 yılında yazıldığı söylenen *İrşâdü'l-Hayârâ* adlı eserine işaret ederek başlar. Burada, önce eserin Hıristiyanlar'ın başarılarını Müslümanlar'ın, Hıristiyanlar'ı ve Hıristiyanlığı tanımamalarına bağlayan yazılış

³¹⁴ Bernard Lewis, *Müslümanların Avrupa'yı Keşfi*, Çeviren: İhsan Durdu, İstanbul 2000, s. 93-94.

gerekçesi nakledilerek Katip Çelebi'nin bu eserindeki bilgileri Frenklerin *Atlas Minör*'ünden ve tercüme ettiği *diğer* eserlerden elde ettiği ifade edilir ve ardından *İrşâd*'da sözü edilen konulara değinilir. Tanıtım sırasında, risâlenin birinci bölümünün, Ortaçağda Hıristiyanlık'tan İslam'a geçmiş mühtediler tarafından polemik amaçlı ve hasmane bir üslupla kaleme alınmış esere dayanan kısa bir Hıristiyanlık tarihi olduğu, risâlede değinilen ülkelerin Katip Çelebi'ninin dikkat edilmesini gerekli gördüğü Avrupa ülkeleri olarak düşünülmesi gerektiği, bunlar hakkında verilen bilginin, değişik kaynaklardan devşirilerek şuraya buraya serpiştirilmiş bilgi kırıntılarıyla birlikte papaların ve yöneticilerin numaralandırılmış bir listesinden ibaret olduğu, biraz detaylı olarak sadece Venedik hükümet sisteminin ele alındığı, bunun yanısıra Katip Çelebi'nin sınırlı bir ölçüde de olsa Fransa ve İspanya hakkında tarihî ve coğrafi bilgi temin edebildiği şeklindeki ifadeler dikkati çekmektedir. Yazar bundan sonra, coğrafya ve kartografya ile ilgili olarak yazdıklarından Katip Çelebi'nin [Avrupa hakkındaki] bilgi kaynaklarından yararlanmak için büyük gayret içinde olduğunu anlaşıldığını, Avrupa'yla ilgili kendi anlattıklarının [İslâm Dünya'sında bu konuya değinen önceki esere göre] hatırı sayılır bir üstünlük arzettiğini, gerçekten de ondokuzuncu yüzyıla kadar ne Arapça'da ne de Farsça'da Katip Çelebi'nin eseriyle kıyaslanabilecek bir eser çıkmadığı söyleyerek Katip Çelebi dolayısıyla Müslümanlar'ın ve Avrupalılar'ın birbirini hakkındaki bilgi düzeylerini ve araştırma seviyelerini kıyaslamaya başlar; buradan hareketle de Katip Çelebi'nin Avrupa'nın tarihî ve carî ilişkileri ile ilgili olarak 1655 yılında kaleme aldığı eserin, Batılıların Osmanlılar'la ilgili eserlerine nazaran naif ve önemsiz olduğunu, çünkü Avrupalı okuyucuların onaltıncı yüzyılın ortalarından itibaren Osmanlı tarihi ve kurumları hakkında oldukça sıhhatli ve ayrıntılı anlatılara ve ilk Osmanlı vakayinamelerinin en önemlilerinden bazılarının yapılmış çevirilerine ulaşabilecek durumda olduklarını, ayrıca Avrupalılar'ın sadece Osmanlı Türkleri hakkında değil başlangıçtan itibaren bütün Müslümanlar'ın tarihi, düşüncesi ve edebî eserleriyle ilgilenip daha bu dönemde konuyla ilgili Arapça metinlerin çevirilerini ve tıpkıbasımlarını da içine alan geniş bir literatür ortaya çıkarmış oldukları, Katip Çelebi'nin yaşadığı dönemde, bir çok Batı Avrupa üniversitesinde Arapça kürsülerinin bulunduğunu ve Hollanda'da Jacob Golius ve İngiltere'de Edward Pococke gibi bilimadamlarının klasik oryantizmin temellerini

atmış bulduklarını, onyedinci yüzyılın sonlarına doğru da Barthélemy d'Herbelot isimli Fransızın hem Latince eserlerden hem de birçok Avrupa dilinde mevcut bulunan külliyetli miktardaki basılı bilimsel eserlerden yararlanarak Doğu medeniyetinin alfabetik bir sözlüğü olan *Bibliothèque Orientale*'i hazırladığını, bu eserin hazırlanması sırasında yazarın sözü edilen kaynakların yanısıra bazı bilgileri de kaçan, fidye ödenerek kurtarılan esirlerden, diplomatlar ve tüccar seyyahlardan edindiğini, ayrıca bu dönem Avrupa'sında klasik eserlerin ve kutsal kitapların araştırılması ve canlandırılması için geliştirilen yeni yöntemleri İslâm'ın dillerine ve eserlerine uygulayan yeni bir bilimadamları topluluğunun, giderek bilgi kaynağı görevi yapan bu kişilerin yerini almaya başladığını, bütün bunların karşısında gerek filoloji gerekse diğer alanlarda ortaya koydukları bilimsel çalışmalar kendi inanç, yasa ve edebiyatlarıyla sınırlı olan Müslümanlar arasında bununla kıyaslanabilecek hiçbir şey bulunmadığını, ancak Müslümanlar'ın yine de Batı hakkında bir şeyler bildiklerini belirtir ve bu bilginin boyutlarını ortaya çıkarmak için el-Harezmi, İbn Hurdazbih, İbnü'l-Fakih (Ölümü 903), İbn Rüsteh, Mes'udî (Ölümü 956), Yâkût (Ölümü 1229), İbn Ya'kûb, Zekeriyâ Kazvîni (Ölümü 1283), Şerîf el-İdrîsî, İbn Said (1214-1274), İbn Haldun (1332-1406), Reşidüddin gibi dokuzuncu yüzyıl ile onbeşinci yüzyıl arasında yaşamış bazı Müslüman yazarların eserlerinde Avrupa hakkında anlatılan bilgileri tespit etmeye çalışır.

Lewis'e göre, İspanya ve Doğu'daki Müslüman devletlerin yıkılmasında sonra İslam ile Hıristiyanlık arasındaki sınırdaki doğan Osmanlı Devleti, seleflerinden daha içtenlikli bir şekilde İslâm'a bağlı olmasına rağmen, başından itibaren en azından Hıristiyan Avrupa'nın bazı kısımlarıyla daha yakın ve daha sıkı ilişki içinde olmuştur. Yazar Hıristiyan Avrupa ile ilişkilerini açıklarken Türkler'in, savaş sanatları konusundaki bilgiler için Avrupa'ya yönelmeye eğilimli olduklarını, özellikle de savaş gemisi inşası hususunda Batılıları yakından izlediklerini, ancak kendilerinin pek birşey geliştirmediklerini, Osmanlılar'ın denizcilik teknikleriyle birlikte Avrupalılar'ın haritalarını ve denizcilik konusundaki işe yarar bilgilerini ele geçirdiklerini, çok geçmeden Avrupalılar'ın deniz haritalarını kopyalamaya, uyarlamaya, kullanmaya ve kendi deniz haritalarını yapmaya başladıklarını ileri sürerek, ilk dikkate değer Osmanlı haritacısının Pîrî Reis (Ölümü 1550) olduğunu,

Pîrî Reis'in birkaç Batılı dil bildiğini ve Batılı kaynaklardan yararlandığını, içlerinde Kolomb'un 1498 yılında yaptığı Amerika haritasının da bulunduğu İspanya ve Portekizlilerle yapılan sayısız deniz savaşları sonucu elde edilmiş haritalardan yararlanarak bir dünya haritası çizdiğini, 1521 yılında derleyip 1525 yılında yeniden gözden geçirdiği Akdeniz ile ilgili [*Bahriye* adlı] eserinin o dönemde Türkler arasında mevcut coğrafi bilgi ve kavramların seviyesi hakkında bir fikir verdiğini, 1559 yılında Avrupa'da büyük ihtimalle Venedik'te tutsak bulunmuş olan Tunuslu Hacı Ahmed isimli biri tarafından bir başka *mappemonde* çizildiğini, Hacı Ahmed'in Avrupa, Asya ve Amerika'nın bilinen bölgelerini içeren düzlemküre şeklindeki bu Türkçe Dünya haritasını Frenk dilleri ve yazınını tercüme ederek hazırladığını, bunu Yeni Dünya'nın keşfiyle ilgili olan ve 1580 yılında Osmanlı coğrafyacısı Muhammed İbn Hasan Suudî tarafından Avrupa kökenli kaynaklardan kaleme alınarak derlendiği açık olan [*Târîh-i Hind-i Gârbî*] adlı bir kitabın izlediğini belirtir. Burada sözü Katip Çelebi'ye getiren yazar, onun genel coğrafya ile ilgili ilk önemli Osmanlı eseri olarak nitelediği *Cihannüma*'sının bilinen oluşum sürecinden bahseder. Ardından ed-Dimeşkî (Ölümü 1691) isimli coğrafıcının çeşitli elyazmalarını gözden geçirerek *Cihannüma*'ya eklemeler yaptığından, bu kişinin en önemli eserinin ise John Bleau'nun *Atlas Major*'ünün çevirisi olduğunu, Katip Çelebi ile ed-Dimeşkî'nin eserlerinin başlattığı eğilimin onsekezininci yüzyıla kadar uzandığını, bu dönem içinde yazılan coğrafya eserlerinin büyük kısmının *Cihannüma*'ya haşiye veya zeyl şeklinde kaleme alındığını, ancak bu eserlerin etkilerinin sınırlı olduğunu, bazı siyasî gelişmelere bakılırsa onsekizinci yüzyılın sonlarında bile Bâb-ı Âlî'deki görevlilerin hâlâ Ortaçağ'a ait coğrafya eserlerinden yararlandıklarının anlaşıldığını söyler.

Osmanlı tarihçilerinin Avrupa halkları hakkında verdikleri bilgilere değinen Lewis, Batı Avrupa ile ilgili ilk Türkçe tarih çalışmasının onaltıncı yüzyıl sonlarında kaleme alındığı, bu eserde Fransa'nın 1560 yılına kadarki tarihinden söz edildiğini, eserin 1570 ile 1573 yılları arasında sadrazam başkatibi olarak görev yapan Feridun Bey'in emriyle mütercim Hasan ibn Hamza ve katip Ali ibn Sina tarafından Türkçe'ye tercüme edildiği bilgisini verir. Yazara göre, onyedinci yüzyıla gelindiğinde değişiklik işaretleri görülmeye başlanmış, birkaç Türk tarihçisi ve

diğer dallara mensup bilimadamları Avrupa'ya ilgi göstermiş ve hatta Avrupalı kaynaklarla tanışmışlardır. İbrahim Mülhemî (Ölümü 1650) isimli birinin Roma ve Frenk krallarının tarihini yazdığı belirtilmektedir. Lewis bu eserin hiçbir nüshasının günümüze ulaşmamış olduğunu söyledikten sonra Mülhemî'nin çağdaşı olan ve coğrafya eserlerinde Avrupa'ya biraz yer ayıran Katip Çelebi'nin de “Kafir Krallarının Frenkçe Tarihi” adında bir tercümesinin olduğuna değinir. Yazar, Katip Çelebi'nin bu tercümenin kaynağı olarak Johann Carion'un (1499-1537) Latince vakayinamesinin 1548 tarihli Paris edisyonunu verdiğini ve bu eserin Protestanların propogandalarında çok kullanılan Lutheryen bir eser olduğunu söyleyerek buradan hareketle Katip Çelebi'nin eski bir keşiş olduğu söylenen Fransız yardımcısı İhlâsî'nin eski bir Katolik değil de eski bir Protestan olmasının daha muhtemel olduğu görüşünü ileri sürer. Burada tekrar *İrşâdü'l-Hayârâ*'ya değinen Lewis, Carion tercümesinin yanısıra Avrupa üzerine kaleme aldığı bu “özgün” eserle Katip Çelebi'nin Müslümanlar'a Avrupa ile ilgili son derece gerekli olan doğru bilgiyi vermeyi amaçladığını ancak ele aldığı konuların aleladelîği dolayısıyla “dönemin Osmanlı bilimadamlarının Avrupa konusundaki cehaletlerinin bir göstergesi” işlevini gördüğünü iddia eder. Ardından Hüseyin Hazarfen (Ölümü 1691) ve Müneccimbaşı Ahmed İbn Lütfullah'ın (Ölümü 1702) eserlerini, konuyla ilgisi bakımından ele alan yazar, Katip Çelebi ile birlikte bu iki tarihçinin onaltıncı ve onyedinci yüzyıllarda Batı Avrupa üzerine kalem oynatan Osmanlı yazarlarının mübalağasız tamamını oluşturduğu, bölük pörçük bilgiler serdeden bu isimlerin, temelde aynı bilgi kaynaklarından yararlandıkları, fakat diğer Osmanlı yazarlarında bu sınırlı ilginin bile bulunmadığı, Osmanlı Müslümanları'nın çoğunun Avrupa'nın başarılarını öğrenmek için onlardan elde ettikleri ganimetlerin incelenmesini yeterli gördüklerini, Avrupa'nın lisan, edebiyat, sanat ve felsefelerinin kendileri için önemli veya uygun olabileceği fikrinin akıllarından geçmediğini, Rönesans ve Reformasyon gibi fikir hareketlerinin Müslüman halklar arasında bir yankı ya da karşılık bulmadığını söyler ve Avrupa, Avrupa halkları ve orada olup bitenler üzerine kaleme alınmış bu [yazarların] eserlerinin ikincil önemi bulunduğunu ve Osmanlı düşüncesindeki etkilerinin son derece önemsiz olduğu şeklinde bir değerlendirme yaparak konuyu Osmanlı vakanüvislerinin eserleri açısından incelemeyi sürdürür. Lewis'e göre Osmanlı tarihçileri devletin Avrupa sınırında olup bitenlere ilgi göstermelerine

rağmen Avrupa içlerinde olup bitenlerden haberdar olmamışlardır. Bunun bir nedeni Osmanlı tarihçilerinin geçmiş olayların anlatılışını değişmez bir belgesel kayıt olarak görmelerinden dolayı birbirlerini tekrar etmeleridir. Yazar, onyedinci yüzyıl alimi Katip Çelebi'nin bile, tarihî ve coğrafi eserlerinde Avrupa'ya biraz ilgi göstermesine rağmen, bu genel Osmanlı tarih yazıcılığı normundan fazla uzaklaşmadığı söyler³¹⁵.

Bernard Lewis kitabının Müslümanlar'ın Avrupalılar'ın inançları konusundaki bilgilerinin düzeyini incelediği “Din” başlıklı altıncı bölümünde, Ortaçağda, Hıristiyanlık inanç ve uygulamalarıyla ilgili olarak Müslüman bilginlerin ellerinin altında hatırı sayılır bir külliyat biriktiğinin, bu eserler sayesinde, Hıristiyanlığın ortaya çıktığı dönem ve Hıristiyan kilisesi içindeki farklı ekol ve mezhepler hakkında oldukça ayrıntılı bilgi derleyebildikleri şeklindeki bir açıklamanın ardından yeniden Katip Çelebi'nin *İrşâdü'l-Hayârâ* adlı risâlesine dönerek, 1655 yılında kaleme alınan bu bilimsel eserin Hıristiyanlığın neredeyse bütünüyle Ortaçağ kökenli bir anlatısıyla başladığı söylenir ve bu dinin, isimleri doğru olarak sıralanan dört İncil üzerine kurulu olduğu ve İslâmî bir benzerlik kurarak beş temel ilke olan vaftîz, teslis, inkarnasyon, Aşai Rabbani ayini ve günah çıkarma ilkelerine dayandığı, herbir ilkenin kısa bir bölümde anlatıldığı, “teslis” bölümünde ilk kiliselerin İsa'nın şahsı ve eserleriyle ilgili anlaşmazlıklarının tartışıldığı İznik ilkeleri metninin Arapça bir versiyonunun verildiği, Hıristiyanlığın Yakubiler, Melkitler ve Nesturilerden oluşan üç mezhebe bölündüğü, bu mezheplerin İsa'nın beşerî ve ilahî nitelikleri ile ilgili görüşlerinin açıklandığı, Katip Çelebi'nin “Yakubilerin çoğu Ermenidir” yorumuyla Jacob Baradeus'un Suriye kilisesinin izleyicileri olan Yakubiler ile Monofizitler'in genelini kastediyor gözüktüğü, Melkitlerin Rûm yani devlet ve hiyerarşi tarafından ortodoks olarak tasdik edilen Yunanlılar ve Romalılar grubu olduğu, Nesturiler'in ise, genel kabul gören itikatten ayrılarak bağımsız bir mezhep oluşturan sonradan ortaya çıkmış bir grup olduğu şeklinde eserde verilen bilgilere işaret edilir. Bu bilgilerin ardından Lewis, Katip Çelebi'nin yaşadığı dönemde Jacob Baradeus'un ve Nesturiler'in mezheplerinin küçülerek önemsizleştiğini ve hatta Ermeni ve Kıptî monofizit kiliselerinin güvenlik içinde İslâmî yönetime tabi hale gelmiş olduğunu belirtir ve onun eserinde, Melkit

³¹⁵ Bernard Lewis, *a.g.e.*, s. 159-195

kilisesinin doğuda Yunan Ortodoks, batıda ise Roma Katolik kiliselerine bölünmesi veya Protestan reformu dolayısıyla batıdaki Roma Katolik kilisesinin bölünmesi gibi, bir Osmanlı bilgini için uzun zaman ortaya çıkmış Yakubî Nesturî kutuplaşmasından daha önemli olan yakın zamandaki bu bölünmelerden söz etmemiş olmasına dikkat çeker. Biraz ileride de, *İrşâd*'da papaların Peter ile başlayıp 1535 yılında III. Paul ile sonra eren sıralı listesinde bu sonuncunun 1549 yılındaki ölümünden söz edilmemiş olmasından Katip Çelebi'nin kullandığı kaynağın bir asırdan çok daha eski olabileceği sonucunu çıkarır ve bu durumdan Müslüman yazarların diğer konularda olduğu gibi, bu konuda da, daha güncel bilgiler edinmeye ihtiyaç hissetmemiş ve belki de fırsat bulamamış oldukları, dolayısıyla Katip Çelebi'nin Hıristiyan ilahiyatı ile ilgili anlatısının bin yıl öncesine ait olmasından başka papaların listesinin bir asırdan biraz fazla bir süre öncesinde kesilmesinin hiç de şaşırtıcı olmadığı şeklinde bir yorum yapar³¹⁶.

Kitabının “Hükümet ve Adalet” başlığını taşıyan sekizinci bölümünde Avrupa devletlerinin yönetim anlayışlarının Müslümanlarca nasıl anlaşıldığını yine tarihi bir süreç içinde ele alıp tespit etmeye çalışan Bernard Lewis, Dalmaçya kıyılarındaki Ragusa Cumhuriyetleri, Venedik, Cenova ve diğer İtalyan şehirleriyle sonra da Hollanda ile kurulan kapsamlı ilişkiler sayesinde Osmanlılar için cumhuriyet kurumlarının daha tanıdık ve belki de daha anlaşılır olduğunu, ancak Osmanlı yazarlarının cumhuriyetten çok dükten ve senyörden (Venedik Beyleri) söz ettiklerinden bahisle sözü bir kez daha Katip Çelebi'ye ve *İrşâdü'l-Hayârâ* adlı risâlesine getirir ve Katip Çelebi'nin bu eserde seçim prosedürüyle ilgili kısa bir izahat yanında Venedik'in oligarşik cumhuriyeti ile Hollanda ve Cromwell İngiltere'sinin demokratik cumhuriyetleri arasındaki farkı ayırdedebildiğini, Avrupa'nın hükümet organizasyonu konusunda monarşi, aristokrasi ve demokrasi olmak üzere üç ekole bölündüğünü, pek çok Avrupa yöneticisinin monarşik sistemi izlediğini, Venedik devletinin aristokrasiye göre yönetildiğini, Felemenk ve İngilizler'in demokrasiyi uyguladıklarını anlattığını söyler. Yazar Katip Çelebi'nin söz konusu eserinde ayrıca Venedik'teki değişik meclisleri (divân) ve hatta oy kullanma usullerini kısaca tasvir ettiğini de belirtir. Bu bilgilerin ne anlama geldiğini

³¹⁶ Bernard Lewis, *a.g.e.*, s. 210-211 ve 215.

yorumlarken de, seçilmiş temsilcilerden müteşekkil meclisin Müslümanlar'ın anlamakta en çok zorluk çektikleri kurumlardan biri olduğunu, Katip Çelebi'nin cumhuriyetçi ve demokratik kurumlar hakkında bir şeyler kaleme almakla birlikte, hem verdiği bilginin kıt olduğunu hem de Avrupa ile ilgili bu bilimsel eserin her durumda az bilindiğini, işin aslına bakılırsa diğer Osmanlı yazarlarının konuyla ilgili söyleyecek hiçbir şeylerinin olmadığını, İtalya, Fransa, Hollanda ve diğer yerlerdeki seçilmiş topluluklara nadiren yapılan kısa değinilerin yeterli ilgi ve kavrayıştan yoksun olduğunu ileri sürer³¹⁷.

Lewis'in başlangıçtan itibaren Müslümanlar'ın bu arada Osmanlılar'ın Hıristiyan Avrupa'yı algılama biçimlerinin tarihine ilişkin bu araştırmasında ulaştığı sonuçları değerlendirmenin bu çalışmanın konusu olmadığı açıktır; ancak söz konusu süreçte Katip Çelebi'nin yerine ve rolüne ilişkin hükümlerinin çalışmamızla yakından ilgisi vardır ve dikkate alınmalıdır. Açıkça görüldüğü üzere Lewis, Hıristiyan Avrupa'yı Osmanlılar'a tanıtmaya sürecinde Katip Çelebi'nin katkısının, öncekilerden çağdaşlarından hatta sonrakilerden farklı çaba içine girmesine ve bu yönde bir takım eserler yazmış olmasına rağmen, kesinlikle bu konudaki yetersizlik arzeden genel çerçevenin dışında değerlendirilemeyeceğini ortaya koymaktadır. Kitapta, temel ilgileri bakımından ele alındığında Katip Çelebi'nin, coğrafyadaki etkisinin sınırlı olduğu, çünkü onsekizinci yüzyılın sonuna gelindiğinde bile Osmanlı yöneticilerinin hâlâ Ortaçağ'a ait coğrafya eserlerini kullandıklarının görüldüğü; tarih bilimi açısından da Osmanlı tarih yazıcılığı normundan uzaklaşmamış olduğu belirlenmektedir. Bunun dışında Lewis çalışmasında, Osmanlılar'ın Hıristiyan Avrupa bilimi ile ilişki kurma sürecinde onaltıncı yüzyılın Pîrî Reis ve *Târîh-i Hind-i Garbî* yazarı gibi Katip Çelebi'den aşağı yukarı bir yüzyıl önce yaşamış çok iyi bilinen ilk önemli coğrafyacı örneklerinin yanısıra, yine aynı yüzyılın ikinci yarısında ve onyedinci yüzyılın ilk yarısında bu kez Batı Avrupa tarihi ile ilgili olarak yapılan Türkçe çevirilerden söz etmektedir. Her ne kadar bu çevirilerden 1560 yılına kadarki Fransa tarihini elen alan birincisinin Almanya'da bulunan tek nüshası olduğu ve Batılı kaynaklardan yararlanılarak Roma ve Frenk krallarının tarihinin anlatıldığı ikincisinin hiçbir nüshasının günümüze ulaşmadığı, dolayısıyla Türk okuyuculara

³¹⁷ Bernard Lewis, *a.g.e.*, s. 257-258 ve 260.

arasında fazla bir ilgi uyandırmamış olduğu söylene de bu tespit, “Batı’ya Açılan İlk Pencere” iddiasına karşın, tarih alanında da Katip Çelebi’den önce Batı dillerinden, sürecin özelliğine uygun olarak tek tük de olsa çeviriler yapıldığını göstermesi bakımından önemlidir. Lewis’in çalışmasının asıl önemli olan yanı bir uygarlığın başka bir uygarlığı tanıma çabasından ne anlaşılması gerektiğini açıkça ortaya koymasıdır. Bu bakımdan eserde, Katip Çelebi dolayısıyla Batı’da ve İslam Dünyası’nda birbirini tanıma amacıyla yapılan çalışmaların kıyaslandığı bölüm çok dikkat çekicidir. Buna göre, bu tür çabaların bir anlamının olması için yapılacak çalışmaların kurumsal bir yapı içinde ve işlevsel bir biçimde yürütülmesi gerekmektedir. Nitekim Batılılar, daha onaltıncı yüzyıla gelindiğinde sadece Osmanlı Türkleri’ne değil bütün Müslümanlar’a ait önemli temel felsefî, edebî, tarihî eserlere ilişkin Arapça metinlerin çevirilerini ve tıpkıbasımlarını içeren geniş bir literatür oluşturmuşlar, üniversitelerinde Arapça kürsüler kurmuşlar, onyedinci yüzyılın sonlarına doğru da Doğu medeniyetinin alfabetik bir sözlüğü olan *Bibliothèque Orientale*’i hazırlayabilmişler, böylece İslam Uygarlığı’nı bilimsel bir yöntemle ele almaya başlamışlardır. Buna karşın Müslümanlar’ın Batı Uygarlığı’na yönelik araştırmalarının süreklilik ve yöntemlilik niteliğinden yoksun kişisel ve tesadüfî bir özellik taşıdığı görülmekte ve bu şekilde yapılan çalışmaların da bir değer taşımakla beraber süreci değiştiren bir etkisinin olmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Lewis’in, bu bakış açısına dayanarak, özellikle ondokuzuncu yüzyıla kadar Müslümanlar’ın Batı hakkında bildiklerinin, Batılılar’ın onlar hakkında sahip oldukları bilgilere kıyasla bir hiç olduğunu söylemesinin çok incitici ve gurur kırıcı olmakla birlikte karşı konabilecek bir görüş olmadığı açıktır.

Son olarak Lewis’in Katip Çelebi’nin eserlerine ilişkin verdiği bilgiler hakkında bazı düzeltmeler yapmak gerekmektedir. Yazar sık sık atıfta bulunduğu *İrşâdü’l-Hayârâ* risâlesinin 1655 yılında yazıldığını söylemektedir. Oysa girişinde açıkça belirtildiği üzere risâle 14 Kanunussani (Ocak) 1654 yılında yazılmıştır. Bu düzeltme *İrşâd* için çok önemlidir. Çünkü Katip Çelebi’nin 1654 yılının başında yazdığını söylenen bu risâlede 1655 yılında ölen Roma hükümdarından söz edilmektedir. Ayrıca, Barthélemi d’Herbelot’un hem Latince eserlerden hem de birçok Avrupa dilinde mevcut bulunan çok miktardaki basılı bilimsel eserlerden

yararlanılarak hazırladığı söylenen *Bibliothèque Orientale*'inin temel kaynağı, Taeschner'in tespiti üzerine Katip Çelebi'nin *Keşfü'z-Zünûn*'udur.

İKİNCİ BÖLÜM: YENİ BİR KATİP ÇELEBİ TASARIMINA DOĞRU

D) KATİP ÇELEBİ’NİN BİLİM ANLAYIŞI

D-1) Epistemolojik Çerçeve

Acaba Katip Çelebi “bilgi” (‘ilm) kavramından ne anlamaktadır? Bilgi nedir? Bilmenin amacı nedir? Bilgi ne içindir? Bilgi elde etme yöntemi (tarîkü’l-‘ilm) ya da yöntemleri nelerdir? “Bilim” (‘ilmü’l-müdevven) ne demektir? Bilimleri nasıl ve ne şekilde sınıflandırmaktadır (tasnîfü’l-‘ulûm)? Bilimler arasında değerlerine göre bir sıralanış (merâtibü’l-‘ilm) bulunduğunu düşünmekte midir? Bu sıradüzeninde hangi bilimler amaç (maksûd bi’z-zât) hangi bilimler araçtır (maksûd bi-gayrihi)? Bilgi ve bilim anlayışı hangi kaynaklardan beslenmektedir? Bilgi ve bilim anlayışının, İslâm ve Uygarlığı’nda bu konuyla ilgili olarak ortaya çıkan ana eğilimler içindeki yeri neresidir? Yoksa bu konuda önceki anlayışlardan ayrı bir görüş mü ortaya koymuştur?

D-1-1) Bilgi (‘İlm) nedir?

Keşfü’z-Zünûn’da yazdığına bakılırsa Katip Çelebi’ye göre İslâm Dünyası’nda “mutlak bilgi”nin (el-‘ilmü’l-mutlak) ne olduğu konusunda üç ana eğilim belirlemiştir: Bilgiyi “zorunlu” (zarûrî) olarak gören birinci görüş er-Râzî (Ölümü 606/1210) tarafından, “kuramsal” (nazarî) ve “tanımı güç” olarak gören ikinci görüş İmâm el-Haremeyn³¹⁸ ve Gazalî (Ölümü 1111) tarafından, “kuramsal” ve “tanımı kolay” olarak gören üçüncü görüş ise [bazı kelâmcılar ve filozoflar] tarafından ileri sürülmüştür. Bu görüşler içinde en çok tercih edileni (er-râcih) üçüncüsüdür ve bu anlayış çerçevesinde pek çok bilgi tanımı ortaya atılmıştır.

Katip Çelebi bu bilgi tanımlarını on beş maddede özetler. Burada filozofların (el-hukemâ) ve bazı mütekellimlerin tanımlarından söz edilmektedir. Bazı tanımların

³¹⁸ İmâmü’l-Haremeyn Ebu’l-Meâli Ziyaeddîn ‘Abdülmalik b. ‘Abdullah el-Cüveynî (Ölümü 1028-1085) “Haremeyn”de yani hem Mekke hem de Medîne’de ders verdiği için “İmâmü’l-Haremeyn” denmiştir. Gazalî’nin en önemli hocasıdır. Nizâmü’l-Mülk Bağdat’taki Nizâmiyye Medresesi’nin benzerini Nişabur’da el-Cüveynî için kurmuş ve el-Cüveynî burada otuz yıl boyunca müderrislik yapmıştır.

kime ya da hangi görüşe ait olduğu belirtilirken bazılarının belirtilmemektedir. Bazen bir başlık altında aynı anlama gelen birbirinin benzeri birkaç tanım ele alınmaktadır. Ancak tanımların büyük çoğunluğunun, kusurlarıyla birlikte sunulduğu ve hiçbir tanımın onaylanmadığı görülmektedir. Metnin sonunda yer alan “bitti” (inteha) ibaresinden, İslâm Dünyası’nda “mutlak anlamda bilgi”nin tanımına dair ortaya çıkan bazı görüşlerden söz edilen bu bölümün³¹⁹ tamamıyla konuyu ele alan başka bir eserden özetlenerek yapılmış bir alıntı (nakil) olduğu anlaşılmaktadır. Katip Çelebi hangi esere başvurduğunu belirtmemekle birlikte bu bölüm büyük ihtimalle el-Âmidî’nin (1156-1233) *Ebkârü’l-Efkâr* adlı kelâm eserinden alınmış olmalıdır. Zira metindeki anlatım ile konunun *Ebkâr*’da sunulduğu arasında, büyük benzerlik vardır. İki metin arasında, bilgi tanımlarının sayısı ve sıralanış biçimi bakımından bazı önemsiz farklar olmakla birlikte, konunun neredeyse aynı ifadelerle anlatıldığı dikkati çekmektedir³²⁰. Nitekim Katip Çelebi’nin *Ebkâr*’ı bildiği ve eserin içeriği hakkında *Keşfü’z-Zünûn*’da ayrıntılı bilgi verdiği görülmektedir³²¹.

Katip Çelebi’nin sözünü ettiği bu bilgi tanımları arasında bir tercih yapmaması, neredeyse değindiği her tanımın eksiklerinden ve tutarsızlıklarından bahsetmesi onun bilgi anlayışı hakkında bir fikir edinmeyi güçleştirmekle birlikte *Keşfü’z-Zünûn*’un takip eden bölümünde dile getirdiği görüşler bu konuda bazı ipuçları içermektedir. Yine İslâm Dünyası’ndaki “bilgi kavramı”na ilişkin bazı görüşlerin özetlendiği son derece felsefî nitelik taşıyan bu bölümde, “bir şeyi bilmenin o şeyin zihindeki varlığını gerekli kılmayı kılma” veya bir şeyi bilmenin bilen (el-‘âlim) ile bilinen (el-ma‘lûm) arasındaki bir ilişki (ta‘alluk) olup olmadığı” şeklindeki bir tartışmadan söz eden Katip Çelebi, filozoflar ile bazı mütekellimlerin birinci

³¹⁹ *Keşfü’z-Zünûn*, Cilt I, s. 3-4.

³²⁰ Biz *Ebkârü’l-Efkâr*’ı görmedik. Ancak eserin Katip Çelebi’ye kaynak olduğunu düşündüğümüz ilgili bölümünü iki çalışmadan ana çizgileriyle takip etmek mümkün olabilmektedir: Emrullah Yüksel, *Amidî’de Bilgi Teorisi*, İstanbul 1991, s. 44-59 ve Franz Rosenthal, *Bilginin Zaferi İslâm Düşüncesinde Bilgi Kavramı*, Çeviren: Lami Güngören, İstanbul 2004, s. 243-251.

³²¹ Eser hakkında verilen bilgi şöyledir: “*Ebkârü’l-Efkâr* – Bu kelâm eseri, önce Hanbelî iken sonra Şafî olan ve Seyfüddîn El-Âmidî diye meşhur olup 631 senesinin Safer ayında Dimaşk’ta ölen Şeyh Ebî el-Hasan Ali İbn Ebî Ali İbn İbn Muhammed et-Taglebî’nindir. Eser, bütün [kelâm] usûlü meselelerini içeren sekiz bölüm (kavâ‘id) şeklinde düzenlenmiştir. Bölümlerde ele alınan konular şöyledir: 1- İlim Hakkında 2- Nazar Hakkında 3- İstenilene götüren (el-matlûb) Şey Hakkında 4- Bilinenin Bölümleri Hakkında 5- Nübüvvet Hakkında 6- Ahiret Hakkında 7- İsimler Hakkında 8- İmamet Hakkında. Eserin *Rumûzü’l-Kunûz* adında bir muhtasarı da vardır.” Bkz., *Keşfü’z-Zünûn*, Cilt I, s. 4.

görüşü, mütekellimlerin çoğunluğunun ise ikinci görüşü savunduğunu belirterek, kendisi için birinci görüşün su götürmez olduğunu, zira bir şey bilindiğinde, birincisi zihinde oluşan suret (sûret), ikincisi bu suretin zihinde resmolunması (irtisâm) ve üçüncüsü bu resmi kabul eden nefsin edilginliği (infi'âl) olmak üzere üç şeyin gerçekleştiğini, ancak bu kez de bilginin (el-'ilm) bu üç şeyden hangisi olduğu yani nitelik kategorisinden mi (makûletü'l-keyf) yoksa edilginlik kategorisinden mi (makûletü'l-infi'âl) ya da bağıntı kategorisinden mi (makûletü'l-izâfet) sayılması gerektiği konusunda anlaşmazlık ortaya çıktığını söyler. Bilgi tanımlarını ele aldığı önceki bölümdeki tavrının aksine Katip Çelebi burada bir tercih yaparak bilginin nitelik kategorisinden (makûletü'l-keyf) olduğunu düşünmenin söz konusu görüşlerin en sağlıklı olduğunu ileri sürer.

Bu açıklamaları önceki bölümde büyük çoğunluğu eleştirilerek verilen on beş bilgi tanımı ile ilişkilendirirsek Katip Çelebi'nin bunlar arasında onuncu sırada yer alan “bilgi, akılda bir şeyin sûretinin ortaya çıkmasıdır” ile on birinci sırada verilip öncekinin biraz değişik bir şekli olan “bilgi, idrak edenin nefsinde idrâk edilenin mahiyetinin biçimlenmesidir (et-temessül)” tanımlarını kabul ettiği düşünülebilir. Orada çeşitli kusurları olduğu belirtilen bu iki tanımın filozoflara (el-hükema) ait olduğu, “zihnî varlık”ın (el-vücûdü'z-zihnî) kabulünü gerektirdiği, onlar nazarında bilginin (el-'ilm) zihni varlıktan ibaret olduğu, birincisinin külliyat ve cüziyatı idrak etmeyi içerdiği, birincisinden daha açık olan ikincisinin ise sadece külliyât konusunda söz sahibi olmayı ifade ettiği söylenmektedir³²². Ancak bu iki tanım arasında, “zihinde hâsıl olan”ın, “sûret” veya “idrâk edilenin mahiyetinin örneği” olması bakımından önemli bir fark olduğu gözden ırak tutulmamalıdır. Bu farkın, Katip Çelebi'nin bilgi anlayışını tahmin etmek açısından önemli olduğu söylenebilir. Bu konuya ilişkin görüşleri onun söz konusu tanımlarda da geçen “sûret” ya da “el-vücûdü'z-zihnî” kavramları hakkında İslâm Dünyası'nda ortaya çıkan görüşleri özetlediği ilgili bölümdeki sonraki açıklamalarından tespit edilebilir.

Katip Çelebi'nin söylediğine göre, “zihnî varlık”tan söz edenler arasında bilinenin zihinde oluşan bu “suret”i hakkında iki görüş vardır. Birinci görüştekiler

³²² *Keşfü'z-Zünûn*, Cilt 1, s. 4.

için, “sûret”, sadece bilinenin (el-ma‘lûm) görüntüsü (şibh), özcek ona benzemeyen gölgemsi (zıll) varlığıdır. Bilinenin bu gölge ya da görüntüden başka bir varlık tarzı vardır. İkinci görüştekilere göre ise, bilme sırasında zihinde ortaya çıkan bilinenin “mâhiyet”idir. Ancak zihinde ortaya çıkan bu mahiyet gölgemsi ve aslî olmayan bir varlığa sahiptir. Bu itibarla buna “sûret” adı verilir ve bundan izlenimler elde edilemez. Buna karşılık “mâhiyet”e aslî varlığı bakımından “‘ayn” adı verilir ve bundan izlenimler elde edilir. Bilen bu “sûret” ile bilineni keşfeder. “Bilgi” (el-‘ilm) bu “sûret”tir. “Sûret”in yani zihinde bulunan “mâhiyet”in sahibinin varlığı zihne bağlı değildir ve buna bilinen denir.

“Görüntü” (şibh) görüşünü savunanlar, bilen ve bilinen mahiyetçe birbirinden farklı olduğu için, bilinenin (el-ma‘lûm) cevher ya da başka bir kategoriden olabilmesine rağmen, bilginin (el-‘ilm) şekilsiz (bilâ-eşkâl) nitelik kategorisinden olması gerektiğini söylemişler; buna karşılık bilme sırasında mahiyetlerin zihinde bizzat ortaya çıktığını ileri sürenler, bunun, cevher ve arazın mahiyetle birleşmesinden ibaret şekillerin şekillere eklenmesi yoluyla olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Bu iki görüşün birbirinden farklı olduğunu belirten Katip Çelebi bunlara ilişkin eleştirileri de nakleder. Buna göre, ilk görüşü eleştiren bazı kişiler, bilginin herhangi bir kategoriden olabileceğini ve onu mutlaka nitelik kategorisinden saymanın sadece benzetme (et-teşbîh) amacını taşıdığını söylemişlerdir. Ancak bilgi hakkındaki nitelik tarifini doğru bulan ve bilgiyi “keyf” olarak gören kişiler bunu reddetmişlerdir. İkinci görüşü eleştirenler ise, mahiyetin değişimine (et-tebeddül) hariçte cevher olarak bulunan şeyin, tıpkı tuzluluğun canlıda bulunduğu gibi, zihinde bir niteliğe dönüşmesi şartıyla izin vermişlerdir. Katip Çelebi bu açıklamaların ardından, burada tartışılan konunun çok meşhur olduğunu ve ilgili risalelerden öğrenilebileceğini söyleyerek açıklamalarını bitirir³²³.

Ayrıntıdan uzak ve oldukça yüzeysel bir biçimde sunduğu anlatımı “her kesrete canib-i vahdetten giren ve külliyyatı ihata ile yetinip cüziyyat ile uğraşmayı vakit kaybı sayan” öğrenim yöntemiyle tutarlı olmakla birlikte Katip Çelebi’nin bilgi

³²³ *Keşfü’z-Zünûn*, Cilt 1, s.5

anlayışı hakkında belli belirsiz bazı izlenimlerle yetinmemize yol açmak gibi bir sıkıntı yaratmaktadır. Burada önce bu anlatımın izin verdiği ölçüde Katip Çelebi'nin bilginin mahiyeti hakkındaki bazı kabullerini ve retlerini tespit edip ardından bunların söz konusu “zihnî varlık” meselesi etrafında ortaya çıkan temel görüşler içerisinde ne anlam taşıdığını belirlemeye çalışacağız. Bu anlatıma bakılırsa, Katip Çelebi'ye göre:

a) Bilgi (el-'ilm), sûret'tir ve nitelik kategorisindedir.

b) Bilgi, sûret'in zihinde “resimlenmesi” (irtisâm) ve zihnin “edilginliği” (infî'âl) değildir; bundan ötürü bilginin bağıntı (el-izâfet) ve edilginlik kategorisinden olduğu kabul edilemez.

c) Sûret bilinenin zihinde ortaya çıkan “mâhiyeti” değildir; o, bilinenin gölgesi (şibh) olan “şekilsiz sûret”ten ibarettir.

Şimdi de bu kabuller ve retler ne anlama gelmektedir onu tespit etmeye çalışalım. Gerçekten de Katip Çelebi'nin işaret ettiği gibi “zihnî varlık” sorunu İslâm ve Osmanlı felsefe geleneği içindeki en önemli tartışma konularından birini oluşturmuştur. Bu aslında, Platon ve Aristoteles arasındaki ideler tartışmasına kadar geri giden önemli bir sorundur. Bilindiği gibi Platon, idelerin (mâhiyât) dış dünyada kendi başına var olduğunu iddia eder ve bunları nesnelere hakîkati (hakâyık-ı eşyâ) kabul ederdi. Bu fikre ilk karşı çıkan Aristoteles olmuştur. Ortaçağ'daki ünlü “tümeller kavgası”nın kaynağı da burasıdır. Bu tartışmadan İslâm düşünürlerinin de tam anlamıyla ve layıkıyla haberdâr oldukları görünüyor³²⁴.

Müslüman filozoflar (hükemâ') bu konuda, dış dünyada biri “öz” (zât) diğeri de bir ölçüde görünen şu varlıklar ('âyân) olmak üzere iki ayrı şeyi kabul ediyorlardı. “Öz”e “türsel mâhiyet” (mâhiyet-i nev'îyye) adını verirken belli ölçülerde görünen varlığa da “‘aynî varlık” (mevcûd-i 'aynî)³²⁵ diyorlardı. Yani dış dünyadaki varlıkların

³²⁴ Rıza Tevfik, *Felsefe Dersleri*, s. 369.

³²⁵ “İslâm kelâmında Allah'ın dışında kalan (mâsivallah) ve âlemi oluşturan varlıklar (mükevvenât, mahlûkât) ya 'ayn (çoğulu â'yân) ya a'razdır. İlki bizatihi, kendi kendine ayakta durabilen varlıklara işaret eder. Bunlar bileşik ise cisim basit ise cevher adını alır. İkincisi ise, başka bir şeyle varolan renk, koku, hareket, ağırlık gibi özellikleri gösterir.” Bkz., Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)*, Hazırlayan Süleyman Uludağ, İstanbul 1991, s. 124-124.; “(Entité) kelimesi önemli bir felsefi terimdir. İslâm kitaplarında buna “‘ayn” derler ki kendi kendine sabit olan ve zihinden bağımsız mevcut bir şey demektir. İster madde ister ruh cinsinden olsun!... Nitekim tasavvuf lisanında

türsel mâhiyetler ve ‘aynî varlıktan ibaret oldukları kabul ediliyordu. Bu türsel mâhiyetler veya akılla kavranan tümeller Platon’un idelerinden başka bir şey değildir. İşte İslâm filozofları (hükemâ’) bu türsel mâhiyetlerin sadece zihinde değil dış dünyada da sabit olduğuna inanmışlar, böylece zihnî varlığı ‘aynî varlık zannetmişlerdir. Mütakellimîn ise bu konuda filozoflara şiddetle karşı çıkmış ve tümellerin dışarıda (hâriçte) bir varlığı olmadığını söylemişlerdir. Onlara göre, dışarıda biri öz diğeri görünen varlık olmak üzere iki ayrı şey bulunmaz dolayısıyla türsel mâhiyetlerin yani Platon’un idelerinin ve hatta Aristoteles’in kategorileriyle birlikte beş tümelin dışarıda varlığı yoktur³²⁶.

İslâm filozoflarının (hükemâ’) zihnî varlık konusundaki bu görüşlerinin temel dayanağı Aristoteles felsefesi olmuştur. Filozoflar zihnî varlığın var olduğunu ispata çalışırken Aristoteles’in, o zamanki psikoloji biliminin ilkel bir düzeyde bulunmasından ötürü bilgiyi (el-‘ilm) açıklamak için kullandığı ve vazgeçmenin bir türlü mümkün olmadığı, “suver-i mürtesime” kuramını temele almışlardır. Platon’un idelerini ve dolayısıyla zihnî varlığın gerçekliğini kesin bir şekilde yadsıyan Ehl-i Sünnet Mütakellimleri ise, Aristoteles’in bu “suver-i mürtesime” kuramına karşı görünmemekle birlikte bu meselede daha ziyade Nominalistler’e³²⁷ eğilimlidirler³²⁸.

“Zihnî varlık” meselesinin hem ontolojik hem de epistemolojik yönü vardır. Katip Çelebi’nin sunumundan da anlaşılacağı üzere, İslâm Dünyası’nda meseleye epistemolojik yönden girildiği ve felsefî problemlerin içten bağlılığının güzel bir örneği olabilecek şekilde, ontolojik sonuçlara kapı açıldığı görülmektedir. Burada tartışmayı başlatan, İslâm filozoflarının, daha açık bir şekilde söylemek gerekirse İbn Sina’nın, ortaya koyduğu bilgi tanımları olmuştur. Bu tanımların, tartışmalarda merkeze oturacak kadar önemli olan ikisi, Katip Çelebi tarafından da nakledildiği

â ‘yân-ı sâbite (entités immuables) terimi Platon’un şeylerin özleri (mâhiyet-i eşyâ’) olmak üzere telakkî ettiği ideler hakkında tahsîsen kullanılmıştır.” Bkz., R. Tevfik, *a.g.e.* s. 305.

³²⁶ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Hazırlayan: Dr. Sabri Hizmetli, Ankara 1981, s. 49-50.

³²⁷ Kavramların varlık tarzı üzerine ortaya çıkabilecek üç görüş vardır: “Kavramlar gerçekten vardır, onların varlıkları işaret ettikleri bireylerin varlıklarından önce gelir” diyen görüş Realizm diye bilinir. Bu Platon’un görüşüdür; “kavramların gerçekliği yoktur, gerçek olan şu bireylerdir, kavramlar bireylerin adlarını gösteren seslerden başka bir şey değildir” diyen görüş Nominalizm adını alır; üçüncü görüşe göre, “kavramlar bireylerin özüdür, dolayısıyla hem kavramlar hem de bireyler gerçekten vardır”. Bu görüşe Konseptüalizm denir ve Aristo felsefesine dayanır. Bkz., Alfréd Weber, *Felsefe Tarihi*, Çeviren: H. Vehbi Eralp, İstanbul 1991, s. 153-154.

³²⁸ Rıza Tevfik, *a.g.e.*, s. 370-372.

üzere “Bilgi, şeyin sûretinin akılda hâsıl olmasıdır” ve “Bilgi, idrâk olunanın mâhiyetinin mücerret zâtta hâsıl olmasıdır” şeklindedir. Özellikle Ehl-i Sünnet mütekellimlerini rahatsız edenin, bu tanımlarda geçen “sûret” sözünden ziyade, bu söze “bilinenin ondan bağımsız olarak mevcûd olan mâhiyetinin, akılda hâsıl olmasıdır” şeklinde bir anlam verilmesi olduğu anlaşılıyor³²⁹. Yoksa onlar, bilme sırasında zihinde sûretlerin ortaya çıktığı görüşüne karşı değildirlere. Fakat nesnelere zihnimizde ya da “Akl-ı Faal”de resimlenmiş olduğu iddia edilen bu sûretlerinin hüviyetleri olmadığına yani somut (müşahhas), bireysel (münferid) ve kendi başına (müstakilen) var olmadıklarına inanırlar. Onlara göre, eğer bu resimlenmiş suretler, hüviyetler türünden ise yani dış dünyada bireysel olarak var olan somut varlıklardan (müşahhas, choses concretes) ise bu durumda “imkânsız” (mümteni‘), “yokluk” (‘adem) benzeri düşünülebilen bazı kavramların da hüviyetten var olması gerekir. Çünkü bunları da tasavvur edebiliyoruz. Halbuki bu iddia açık bir safsatadır (sophizme). Öyle olmayıp da, bizim zihnî varlıktan kastettiğimiz yalnızca tümeller (idees générales) ise bunlar da sırf düşünülebilir şeylerdir (ma‘kûlât); eğer zihnî varlığa karşılık gelen bu tümel kavramların varlığı sabittir (mefhûmât-ı subûtiyye) yani öyle şeyler vardır denilirse tümellik sıfatı taşıyan bu kavramların dış dünyada nitelendirdikleri bir şeyin (mevsûfunun) olması gerekir. Halbuki dış dünyada öyle bir şey yoktur; zira dış dünyada bulunan her şey somut bireylerdir (müşahhas, concert). Yani kavramlar/zihnî varlık (ma‘kûlât) somut bireysel değildirlere, soyut (mücerred) ve tümeldirlere (küllî); bunların da dış dünyada bulunması imkânsızdır³³⁰.

Şu halde zihinsel sureti kabul etmek Sünnî kelâmı bakımından mutlaka heterodoksiyi gerektirmemektedir. Burada önemli olan zihinsel sûrete verilen anlamdır. Nitekim İslâm Dünyası’ndaki “Tehâfüt Yazma Geleneği”nin Hocazâde Mustafa Muslihiddin Bursevî (Ölümü 1488) ile birlikte Osmanlılar’daki ilk iki temsilcisinden biri olan Alaaddin Ali Tûsî (Ölümü 1482), *Kitâbu’z-Zuhr* adlı eserinin “Bilginin Hakîkati” başlığını taşıyan “Onuncu Bölüm”ünde, filozofların “Zihnî Varlık” konusundaki görüşlerinin kabul edilemezliği konusunda üç kanıt ileri sürmüş, fakat öte yandan bazı muhakkik filozofların “zihinde mevcut olanın, bilinenin,

³²⁹ Alâaddin Ali Tûsî, *Tehâfütü’l-Felâsife (Kitâbu’z-Zuhr)*, Çeviren Recep Duran, Ankara 1990, s.143-149.

³³⁰ Rıza Tevfik, *a.g.e.*, s. 371-372.

mâhiyetin[in] kendisi olmayıp duvar üstüne çizilmiş at resmi gibi bilinenin bir “misâl”i ve “hayâl”i olduğunu söylediklerini, “şeyin gölgesel varlığı”nın anlamının onun misâlinin onun gölgesi gibi zihinde bulunmasıdır, şeklindeki böyle bir görüşün hiçbir mahzuru gerektirmediğini belirtmiştir³³¹. Bu durumda zihnî varlık meselesinde filozofların bilme sırasında zihinde ortaya çıkan “sûret”in bilinenin “mâhiyet”i değil, ondan çok farklı gölgesi olduğu biçimindeki yorumunu benimseyen kendi deyişiyle “Hanefiyyü’l-mezheb İşrâkiyyü’l-meşreb” Katip Çelebi’nin bu tercihinin, felsefi eğilimlerine karşın Sünnî kelâmın bu konudaki nominalist bakış açısına uygun düştüğü düşünülebilir.

İkinci olarak Katip Çelebi’nin bilginin, sûret’in zihinde “resimlenmesi” (irtisâm) ve zihnin “edilginliği” (infi‘âl) olmadığını söylemesi ve buna bağlı olarak onun bağıntı (el-izâfet) ve edilginlik kategorisinden olduğu görüşünü kabul edilemez bulmasının ne anlama gelebileceği üzerinde duracak olursak, öncelikle “infi‘âl”, bilende bilinenin etkisini gösterir, çünkü “infi‘âlî bilgi”, bilinene bağlı olan bilgi demektir³³². Bu bilgide, esas olan objedir, obje bilgiden (sûretten) önce gelir yani sûret, dışarıda ondan önce var olan bir şeyin tasarımı ile oluşur³³³. Şu halde Katip Çelebi’nin, yalnızca bilinenin (ma‘lûmun, objenin) etkisine bağlı bir bilgi/sûret anlayışına taraftar olmadığına hükmedebiliriz. Öte yandan onun, bilginin bilen ve bilinen arasındaki ilişkinin sonucu olduğu görüşünü de sağlıklı bulmadığı görülmektedir. Çünkü iki şey arasındaki ilgiye izâfet, nisbet ya da ta‘alluk denir ve Katip Çelebi bilginin yani zihinsel sûret’in bilen (suje) ile bilinen (obje) arasındaki böyle bir ilişki sonucu ortaya çıktığını kabul etmemektedir. Oysa bu görüş, hem İslâm filozoflarının ve Mütakellimler’in bilgi konusundaki yaygın anlayışını yansıtıyordu, hem de modern bilgi kuramı açısından bakıldığında da bilgi sırf izâfet (relation)’tir³³⁴. Bu durumda, Katip Çelebi’nin, bilginin oluşumunda zihinsel sûretin varlığını kabul

³³¹ Alâaddin Ali Tûsî, *a.g.e.*, s. 151.

³³² Alâaddin Ali Tûsî, *a.g.e.*, s. 166.

³³³ İzmirli İsmail Hakkı, *a.g.e.*, s. 269.

³³⁴ Rıza Tefvîk, *a.g.e.*, s. 378. İslâm Dünyası’nda “bağıntı” (izâfet, nisbet) kavramını ilk ortaya koyan, zihnî varlığı inkar ederek bilenle bilinen arasında “bağıntısal bilginin” dışında bir bilgi bulunmadığını iddia eden ve bu “bağıntı”yı “ta‘alluk” diye adlandıran Ebû’l-Hasan Eş‘arî’dir (875-941). Bkz., Murtaza Mutahharî, *Felsefe Dersleri 1*, İstanbul 1997, s. 204. Nitekim Tûsî de anılan eserinde sık sık bu görüşü dile getirmektedir. Örneğin, “Çünkü bizce bilgi, bilenle bilinen arasındaki izâfetin kendisidir veya izâfete bağlı bir sıfattır.” ya da “Çünkü bizce bilgi, sadece izâfettir veya izâfete sahip bir sıfattır.” Bkz., Alâaddin Ali Tûsî, *a.g.e.*, s. 161 ve 166.

etmekte birlikte bu sûretin açıklanması söz konusu olduğunda filozoflar ve mütekellimler arasındaki yaygın görüşten ayrıldığı gibi bir sonuç ortaya çıkmaktadır.

Katip Çelebi'nin bilgi anlayışına dair değerlendirmelerimizi tamamlamak için geriye onun adına yaptığımız “bilgi (el-‘ilm), sûret’tir ve nitelik kategorisindedir” biçimindeki tespitin açıklanması kalmaktadır. Bilindiği gibi “bilgi problemi” ile “algı problemi” arasında önemli bir bağlantı vardır. O kadar ki bilgi kavramı üzerine yapılan tartışmaların öncelikle algının (idrâk’in) mâhiyeti hakkındaki “büyük ihtilâftan” kaynaklandığı³³⁵ dolayısıyla bilginin mâhiyetini bilmenin algının mâhiyetini bilmeyi gerektirdiği rahatlıkla söylenebilir. Nitekim tarihsel ilerleyişine uygun olarak felsefede ontolojik araştırmaların eski önem ve değerini kaybederek ikinci dereceye düşmesinden ve Descartes ile ortaya çıkan yöntem değişikliği sonucu epistemolojik araştırmaların öne çıkmasından sonra ortaya konan felsefeler göstermektedir ki herhangi bir filozofun sistem ve ekolü, özellikle oluşturduğu epistemolojiye bağlı kalmakta ve epistemolojisi de algı (idrâk, perception) problemine ilişkin görüşlerinden şiddetle etkilenmektedir. Zira asıl çözümlenmesi gereken sorular epistemoloji içindedir. O da algının gizeminden ibarettir. İşte İslâm filozofları algı (idrâk) problemini nitelik kategorisi (keyfiyyet makûlesi) içine sokuyorlar ve problemi “ruhsal yaşantılar” (keyfiyyât-ı nefsâniyye) adıyla özel bir bölümde inceliyorlardı. Problem incelenirken de, daha önce de belirtildiği üzere Aristoteles’in “suver-i mürtesime” kuramına başvuruluyordu³³⁶. Bu durumda Katip Çelebi'nin “bilgi (el-‘ilm), sûret’tir ve nitelik kategorisindedir” görüşünün bu genel eğilimi yansıttığı anlaşılmaktadır.

Burada dikkat edilmesi gereken bir nokta vardır. O da şudur: Katip Çelebi'nin sûretin ortaya çıkışını “izâfet”e yani bilen ve bilinenin ortak etkisine ve “infi‘âl”e yani yalnızca bilinenin etkisine bağlamayı sağlıklı bulmaması, buna karşılık bilgiyi “nitelik kategorisi”ne sokup “ruhsal bir keyfiyyet” (keyfiyyet-i nefsâniyye) olarak kabul etmesi “ilhâm”ı hatta özellikle “ilhâm-ı ilahî”yi en temel bilgi edinme yolu olarak görmesinden ileri gelmektedir. Gerçekten Katip Çelebi'nin düşünce yapısı

³³⁵ Alâaddin Ali Tûsî, *a.g.e.*, s. 143.

³³⁶ Rıza Tevfik, *a.g.e.*, s. 283-284, 324, 374-375.

içinde öne çıkan kavramlardan ikisi “Tanrısal Hikmet” (el-Hikmetü’l-Îlâhiyye) ve “Tanrısal İlhâm”dır (el-Îlhâmü’l-Îlahî). Ona göre, örneğin insanların konuşma ihtiyacını karşılama sağlayan doğal gereçlere sahip olması “Tanrısal Hikmet” sayesinde. Konuşmayı başabilecek şekilde sesini, nefesini kullanabilmesi, harfleri ses olarak çıkarabilmesi de “Tanrısal İlhâm”ın yol göstericiliği sayesinde. Hatta kendini koruma ve yardımlaşma için muhtaç olduğu topluluk hayatını kurabilmeyi bile insan aklı ile değil “Tanrısal Hikmet”in gönderdiği peygamberler ve indirdiği kitaplar sayesinde başarabilmiştir. Aynı şekilde bilimler (el-‘ulûm), Tanrısal lütûflar (minahun ilahiyun) ve Tanrısal armağanlardır (mevâhibun samdâniyyetun). Zira Manevî Alem taşkın deniz gibi geniştir ve İlahî Feyz kesintisiz ve bitimsizdir³³⁷. Nitekim onun, vaktiyle astronomi bilimi ile uğraşırken hatırına gelen üç soruyu fıkıh sorusuna dönüştürüp bunlar hakkında zamanın Şeyhülislâm’ı Bahaî Efendi’den fetva istediğini ve işe yarar bir cevap alamayınca bu soruların daha iyi anlaşılması için “Feyz-i Akdes³³⁸ cânibine teveccüh ve şerhine mütealik âlem-i manâdan vârid olan mezâyâ olunup ismine *Îlhâmü’l-Mukaddes mine’l- Feyzi’l-Akdes*”³³⁹ denilen bir risâle yazdığını biliyoruz.

Geldiğimiz noktanın, Katip Çelebi’nin bilgi elde etmenin yönteminin ne olduğuna ilişkin görüşlerinin ortaya konulması ile ilgili olduğu açıktır. Acaba Katip Çelebi’ye göre bilgiye nasıl ulaşılır? Ona göre bilginin elde edilmesinde kullanılan olan yol sadece “Tanrısal İlhâm”dan mı ibarettir? Ya da bunun kadar kullanışlı olan başka yollar var mıdır? Şimdi de Katip Çelebi’nin bu konudaki görüşlerini tespit etmeye çalışalım.

³³⁷ *Keşfü’z-Zünûn*, Cilt 1, s. 24, 26, 34.

³³⁸ Tasavvuf terminolojisinde, Â’yân-ı Sâbite’nin yani mümkün varlıkların mâhiyetlerinin ya da hakikatlerinin tanrısal bilginin sûretleri olarak tanrısal bilgide tecellî etmesine Feyz-i Akdes denir. Bu sûretler, tanrısal isim ve sıfatların tecellisinden ibarettir. Â’yân-ı Sâbite’nin istidatlarına göre hâriçte zuhûruna ise Feyz-i Mukaddes denir. Bkz., İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, 319-321; Ferid Kam, Mehmet Ali Aynî, *İbn Arabî’de Varlık Düşüncesi*, Hazırlayan: Mustafa Kara- İstanbul 1992, s. 95-107; Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rîfât*, Tercüme ve şerh eden: Arif Erkan, İstanbul 1997, s. 173.

³³⁹ Katip Çelebi, “İlhâmü’l-Mukaddes mine’l- Feyzi’l-Akdes”, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* içinde, Hazırlayan: Muhammed Hamîdullah, Cilt IV, Cüz 3-4, İstanbul 1971, s. 193.

D-2) Katip Çelebi’de “Tarîkü’l-‘İlm” ya da “Bilginin Yöntemi”

Katip Çelebi’nin bilgi elde etme yöntemleri hakkındaki görüşlerini başta *Keşfü’-Zünûn* olmak üzere bazı eserlerinden açık ve ayrıntılı bir şekilde izlemek mümkündür. Eserin *Mukaddime*’sindeki *Dördüncü Bâb*’ın sonuna iliştirilen “Teznîb” (Ek) bölümünde bu konunun ele alındığı görülmektedir. “Teznîb” bölümü “Nazar ve Tasfiye Yöntemi Hakkında” başlığını taşımaktadır. Buna göre, ebedî mutluluk, bilgi (el-‘ilm) ve ibadet’in (el-‘amel) birlikteliği ile kazanılır. Bunların her biri diğerinin sonucudur ve biri olmadan ötekine güvenilmez. Böylece bilgide maharet sahibi birisi için ibadet kaçınılmaz olur; zira ibadetinde ihmâl-kâr davranırsa bilgisi hiçbir zaman mükemmele ulaşamaz. Buna karşılık kendini ibadete veren birisi, eğer her şeyiyle kendini bu yola adarsa ve ibadetin din büyükleri tarafından belirlenen şartlarına uyarsa “akılcı düşünmeye dayanan bilimler” (el-‘ulûmu’n-nazariyye) bütün mükemmellikleriyle bu kişinin kalbine akmaya başlar.

Katip Çelebi bilgiyi bütün mükemmelliği ile elde etmenin iki yolu olduğunu söylüyor. Bunlardan birincisi “akılyürütme yolu” (tarikâtü’l-istidlâl) ikincisi ise “manevî keşif yolu” (tarîkatü’l-müşâhede)’dur. Bu iki yolun birinden hareket ederek diğerine ulaşılabilir ve bunun sahibi adeta iki denizin buluşup birleştiği bir yer olup çıkar. Katip Çelebi burada bilgiden (‘ilm) hareket ederek mistik bilgiye (el-‘irfân) ulaşanların yolunu, “akılyürütme” (el-istidlâl)’den işe başladıkları için, Halil [İbrahim] peygamberin yoluna; görülmez ve bilinmez alemde (el-gayb) hareketle görülür aleme (‘âlemi’ş-şehâdet) keşfedenlerin yolunu ise, Allah sevgisini (şerhü’s-sadr) ve Allah’ın azametini keşfederek işe başladıkları için, Hz. Muhammed’in yoluna benzetir.

Katip Çelebi, sahiplerinin bu iki yöntemin hangisinin üstün olduğu konusundaki tartışmalarına (münâzara) da değinir ve “akılcı düşünme erbabı” (erbâbu’n-nazar)’nın, “ruhsal arınma yöntemi” (tarîkü’t-tasfiye)’nin zor olduğu ve “nefis savaşı” (el-mücâhede) sırasında kişinin mizâcının bozulup aklının bulanıklaştığı, dolayısıyla pek az kişinin bu yolla Hakk’a ulaşabildiğinin görüldüğü gerekçesiyle, en üstün olanın “akılcı düşünme yöntemi” (et-tarîkü’n-nazar) olduğunu

ileri sürdüklerini söyler. Buna karşılık “ruhsal arınma yolunu tutanlar” (ehlü’t-tasfiyye)’in ise, “akılcı düşünme yöntemi”yle elde edilen bilgilerin insanı çoğunlukla vehmin aldatıcılığı ve hayalin karıştırıcılığından arındırmadığını, bu yüzden bu yöntemi kullanan kişilerin sık sık “ortada olmayan” (el-gâib) ile “ortada olan” (eş-şâhid)’ı birbirine karıştırdıklarını, bundan dolayı sapıttıklarını ve aynı zamanda tasavvuf ehlinin aksine kendi arzularına uyduklarını ileri sürdüklerini ifade eder. Bunlara göre, tasavvuf vehim ve hayallerden ruhun arındırılması ve kalbin temizlenmesidir. Bu arındırma ve temizlemenin ardından orada ilahî bilgilerden feyiz beklentisi dışında bir şey bulunmaz. Tasavvuf yolunun uzunluğu ve güçlüğü Allah’ın yardımcı olduğu kişiler için söz konusu olamaz. Ayrıca mizaç bozukluğu ortaya çıkarsa tedavi edilir.

Sûfîler bu konuda şöyle bir örnek vermişlerdir. Nakış ve tasvîr sanatında mahir olmakla övünen iki grup, arada bir perde bulunan iki duvar verilerek yarıştırmıştır. Bir grup büyük bir gayretle kendilerine verilen duvara rengârenk nakışlar işlerken diğer grup sadece duvarı temizleyip parlatmakla yetinmiş. Sonunda perde ortadan kalktığında birincideki nakışların bütün parlaklığı ile öteki duvarda da belirdiği görülmüş. Burada birinci grup duyuları kullanarak binbir sıkıntı ve çaba ile “akılcı düşünme ile ilgili bilimler” (el-‘ulûm’-n-nazariyye)’i elde edenlere; ikinci grup ise, göksel levha (el-levhu’l-mahfûz) ve ileri gelen meleklerden oluşan göksel topluluktan (el-melei’l-â’lâ) “manevî keşfe dayanan bilimler” (el-‘ulûmu’l-keşfiyye)’i elde edenlere örnektir ve bu örnek “ruhsal arınma yolu”nun “akılcı düşünme yolu”na karşı üstünlüğünü göstermeyi amaçlamaktadır.

Katip Çelebi, bu örneğe “akılcı düşünme yolunu tutanlar”ın, bilimlerin birtakım meselelerle uğraştıklarını ve bunları çözmeyen tamamıyla öğrenme (et-ta‘allüm) ve öğrenme deneyimine (et-tederrüb) dayanan sağlam bilgi melekesiyle (el-meleketü’l-râsiha) mümkün olduğunu, bu sebeple tanrısal sırların kaşifinin (el-mükâşif) “mistik sezgi yöntemi” (tarîkü’l-keşf) ile “akılcı düşünmeye dayanan bilimleri” (el-‘ulûmu’-n-nazariyye) elde ettiğini iddia etmemesi gerektiğini, çünkü bu bilimlerden elde edilmesi beklenen amaçları (el-gâye ve’l-garaz) ortaya koymadıkça kimsenin ona inanmayacağını gerekçe göstererek itiraz ettiklerini dile getirir.

Ardından da “İki Tarafın Yargılanması” başlığı altında konuya ilişkin bir değerlendirme yapar. Bu değerlendirme bilimlerin dörde ayrılmasına dayanmaktadır. Şöyle ki, birincisi “hâriçte kendi başına varolan varlıklar”a (el-â’yân) dair bilimlerdir. Bunlara “hakîkî bilimler” (el-‘ulûmu’l-hakîkiyye) denir. Bunlar, ya araştırmacının aklının gereğine uygun bir yol izlediği “felsefî bilimler” (hikemiyye) ya da araştırmacının İslâm kânûnuna göre yapıldığı “şeriat bilimleri”dir (şer’iyye). İkincisi mantık ve benzeri gibi zihinlerdeki (el-ezhân) ve sözlerdeki (el-‘ibâre) “anlamaları araştıran aracı bilimler”dir (el-‘ulûmu’l-âliyyeti’l-ma‘neviyye). Üçüncüsü, yazıdaki ve sözdeki varlığı araştıran “aracı bilimler”dir (el-‘ulûmu’l-âliyye). Dördüncüsü ise, “Arap Dili’ne İlişkin Bilimler” (el-‘Arabiyye) de denen bilimlerdir. Katip Çelebi’ye göre bu bilimlerin birincisi hariç, diğerleri “akılcı düşünme” dışında başka bir yolla elde edilemez. Birinciler yani “hakîkî bilimler” ise, “ruhsal arınma yöntemi” (et-tasfiyye) ile elde edilebilir.

İki yöntemin değerlendirilmesinin yapıldığı bu bölümde, sûflerin örneğine karşılık olmak üzere üç tür insandan söz edilir. Birincisi altmış yaşını aşmış ihtiyarlardır. Onlar için en uygunu, zaman “akılcı düşünme yolu”nu öne almalarına müsait olmadığı için “ruhsal arınma yolu”na girmek ve her şeyden beri ve yüce Allah’ın onlara marifetlerden bahşedeceklerini beklemektir. İkincisi anlayışsız (el-agbiyâ) gençlerdir. Bunların hükmü de yaşlıların hükmü gibidir. Üçüncüsü hakikatleri kavramaya yatkın zeki gençlerdir. Bunlar “akılcı düşünmeye dayanan bilimler”de (el-‘ulûmu’n-nazariyye) kendilerine kılavuzluk yapacak bir usta bulamazlarsa, tıpkı yaşlılar gibi davranmalıdırlar. Ancak gerçi “Kibrit-i Ahmar”dan daha değerli olsa da kader bu gençlere usta bir alimin varlığı konusunda yardımcı olursa bu takdirde onların “akılcı düşünme yolu”nu öne almaları ve ardından bütün varlığı ile asla bitmez tükenmez ebedî nimeti kazanan biri olmak için “melekût alemi”nin kapısını çalmaya yönelmeleri gerekir³⁴⁰.

Hemen belirtmek gerekir ki bu “Teznîb” bölümü “akılcı düşünme erbabı”nın itirazlarını içeren birkaç satırlık bölüm hariç bütünüyle Taşköprülüzâde’nin *Miftâhu’s-*

³⁴⁰ *Keşfü’z-Zünûn*, Cilt 1, s. 53-54.

Sa'âde adlı eserinden alınmadır³⁴¹. İtirazlarla ilgili satırlar ise, Katip Çelebi'nin katkısı gibi görünmektedir. Taşköprülüzâde bakımında da, söz konusu tartışmada tarafların birbirine yönelttiği eleştirilerin, arası perde ile ayrılmış iki duvar örneğinin ve yaşlı, anlayışsız genç ve zeki genç tiplerinden hareketle bu iki yöntemin uygulanmasının kimler için ya da yaşamın hangi döneminde uygun olacağına ilişkin düşüncelerin kaynağının, eğer daha önce bu düşüncelerin yer aldığı başka bir eser yoksa, Gazalî'nin *Kitâbu Mizâni'l-Amel*'i olduğu söylenebilir. Zira belirtilen düşünceler neredeyse aynı ifadelerle bu eserde geçmektedir³⁴². Ancak iki "tarîk"i uzlaştırmanın kuramsal temeli olarak sunulan "bilimlerin dörtlü taksîmi"nin bizzat Taşköprülüzâde'ye ait olduğu bilinmektedir. Katip Çelebi de bu bilim taksîmini kabul etmektedir. Bu konudaki görüşlerini daha sonraki bir bölümde aktaracağız. Öte yandan, Katip Çelebi'nin "dörtlü bilim taksîmi"ni aktarışında yanlış anlamaya yol açabilecek önemli bir eksiklik göze çarpmaktadır. Şöyle ki, *Keşfu'z-Zünun* metninde, taksîmdeki ilk bilim grubunun yani "el-â'yân"a ilişkin olan ve "hikemiyye" ve "şer'iyye" diye iki dalı bulunan "hakîkî bilimler"in "et-tasfiyye" ile elde edilebileceği söylenmektedir. Bu ifadenin doğrusu "bu birinci tür bilimler, bazen nazar ile tahsîl bazen tasfiyye ile tekâmül olunur" şeklinde olmalıdır³⁴³.

Katip Çelebi'nin burada ortaya çıkan ve "ruhsal arınma yolu" ile "akılcı düşünme yolu"nu birer bilgi yöntemi olarak kabul etmesine karşın hangisinin üstün olduğu yönündeki tartışmada yöntemler arasındaki dengeyi korumaya özen gösteriyor hissi veren tavrını *Keşfü'z-Zünûn*'un konuyla ilgili görüşlerini sergileme imkânı bulduğu değişik maddelerinde terkettiği görülmektedir. Örneğin eserin "felsefe" ('ilmu'l-hikme) maddesinde iki ayrı felsefe anlayışından söz etmektedir. Bu anlayışların birincisi felsefeyi (el-hikme), "insanî nefis" (en-nefsü'l-insâniyye) nazarî kuvvetleri bakımından olgunlaşmak istemesi yani insanın gücü yettiğince nefsin tasavvurî ve tasdîkî anlamlarda (el-idrâkâtü't-tasavvûriyye ve 't-tasdîkiyye) kuvveden fiile çıkarması olarak tanımlamaktadır. İkinci görüşte olanlar ise felsefeyi, bir yandan sözü edilen anlamlar sayesinde "akılcı düşünme gücü"nü (el-kuvvetü'n-nazariyye)

³⁴¹ *Mevzû'âtu'l-'Ulûm*, Cilt 1, s. 110-115.

³⁴² Gazalî'nin eserindeki bu bölüm şu eserin ekinden takip edilebilir: Bkz., Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, İstanbul 1982, s. 260-266.

³⁴³ *Mevzû'âtu'l-'Ulûm*, Cilt 1, s. 114.

olgunlaşması öte yandan da ifrat ve tefrit arasında bulunan erdemli fiilleri kusursuz olarak kazanma melekesi sayesinde “amelî güç”ün (el-kuvvetü’l-‘ameliyye) mükemmelleşmesi olarak görmektedirler. Katip Çelebi’ye göre ‘*Uyûnu’l-Hikme*’deki sözlerine bakılırsa İbn Sina (980-1037) birinci görüşü savunmaktadır. Zira o, felsefeyi sadece “akılcı düşünme gücü”ne dair mükemmelliklerin (el-kemâlâtü’l-mu‘tebere) elde edilmesi olarak görmektedir. Bu onun felsefeyi, ister akılcı düşünme ile ilgili şeyler (el-eşyâ’ü’n-nazariyye) isterse ameli şeyler hakkında olsun, tasavvurî ve tasdikî anlamlar yoluyla insanî nefsin olgunlaştırılması olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Böylece onun nazarında felsefe bu anlamların (el-idrâkât) kazanılmasıdır. Erdemli fiilleri kusursuz olarak elde etme melekesine gelince, İbn Sina bunu felsefenin bir parçası saymayıp bilakis amelî felsefenin gayesi saymıştır.

Katip Çelebi’nin burada ikinci felsefe anlayışına örnek olarak sözü İşrak Felsefesine (Hikmetü’l-İşrâk) getirdiği görülmektedir. Ona göre tıpkı İslâmî bilimlerden (el-‘ulûmu’l-İslâmiyye) kelâma felsefî bilimlerden (el-‘ulûmu’l-felsefiyye) fizik ve metafiziğin karşılık gelmesi gibi, İslâmî bilimlerden olan tasavvufa da felsefî bilimlerden İşrâk felsefesi karşılık gelir. İşrâk felsefesine göre, insan ruhu (en-nefsü’n-nâtika) için en büyük mutluluk ve en yüksek mertebe, Allah’ın (es-Sâni‘) her şeyi mükemmellik sıfatıyla yarattığını, en başta ve en sonda ondan neşet eden hiçbir şeyin kusurlu olmadığını ve bütün yaratılışı (mebde‘) ve dirilişi (me‘âd) bilmektir. Katip Çelebi, İşrâk felsefesinde birincisi “akılcı düşünme” (en-nazar) ve “akıl yürütme” (el-istidlâl) ehlinin, ikincisi ise “mistik perhiz” (er-riyâzet) ve “nefis terbiyesi” (el-mücâhedât) ehlinin yolu olmak üzere, bu bilgiye ulaştıran iki yol olduğunu söylüyor. Birinci yolun yolcuları, enbiyaların ümmetlerinden bir ümmete tutunmuşlardır. Bunlar mütekellimler ve meşşâî filozofların en anlayışlılarıdır. İkinci yolun yolcuları ise, mistik perhizlerinde şeriatın hükümlerine uygun davrananlardır. Bunlar da sûfîler ve İşrakî filozofların en anlayışlılarıdır.

Birinci yolda mükemmelleşmenin elde edilmesi “akılcı düşünme gücü” (el-kuvvetü’n-nazariyye) ile ve bu gücün dört mertebesinde yani “heyûlanî akıl” (el-‘aklu’l-heyûlânî), “fiil halinde akıl” (el-‘akl bi’l-fi‘il), “meleke halinde akıl” (el-‘akl

bi'l-meleke) ve “kazanılmış akıl” (el-‘aklu’l-müstefâd)³⁴⁴ mertebelerinde ilerleyebilmekle olur. Bu sonuncusu en yüksek amaçtır ve onun oluşması, onlara ilişkin hiçbir şey gizli kalmayacak şekilde, nefsin kavradığı düşünülebilir şeylerin görülmesinden (müşâhedetü’n-nazariyyât) ibarettir. Bu sebeple derler ki, herhangi biri için bu Dünya’da (ed-Dâr) “müstefâd akıl” bulunmaz bilakis Ahiret’te (Dârü’l-Kârar) bulunur; ancak kendini beden bağlantılarından soyutlamış ve manevî dünyadaki varlıklarla (el-mücerredât) sıkı ilişki içinde olan bazı kişiler hariç.

İkinci yolda mükemmelleşmenin sağlanmasına gelince, bu “amelî kuvvet” (el-kuvvetü’l-‘ameliyye) ile ve onun şu dört derecesindeki gelişmeyle gerçekleşir: Bu derecelerin ilki, şeriat hükümleri ve ilahî buyruklarla amel ederek görünüşü düzeltmek (tezhîbü’z-zâhir); ikincisi, kötü ahlâktan sakınarak (el-ahlâku’z-zemîme) iç dünyayı düzeltmek (tezhîbü’l-bâtın); üçüncüsü, şüphe ve evhâm kusurundan sakınarak nefsi halis kudsî suretlerle (es-sûveru’l-kudsiyye) donatmak; dördüncüsü ise, sürekli olarak her şeyden beri ve yüce olan Allah’ın cemâlini ve celâlini düşünmektir.

³⁴⁴ Başta Farabi ve İbn Sina gibi filozoflarda olmak üzere İslâm düşüncesindeki yaygın görüşe göre, “nefs- nâtika”nın yani insan ruhunun düşünen kısmının biri eyleyen (el-kuvvetü’l-‘âmile) diğeri bilen (ek-kuvvetü’l-‘âlîme) iki gücü olduğu, insanın birinci güçle eylemlerini düzenlediği, ikinci güçle bilgiye ulaştığı kabul edilir. Bilme gücüne, “akletme gücü” (el-kuvvetü’n-nazariyye) de denir. Bu güç insan ruhunu “kemâl”e erdirmek içindir. Bilme veya akletme gücü, mücerred yani maddeyle karışmamış küllî suretleri alma özelliğine sahiptir. Bu güç bizatihi mücerred olan küllî suretleri olduğu gibi, mücerred olmayan suretleri ise tüm maddî bağlantılarından soyarak (tecrîd) alır. Bu akli suretler (ma’kûlât) kendi başına var değildir. Bunlar “Faal Akıl” da (el-‘Aklu’l-Faal) bulunurlar. “Faal Akıl”ın görevi bunları insan aklına fezeyan ettirmektir. İnsanın bilme gücünün yani aklının dört mertebesi vardır: Birincisi, tıpkı yazı yazmaya yetenekli olan bir çocuk gibi akli suretleri almaya mutlak eğilimi olan ancak henüz hiçbir suret bulunmayan heyûlânî akıl’dır. Bu herkeste bulunur. Ruh bu durumda tıpkı şekilsiz madde gibi henüz hiç bilgi kazanamış olduğu için bu ad verilmiştir. İkincisi meleke halinde akıl’dır. “İlk makuller”in heyûlânî akıl’da ortaya çıkması ile aklın bu mertebesine geçilir. “İlk makuller” hüküm vermenin (tasdîk) zorunlu dayanakları yani bilgiyi kuran ilkelerdir. Örneğin “bütün parçasından büyüktür”, “aynı şeye eşit şeyler birbirine eşittir” gibi. Bir kişide bilginin bu zorunlu ilkelerini kavrayacak derecede akıl ortaya çıktığında buna “akl-ı mümkün” veya “akl-ı bi’l-meleke” denir. Kişinin bu ilkelere sahip olması vasıtasızdır, herhangi bir çaba gerektirmez, tıpkı kalem, kağıt, harfleri bilen bir çocuğun kendiliğinden yazabilmesi gibi. Ancak bu ilkelerin ardından kişi henüz kendinde bulunmayan diğer akli suretleri de elde etmek isteyebilir. Eğer dilediği an bu suretleri bi’l-fiil düşünebiliyor, inceleyebiliyorsa bu akla da “fiil halinde akıl” (el-‘akl bi’l-fi’il) denir. Bu düşünme, tıpkı hat sanatını mükemmel bir şekilde öğrenmiş bir kişinin sanat gücüne benzer yetkinleşmiş bir yetenek gerektirir. Böylece kişi dilediği zaman bu akli suretleri gözler, anlar, düşünür. Müstefad akıl ise, fiil halinde akl’ın da kemal derecesidir; bu mertebede öncekinde fazla olarak akli suretler de kişinin aklında hazır, kişi bunları düşünmekle, bilmekle kalmaz, aynı zamanda düşündüğünü de düşünür ve bilir. Bu en son ve insanın ulaşabileceği en üst bilgi düzeyidir. Zira diğer bütün akıllar müstefad akl’a hizmet ederler. Müstefad akıl, insan aklının gâyet-i kusvasıdır. Bkz., Gazâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş “Meâricü’l-Kuds”*, Türkçesi: Serkan Özburun, Ankara 1998, s. 42-44 ve 85.

Katip Çelebi bu iki yöntemi, mertebeleri ve dereceleri üzerinden birbiri ile kıyaslar. Ona göre, akılcı düşünme (en-nazar) Allah'ın mükemmelliğini sınırlandırır. Amelî kuvvetin üçüncü derecesi, tıpkı “müstefad akıl”da bulunduğu gibi müşâhede olunması için bilinenlerin sûretlerinin nefsi kaplaması konusunda akılcı düşünme kuvvetinin dördüncü aşaması ile ortaktır. Ancak Katip Çelebi'ye göre nefisteki bu suretler “müstefad akıl”dakilerden iki bakımdan farklıdır. Katip Çelebi'nin bu farklara ilişkin açıklamaları, nazarî ve amelî yöntemlerin yani akılcı düşünme ve ruhsal arınma yöntemlerinin hangisinin üstün olduğuna ilişkin yukarıda görülen dengeli tavrından uzaklaşarak bir tercih içine girdiğini göstermektedir. Şöyle ki, “müstefâd akıl”da ortaya çıkan suretler vehmî şüphelerden uzak kalamamaktadır. Çünkü vehim, kudsî suretlerin aksine akılcı araştırma yoluna (et-tarîkü'l-mübâhese) egemen olmaktadır. Gerçekten duyusal kuvvetler (el-kuvvâü'l-hissiyye) orada akli kuvvetin (el-kuvvetü'l-'akliyye) emrine verilmiştir ve bu sebeple “müstefad akıl” karar verdiği şey hakkında onlara yani duyusal kuvvetlerin yol açtığı vehimlere karşı çıkamamaktadır. Amelî kuvvetin üçüncü derecesinde ortaya çıkan feyizlenmede, nefsin, bulanıklıklardan uzak berraklığı ve kirli alakalardan uzak parlaklığıyla almaya hazır olduğu pek çok suret oluşabilir. Bu suretlerin nefsi feyizlendirmesi tıpkı parlatılmış ve karşısına içinde pek çok suret bulunan bir şey konulmuş aynaya benzer. Şüphesiz bu aynada bu suretlerden pek çok şey belirir. “Müstefad akıl” mertebesinde ortaya çıkan feyizlenme ise, bilinmeyenlere ulaştırmaları için tertip edilmiş ilkelere uygun düşen bilimlerden ibarettir. Bu durum kendisine oranla önemsiz bir şeyin parlattığı bir aynanın durumuna benzer; bu aynada onun karşısındaki şeylerin çok azı dışında bir şey görünmez³⁴⁵. Yani bu karşılaştırmaya bakılırsa, amelî kuvvetin dört derecesinden üçü, nazarî kuvvetin dört mertebesinin tamamını karşılamaya yeterli olmaktadır. Ayrıca amelî kuvvetin üçüncü derecesinde görülen feyizlenme, nazari kuvvetin en üst derecesi yani sınırı olan “müstefad akl”ın sağladığı feyizlenmeyi karşılayabilmektedir; üstelik ilkinin sağladığı feyizlenme, çok sınırlı olan ikincisine göre karşılaştırılmayacak kadar geniş ve apaçıktır. Ve nihayet bu sınırlılığın dışında, amelî kuvvetin üçüncü aşamasında nefsin kudsî suretlerle dolup taşması şeklinde görülen bu geniş ve apaçık feyizlenmeye karşı, nazarî aklın “gâyet-i kusva”sı olan “müstefad akl”ın sağladığı feyizlenme esnasında müşâhede olunan suretlerin,

³⁴⁵ *Keşfü 'z-Zünûn*, Cilt 1, s. 677-678.

vehimlerden ve şüphelerden uzak kalamaması ve onlarla bulaşık olabilmesi gibi bir durum söz konusudur. Bu değerlendirmeye Katip Çelebi'nin "ruhsal arınma yöntemi" (et-tarîku't-tasfiyye)'ni "akılcı düşünme yöntemi" (et-tarîku'n-nazar)'nin önüne koyduğu açıktır.

Katip Çelebi'nin "bilgide yöntem" konusuna bir kez de *Keşfü'z-Zünûn*'daki "el-'ilmü'l-ilahî" yani "metafizik" maddesinde değindiği görülmektedir. Burada, *İrşâdü'l-Kâsid* adlı esere³⁴⁶ dayanarak metafizikte izlenen yöntemlerden söz etmektedir. Buna göre, metafizikle uğraşanların bir kısmı onu, akla dayanan araştırma (el-bahs) ve akılcı düşünme (en-nazar) ile öğrenmeyi arzulamaktadırlar. Bunlar akla dayanan araştırmalar yapan filozoflar zümresidir (zümretü'l-hükemâ'i'l-bâhisîn). Bunların öncüsü Aristo'dur. Bu, ulaşılmak istenen bütün hedefleri gerçekleştirmek maksadıyla apaçık kanıtlamalara (el-berâhînü'l-yakîniyye) ve uyarılara dayanan faydalı bir öğrenim yoludur. Diğer grup, mistik perhiz (er-riyâzet) ile ruhsal arınma yolundan (tarîkü't-tasfiyyeti'n-nefs) gidenlerdir. Bu yoldan gidenlerin çoğu sonunda zevkî şeylere (umûrin zevkiyyin) ulaşırlar. Bu şeylerin keşfi o kişiler için ayan beyandır ve lisanla anlatılamayacak kadar yücedir. Başka bir grup da işe akılcı araştırma (el-bahs) ve akılcı düşünme (en-nazar) ile başlarlar ve ruhun [maddî alakalarından] tecrîdine ve arındırılmasına (et-tasfiyye) varırlar. Böylece iki erdemi birleştirmiş olurlar. Bu hal, Sokrates, Eflatun ve Sühreverdî el-Maktûl'e (Ölümü 1191) bağlanır.

Katip Çelebi, konuyla ilgili olarak aynı yerde bu kez de Ebu'l-Hayr'ın yani Taşköprülüzade'nin görüşlerine başvurur. Katip Çelebi'nin aktardıklarına bakılırsa Taşköprülüzade'ye göre, metafizik en son amaç ve en yüce istektir. Ancak bu bilgi (el-'ilm) dalının hakikatlerine vakıf olan ve inceliklerini öğrenmeye ısrarla devam eden kişi büyük bir kazanç elde ederken, bu bilgi dalında ayağı kayan veya bunun hakkında yazdıklarında haddini aşan kişiler dönülmesi zor bir sapıklığa düşüp apaçık bir hüsrana uğrarlar. Zira bu kişinin kusurlarında yanlış (el-bâtıl) doğruya (ek-hakk) benzer ve delillerinde vehim akla karşı çıkar. Akli evhamın bulanıklığından arınmış bir insan bulmak çok güçtür. Katip Çelebi'nin Taşköprülüzade'den yaptığı alıntı bu

³⁴⁶ *İrşâdu'l-Kâsid ila Esnâi'l-Makâsid*, Hicrî 794'te ölen eş-Şeyh Şemsüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Sâ'id el-Ensârî el-Ekfânî es-Sincârî'nin eseridir.

iki bilgi yöntemi ve öncülerine ilişkin çok önemli bir değerlendirmeye sona erer. Buna göre, akılcı düşünme yönteminin (en-nazar) ruhsal arınma yöntemine (et-tasfîyye) benzeyen öyle bir aşaması vardır ki bu “zevk yöntemi” (tarîkü’z-zevk)’dir ve bu anlayışa “zevke dayanan felsefe” (el-hikmetü’z-zevkiyye) adı verilmiştir. Geçmişte bu aşamaya ulaşanlardan biri Sühreverdî’dir. *Hikmetü’l-İşrâk* adlı kitabını bu aşamaya ulaştığında yazmıştır. Taşköprülüzade, sembolik dili (remz) yüzünden bu eseri kavrayamadığını söyledikten sonra sonraki bilginler arasında Osmanlı Dönemi’nde Anadolu’da Mevlana Şemseddîn el-Fenârî’nin (1350-1431) ve İran’da Mevlana Celaleddîn ed-Devvânî’nin (1424-1502) bu anlayışı temsil ettiğini, bunların Sühreverdî’den sonraki öncülerinin ise Sadreddîn el-Konevî (1210-1274) ve Kutbeddîn eş-Şirâzî (Ölümü 1311) olduğunu belirtir³⁴⁷. Katip Çelebi, Taşköprülüzade’den naklettiği bu bilgilerin ardından, metafizik araştırmaların ya akılcı düşünme yöntemine ya da zevk yöntemine göre yapıldığını, birinci yöntemin ya meşşai filozofların anlayışı ya da mütekellimlerin anlayışına göre uygulanabileceğini, felsefe ve kelâm kitaplarının bu anlayışların kefilisi olduğunu, ikinci yöntemin ise ya İşrâkî felsefe anlayışına ya da sûfilerin anlayışına ve ıstılahlarına göre uygulanabileceğini ve *Hikmetü’l-İşrâk* ve tasavvuf kitaplarının bu konuda yeterli olduğunu söyleyerek bu bölümü bitirir³⁴⁸.

Bu serimlemeden anlaşılacağı üzere Katip Çelebi “akılcı düşünme” (en-nazar)’nin tek başına insanı ebedî saadete ulaştıramayacağını yani Allah’ın kemalini kavramaya yetmeyeceğini düşünmektedir. Zira akılcı düşünmenin en son sınırı ve en mükemmel düzeyi olarak gösterilen “müstefad akl”ın nefse gösterdiği suretler şüphelerden ve vehimlerden kurtulamamaktadır. Bu yöntemin temsilcileri, öncülüğünü Aristoteles’in yaptığı filozoflar ve İslâm Dünyası’ndaki mütekellimlerdir. Öte yandan “akılcı düşünme”ye hiç baş vurmada yalnızca “ruhsal arınma” yoluyla Allah’a ulaşmaya çalışan mutasavvıflar vardır. Katip Çelebi’nin birbirinden ayrı ve birbirine karşı duran bu iki grubun yöntemine taraftar olmadığı anlaşılıyor. Ona göre ebedî saadete götüren yolun başlangıcı kaçınılmaz olarak “akılcı düşünme” yani bu yöntemeye dayanan bilimlere öğrenmek olmalıdır. Bu bilimler de, “tasfîyye erbâbı”nın ünlü duvar örneğinde ileri sürdükleri gibi ne kadar arınmış ve parlatılmış olursa olsun,

³⁴⁷ *Mevzû ‘âtu’l-‘Ulûm*, Cilt 1, s. 336-337.

³⁴⁸ *Keşfü’z-Zünûn*, Cilt 1, s. 159-161.

durup dururken nefse akmazlar. Aksine bunların kazanılması uzun ve yorucu çabalar gerektiren öğrenme (et-ta'allüm) ve öğrenme deneyimine (et-tederrüb) dayanan sağlam bilgi melekesiyle (el-meleketü'l-râsiha) mümkündür. Fakat bu “nazarî” çabaların amacı kesinlikle, yukarıda sözü edilen kusurlarından ve yetersizliğinden ötürü, “müstefad akıl” terimiyle kavramlaştırılan zihin ya da ruh hali olmamalıdır. Bu noktada, “nazarî akl”ın ürünleri anlamında bilimlerle büyük çabalar harcayarak uzun uzun uğraşmanın, tıpkı mistiklerin iddia ettikleri gibi bir ruhsal tecrübeye veya aşamaya ulaştırabileceğini ileri süren bir teori ile karşı karşıya olduğumuz görülüyor. Akıllıca düşünüp dururken birdenbire bir ruhsal arınma yaşanmaya başlanacağı ve bu sayede tıpkı mistiğin başka bir yoldan giderek ulaştığı tecrübesinde olduğu gibi ruhun Tanrı'nın bilgisindeki kudsî suretleri temaşaya başlayacağı iddiasına dayanan bu teoriye “zevk yöntemi” (ta'rîku'z-zevk) adı verilmektedir. Tarihteki öncülerinin Sokrates ve Platon olduğu söylenen bu teorinin İslâm Dünyası'daki öncüsünün Sühreverdî el-Maktûl olduğu ve *Hikmetü'l-İşrâk* adındaki kitabını bu basamağa ulaşarak yazdığı belirtilmektedir. Bu teorinin felsefe-bilim ve din sorunu ile ilgili olduğu ve bu açıdan da değerlendirilebileceği açıktır. Söz konusu sorun açısından teorinin “uzlaştırıcı” bir özellik taşıdığı görülmektedir. Bu teori felsefeyi ve bilimlere daha yüce bir amacın yardımcısı durumuna düşürmesine rağmen, onları gidilmesi gereken yolda bulunulması ve geçilmesi zorunlu başlangıç aşamaları olarak göstererek varlıklarını teminat almaktadır ki teorinin bu bakımdan bir değeri olduğu ve ilk Osmanlı şeyhülislâmı Şemseddin Fenârî, Taşköprülüzâde ve son olarak Katip Çelebi gibi temsilcileri göz önüne getirilirse Osmanlı bilim ve düşünce hayatında XVII. yüzyılın ikinci yarısına kadar önemli bir işlev gördüğü yadsınamaz³⁴⁹.

³⁴⁹ Kendini açıkça “İşrâkî meşrepli” olarak tanıtan Katip Çelebi bir yana bırakılırsa, İşrâkî ekolün Osmanlı bilim ve düşünce hayatındaki yerinin, diğer ekollerle ilişkisinin ve etkisinin ayrı bir araştırma konusu olduğu açıktır. Kuruluşundan çok önce İslâm Dünyası'nda, özellikle Selçuklular döneminde Anadolu'da, ortaya çıkan felsefî görüşlerin Osmanlı Felsefe'sindeki etkileri ve görünüşleri şu eserden takip edilebilir. Bkz., Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Türk Felsefesi*, Cilt 1.; İhsanoğlu, ilk dönem Osmanlı biliminde iki okulun etkili olduğunu bildiriyor. Semerkand astronomi-matematik okulu ve Mısır-Şam astronomi-matematik okulu. Ünlü astronom Takiyüddin er-Rasid bu okulları şahsında birleştirmiştir. Klasik dönem Osmanlı biliminin temel özellikleri için Bkz., Ekmeleddin İhsanoğlu, *Osmanlılar ve Bilim*, s. 23-43; Fazlıoğlu, Türk felsefesinin ve biliminin tarihi seyri üzerine yazdığı bir makalenin sonunda içinde Selçuklu, Osmanlı hatta bazı Cumhuriyet dönemi bilim ve felsefecilerinin de yer aldığı önceki veya sonraki pek çok önemli İslâm bilgin ve düşünürünün fikrî ve bilimsel seçeresini “Kelâmî çizgi”, “Hikemî-Meşşâf çizgi”, “İrfânî-nazarî çizgi”, “İşrâkî çizgi”, “Riyâzî çizgi” ve “Riyâzî hey'i çizgi” olmak üzere altı ayrı çizelgede göstermeyi denemiştir. Bu ilginç denemede, Katip Çelebi'nin , örneğin “ilmü'l-hey'e”nin bir dalı olarak gösterdiği coğrafyadaki, ünlü çalışmasına karşın, sadece “İşrâkî çizgi”yi

Son olarak “en-nazar” ve “et-tasfiyye” arasındaki uzlaştırma hakkında iki noktaya dikkat çekmek istiyoruz. Birincisi bu uzlaştırmanın İslâm ve Osmanlı Dünyası’nda İshrâkî model dışında türleri olduğu anlaşılıyor. Fakat Katip Çelebi’deki şekliyle İshrâkî model’in çok önemli ve ayırt edici özelliğinin, “en-nazar”ın ürünü olan bilimleri, hiçbir sınırlama, kısıtlama ya da kayda başvurmadan, bütünüyle öğrenilmesi ve öğretilmesi gereken bilgiler olarak görmesi olduğu anlaşılıyor. İkincisi İshrâkî modelin de içinde yer aldığı ve değişik biçimlerde ortaya çıkan uzlaştırma çabalarının, Fârâbî’nin başını çektiği ve İbn Sina’nın yaygınlaştırmak için büyük çaba harcadığı anlaşılabilir felsefe ile din arasında el-Akl el-Faal’e dayanan uzlaştırma çabaları ile hiçbir ilgisi yoktur. Zira ilk türdeki uzlaştırma çabaları ile “el-Hukemâ”nın bu çabası arasında çok önemli bir nitelik farkı vardır. Şöyle ki, “el-Akl el-Faal” teorisinde “felsefî ve bilimsel akıl”, Kur’ân olarak tezahür etmiş “vahiy” ile uzlaştırılmaya çalışılıyordu. Oysa “en-nazar” ile “et-tasfiye” arasındaki uzlaştırma, ister felsefî ve bilimsel anlamda olsun isterse Kur’ân olarak tezahür eden “vahy”in sınırları içinde işlenen anlamında olsun, “akıl” ile “islâmî” sıfatıyla vasıflansa da tam anlamıyla mistik denilebilecek bir tecrübe arasında gerçekleştirilmeye çalışılmaktadır. Bu tespit İslâm’da felsefe, bilim, [nazarî] din ve amelî [mistik/tasavvufî] din ilişkilerinin zamanla hangi yöne seyr ettiğini ve İslâm Düşüncesi’nin son aşamada geldiği düzeyi göstermesi bakımından çok önemlidir. Tespitimiz “en-nazar” ve “et-tasfiyye” terimlerine dayanan bilim taksîminin görülmesiyle daha da temellendirilecektir. Ancak daha önce Katip Çelebi’nin akılcı düşünme veya ruhsal arınma yoluyla elde edilen bu bilgilerin hangi ölçütler çerçevesinde belirli kollara ayrılacağı yani “genel olarak bilgi”den (el-‘ilm) “belirli bir alanla ilgili bilgi”ye (el-‘ilmü’l-

gösteren çizelgede yer aldığı görülüyor. Yine bu çizelgeye bakılırsa Osmanlı’daki son İshrâkî, Münecimbaşı Ahmed Dede (Ölümü 1113/1702)’dir. Ayrıca Şemseddin Fenârî ve Taşköprülüzâde bu çizelgede değil, ilki hem birinci ve hem üçüncü çizelgede, sonraki ise birinci ve ikinci çizelgede gösterilmektedir. Bkz., İhsan Fazlıoğlu, “Türk Felsefe-Bilim Tarihi’nin Seyir Defteri (Bir Önsöz)”, *Dîvân İlmi Araştırmalar*, 2005/1, Sayı 18, s. 1-57. Gerçekten Taşköprülüzâde, ehli için bir değeri olabileceğini teslim etse de, *Hikmetü’l-İshrâk* adındaki kitabın son derece sembolik bir dille yazıldığını ve içerdiği yüksek sırların kendisine gizli kaldığını, yani daha açık söylersek bu eserden hiçbir şey anlamadığını söylemektedir. Ayrıca Suhreverdî el-Maktûl’ün biyografisini, okuyucunun onu “meczûb” diye nitelemesine imkân veren bir bağlamda anlattığı görülmektedir. Bkz., *Mevzû’âtu’l-Ulûm*, Cilt 1, s. 362-329 ve 337; Öte yandan, Katip Çelebi, *Keşfü’z-Zümûn*’un *Hikmetü’l-İshrâk* kitabını tanıttığı aynı adlı maddesinde, bu esere yönelik “şerefli dine uyarlanması mümkün değildir” şeklindeki görüşlere, bu sözü söyleyenlerin böyle bir uyarlamaya muktedir olamayabileceklerini, imkânı yok saymanın kudreti olmayan kişiyi vazifesi olmadığını, uyarlama ve uzlaştırma işinin erdemli bir şârih ve emsali için basit bir iş olduğunu söyleyerek şiddetle karşı çıkmaktadır. Bkz., *Keşfü’z-Zümûn*, Cilt 1, s. 684-685.

müdevven) geçmenin koşullarının neler olduğu hakkındaki düşüncelerini ortaya koymaya çalışalım.

D-3) “el-‘İlmü’l-Müdevven” ya da Disipline Edilmiş Bilgiler

Katip Çelebi, “el-‘ilm” kelimesinin, bir önceki bölümde sözünü ettiğimiz genel ve tartışmalı felsefî anlamları dışında, başta fıkıh ve nahiv gibi belli bilgi disiplinlerinin adları (esmâu’l-‘ulûmi’l-müdevvene) olmak üzere, bu disiplinlerde ele alınan özel meseleler (el-mesâ’il’u’l-mahsûsa) veya bu meseleler hakkında delilleriyle elde edilmiş önermeler (et-tasdîkât) veyahut bu önermeleri zihinde her an hazır tutma yetisi (el-meleke) yahut da bilineni kavramak (el-idrâk) gibi farklı anlamlarda da kullanıldığını belirtir ve bunlar içinde, her disipline edilmiş bilginin esası olarak, çözümü aranılan meseleleri ve bunlara ilişkin önermeleri görür; ilkeler’den (el-mebâdî) ve konular’dan (el-mevzû‘ât) söz açılmasının ise, onlara duyulan şiddetli ihtiyaç yüzünden olduğunu söyler³⁵⁰. Bu söylenenlerden, “el-ilm” (bilgi) terimine karşılık “(el-‘ilmü’l-müdevven” (disipline edilmiş bilgi) terimi ile bir takım meselerden ibaret olan konular (el-mevzû‘ât) hakkında belli ilkeler (el-mebâdî) çerçevesinde elde edilmiş önermelerin (et-tasdîkât) yani ister dinî ister aklî hatta isterse başka bir anlamda olsun, fıkıh, nahiv, geometri, aritmetik, fizik, tıp vb. gibi tek tek bilimlerin kastedildiği anlaşılır.

D-3-1) Konuları Açısından Bilimler (el-Mevzû‘)

Katip Çelebi bu belirlemenin ardından sırasıyla konu, meseleler ve ilkelerin disipline edilmiş bilgi içindeki yerini ve değerini incelemeye başlar. İlk inceleme, konu (el-mevzû‘) hakkındadır. Buna göre, bir bilim dalında herhangi bir şeye veya birbiri ile ilgili birçok şeye ilişkin durumlar (el-ahvâl) incelenir. Bu şey ya da şeylere o ilmin konusu adı verilir. Konuya ilişkin durumlar (el-ahvâl) ise, hepsinin özü olan ve geometrinin incelediği mutlak “ölçü”ye (el-mikdâr) iştirak eden çizgi, yüzey ve aritmetik cisim (el-cismüt-ta‘lîmî) örneğindeki gibi ya özsel bir şeydir (emrun zâtiyyun) veyahut örneğin, fıkıh usûlünün incelediği şer‘î hükümlere (el-ahkâmu’ş-

³⁵⁰ *Keşfü’z-Zünûn*, Cilt 1, s. 6.

şer‘iyye) ulaştırmada ortak olan Kitâb, Sünnet, İcmâ‘ ve Kıyâs’da olduğu üzere, arazî³⁵¹ bir şeydir (emrun ‘araziyyun). Ancak ister özsel ister arazî bir şey (emr) olsun bu durumlar (el-ahvâl) özsel arazlar’dandır (el-a‘râzu’z-zâtiyye) ve bunlar yabancı bir şeye vasita olmayan ve doğrudan o şeyin özüne (el-mâhiyyet) ilişkin özelliklerdir. İşte bir bilim dalında araştırılan şeyler, bir konunun yani bir şeyin ya da birbiri ile ilgili şeylerin özsel arazlarını (el-‘avârizu’z-zâtiyye)³⁵² yansıtan bu özsel durumlar’dan (el-ahvâlü’z-zâtiyye)’dan başka bir şey değildir. Müstakil bilim dalları, aynı konu hakkındaki özsel araz gruplarının, başka bir konuya ilişkin özsel araz gruplarından ayrılmasıyla ortaya çıkar.

Yabancı arazlara (el-arazu’l-garîb)³⁵³ yani bir şeyin özüne ilişkin olmayan özelliklere gelince, bilimler bunları incelemeyiz. Böylece örneğin bir mühendis, daire mi ya da doğru çizgi mi daha güzel veya daire doğru çizgiye benzer mi ya da onun zıttı mıdır, bunlarla ilgilenmez; zira güzellik ve zıtlık geometri biliminin konusuna yabancıdır. Aynı şekilde bir tabip de bir yaranın yuvarlak mı değil mi olduğuna aldırmaz; çünkü yuvarlaklık yara olmak bakımından bedene (el-cism) ilişkin bir şey değildir.

Katip Çelebi, ele aldığı konular bakımından bilimlerin birbiri karşısındaki durumlarını da inceler. Bu açıdan bakıldığında, iki bilimin aynı konuyu ele alabileceğini, bir bilimin konusunun bir başkasından daha özel veya daha genel olabileceğini, iki ilmin konusu farklı olmakla birlikte bunların üçüncü bir konu altında yer alabileceklerini, aralarında benzerlik olmamasına rağmen iki ilmin konusunun birbiriyle birleşebileceğini ve son olarak ele aldığı iki ilmin konusunun bütünüyle

³⁵¹ İslâm düşüncesinde mümkün varlıklar “ya cevher ya arazdır. Cevher, zâtiyla kâim olan mümkün varlıktır. ‘Araz ise, gayrıyla yani cevherle kâim ve ona ‘arız olan ahvâl ve evsâfdır”. Bundan başka Aristoteles’in on kategorisinden “biri cevher bâkî dokuzu ‘arazdır”. Bkz. Mehmed Hâlis, “Mizânü’l-Ezhân”, *Mantık Metinleri 1*, Hazırlayan: Kudret Büyükçöşkun, İstanbul Tarihsiz, s. 136.

³⁵² “el-‘Avârizu’z-Zâtiyye: Bir şeye, o şey o olduğu için tâbi olan şeydir. İnsanın zâtına tâbi olan taaccüb [şaşırmak] gibi. Ya da onun cüz’üne tâbi olandır ki bu da; insanın hayvan olması vâsıtasıyla insana tâbi olan irâde ile hareket gibi veya kendisinden hâric veyâ kendisine müsâvî olan bir durum vâsıtasıyla olandır ki bu da taaccüb vâsıtasıyla insana ârız olan gülme gibi.”. Bkz., Seyyid Şerif Cürçânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, s. 158.

³⁵³ “el-‘Avârizu’l-Gârîbe: Mâ‘rûzdan daha genel olan hâric bir duruma ârız olandır. Cisim olması vâsıtasıyla kılıca tâbi olan hareket gibi ki cisim, kılıçtan ve başkasından daha geneldir. Daha özel olan hârice ârız olan ise, insan olması vâsıtasıyla hayvana ârız olan gülme gibi ki insan hayvandan daha özeldir. Karşıt olan şey sebebiyle ârız olana gelince, bu da, ateş sebebiyle suya ârız olan sıcaklık gibi ki, o suya karşıttır (mugâyir)”. Bkz.; Seyyid Şerif Cürçânî, *a.g.e.*, s. 158.

birbirinden ayrı olabileceğini söyleyerek, bu durumlara, değişik bilim dallarını konuları bakımından karşılaştırmak suretiyle örnekler verir. Bununla birlikte Katip Çelebi'ye göre, bilimlerin birbirlerinden konuları bakımından ayrılmaları sadece eskilerin (el-evâ'il) itibar ettikleri bir ayrımdır; amaç (el-gâye) ve yüklem (el-mahmûl) gibi başka bir şeyle ayrılmaları da câizdir. Sonrakiler (el-evâhir), öğrenim ve öğretimde güzel buldukları için bu ikinci yola gitmişler ve her bilimi konusu ve amacı yönünden tanımlamışlardır. Konu ve amacın her biri pek çok meseleyi “bir cihet”ten (cihet vahde) zabt altın alırlar ve o meseleler bu “cihet” itibarıyla bir bilim sayılırlar. Bunların birincisine yani konuya “özel cihet” (cihet vahde zâtiyye), ikincisine yani amaca “arazî cihet” (cihet vahde ‘arazîyye) denir. Buna göre mesela mantık bilimi, “özel cihet”i yani konusu bakımından “bilgilerin (el-ma‘lûmât) ahvâlinin araştırıldığı bilim” ve “arazî cihet”i yani amacı bakımından, “uyulduğunda zihni düşünürken hata yapmaktan koruyan kanun aleti” şeklinde tanımlanır³⁵⁴.

D-3-2) Meseleleri Bakımından Bilimler (el-Mesâ'il)

Bununla birlikte Katip Çelebi, bir bilimi belirleyen asıl unsurun konusu değil o bilimin uğraştığı meseleler olduğu düşüncesindedir. Bir bilim dalının gerçek tanımı (el-haddu'l-hakîki), onun meseleleri ya da bu meseler hakkındaki önermeleridir (et-tasdîkât). Her bilimin hakîkati o bilimin meseleleri ya da bunlara ilişkin önermelerdir³⁵⁵. Çünkü bir bilimin incelediği konu veya ele aldığı özel durumlar ya da araştırdığı özel arazlar v.b.nin hepsi, bilimsel meseleler olarak ortaya çıkar. Bunlar yüklemelerinin (mahmûlâtıha) konularıyla ilişkisi delil gösterilerek kurulmak istenen önermelerdir. Katip Çelebi, meselelerin bilimlerdeki değişik durumlarına da işaret ederek bazen meselenin konusunun (mevzû'ü'l-mes'ele)³⁵⁶, bizzat (binefsihi) veya bizzat ve özel arazi ile ya da bir türü ile veyahut bir türünün özel arazi ile yahut

³⁵⁴ *Keşfü'z-Zünûn*, Cilt 1, s. 6-8.

³⁵⁵ *a.g.e.*, Cilt 1, s. 6.

³⁵⁶ Bilimsel meselelerin bir önermeden ibaret olduğu görüşü ve önermelerin öğelerinden ikisinin, özne (mevzû') ve yüklem (mahmûl) olduğu göz önüne alınırsa “mevzû'ü'l-mes'ele” terimi ile “önerme biçiminde ifade edilen meseledeki konu”nun kastedildiği anlaşılır. Buna göre, örneğin “kelâm (söz), ya anlamlıdır ya anlamsızdır” denildiğinde, bu önermedeki “mevzû'ü'l-mes'ele”, “kelâm” terimi olur. Katip Çelebi'nin “mevzû'ü'l-mes'ele”lere verdiği örnekler sırasıyla “kelâm”, “mikdâr” ve özel arazi olarak “mübâyenet”, “kelime”nin bir türü olarak “isim”, “mikdâr”ın bir türü ve özel arazını temsilen “doğru çizgi” ve “mikdâr”ın özel arazlarından biri olarak “üçgen”dir.

sadece özsel arazı ile o ilmin konusu olabileceğini belirterek bunlara ilişkin örnekler verir³⁵⁷.

D-3-3) İlkeleri Yönünden Bilimler (el-Mebâdî)

İkelere gelince, Katip Çelebi'ye göre, bunlar, elde etmeye çalıştıkları hedefleri üzerlerine kurmak amacıyla bilimler tarafından kullanılan bilgilerdir (el-ma'lûmât). İlkeler ya kavramlar (et-tasavvuriyye) şeklindedir veya önermeler (et-tasdîkiyye) biçimindedir. İlkenden bir bilimin konusuna, konunun bölümleri, öğelerine ya da yüklemelerine (mahmûlât) ilişkin terimler (el-hudûd) anlaşılır. İkinciler ise, kendilerinden bilimlerin kıyasları oluşturulan önermelerdir. Bu önermeler de iki kısımdır; birinci kısım, bizzat apaçık olan önermelerdir. Bunlara “aksiyom” (el-müte'ârife) denir. İkinci tür önermeler kendiliğinden apaçık olmayan ancak apaçıkmiş gibi kabul edilen önermelerdir. Bunlar eğer bu kabulleniş (et-teslîm) iyi-niyete (hüznü'z-zann) dayanıyorsa “konulmuş ilkeler” (usûl mevzû'a), bilmediğini öğrenmek (istinkâr) amacına dayanıyorsa “postulalar” (el-musâdarât) adını alır. Bir şahsa veya topluluğa göre postula olanın başka bir şahsa göre konulmuş ilke olması câizdir.

Katip Çelebi bu terimlere (el-hudûd) ve apaçık doğru kabul edilen öncüllere (el-mukademâtü'l-müselleme), “konulmuş kurallar” (evzâ') adı [da] verildiğini söyleyerek bir bilimde bulunan bu terimlerin ve öncüllerin her birinin, üstteki başka bir bilimde mesele durumunda bulunabileceği gibi, bazı şartlarla alttaki bir bilimin bazı meselelerinin üstteki bir bilim için konu (mevzû') ve konulmuş ilke (usûl) olabileceğini, bilimlerde konulmuş ilkeler ve postulalardan ibaret olup da açık ve anlaşılır olmayan öncüller biçiminde bir şey olmasının câiz olmadığını, tekrara (ed-devr) düşmemek ve açıklamanın mümkün olabilmesi için bilimlerin maksatlarının tamamının değil de bir kısmının bu konulmuş ilkeler ve postulalara dayandırılması gerektiğini ve nihayet konulmuş ilkelere “genel ilkeler” (el-mebâdî'l-âmmе) ve

³⁵⁷ *Keşfü'z-Zünûn*, Cilt 1, s. 9-10.

postulalara “özel ilkeler” (el-mebâdiü'l-hâssa) adı verildiğini belirterek bu konuyla ilgili açıklamalarını bitirir³⁵⁸.

Katip Çelebi, “disipline edilmiş bilgi” konusuna ilişkin bu açıklamalarının kaynaklarına yönelik bir bilgi vermemektedir. Bununla birlikte, bu konunun İbn Sina (Ölümü 1037) tarafından *Kitâbu’ş-Şifâ*’nın *el-Burhân*’ında ve ayrıca *el-İşârât ve’t-Tenbihât* eserinde ele alındığı görülmektedir³⁵⁹. Sözü edilen konunun özelliği dikkate alındığında İslâm Dünyası’nda bu konuyu ilk defa inceleyen düşünürlerden birinin belki de birincisinin İbn Sina olduğu rahatlıkla söylenebilir. Konu, *el-Burhân*’ın birçok bölümünün yanısıra özellikle İkinci Makale’sinin “İlimlerin Konuları, İlkeleri, Meseleleri; İlimlerin İlkelerinin ve Meselelerinin Yüklemler Olan Tanımlardaki Birlikteliği” başlığını taşıyan Altıncı Fasal’ında, “İlimlerin Farklılığı ve Ortaklığının Ayrıntılı Olarak İncelenmesi” başlığını taşıyan Yedinci Fasal’ında ve Üçüncü Makale’sinin “İlimlerin İlkeler ve Konulardaki Farklılığı ve Birliğinin Yeniden Değerlendirilmesi” başlığı taşıyan Sekizinci Fasal’ında ayrıntılı olarak ve ayrıca *el-İşârât ve’t-Tenbihât*’ın “Burhanî İlimlerin Kısa Bir Açıklaması” başlığını taşıyan Dokuzuncu Nehic’inde kısmen ele alınmaktadır. Aynı konuyu ele almalarına rağmen iki yazarın metni arasındaki önemli farklar göze çarpmaktadır. Öncelikle İbn Sina, konuyu kolaylıkla farkedileceği üzere “el-burhan”³⁶⁰ açısından ele almaktadır. Katip Çelebi’de ise, metinde bir iki kez “burhân” ibaresi geçmekle birlikte böyle bir vurgu ve sınırlandırma görülmez. Bir önceki bölümde yonteme ilişkin tartışmalar hatırlanırsa bu durumun çok da anlaşılabilir olmadığına hükmedilebilir. Bundan başka İbn Sina’da örnekler tıp, ahlâk, musîkî, fizik, aritmetik, geometri, optik, astronomi gibi bilimlerden seçilmiş iken Katip Çelebi ‘de örnekler geometri, tıp, fizik, ahlâk, astronomi, aritmetik gibi bilimlerin yanısıra nahiv, sarf ve fıkıh gibi değişik bilimlere doğru genişletilmiştir. Üçüncü olarak İbn Sina’nın metnine göre Katip Çelebi’nin konuyu anlatımında eksiklikler ve karışıklıklar görülmektedir. Örneğin İbn Sina, her meselenin konu ve yükleme ayrıldığını söyleyerek bilimsel meseleleri hem konu hem

³⁵⁸ a.g.e., Cilt 1, s. 9.

³⁵⁹ Bu eserlerin Türkçe çevirileri için bkz., İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ II. Analitikler*, Çeviri: Ömer Türker, İstanbul 2006.; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, Çeviri: Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, İstanbul 2005.

³⁶⁰ “el-Burhân: Kesin bilgilerden (=yakîniyyât) oluşturulmuş kıyâstır.” Bkz., Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rîfât*, s. 48; “Yakîniyyât” denilen önermeler, altı kısımdır: Evveliyyât, müşâhedât, mücerrebât, hadsiyyât, mütevâtirât ve fikriyyât. Bkz., *Mantık Metinleri*, s. 59

de yüklem açısından inceler. Katip Çelebi ise, aynı konuyu sadece birincisi bakımından ele almaktadır. Yine, bilimlerin konu bakımından farklı olma durumu incelenirken İbn Sina'da konuları mutlak olarak farklı olan bilimlere birinin konusundaki hiçbir şeyin diğerinin konusunda yer almadığı gerekçesiyle aritmetik ve geometri örnek gösterilmekte; buna karşılık bu bilim çifti Katip Çelebi'de ayrı konuları olmakla birlikte konu bakımından üçüncü bir şeyin altında birleşen bilimlere örnek olarak verilmektedir. Keza bilimsel ilkeler anlatılırken İbn Sina'nın "mebâdi' 'âmmeh" (genel ilkeler) dediğine Katip Çelebi "el-müte'ârife" (aksiyom) demekte ve "genel ilkeler"i hem bilimsel terimler hem de herhangi bir şekilde doğru kabul edilmiş öncüller için kullanmaktadır.

Bütün bu gibi farklılara rağmen bilimlerin konuları, ilkeleri ve meseleleri hakkında Katip Çelebi'nin *Keşfü'z-Zünûn*'unun Mukaddime'sinde bulunan bu bölümün İbn Sina'nın aynı konuyu ele alan özellikle *el-Burhân* ve *el-İşârât ve't-Tenbîhât* eserlerindeki bilgilerin çok kısa bir özeti olarak yazılmış olduğu düşünmek için bir engel bulunmadığı da söylenebilir. Zira İbn Sina'nın eserlerindeki bazı ifadelerin ve farklı bir durumda kullanılsa da bazı örneklerin aynen Katip Çelebi'nin metninde de geçtiği görülmektedir. Öte yandan yine Katip Çelebi'nin "öncekiler" (el-evâ'il) ve "sonrakiler" (el-evâ'hir) ifadesine bakılırsa, bu konunun İslâm Dünyası'nda değişik zamanlarda farklı kişiler tarafından ele alındığı ve konu hakkında, İbn Sina'nın temel kaynak özelliğini kaybettiğine hükmedecek kadar farklı ve yeni olmasa da, "öncekiler"e ve "sonrakiler"e özgü iki anlayışın ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Bu durumda Katip Çelebi'nin "öncekiler"den İbn Sina'nın değil de kim olduğu meçhûl kalsa da "sonrakiler"den birinin "müdevven ilim" anlayışını sergilediği bir metni kendisine kaynak aldığı da düşünülebilir³⁶¹. Nitekim bu düşünceye uygun bir biçimde, *Keşfu'z-Zünûn*'da sözü edilen bilim dallarının, "öncekiler"in görüşü doğrultusunda sadece "konu"ları ve "ilke"leri bakımından değil, sonrakilerin işin içine kattıkları "gâye"leri (gâyetuhu veya garazuhu) hatta "yarar"ları (fâ'idetuhu veya menfa'atuhu) açılarından tanımlandığı görünmektedir. Örneğin "İlmu Usûlî'l-Fıkh: Bu bilimle, icmâlî delîllerinden fer'î şer'î hükümler çıkarılması öğrenilir. Konusu, kendilerinden

³⁶¹ Bu konuda "sonrakiler"den olması muhtemel Sadreddîn Konevî, Seyyid Şerîf Cürcânî ve daha başkalarının "müdevven ilim" anlayışlarına da değinen bir çalışma için bkz., Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevi'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul 2005.

şer‘î ahkâmın nasıl çıkarılacağını bilmek bakımından küllî şer‘î delillerdir. İlkelerinin, [bazıları] Arap dili ile ilgili bilimlerden (el-‘Arabîyye), bazıları Kelâm Usûlü, Tefsîr ve Hadîs gibi şer‘î bilimlerden, bazıları aklî bilimlerden alınmadır. Maksudı (el-garaz minhu), bunun dört delîli yani Kitâb, Sünnet, İcmâ’ ve Kıyas yoluyla şer‘î hükümler çıkarma melekesi kazanmaktır. Faydası, bu hükümlerin sağlıklı bir şekilde çıkarılmasıdır” şeklinde tanımlanmaktadır³⁶².

Bununla birlikte bilimler tanımlanırken bu unsurlar her zaman tam olarak gözetilmemekte, bazen ikisine yahut üçüne göre bilimler tanımlanmakta, bazen de bu unsurların hiçbiri gözetilmeden bilimlerin açıklamaları yapılabilmektedir. Örneğin “‘İlmü’l-Münâzara da denilen ‘İlmü’l-Âdâbi’l-Bahs: Tartışmacılar arasında sözün nasıl söyleneceğini inceleyen ilimdir. *Konusu*, iddiaları başkalarına ispatlamak için kullanılan delîllerdir. *İlkeleri*, kendiliğinden apaçık şeylerdir. *Maksudı* (el-garaz minhu), iddialaşmada (fi’l-bahs) tökezlememek için tartışma yollarında ustalık (el-meleke) kazanmaktır”³⁶³ şeklinde tanımlanırken üç unsur, “‘İlmü’l-Ensâb: İnsanların şecerelerinin ve bunun genel ve özel kurallarının öğrenildiği bilimdir. Maksudı, bir şahsın soyu sopu konusunda hata yapmaktan sakınmaktır. Kur’ân ve Hadîs’te işaret edildiği üzere çok faydalı yüce bir bilimdir”³⁶⁴ şeklinde tanımlanırken iki unsur gözetilmektedir. Özellikle kısa açıklamalarda bu unsurlardan ayrı ayrı söz edilmediği görülmektedir. Örneğin “ ‘İlmü Âdâbi’ d-Ders: Öğrenciler ile hoca ya da aksi arasındaki edepli davranışlara ilişkin bilimdir. Bu ilmin konuları *Talîmu’l-Müte‘allim*³⁶⁵ kitabından eksiksiz bir şekilde öğrenilebilir”³⁶⁶ şeklindeki açıklamada söz konusu unsurlara dikkat çekilmemektedir. Bunun dışında, “el-gâye” ve “el-garaz” arasında bir ayrım yapıldığı farkedilmektedir. Örneğin, ‘İlmü’l-Beyân açıklanırken “Garaz’ı ifade etme ve ifadenin içeriğini anlama melekesi kazanmaktır. Gâye’si ise, murat edilen manayı belirlerken hataya düşmemektir”³⁶⁷ denilerek bir bilimin “gayesi” ve “garazı”nın aynı anlama gelmediğine işaret edilmektedir. Son olarak Katip Çelebi söylememiş olmakla birlikte *Keşfu’-Zunûn*’da yapılanlara bakarak bizim

³⁶² *Keşfu’-Zunûn*, Cilt 1, s. 110.

³⁶³ *a.g.e.*, Cilt 1, s. 38.

³⁶⁴ *a.g.e.*, Cilt 1, s. 178.

³⁶⁵ Bu eserin Türkçe çevirisi için bkz., İmam Buhaneddin ez-Zernûcî, *Talîmu’l-Müte‘allim İslâm’da Eğitim Öğretim Metodu*, Dipnotlar İlavesiyle Tercüme ve Şerh: Dr. Y. Vehbi Yavuz, İstanbul 1989.

³⁶⁶ *Keşfu’-Zunûn*, Cilt 1, s. 47.

³⁶⁷ *a.g.e.*, Cilt 1, s. 259.

eklememiz gerekirse, “müdevven ilim”in bütün bu unsurlarının yanısıra, bu unsurlar çerçevesinden yapılan incelemelerin sonuçlarını içeren kitaplarının da bulunduğu göz ardı edilmemelidir. Zira “müdevven ilimler”i öğrenmek bu eserleri okumakla mümkündür.

Son olarak Katip Çelebi'nin ortaya koyduğu biçimiyle “müdevven ilim” anlayışının “modern bilim” anlayışı ile temel bir farkı olarak gördüğümüz bir özelliğe değinerek bu alt bölümü bitirmek istiyoruz. “Müdevven ilim” anlayışında “ilkeler”den, “meseleler”den ve “konu”dan söz edilmekle birlikte özellikle “özel arazlar” kavramı öne çıkarılmaktadır. Buna göre bir bilimin konusu bir şeyin ya da birbiriyle ilişkili bazı şeylerin “özel durumlar”ından ibarettir; bu “özel durumlar” da aslında “özel arazlar”dan başka bir şey değildir. Böylece her bilim ele aldığı “konu”nun sadece “özel arazlar”ını incelemektedir. Öte yandan bir “konu”nun “özel olmayan arazlar”ı da olabilir; bunlara “yabancı arazlar” denir. Bu tür arazların bir bilimin konusu olamayacağı söylenmektedir. Şu halde İbn Sina’da ve ondan aşağı yukarı altı asır sonra Katip Çelebi’de açıkça görüldüğü üzere İslam ve Osmanlı bilim anlayışının asıl ve esas yönlerinden birisi, “bilimlerin şeyleri özel arazları³⁶⁸ bakımından incelediğidir”. Bu yönüyle “müdevven ilim” anlayışının, Rönesans’dan itibaren Batı’da ortaya çıkan ve “Modern Batı Medeniyeti”nin kurucu unsurlarından birini hatta en temelini oluşturan “Modern Bilim” anlayışına göre çok geniş ve bu nedenle belirsiz bir özellik taşıdığı görülmektedir. Çünkü bir sınırlama yapmadan her

³⁶⁸ Özel arazların “müdevven ilim” anlayışındaki merkezi yerini göstermek için İbn Sina’nın *el-İşârât ve t-Tenbîhât*’ından ve *el-Burhân*’ından bazı sözlerini naklediyoruz: “Ber bir bilim için hallerini araştırdığımız bir şey veya birbiri ile bağıntılı şeyler vardır. İşte bu haller; onların zâtî arazlarıdır. Bu şeye [ve şeylere] bu bilimin konusu denir”. Bkz., İbn Sina, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 72. Bu cümle aynı zamanda Katip Çelebi metninde “mevzû” kısmının başlangıç ifadelerinin özünü oluşturmaktadır: “Bil ki, saadet-i insaniyye beşerî takat ölçüsünde, hakâik-i eşyayı ve [eşyanın] ahvâlini bilmeye bağlı olduğu ve hakâik ve [eşyanın] ahvali de çok ve çeşitli olduğu için eskiler (el-evâ’il) bunları zabt etmek ve öğrenimini kolaylaştırmak için çaba harcadılar. Bu sebeple bir şeye ya da birbiri ile ilişkili şeylerle alakası olan zâtî ahvali [diğerlerinden] ayırıp bunları bir başına disipline ettiler ve bunları bir ilim kabul ettiler. Ve bu şeye ya da şeylere bu ilmin konusu adını verdiler”. Bkz., *Keşfu’z-Zünûn*, s. 6; İbn Sina’dan nakillere devam edersek: “Deriz ki: Bu arazların “zâtî [=özel] arazlar” adını almasının nedeni, şeyin zatına veya şeyin zatının dersine özgü/özel olmaları ve şeyin zatının veya şeyin zatının cinsinin, bunlardan yoksun kalmamasıdır... [örneğin] üçgenin açılarının iki dik açıya eşit olması gibi...çizginin, doğruluk ve eğrilikten, sayının teklik ve çiftlikten ve şeyin olumlu ve olumsuzluktan yoksun kalamaz” (s.78); “Uzak [=yabancı] arazlar, burhânî bilimlerin herhangi birinde incelenmez” (s.80); “Açıktır ki ilimlerde, onların ilkelerinin kanıtlanmasına imkân yoktur (s.130)...Konular, varlıklarına dikkat çekme gereği duyulması durumunda vazedilirler (var oldukları kabul edilir) ve sanatta [=bilimde] kanıtlanmazlar, aksine onların zâtî arazları kanıtlanır” (s.131); “Biz ya dış varlıkların (a’yân) ya da hakkındaki hüküm dış varlıklar hakkındaki hüküm gibi olan şeylerin zâtî arazlarını talep ederiz”(s.135). Bkz., İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ II. Analitikler.*;

türlü şey ya da şeyler konu edinilmekte ve bunların “özel arazlar”ı bulunmaya çalışılmaktadır. Böyle sınırsız bir konu anlayışının bir yandan herhangi bir şeye ilişkin en ufak bir bilgi kırıntısına o şeyin “özel araz”ını ifade ettiği düşüncesiyle bilim denmesine ve bu bilgi kırıntısının önemsenmesine yol açmış diğer yandan da, hemen akla gelen birkaç örnek vermek gerekirse ilmu’l-hafâ, ilm’l-hurûf ve’l-esmâ’, ilmu’l-fâl, ilmu’l-irâfe, ilmu’l-azâ’im v.b. gibi muhayyel durumlara ilişkin özellikleri konu edinen bilimler olduğu inancının doğmasına ve yerleşmesine imkân tanımış olduğu anlaşılmaktadır. Oysa modern anlayışta, bilimsel olarak incelenebilecek konular ve özelliklerde bir sınırlandırmaya gidilmiş ve her türlü şey ya da şeylerin “özel arazlar”ının değil sadece zâhir olan şeylerin, yani “fenomenler”in, o da yalnızca “ölçülebilen özellikler”inin bilimin konusu olabileceği kabul edilmiştir. Nitekim modern bilimin kurucu kabul edilen Galilei’de (1564-1642), fenomenlerin nicelik (quantitas) ilintilerini bulmanın esas olduğu, bundan dolayı, her şeyi ölçmenin, doğrudan doğruya ölçülemiyeni de ölçülür hale getirmenin önemli bir yöntem ilkesi olduğu bilinmektedir. Böylece bir doğa olayının bilmek, onu ölçülebilen yönlerine ayırtmak sonra da bunlar arasındaki fonksiyonel bağılılığı ölçü ile göstermek anlamına gelmiştir³⁶⁹.

Descartes ile başlayan modern felsefenin de bilimde görülen bu “yalınlık ve daralma süreci”ne koşut ve bu süreci destekleyici bir yönelim içine girdiği anlaşılmaktadır. Bilindiği üzere Descartes, “maddî töz”ün temel niteliğini (attributum) uzam, yer kaplama (extensio) ve “ruhî töz”ün temel niteliğini düşünme (cogitatio) olarak belirlemiştir. Buna göre, “uzamlı olan şey” (res extensa) yani cisim ile “düşünen şey” (res cogitans) yani ruh özce ayrı ve temel nitelikleri bakımından birbiri ile uzlaşamayan iki tözdürler. Gerçeği bu şekilde yapıcı birbirinden büsbütün başka olan iki bölgeye ayıran bu anlayış, dış dünyada olup bitenlerin, sadece “yer kaplama”nın “modus”ları, değişik halleri olarak görülmesini zorunlu kılıyordu. Bu görüşle uyumlu olacak şekilde Modern Felsefe’de nesnelere “birincil nitelikler”i (primary qualities) ve “ikincil nitelikler”i (secondary qualities) ayrımı yapıldığını da biliyoruz. Buna göre, bizim nesnelere özellikleri olarak algıladığımız renk, ses, koku, sıcaklık, soğukluk, tad vb. gibi duyularımızın tamamı subjektiftir, yani algılayanın

³⁶⁹ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1980. s. 241.

bilinç hallerinden başka bir şey değildi. Bunlar, nesnelerin gerçek niteliklerini yansıtmıyorlardı. Bu nedenle bunlara “ikincil nitelikler” denmiştir. Nesnelerin gerçek niteliklerine ise “birincil nitelikler” adı verilmişti ve bunlarla, Descartes tarafından “uzam” olarak belirlenen temel niteliğine uygun olarak, cismin, büyüklük, şekil, sayı, durum ve hareket gibi uzay ve zamanla ilgili “matematiksel belirlenimler”i kastedilmiştir. Öte yandan bu iki nitelik çeşiti arasında nedensel bir ilişki olduğu kabul edilmiş ve bizde duyuların yani “ikincil nitelikler”in ortaya çıkmasının nedeni olarak dış nesnelere görülmüş ve “ikincil nitelikler”in açıklanmasında nesnelerin “birincil nitelikleri” temele alınmıştır. Bu iki nitelik türü görüşü yanında duyuların yani “ikincil nitelikler”in özneliği ve bunların “birincil nitelikler”le açıklanabileceği anlayışı, Copernicus (1473-1543), Galilei, Descartes, Hobbes (1588-1679), Locke (1632-1704) gibi hem modern bilimin hem de modern felsefenin kurucuları ve farklı anlayışlardaki temsilcileri tarafından benimsenmiştir³⁷⁰.

Bütün bunların ardından şimdi çalışmamızda sıranın Katip Çelebi’nin “el-‘ulûmu’l-müdevvene”yi yani disipline edilmiş bilimler çokluğunu nasıl gruplandırıdığını sormaya ve bunun cevabını ortaya koymaya geldiği hissedilmiş olmalıdır. Acaba Katip Çelebi bilimleri ne şekilde sınıflandırmaktaydı? Sınıflandırma yaparken temele aldığı “sınıflama ölçütü” neydi? Bu “ölçüt” nasıl bir anlayışı yansıtıyordu? Sınıflandırması, bilimler arasına bir “öncelik-sonralık” yani “merâtib” yerleştiriyor muydu? Şimdi bu soruların cevabını arayalım.

D-4) Katip Çelebi’de Bilimlerin Sınıflandırılması

Katip Çelebi, bilim sınıflaması hakkındaki görüşlerini *Keşfu’z-Zünûn*’un Birinci Bâb’ının “İlimlerin Taksimi, İtibarlı İlim Sınıflamaları ve Bunların Bölümlerinin Kısaca Açıklanmasına Dair” başlığını taşıyan Dördüncü Fasl’ında sergilemektedir.

³⁷⁰ Macit Gökberk, *a.g.e.*, s-257-338. Mehmet Emin Erişirgil, *Descartes ve Kartezyenler, Sadeleştirenler ve Yayına Hazırlayanlar*: Erdoğan Erbay-Ali Utku, Konya 2006, s. 109-118.

D-4-1) “el-‘İlm”in “Bilgi” Olarak Taksimi

Burada yazdıklarına göre Katip Çelebi, her ne kadar bilginin (el-‘ilm) tek bir anlamı ve bir tek hakikati olsa da onu farklı bakış açılarından (min cihâtin muhtelif) birçok kısma ayırmanın mümkün olduğunu söylemektedir. Sözgelimi bilgi, bir yönden “ezelf ebedî bilgi” (kadîm) ve “sonradan ortaya çıkan bilgi” (muhtes) şeklinde ikiye ayrılabilir; başka bir açıdan bilgi, “kavram” (tasavvur) ve “önerme” (tasdik) biçiminde ikiye ayrılabilir; elde edilme tarzı (turukihi) bakımından ise, “ruhta sabit bulunan bilgi”, “duyularla elde edilen bilgi” ve “kıyas ile öğrenilen bilgi” olmak üzere üç kısma ayrılabilir. Ve nihayet konularının farklılığına göre bilgi pek çok kısma ayrılır. Bu kısımların bazılarını bilimler, bazılarını sanatlar adı verilir.

Katip Çelebi’nin burada sözünü ettiği bilgi sınıflamalarından, bilgiyi “kavram” ve “önerme” olarak ikiye ayıran ikinci görüşün İslâm mantıkçılarının (el-Mantıkiyyûn) bakış açısını yansıttığını biliyoruz. İslâm Dünyası’ndaki bütün mantık kitaplarında önce “tasavvurât” adı altında kavramlar, kavramlar arası ilişkiler, beş tümel, tanım, bölme gibi konulardan söz edilir, ardından da “tasdikât” adı altında önermeler, önermeler arası ilişkiler, başta burhân olmak üzere, cedel, hitâbet, şiir, mugâlata gibi kıyas şekilleri hakkında bilgiler verilir³⁷¹. Birinci ve üçüncü taksime gelince, Rıza Tefkî’in yazdıklarını esas alırsak, bu taksimlerin İslâm kelâmcılarının (el-Mütakellimîn), bilgi anlayışlarını yansıttığına hükmetmemiz gerekmektedir. Zira bunlar bilgiyi (el-‘ilm) önce “kadîm” ve “hâdis” olarak ikiye ayırıyordu. Burada bilginin “sonradan olma” (hudûs) özelliği ile kayıtlanmasından maksat Allah’ın bilgisinin bundan hariç kalması içindi; zira O’nun bilgisinin öncesiz olduğu ve ne zarûretle vasıflanabileceği ne de sonradan elde edilmeye (kesb) kayıtlanabileceği kabul ediliyordu. “Hadîs bilgi” de, zorunlu (zarûrî), kazanılmış (mükteseb) ve teorik (nazarî) olmak üzere üçe ayrılıyordu. “Zorunlu bilgi”, herkesin kendi varlığı

³⁷¹ Örnek vermek gerekirse Mehmed Hâlis (Ölümü 1912) *Mizânu’l-Ezhân*’ında “Ma’lûmât-ı tasavuriyye ve tasdikiyenin ahvâlinde bahs ettiği için mantığın iki kısmı vardır ki, tasavvurât ve tasdikâtıdır. Ve bunlardan her birinin mebdâi ve mekâsıdı vardır. Mebdâi-yi tasavvurât külliyyât-ı hams, mekâsıdı kavî-şârih (: ta’rifât)dir. Mebdâi-yi tasdikât kazâyâ ve ahkâm-ı kazâyâdır. Mekâsıdı tasdikât hüccet (: kıyâs)dır” demektedir. Mehmed Hâlis’in bu eseri, Seyyid Şerif Cürçânî’nin, oğlu Muhammed Şerif Nûruddîn’e Farsça yazdığı bir mantık risalesi ile oğlunun biri bu eserin Arapça çevirisinden başka bir şey olmayan *Dürretü’l-Mantık* ve diğeri *Gürretü’l-Mantık* adlı başka adlı iki risalesinden derleyerek yazdığı göz önüne alınmalıdır. Bkz., *Mantık Metinleri*, s. 111.

hakkındaki bilgisi gibi sezgiyle (intuition) elde edilen bilgiler; “kazanılmış bilgi”, herhangi bir şekilde elde edilebilen bilgiler; “teorik bilgi” ise, düşünme ve akıl yürütme ile elde edilen bilgiler olarak tanımlanıyor ve sonra da bunlardan hangisinin asıl bilgi olduğu konusunda uzun, karışık, ayrıntılı tartışmalara girişiliyordu. Rıza Tevfik ayrıca bu üç bilgi türünün Avrupa felsefe terminolojisindeki *connaissance intuitive*, *connaissance acquise* ve *connaissance speculative* terimlerine karşılık geldiğini söylemektedir³⁷². Burada anlatılanlar göz önüne alındığında Katip Çelebi’nin “kadîm bilgi”, “muhtes bilgi” ve “ruhta sabit bulunan bilgi”, “duyularla elde edilen bilgi” ve “kıyas ile öğrenilen bilgi” terimleriyle ifade ettiği iki bilgi taksimiyle, mütekellimîn arasında yaygın bir şekilde kabul gördüğü anlaşılabilir bilgi anlayışının bir yönüne işaret ettiği anlaşılmaktadır.

D-4-2) “el-‘İlm”in “Bilimler” (el-‘ulûm) ve “Sanatlar” (es-Sanâ’i) Olarak Taksimi

Bununla birlikte Katip Çelebi’nin, nasıl “müdevven ilim” görüşünü açıklarken “konu” (mevzû‘) kavramı üzerinde önemle durmuşsa, “bilimlerin sınıflandırılması” (taksîmu’l-‘ulûm) meselesinde de onları “konularına göre” (mevzû‘âtihâ) bölümlere ayıran görüşler üzerinde ayrıntılı bir şekilde durduğu görülmektedir. Bu tarz bölümlenmede “bilgi”nin (el-‘ilm) bilimler ve sanatlar çokluğu olarak karşımıza çıktığını belirten Katip Çelebi bilimleri konularına göre taksîm eden beş görüşten söz etmektedir.

³⁷² Rıza Tevfik, *Felsefe Dersleri*, s. 364. Bu değerlendirme doğrultusunda örnekler vermek gerekirse, “İlim, kadîm ve hâdis olmak üzere iki kısma ayrılır. Kadîm, Allah’ın zâtı ile beraber bulunan ilimdir ki yaratılmış olanın bilgisine benzemez. Hâdis ilim ise, zarûrî ve iktisâbî kısımlarına ayrılır. Zarûrî ilim, Allah taâla’nın, “bilen”in nefsinde – kendisinin irâde ve gayreti olmaksızın – meydana getirdiği bilgidir. Meselâ kişinin kendi varlığını ve açlık, susuzluk, haz ve elem gibi değişik hallerini hissedip kesin bir şekilde bilmesi gibi. Bilginin bu nev’i bütün canlı yaratıklarda mevcuttur. İktisâbî ilim de Allah’ın sebeplerine evessül eden kulun kendi gayret ve irâdesi yoluyla ondan meydana getirdiği bilgidir. Bilgi edinme yolları (esbâb-ı ilim) üçtür: Duyular, doğru haber ve aklî tefekkür”. Bkz., Nüreddîn es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, Araştırma ve Notlar İlâvesiyle Tercüme Eden: Bekir Topaloğlu, Ankara 2000, s. 55-56. Yine, “Halk için ilim elde etme sebepleri ve vasıtaları üçtür. Bilgini üç vasıtası, selim hisler, sâdik haber ve akıldır. Akıl da bir bilgi elde etme vasıtasıdır. Aklın istidlâli ile sâbit olan bilgiler iktisâbîdir.” Bkz. Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi Şerhu’l-Akâid*, s.105-120.

İlk olarak allâme “el-Hâfid”e ait olduğunu söylediği bir sınıflamaya yer verir. Acaba bu “el-Hafid” kimdir? *Kâmûs’l-‘Âlâm*’a bakılırsa İslâm Dünyası’nda iki “Hafid” vardır; biri Endülüslü ünlü tabip Ebû Bekr bin Zühr (Ölümü h. 596) diğeri de meşhur İbn Rüşd’tür (1126-1198)³⁷³. İbn Rüşd, kendisiyle aynı isim, künye ve nisbeyi taşıyan dedesiyle karıştırılmasın diye “el-Hafid” yani “torun” diye lakaplandırılmıştır. Buna göre Katip Çelebi’nin “Allame el-Hafid’indir” (li’l-‘Allame el-Hafid) dediği bu ilk taksimin İbn Rüşd’e ait olduğu akla gelmektedir. Bununla birlikte İbn Rüşd üzerine yapılan bir çalışmanın “İlimler Tasnifi” başlığını taşıyan müstakil bir bölümünde onun bilimleri “konu” ve “gâye” esasına göre, Nazarî (Kuramsal, Teorik) Bilimler, Amelî (Uygulamalı, Pratik) Bilimler ve Mantık Bilimleri olarak üçe ayırdığı söylenmektedir. İbn Rüşd adına ortaya konan bu tasnifin, gerek ana hatlarında gerekse ayrıntılarında Katip Çelebi’nin sözünü ettiği taksimle bir benzerliği olmadığı dikkati çekmektedir³⁷⁴. Doğrudan birincil kaynaklara dayanılarak yapılan bu doktora çalışmasına itibar edilirse, Katip Çelebi’nin “Allame el-Hafid”inin İbn Rüşd olmaması gerekir. Bunun dışında Katip Çelebi, *Keşfu’z-Zünûn*’un önsözünde, bilimlere ilişkin olarak eserinde verdiği bilgilerin kaynaklarını açıklarken “*Miftâhu’s-Sa’âde*, Şehit Lütü Efendi’nin risalesi, *El-Fevâidü’l-Hâkâniyye* ve Şeyhülislâm el-Hafid’in kitabı (Kitâbu Şeyhü’l-İslâm el-Hafid) gibi mevzû’âtu’l-‘ulûm kitaplarındaki bilgilerden alıntılar yaptım” demektedir³⁷⁵. Bu ifadeye göre, “el-Hafid”in “Allamelik” dışında bir de “şeyhülislâmlık” vasfı olduğu anlaşılmaktadır. Oysa İbn Rüşd’ün “kadılık” ve “baş kadılık” yaptığı bilinmekle birlikte “şeyhülislâmlık” yaptığı ya da ona böyle dendiği bilinmemektedir. Katip Çelebi’nin başkadılığından dolayı İbn Rüşd’e “Şeyhülislâm el-Hafid” demeyeceği de ortadadır. Ayrıca sözü edilen doktora çalışmasındaki listeye bakılırsa İbn Rüşd’ün yüze yakın kitabı içinde “mevzû’âtu’l-‘ulûm” konusuna tahsis edilmiş bir eseri göze çarpmamaktadır³⁷⁶. Öte yandan Katip Çelebi, *Keşfu’z-Zünûn*’un “Mevzû’âtu’l-‘Ulûm” başlıklı maddesinde konuyla ilgili olarak sekiz yazarın eserinden söz eder. Bunlardan birincisi, Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî’dir. Maddede, Hicrî 600’de ölen Râzî’nin *Hadâ’iku’l-Envâr fî Hakâ’iki’l-Esrâr* adında altmış bilimden söz eden bir eser yazdığı söylenmektedir³⁷⁷. Bu kişi, meşhûr Sünnî

³⁷³ Bkz., *Kâmûs’l-‘Âlâm*, Cilt. 1, s. 689.

³⁷⁴ Bkz., Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul 2003, s. 29-32.

³⁷⁵ Bkz., *Keşfu’z-Zünûn*, Cilt 1, s. 3.

³⁷⁶ Bkz., *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 33-39.

³⁷⁷ Bkz., *Keşfu’z-Zünûn*, Cilt 2, s. 1905.

mütekellim Fahreddin Râzî'dir (544-1149/606-1209). Râzî, babası Ziyâ'uddîn Ömer'in de kendisi gibi açık ve anlaşılır hutbe vermekte fevkaledde mahir olması sebebiyle "Hatîb'in Oğlu" (İbnu'l-Hatîb) ve "Reyli Hatîb'in Oğlu" (İbnu'l-Hatîb er-Rey) diye de bilinirdi. Ayrıca aklî ve naklî bilimlerdeki engin bilgisinden ötürü kendisine "Allame" denildiği gibi "İslâm'ın Şeyhi" (Şeyhü'l-İslâm) ünvanı da verilmişti³⁷⁸. Bu durumda verdiği üç özellikten ikisi yani "Allamelik" ve "Şeyhu'l-İslâmlık"ta isabet sağlandığına göre Katip Çelebi'nin "Allame, Şeyhü'l-İslâm El-Hafîd"inin aslında Fahreddin-i Râzî olduğu düşünülebilir. Üçüncü özellik olan "el-Hatîb"e gelince, bunun da *Keşfü'-Zünûn* metnini tashîh ve neşredenlerin dalgınlığı yüzünden ya da başka bir sebeple yanlışlık eseri olarak hem eserin önsözünde hem de metin içindeki yerlerde "el-Hafîd" olarak yazıldığına hükmedilebilir.

Katip Çelebi'nin anlattığına göre Fahreddin-i Râzî, disipline edilmiş bilimleri (el-ulûmu'l-müdevvene) iki kısma ayırır: Birincisi, din bilginlerinin (el-müteşerria) derlediği bilimlerdir. Bunlar, Kur'ân'ın ve Peygamber'in sözlerini lafzen ve isnâden açıklamak, tefsîr ve tevîl yoluyla Kur'ân'ın maksudını göstermek veya Kitap ve Sünnet'ten elde edilen faydaları yani itikâdî ve amelî temel hükümleri belirlemek veyahut bu amelî hükümlerin çıkarılmasında başvurulan yöntemi belirlemek için yapılan bilimler yahut da Kitap ve Sünnet'ten bu anlamları çıkarmak konusunda önceliği olduğu için oluşturulan bilimler yani edebî bilimlerdir (el-fünûnu'l-edebiyeye). Râzî, din bilginlerinin bilimleri denilince çoğunluğun, "kıraat ilmi" (ilmu'l-kırâa'), "hadîs ilmi" (ilmu'l-hadîs), "hadîs usûlü ilmi (ilmu usûli'l-hadîs), "tefsîr ilmi" (ilmu't-tefsîr), "kelâm ilmi" (ilmu'l-keâm), "fıkıh ilmi" (ilmu'l-fikh), "fıkıh usûlü ilmi" (ilmu usûli'l-fikh), "edebî bilimler"i (ilmu'l-edeb) anladığını söylemektedir. Ona göre, bu çoğunluğun nazarında meşhur bir taksim olmakla birlikte, sûfîlerin seçkinlerinin "tasavvuf ilmi" diye adlandırdıkları bir bilim bulunmaktadır ve fıkıh meselelerinin üzerine dayandırıldığı "hilâf ilmi" (ilmu'l-hilâf) şer'î bilimlerden sayılmalıdır.

Râzî, disipline edilmiş bilimlerin ikinci grubunda filozofların bilimlerine (el-ulûm u'l-felâsife) yer vermekte ve bu bilimlerin, onların eşyanın gerçekte nasıl

³⁷⁸ Bkz., *Kâmûs'l-Âlâm*, Cilt 4, s. 3345.

olduklarını akıllarının kapasitesine göre araştırmalarından doğduğunu söylemekte ayrıca filozofların araştırmalarını “münazara ilmi”ne (ilmu’l-münâzara) dayandırmalarına rağmen bu bilimi sınıflamalarına almadıklarını vurgulamaktadır.

Katip Çelebi, *Keşfu’z-Zünûn* adlı eserinde, ikinci olarak “*el-Fevâidu’l-Hâkâniyye*’de zikredilmiştir” dediği bilim sınıflamasına yer vermektedir. *el-Fevâidu’l-Hâkâniyye*, Mehmed Emin ibn Sadreddîn eş-Şirvânî’nin (öl. 1626) İstanbul’a yerleşerek Sultan I. Ahmed (Saltanatı 1590-1617) adına yazdığı *El-Fevâidu’l-Hâkâniyye el-Ahmed-Hâniyye* isimli eserdir³⁷⁹. Katip Çelebi’nin naklettiğine göre, bu eser, bilimleri iki meşhur bölüme ayırmaktadır: Bunlardan birincisine göre, bilimler ya “nazarî”dir, yani herhangi bir eylemle ilişkisi yoktur ya da “amelî”dir, yani bir eylemle ilişkilidir. İkinci bölümde ise, bilimler ya kendi kendilerinin amacıdırlar ki, bu durumda “aracı olmayan bilimler” (el-‘ulûmu gayr-i âliyye) diye adlandırılırlar; ya da başka bir şey elde etmenin aracı olurlar, kendilerinde bulunanı amaçlamazlar, bu durumda “aracı bilimler” (el-ulûmu’l-âliyye) adını alırlar. Ancak bu ikisi aynı anlama gelir; zira “aracı olmak” (el-âlî), “eylemle ilgili olmak” (el-‘amelî) ve “nazarî olmak” (en-nazarî), “aracı olmamak” (gayri’l-âlî) demektir.

Fevâidü’l-Hâkâniyye’deki bilim taksimi bu şekilde açıklandıktan sonra, “nazarî” ve “amelî” terimlerinin üç anlamda kullanıldığından söz edilmektedir:

Birinci kullanım mutlak olarak bilimlerin taksimiyle ilgilidir. Örneğin, mantık, amelî felsefe, amelî tıp ve terzilik dendiğinde sözü edilen türde bir amelîlikten

³⁷⁹ Bursalı Mehmed Tahir’in bildirdiğine göre, Mehmed Emin ibn Sadreddîn eş-Şirvânî bilimsel gelişimini İstanbul’da gerçekleştirmiş ve 1036’da ölünce vasiyeti üzere Üsküdâr’da defn edilmiştir. Elli dört bilim dalından söz ettiği ve Sultan I. Ahmed namına telif ettiği *Fevâ'id-i Hâkâniyye*’den başka *Tefsîr-i Sûre-i Feth*, *Hâşiyeye-i Şerh-i Şemsiyye*, *Ta'likât-ı 'ala Tefsîr-i Beyzâvî*, *Şerh-i Kavâ'id-i 'Akâ'id li'l-Gazâlî*, *Risâle fî Tahkîki'l-Mebde'* ve *'l-Me'âd* vb. gibi eserleri bulunmaktadır. Babası Sadreddîn eş-Şirvânî’nin de *el-Hikmetü'l-Müte'âliyye* vb. gibi eserleri vardır. Bkz., Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Cilt 2 s. 23; Katip Çelebi ise, eş-Şirvânî’nin Sultan I. Ahmed için yazdığı ve adını *el-Fevâidu’l-Hâkâniyye el-Ahmed Hâniyye* koyduğu eserinde elli üç bilim dalı kaydettiğini; kitabı sultanın ordusuna benzer bir şekilde sokarak, “el-Mukaddime”, “el-Meymene”, “el-Meysera”, “es-Saka” ve “el-Kalb” bölümlerinden tertip ettiğini; “el-Mukaddime”de bilimin mahiyeti ve taksimini; “el-Kalp”de şer’î bilimleri; “el-Meymene”de edebî bilimleri; “el-Meysera”de aklî bilimleri ele aldığını ve bu bilimlerin otuz tanesinden söz ettiğini; “es-Saka”da ise, ‘ilmu’l-âdâbi’l-mülûk’dan bahsettiğini; ancak daha sonra “Ahmed”in ebced hesabındaki [karşılığı olan elli üç] sayısına denk gelmesi için eserinde değindiği bilimlerin sayısını azalttığını söylemektedir. Bkz., *Keşfü’z-Zünûn*, Cilt 2, s. 1906.

bahsedilmektedir. Burada örneğin mantıkdaki amelîliğin zihnî, tıptaki amelîliğin ise haricî olduğuna dikkat edilmelidir. İkincisi felsefenin (hikmet) taksimiyle ilgilidir. Filozoflar, bizim gücümüz ve irademize bağlı fiiller ve amelleri bilmeyi, “amelî felsefe” (el-hikmetü’l-‘ameliyye); bağlı olmayanları bilmeyi ise, “nazarî felsefe” (el-hikmetü’n-nazarîyye) olarak adlandırırılar. “Amelî felsefe”, bizim dünyevî (el-ma’âş) ve uhrevî (el-me’âd) dirliğimizi sağlar. “Nazarî” ve “amelî” terimlerinin üçüncü kullanımının “sanatların sınıflandırılması” (taksîmi’s-sınâ’at) ile ilgili olduğu belirtilmekte ve elde edilişi “el becerisi”ne (mümâresetü’l-âmel) dayanan sanatlara “amelî”, dayanmayanlara “nazarî” dendiğini söylenmektedir. Böyle anlaşıldığında ise, fıkıh, nahiv, mantık, amelî felsefe ve amelî tıbbın, amelîliğin dışında kaldığı; çünkü bunların elde edilmesinde terzilik, dokumacılık ve hacamat ilminde olduğu gibi “el becerisi”ne yer olmadığı vurgulamaktadır.

Katip Çelebi, sözünü edeceği üçüncü bilim taksiminin de *Fevâidü’l-Hâkâniyye*’de geçtiğini belirtmektedir. Bu tasnifte, bilimler önce “felsefî” (hikemî) ve “felsefî olmayan” (gayr-i hikemî) olarak iki ana gruba ayrılmaktadır. İkincisi yani “felsefî olmayan bilimler” ise tekrar “dînî” ve “dînî olmayan” (gayr-i dînî) şeklinde ikiye bölünmekte; “dînî bilimler” de “övülmüş” (memdûh), “yerilmiş” (mezmûm) ve nihayet “ne övülmüş ne de yerilmiş” (mubâh) bilimler olarak üçe ayrılmaktadır.

Metindeki şekliyle bu ifadelerde bir karışıklık göze çarpmaktadır. Zira “dînî bilimler”in “övülmüş”, “yerilmiş” ve “ne övülmüş ne de yerilmiş” olmasından söz edilemez. Bu özelliklerin “dînî olmayan bilimler”e ait olması gerekir. Nitekim sınıflamanın mantığının açıklandığı sonraki satırlarda bu karışıklığın giderildiği görülmektedir. Buna göre, bazı bilimler zamanın, mekânın, ülkelerin ve dinlerin değişmesiyle değişmezler, bazıları da değişirler. Birinciler, “felsefî bilimler”dir (el-‘ulûmu’l-hikemiyye). İkinciler ise ya vahiyle ilişkisi olan ve peygamberlerin getirdiklerine dayanan bilimlerdir veya böyle olmayan bilimlerdir. İlk gruptakilere, “dînî bilimler” (el-‘ulûmu’d-dînîyye) ya da “şerî bilimler” (el-‘ulûmu’s-şeri’iyye) denir. İkinciler ise, “dînî olmayan bilimler”dir (el-‘ulûmu’l-gayri’d-dînîyye). Bunlar tıp, aritmetik (el-hisâb) gibi ya “övülmüş” (memdûh); veya sihir, şabeze, tılsımât gibi

övgüye değer bir sonucu yoksa “yerilmiş” (mezmûm), ya da şiir ilmi, peygamberler tarihi vb. gibi “ne övülmüş ve ne de yerilmiş” (mubâh) bilimler olarak üçe ayrılır.

Katip Çelebi, dördüncü sırada *Şifâü'l-Müte'ellim* adlı eserin yazarının bilim sınıflamasına yer vermektedir. Bu eser yine Katip Çelebi'nin *Keşfü'z-Zünûn*'da bildirdiğine göre, Şeyh Abdüllatîf b. Abdurrahman el-Makdisî'nin (Ölümü Hicri 856) tam adı *Şifâü'l-Müte'ellim fî Âdâbi'l-Mu'allim ve'l-Müte'allim* olan kitabıdır. Eserin bir “Mukaddime”, üç “Bâb” ve bir “Hâtîme” üzere tertip edildiği, “Mukaddime”sinde bilimin şerefinden ve fazîletinden, “Birinci Bâb”da müteallimin âdâbından, “İkinci Bâb”da muallimin âdâbından, “Üçüncü Bâb”da bilimlerin bölümlerinden söz edildiği bildirilmektedir³⁸⁰. Bu sınıflamaya göre bir bilimin amacı ya kendisidir (maksûde'z-zât) ya da değildir. “Amacı kendisi olan bilimler”, felsefî bilimlerdir (el-ulûmu'l-hikemiyye). Bunlar da ya “inanmak için” bilinen bilimlerdir, bu takdirde “nazarî felsefe” (el-hikmetu'n-nazariyye) adını alırlar veya “eylemek için” bilinen bilimlerdir, bu durumda ise, “amelî felsefe” (el-hikmetu'l-âmeliyye) adını alırlar.

“Nazari felsefe”, yüksek, orta ve düşük olmak üzere üçe ayrılır: İlkine “metafizik” (ilmu'l-ilahî), ikincisine “matematik” (ilmu'r-riyâzî) ve üçüncüsüne de “fizik” (ilmu't-tabî'i) karşılık gelir. “Metafizik”, maddeden soyutlanmış nesnelere inceler. “Fizik bilimi” ise, ister zihinde isterse zihin dışında olsun maddî nesnelere konu edinir. “Matematik bilimi” ise, zihinde maddeden soyutlanmış nesnelere konu edinir ve dört bölüme ayrılır: Birincisi “geometri” (el-hendese), ikincisi “astronomi” (el-heyet), üçüncüsü “aritmetik” (el-'aded) ve sonuncusu “müzik”tir (el-mûsikî).

³⁸⁰ *Keşfü'z-Zünûn*, Cilt 2, s. 1056; *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye*'de Hicrî 786'da doğup Hicrî 856 yılında ölen ve Bursa'da medfûn olan bu kişinin Sultan [Çelebi] Mehmed döneminin tanınmış tarikat şeyhlerinden olup kendi hattıyla nesebini Abdüllatîf b. Abdurrahman b. Ahmet b. Ali b. Gânim el-Makdisî el-Ensârî şeklinde yazdığı ve Şeyh Zeynuddin el-Hâfî'den icazetnâme olarak Şam üzerinden Anadolu'ya geçip Konya ve Bursa'ya geldiği yazılıdır. Yine aynı eserden öğrendiğimize göre, Şeyh Abdüllatîf Anadolu'da büyük itibar görmüş, önemli bilginlerle mektuplaşmıştır. Örneğin Osmanlı şeyhülislâmlarının birincisi olan Molla Fenârî (751/1350-834-1431) Şeyh Abdüllatîf el-Makdisî'ye içinde onu “Anadolu'ya ayak basanların en hayırlısı, Anadolu fethedileli beri emsali gelmeyen, asrımız nadir bulunur alimi” şeklinde vasfeden mısraların bulunduğu bir manzûme göndermiş, Makdisî de Fenârî'ye “Asrın imamı, ilim ve takvada asrında eşsiz, dinin ışığı hatta güneşi, ilim ufkunun güneşi” gibi mısralar içeren manzûm bir mektupla cevap vermiştir. Bkz., Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, Çeviren: Muharrem Tan, İstanbul 2007, s. 47-47 ve 81-82. Şeyh Zeynuddin el-Hâfî (Ölümü 838/1434) ise Zeyniyye Tarikati'nin kurucusudur ve Anadolu'daki iki önemli temsilcisinden birisi bu Şeyh Abdüllatîf el-Makdisî ya da Küdsî'dir. Bkz., Mustafa Kara, *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları Tarikatlar, Tekkeler, Şeyhler*, İstanbul 2005, s.22-23.

“Amelî felsefe” iki kısımdır: “Siyaset bilimi” (ilmu’s-siyâset) ve “ahlâk bilimi” (ilmu’l-ahlâk). Eğer insanın belli bir hâli veya Dünyâ ve Ahiret hayatı ile ilgili huyların (hulk) tamamının ıslahı hedefleniyorsa burada “ahlâk bilimi” söz konusudur. Buradan aynı zamanda “şeriat bilimleri”ne yol gider ve bunlar bilinmektedir. Eğer söz konusu olan, toplumsal kararların oluşturulması ve yaratılışa uygun yönetim ise bunlar “saltanat” yani “siyâset hükümleri” ile ilgilidir. Fakat bu hükümler belli bir topluluğa özgü ise, buna da “ekonomi bilimi” (tedbîru’l- menzîl) denir.

Sınıflamanın ikinci kısmının, “amacı kendisi olan bilimler”den değil, aksine, diğer bilimlerde “hataya düşmemenin aracı olan bilimler”den oluştuğunu söylenmektedir. Bu bilimlerin birincisi “mantık” (ilmu’l-mantık) ikincisi “edebiyat” (ilmu’l-edeb)’tir. “Mantık bilimi”nde anlamlarda, “edebiyat bilimi”nde ise, söz ve yazıda hatadan sakınılır. “Edebiyat bilimi”nin de “yazıbilim” (ilmu’l-hatt), “sözlükbilim” (ilmu’l-lügat), “dilbilgisi” (ilmu’s-sarf), “kafiye bilgisi” (ilmu’l-kâfiyye), “aruz bilgisi” (ilmu’l-‘arûz), “sözdizimi” (ilmu’n-nahv), “güzel ve etkili konuşma bilgisi” (ilmu’l-belâgat), “güzel ve akıcı konuşma bilgisi” (ilmu’l-fesahat), “anlam bilim” (ilmu’l-me’anî), “açık ve anlaşılır konuşma bilgisi” (ilmu’l-beyân) ve nihayet “dil kurallarına uygun konuşma bilgisi” (ilmu’l-bedi’î) gibi dalları ve alt dalları vardır³⁸¹.

D-4-2-a) En İyi Bilim Sınıflaması

Katip Çelebi, bu dört sınıflamanın ardından beşinci ve son sırada verdiği bilim sınıflamasının *Miftâhu’s-Sa’âde*’nin sahibine ait olduğunu söylüyor. *Miftâhu’s-Sa’âde*, Taşköprülüzâde adıyla bilinen Ebû’l-Hayr İsmâuddîn Ahmed b. Mustafa b. Halîl’in (öl.968/1561) *Miftâhu’s-Sa’âde ve Misbâhu’s-Siyâde* adıyla Arapça yazdığı kitaptır. Çok ünlünen ve halk arasında *Mevzû’âtu’l-Ulûm* adıyla bilinen bu eser, yazarın oğlu olan Taşköprülüzâde Kemâleddîn Mehmed ibn. Ahmed (1552-1621) tarafından Osmanlı Türkçesi’ne çevrilmiş ve padişah I. Ahmed’e (Saltanatı 1603-1617) sunulmuştur.

³⁸¹ Bu dört bilim taksîminin anlatımı için Bkz., *Keşfü’z-Zümûn*, Cilt 1, s. 11-13.

Katip Çelebi'ye göre, Ebû'l-Hayr'ın bilim sınıflaması, yapılan bilim sınıflamalarının en iyisidir. Çünkü Taşköprülüzâde, bilimleri, inceledikleri nesnelere (el-eşyâ') varoluş tarzını gözönüne alarak sınıflamıştır. Buna göre, nesnelere dört şekilde vardırırlar: "Yazıda" (fi'l-kitâbe), "sözde" (fi'l-'ibâre), "zihinde" (fi'l-ezhân) ve "hariçte" (fi'l-â'yân). Bu sıralamada her önce gelen bir sonrakine işaret eder. İlk ikisi sözde (mecâzî) varlıktır. "Zihnî varlığın" sözde mi hakîkî mi olduğu tartışmalıdır. Ancak "haricî varlığın", "hakîkî varlık" olduğu kesindir. İşte bir bilim, her hangi bir şekilde bu varlık alanlarından birine ilişkindir.

Öte yandan "üçüne" (bi'-selâs) [yani mecâzî varlığa, zihnî varlığa ve aynî varlığa] ilişkin bilimler, kendisini değil, kendi dışındakini elde etmeyi amaçlıyorsa "amelî", amacı bizzat kendisi olduğunda ise "nazarî" olurlar. Sonra "amelî" veya "nazarî" olabilen bir bilim, araştırmalarını şeriat bakımından yaptığında "şer'î bilim" (el-'ilmu's-şer'î); aklın gereği bakımından yaptığında ise, "felsefî bilim" (el-'ilmu'l-hikemî) adını alır. Böylece, Taşköprülüzâde'ye göre, ilimlerin yedi ana dalı ortaya çıkmaktadır. Katip Çelebi burada, "işte bunlar yedi asıldırırlar" (hazihi hiye'l-usûlu's-seb'a) ifadesini kullanmakla birlikte bu yedi grubun isimlerini açıkça belirtmemektedir. Ancak yapılan bu açıklamaya göre, bilimlerin altında toplanabileceği yedi değil on iki grup ortaya çıkmaktadır: Şöyle ki:

- 1) Mecâzî varlığa ilişkin amelî şer'î bilimler
- 2) Mecâzî varlığa ilişkin amelî felsefî bilimler
- 3) Mecâzî varlığa ilişkin nazarî şer'î bilimler
- 4) Mecâzî varlığa ilişkin nazarî felsefî bilimler
- 5) Zihnî varlığa ilişkin amelî şer'î bilimler
- 6) Zihnî varlığa ilişkin amelî felsefî bilimler
- 7) Zihnî varlığa ilişkin nazarî şer'î bilimler
- 8) Zihnî varlığa ilişkin nazarî felsefî bilimler
- 9) Aynî varlığa ilişkin amelî şer'î bilimler
- 10) Aynî varlığa ilişkin amelî felsefî bilimler
- 11) Aynî varlığa ilişkin nazarî şer'î bilimler

12) Aynî varlığa ilişkin nazarî felsefî bilimler

Hatta “mecâzî” varlığın “yazıda” ve “sözde” gibi iki ayrı varlık türünden ibaret olduğu hatırlanırsa bu grupların sayısının on altıya çıkabileceği görülür. *Keşfü’z-Zünûn* ve *Miftâhu’s-Sa’âde*’nin ilgili kısımları arasında yapılan bir karşılaştırma, bu karışıklığın sebebinin Taşköprülüzâde’nin eserindeki bölümün, Katip Çelebi’nin kitabında, yanlış nakledilmesinden kaynaklandığını göstermektedir³⁸². Zira oğlunun çevirisinden takip edebildiğimiz kadarıyla *Miftâhu’s-Sa’âde*’de, “yazıdaki”, “sözdeki” ve “zihindeki” varlığa ilişkin bilimlerin yalnızca “âlî” yani diğer faydalı bilimleri elde etmenin “aracısı” (âlet) olabilecekleri, buna karşılık “haricî” varlığa dair bilimlerin önce “amelî” veya “nazarî” sonra bunların her birinin de “şer’î” ya da “felsefî” olabilecekleri söylenmektedir³⁸³. Buna göre, bilimlerin sözü edilen yedi ana grubu şöyle belirlemektedir:

- 1) Yazıdaki varlığa ilişkin aracı bilimler
- 2) Sözdeki varlığa ilişkin aracı bilimler
- 3) Zihindeki varlığa ilişkin aracı bilimler
- 4) Hâricî varlığa ilişkin nazarî felsefî bilimler
- 5) Hâricî varlığa ilişkin amelî felsefî bilimler
- 6) Hâricî varlığa ilişkin nazarî şer’î bilimler
- 7) Hâricî varlığa ilişkin amelî şer’î bilimler

Katip Çelebi’nin de belirttiği gibi, Taşköprülüzâde bilimlerin ana gruplarını bu şekilde belirledikten sonra bu bilim gruplarına koşut olarak kitabını “çok dalı bulunan uzun ağaç” anlamında “Devha” adı verilen yedi ana bölüme ve her “Devha”yı da pek çok alt bölüme ayırmıştır. Eserde şu ana bölümlerin olduğu görülmektedir:

Birinci Devha’da, “yazı ile ilgili bilimler” (el-‘ulûmu’l-hattiyye) yer almaktadır.

³⁸² Bu ve yukarıda gösterilen buna benzer yanlışlar mutlaka Katip Çelebi’ye atfedilemez. Bu gibi durumlar yazardan kaynaklanmış olabileceği gibi, nâşirlerden veya müretteplerden de kaynaklanmış olabilir.

³⁸³ Bkz., *Mevzû’âtu’l-Ulûm*, Cilt 1, s. 117.

İkinci Devha'da, "sözlerle ilgili bilimler" (el-'ulûmu'l müteallik bi'l-elfâz) sayılmaktadır. "Arapça ile ilgili bilimler"e (el-'ulûmu'l-'arabiyye) de bu grupta yer verilmektedir.

Üçüncü Devha'da, "kavramlara ilişkin bilimler" (el-ma'kûlâtü's-sâniyye) yer almaktadır. Bu bölümdeki bilimlerin "zihindeki varlığa ilişkin aracı bilimler" olarak anlaşılması gerekmektedir.

Dördüncü Devha'da, "hâricî varlıkla ilgili bilimler" (el-'ulûmu'l-müte'allika bi'l-â'yân) açıklanmaktadır. Metafizik ('ilmu'l-ilâhî), fizik ('ilmu't-tabî'î), matematik ('ulûmu'r-riyâzî) ve müzikden ('ilmu'l-mûsikî) oluşan bu bölümdeki bilimlerin, "hâricî varlığa ilişkin nazarî felsefî bilimler" olduğu açıktır.

Beşinci Devha'da, "amelî-felsefî bilimler"e (el-'ulûmu'l-hikemiyeti'l-'ameliyye) yer verilmektedir.

Altıncı Devha'da "dinî bilimler"ın (el-'ilmu's-şer'iyye) neler olduğu belirtilmektedir.

Yedinci Devha yerine, kitabın ikinci kısmının tamamını oluşturduğu için "Devha-i Risâle" tabiri kullanılmış ve bu son bölümde "iç yaşantılara ilişkin bilimler" (el-'ulûmu'l-bâtına) ya da diğer bir deyişle "ruhsal arınma (tasfiyye)'ya ilişkin bilimler" (el-'ulûm müteallik bi't-tasfiyye) anlatılmıştır. Buna göre "Altıncı Devha"daki bilimlerle "nazarî şer'î bilimler", "Devha-i Risâle"deki bilimlerle "amelî-şer'î bilimler"ın kastedildiği anlaşılmaktadır³⁸⁴.

D-4-2-b) En İyi Bilim Sınıflaması'nın Ayrıntıları

Tekrar Katip Çelebi'ye dönecek olursak, O'nun, *Keşfu'z-Zünûn*'un bu bölümünde, Taşköprülüzâde'nin *Miftâhu's-Sa'ade* adlı kitabının ilk altı "Devha"sında sözünü ettiği bilimlerin tamamını "ana-dal – alt-dal" ('aslı-furû') düzeni içinde isim isim saydığı görülmektedir. Bu sebeple biz de burada bütün bu bilimleri sözü edilen düzen içinde göstermek istiyoruz:

1) "Yazı ile ilgili bilimler" (el-'ulûmu'l-hattiyye):

³⁸⁴ a.g.e., Cilt 1-2.

‘İlmu edevâti’l-hatt
‘İlmu kavânîni’l-kitâbe
‘İlmu tahsîni’l-hurûf
‘İlmu keyfiyyeti tevellüdi’l-hutût ‘an usûlihâ
‘İlmu tertîbi hurûfi’t-teheccî
‘İlmu terkîbi eşkâli besâiti’l-hurûf
‘İlmu imlâi’l-hatti’l-‘arabî
‘İlmu hatti’l-mushaf
‘İlmu hatti’l-‘arûs

2-i) “Sözlerle ilgili bilimler” (el-‘ulûmu’l müteallik bi’l-elfâz):

‘İlmu mahârici’l-hurûf
‘İlmu’l-lüga
‘İlmu’l-vaz‘
‘İlmu’l-iştikâk
‘İlmu’l-tasrîf
‘İlmu’l-n-nahv
‘İlmu’l-ma‘ânî
‘İlmu’l-beyân
‘İlmu’l-bedî‘
‘İlmu’l-‘arûz
‘İlmu’l-kavâfi
‘İlmu karzi’ş-şi‘ir
‘İlmu mebâdî’ş-şi‘ir
‘İlmu’l-inşâ
‘İlmu mebâdî’l-inşâ ve’l-edevâtihi
‘İlmu’l-muhâdara
‘İlmu’l-d-devânîn
‘İlmu’l-tevârîh

2-ii) “Arapça ile ilgili bilimler” (el-‘ulûmu’l-‘Arabiyye):

‘İlmu’l-emsâl
‘İlmu’l-vekâyi’i’l-ümem ve rüsûmihim
‘İlmu’l-isti‘mâlâtî’l-elfâz
‘İlmu’l-teressül
‘İlmu’ş-şurût ve’s-sicillât
‘İlmu’l-ehâcî ve’l-uglûtât
‘İlmu’l-elgâz
‘İlmu’l-mu‘ammâ
‘İlmu’l-tashîf
‘İlmu’l-maklûb
‘İlmu’l-cinâs
‘İlmu müsâmereti’l-mülûk
‘İlmu hikâyâti’s-sâlihîn
‘İlmu ahbâri’l-enbiyâ
‘İlmu’l-megâzî ve’s-siyer
‘İlmu târîhi’l-hulefâ
‘İlmu tabakâti’l-kurrâ
‘İlmu tabakâti’l-müfessirîn
‘İlmu tabakâti’l-muhaddisîn
‘İlmu siyeri’s-sahâbe
‘İlmu tabakâti’ş-şâfi‘iyye
‘İlmu tabakâti’l-hanefiyye
‘İlmu tabakâti’l-mâlikiyye
‘İlmu tabakâti’l-hanâbile
‘İlmu tabakâti’n-nuhât
‘İlmu tabakâti’l-etibbâ

3) “Kavramlara ilişkin bilimler” (el-ma‘kûlâtü’s-sâniyye):

‘İlmu’l-mantık
‘İlmu âdâbı’d-ders

‘İlmu’-n-nazar
‘İlmu’-l-cedel
‘İlmu’-l-hilâf

4) “Hâricî varlıkla ilgili bilimler” (el-‘ulûmu’-l-müte‘allika bi’-l-â‘yân):

‘İlmu’-l-ilâhî:

‘İlmu ma‘rifeti’-n-nefsi’-l-insâniyye,
‘ilmu ma‘rifeti’-n-nefsi’-l-Melkitler,
‘ilmu ma‘rifeti’-l-me‘âd,
‘ilmu emâreti’-n-nübüvve,
‘ilmu makâlâti’-l-furûk

‘İlmu’-t-tabî‘î:

‘İlmu’-t-tıbb:

‘ilmu’-t-teşrîh,
‘ilmu’-l-kehâle,
‘ilmu’-l-et‘ime,
‘ilmu’-s-saydale,
‘ilmu tabhi’-l-eşribe ve’-l-me‘âcin,
‘ilmu kil‘i’-l-âsâr mine’s-siyâb,
‘ilmu terkîbi envâ‘i’-l-midâd,
‘ilmu’-l-cerrâha,
‘ilmu’-l-fasd,
‘ilmu’-l-hacâme,
‘ilmu’-l-mekâdir ve’-l-evzân,
‘ilmu’-l-bâh.

‘ilmu’-l-baytara,
‘ilmu’-l-beyzere,
‘ilmu’-n-nebât,
‘ilmu’-l-hayevân,
‘ilmu’-l-felâha,

‘ilmu’l-me‘âdin,
 ‘ilmu’l-cevâhir,
 ‘ilmu’l-kevn ve’l-fesâd,
 ‘ilmu kavsî kuzah,
 ‘ilmu’l-ferâse:
 ‘ilmu’ş-şâmât ve’l-hîlân,
 ‘ilmu’l-esârîr,
 ‘ilmu’l-ektâf,
 ‘ilmu ‘iyâfeti’l-eser,
 ‘ilmu kiyâfeti’l-beşer,
 ‘ilmu’l-ihtidâ bi’l-berârî ve’l-akfâr,
 ‘ilmu’r-riyâfe,
 ‘ilmu’l-istinbât,
 ‘ilmu nüzûli’l-gays,
 ‘ilmu’l-‘irâfe,
 ‘ilmu’l ihtilâc.
 ‘ilmu ta‘biri’r-rüyâ,
 ‘ilmu ahkâmi’n-nücûm:
 ‘ilmu’l-ihtiyârât,
 ‘ilmu’r-reml,
 ‘ilmu’l-fâl,
 ‘ilmu’l-kur‘a,
 ‘ilmu’t-tayre.
 ‘ilmu’s-sihr:
 ‘ilmu’l-kehâne,
 ‘ilmu’n-nîrencât,
 ‘ilmu’l-havâss,
 ‘ilmu’r-rukâ,
 ‘ilmu’l-‘azâim,
 ‘ilmu’l-istihzâr,
 ‘ilmu da‘veti’l-kevâkib,
 ‘ilmu’l-felektîrât,

‘ilmu’l-hafâ,
‘ilmu’l-hiyeli’s-sâsâniyye,
‘ilmu’l-keşfi’d-dek,
‘ilmu’ş-şâ‘beze,
‘ilmu ta‘alluki’l-kalb,
‘ilmu’l-isti‘âne bihavâssi’l-edviyye.

‘ilmu’t-tılsımât,
‘ilmu’s-simyâ,
‘ilmu’l-kimya.

‘Ulûmu’r-riyâzî:

‘İlmu’l-‘aded:

‘ilmu hisâbi’t-taht ve’l-meyl,
‘ilmu’l-cebr ve’l-mukâbele,
‘ilmu hisâbi’l-hatâeyn,
‘ilmu hisâbi’d-devr ve’l-vasâyâ,
‘ilmu hisâbi’d-derâhim ve’d-denânîr,
‘ilmu hisâbi’l-ferâiz,
‘ilmu hisâbi’l-hevâ,
‘ilmu hisâbi’l-‘ukûd bi’l-esâbi‘,
‘ilmu ‘adâdi’l-vefk,
‘ilmu havâssi’l-‘âdâd
‘ilmut-te‘âbi’l-‘adediyye.

‘ilmu’l-hendese:

‘ilmu’l-‘ukûdi’l-ebniyye,
‘ilmu’l-menâzır,
‘ilmu’l-merâyâ’l-muhrike,
‘ilmu-merâkizi’l-eskâl,
‘ilmu cerri’l-eskâl,
‘ilmu’l-mesâha,
‘ilmu istinbâti’l-miyâh,
‘ilmu’l-âlâti’l-harbiyye,

‘ilmu’r-remy,
‘ilmu’-ta‘dîl,
‘ilmu’l-bingâmât,
‘ilmu’l-mellâha,
‘ilmu’-s-sibâha,
‘ilmu’l-evzân ve’l-mevâzîn,
‘ilmu’l-âlâti’l-mebniyye ‘alâ zarûreti ‘ademi’l-halâ.

‘ilmu’l-heyet:

‘ilmu’z-zîcât ve’t-takvîm,
‘ilmu hisâbi’n-nücûm,
‘ilmu kitâbi’t-tekâvîm,
‘ilmu keyfiyyeti’l-ersâd,
‘ilmu’l-âlâti’r-rasâdiyye,
‘ilmu’l-mevâkîf,
‘ilmu’l-âlâti’z-zilliyye,
‘ilmu’l-üker,
‘ilmu’l-ükeri’l-müteharrik,
‘ilmu tastîhi’l-küre,
‘ilmu suveri’l-kevâkib,
‘ilmu mekâdiri’l-‘ulviyyât,
‘ilmu menâzili’l-kamer,
‘ilmu coğrafya,
‘ilmu mesâliki’l-büldân,
‘ilmu’l bürüd ve mesâfâtihâ,
‘ilmu havâssi’l-ekâlîm,
‘ilmu’l-edvâr ve’l-ekvâr,
‘ilmu’l-kirânât,
‘ilmu’l-melâhim,
‘ilmu’l-mevâsim,
‘ilmu mevâkîti’s-salât,
‘ilmu vad‘i’l-usturlâb,
‘ilmu ‘ameli’l-usturlâb,

‘ilmu vad‘i’r-rub‘i’l-müceyyeb ve’l-mukantarât,
‘ilmu ‘ameli rub‘i’ d-dâ’ire,
‘ilmu âlâti’s-sâ‘at.

‘ilmu’l-mûsîkî:

‘ilmu’l-âlâti’l-‘acîbe,
‘ilmu’r-raks,
‘ilmu’l-ganc.

5) “Amelî-felsefî bilimler” (el-‘ulûmu’l-hikemiyyeti’l-‘ameliyye):

‘Îlmu’l-ahlâk

‘Îlmu tedbîri’l-menzîl

‘Îlmu’s-siyâse:

‘ilmu âdâbi’l-mülûk,
‘ilmu âdâbi’l-vezâre,
‘ilmu’l-ihtisâb,
‘ilmu kavdi’l-‘asâkir ve’l-cüyûş.

6) “Nazarî-şer ‘î bilimler” (el-‘ilmu’ş-şer‘iyye):

‘Îlmu’l-kırâat:

‘Îlmu’ş-şevâz,
‘Îlmu mehârici’l-hurûf,
‘Îlmu mehârici’l-elfâz,
‘Îlmu’l-vukûf,
‘Îlmu ‘ileli’l-kırâat,
‘Îlmu resmi kitâbeti’l-Kur’ân,
‘Îlmu âdâbi’l-mushaf.

‘Îlmu rivâyeti’l-hadîs:

‘Îlmu şerhi’l-hadîs,
‘Îlmu esbâbi vürûdi’l-hadîs ve ezminetihi,

‘İlmu nâsihi’l-hadîs ve mensûhihi,
‘İlmu te’vîli akvâlin’nebiyyi ‘aleyhissalâti ve’s-selâm,
‘İlmu rumûzi’l-hadîs ve işârâtihi,
‘İlmu garâibi lügâti’l-hadîs,
‘İlmu def ‘i’t-ta’n ‘ani’l-hadîs,
‘İlmu telfiki’l-ehâdîs,
‘İlmu ahvâli rivâyeti’l-ehâdîs,
‘İlmu tıbbi’n-nebiyyi ‘aleyhissalâti ve’s-sellem.

‘İlmu tefsîri’l-Kur’ân:

‘İlmu’l Mekkî ve’l-Medenî,
‘İlmu’l-hadarî ve’s-seferî,
‘İlmu’n-nehârî ve’l-leylî,
‘İlmu’s-sayfî ve’ş-şitâ’î,
‘İlmu’l-firâşî ve’n-nevmî,
‘İlmu’l-ardî ve’s-semâ’î,
‘İlmu evveli mâ nezele ve âhari mâ nezele,
‘İlmu sebebi’n-nüzûl,
‘İlmu mâ nezele ‘ala lisâni ba’zi’s-sahâbe radiye Allahu ‘anhum,
‘İlmu mâ tekerrere nüzûluhu,
‘İlmu mâ te’aahhara hukmuhu ‘an nüzûlihi ve mâ te’ahhara

nüzûluhu ‘an

hukmihi,

‘İlmu mâ nezele müferrikân ve mâ nezele cem’an,
‘İlmu mâ nezele müşeyy’an ve mâ nezele müfreden,
‘İlmu mâ enzele minhu ‘ala ba’zi’l-enbiyâ’i ve mâ lem yünzil,
‘İlmu keyfiyyeti inzâlî’l-Kur’ân,
‘İlmu esmâ’i’l-Kurân ve esmâ’i suverihi,
‘İlmu cem’ihi ve tertîbihi,
‘İlmu ‘adedi suverihi ve âyâtihi ve kelimâtihi ve hurûfihi,
‘İlmu huffâzihi ve ruvvâtihi,
‘İlmu’l-‘âlî ve’n-nâzil min esânîdihi,
‘İlmu’l-mütevâtir ve’l-meşhûr,

‘İlmu beyâni’l-mevsûl lafzen ve’l-mevsûl ma‘naen,
‘İlmu’l-imâleti ve’l-feth,
‘İlmu’l-idgâm ve’l-izhâr ve’l-ihfâ’i ve’l-iklâb,
‘İlmu’l-medd ve’l-kasr,
‘İlmu tahfifi’l-hemze,
‘İlmu keyfiyyeti tahammüli’l-Kur’ân,
‘İlmu âdâbi tilâvetihi ve telîhi,
‘İlmu cevâzi’l-iktibâs,
‘İlmu garîbi’l-Kur’ân,
‘İlmu mâ vaka‘a fihî bî gayri lügati’l-Hicâz,
‘İlmu mâ vaka‘a fihî mîn gayri lügati’l-‘Arab,
‘İlmu’l-vücûh ve’n-nazâ’ir,
‘İlmu ma‘ânî’l-edevât elleti yehtâcü ileyhâ el-müfessir,
‘İlmu’l-muhkem ve’l-müteşâbih,
‘İlmu mukaddemi’l-Kur’ân ve muahharihi,
‘İlmu ‘âmî’l-Kur’ân ve hâssihi,
‘İlmu nâsihi’l-Kur’ân ve mensûhihi,
‘İlmu müşkili’l-Kur’ân,
‘İlmu mutlaki’l-Kur’ân ve mükayyedihi,
‘İlmu mantûki’l-Kur’ân ve mefhûmihi,
‘İlmu vücûhi muhâtabâtihî,
‘İlmu hakîkati elfâzi’l-Kur’ân ve mecâzihâ,
‘İlmu teşbîhi’l-Kur’ân ve isti‘ârâtihî,
‘İlmu kinâyâti’l-Kur’ân ve ta‘rîzâtihî,
‘İlmu’l-hasr ve’l-ihtisâs,
‘İlmu’l-îcâz ve’l-itnâb,
‘İlmu’l-haber ve’l-inşâi,
‘İlmu’l-bedâ’i’l-Kur’ân,
‘İlmu’l-fevâsili’l-ây,
‘İlmu hevâtimi’s-suver,
‘İlmu münâsebâti’-âyât ve’s-suver,
‘İlmu’l-âyâti’l-müteşâbihât,

‘İlmu i‘câzi’l-Kur’ân,
 ‘İlmu’l-‘ulûmi’l-müstenbite mine’l-Kur’ân,
 ‘İlmu aksâmi’l-Kur’ân,
 ‘İlmu cedeli’l-Kur’ân,
 ‘İlmu mâ vaka‘a fi’l-Kur’ân mine’l-esmâ’i ve’l-künâ ve’l-elkâb,
 ‘İlmu mübhemâti’l-Kur’ân,
 ‘İlmu fezâ’ili’l-Kur’ân,
 ‘İlmu efdali’l-Kur’ân ve fâdilihi,
 ‘İlmu müfredâtil’l-Kur’ân,
 ‘İlmu havâssi’l-Kur’ân,
 ‘İlmu mersûmi’l-hatt ve âdâbi kitâbetihi,
 ‘İlmu tefsîrihi ve te’vîlihi ve beyâni şerefihi,
 ‘İlmu şurûti’l-müfessir ve âdâbihi,
 ‘İlmu garâ’ibi’t-tefsîr,
 ‘İlmu tabakâti’l-müfessirîn,
 ‘İlmu havâssi’l-hurûf,
 ‘İlmu havâssi’r-ruhâniyye mine’l-evfâk,
 ‘İlmu’t-tasrîf bi’l-hurûf ve’l-esmâ’i,
 ‘İlmu’l-hurûfi’n-nûrâniyye ve’z-zulmâniyye,
 ‘İlmu’t-tasarruf bi’l-ismi’l-a‘zâm,
 ‘İlmu’l-kesr ve’l-bast,
 ‘İlmu’z-zâyirce,
 ‘İlmu’l-cifr ve’l-câmi‘a,
 ‘İlmu def‘i metâ‘ini’l-Kur’ân
 ‘İlmu [dirâyeti]’l-hadîs,
 ‘ilmu’l-mevâ‘ız,
 ‘ilmu’l-ed‘iyye,
 ‘ilmu’l-âsâr,
 ‘ilmu’z-zühd ve’l-vera‘,
 ‘ilmu’s-salâti’l-hâcât,
 ‘ilmu’l-megâzî.
 ‘İlmu usûli’d-dîni’l-müsemma bi’l-keâm

‘İlmu usûli’l-fikh:

‘ilmu’n-nazar,

‘ilmu’l-münâzara,

‘ilmu’l-cedel.

‘İlmu’l-fikh:

‘İlmu’l-ferâ’iz,

‘ilmu’ş-şurût ve’s-sicillât,

‘ilmu’l-kazâ,

‘ilmu hukmi’ş-şerâ’i’,

‘ilmu’t-fetâvâ.

Bu serimlemenin ardından Katip Çelebi, ilginç bir ifadeyle “Böylece O’nun [yani Taşköprülüzâde’nin] “akılcı düşünme yolu/yöntemi” (tarîku’n-nazar) ile ilgili bilimlerden zikrettiklerinin tamamı üç yüz beş bilimdir” demektedir. İlginçlik şuradadır ki bu ifadeyle Katip Çelebi’nin, birincisinin kaynağı “özgür insan aklı” olarak, ikincisini kaynağı da “dîn” olarak gösterilen ve aklî ve naklî bilimler adı altında karşı karşıya konan iki farklı bilim grubunu, bütünüyle “akılcı düşünme yöntemi”nin yani “en-nazar”ın ürünü gördüğü anlaşılmaktadır. Bu yedili taksîmin altıncı grubunda yer alan şer‘î bilimlerin “nazarî şer‘î bilimler” olarak; son sıradakilerin ise, “amelî şer‘î bilimler” olarak vasfedildiği gözönüne alındığında, Katip Çelebi’nin ilk beş gruba birlikte altıncı gruptaki bilimleri de “akılcı düşünme” ile ilişkilendirmesinin söz konusu taksîmin gereği olduğu anlaşılır. Ayrıca naklî veya dinî bilimlerde, mesela tefsîrde, hadîsde, fıkıhta, “kayıtlanmış” olsa da “akılcı düşünme”nin (en-nazar) önemli bir yeri ve görevi olduğu inkar edilemez. Böylece “en-nazar terimi ile “akılcı düşünme”nin anlamı “naklî bilimleri” de kapsayacak şekilde genişletilmektedir. Bu durumda bizim, “akılcı düşünme yolu” (tarîku’n-nazar) dediğinde Katip Çelebi’nin, aklî ve naklî bilimlerin tamamını yani daha açık ifade etmek gerekirse en geniş anlamıyla bütün âlî, hikemî, amelî-hikemî ve nazarî-şer‘î bilimleri; “ruhsal arınma yolu” (tarîku’t-tasfiyye) dediği zaman da “tasavvufî bilimleri” yani yukarıda yedinci sıradaki “iç yaşantılara ilişkin bilimler”i (el-‘ulûmu’l-bâtına) ya da diğer bir ifadeyle “amelî-şer‘î bilimler”i kastettiğini göz önünde bulundurmamız gerekir.

D-4-3) Katip Çelebi'nin "Nazar ve Tasfiye Yöntemi" Hakkındaki Görüşlerinin Yeni Bir Değerlendirmesi

Hiç gözden uzak tutulmaması gereken bir nokta, bu bilim taksîminin aslında Taşköprülüzâde'ye ait olduğu ve Katip Çelebi'nin aklî bilimlerin yanısıra naklî bilimleri de "en-nazar" mahsûlü gören bu görüşün kaynağı olmadığı, sadece onu "İşrâkî" meşrebini yansıttığı anlaşılan bazı vurgularla benimsediğidir. Bu vurgular, tekrar fakat toplu bir halde ifade etmek gerekirse, nazarî bilimlerin hiçbir şekilde "tasfiye yöntemi" ile yani mistik arınma yöntemiyle elde edilemeyeceği, bu bilimleri elde etmenin, ancak "nazarî akl"ın uzun ve yorucu çabalarıyla mümkün olabileceği, "Bilgi"nin ('el-'ilm) amacının nefsi, kudsî suretlerle donatmak olduğu ve bu amaca götüren yolun ilk basamağını mutlaka "nazarî bilimler" in öğreniminin oluşturması gerektiği, bununla birlikte "nazarî akl"ın doruğu olan "müstefad akl"ın bu amaca ulaştıramayacağı, bunun için "tarîk-i tasfiye erbabı"nın ruhsal arınmasına benzer bir arınmanın gerekli olduğu³⁸⁵, ve son olarak hangisi olursa olsun hiçbir bilginin ve bilimin "yerilmiş" (mezmûm) olmadığı görüşlerinden ibarettir.

Katip Çelebi'nin bilgi/bilim (el-'ilm) anlayışının temel savlarını oluşturduğu görülen bu düşüncelerin yansımalarıyla diğer eserlerinde de karşılaşılmaktadır. Sözcğelimi "tarîkun-nazar"ı sadece aklî bilimleri değil naklî bilimleri de ortaya koyan temel yöntemsel süreç olarak kabul eden düşüncesini, onun *Mizânü'l-Hakk* adlı risalesinde sergilediği görüşlerinde tespit etmek mümkündür.

Bilindiği gibi bu risale onun son eseridir. Risale, dinî anlayış ve uygulamalarla ilgili olmakla birlikte toplumsal ve tarihsel birer nitelik taşıyan pek çok önemli meselede, "en doğru anlayış"ın ne olduğunu gösterme iddiasıyla kaleme alınmıştır.

³⁸⁵ Katip Çelebi, "nazarî akl"ı işletip dururken birdenbire "mistik arınma" yaşanan bir mertebeye ulaşabileceğini kabul etmekle birlikte (tarîku'z-zevk), bunun nasıl mümkün olabildiğine dair bir açıklamada bulunmamaktadır. Gerçi tüm mistikler, "mistik tecrübe"nin sözle anlatılamayacağını kabul ederler; dahası bu konuda istekli de değildirler. Bu sebeple örneğin sûfilerin kendilerine "ehl-i hâl" dediğinin biliyoruz. Ancak daha baştan "aklı" bir yana iten mistiklerden farklı olarak, işin başına "nazarî akl"ı koyan birinden bu yönde açıklamalar beklenebilir. Bu geçişin nasıl olduğu yönündeki açıklamalar "tarîku'z-zevk" in İslâm Dünyası'ndaki baş temsilcisi olarak gösterilen Sühreverdî el-Maktûl'un eserlerinde ya da bu eserlerin şarihlerinin eserlerinde aranabilir. Fakat bu arayışın başka bir çalışmayı gerektirdiği ortadadır.

Eserin “Aklî İlimlerin Lüzûmunun Beyânı” başlığını taşıyan “Mukaddime” bölümünde yazılanlar, çalışmamızın birinci bölümünde de gösterdiğimiz üzere, özellikle ülkemizdeki pek çok araştırmacıyı haklı olarak heyecanlandırmış ve aklî bilimlerin gerekliliği üzerine Katip Çelebi’nin burada ileri sürdüğü görüşlerini, onun düşünce ve bilim tarihimizdeki yerine ilişkin kanaatlerinin temel dayanaklarından biri yapmışlardır. Gerçekten risalenin bu kısmında aklî bilimlerin gerekliliğine dair, tarihî bir perspektif içinde sergilenen görüşler ve ileri sürülen kanıtlar, hem yazar hem de kültür tarihimiz bakımından çok önemli ve değerli olmakla birlikte, hep yapıldığı üzere tek başına alındığında Katip Çelebi’nin konuya bakış açısını yansıtmaktan uzaktır. Zira gözden kaçırılmamalıdır ki Katip Çelebi, risalenin sonuna doğru “Mübeşşire” başlığı taşıyan bölümde, Hz. Peygamber’i gördüğü bir rüyasından söz eder ve bu rüyayı yorumlarken adeta aklî bilimlerle fazla uğraşmaktan ötürü duyduğu pişmanlığı dile getirir. Bu “tabir”e bakılırsa Katip Çelebi, eskiden sadece şer‘î bilimlerle meşgul olur, fıkıh usûlu ve dalları okur, bazı şeyhlerle tefsîr ve hadîs müzakere ederdi. Ancak daha sonra öğrencilere matematik ve aklî bilimler (ma‘kûlât) öğretmeye başlayınca dinî bilimleri (meşrû‘ât) ihmâl eder olmuştu. Halbuki aklî bilimlerle fazla uğraşmak kişinin meşrep bakımından da bunları sahiplenmesine vesîle olmaktadır. Oysa gördüğü rüyada “amaca ulaşma yolunda bize sarıl” yani “sen Allah’ın ismine talib isen o amacına ulaşman bizim aracılığımız ile olur, zira senin bir dinin var (sen millîsin), peygamberinin aracılığını kazanmak için uğraş” şeklinde buyuruluyordu. Katip Çelebi burada, gördüğü rüyanın anlamına uygun olarak, uçmanın ancak iki kanatla mümkün olabileceğini, bir kanatla yol alınamayacağını, aklî bilimlerin (ma‘kûlât) ve dinî bilimlerin (meşrû‘ât) iki kanat yerini tuttuğunu belirtir ve adeta aklî bilimlerle bu kadar uğraşmayı fazla bulduğunu düşündürecek şekilde bundan sonra dinî bilimlerle meşgul olmaya karar verdiğini ifade eder³⁸⁶.

Katip Çelebi’nin son eseri olduğu söylenen risalesinde ortaya koyduğu bu düşünceler ancak “en-nazar” kavramının ikili anlamı göz önüne alındığında daha iyi anlaşılabilir. Şöyle ki Katip Çelebi’nin, gördüğü rüyanın etkisiyle “ma‘kûlât”la fazla uğraşmaktan duyduğu nedamet sonucu “meşrû‘ât”a dönmesi ve bundan sonra bu bilimlerle uğraşmaya karar vermesi, onun vaktiyle bütün mesaisini harcadığı “aklî

³⁸⁶ *Mizânü’l-Hakk*, s. 123.

bilimler”in faydasızlığına hükmetmesi anlamına gelmemektedir. Zira “ma’kûlât” ve “meşrû’ât”, birbiri ile uyuşmayan ve birbirine karşıt iki unsur değildir. Aksine bunlar birlikte olduğu zaman bir anlam kazanmakta ve bu birliktelik “en-nazar” adı verilen bir bütünü oluşturmaktadır. Şu halde “iki kanat” benzetmesi ile de açıkça ifade edildiği gibi “akılcı düşünme”, hem “aklî bilimler”in hem de “naklî bilimler”in ortak kaynağıdır. Burada Katip Çelebi’yi rahatsız edenin, bu bütünü yoksayacak şekilde, bir zaman boyunca kendisini bütünüyle “aklî bilimler”e vakfetmesi, olduğu anlaşılıyor. Fakat sözü edilen rüya burada başka bir soruyu hatıra gelmektedir: Acaba “en-nazar” denilen bütün içinde “aklî bilimler”in (ma’kûlât) “naklî bilimler”e (meşrû’ât) göre yeri ve değeri nedir? Bütünün bu iki unsuru arasında bir öncelik-sonralık söz konusu edilebilir mi? Anılan rüyaya bakılırsa, Katip Çelebi’nin “en-nazar” içinde “meşrû’ât”ı “ma’kûlât”a göre daha önemli ve değerli gördüğü ya da onun benzetmesini takip ederek söylersek sağ kanadın sol kanattan daha büyük ve işlevsel olduğunu düşündüğü anlaşılıyor. Aynı risale içinde, söz konusu rüyanın dışında bu görüşü destekleyen pek çok örnek bulmak mümkündür. Sözelimi, “Mukaddime” bölümünde aklî bilimlerin lüzûmunu göstermek için verdiği örneklerin tamamı, bu bilimlerin dinin doğru anlaşılması ve din adamının dine uygun karar verebilmesi için gerekli olduğu gerekçesine dayandırılmaktadır: Kadı, hükmünü doğru verebilmek için “kâdiü’l-mühendis” yani geometri bilen kadı olmalıdır; Kur’ân’da geçen, örneğin Ay’ın seyrinden, menzillerinden ya da “beyne’s-Seddeyn” v.b.den bahseden ayetlerin anlamını doğru olarak anlamak için Nücûm, Felekiyyât ve Coğrâfya fenlerine başvurmalıdır; fikhî meselelerde doğru hüküm verebilmek için hendese ilmini bilmek gerekir³⁸⁷. Ancak Katip Çelebi’nin “en-nazar” kavramı içinde dinî bilimlere aklî bilimlere göre daha önemli bir yer ayırdığı, hatta ikincisini ilkinin yardımcısı olarak gören bir düşünceye sahip olduğu en açık şekilde risalenin sonunda ifade edilmektedir. Şöyle ki *Mîzânü’l-Hakk* risalesi Katip Çelebi’nin, birincisi dönemin padişahına, ikincisi vaizlere, üçüncüsü Müslüman halka ve dördüncüsü özel olarak kendinden ders alan genel olarak da almayan diğer tüm öğrencilere yönelik vasiyetleriyle sona ermektedir. İlk üçünü bir yana bırakırsak konumuzla ilgisi olan dördüncü vasiyette söze, kabiliyetli öğrencilerin giriş bilgilerini (mukaddemât) öğrendikten sonra bilimlerdeki meseleleri İslâm’ın inanç ilkelerine (‘akâid-i

³⁸⁷ a.g.e., s. 84.

İslâmiyye) göre değerlendiren metinleri elde etmeleri (zabt eyliye), sonra her bilim dalı (fenn) ile usûlüne uygun bir şekilde (kânûn üzere) uğraşmaları ve her birini ana hatlarıyla öğrenmeleri (her kesrete vahdet-i cânibden başlıya), bir bilim dalını tam olarak öğrenmeden başka bir bilim dalını öğrenmeye yeltenmemeleri yönünde tavsiyelerle başlanıp başka bazı uyarıların ardından dürüst bir öğrencinin (tâlib-i sâdik) öğrenim sürecinin kazalara uğramaması için öncelikle Ehl-i Sünnet inancını sağlam bir şekilde öğrenmesi, Kitâb, Sünnet ve İcmâ'-i Ümmet kalesine sığınması, meselelerde sırasıyla Kur'ân'ı, Hadîs'i, fukahânın ve evliyanın sözlerini doğruluk ölçütü (mîzân) olarak alması, daha sonra da filozofların (hükemâ), mütekelimînin ve sûfilerin sözlerini inceleyerek sağlıklı bir akıl ve fikirle (fıkr ü nazar-ı sahîhle) bunlardan faydası açık olanlarını benimseyip yararlanması ve nihayet bu sözlerin hiç birini reddetmeyip taassup derdine düşmemesi önerilerinde bulunulur³⁸⁸.

Açıkça görülüyor ki, risalenin sonunda samimi ve yetenekli öğrenciler için çizdiği bu ideal öğrenim programı ile Katip Çelebi, “nazarî bilimler” anlayışında, “meşrû'ât”ın yani nazarî-dinî bilimlerin “ma'kûlât”tan daha önce geldiğini ya da “meşrû'ât”ın “en-nazar” içindeki bu birlikteliğinde “ma'kûlât”a göre daha ağırlıklı bir yere sahip olduğunu ifade etmektedir. Nitekim bu doğrultuda, öğrencilere sıkı sıkıya bağlı kalmaları uyarısıyla çizilen öğretim programının, inanç ilkelerini ve dinî bilimleri açık bir şekilde ön plana çıkarttığı hatta bunları bütün bilim öğreniminde başvurulacak doğruluk ölçütü yaptığı görülmektedir. “Nazarî eğitim”in nasıl olması gerektiğini yansıtan bu tabloda, aklî araştırmaların temsilcileri olan filozoflara ve mütekelimîne, müfessîr, muhaddis, fukaha ve evliyadan sonra yer verilmekte ve bunların görüşlerinden yalnızca sağlıklı bir akla ve fikre uygun olanlarının dikkate alınması tavsiye edilmektedir. Bundan başka, bunların fikirlerinden uygun olmayanların ise reddedilmesi ve çürütülmesi yönündeki çabaların gereksiz olduğu ikaz edilerek, bir bakıma bu grupların uğraşlarının ve ulaştığı sonuçların bütünüyle kabul edilebilir olmadığı da teslim edilmiş olmaktadır. Son olarak bu belirlemenin ışığı altında bir geri dönüş yapıyor ve çalışmamızın birinci bölümünde belirlediğimiz üzere, Katip Çelebi'yle ilgilenen bazı çağdaş yazarlarımızın, onun hakkında her fırsatta ve büyük bir rahatlıkla yaptıkları laik, liberal, modern, skolastik zihniyetin

³⁸⁸ a.g.e., s. 124-125.

düşmanı v.b. gibi yorumların ne kadar sağlıklı olduğu konusunda tekrar düşünülmesi gerektiği hatırlatarak bu alt bölümü bitiriyoruz.

D-4-4) “En iyi Bilim Sınıflaması” Üzerine Bir Eleştiri

Ülkemizde özgün felsefe tarihi araştırmalarının başlatıcısı olan, Batı Felsefesi'nin İslâm Düşüncesi ile felsefî benzerliklerini göstererek Türkiye'ye aktarılmasını sağlayan ve bir yandan da aynı mukayese yöntemiyle yaptığı çalışmalarla Türk Mutasavvıfları'nın manzûm ve kısmen de mensûr eserlerinin felsefî değerlerini gösteren Filozof Rıza Tevfik³⁸⁹, her biri konusunda bir şâheser olan eserlerinden *Kâmûs-ı Felsefe*'nin “Class”, “Classification” ve “Classification des Sciences” başlığını taşıyan üç müteselsil maddesinde “Sınıf”, “Sınıflama” ve “Bilimlerin Sınıflanması” kavramlarını inceler. Burada yazdıklarına göre, sınıflama, birçok bireyi, aralarında bulunan ya da bulunduğu sanılan ortak bir özelliğe veya benzer niteliklere göre, sınıflara bölmek ve bireyler çokluğunu, bu şekilde düzene sokmak demektir. Bireyleri, birer birer sayıp belirtmek imkânsız olduğu için, araştırma konusu olan şeyleri bir takım sınıflara ayırmak bilimin yöntemsel gereklerindedir. Her bilim belli bir şekilde sınıflama yapmak mecbûriyetindedir. Her bilim aslında sınıflama ile işe başlar, sonra kuramsal bir özellik kazanır. Bir bilim ancak sınıflanan maddeler ve konulardan bazı kanunlar çıkarılınca (istidlâl) gerçek anlamda rasyonel yani nazarî olur.

Rıza Tevfik sınıflamanın basit bir zihinsel işlem olmadığını, gözlem (observation), analogi, kıyaslama (comparation) ve soyutlama (abstraction) gibi birinci derecede zihinsel işlemlere ihtiyaç gösterdiğini söylemektedir. Hatta böyle birbirinden farklı bireyleri inceleyip araştırarak genel, tümel bir kavrama (notion générale) ulaşabilmek mantık dilinde tümevarım (induction) denilen işlemdir. Mantıkçıların ve psikologların iddiasına göre bütün yargılarımız yani hüküm vermelerimiz, sınıflama işlemiyle birlikte gerçekleşir, ona dayanır. Sınıflama işlemi, bütün zihinsel işlemlerin

³⁸⁹ Filozof Rıza Tevfik'in Osmanlı'nın son ve Cumhuriyet'in ilk dönemindeki felsefe kültürümüzde oynadığı öğretici rolün boyutlarını görmek için şu esere bakılabilir: Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica Osmanlı İmparatorluğu Dönemi'nde Türk Felsefesi Yeni Felsefe*, Cilt III, Ankara 2007, s.164-185.

ruhun teşkil ettiği gibi, yalnızca bazı bilimlerin değil, her durumda insan bilgisinin başlangıcını ve sonunu dolayısıyla gerçek özünü oluşturuyor demektir. Çünkü ancak bu sayededir ki insan elde ettiği tikel bilgileri düzene sokup özetleyerek karışıklıktan kurtarıyor ve varlıklar hakkında özlü fakat uyumlu (harmonieux) bir bilgi üretebiliyor. Sınıflama, bir sınıfa sokulacak olan farklı, değişik şeyler ve bireylerin gösterdiği özellikler ve nitelikler arasındaki karşılıklı bağlantıların (connections) varlığını doğrulayabilmekle olur. Böyle özsel nitelikler (propriétés essentielles) üzerine kurulan bir sınıflama doğaldır (naturelle); öyle olmayıp da bir takım belirtiler ve sözde özelliklere (qualités apparentes) önem verilerek keyfî bir düzenleme yapılırsa, buna yapay sınıflama (classification artificielle) adı verilir³⁹⁰.

“Sınıf” ve “Sınıflama” kavramları hakkındaki verdiği bilgilerin ardından Rıza Tevfik, “Bilimlerin Sınıflandırılması” (Tasnîf-i ‘Ulûm, Classification des Sciences) kavramı hakkındaki açıklamalarına geçer. Bilim sınıflamasının önemini belirttikten sonra, tarihin ilk makul bilim sınıflamasını yapan filozofun Aristoteles (M.Ö. 385-322) olduğunu söyler ve onun “bilgi”yi, önce “episteme” (science), “doxa” (opinion) ve “tekhne” (art) olarak üç bölüme; sonra “episteme”yi, dört alt bölümü içeren “kuramsal felsefe” (philosophie spéculative) ve üç alt bölümü içeren “kılğısal felsefe” (philos. pratique) olarak iki ana bölüme ayıran ünlü sınıflamasını açıklar. Ardından bu sınıflamanın “hikmet-i nazariyye” ve hikmeti ameliyye” şeklinde İslâm Dünyası’nda tamamen ve aynen benimsendiğini belirterek, ünlü Osmanlı bilgini Kınalızâde Ali Efendi’nin (1510-1572) *Ahlâk-ı ‘Alâ’î* adlı eserinden yaptığı alıntılarla Aristoteles’in bu sınıflamasının Osmanlılarda da kabul gördüğünü göstermeye çalışır. Kınalızâde’nin, yeni bir şey ortaya koymamış ve yeni bir sistem kurmamışsa da zamanına göre çok münevver ve bilgin bir kişi olduğunu, Dünya’nın en büyük filozoflarının yolundan gittiğini, ancak ondan çok sonra yazarların bu konularda Ali Efendi’yi rehber edinmediklerini söyleyen Rıza Tevfik, bilimin “haysiyet-i hakîkatî”nden habersiz olan bu kişilerin, konuya çok fazla ilgi göstermelerine rağmen, bilim sınıflaması adına bitmez tükenmez bölümlenmelere koyulduklarını, sınıflamalarında hiçbir plan ve hiçbir mantıksal bağ bulunmadığını, bilimler arasında esas, değer ve öz bakımından varolan mantıksal bağlara dayanmayan anlamsız,

³⁹⁰ “Class” ve “Classification” maddeleri için Bkz., Rıza Tevfik, *Mufassal Kâmûs-ı Felsefe*, Devlet Matbaası 1932, Cilt 2, s. 322-327 ve 328-372.

ayrıntılarla perişanlık arzeden ve bağlarından kopmuş sayısız bölümler içeren sınıflamalar yaptıklarını ileri sürer. Sonra, bu kötü ve anlamsız sınıflama biçimine örnek olarak bir eserden bahseder. Bu, yazarı belirtilmeyen ve birinci bölümünün Serkiz [Orpelyan]³⁹¹ ve [Bursalı] Mehmet Tahir tarafından Hicrî 1308 yılında İstanbul'da basıldığı söylenen *Mahzenü'l-'Ulûm* adlı eserdir. Ancak bu eserden yapılan alıntidan açıkça görüldüğüne göre, *Mahzenü'l-'Ulûm*'daki bilim sınıflaması doğrudan Taşköprülüzâde'nin *Mevzû'âtu'l-'Ulûm*'undan alınmadır. Yani aslında Rıza Tevfik, “kötü ve anlamsız sınıflama biçimi”ne örnek olarak, *Mahzenü'l-'Ulûm* üzerinden, Taşköprülüzâde'nin, *Miftahu's-Sa'âde*'si ya da oğlunun çevirisiyle *Mevzû'âtu'l-'Ulûm*'undaki ünlü sınıflamasını göstermektedir.

Rıza Tevfik, Taşköprülüzâde'nin bilim sınıflamasına yönelttiği eleştirisinde, bu sınıflamanın iki bilim grubunu esas alır. Bunlardan birincisi, sınıflamada “Arabî Bilimler” diye gösterilen gruptur. Rıza Tevfik, gruptaki yirmi altı bilim dalını³⁹² tek tek saydıktan sonra, bunlar arasında hiçbir bağ bulunmadığını, bazılarının Arapça ile hiçbir ilgilerinin olmadığını, otobiyoğrafi ile ilgili olan bazılarının ise gerçek anlamda bilim sayılamayacağını ileri sürer. Eleştirisine temel aldığı ikinci bilim grubu ise, on dört alt dalı bulunan “ilmu's-sihr”dir. Bu bilime dayanılarak sınıflamaya yöneltilen eleştiri, bunun bilim değil büyücülük olduğu, kutsal kitaplar sihre inanmayı gerektirdiği ve Ortaçağ'da bunu inkar edenler veya şerefini hafifletenler kafir sayılarak ateşe atıldığı için sihrin bilim sayıldığı, Müslümanlığın bu konuda Hıristiyanlık'tan zerre kadar farklı olmadığı, tek farkın Avrupa'nın, Devr-i İntibâh yani Rönesans bilginlerinin büyük acılar çekerek hatta canlarını feda etmeleri sayesinde bu zararlı ve batıl inançların hükümlerinden kurtulmalarına karşın, bizim *Mevzû'âtu'l-'Ulûm* gibi kitaplar yüzünden hâlâ bu sefil anlayışta ısrar etmemiz olduğu şeklindedir.

Rıza Tevfik eleştirisinin sonunda bu tür bilim sınıflamalarında görülen tuhaflığın sebebinin ne olduğunu sorar ve bunun cevabını iki nedene bağlar: Birincisi, “ilm” (bilgi/bilim) kelimesinin “sözlük anlamı” (ma'nâ-yı lügavî) ile “terminolojik anlamı” (ma'nâ-yı ıstılâhî) arasındaki farkı gözardı etmektir. “İlm” kelimesi, sözlükte

³⁹¹ Amasya Bidâyet Mahkemesi Zabıt kâtipliği yapan Serkiz Orpelyan ve Bursalı Mehmet Tahir tarafından hazırlanan bu kitap 1892 yılında İstanbul'da basılmıştır.

³⁹² Bu bilimlerin neler olduğu sınıflamayı anlattığımız bölümden takip edilebilir.

bilmeye, sınırsız bir şekilde bilmeye denir. Böylece olunca, tahtaya cila vurmak, ağaçlara aşı yapmak gibi şeyleri bilmek de başlı başına bir bilim olarak gösterilmiştir. Oysa bunları bilmeye terminolojik anlamıyla bilim denmez; İkinci neden, bir bilime inceleme konusu olabilecek doğal olayların (hâdisât-ı tabî'iyeye) ne türden sayılması gerektiğinin kesin ve doğru bir şekilde belirlenememesidir. Böylece tarihe, belâgata, biyoğrafıye vb. gibi farklı alanlara ait birçok bilgi Arap Dili Bilimleri'ne sokulmuş olabiliyordu. Bu nedenle, Ortaçağ'da yazılan eserlerden hangisine bakılırsa bakılsın metafizik, tıp, kimya, simya, sihir, astroloji, tasavvuf, geometri, fizyolojiye ait olması gereken yalan yanlış birçok bilginin karışımından başka bir şey görülmez. Hatta araya şiir ve menkıbeler bile karıştırılmıştır. Bu yüzden birçok şey birbirine karıştırılmış, bu da yanlış, keyfî ve gereksiz sınıflamalar yapılmasına yol açmıştır. Rıza Tevfik, ikinci nedenle ilgili olarak, eskilerin hangi olayların bilimsel olarak incelenebileceği konusundaki şaşkınlıklarında mazur olduklarını, zira doğayı analitik bir bakışla gözlemek ve incelemek alışkanlığına henüz sahip bulunmadıklarını, modern çağa gelindiğinde nedensellik ilkesinin (principe de causalite) yol göstericiliği ile doğa yasalarının günden güne keşfedilerek evrenin görünen karmaşasını bilimin özüne uygun bir şekilde düzenli ve uyumlu bir şekle sokulduğunu, bu bilimsel özün, mucizeye (l'extraordinaire) yani doğaüstüne (le surnaturel) inanmaya imkân tanımadığını, halbuki Ortaçağ bilginlerinin istisnasız tamamında ve "ilminde" bu çürük inancın bulunduğu, onun için ilm-i cifr, ilm-i daveti'l-cin, ilm-i havass-ı hurûf, ilm-i sihr ve daha böyle bir sürü şarlatanlıkları bilim saydıklarını ve bunların hükümlerine inanmaktan kurtulamadıklarını, Felsefe Tarihi'nin, İslâm Dünyası'ndaki kurucusu olan ve medenî dünyanın dehalarından biri olarak bilinen İbn Haldun'un bile, o olağanüstü gözlem gücüne karşı bu gibi saçma şeylerden söz ettiğini ve bilimleri sıralarken bunlara yer verdiği söyleyerek eleştirisini bitirir³⁹³.

Rıza Tevfik'in Osmanlı'daki egemen bilim zihniyetini temsil eden Taşköprülüzâde'nin bilim sınıflamasına karşı, yer yer Ortaçağ bilim zihniyeti ile ilişkilendirerek ve bu arada Modern bilim zihniyetinin karşısına koyarak, yönelttiği bu topyekün eleştirinin birçok noktasında düzeltmeye muhtaç olduğunu düşünüyoruz. Öncelikle Kınalızâde Ali Efendi'nin ve eserinin sonraki Osmanlı musannifleri

³⁹³ "Classification des Sciences" maddesi için Bkz., Rıza Tevfik, *Mufasssal Kâmûs-ı Felsefe*, Cilt 2, s. 372-400.

tarafından kabul görmediği yolundaki iddialar doğru değildir. Zira ondan aşağı yukarı yüz sene sonra yaşayan Katip Çelebi *Mizânü'l-Hakk*'taki “Tegannî” yani insan ya da çeşitli aletlerden çıkan ses ya da nameleri dinlemenin dinen caiz olup olmadığı meselesini ele alırken, “Fâzıl muhakkik ‘allâme-i Rûmî Kınâlîzâde Ali Efendi merhûm, *Ahlâk-i ‘Alâ’î* nâm kitâb-ı ‘azîmesinde bu siyâkı tahrîr ve gınâ bahsini tafsîl üzere takrîr eyledi. Tâlib-i hakk olan ihvân-ı mü’minîn ol kitâbı hırz-ı cân idub evrâd ve ezkâr yerine okumağı iltizâm eylemek gerek. Ta ki dîn ve Dünyâ mühimmi nedir bilub mûcibi ile ‘amel ola. Zira hikmet ile şerî‘at beynini cem‘ eylemiş bir kitâb-ı mubârektir ve musannifî dehre bir gelenlerdendir”³⁹⁴ demektedir. Keza daha sonra gelen ünlü Naima da, *Tarihi*’nin *Dibâce*’sindeki *Birinci Fasl*’ın sonuna eklediği *Fâide* bölümünde Kınalızade Ali Efendi’nin, İbn Haldûn *Tarihi*’nin *Mukaddime*’sinde sözü edilen Adâlet Dairesi’ni alarak *Ahlâk-ı ‘Alâ’î* adındaki latif kitabına koyduğunu söylemektedir³⁹⁵. Özellikle Naima’nın Osmanlı Devleti’nin resmi vakanüvisi olduğu göz önüne alınırsa, Kınalızade Ali Efendi’nin ve eserinin sonraki Osmanlı yazarları tarafından takip edilmediği görüşünün ne kadar gerçekten uzak olduğu anlaşılır. Ayrıca Kınalızade Ali Efendi’nin Aristoteles’ten aynen aldığı bilim sınıflaması Taşköprülüzâde’nin, Rıza Tevfik tarafından acımasızca eleştirilen bilim tasnîfi içinde bütün yönleriyle yer almaktadır. Zira eserinin Dördüncü Devha’sında açıkladığı “hâricî varlığa ilişkin nazari felsefî bilimler” ile Beşinci Devha’sında yer verdiği “amelî-felsefî bilimler” (el-‘ulûmu’l-hikemiyyeti’l-‘ameliyye), bazı eklerle birlikte Aristoteles’in “episteme”yi “kuramsal felsefe” (philosophie spéculative) ve “kılışsal felsefe” (philosophie pratique) olarak iki ana bölüme ayıran ünlü sınıflamasından başka bir şey değildir.

Rıza Tevfik’in söz konusu eleştirisinin en can alıcı yönüne, yani bu sınıflamanın “mantıksal bağdan yoksun” olduğu dolayısıyla birbiri ile ilgisiz çok sayıda bilimi ve bilim denmesi uygun olmayan pek çok bilgiyi bir arada topladığı yönündeki iddiasına gelince, bu iddia doğru değildir. Zira Taşköprülüzâde’nin bilim sınıflaması açıkça görüldüğü üzere son derece felsefî ve bu bakımdan alabildiğine kuşatıcı/tümel bir teoriye dayanmaktadır. Bu teoriye göre, varlıklar ya insan zihninden bağımsız olarak dış dünyada kendi başına bulunurlar (ff’l-â‘yân); ya insan zihninde

³⁹⁴ *Mizânü'l-Hakk*, s. 87

³⁹⁵ *Târih-i Na‘imâ*, Cilt I, s. 40.

bulunurlar (fi'z-zihn); ya dilde/sözde vardılar (fi'l-elfâz) ya da yazıda (fi'l-kitâbe) bulunurlar. Bu teori, varlık kavramının, İslâm ve Osmanlı düşüncesine göre bir istisna dışında, bütün içeriğini karşılamaktadır. Taşköprülüzâde, taksîmini böyle sağlam bir felsefî teoriye dayandırdığı için, içinde yaşadığı kültürde karşısına çıkan bütün bilgilerin/bilimlerin hiç birini dışarıda bırakmayan, hepsine bir yer bulan ve ortaya çıkacakların da yerini hazır tutan bir sınıflama yapmayı başarabilmiştir. Bu açıdan bakıldığında şeklen, modern kimyanın en büyük başarılarından biri olan “Elementler Tablosu”na benzetilebilecek bu sınıflama, Rıza Tevfik’in iddiasının aksine, ancak tıpkı onun eserleri gibi, bir felsefî ve mantıksal şâheserdir. Ayrıca unutmamak gerekir ki bu sınıflamanın dayandığı teorinin kaynağı olan ve varlık, düşünme ve dil arasında, varlıktan başlayıp dile doğru giden ilişkiler bulunduğunu yani dilin düşünmeye, düşünmenin varlığa işaret ettiğini ileri süren görüş bizzat Aristoteles’e aittir³⁹⁶.

Öte yandan Rıza Tevfik’in, verdiği örneklerdeki, çeşitli mezheplerin ileri gelenlerine ait biyoğraflerin, atasözleri derlemenin, bilmece bulmacalardan söz etmenin, peygamberlerin kıssalarını anlatmanın nasıl olup da bilim sayılabileceği ve dahası bunlara ne hakla “Arapça ile İlgili Bilimler” denebileceği biçimindeki sorularına sınıflamanın mantığı içinde anlamlı cevaplar verilebilir. Örnekte geçen ve “râbitasız” olarak gösterilen bilimler, sınıflamada “Arabî Bilimler” olarak ayrı bir grupta toplansa da, aslında tamamı “Elfâza Dayanan Bilimlerin” alt dalları olarak kabul edilmiştir. Mesela “Arabî Bilimler”den “ilmu’l-emsâl”, “Elfâza Dayanan Bilimler”den “ilmu’l-lüga”nın alt-dalıdır; yine birinci gruptan olan “ilmu tabakâti’l-etibbâ”, ikinci gruptan “ilmu’t-tevârîh”in alt-dalıdır. Şu halde hem “ilmu’l-emsâl” hem de “ilmu tabakâti’l-etibbâ” arasında sözlere dayanan bilimler olmak bakımından bir bağ kurulmuştur. Doğal olarak bu bağa itiraz edilebilir; ancak “tarih bilimi”ni “ahbâr” yani “sözlü haber geleneği” olarak kabul eden bir anlayış karşısında olduğumuzu unutmamak gerekir. Yine verilen örneklerden hareket edersek, “ilmu’l-vekâyi’i’l-ümem ve rüsûmihim”in hem etnoğrafya, hem sosyoloji ve hem de tarihe ilişkin olduğu, vakaları kayıt etmeye bugünkü terminoloji ile bilim denilemeyeceği, öyle olsa da bu bilimin Arabî bilimlerden sayılamayacağı şeklinde itiraz edilmektedir.

³⁹⁶ Aristoteles’in bu görüşünün ayrıntıları ve İslâm Dünyası’ndaki ilk biçimi hakkında şu esere bakılabilir: Mübahat Türker Küyel, *Aristoteles ve Fârâbî’nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, Ankara 1969.

Sınıflamada bu bilim “Elfâz Bilimler”inden “ilmu’l-muhâdara” [yani konuşma esnasında anlamı güçlendirmek için sözün akışına uygun hikayeler anlatma melekesi kazandırma bilimi] ve “ilmu’t-tevârîh”in alt-dalı olarak gösterilmiştir. Bu bilimin açıklamasında, bütün kavimlerin alıştıkları adetleri ve göreneklere (rusûm) olduğu, bunların o kavimlerin şiiirlerden, söylevlerinden ve yazdıkları risalelerden tespit edilebileceği söylenmekte ve bu bilimin konusunun Arap Şiiirleri olduğu ifade edilmektedir. Yani bu bilimde, muterizin sözünü ettiği etnolojik, sosyolojik ya da tarihsel araştırmanın Araplara ait Arapça yazılmış şiiir metinleri üzerinden yapıldığı belirtilmektedir. Tarihi Arapça yazılmış Kutsal Metin’de geçen peygamberlerin ve ümmetlerinin yaşadığı olaylardan ibaret gören ve dahası Arapça’nın kutsal bir dil kabul edildiği, bir bakış açısından bakıldığında Arapça şiiirlerin bu tür etnoğrafik, sosyolojik ve tarihi araştırmalar için iyi bir kaynak olarak görülmesinde bir mantıksızlık bulunmadığı aşikârdır. Rıza Tevfik’in sihirin bilim sayılamayacağı ve mantıklı ve iyi bir bilim sınıflamasında bunların yeri olamayacağı itirazına gelince, bu itiraz daha büyük çaplı bir tartışmayı gerektirir ve Taşköprülüzade’nin bilim sınıflamasının “mantıksız” olduğunu gösteren bir kanıt olamaz. Sonuç olarak Filozof Rıza Tevfik Bey’in Taşköprülüzâde’nin bilim sınıflamasına yönelttiği bu topyekün eleştirinin -ancak sadece bu eleştirinin, bizzat Taşköprülüzâde’nin eserinden hareket ederek tedavülde kalmış Osmanlı bilim zihniyetinin yapısını tespit edip anlamaya ve onu, bu akıbete götüren yetersizliklerin neler olduğunu gösteren bir incelemeye dayanmadığı; doğrudan doğruya zaten eskimiş ve hükmünü yitirmiş bu zihniyetin, tarihte, geriye doğru bakıldığında, artık ortadan kalktığına inanılan mantıksızlık, ilkelik, majik ve mistik düşünme v.b gibi vasıflardan başka bir şey görmeyen “ilerlemeci” bir başka zihniyetin ön-kabulleri doğrultusunda ezberle yapılan bir karalamasından ibaret olduğu anlaşılmaktadır.

Ancak yine de Rıza Tevfik’in “Bu tuhaflığın sebebi nedir?” şeklinde sorduğu soru ortada durmaktadır ve cevaplamayı beklemektedir? Bu soruyu değiştirip başka bir şekilde sormak gerekirse şöyle de diyebiliriz: Acaba Katip Çelebi’nin “en iyi” diye vasıflandırdığı dolayısıyla bundan onun dayandığı bütün temel görüşleri benimsediğini çıkarabileceğimiz bu gözcü sınıflamanın güçsüzlüğü nereden kaynaklanmaktadır? Bu sınıflamanın temsil ettiği bilim ve felsefe zihniyetinin tarihe

gömülmesine neden olan kusur nedir? Benim görüşüme göre, bu zihniyetin tarihsel mahkûmiyetine yol açan kusur, “haricî varlık” anlamında kullanılan “el-a’yân” kavramı ile ifade edilen varlık görüşüdür. Peki bu “el-a’yân” nasıl bir varlık görüşüne işaret etmektedir? “el-A’yân”dan anlaşılan, içinde meleklerin, feleklerin, akılların, nefislerin, ruhların, canlıların, cansızların, insanların vb. her tür mümkün varlığın bulunduğu heterojen bir evrenler toplamıdır; öyle ki bu evrenler toplamında bir tek Tanrı bulunmamaktadır; yani “el-a’yân” Tanrı’dan başka her şey demektir. Böyle bir “hârici varlık” anlayışının, ne kadar güvenilse de “bilme” konusunda akli ya da “en-nazar”ı ve sahiplerini aciz bırakması kaçınılmazdı. Nitekim bu noktaya gelmiş ve bedeli ödenmiştir. Buna karşılık modern bilim ve felsefe, bu “el-a’yân” kavramına göre, bizim “ontolojik ve epistemolojik yalınlaşma ve daralma” adını verdiğimiz başka bir süreçte seyretmiştir. Modern bilim, “el-a’yân” terimiyle ifade edilen bir kozmolojiden çok farklı ve ona karşıt olarak, her noktasında homojen ve her bölgesinde aynı kanunların geçerli olduğu kabul edilen bir evren tasarımına dayanır. Bu evren tasarımı, bilimsel ifadesini Kopernik astronomisi ve Galilei fiziğinde, felsefi ifadesini ise, Descartes’in “res cogitans”dan (düşünen şey) iyice ayırıp onun karşısına koyduğu “res extensa” (uzamlı olan şey) kavramında bulur. Modern bilim “haricî varlık” dedikçe, öncelikle temel niteliği (attibutum) “yer kaplama” olan, “uzam” olan şeyi anlar; o kadar ki “düşünen şey” (res cogitans) bile “yer kaplama” bakımından anlaşılmaya ve açıklanmaya çalışılır. Burada Hume (1711-1176)’un metafizik eserleri ateşe atma tavsiyesi, Kant (1724-1801)’ın ünlü numen bilinemez fenomen bilindir görüşü ve pozitivistlerin metafiziği reddeden kesin tavırları eşliğinde, Modern Bilim ve Felsefe’yi karakterize eden bu ontolojik ve epistemolojik yalınlaşma ve daralmanın Descartes’ta görülen sınırları da aşmış, bir süre sonra ruhî tözün inkarına ve maddî tözün de fenomenal yapısı dışında gerçekte ne olduğunun bilinemeyeceği görüşüne kadar vardığını belirterek bu alt-bölümü bitiriyoruz.

D-5) “Merâtibu’l-‘Ulûm” ya da “Bilimler Merdiveni”

Yazdığı eserlerle XIX. yüzyılda, evolüsyonizm, determinizm, liberalizm ve “ekonomi-politik” gibi, yeni bazı bilimsel kuramların ve felsefi öğretilerin Batı’dan

ülkemize girmesinde büyük katkısı bulunan Ahmet Mithat Efendi³⁹⁷ (1844-1912), insan bilgilerinin, ilişkili olduğu konulara bakılarak sınıflara ayrılmasına “tasnîf-i ulûm” (sınıflama) denildiğini, bu sınıflama yapıldıktan sonra, bazı bilimlerin diğer bazılarının öğrenilmesine araç olabilecekleri ilkesinden hareketle, hangi bilimlerin öğreniminin hangi bilimler için gerekli olduğunu belirten ve böylece bilimlerin gerçek sınırlarını belirleyip konularının birbirine karışmasını önleyen bir düzenleme daha yapılabileceğini, buna da “tertîbu’l-ulûm” adı verildiğini söyler³⁹⁸. Gerçekten “tasnîf/taksîmu’l-ulûm”dan başka, sadece öğrenim amacıyla değil, değişik anlayışları yansıtan birçok ölçüte göre bilimlerin bir “sıradüzeni”ne sokulabileceği ve bilimlerin tıpkı bir merdiveni andıran bu tür “tertîb/merâtibu’l-ulûm” yapıları içinde değerlendirilmesinin İslâm ve Osmanlı bilim anlayışının en temel özelliklerinden birisi yansıttığı söylenebilir. *Keşfu’z-Zünûn*’da yazdıklarından Katip Çelebi’nin de bu tür bir “Bilimler Merdiveni” anlayışına sahip olduğu görülmektedir. Acaba Katip Çelebi, bilimleri nasıl bir sıradüzenine sokmaktadır? Sınıflama (taksîmu’l-ulûm) yapılırken birbirinin karşısına konulan “en-nazar” ve “et-tasfiyye” yöntemleri ile elde edilen bilimleri, önem ve değer bakımından nasıl düzenlemektedir? Yine benimsediği sınıflamada “hepsi nazarîdir” diyerek aynı gruba sokulan “aracı”, “hikemî” ve “şer’î-nazarî” bilimleri önemleri ve değerleri bakımından kendi aralarında hangi ölçütlere göre ve nasıl sıralanmaktadır? Hangi bilimler merdivenin ilk basamağında, hangi bilim ya da bilimler zirvesinde bulunmaktadır?

İslâm Dünyası’nda bilimlerin sıradüzeninden söz edilirken “ilmin şerefi malûmun şerefi kadardır; âlimin mertebesi de ilminin mertebesi kadardır” ilkesinin temele alındığı ve bilimler çokluğunun bu ilkeye dayanılarak belirlenen “şeref” ve “fazilet”lerine göre bir düzene konulduğu, bu anlayışla oluşturulan bilimler sıradüzeninin de, bir taraftan toplumda hangi bilimlerle hangi düzeyde ilgilenileceği yani bilimsel araştırmanın ve incelemenin hangi bilimler üzerinde ve hangi boyutlarda yapılacağı, diğer taraftan da özellikle öğrenim ve öğretim sürecinin hangi hedefler doğrultusunda şekilleneceği konusunda belirleyici rol oynadığı anlaşılmaktadır.

³⁹⁷ Ahmed Mithat Efendi’nin ülkemizde oluşan “Yeni Felsefe”de oynadığı rol şu eserde görülebilir: Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, Cilt 3, s. 109-132.

³⁹⁸ Ahmed Midhat, *İktisat Metinleri*, Sadeleştirenler ve Yayına Hazırlayanlar: Erdoğan Erbay-Ali Utku, Konya 2005, s. 195-196.

Nitekim mesela Gazâlî'ye göre, konusu dikkate alınmadığında her bilim özünde şerefli; hatta sihir bilimi de batıl olmasına rağmen özü bakımından şerefli. Çünkü bilgi, cehaletin zıttıdır. Cehalet de, karanlıktan ayrılmaz. Karanlık, sükûnda ikamet eder, sükûn ise yokluğa yakındır. İşte batıl ve dalalet bu kısma [yokluğa] mensuptur. Cehaletin hükmü (gereği, sonucu) yokluğun hükmüyle bir olunca bilginin hükmü de varlığın hükmü olur. Varlık, yokluktan daha hayırlıdır. Hidayet, hakikat, nur hep varlık ipinde dizilidir. Varlık, yokluktan üstün olunca bilgi de cehaletten daha şerefli olmuş olur. Bir takım kavramsal eşitliklere dayanarak bilginin özü bakımından neden şerefli olduğunu böyle açıklayan Gazâlî, konuları gözönüne alındığı zaman, bilinebilecek konuların en faziletlisi, en yücesi, en şerefli olarak Allah'ı, bilimlerin en faziletlisi, en yücesi, en mükemmeli olarak da O'nunla ilgili "Tevhid İlmî"ni göstermektedir³⁹⁹.

Katip Çelebi'ye göre de her bilim şerefli olmakla birlikte, bilimler şerefli olmak bakımından farklılık gösterirler. Bazı bilimler konusu (el-mevzû') bakımından şerefli; konusu insan bedeni olan tıp ve konusu kelâmullah olan tefsîr gibi; bu ikisinin şerefi konusunda gizli saklı bir durum yoktur. Yine amaç (el-gâye) bakımından öyle olan bilimler vardır; amacı insanî faziletleri bilmek olan ahlâk bilimi gibi. Kendisine duyulan ihtiyaç (el-hâce) bakımından şerefli olan bilimler vardır, fıkıh gibi; gerçekten ona duyulan ihtiyaç çok hayatîdir. Delîlinin sağlamlığı (vesâkati'l-hucce) bakımından şerefli olan bilimler vardır, matematiksel bilimleri (el-ulûmu'r-riyâziyye); bu sebeple onlara burhanî bilimler (el-ulûmu'l-burhâniyye) denir. Kendisinde bu kabullerin [tamamının] ya da bunlardan daha fazlasının toplanması ile şerefi sağlamlaşmış bilimler vardır, ilahiyat bilimi (ilmu'l-ilahî) gibi; şüphesiz konusu şerefli, gayesi yüce ve ona duyulan ihtiyaç büyüktür. Bundan başka iki bilimden biri ötekinden ürünleri (semeretihi) veya delillerinin sağlamlığı (vesâkati'l-edille) ya da amacı itibarıyla daha şerefli olabilir; birincisinin örneği din bilimi (ilmu'd-dîn) ve tıp bilimidir (ilmu'-tıbb). Zira ilkinin ürünü uhrevî hayat, ikincisinin ürünü dünyevî-fânî hayattır; ikinciye örnek aritmetik (el-hisâb) ve dilbilgisidir (en-nahv). Delillerinin sağlamlığı sebebiyle birincisi daha şerefli; üçüncüsünün örneği tıp ve aritmetiktir; birincisi ürünü açısından, ikincisi ise delileri itibarıyla daha şerefli. Ancak [bütün]

³⁹⁹ İmâm Gazâlî, *Ledünnî İlim Risâlesi*, Tercümesi: A. Cüneyd Köksal, İstanbul 2004, s. 12-14.

bilimlerin en şerefli ürünü, her şeyden beri ve yüce Allah'ı, meleklerini, peygamberlerini bilmek olan ve bu konuda yardımcı bulunanlardır. Çünkü bu ürün aslında insanın ebedî mutluluğudur (es-sa'âdetü'l-ebediyye)⁴⁰⁰. Bütünüyle *Miftâhu's-Sa'âde*'den alınmış⁴⁰¹ görünen bu bilgilerden anlaşıldığına göre Katip Çelebi için bir bilim çeşitli açılardan şerefli ve faziletli olabilmekle birlikte, “ürün” bakımının “amaç”, “delîllerin sağlamlığı”, “ihtiyaç” gibi bakımlara göre daha önemli ve değerli olduğu ortaya çıkmakta ve bu doğrultuda bilimlerin insan için en önemli ürün kabul edilen ebedî uhrevî mutluluğu sağlamak bakımından bir sıradüzene sokulabileceğinin kabul edildiği görülmektedir.

Aynı konuya, *Keşfü'z-Zünûn*'un “Bilimlerin Öğretimdeki Sıradüzeni” (fi Merâtibü'l-'Ulûm fi't-Ta'lîm) başlıklı alt-bölümde tekrar ve daha açık bir şekilde değinilmektedir. Buna göre, “en önemli” (el-ehemm) en önce gelecektir. Tıpkı “sözlerle” ilgili araştırmaların “anamlarla” ilgili araştırmalardan önce gelmesi gibi, “araç” amaç”tan önce gelir. Zira “sözler” “anamlar”a götüren araçlardır ve bu açıdan bakıldığında, “dilbilimleri” (el-edeb) “mantık bilimi”nden; bu ikisi “fıkıh usûlü”nden; bu da “hilâf bilimi”nden öncedir. Katip Çelebi gerçekte bir bilimin başka bir bilimden şu üç şey nedeniyle önce geleceğini söylemektedir: Bu ya bir bilimin diğerinden daha önemli olması yüzündendir; örneğin “farz-ı ayn”ın “farz-ı kifâye”den, bunun “mendûb”tan ve bunun da “mübâh”tan önce gelmesi gibi⁴⁰². Ya yukarıda geçtiği üzere, başka bir bilime götüren bir araç (el-vesîle) oluşu yüzündendir; böylece “sözdizimi” (en-nahv-syntaxe) mantık”tan öncedir. Ya da bir bilimin konusunun başka bir bilimin konusunun bir bölümü olması dolayısıyla ki parça bütünden öncedir; böylece “fiil çekimlerini bilmek” (et-tasrîf) “sözdizimi”ni bilmekten önce gelir.

⁴⁰⁰ *Keşfü'z-Zünûn*, Cilt 1, s. 19.

⁴⁰¹ *Mevzû'âtu'l-'Ulûm*, Cilt 1, s. 66.

⁴⁰² Farz, vacip, nedb ve mübâh bazı İslâm Hukuku hükümlerine işaret eder. Farz, bireyin mutlaka inanması ve yapması gereken eylemi gösterir. Farz olan hüküm ve eylemler, inanılmadığı ve reddedildiği zaman “küfr”e, inanılmasına rağmen yapılmadığında “günahkar” olmaya yol açar. “Farz-ı ayn”, her Müslüman tarafından yapılması zorunlu olan; “farz-ı kifâye” ise, bir grup müslümanın yapması ile geri kalanların yükümlülükten kurtulduğu eylemlerdir. “Nedb” ya da “mendûb”, çoğunlukla iyi karşılanan, hoş giden fiillerdir; bunlara “müstehâb fiiller” de denir. “Mübâh” ise, şer'îyatın işlenip işlenmemesi ile ilgilenmediği fiillerdir. Bkz., Sava Paşa, *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, Fransızca'dan Çeviren: Baha Arıkan, İstanbul Tarihsiz, Cilt 2, s. 252-258

Katip Çelebi burada dördüncü ölçüt olarak bazen bir bilimin başka bir bilimden, onun parçalarından biri olduğu için değil de, aksine “saf akılsal bilgileri” (el-ma‘kûlât) kavramak konusunda yatkınlık sağlaması yüzünden de önce gelebileceğini ekler ve bu duruma örnek olarak eskilerden bir grubun aritmetik (el-hisâb) öğrenimini öne almasını verir. Ancak bu ölçütlere karşın, muhtemelen ihtiyaçlar gözetilerek eğitimde çoğunlukla daha kolay olanın (el-ehven) öne alındığını belirtir ve tekrar “farz-ı ayn/farz-ı kifâye” ölçütüne döner. Gerekli olup olmama (ette’kîd) bakımından “farz-ı kifâye”ler farklı farklıdır; gereklilik durumu da, dönemlerin ve memleketlerin bilginlerden mahrum olup olmamasına bağlıdır. Örneğin bir memlekette mirası [dine uygun olarak] taksîm eden bir ya da iki kişiden başkası bulunmaz ve buna karşılık orada yirmi fakîh bulunursa bu takdirde o memlekette aritmetik öğretimi fıkıh usûlününkinden daha gerekli olur.

Katip Çelebi’ye göre, öğrenilmesi zorunlu olan (el-vâcib⁴⁰³) “farz-ı ayn”dır; o da, Şeri‘atın (eş-Şer‘) kişinin özellikle kendisine vacip kıldığı şeylerin hepsidir. Ancak topluluğun bilmesi vacip olan şeyi eğer bir tek kişi icra ederse o görev diğerlerinin üzerinden düşer; buna farz-ı kifâye adı verilir. Katip Çelebi, yaygın görüşe (el-meşhûr) uyararak Kitap ve Sünnet’i anlamak, bu ikisini tahriflerden korumak, hakkında kesin deliller ikame edip şüpheleri giderek inançları bilmek (ma‘rifetü’l-i‘tikâd), nefsi felakete götüren şeyleri bilmek (ma‘rifetü’l-âfât), ferâ’iz, fer‘î hükümler, bedeninin korunması, ahlâk, siyâset gibi Dünya işlerini ve Şeri‘at kanununu ayakta tutmak konusunda vazgeçilmez olan bilimlerle sözlük bilim (el-lûgat), fiil çekimi bilgisi (et-tasrîf), sözdizimi (nahv), tıp (et-tıbb), anlam ve belâgat bilimi (el-me‘ânî ve’l-beyân), mantık, yıldızların seyirlerini inceleyen bilim, soybilgisi (ma‘rifetü’l-ensâb) ve aritmetik gibi öncekilere ulaşmaya aracı olan bütün bilimlerin farz-ı kifâye sayıldığını ve bu bilimlerle uğraşma mecbûriyetinin onlara duyulan ihtiyacın şiddetine göre çeşitli derecelerde olabileceğini belirterek bu konudaki görüşlerini bitirir⁴⁰⁴.

⁴⁰³ “Vâcib”, bir müctehit tarafından oluşturulup uyulması mecbûrî hüküm demektir. Delili doğrudan “nass”a değil de “nass”dan kalkan zihnî bir faaliyete dayandığı için bazı hükümlere “vâcib” denilmiştir. “Vâcib”i inkâr eden kâfir olmaz, ancak günahkar ve fasık [yani inanan ama eylemeyen] olmuş olur. Bazı fıkıh ekollerinin farz ile vacip arasında önemli bir fark görmediği anlaşılmaktadır. Bkz., *a.ge.*, s. 255-256.

⁴⁰⁴ *Keşfü’-Zünûn*, s. 23-24

Bu serimlemeden anlaşılacağı üzere, Katip Çelebi'nin “Bilimler Merdiveni/Sıradüzeni”nde (Merâtübü'l-'Ulûm) zirvenin yani üst basamakların “Dünya İşleri”nin ve “Şeri'at Kânûnu”nun sağlam bir şekilde ayakta durmasını sağlayan bilimlerden, alt basamakların ise, bu amaçla ilgili en ufak bir bilgiye ulaşmakta yardımcı olan bilimlerden oluştuğu ve bunların tümünün toplum tarafından uğraşılması gereken bilimler olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Daha önce anlatılan “Bilim Sınıflaması” açısından söylemek gerekirse Katip Çelebi'ye göre “Bilimler Merdiveni”nin üst basamaklarında “nazarî-şer'î bilimler” yer almaktadır; hatta bunlarla birlikte, “ma'rifetü'l-âfât” terimine bakarak bu sıradüzeninin zirvesinde “amelî-şer'î bilimler”in de bulunduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Diğer bilimlerin yani “elfâza ve hatta ilişkin bilimler”, “zihnî varlığa ilişkin bilimler” ve “nazarî-hikemî bilimler”in ise, “vesâ'il” kavramıyla öncekilere götüren araçlar olarak kabul edildiği ve daha alt basamakları oluşturdukları görülmektedir. Bu bilimlerin, sıradüzenindeki yerlerini tam olarak belirleyen ise, onlara duyulan ihtiyaç olduğu söylenmektedir. Bu şekilde belirlenen “Bilimler Sıradüzeni”nin kurulması ve yaşatılması bir yandan “farz-ı kifâye” kavramıyla bütün toplumun sorumluluğuna verilmekte; öte yandan da “farz-ı ayn” kavramıyla şeri'atın tüm bireylere öğrenilmesini zorunlu kıldığı bilimleri/bilgiler olduğu söylenmektedir. Burada iki nokta dikkat çekmektedir: Birincisi, “amelî-hikemî bilimler” yani ahlâk ve siyâset üst basamaklar arasında ancak yapılan sıralamaya bakılırsa “aracı bilimler”e yakın basamaklarda yer almaktadır; ikinci ise, yıldızların seyri bilimi ve aritmetik bir yana bırakılırsa “aracı bilimler” arasında bile “nazarî hikemî bilimler”in seçkin örneklerine hemen hiç verilmemektedir. Bu yapı karşısında akla bazı sorular gelmektedir. Şöyle ki, bu yapı içinde acaba her birey için öğrenilmesi zorunlu yani “farz-ı ayn” olan bilimler hangileridir? Katip Çelebi, bu bilimler sıradüzeninde yer alan örnekler arasında pek yer vermediği “hikemî bilimler”in söz konusu yapı içindeki yeri hakkında ne düşünmektedir? “Hikemî-nazarî bilimler”le birlikte diğer tüm bilimlerin, bu bilimler sıradüzeni içinde yeri hakkında Katip Çelebi'nin gerçek düşünceleri nelerdir?

D-5-1) Bilimler Merdiveninde Farz-ı Ayn Olan Bilimler

Keşfü’-Zünûn’un Mukaddime Bölümü’nde yer alan değişik alt-bölmelerde bu soruların cevabı olabilecek görüşler sergilendiği görülmektedir. Örneğin Beşinci Bâb’ın [Beşinci] Matlab’ı “Her Mükellefe Farz Olan Bilginin Belirlenmesi” (Ta’yînu’l-‘İlm hüve ellezi Farzu ‘Ayn ‘ala Küll-i Mükellef) başlığını taşımaktadır. Burada Hz. Muhammed’in “bilgiyi (el-‘ilm) talep etmek kadın erkek her müslümana farzdır” sözündeki “bilgi”nin ne olduğu kastedilmekte ve bu konuda bilginler arasında büyük anlaşmazlık olduğu söylenmektedir. Buna göre, müfessirler ve muhaddisler bu farz-ı ayn olan bilginin, Kur’ân (el-Kitâb) ve Sünnet’in bilgisi; fukahâ, helal ve haramın bilgisi, mütakellimler, şeri’atın temeli olan “tevhîd”in kavranılmasını sağlayan bilgi olduğunu ileri sürmüşler; sûfiler ise, farz-ı ayn’ın, kalbin bilgisinden (‘ilmü’l-kalb) ve ilhâmları bilmekten (ma‘rifetü’l-havâtır) ibaret olduğunu, zira bunlar olmaksızın her türlü amelin ön-şartı olan iyi-niyetten söz edilemeyeceğini iddia etmişler; Hakk Ehli (Ehlü’l-Hakk) de bunun “mükâşefe ilmi” olduğunu söylemişlerdir. Katip Çelebi bu konuda gerçeğe en yakın görüşün, eş-Şeyh Ebî Tâlib el-Mekki⁴⁰⁵ tarafından ortaya konulduğu gibi, yine Hz. Peygamber’in “İslâm beş şey üzerine bina edildi” hadîsinde içerilene bilmek olduğunu, zira bunları bilmenin bütün Müslümanlar için farz olduğunu, ancak bazılarının bu beş ilkeninin yanısıra bunların gerek duyulduğu ölçüde neden farz olduğunu bilmeyi de buna eklediklerini belirtir ve bu anlatılanların *et-Tâtâr Haniyye*’de⁴⁰⁶ bu konuda zikredilen meşhur görüşler

⁴⁰⁵ Meşhur sûfilerden olan bu kişi, İran’da doğmuş ve Mekke’ye yerleşmiştir. En önemli eseri *Kuvvetü’l-Kulûb*’dur. Hicrî 386 tarihinde Bağdat’ta ölmüştür. Bkz., *Kâmûsü’l-Â‘lâm*, Cilt 1, s. 730.

⁴⁰⁶ Tâtâr Hân tarafından derlendiği ve bir kaç ciltlik büyük bir fetva kitabı olduğu söylenen bu eserin adı *Keşfü’z-Zünûn*’un bibliyoğrafik kısmında *Tâtâr Hâniyye fi’l-Fetâvâ* şeklinde geçmektedir. Yine burada yazılanlardan anlaşıldığına göre, eser İbrahim b. Muhammed el-Halebî tarafından Hicrî 956 yılında bir cilt halinde özetlenmiştir. *Keşfü’z-Zünûn*, Cilt 1, s. 268; Tâtâr Hân, Hindistan Dihlî [yani Delhi’de] hüküm süren Tuğlak hanedanına mensuptur ve Muhammed Şah Tuğlak’ın (Ölümü Hicrî 752) veziridir. *Fetâvâ’-i Tâtâr Hâniyye* ve *Tefsîr-i Tâtâr Hânî* adıyla meşhur iki eserle şöhret bulmuştur. Aynı hanedanlıkta, Hicrî 752’de tahta geçen Sultan Firûz Şâh Bârbek zamanında vefat etmiştir. Bkz., *Kâmûsü’l-Â‘lâm*, Cilt 3, s. 1606-6; İbrahim b. Muhammed el-Halebî ise, Hanefî fakîhlerin en büyüklerindedir. Hicrî IX. yüzyılın ortalarında Halep’te doğmuş Şam ve Mısır’da eğitimini tamamladıktan sonra İstanbul’a gelmiş ve Kanunî Sultan Süleyman zamanında İstanbul’un pek çok bilginine ders vermiştir. Hicrî 956 tarihinde 90 yaşında vefat etmiştir. Bkz., *a.g.e.*, Cilt 1, s. 568. El-Halebî’nin en önemli eserlerinden biri *Mülteka’l-Ebhur* adını taşımaktadır. Müctehitler bu eseri kanunları tedvin için esas alırlardı. Eser, fıkıh alanında çok değer verilen önceki altı ayrı eserden yararlanılarak yazılmıştır. Yazar, altı ayrı deniz olarak gördüğü bu kaynakları tek bir noktada birleştirdiğini düşündüğü için eserine “Denizlerin Birleştiği Yer” anlamında *Mülteka’l-Ebhur* adını vermiştir. İstanbul’a geldiğinde Fatih Camii’nin imam ve hatipliğine tayin olunan el-Halebî, Edirne’de medfündür. Bkz., *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, Cilt 1, s. 118-120; Katip Çelebi’nin

olduğunu vurgulayarak bu alt bölümü bitirir⁴⁰⁷. Burada değişik görüşlere yer verilmekle birlikte, hem “gerçeğe en yakın görüş” vurgusundan dolayı hem de her müslümanı yükümlü kılan şey anlamına geldiği düşünüldüğünde bilim öğretimindeki farz-ı aynın, herkesi “alim” yapan bilgi olarak görülmesi açıkça hatalı bir yaklaşım olacağından Katip Çelebi’nin, farz-ı aynı, asgari Müslümanlık bilgisiyle sınırlayan Ebû Talib el-Mekkî’nin görüşünü kabul ettiğini düşünmek daha makul ve isabetli olacaktır. Böylece Katip Çelebi’nin toplumu oluşturan insanların çoğunluğu için uygun gördüğü eğitim sürecinin, onların Müslümanlığın kelime-i şâhâdet, oruç, namaz, hac, zekattan oluşan en temel şartlarını bilmeleriyle ve daha ileri bir adım atılmak istenirse, bu şartlar hakkında bir bilinç edinmelerini sağlayacak bilgiler ile, yani “ilm-i hâl” bilgileri ile sınırlı kaldığı ortaya çıkar. Bu düzeydeki bilgilerin de, müdevven bir bilimin ya da bir bilim dalının (el-fenn) öğrenimi anlamına gelmediği dolayısıyla Katip Çelebi’nin farz-ı ayn olan bilgileri bu bilimler meratibinin dışında tuttuğu anlaşılmış olur. Burada çalışmamızın birinci bölümünde gösterdiğimiz üzere, ülkemizde Katip Çelebi hakkında yapılan, bilimi Türkçeleştirmek ve halka yaymak için çok değerli tavsiyelerde bulunduğu şeklindeki yorumların bu sonuç eşliğinde ne kadar sağlıklı ve ciddiye alınmaya layık olduğunun bir kez daha değerlendirilmesi gerektiğini hatırlatıyor ve kalan iki sorunun yani onun, aracî, hikemî-nazarî, hatta amelî-şer’î bilimlerin “Bilimler Merdivenin” içindeki yerine ilişkin görüşlerini açıklamaya geçiyoruz. Söz konusu soruların cevaplarının, Katip Çelebi’nin, bilim öğrenme (tahsîlul-ülûm) yani öğretim (et-ta’lîm) ve öğrenim (et-ta’allüm) süreci hakkındaki düşünceleri içinde verildiği görülmektedir.

D-5-2) Bilimler Merdiveninde Aracı Bilimler

Ona göre, bilimleri öğrenme sürecinin (tahsîlul-ülûm) pek çok önemli koşulu vardır. Bunlardan birisi, amaca yakınlık ve uzaklık bakımından bilimler arasındaki

el-Halebî’nin eserlerine çok önem verdiği anlaşılmaktadır. Nitekim *İlhâmü’l-Mukaddes mine’l-Feyzi’l-Akdes* adlı risalesinde, “*el-Mülteka* müellifi, diğer bir eseri olan *Şerh Münyeti’l-Musallî el-Müsemma bi Günyeti’l-Mütehali*” de şöyle der” diyerek, İslâm fukehası arasında doksanınıcı enlemde beş vakit namazın durumu hakkındaki tartışmaları, El-Halebî’nin *Halebî-i Kebîr* de denilen kitabından nakletmektedir. Bkz., *İlhâmü’l-Mukaddes mine’l-Feyzi’l-Akdes*, s, 201

⁴⁰⁷ *Keşfü’-Zünûn*, Cilt 1, s. 56; Aynı konu, “*et-Tâtâr Hanîyye*” kaydı olmadan, aşağı yukarı aynı ifadelerle Taşköprülüzâde’nin eserinde de anlatılmaktadır: Bkz., *Mevzû’âtü’l-Ulûm*, Cilt 2, s. 256-257.

sıradüzenini (merâtibü'l-ulûm) gözetmektir. Çünkü bilimlerin bazıları diğer bazılarına ulaşmanın yoludur; bu sebeple her bir bilimin öğrenimde gözeltmesi icabeden zorunlu bir konumu vardır⁴⁰⁸. Ancak Arapça, mantık gibi aracı bilimlerde (el-ulûmu'l-âliyye) geniş görüşlü olmaya gerek yoktur. Bunların, şer'î bilimler (eş-Şer'ıyyât) ve felsefî bilimler (el-hikemiyyât) gibi amacı kendi olan (ulûm-u maksûde bi'z-zât) diğer bilimlerin aracı (âlet ve vesîle) olduğunu gözönüne alarak, bu bilimlerle gereğinden fazla uğraşmamalı ve bunlarda sözü fazla uzatmamalıdır. Çünkü böyle yapmak amaçtan uzaklaştırır ve bunlarla meşguliyeti boşuna gevezelik yapmaya dönüştürür. Ayrıca uzun ve ayrıntılarının fazla olması bu bilimlerde uzmanlaşmayı güçleştirmektedir. Hatta bu durum onlara götüren yollar uzadığı için amacı kendisi olan bilimleri öğrenmekten alıkoyan bir engel olmaktadır. Bu sebeplerle, sonraki bilgilerin (el-müteahhirûn) sözdiziminde (en-nahv), mantık ve fıkıh usûlu'nde yaptıkları gibi, aracı bilimlerle ayrıntılı bir şekilde uğraşmak, bunları amacı kendi olan bilimlere haline getirir ve ömrü boşa harcamak olur⁴⁰⁹.

D-5-3) Bilimler Merdiveninde Felsefî Bilimler

Sürekli olarak, bir takım kişilerin cehaletlerinden ötürü bilimleri yerdiklerini ve onlara saldırdıklarını söyleyen Katip Çelebi'nin, bu anlayışa karşı, bilimlerin, birbiri ile ilişkili ve birbirine yardımcı olduğu, bilimlerin en ufak bir kırıntısına dahi sahip olmak gerektiği düşüncesini her fırsatta tekrar ettiği görülmektedir. Söylediklerine bakılırsa bu kişiler her bilimin temeli ve her zihnin kuvvetlendiricisi olan mantığı, övülecek ve yerilecek miktarını bilmeksizin bütünüyle (ale'l-ıtlâk) felsefeyi ve bazı bölümleri farz-ı kifâye, bazı bölümleri mübâh olmasına karşın astroloji (ilmü'n-nücûm) bilimini yermektedirler. Hatta verdiği bilgiye göre, bu kişiler sûfleri de eleştirmekte ve kendilerince şüpheli buldukları için onların sözlerini kınamaktadırlar. Eleştiri yöneltilen mantık, bütünüyle felsefî bilimler ve hatta sûflik gibi örneklere bakılırsa böyle bir eleştiri geleneğinin, nazarî-şer'î bilimler mensupları içinden, örneğin muhaddisîn veya fukahadan bir gruba ait olduğu düşünülebilir. Ancak burada ilginç olan Katip Çelebi'nin felsefî bilimlerin (el-ulûmu'l-hikemiyye) toptan kötülenmesine karşın, onları her yönüyle savunmaktansa bu bilimlerde içinde

⁴⁰⁸ *Keşfü'Zünûn*, Cilt 1, s. 47.

⁴⁰⁹ *a.g.e.*, Cilt 1, s. 47-48

övülecek ve yerilecek bölümler olduğu düşüncesiyle karşı çıkmasıdır. Bilimler gerçekten özünde kötü (mezmûm) olsa bile en azından dile getirenleri reddetmek bakımından bunları öğrenmek faydadan uzak olmazdı, şeklinde bütün bilimlere yönelik eleştirilere karşı getirdiği mantıksal bir kanıtın ardından onun, “Uyarı” (Tenbîh) başlığı altında felsefe bilimleri (ulûmu’l-felsefe) ile meşgul olmayı iki şarta bağladığı görülmektedir: Bunlardan birincisi o kişinin, İslâm inanç ilkelerinden uzak bir zihni olmaması; tam aksine dine dair sağlam ve şerefli şeriat hakkında derin ve güçlü (râsih) bir bilgisi olmasıdır. İkincisi ise, filozofların şeriata aykırı meselelerine geçmemek, geçilirse, bunları sadece reddetmek bakımından mütalaa etmektir. Katip Çelebi, zihin, yaş ve vaktin kendisine yardımcı olduğu, akıp giden zamanın (e-dehr) ümitsizliğe (el-hırmân) götüren şeylerden uzak kalmak konusunda kendisine kolaylık gösterdiği kişi için bundan başkasının gerekmediğini; aksi takdirde, bu kişinin kendisi için önemli olan (el-ehemm) ile yetinmesi gerektiğini; bunun da, yüce Allah’a yaklaşırken ihtiyaç duyulan şey kadar olduğunu yani mebde ve mead, muamelât, ibadet, ahlâk ve adetler konusunda bilinmesi gereken şeyler olduğunu söyleyerek bu “Tenbîh”i bitirmektedir⁴¹⁰. Şu halde Katip Çelebi, felsefî bilimlerin şeriata aykırı meseleler içerdiğini kabul etmektedir ve felsefe öğrenimine, dinî akidelere güçlü bir bağlılık ve çok geniş ve sağlam bir şeriat bilgisi koşuluyla olanak tanımaktadır. Bu koşula sahip olamayan kişilerin ise, din konusunda kendileri için en önemli (el-ehemm) olan bilgilerle yetinmeleri gerektiğini söylemektedir ki bu bilgilerin farz-ı ayn, yani her müslümana öğrenmesi farz olan bilgiler anlamına geldiği açıktır.

Katip Çelebi’nin *Keşfü’z-Zünûn*’un Mukaddimesi’nde, bu görüşleri ortaya koymadan daha önce, “Bilimin Zararlı Olduğu Vehminin Kovulması” başlığını taşıyan başka bir alt-bölümde, yine bilimlerin gereksiz ve zararlı olduğu iddiasına karşı bazı görüşler geliştirdiği görülmektedir. Ona göre bu vehmin bazı sebepleri şunlardır: tıbbın bütün hastalıklardan kurtardığı sanmak gibi her bilimin bir sınırı olduğunun unutmak veya fikhın her halükârda bilimlerin en şerefli olduğunu sanmak gibi bir bilimi olduğundan daha yüksekte görmek ya da Yahudiler’in, tıp ilmini şarlatanlığa dönüştürmelerinde ve yalanlarını satıp para kazanmak isteyen cahillerin astrolojiyi (ilmu ahkâmi’n-nücûm) rezilleştirmelerinde görüldüğü üzere bilimleri, para

⁴¹⁰ a.g.e., Cilt 1, s. 46-47.

ya da mevkî ve itibar kazanmak gibi amacı dışındaki başka bir şeyin aracı olarak kullanmak veyahut tıpkı kimya, simya, sihir ve tılsımât bilimlerindeki gibi bilim ehlinen olmayan birinin bilimle uğraşması. Bu gibi durumlar bilimin zararlı olduğu vehmini doğurmuştur. Bu kanıtların ardından sözün doğrudan mantık ve felsefenin zararlı olduğu iddiasına getirildiği görülmektedir. Buna göre, bilimlerin ölçüsü (mîzânü'l-ulûm) olmasına rağmen mantığı ve *Tehâfüt* sahiplerinin kaydettiği birkaç önemsiz mesele (el-mesâ'ili'l-yesîre) dışında apaçık şeriata ve sapasağlam dine karşı bir şey bulunmamasına ve eşyanın hakikatlerinin bilgisinden ibaret olmasına karşın felsefeyi, haram sayan kişiler bulunmaktadır. Oysa *Eşbâh*'ın⁴¹¹ dışındaki Hanefî kitaplarında mantık haramdır diye bir söz yoktur. Mantığın haram olduğu hakkında Şâfiî kitaplarındaki açık ve net ifadeler gelince, Katip Çelebi'ye göre bu ifadeler, [felsefî bilimlerin] yayılmasına set çekmek (seddi'z-zerâ'i') ve tabiatları şer'î bilimlere yöneltmek kabîlindedir. Mezhep imamlarının bazı bilimlerin öğrenimini ve öğretilmesini yasaklamalarından muratları kısa akıllıları, ömürlerini boş yere harcayıp eziyet çekmekten kurtarmak olmalıdır. Diğer taraftan bilim eğer onların iddialarındaki gibi özünde yerilmiş olsaydı, yine de en azından böyle diyenleri reddetmek bakımından onu öğrenmek faydasız bir iş olmazdı⁴¹².

Burada bir tutarsızlık olduğu görülmektedir; zira Katip Çelebi, bir taraftan felsefenin eşyanın hakikatlerinin bilgisi olduğunu ve İslâm ile felsefe arasında *Tehâfüt*'lerin kaydettiği bir kaç önemsiz mesele dışında bir karşıtlık bulunmadığını söylerken, diğer taraftan filozofların şeriata aykırı meseleleri olduğunu söyleyerek bu sebeple sağlam bir dinî bilgiye ve inanca sahip olmayanlara felsefe öğrenimini yasaklamakta ve bu şartı haiz olup felsefeye yönelenlerin de öğrenimini ondaki şeriata aykırı meselelere kadar vardırmamalarını, eğer bu meselerle uğraşacaklarsa, bunu sadece onları reddetmek için yapmaları gerektiğini ihtâr etmektedir. Bilindiği gibi, İslâm Dünyası'nda, felsefe ve bilim ile İslâm dini arasındaki ilişkiler hakkında, son derece yaygın olan ve bu sebeple son söz diyebileceğimiz anlayış *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinde Gazalî tarafından ortaya konulmuştur. Bu anlayışın Osmanlılara da geçtiği ve *Tehâfüt* adıyla yazılan çeşitli eserlerle ana çizgileri bozulmadan korunduğu

⁴¹¹ *el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir fi'l-Furû'*: İbn Nüceym el-Mısırî el-Hanefî diye bilinen, erdemli fakih Zeynuddîn ibn İbrâhîm'in (Ölümü Hicrî 970) eseridir. Bkz. *a.g.e.*, Cilt 1, s. 94.

⁴¹² *a.g.e.*, Cilt 1, s. 23.

anlaşılmaktadır. Bu sebeple, burada, *Keşfü'z-Zünûn* başta olmak üzere çeşitli eserlerinde yazdıklarına dayanarak, Katip Çelebi'nin *Tehâfüt*'ler, Gazalî ve temsil ettiği anlayış karşısındaki duruşunu saptamak, onun bilim anlayışını açıkça ortaya koymak bakımından bir zorunluluk gibi görülmektedir.

D-5-3-a) Katip Çelebi'nin Gazalî Karşısındaki Durumu

İslâm Dünyası'nda Fârâbî ve İbn Sinâ tarafından temsil edilen Yunan kaynaklı felsefe anlayışı ile İslâm Dini arasındaki uygunluğu inceleyen Gazalî (Ölümü 1111), bu amaçla *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı ünlü eserini yazmıştır. Daha sonra gelen Endülüslü İbn Rüşd (Ölümü 1198) de, Gazalî'nin bu eserde filozoflar ve felsefe hakkında ileri sürdüğü görüşleri reddetmek için bu kez *Tehâfütü't-Tehâfüt* adında başka bir eser yazmıştır. Bu yazarlarla başlayan “Felsefî Bilimler” ile İslâm Dini arasındaki uygunluk problemini inceleme geleneğinin Osmanlı Dönemi'ne gelindiğinde, Hocasade Mustafa Muslihiddin Bursevî (Ölümü 1488), Alaaddin Ali Tûsî (Ölümü 1482), Kemal Paşazade (1468-1534), Muhyiddin Muhammed Karabaği (Ölümü 1536), Mestçizade Abdullah Efendi (Ölümü 1735) gibi birçok bilgin tarafından yazılan eserlerle sürdürüldüğü bilinmektedir⁴¹³.

Katip Çelebi'nin *Keşfü'z-Zünûn*'un ana bölümünü oluşturan bibliyografik kısmında, “Tehâfütü'l-Felâsife” başlıklı nispeten uzun bir madde ile Gazalî, İbn Rüşd, Hocasade ve Tûsî'nin *Tehâfüt*lerinden söz ettiği görülmektedir. Maddede doğal olarak öncelikle Gazalî'nin eserinden az çok ayrıntılı bir şekilde, maddenin sonunda da diğerlerinin eserlerinden kısaca söz edilmektedir. Söz konusu maddede, Gazalî'nin eseri hakkında Katip Çelebi'nin verdiği ayrıntılı bilgi, “Önsöz”ünü, “muhtasaran” kaydıyla özetleyerek dört “Mukaddime”sini, “Meselelerin Fihristi” bölümünü ve

⁴¹³ Felsefe-Dîn ilişkileri çerçevesinde, İslâm Dünyası'ndaki egemen düşünme biçiminin ana hatlarını belirleyen bu “Tehâfüt Geleneği”nin başlatıcılarının olmasa bile sürdürücülerinin Osmanlı Dönemi'nde yaşadığı anlaşılıyor. Bu duruma paralel olarak ülkemizde Cumhuriyet Dönemi'nde, Mübahat Türker Küyel tarafından “Tehâfütleri Bilimsel Olarak Araştırma ve İnceleme Geleneği”nin başlatıldığı, bu geleneğin çoğunluğu öğrencileri olan bazı araştırmacılar tarafından sürdürüldüğü görülmektedir. Küyel, yaptığı çalışmada, Gazalî, İbn Rüşd ve Hocasade'nin *Tehâfüt*lerini incelemiş ve karşılaştırmıştır. Bkz., Mübahat Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankara 1956. Tûsî'nin eserinin Türkçe tercümesi için bkz., Alâaddin Ali Tûsî, *Tehâfütü'l-Felâsife (Kitâbü'z-Zuhr)*, Çeviren: Recep Duran, Ankara 1990; Kemal Paşazade'nin eserinin Türkçe'ye çevirisi için bkz., Kemal Paşazâde, *Hâşiya ala't-Tahâfüt*, Çeviren Ahmet Arslan, Ankara 1987.

“Hâtime” bölümünden birkaç cümleyi nakletmekten ibarettir. Bu nakiller incelendiği zaman Katip Çelebi’nin, söz konusu bölümleri özetlemekten ziyade, bazı paragrafları, cümleleri ya da kelimeleri çıkarmak yoluyla metni aynen aktardığı görülmektedir. Ancak çıkarılan yerlerin bir bölümünün Gazalî’nin özellikle filozoflara karşı hakaret dolu cümleleri ya da kelimelerinden ibaret olduğu dikkat çekmektedir. Katip Çelebi, sanki bu kısaltmayla Gazalî’nin felsefe ile İslâm Dini arasındaki karşıtlığa işaret ederken filozoflara karşı kullandığı suçlayıcı ve ağır dili yumuşatmak ister bir görüntü çizmektedir. Örneğin *Tehâfütü’l-Felâsife*’nin “Önsöz” adını verdiğimiz bölümünde, filozofların “zanlardan oluşan fenleriyle dini bağlılıktan sıyrıldıkları”, onların “tıpkı Yahudi ve Hıristiyanlar’a benzediği”, “sapıttıkları”, “din ve mezheplerin ayrıntılarını kabul etmedikleri”, “avamın en ebleh olanlarının bile uzak olduğu bir menzilde buldukları, dalalet sahiplerini taklit ederek zeki görünme arzusu taşıdıkları, böylece verimsiz bir zeka ve şaşkınlıkla kurtuluşa ahmaklar ve körlerden bile daha uzak kaldıkları” ve nihayet “mucizelerle güçlendirilmiş peygamberler sayesinde önceki ve sonraki filozoflardan eksik akıllı küçük bir topluluk dışında hiç kimsenin Allah’a ve Ahiret Günü’ne inanmayı reddetmediği, dolayısıyla bunları taklit eden mühlid topluluğunun, filozofların önderlerinin ve ileri gelenlerinin şeriatları reddettikleri şeklindeki görüşünün iftiradan ibaret olduğu, bu eserde onları aldatan hayaller ve batıl görüşlerden oluşan fenlerinin açıklanacağı” gibi cümleleri içeren son kısmın; yine dört “Mukaddime”den özellikle ikinci ve üçüncüsünden bazı bölümlerinin; “Hâtime”den ise, “onların inandıklarına inanan kişinin katledilmesi gerektiği”, “bidat sahiplerinin kafir olduğunu savunan birinin filozofları da kafir sayması gerektiği” gibi önemli cümlelerin nakledilmediği görülmektedir.

Katip Çelebi, *Keşfü’z-Zünûn*’daki *Tehâfütü’l-Felâsife* maddesinde Gazalî’nin bu eseri hakkında söylenen tarzda verdiği bilgilerin ardından, el-Kâdî Ebâ’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Mâlikî’nin yani meşhûr İbn Rüşd’ün filozofların tarafından bakan bir *Tehâfüt* kaleme aldığını ve Gazalî’nin *Tehâfütü*’nü reddettiğini söyler. İbn Rüşd’ün *Tehâfütü*’ü⁴¹⁴ hakkında verilen bilgi, eserin başlangıç cümlesinin ardından İbn Rüşd’ün bu kitapta Gazalî’nin zikrettiği şeylerin yakîn ve burhândan uzak olduğunu, onun tıpkı hikmet konusunda yanıldığı gibi şeriat konusunda da

⁴¹⁴ Bu eserin Türkçe’ye tercümesi için bkz., İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, 2 Cilt, Çevirenler: Kemal Işık-Mehmet Dağ, İstanbul 1998.

yanıldığını ve hakikati ehlerinden talep etme zarureti yüzünden bu konuda konuştuğunu söylediği şeklindeki bir kaç ifadeden ibarettir. *Keşfüz'Zünûn*'da İbn Rüşd'un diğer birçok eseri gibi *Tehafüt*'ü hakkında da, bunun dışında, ayrıntılı bir bilgi yoktur.

Katip Çelebi, daha sonra sözü Bursalı Mustafa ibn Yusuf yani Hocazade ve Alaaddin Ali et-Tûsî'ye getirir ve bunların Fatih Sultan Mehmed'in emriyle İmâm Gazalî'nin ve filozofların (el-hukemâ') *Tehafüt*lerini "yargılamak için" (l'il-muhâkeme) birer kitap yazdıklarını, ilkinin eserini dört ayda ikincisinin altı ayda tamamladığını, Hocazade'nin kitabının ikincisinininkine tercih edildiğini, bu sebeple Tûsî'nin Acem ülkesine gittiğini belirtir; ardından sanki bu iki *Tehâfüt* arasında yapılan tercihi haklı çıkarmak ister gibi, İbnü'l-Müeyyed⁴¹⁵ ile ed-Devvanî arasında geçen bir olayı hikaye eder. Buna göre, Hocazade'nin *Tehâfüt*ünden, hizmetine girmek için gelen İbnü'l-Müeyyed'in hediye olarak getirmesiyle haberdar olan ed-Devvânî, bu eseri çok beğenmiş ve Hocazade'nin bu eseri sayesinde böyle bir kitap yazma derdinden kurtulduğunu söylemiştir. Katip Çelebi daha sonra adeti olduğu üzere giriş cümlesini naklettiği Hocazade'nin bu eserinde, filozofların tabii bilimlerde azca (yesîren) metafizik bilimlerde çokça (kesîren) hata ettiklerinden söz ettiğini, bu bilimlerin ilkelerinden Gazalî'nin bahsettiklerinin yanısıra onun dile getirmediği bazı ilkelerin de ortaya konulduğunu ve bunların çürütüldüğünü söyler. Gazalî'nin yirmi bölümlük eserinden iki bölüm daha fazla olduğu söylenen bu eserden sonra Tûsî'nin *Tehâfüt*ünün başlangıç cümlesini veren Katip Çelebi, *ez-Zahîre* adı verilen bu eserin aslıdakilerle sınırlı yirmi konuyu içerdiğini Hicrî 940'da ölen Şemseddin Ahmed b. Süleyman b. Kemal Paşa'nın buna ve Hocazade *Tehafüt*üne talikatı olduğu söyleyerek *Tehafüt*ler hakkındaki açıklamalarını bitirir⁴¹⁶.

⁴¹⁵ Molla Abdurrahman b. Ali b. Müeyyed Amasî, Amasya'da Hicrî 862 yılında doğmuş, Amasya'da emir olarak bulunan Sultan II. Bayezit ile yakınlık kurmuş, Fatih kendisini öldürme kararı üzerine bizzat II. Bayezit tarafından Hicrî 881 yılında Halep'e kaçması sağlanmış, oradan aynı yıl içinde Şiraz'da bulunan Celaleddin Devvanî'nin yanına gitmiş, ondan ders ve icazet almış, II. Bayezit tahta geçtiğinde Hicrî 888 yılında İstanbul'a gelmiş, Kalenderhâne Medresesi müderrisliğine atanmış, daha sonra Hicrî 891'de Sahn Medreseleri'nden birinin müderrisliğine, 907'de Anadolu Kazaskerliğine, 909'da Rumeli Kazaskerliğine getirilmiş, daha sonra Sultan Selim tarafından önce Karaferya Kadılığı'na sonra tekrar Kazaskerliğe atanmış, 922'de ölmüştür. Bkz., Taşköprülüzade, *Osmanlı Bilginleri*, s. 234-237.

⁴¹⁶ *Keşfüz'-Zünûn*, Cilt 1, s. 509-513.

D-5-3-b) Tehâfütlerdeki Birkaç Önemsiz Mesele!

Acaba Tehafütlerde sözü edilen ve İslâm Dini'ne uygun olmadığı söylenen görüşler Katip Çelebi'nin ileri sürdüğü gibi "birkaç önemsiz mesele"den mi ibarettir? Herşeyden önce bu meseler hangi alanla ilgilidir ve nelerdir? Bu sorular hakkında en açık cevapların "işin başı ve sonu" olan Gazalî'nin eserinde bulunabileceği açıktır. Nitekim Gazalî'nin, *Tehâfütü'l-Felâsife*'yi niçin yazdığını ve bu eseri yazmakla hangi sonuçlara ulaştığını, eserinin "Önsöz"ü, "Mukaddime"leri ve "Hâtîme"sinde açıkça ifade ettiği görülmektedir. Buna göre, Sokrat, Hipokrates, Eflatun ve Aritoteles gibi büyük filozoflara bağlanan ve bu yüzden sapıtan bazı kişilerin, onların geometri (el-hendesiyye), doğa bilimleri/fizik (et-tabî'iyye), mantık (el-mantıkıyye) ve metafizik bilimlerinin (el-ilahiyye) incelikliklerini abartarak anlattıkları görülmektedir. Oysa filozofların görüşlerinin kendileri yanında da ne güvenilirliği ne de sağlamlığı vardır. Onların görüşleri sadece hakikatten uzak ve apaçık olmayan sanılar ve tahminlerden ibarettir. Metafizik bilimlerinin doğruluğunu matematik (el-hisâbiyye) ve mantık bilimleri ile göstermeye çalışmaları bir aldatmacadır. Zira metafizik bilimleri, matematiksel bilimleri gibi tahminden uzak kesin kanıtlardan ibaret olsaydı, matematiksel bilimlerde anlaşmazlığa düşülmediği gibi metafizik bilimlerde de anlaşmazlığa düşülmemesi gerekirdi. Filozoflar, yanıltıcı bir şekilde metafiziğin, bilimlerin en zor anlaşılana olduğunu, bu zorluğun ancak matematiksel bilimler (er-riyâziyyât) ve mantık öğrenmekle aşılabileceğini, bunlar öğrenilmediği sürece onun anlaşılmasının zor olacağını ileri sürmektedirler. Oysa Gazalî'ye göre, ne [sayı gibi] süreksiz nicelikleri ele alan aritmetik (el-hisâb) kısmı ile ve ne de göklerin şeklini, gezegenlerin sayısını ve hareketlerini açıklamak dışında [çizgi, uzay gibi] sürekli nitelikleri inceleyen geometri (el-hendesiyyât) kısmıyla matematiksel bilimlerin (er-riyâziyyât) metafizik bilimler ile bir ilişkisi vardır. Mantığa gelince, Gazalî, filozofların, [metafizik konusunda] mantık kurallarını bilmenin gerekli olduğu görüşünü kabul eder. Ancak mantığın onlara özgü bir bilim olduğu anlayışını reddeder ve onun, kelâmdaki "kitâbu'n-nazar" adı verilen şeyden ibaret olduğunu söyler. Ona göre, filozoflar bu kelimeyi, müttekellimînin bilmediği yalnızca kendilerinin bildiği ve onlardan başka kimsenin anlayamadığı çok önemli bir bilim görüntüsü kazandırmak amacıyla "mantık" şeklinde değiştirmişlerdir. Matematik ve mantık bilimlerini bu

şekilde metafizik ve fizik bilimlerinden ayıran Gazalî, aritmetik ve geometriden oluşan matematiksel bilimlerini inkar etmenin anlamsız olduğunu ve kavramlar (el-ma‘kûlât) hakkında düşünmenin aleti olan mantık hakkındaki görüşlerinin de [İslâm Dini’ne] karşı önemli bir anlaşmazlık içermediği söyleyerek filozofların bütün çelişkilerinin metafizik ve fizik alanlardaki görüşlerinde bulunduğunu iddia eder ve tümü bu alanlara ait olan yirmi mesele belirleyerek bunlar üzerinden filozoflara ve felsefeye saldırır.

Gazalî, felsefeye ve filozoflara karşı bu ünlü reddiyesinin sonucunu eserinin “Hâtîme” bölümünde bütün açıklığı ile ifade eder. Buna göre, onların birincisi, Âlem’in ve bütün cevherlerin ezeli ebedî (kıdem) olduğu, ikincisi, Tanrı’nın bilgisinin, şahıslara ilişkin sonradan ortaya çıkıp duran tek tek durumları (bi’l-cüz’iyyât) kapsamadığı ve üçüncüsü, cesetlerin dirilip biraraya toplanmayacağı konularında küfre düştükleri kesindir. Bu meselelerdeki görüşleri hiçbir şekilde İslâm Dini ile uyuşmaz. Gazalî filozofların, bu üçü dışındaki on yedi meselede ortaya attıkları diğer bütün görüşlerin ise, İslâmî fırkaların bidat sayılan görüşlerine benzediği, bu fırkaları bidatlerinden dolayı kafir sayan birinin, filozofları da kafir sayması gerektiğini, ancak kendinin kitabın gayesi dışına çıkmamak için şu anda bidatçilerin kafir sayılması konusuna girişmeyeceğini söyleyerek eserini bitirir⁴¹⁷.

Böylece Tehâfütlerde işaret edildiği ve İslâm dini açısından sıkıntı yarattığı söylenen meselelerin neler olduğu ve hangi alanlarla ilgili olduğu ortaya çıkmış bulunmaktadır. Ancak bu meselelerin Katip Çelebi’nin söylediği gibi “birkaç önemsiz mesele” olmadığı, aksine bunların, İslâm Dini’ni temelinden sarsacak, hiçbir şekilde İslâm Dini ile uyuşmayacak ve savucularını tekfir etmeyi gerektirecek kadar önemli olduğu anlaşılmaktadır. Şu halde Katip Çelebi’de görülen bu tutarsızlığın nedeni nedir? Bu durum, Katip Çelebi’nin söz konusu meselelerin neler olduğunu ve bunların İslâm Dini açısından ne anlam taşıdıklarını bilmemesinden kaynaklanmış olamaz. Çünkü böyle bir durum, açık bir cehalet göstergesidir ve Katip Çelebi’ye izafe

⁴¹⁷ İmâm Gazalî, *Tehâfüt’ül-Felâsife*, Tahkîk ve Takdîm: Süleyman Dünya, Kahire1972, s. 73-87 ve 307-310; Eserin Türkçe’ye tercümesi için bkz., İmâm Gazalî, *Filozofların Tutarsızlığı-Tehâfüt’ül-Felâsife*, Mütercim: Bekir Sadak, İstanbul 2002; hem metnin hem de çevirinin yer aldığı daha özenli bir başka tercüme için bkz., Gazzalî, *Filozofların Tutarsızlığı*, Tercüme: Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu, İstanbul 2005.

edilemez. O halde neden Katip Çelebi, aynı eserinin bir yerinde felsefenin şeriata aykırı meseleleri olduğunu, bu yüzden felsefe tahsilinin sağlam bir dini inanç ve bilgi birikiminin ardından yapılması gerektiğini, bu durumda bile felsefeyle uğraşan kişinin, uğraşısını felsefenin şeriata aykırı meselelerine kadar genişletmemesini, genişlettiğindeyse bu meseleleri şariat açısından reddetmek için ele almasını şart koşarken, bu kez başka bir yerde felsefenin Tehafütlerin işaret ettiği birkaç önemsiz meseleye rağmen şeriata uygun olduğunu söylemektedir? Biz bu tutarsızlığın, öncelikle Gazalî'nin görüşlerinin İslâm ve bu arada Osmanlı Dünyası'ndaki etkisine ve otoritesine işaret ettiğini ve Katip Çelebi'nin sadece düşüncelerini ifade ederken değil felsefi bilimlerle ilgili bütün çalışmalarında da kendisini bu otoritenin çizdiği sınırlar içinde kalmak zorunda hissetmesinin yarattığı sıkıntıdan kaynaklandığını düşünüyoruz.

Cihannüma'dan vereceğimiz çok önemli bir örneğin bu görüşümüz için yeterli bir kanıt olacağını sanıyoruz. Şöyle ki Müteferrika'nın bastığı şekliyle eserin Mukaddime'sinin Dördüncü Emr'i, "Cisimler Dünyasının Daire ve Yerin Küre Olmasındadır" başlığını taşımaktadır. Katip Çelebi bu başlığın hemen ardından "Temhîd" adını taşıyan başka bir alt başlıkla, cisimler dünyasının küresel olduğunun tam anlamıyla kabul edilmesi gerektiğini, çünkü coğrafya biliminin bütün ilkelerinin bu temel üzerine kurulduğunu, başka bir durumun söz konusu olamayacağını ve bu felsefi görüşün yani cisimler evrenin küresel olduğu anlayışının şeriata muhalif olduğunu düşünenler varsa bunların yürek çarpıntısını dindirmek ve iç huzurunu sağlamak için "bitimsiz feyz kaynağı" (mazhar-ı feyz-i lâ yezâlî) İmâm Gazalî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'de yazdıklarını burada aynen (bi'ibâretihi) aktarıp tercüme edeceğini söyler. Ardından Gazalî'nin söz konusu eserinin *İkinci Mukaddime*'sinin önemli bir bölümünün, söylediği üzere Arapça ibarelerle birlikte, Türkçe tercümesini verir.

Bu bölümde Gazalî, filozoflar ile diğer fırkalar arasındaki anlaşmazlığın üç şekilde ortaya çıktığını söylemektedir. Buna göre, birinci anlaşmazlık, örneğin filozofların Alemin Yapıcısı'na "cevher" adını verip cevheri de bir konuda (fi mevzû') değil ama mekândan münezzehe ve bizzat kaim olarak varolan şeklinde tefsir

etmelerindeki gibi sırf sözeldir. İkinci anlaşmazlık şeklinde filozofların görüşlerinin dinin temellerinden birine aykırı olmadığı görülür. Bu tür konular üzerinde onlarla çekişmek peygamberleri tasdik zorunluluğundan kaynaklanmaz; yani peygamberleri tasdik etmek filozofların söylediklerini tekzib etmeyi ve aksini söylemeyi gerektirmez. Mesela “Ay Tutulması, Yerküre’nin Güneş ile Ay arasına girmesiyle ve Ay’ın ışık alamamasından ibarettir. Zira Ay, ışığını Güneş’ten alır. Yer ise küredir ve Gök her taraftan Yer’i kuşatmıştır. Ay ne zaman Yer’in gölgesinde bulursa Güneş ışığı ona ulaşamaz” dedikleri gibi. Ve yine onların “Güneş Tutulması’nın anlamı Yer’den Güneş’e bakan şahıs ile Güneş arasına Ay’ın girmesi ve [görüşü] engellemesidir. Bu durum, Güneş ile Ay’ın yörüngelerinin, ekliptik düzlemini kestiği iki noktada (re’s ve zeneb ‘ukdelerinde) bir dakikalık süre ile buluşmaları anında (dakika-i vâhîde üzere ictimâ’ı vaktinde) olur” dedikleri gibi. Onların bu gibi sözlerinin de “sözel anlaşmazlık” (nizâ’-i lafzî) türünde olduğu üzere çürütülmesi mecbûrî değildir. Zira [bu tür görüşleri] çürütmek mümkün olmadığı gibi lâzım da değildir. Kim bu tür sözleri çürütmek için tartışmayı dinî gereklerden saymışsa gerçekte o kişi dini zayıflatmış ve güçsüzleştirmiş, hatta dine karşı cinayet işlemiş demektir. Zira sözü edilen şeylerin olup bittiğine geometrik (hendesiyeye) ve aritmetik (hisâbiyye) kanıtlar işaret eder. Bu bilimlere uygulamasına muktedir olacak kadar öğrenen ve [Güneş ve Ay tutulmasının] nedenlerini, zamanını, derecesini ve devam etme süresini haber veren bir kişiye “Bunlar şeriatı aykırıdır” denilirse, o kişi apaçık bir akıl yürütme ile elde ettiği bu sonuçlardan şüphe etmez; aksine belki “Apaçık şeylere karşı çıkan bir şeriat nasıl olabilir” diye şeriat hakkında şüpheye düşmeye başlar. Şeriatı yoluyla küfür edenlerin zararından, yolsuz yardım edenlerin zararı daha fazladır. Nitekim “Akıllı düşman cahil dosttan evladır” demişlerdir. Katip Çelebi *Tehâfüt*’ün bu yerinde, Peygamber’in Ay ve Güneş tutulması hakkındaki sözünün zikredilip ardından bu hadîsin sonuna eklenen kısma dayanılarak, Ay ve Güneş tutulmasının Allah’ın tecellisi olduğu ve ona boyun eğilmesi gerektiği şeklinde yapılan bir itiraza Gazalî’nin, hadisteki bu fazla kısmın naklinin sahîh olmadığını, sahîh olduğu kabul edildiğinde ise, kesin durumlarda tevil yapmanın bu durumlara karşı kibirlenmekten daha uygun olacağını, çünkü pek çok görünüşün (zevâhir) apaçıklıkta bu dereceye varmayan kesin şeyler karşısında tevil edildiğini, nakli sahîh olmayan bir hadîsin nasıl tevil edilmeyeceğini, söyleyerek karşı çıktığını belirtir.

Çünkü Gazalî'ye göre mülhidler (melâhîde) tartışma sırasında en çok sevindiren şeylerin başında, şeriatı savunan kişinin, buna benzer şeyleri şeriata aykırıdır diye düzeltmeye kalkışması gelmektedir. Zira bu sayede mülhidler için şeriatı çürütme yolu daha da kolaylaşmış olacaktır. Bu yüzden Gazalî'ye göre, sözü edilen şeylerde [geometrik ve aritmetik] kanıtlara teslim olmak gerekir; bunun nedeni, asıl araştırılan ve tartışılan konunun Alem'in hudûs ve kıdemi olmasıdır; hudûs olduğu sabit olduktan sonra Dünya'nın küre şeklinde ya da basît olmasının veya feleklerinin ya da unsurlarının sayısının az ya da çok olmasının din bakımından zararı yoktur. Burada amaç, hangi özellikleri taşırsa taşırsın Alem'in Allah'ın fiili ile (fi'l-i Bârî ile) vücûda geldiğinin kabul edilmesidir. Geriye Gazalî'nin, filozoflarla diğer fırkalar arasındaki anlaşmazlık türünün üçüncü şekli hakkındaki açıklamaları kalmıştır. Katip Çelebi, bu anlaşmazlık türünü, *Tehâfüt*'teki Arapça ibareleri nakletmeksizin doğrudan Türkçe tercümesi ile aktarır. Buna göre, üçüncü anlaşmazlık şekli, "Alem'in hudûsu", "Yaratıcı'nın sıfatları" ve "cesedlerin haşrı" gibi dinin esaslarından birine ilişkindir. Bu maddelerde filozoflarla susturucu ve görüşlerini çürütücü bir tartışmaya girmek gereklidir. Katip Çelebi *Tehâfüt*'ten bu üç anlaşmazlık şeklini naklettikten sonra, kaba dindarların (vera'-ı bârid) sözünü edeceği şeyleri şeriata muhalif, reddedilmiş ve ikna kabîlinden sanarak karşı çıkmamaları için bu alıntıyı yaptığını söyler ve ardından coğrafyacıların Dünya'nın küreselliğine dair kanıtlarını açıklamaya girişir⁴¹⁸. Şimdi bütün bunların anlamı nedir? Yani neden Katip Çelebi, doğa bilimlerinden (ulumu't-tabi'yye) astronominin bir alt dalı olarak kabul edilen coğrafya ile ilgili eseri olan *Cihannüma*'da, coğrafya biliminin temeli olarak gösterdiği Dünya'nın küreselliği konusuna değinmeden önce bu görüşün dine aykırı olmadığını göstermek için Gazalî'nin bu konudaki görüşlerine başvurmaktadır? Bizim görüşümüze göre bu sorunun en önde gelmesi gereken cevabı, Gazalî'nin vaktiyle *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eseriyle metafizik ve doğa bilimleri üzerinden felsefe ve bilimlere koyduğu "yasak" ve "tehlikeli" kaydının Osmanlı Dünyası'nda da bütün etkisiyle devam ettiğinin kabul edilmesi olmalıdır. Bu "yasak" ve "tehlikeli" kaydının Osmanlı Dünyası'nda da hüküm sürdüğü ve etkili olduğu görüşünün kabul edilmesi hem Katip Çelebi'nin coğrafya ile ilgili bir konuda niçin ilgisiz bir şekilde Gazalî'ye başvurduğu hem de yine Katip Çelebi başta olmak üzere imparatorluğun yıkımına çare arayan bilginlerin

⁴¹⁸ *Cihannüma*, s. 17-19.

ve hatta devlet adamlarının uzun süre bilim adına neden yalnızca coğrafya ve tarihten medet umdukları, neden söz konusu dönemler boyunca bu amaçla Batı'dan yapılan çevirilerin ağırlıklı olarak coğrafya ile sınırlı kaldığı gibi pek çok olayı daha iyi anlamamıza yardımcı olacaktır

D-5-3-c) Katip Çelebi'nin Gazalî'ye Muhalefedinin Boyutları

Bu durumda, burada sorulması gereken yeni sorular ortaya çıkmaktadır: Acaba Katip Çelebi'nin, Gazalî'nin çizdiği sınırlara göre konumu nedir? Yani Katip Çelebi, Gazalî'ye muhalefeti hangi boyutlardadır? Bu muhalefet, onun aslında, Gazalî'nin otoritesini tamamen reddettiği, başları üzerinde sallanan “küfr kılıcı”na rağmen en azından filozofların metafiziklerini ve fiziklerini kabul ettiği anlamına mı gelmektedir?

Hemen söylemek gerekirse, gerek *Keşfü'z-Zünûn*'da gerekse diğer bazı eserlerinde yazdıklarına bakarak Katip Çelebi'nin, yer yer Gazalî açısından kabul edilemez bulunabilecek ya da ona karşı denilebilecek bazı temel görüşlere sahip olduğu ve bunları ısrarla dile getirdiği görülmektedir. Bu görüşlerin başında “felsefe” ile “şeriat”ın uzlaşabilir olduğu düşüncesi gelmektedir. Katip Çelebi'nin örneğin *Mizânü'l-Hakk*'ta, daha önce de değinildiği üzere, “dehre bir gelenlerdendir” dediği Kınâlızâde Ali Efendi'nin *Ahlâk-i 'Alâ'î* adındaki eserini “hikmet ile şerî'at beynini cem' eylemiş” olduğu için mübarek bir kitap olarak nitelerken ve öğrencilerin bu kitabı canı gibi koruyup dua ve zikir yerine her an okumaları gerektiğini⁴¹⁹ söylerken veya değerlerinin farklı olduğunu düşündüğü ortaya çıkmış olsa da, uçmanın ancak iki kanat yerini tutan “ma'kûlât” ve “meşrû'ât” ile mümkün olabileceğini⁴²⁰ ileri sürerken bu düşünceyi dile getirdiği açıktır.

Bunun dışında Katip Çelebi'nin *Keşfü'z-Zünûn*'da ısrarla tekrar ettiği “bilimlerin hiç biri dinen sakıncalı (mezmûm) değildir” ifadesini de özellikle Gazalî'ye karşı dile getirilmiş bir düşünce olarak anlamalıdır. Bu durum, Gazalî'nin bilim sınıflaması görülünce daha iyi anlaşılacaktır. Zira bu “mezmûm” kelimesi başta

⁴¹⁹ *Mizânü'l-Hakk*, s. 87

⁴²⁰ *Mizânü'l-Hakk*, s. 123.

olmak üzere “memdûh” ve “mübâh” terimleri Gazalî'nin yaptığı bilim sınıflamasındaki anahtar kavramlardır. Gazalî, sözünü ettiğimiz bu bilim sınıflamasını *İhyau Ulûmi'd-Dîn* kitabında açıklamaktadır. Şöyle ki *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Gâzâlî'nin terimiyle bir “Ahiret İlmî” kitabıdır. Gâzâlî “Ahiret İlmî”ni şu şekilde açıklamaktadır: “Ahiret İlmî” kendisiyle Ahiret’e yönelen ilimdir. İki kısımdır: “Muamele İlmî”, “Mükâşefe ilmi”.

“Mükâşefe İlmî”nden malûmun [Allah sırlarının] keşfi anlaşılır. “Mükâşefe İlmî”nin kitaplarda yazılmasına izin verilmemiştir. Çünkü halkın idraki bu yükü çekemez. Bu yüzden peygamberler bu ilimden temsilî olarak, ima ve işaret yoluyla söz etmişlerdir.

“Muamele İlmî”nin konusu ise ameldir. “Muamele İlmî”, “Mükâşefe İlmî”ne götüren bir yoldur. *İhyâ*'nın konusu, “Mükâşefe İlmî” değil “Muamele İlmî”dir. “Muamele İlmî” de:

a) İlm-i zâhir

b) İlm-i bâtın olmak üzere ikiye ayrılır. “İlm-i zâhir”, azalar [yani organlar] ile ilgilidir. Organlar ile ilgili olan da ya adet ya ibadet şeklinde olur. “İlm-i bâtın” ise, kalp ile ilgili yani “kalbî ilimler”dir. Kalbin halleri de, ya övülmüş (mahmûd) ya da yerilmiş (mezmûm) olur. Buna göre “Muamele İlmî” bu dört bölümden ibarettir⁴²¹.

Gazalî, kitabın girişindeki bu açıklamaların ardından bilim (ilim) kavramını, bu kez “farz-ı ayn” ve “farz-ı kifâye” kavramları açısından ele alır. İlk önce “farz-ı ayn” olan bilimlerin neler olduğu üzerinde durur. Hatırlanacak olursa Katip Çelebi de *Keşfü'z-Zünûn*'da “Her Mükellefe Farz Olan Bilginin Belirlenmesi” başlığını taşıyan bir alt-bölümde bu konudan söz etmiş ve verdiği bilgilerin *et-Tâtâr Haniyye* adlı eserden nakledildiğini söylemişti. Biz bu bilgilerin “*et-Tâtâr Haniyye*” kaydı olmadan, aşağı yukarı aynı ifadelerle Taşköprülüzâde'nin eserinde de geçtiği vurgulamıştık⁴²². Şimdi aynı bilgilerin bu kez aşağı yukarı aynı ifadelerle Gazalî'nin eserinde geçtiği görülmektedir. Gazalî her Müslüman'ın bilmesi farz olan bilimin hangisi olduğu konusunda ihtilaf çıktığını, bu konuda yirmiyi aşkın fikir ortaya

⁴²¹ Gazalî, *İhyau Ulûmi'd-Dîn*, Tercüme Eden: Ahmed Davudoğlu, İstanbul 1974, Cilt 1, s. 7

⁴²² *Keşfü'z-Zünûn*, Cilt 1, s. 56. ve bkz. yukarıda dipnot 407.

atıldığı söyler. Ancak bu görüşlerin altısını, yani “kelâm bilimi”dir diyen kelâmcıların, “fıkıh bilimi”dir diyen fakihlerin, Kur’ân ve Hadîs olduğunu söyleyen tefsîr ve hadisçilerin, “tasavvuf”tur diyen sûfilerin, “ilm-i batın”dır diyenlerin ve son olarak da “Mebani-yi İslâm” hadisindeki ilimdir” diyen Ebû Tâlib-i Mekkî’nin görüşünü zikreder. Gazalî de, Ebû Tâlib-i Mekkî’nin görüşüne katıldığını söylüyor. Zira farz olan bu beş şeydir. Ancak Müslüman’ın sadece yapması gereken (farz olan) amellerin bilgisini bilmesi yeterli değildir; ayrıca bunların farz olma zamanını da bilmesi gerekir. Böylece her Müslüman’a farz olan bilim, bireye farz olan ameli ve bunun nasıl yapılacağını bildiren bilgidir. Farz olan amel ile bunun nasıl yapılacağını bildiren bilginin birbirine önceliği yoktur. İşte bu bilgi, Gazalî’ye göre, “Muamele İlmi”dir ve bu ilim de “Ahiret İlmi”nin bir bölümünü oluşturmaktadır⁴²³. Böylece Gazalî için “farz-ı ayn” olan bilginin “Ahiret İlmi” olduğu anlaşılıyor. Ona göre bunun dışındaki her tür bilgi, ikinci dereceden önemi olan yani “farz-ı kifaye” olan bilimlerdendir. Gazalî, bu bilgileri de iki ana bölüme ayırır: Şeri Bilimler ve Şeri Olmayan Bilimler

Şeri Bilimler peygamberlerden öğrenilen bilgilerdir. Şeri Olmayan Bilimler’in tanımı da buna bağlıdır: Peygamberlerin öğrettikleri dışında akıl ve tecrübe yoluyla her vasıtayla elde edilen bilgiler. Gazalî’nin *İhyâ*’da “farz- ayn” ve “farz-ı kifaye” kavramlarına dayanarak bilimler hakkında yaptığı açıklamaların ayrıntıları şöyledir:

Farz-ı ayn olan ilimler, “Ahiret İlimleri”dir. Bunlar “ilm-i mükâşefe” ve “ilm-i muamele” olarak ikiye ayrılır. İkincisi ya organların ilmi demek olan “ilm-i zahir”dir veya kalbin ilmi demek olan “ilm-i batın”dır; birincisinin “adet” ve “ibadet” ikincisinin ise “mahmûd kalb hallerinin ilmi” ve “mezmûm kalb hallerinin ilmi” bölümleri vardır.

Farz-ı kifaye olan ilimlerin birinci gurubu peygamberlerden öğrenilen “Şerî Bilimler”dir (Din bilimleri). İkincisi ise peygamberlerden elde edilmemiş “Şerî Olmayan Bilimler”dir. Bu bilimlerin her iki gurubunun da çok çeşitli alt dalları vardır.

⁴²³ *İhyau Ulûmi ’d-Dîn*, Cilt 1, s. 43-48.

Birincisi, “kabul gören ve övülen (makbul ve mahmûd) Şerî Bilimler”, “yerilmiş (mezmûm) olan Şerî Bilimler” olarak ikiye ayrılır. Birincisinin “asıl” “furû”, “mukaddimât” ve “mütemmimât” olarak dört alt kısmı vardır.

“Asıl” olan Şerî bilimler Bilimler, Kitap (Kur’ân), Sünnet, İcmâ (Sünnete uygunluk konusunda ümmetin ittifakı) ve vahye şahit olan Sahabe'nin yolundan ibarettir. Bunların aslı ikidir: Kitap ve Sünnet.

“Furû”, Kitap ve Sünnet’ten akl-ı selim ve keskin zeka yoluyla çıkarılan uygun anlamları içeren bilimlerdir. Bu da Dünya işlerinin düzenlenmesiyle ilgili bilimler yani fıkıh ve kalbi eğiten bilimler yani Hâl ilimleri olarak ikiye ayrılır.

“Mukaddimât”tan (Hazırlayıcı Bilimler), Kur’ân ve Hadîs’in anlaşılması için araç görevi gören bilimler anlaşılır. Bunlar gerçekte dinî değildirler. “Alet Bilimleri” de denilebilir. Çünkü bunlar bilimlere giriş niteliğinde olup, bilimleri elde etmek için alet kabîlindedir. Bunlara örnek olarak Lügat, Nahv, Yazı vs. gibi bilimler verilebilir.

“Mütemmimât” (Tamamlayıcı Bilimler) ise yukarıdaki üç kısmı tamamlayan bilimlerdir. Bunlar da ikiye ayrılırlar: birincisi, Kur’ânla ilgili olan tamamlayıcı bilimlerdir. Bunlar da üçe ayrılır: ilki Kur’ân-ı Kerim’in okuma şeklini, harflerin okunuşunu ve çıkış yerlerini bildiren bilimlerdir; Kıraat ve Maharicu'l-Huruf gibi. İkincisi, Kur’ân'ın anlamıyla ilgili tamamlayıcı bilimler; Tefsîr gibi. Üçüncüsü, Kur’ân'ın hükümleriyle (Ahkâm) ilgili tamamlayıcı bilimler; Usûl-u Fıkıh gibi.

“Mütemmimât”ın ikinci gurubu Hadîs ve Haberler ile ilgili “Tamamlayan Bilimler”dir. Bunlar, Hadîs alimlerini isimleriyle, soylarıyla, Sahâbe'nin isim ve sıfatlarıyla, ravilerde doğruluğu ve zayıfı kuvvetliden ayırmak için ravilerin halini ve hatta mürsel hadîsi müsnedden ayırmak için yaşlarını bildiren bilimlerdir.

“Yerilmiş (Mezmûm) Olan Şeri Bilimler” e gelince, bu kategoride her hangi bir bilim bulunmamaktadır. “Şerî Bilimler”in tamamının makbûl olduğu, ancak gerçekte “Şerî Olmayan” bazı bilgilerin araya karışmasıyla bunların mezmûm olacağı

söylenmektedir. Yani kısacası şeri ve mezmûm bir bilim olamayacağı ifade edilmektedir..

Peygamberlerden elde edilmemiş her tür bilgiyi gösterem “Şer î Olmayan Bilimler”, “övülmüş” (mahmûd), yerilmiş (mezmûm) ve “mübâh” olabilir. Şeri olmayan mahmûd (övülmüş) bilimler, Dünya işlerini düzene koyan, insanların ihtiyaçlarını cevaplandıran bilimlerdir. İnsanın sağlıklı yaşaması için gerekli olan tababet ve alışveriş, miras, vasiyet gibi “muamelat”ta gerekli olan hesap bilimi, rençberlik, dokumacılık, siyaset, terzilik gibi. Gazalî bu bilimlerle ne ölçüde uğraşılması gerektiği konusunda tekrar “farz-ı kifaye” ve “fazilet” kavramlarına başvurarak, bütün bu bilimlerle uğraşmanın farz-ı kifaye olduğunu yani ihtiyaç nispetinde bir veya birkaç kişinin bu bilimleri bilmesinin yeterli olduğunu, bunları teferruatlarına kadar bilmenin bir “fazilet” sayılmasına rağmen çok ender lazım olacağını söyler. Şeri olmayan mezmûm (dinen sakıncalı) bilimler, dinde yeri olmayan ve faydası da bulunmayan sihir, tılsım, şabeze, telbisat gibi bilimlerdir. Şeri olmayan mübâh bilimler ise, ne yasak ne de öğrenilmesi mecbûri olan şiir, eskilerin tarihi vb. gibi bilimlerdir.

Gazalî, yaptığı bu bilim sınıflamasında neden kelâm ve felsefeye yer vermediği, bunların “makbûl” veya “mezmûm” oluşlarını niçin açıklamadığı sorusunu ortaya atar ve bu soruyu cevaplarırken, kelâm biliminin içerdiği delillerin Kur’ân ve Hadîs’te bulunduğunu, bu delillerin dışında kalanların bidat veya huzursuzluk sebebi (müştâgibe) olduğunu, ancak bidatler çoğaldığı ve şüpheler uyandıran topluluklar arttığı için Sahabe ve Tâbiin devrinde bidat sayılan kelâm bilimine zorunlu olarak ruhsat verildiğini, dolayısıyla ölçüyü kaçırmamak şartıyla, insanları şaşirtmaya kalkan bidatçileri susturacak kadar kelâm bilimi öğrenmenin farz-ı kifaye olan bilimler arasında girdiğini söyler. Felsefenin ise, kendi başına (müstakil) bir bilim olmayıp dört bölümden meydana geldiğini belirtir.

Bu bölümlerin birincisi geometri (hendese) ve aritmetiktir (hisâb). Gazalî bu bilimlerle aşırı derecede (ifrâta kaçarak) uğraşmayı yasaklamaktadır. Zira bunlarla

aşırı derecede uğraşan bazı kişiler “mezmûm bilimler”e geçmişler ve bidatlere sapmışlardır.

Felsefî bilimlerin ikinci bölümü mantıktır. Gazalî bu bilimde delili ile tarif yapmak ve bunların şartlarından söz edildiğini ve mantığın kelâm bilimi içine girdiğini söylüyor.

Üçüncü bölüm metafiziktir (ilahiyat). Burada Allah’ın zatından ve sıfatlarından söz edildiği için bu bilimin de kelâm içinde yer aldığı söylenmektedir. Gazalî’ye göre, filozofların bu bakımdan kelâmcılardan farklı bir bilimleri yoktur. Farklılıkları ele aldıkları konularda değil, bu konular hakkında bazıları küfrü bazıları bidati gerektiren görüşlerindedir. Örneğin Mutezile nasıl kelâmcılardan mezheplerinin batıllığı ile ayrılıyorsa felsefeciler de kelâmcılardan böyle ayrılmışlardır.

Dördüncüsü doğa bilimleridir (tabiiyyât). Gazalî bu bölümde yer alan bazı bilimlerin din ve şeriatın anlamına uygun olmayan cahilâne şeyler olduğunu, gerçekte bilim olmayan bu şeylerin bilimler arasında sayılamayacaklarını, diğer bazılarının da maddenin özellikleri ve değişikliklerinden söz ettiklerini, bunların bir tür tababete benzediklerini, ancak tabibin insan bedenini hastalık ve sağlık açısından, doğa bilimcilerini ise bütün cisimleri değişme ve hareket bakımından incelediklerini, fakat tababetin doğa biliminden üstün olduğunu, çünkü tababete duyulan ihtiyacın zorunlu, doğa bilimine ise zorunlu olmadığını söyler⁴²⁴.

Gazalî’nin *İhyâ*’daki bilim sınıflaması bundan ibarettir. Bu sınıflama *Keşfü’z-Zünûn*’da *Fevâidü’l-Hâkâniyye* yoluyla ana hatlarıyla ve üçüncü sınıflama olarak nakledilmektedir. Ancak aktarımdan hemen sonra Katip Çelebi’nin, “övlümüş” ya da “yerilmiş” olmaları gibi farkların, bilimlerin amaçlarına bağlı olduğunu, bilgi olmak bakımından bilimin faziletli olduğunun inkar edilemeyeceğini ve yerilemeyeceğini, herhangi bir şeyi bilmenin onu bilmemekten ve bu sebeple cahillerden olmaktan daha

⁴²⁴ *İhyau Ulûmi’-d-Dîn*, Cilt 1, s. 48-62.

evla olacağını söyleyerek söz konusu bu sınıflamaya şiddetle karşı çıktığını görüyoruz⁴²⁵.

Bu karşı çıkışın değerini daha iyi anlamak için Gazalî'nin bilim sınıflaması üzerine bazı açıklamalar yapmamız gerekecektir. Gazalî adı şimdiye kadar hep felsefe düşmanlığı ile anılmıştır. Oysa değişen seyri içinde Gazalî düşüncesinin yeni boyutlar kazandığı ve Gazalî'nin sadece “nazarî-hikemî bilimler”e değil, “nazarî-şer‘î bilimler”e de, ilki ölçüsünde olmasa da, karşı çıktığı anlaşılmaktadır. Bu görüşün kanıtı, baş eseri kabul edilen *İhyâ*'dır⁴²⁶. Bu eser, Gazalî'nin sözünü ettiğimiz ruh halinin göstergesidir. Eser, *Tehâfüt* ile “defteri dürülmüş” felsefeye ya da hatta felsefe kokusu sinmiş kelâma karşı değil, bilakis fukahaya ve fıkıh bilimi üzerinden yürürlükteki “nazarî-şer‘î bilimler” anlayışına karşı yazılmıştır. Nitekim eserde bu görüş daha eserin başında, kadıların ve vaizlerin hakîki değil, Şeytan'ın nüfûz ettiği taklitçi bilginler olduğu, fakihlerin din ile ilgisinin dördüncü derecede kaldığı, fıkıhın dinî değil dünyevî bir bilim olduğu⁴²⁷ gibi ifadelerle açıkça dillendirilmektedir. Bu özelliği yüzünden eser, yazarı hayatta iken Endülüs'te yasaklanmış, toplanıp yakılmış, yazarı sapıklıkla suçlanmış, tartışmalar ölümünden sonra da şiddetlenerek devam etmiş, Ebu Abdullah el-Mazaeri (Ölümü Hicrî 536), Ebu'l-Velîd et-Tartûşî, Ebu'l-Ferec İbn el-Cevzî, İbn Teymiyye (Hicrî 661-728) gibi ünlü kişiler onu eleştirenler arasında yer almış Sibte İbn el-Cevzî diye ünlü Ebu'l-Muzaffer de Gazalî'yi *İhya*'yı tasavvuf tarzı üzerine yazıp fıkıh tarzını terketmekle eleştirmiştir⁴²⁸. Gazalî'nin yürürlükteki “nazarî-şer‘î bilimler” anlayışına bu karşı çıkışı, bunları yok sayma anlamına gelmemektedir. Onun amacı “farz-ı kifâye” gerekçesiyle bu bilimlerle meşguliyeti sınırlandırmak ve bütün bireysel uğraşları “farz-ı ayn” kabul ettiği “Ahiret İlmî”ne yönlendirmektir. Bu sınırlandırma ve yönlendirmeyi *İhyâ*'da özenle yaptığı görülmektedir.

Buna göre, kişi herhangi bir bilimle uğraşmadan önce kendini ıslah edip düzeltmelidir. Bunun için kendisine farz olan bilimleri ve bununla ilgili temizlik,

⁴²⁵ *Keşfü'z-Zünûn*, Cilt 1, s. 12-13

⁴²⁶ Sabri Orman, *Gazalî Hakikat Araştırması, Felsefe Eleştirisi Etkisi*, İstanbul 1986, s. 97

⁴²⁷ *İhyâü Ulûmu'd-Dîn*, Cilt 1, s. 4 ve 51-53.;

⁴²⁸ Sabri Orman, *a.g.e.*, s.102-103

namaz, oruç gibi zahir amelleri ve en önemlisi, kalbin vasıflarını öğrenmeli, onların yerilen ve övülen kısımlarını bilmelidir. Kişi kalbini temizleyip, günahlarının gizli ve açıklarından kurtulduktan sonra, farz-ı kifâye olan bilimlerle meşgul olabilir. Zira bu kalb temizliği bu meşguliyet için şarttır. Ancak burada ehemmi mühim üzerine tercih etmek üzere tertibe riayet etmelidir. Önce Kur’ân-ı Kerîm’i, sonra hadîs-i şerîfleri, sonra tefsîr ve sonra diğer Kur’ân bilimlerini öğrenmeli, Hadîs’te de aynı şekli takip etmelidir. Daha sonra da fûrû‘ ile yani mezheplerin amel bilgileriyle uğraşmalıdır. Hilâf ve Cidâl bilimleriyle uğraşmamalı, zamanın ve ömrün müsâadesi nispetinde usûl-i fıkıh gibi diğer bilimlerle meşgul olmalıdır. Bir bilim dalının bütün inceliklerini anlamak için uğraşmamalıdır. Çünkü bilimler çok, ömürler kısadır. Aracı bilimlerle uğraşırken amacı unutmamak gerekir. Lügat bilminde de Arap Dili’ni anlayıp konuşacak ve Kur’ân ve Hadîs’in garaibini bilecek kadarıyla yetinmelidir. Nahivden Kitap ve Sünnet’i anlayacak derecedeki bilgi ile idare etmelidir. Gazalî bu açıklamalardan sonra diğer bilimleri öğrenirken ölçü alınması için hadis, tefsîr, fıkıh ve kelâm gibi temel “nazarî-şer‘î bilimler”de okunması yeterli olacak kitapların hangileri olduğunu tek tek belirtir. Bunlar, her bir bilim için bazıları kendi telhis ya da telifi olan kısa (iktisâr) ve orta (iktisâd) seviyedeki birkaç kitaptan ibarettir⁴²⁹. Şu halde Gazalî, din bilimlerini ihya etmeyi amaçlarken, felsefî bilimlere karşı dinî bilimleri diriltmek peşinde değildir; aksine dinî bilimlerin önüne tasavvûfî bilimleri geçirmeğe çalışmaktadır ya da diğer bir deyişle “nazarî-dinî bilimler”in egemenliğine karşı “amelî-dinî bilimler”in iktidar mücadelesini yapmaktadır. Yani “kavga”, “felsefî akıl” ile “dinî akıl” arasında değil, bu ikincisi ile “kalb” ya da “mistik din” arasındadır. Bu bakımdan Gazalî’nin *İhyâ*’da verdiği bilim sınıflamasını “kalb”i ya da “mistik din”i, “dinî akıl”a üstün tutan bir anlayışın göstergesi olarak görmelidir. Bu durumda böyle bir göstergeye karşı çıkmanın mutlak olarak ya da öncelikle “felsefî akıl”ı savunmak anlamına gelmediği apaçıktır. O halde Katip Çelebi’nin “mezmûm olan hiçbir bilim yoktur” diyerek Gazalî’nin bu bilim sınıflamasını ya da aynı mantığa dayanan bir benzerini eleştirmesinin onun özellikle ve yalnızca felsefî bilimleri savunduğu ya da Gazalî’ye karşı topyekün bir karşı çıkış yaptığı anlamına geldiğini düşünmemek gerekir. Bu görüş çok yanlış ve yanıltıcı olacaktır. Zira yukarıda

⁴²⁹ *İhyâ Ulûmu’d-Dîn*, Cilt 1, s.102-104. Atay, Gazalî’nin çok etkili olan bu görüşünü, İslâm Dünyası’ndaki bilimsel ve düşünsel geriliğe yol açan sebeplerden biri olarak görmektedir. Bkz., Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek din Eğitimi*, İstanbul 1983, 58-59.

görüldüğü üzere Katip Çelebi'nin, felsefe hakkındaki görüşleri tutarsızdır ve felsefe övgüsü baskın değildir; çizdiği eğitim programı, felsefi bilimlerden çok “nazarî-dinî bilimler”i öğretmeyi hedeflemektedir; daha da önemlisi, Gazalî'nin “kalbi temizleme” adını verdiği bir “mistik arınma” Katip Çelebi için de “bilginin amacı”dır. Ancak o bu “mistik arınma”nın tasavufta olduğu gibi bir takım edimlerle değil, “İşrâkî meşrebi” doğrultusunda doğrudan doğruya ve yalnızca “bilgi” ile gerçekleşeceğini kabul etmektedir. “Bilgi”nin bir kısmını yasaklayıp bir kısmını sınırlayarak “amel”i öne çıkaran Gazalî'ye karşı “hiçbir bilgi mezmûm değildir” diye karşı çıkmasının temel bir sebebi de bu olmalıdır.

Bu alt bölümün başındaki, “Acaba Katip Çelebi, Gazalî'nin yasakladığı felsefe ve tehlikeli bulduğu doğa bilimleri hakkında gerçekte ne düşünmektedir? Filozofların metafizik ve fiziklerini kabul etmekte midir?” sorusuna, kesin bir hüküm verebilme imkânını aramak amacıyla tekrar dönecek olursak, “felsefi bilimler”in, *Keşfü’-Zünûn*’un “‘ilmu’l-felsefiyyât” başlığı taşıyan müstakil bir maddesinde ayrıntılı bir şekilde açıklandığı görülmektedir. Şimdi bu maddeye bakarak Katip Çelebi'nin “felsefi bilimler” hakkında ne düşündüğünü tespit etmeye çalışalım.

D-5-3-d) Katip Çelebi'ye Göre Felsefi Bilimler

Bu maddeye göre, felsefi bilimler dört çeşittir: Matematiksel bilimleri (riyâziyye), mantık bilimleri (mantikiyye), doğa bilimleri (tabî'yye) ve metafizik (ilâhiyye). Matematiksel bilimlerinin dört kısmı olduğu söylenmektedir: Aritmetik, geometri, astronomi ve müzik. Her bir bölümün çeşitli sayıda alt dalları olduğu ve bunların da zikredildiği görülmektedir. Aritmetiğin altında, ilmu'l-vefk, ilmu'l-hisâbi'l-Hind, ilmu'l-hisâbil'l-Kibtâ ve 'z-Zencî ve ilmu 'ukadi'l-esâbi' bilimlerinin yer aldığı, geometrinin teorik ('ilmiyye) ve pratik ('ameliyye) bölümlerinin bulunduğu ve alt dallarının ilmu'l-mesâha, ilmu't-teksîr, ilmu ref'i'l-eskâl, ilmu hiyeli'l-mâ'yye ve'l-hevâ'yye, [ilmu'l-]menâzır ve [ilmu'l-]harb bölümlerinden oluştuğu, astronominin (ilmun-nücûm) alt-dallarının ilmu'l-hey'et, ilmu'l-mîkât, ilmu'z-zîc, ilmu'l-ahkâm ve ilmu't-tahvîl'den ibaret olduğu ve nihayet müziğin de ilmu'l-îkâ' ve ilmu'l-'arûs olmak üzere iki alt dalı bulunduğu kaydedilmektedir.

Mantık bilimlerinin beş dalından söz edilmektedir: Şiir sanatının bilgisi olan “ânûlûtîkyâ” (=Analitikler); hitabet sanatının bilgisi olan “betûrîkyâ” (=Retic); cedel sanatının bilgisi olan “bûtîkâ” (=Topica); burhân sanatının bilgisi olan “âlûlûtîkî” (=?) ve mugalata bilgisi demek olan “sûfistîkâ”dır (=Sofistica).

Katip Çelebi, felsefî bilimlerin üçüncüsüdür dediği doğa bilimlerinin (el-ulûmu't-tabî'yye) yedi dalı olduğunu söylüyor. Bunların sırasıyla, “ilmu'l-mebâdî”, “ilmu's-semâ' ve'l-alem”, “ilmu'l-kevn ve'l-fesâd”, “ilmu'l-havâdisi'l-cevv”, “ilmu'l-maâdin”, “ilmu'n-nebât” ve “ilmu'l-hayevân”dır.

Metafiziğin (ulumû'l-ilahiyye) bölümleri ise şöyle sıralanmaktadır: ilmu'l-Vâcib ve sıfâtihi; ilmu'r-rûhâniyyât, bu bilimin melekler demek olan basit, faal ve akıllı cevherlerin bilgisini içerdiği söylenmektedir; ulûmu'n-nefsâniyye, bu bilimde cisimlenmiş nefislerin ve en dış felekten Dünya'nın merkezine kadar göksel ve fiziksel cisimlere sirayet etmiş ruhların incelendiği söylenmektedir; ilmu's-siyâsât, bu bilimin beş alt dalı ve her birinin de çeşitli kolları olduğu belirtilerek bunlar şu şekilde sayılmaktadır: Birincisi, ilmu's-siyâseti'n-nübüvve'dir. İkincisi, ilmu's-siyâseti'l-mülktür (veya melik); bunun el-filâhe, el-milâhe, er-riâye gibi şehirlerin tesisi için ihtiyaç duyulan alt-dalları olduğu söyleniyor. Üçüncüsünün, ilmu'l-kavdi'l-çeyş, mekâyidi'l-hurûb, el-baytara, el-beyzere ve âdâbi'l-mülûk gibi bilimlerden oluştuğu; dördüncüsünün ilmu siyâseti'l-âmmе ve siyâseti'l-menzil demek olan ilmu siyâsetil-hâssa bilimlerinden oluşan ilmu'l-medenî olduğu ve beşincisinin de ilmu'l-ahlâk demek olan ilmu siyâseti'z-zât olduğu söylenmektedir.

Katip Çelebi, bu maddede, Ebû Hayyân adındaki bir bilginin *el-Bahr* adlı eserinde İmâm [Fahredden-i] Râzî üzerinden filozoflar hakkında söylediklerini aktarır. Buna göre Ebû Hayyân, “bu adam” dediği Fahreddin-i Râzî'nin İslâm bilginlerinden (hukemâi'l-İslâm) sık sık söz ettiğini belirterek onun “hukemâ” sözü ile filozofları (el-felâsife) kastettiğini, oysa onlara “filozoflar” yerinde “akılsızlar” (süfehâ') ve “cahiller” (cühhâlâ) denmesinin daha münasip olacağını ileri sürer. Zira onlar Peygamber'in düşmanları ve İslâm şeriatını bozan bozgunculardır. Onlar, Yahudiler

ve Hıristiyanlardan daha zararlıdır. Ömer b. Hattâb'ın kutsal bir kitap olmasına rağmen *Tevrat*'ı yasaklamasından filozofların sözlerinin de yasaklandığını çıkarmak daha uygun olacaktır. Ona göre yaşanan dönemde felsefe galip gelmiştir ve filozofların cahillikleri insanların çoğunu meşgul etmektedir. Bu cahilliklere “el-hikme” adı verilmiş ve bunlarla ilgisi olmayanlar cahil sayılmıştır. Ayrıca filozofların, insanların en mükemmeli olduğuna inanılmış ve böyle düşünenler kendilerini felsefe öğrenimine adanmışlardır. Oysa bunlardan ne Kur’ân’ı ne de Hadîsleri ezberleyen neredeyse tek bir kişiye rastlanmıştır. Ebu Hayyan bu ikiyüzlülüğün İbn Sina’dan geldiğini ve cehaletin ona nispet edildiğini söylemektedir. Yine anlattığına göre cemaatin kadısı İbn Rüşd’ün İbn Sina’nın “sefih” makalelerine özen gösterdiği ortaya çıktığı zaman Endülüslü Müslüman bilginler onun kavgacı, lanetli, hakaret eden, cemaatine söven ve bu gibi şeylerle meşhur biri olduğunu iddia ederek Melik Mansur ibn el-Muvahhid ibn Yakûb ibn Yusuf ibn Abdülmümin’i ona karşı kışkırtmışlardır. Ebu Hayyân, Mısır seyahatinde herhangi biri tarafından kınanmaksızın filozofların cahillikleri ile açıkça meşgul olan pek çok kişi gördüğünü, oysa Endülüs’te felsefeden yüz çevirip onu inkar ederek yetiştiklerini, mesela mantıkla ilgili bir kitabın ancak gizliden gizliye satılabildiğini, “mantık” sözünü etmeye kimsenin cesaret edemediğini, zira onun “el-mufa’il” [=şiiir söyleyen?] diye adlandırıldığını, hatta bu sırada “ibnü’l-Hakîm” diye bilinen Endülüslü bir vezirin kendisinden bazı mantıkçıların kitaplarını satın almasını ya da istinsah ettirmesini isteyen bir mektup gönderdiğini ve bu mektupta “mantık” demeye cesaret edemediği için “el-mufa’il” diye yazdığını anlatır⁴³⁰.

Felsefe, filozoflar, İbn Sina ve İbn Rüşd hakkında son derece olumsuz görüşler içeren bu pasajın, “felsefî bilimleri”n anlatıldığı bir maddeye iliştilmesi şüphesiz haklı olarak okuyucuya Katip Çelebi’nin bu bilimler hakkında, söz konusu görüşleri paylaştığını düşündürtecektir. Nitekim *Keşfü’z-Zünûn*’da bu görüşlerin sahibi ve eseri hakkında da bilgi verilmektedir. Bu bilgilerden eserin adının *el-Bahru’l-Muhît fi’t-Tefsîr* ve yazarının adının Hicrî 745’te ölen Esîrüddîn Ebî Hayyân Muhammed b.

⁴³⁰ *Keşfü’z-Zünûn*, Cilt 2, s.1289-1290.

Yûsuf el-Endelüsî olduğu öğrenilmektedir. Tefsîr ile ilgili pek çok ciltlik bu büyük eserin olduğu yazarı tarafından iki cilt olarak özetlendiği belirtilmektedir⁴³¹.

Öte yandan “ilmu’l-felsefiyyât” maddesinde yazılanlar yakından incelendiğinde, bu maddede verilen bilgilerde, en iyi ifade ile bir “tuhaflık” olduğu görülecektir. Zira Katip Çelebi’nin, “ilmu’l-felsefiyyât” başlığı ile “felsefi bilimler” hakkında verdiği bu bilgiler, onun bu kavramın “içlem” ve “kaplam”ını en iyi bilen kişilerden biri olduğu gerçeğine aykırı bir şekilde, sanki yazarının “felsefi bilimler”den haberdar olmadığını düşündürecek kadar eksik, karışık ve hatalarla doludur. Bu maddede verdiği bilgilerle eserin diğer maddelerinde aynı konu hakkında verdiği bilgiler birbirini tutmamakta, dahası Katip Çelebi burada anlattıklarıyla, her şeyden önce daha *Keşfü’z-Zünûn*’a başlarken verdiği ve “en iyisi” diye övdüğü sınıflamadan hiç haberi yokmuş izlenimi vermektedir. Çünkü bu maddede söylendiği gibi, aritmetiğin sadece üç dalı yoktur; ya da “siyaset bilimleri” (ilmu’s-siyâsât) metafiziğin alt dalı değildir; yine ilmu’l-baytara ve ilmu’l-beyzere metafiziğin değil doğa bilimlerinin alt dalıdır; geometrinin, ilmu’t-teksîr adında bir alt-dalı olmadığı gibi böyle bir bilimden de söz edilmemektedir.

Bu maddede verilen bilgilerin aynı konuda Katip Çelebi’nin bizzat *Keşfü’z-Zünûn*’da verdiği bilgiler ile çeliştiği, en açık şekilde mantık bilimleri hakkındaki açıklamaların incelenmesiyle görülecektir. Zira Aristoteles’in mantık eserlerine dayanarak yapıldığı anlaşılan bu bölümler de eksikler, hatalar ve tutarsızlıklarla doludur. Örneğin, Yunanca terimler ve bunlara verilen karşılıklarda hatalar vardır. Bilindiği üzere, Aristoteles’in mantık eserleri altı kitaptan ibarettir. Bunlar: Kategoriler (Categorias), Önermeler (Peri Hermeneias), Birinci Analitikler (Analutica Priora), İkinci Analitikler (Analytica Posteriora), Topikler (Topica) ve Sofistik Delillerin Çürütülmesi (De Sophisticis Elenchis). Bu altı kitaba Bizanslılar devrinde Organon adı verilmiştir. Yeni Platonculuk ve daha sonraki dönemlerde, Aristoteles’in Retorika (Rhetorica) ve Poetika (De Poetice) adlı eserleri de eklene Organon’un sayısı sekize çıkarılmıştır. Daha sonra Porhyrius’un (Ölümü 301) Eisagoge’sinin ilavesiyle mantık eserlerinin sayısı dokuzu bulmuştur. İslam Dünyası’ndaki mantık

⁴³¹ *Keşfü’z-Zünûn*, Cilt 1, s. 226.

çalışmaları bu eserlerin çevrilmesiyle başlamıştır⁴³². Bu bakımdan Katip Çelebi'nin sözünü ettiği bölümler eksiktir. Aristoteles, Birinci ve İkinci Analitikleri tek bir kitap kabul ettiği için Katip Çelebi'nin bu kabule uygun olarak mantığın beş bölümü olduğunu söylediği düşünülebilir⁴³³. Ancak bölümler arasında Retorik ve Poetik gibi Organon'a sonradan katılan eserler olduğu göz önüne alınırsa burada bir karşıklık olduğuna hükmetmenin en doğrusu olduğu ortaya çıkar. Yanlışlara gelince şiirden söz eden bölümün “ânûlûtîkyâ” değil, poetika olması gerekir. Burhandan söz eden sanatın da “âlûlûtîkî” olmaması gerekirdi. Öte yandan yanlış ve hatalı bilgilerden oluşan böyle bir maddeyi nasıl yazmış olabileceğini anlamamızı imkânsız kılacak şekilde Katip Çelebi'nin, yine *Keşfü'z-Zünûn*'daki, “İlmu'l-Hikme” maddesinde Aristoteles'in mantık eserlerinden söz ettiği ve bunların İslâm Dünyası'ndaki çevirileri hakkında son derece doğru bilgiler verdiği görülmektedir. Burada Aristoteles'in sekiz mantık eseri olduğunu söylemekte ve yukarıdaki durumun aksine bunların isimleri ve içeriklerini çok isabetli bir şekilde zikretmektedir. Buna göre, bu sekiz kitap ve isimleri şöyledir:

Kâtîgûrîyâs, (=Categorias); *Bârîmînyâs* (=Peri Hermeneias); *Anâlûtîkâ*, “Tahlîlu'l-Kıyâs”i inceler, sözünden bu eserin *Analutica Priora* olduğu anlaşılıyor; *Anûrîktîkâ*, “el-Burhân” demektir, ibaresinden bu eserin *Analytica Posteriora* olduğu ortaya çıkıyor; *Tûbîkâ*, yukarıda “bûtîkâ” geçen bu eser'in *Topica* olduğu görülüyor; *Sûfisîtikâ* (=De Sophisticis Elenchis); *Rîtûrîkâ*, Katip Çelebi aslı *Rhetorica* olan bu eseri yukarı da “betûrîkyâ” olarak vermişti; *Anûtîkâ*, manası şiirdir açıklamasından bu eserle *De Poetica*'nın kastedildiği anlaşılmaktadır⁴³⁴. Şu halde, neden aktarıldığı konusunda bir işaret bulunmasa ve bu konuda başka bir yorum yapmakta güçlük çekilse de, bu “tuhaf” “İlmu'l-felsefiyyât” maddesinde verilen bilgileri ve maddeye iliştilen Ebu Hayyân'ın felsefe ve filozoflar hakkındaki son derece olumsuz görüşlerini içeren açıklamalarını, Katip Çelebi'nin savunduğu ya da benimsediği görüşler olarak değerlendirmemek gerekmektedir. Zira böyle bir değerlendirme, her şeyden önce Katip Çelebi'nin yazdıklarını inkar ettiğini kabul etmek anlamına gelecektir.

⁴³² Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 80

⁴³³ a.g.e., 108.

⁴³⁴ *Keşfü'z-Zünûn*, Cilt 2, s. 681-682.

Öte yandan *Keşfü'z-Zünûn*'daki başka bir alt-bölümde yazdıklarının Katip Çelebi'nin felsefe ve filozoflar hakkında gerçekte ne düşündüğü konusundaki arayışımızda bize yardımcı olabileceği düşünülebilir. Söz konusu alt-bölüm "Mezhepler ve Dinlere Göre İnsan Grupları" başlığını taşımaktadır. Katip Çelebi, burada ilk olarak "Sofistler"den (es-Sûfistâ'iyye) söz eder. Bunlar, duyulur (el-mahsûs) ve düşünülür (el-ma'kûl) nesnelere inanmayan ve nesnelere hakikatleri (hakâ'ikü'l-eşyâ) olduğunu inkar eden insanlardır. Bir başka grup, duyulur nesnelere kabul eden fakat düşünülür varlıkları (el-ma'kûl) reddeden "Naturalistler" (et-Tabî'iyye)'dir. Bunların herbiri ikna edilemez, zihinleri Ahiret inancına götürülemez, duyulur dünyayı sevmiş ve ona dayanmış birer "tanrıtanımaz"dır (mu'attılun). Bunlar, duyulur dünyanın ötesinde bir dünya bulunmadığını zannederler. Bunlara, "materyalistler" (ed-Dehriyyûn) de denir. Çünkü bunlar düşünsel varlıkların (ma'kûlen) sabit olduğunu kabul etmezler. Katip Çelebi'ye göre bir de, duyulur dünyayı ve düşünsel varlıkları kabul eden ancak tanrısal yasaklar (el-hudûd) ve emirleri (el-ahkâm) benimsemeyen bir grup vardır ki bunlar filozoflardır (el-felâsife). Bunların hepsi, duyulur dünyadan hareketle düşünsel varlıklardan oluşan bir dünyanın var olduğunu kabul ederler. Ancak onlar, tanrısal yasaklar, emirler, şeriat ve İslâm'dan söz etmezler. Onlar şöyle zannederler: Madem ki onlar için düşünsel varlıkların olduğu ortaya çıkmıştır ve Alem'in bir başlangıcı ve insan türünü mükemmelliğe götüren varılacak bir yer olduğu sabit olmuştur, öyleyse insanın saadeti, Alem'i kavrayışı ve bilmesi ölçüsündedir, bahtsızlığı da bilgisizliği ve sefahati ölçüsündedir. İnsanın aklı, bu saadeti elde etme gücüne sahiptir. Bu anlatılanlar, çok eski zamanlardaki materyalistler, naturalistler ve bilimlerini peygamberlik nurundan almayan tanrıci [filozoflar]dır (el-ilahiyye). Katip Çelebi, bu grupların ardından, Sâbîler, Mecusîler, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar'dan söz eder. Bunlar hakkında verdiği bilgiler arasında, Sâbîler'in, filozoflara yakın anlayışta bir kavim olduğunu, Müslümanlar'ın diğerlerinden farkının bütün peygamberlere inanmaları olduğunu, İslâmî firkaların da Peygamber'in işaret ettiği gibi yetmiş üç firkaya bölünmekle birlikte en büyüklerinin, Mutezile, Şia, Havariç, Murcia, Neccâriyye, Cebriyye, Müşebbihe ve Nâciyye yani Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'tan ibaret olduğunu söylemesi dikkat çekmektedir⁴³⁵. Bu sunum

⁴³⁵ *Keşfü'z-Zünûn*, Cilt 1, s. 27.

göstermektedir ki Ebu Hayyân'ın filozofları “akılsızlar” (süfehâ') ve “cahiller” olarak gösteren yorumundan farklı olarak Katip Çelebi filozofları, yer yer sert ifadelerle vasfettiği sofistler, naturalistler ve materyalistlerden ayrı tutmakta ve onları daha yumuşak bir dille anlatmaktadır. Ona göre filozoflar, Tanrı'ya inanan, ancak İslâm ve Şeriat'tan söz etmeyen ve peygamberlik nurundan alınmış olmasa da bilimleri bulunan bir gruptur. Öncekinin aksine Katip Çelebi'nin felsefe ve filozoflar hakkındaki gerçek düşüncesinin bu ılımlı görüş olduğuna hükmetmek daha uygun olacaktır.

Nitekim Katip Çelebi'nin felsefe ve filozoflar hakkındaki gerçek düşüncesini *Keşfü'z-Zünûn*'un sık sık başvurduğumuz ve bundan sonra da yeri geldikçe başvurulacak olan “İlmu'l-Hikme” maddesinde açıkça görebilmekteyiz. Burada önce İbn Nedim, İbn Haldun, Molla Lütüfî (Ölümü 1494) gibi çeşitli bilginlerin eserlerine dayanılarak aklî bilimlerin (el-ulûmu'l-akliyye) özellikleri, kitapları, Arap Dili'ne tercümeleri, filozofların tarihi hakkında bilgiler verilmektedir. Sonra Müslümanlar'ın felsefî bilimlerde (el-ulûmi'l-hikemiyye) şerefli şeriate aykırı olan şeyler gördükleri zaman akaid konularına yönelik ve “ilm-i kelâm” olarak tanınan bir bilim oluşturdukları söylenmekte ve Allame Sadeddin [Taftazânî]'nin (Ölümü 1395) *Şerhi'l-Makâsîd* adlı eserinde yazdıklarına başvurularak ona duyulan şiddetli ihtiyaç yüzünden araştırmacılardan sonrakilerin (el-müteahhirîn mine'l-muhakkikîn) felsefeden (el-felsefe) şeriate aykırı olmayan şeyleri alıp bunları kelâm bilimine karıştırdıkları, kelâmcıların bu sözlerinin İslâmî felsefe (hikme islâmiyye) sayıldığı, bu kişilerin felsefe ve kelâmı sözü edilen şekilde birbirine karıştırırken mutaassıpların itiraz ve inkarlarını dikkate almadıkları, çünkü kişinin bilmediği şeyin düşmanı olacak şekilde yaratıldığı ifade edilmektedir. Katip Çelebi burada sözü Fârâbî ve İbn Rüşd'e getirerek bu filozofların ve diğer bazı Müslümanlar'ın, felsefeden bazı bilgileri alma ve kelâm bilimine karıştırma işini, nakil ve yararlanma amacıyla değil, bilakis fiziksel (et-tabî'îyye), göksel (el-felekiyye) ve unsurlara ilişkin (el-anasiriyye) şeylerden söz eden bilimlerle ilgili birçok şeyin reddedilmesi, karşı çıkılması ve çürütülmesi için yapmalarından ötürü kelâmcıların felsefî bilimleri reddedip değersizleştirmelerine karşı çıktıklarını belirtir; ancak el-Kâdî Mîr Hüseyin el-Meybedî'nin (Ölümü 1475) *Câm-i Gîti Nümâ* adlı eserine dayanarak kelâm biliminin de çelişkiler içermesi ve

delillerinin değersizliği yüzünden tıpkı felsefe (el-hikme) gibi olduğunu iddia eder. Ardından da bir öğrenci (et-tâlib) için en uygun durumun, bu iki fırkanın yani kelâmcıların ve filozofların yanısıra tasavvuf ehlinin söylediklerine bakmak ve bunların her ikisinden de yararlanmak olduğu tavsiyesinde bulunur⁴³⁶. *Keşfü’z-Zünûn*’un bu maddesinde söylenenlere bakılırsa, Katip Çelebi eserin “Mukaddime”sinde yaptığı gibi “önemsiz” olduğu yönündeki iddiasına uygun herhangi bir not düşmeksizin felsefede şeriata aykırı yönler bulunduğu görüşünü tekrar etmektedir. Bundan başka bu maddeden onun, “İslâmî felsefe” olarak kabul gören kelâm biliminin de giderek tıpkı felsefeye benzediği düşüncesinde olduğunu, dolayısıyla kelâm bilimine karşı da mesafeli bir duruş sergilediğini öğrenmekteyiz. Ayrıca bütün bu aykırılıklara karşın, öğrencilere kelâmcılar ve filozoflarla birlikte sufilerin sözlerinden de yararlanmalarını tavsiye etmektedir ki bu tavsiyenin, *Mîzânu’l-Hakk*’ın sonundaki yukarıda sözü edilen “Dördüncü Tavsiye”nin aynısı olmasından hareket edilerek burada ortaya konan görüşlerin Katip Çelebi’nin en azından felsefe hakkındaki samimi düşünceleri olarak anlaşılması gerektiği kolaylıkla kabul edilebilir.

Nazarî-hikemî bilimler ve nazarî-şerî bilimlere ilişkin bu açıklamaların ardından şimdi de Katip Çelebi’nin üçüncü ögeye yani “tasavvuf” ya da “ilm-i bâtin”ın bilimler içindeki yerine dair görüşlerini tespit etmeye çalışalım.

D-5-4) Bilimler Merdiveninde Tasavvuf

Katip Çelebi’nin, sûfilerin cezbe halinde söyledikleri sözler bahane edilerek tasavvufa yöneltilen eleştirilere de çeşitli kanıtlarla karşı çıktığı görülmektedir. Anlaşıldığına göre bu kanıtlar, tasavvufi bilginin, bilimlerin yüksek sınırlarını oluşturduğu ve herkesin bu sınırları anlayamayacağı görüşüne dayanmaktadır. Şöyle ki, bilimlerden söz ederken (el-ifâde) ve onları yayarken (neşru’l-ilm) öğrenenin (el-müte’allim) tabiatına en uygun bilimi tespit etmeli ve bilimler merdiveninden yetenekleri ölçüsünde ona gerektiği kadarını veren en uygun dizilişi gözetmelidir. Bu doğrultuda olgunlaşan kişiye bilimlerin hakikatlerini (hakikatü’l-ulûm) açmalıdır.

⁴³⁶ a.g.e., Cilt 1, s. 683-684

Katip Çelebi burada, “İncileri köpeklerin ağızlarına atmayın” diyen bir hadise dayanarak, özellikle mistik sırlar içeren bilgilerin (el-ma‘ârif) ehli olanlar dışındakilere saçılmasının yerildiğini ve bu tür bilimlerin korunmasının ve ehli olmayana verilmemesinin, verilmesinden evla olduğunu söyler. Yine bu görüş doğrultusunda, avâmın, şeriata uygunluklarını anlamaktan aciz kaldıkları sûfice sözleri işitmesinden sakınılması gerektiğini belirtir. Çünkü bu durum onlarda dinî bağlılığın çözülmeye sebep olacak ve onlara dinden çıkma (el-ilhâd) ve zındıklık (ez-zendeka) kapılarını açacaktır. Avâm sadece zahiri ibadetlerin bilgisine yöneltilmelidir. Eğer onlarda bir şüphe oluşursa, bu ikna edici sözlerle giderilmelidir. Onlara hakikatlerin kapısı (bâbu’l-hakâ’ik) açılmamalıdır; zira bu durum, düzenin bozulmasına (fesâdu’n-nizâm) sebep olacaktır. Eğer şeriat kaidelerine bağlı zeki bir kişi bulunursa, [zekiliğinden ötürü] sarsılıp şeriat caddesinden çıkmasını diye, birçok sinamanın ardından bu kişiye mistik sırları içeren bilgiler kapısının (bâbu’l-me‘ârif) açılması caizdir. Katip Çelebi, tıpkı felsefî bilimlere yönelik eleştirilere karşı çıktığı bölümde yaptığı gibi burada da “Tenbîh” başlığı ile bir “Uyarı”da bulunmaktadır. Buna göre, bir öğrenci, sufilerin üstü örtülü sözlerinden (makâlâtihimi’l-hafîyye) ve garip hallerinden (ahvâlihimi’l-garîbe) anlamadığı şeyleri inkar etmemesini bilmelidir. Çünkü herkese, onun için yaratılan şey kolaydır. Katip Çelebi’nin burada ilginç bir biçimde tasavvufun imkânını savunmak amacıyla yaptığı bu uyarıyı desteklemek için “Şeyh, *İşârât*’ta, kulağına çalınan tuhaf şeylerin hepsini [olmaz diye reddetmeyip] imkânlar alanına at! Apaçık kanıt (el-burhân) senin o şeyi kabulüne engel olmadığı sürece, demiştir” diyerek bu kez filozoflardan İbn Sina’nın sözlerine başvurduğu görülmektedir. Katip Çelebi’ye göre sûfilerin bu sözleri derlemelerinden maksad, mistik sırları (el-esrâr) bilenlere hatırlatmak ve bunları bilmeyenleri de uyarmaktır. Çünkü “gizli bilgiler (el-‘ilm) vardır ve bunları yüce Allah’ı bilen bilginlerden başkası bilmez. Onlar konuştuğu zaman gafillerin dışında bunu kimse inkar edemez” şeklindeki bir hadîste işaret edildiği gibi, bizler için, zihinlerin anlaması hatta elde etmesi imkânsız bilgiler vardır. Burada son olarak yine bir hadise dayanılarak “gizli bilimler” olduğu düşüncesinin sağlamaştırılmak istendiği görülmektedir. Hadisin râvîsi olan Ebû Hüreyre, Hz. Muhammed’den iki dua öğrendiğini, birisini herkese anlattığını ancak ötekini anlatması halinde boğazının kesileceğini söylemektedir. Katip Çelebi, sûfilerin bu gizli bilimi açıklamamaktaki maksatlarının, onu anlatmanın

imkânsız oluşu ve bunun duyacakların tanrısal haller ile gelip geçici halleri karşılaştırarak doğru yoldan çıkacak olmalarından duyulan korku ya da söyleyen hakkında kötü niyetli olup onu inkarcılıkla karşılamaları olduğunu söyleyerek bu “Uyarı”yı bitirir⁴³⁷.

Katip Çelebi'nin tasavvuf ve sûfiler konusuna bir kez de “Öğrenim” (et-Ta'allüm) hakkındaki görüşlerini açıklarken değindiği görülmektedir. Burada yazdıklarına bakılırsa Katip Çelebi'ye göre, bilim, öğretme ve öğrenmeden maksat, her şeyden beri ve yüce Allah'ı bilmektir (ma'rifetullah). Bu bilgi, gayelerin gayesi ve her türlü mutluluğun zirvesidir. Bu bilgi, keramet sahibi sûfilere özgü olan “ilme'l-yakîn” [kavramı] ile ifade edilir. O aynı zamanda delillerle sabit bilimlerle hedeflenen en yüksek mükemmellik (el-kemâlü'l-matlûb) düzeyidir. Katip Çelebi, burada, “Kitapların Yakılması ve Yok edilmesi” başlığı altında, bazı eserlerde, sûfilerin ileri gelenlerinin (el-meşâyih) Allah'tan gelen ilhâmla, bütün kitaplarını ya nehre atmak veya gömmek ya da yakmak suretiyle yok ettiklerinden söz edildiğini nakleder. Ardından “Fayda” başlığı ile bazı bilginlerin, İbn Hacer el-‘Askalanî (773-852/1371-1449) gibi muhaddislere dayanarak, bunun sebebini, onların ne “icâzet” ile ne de “vicâde”⁴³⁸ ile rivayetin caiz olduğunu düşünmemeleri ve vicâdetle rivayetin kişiyi küçülteceğini kabul etmeleri ile açıkladıklarını söyleyerek bu açıklamaya itiraz eder. Zira bu açıklama, Hadîs biliminin bakış açısını yansıtmaktadır ve Sûfilerin neden kitaplarını yok ettiklerini açıklayabilen bir cevap değildir. Ona göre, Sûfilerin kitaplarını yok etmelerinin cevabı, hibe, satış ve benzeri bir yolla elden çıkarmanın onlarla kalbî alakayı bütünüyle kesmemesi, tekrar onlara başvurma düşüncesinin aklılıklarına düşeceğinden ve bir gün gönüllerini akılcı düşünme (en-nazar) ve yorumlamanın (el-mütâla'a) dolduracağından emin olamamaları olmalıdır. Zira bunlar her şeyden beri ve yüce Allah'tan başkasıyla meşgul olmak demektir⁴³⁹.

Özellikle tasavvuf hakkındaki bu açıklamalarından Katip Çelebi'nin bilgi binasının zirvesinde ancak seçkin kişilerin sahip olabileceği bir bilginin, gizli bir

⁴³⁷ a.g.e., Cilt 1, s. 48-49

⁴³⁸ “İcâzet”, Hadis Bilimi'nde bir öğrencinin hocasının izniyle ondan hadis rivayet etmesine denir.; “Vicâde” ise, ravinin bulduğu bir hadis kitabındaki hadisleri rivayet etmesi demektir. İsmail Karagöz, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, Ankara 2005, s.290, 693.

⁴³⁹ *Keşfü'z-Zünûn*, Cilt 1, s. 52-53.

bilimin bulunduğunu kabul ettiği görülmektedir. Bu anlayışın onun benimsediği bilgi sınıflaması ve hatta bilgi sıralaması ile uyumlu olduğu açıktır. Ancak bu açıklamalarda dikkati çeken iki noktaya işaret etmek gerekmektedir. Özellikle son paragrafta yazılanlara göre, Katip Çelebi “marifetullah”ın sûfî terminolojideki “ilme’l-yakîn” kavramı ile ifade edildiğini söylemektir. Burada bir eksiklik vardır. Zira Sûfî terminolojide, “hiçbir şüphe izi, gölgesi taşımayan bilgi” anlamına gelen “yakîn”in üç derecesinden söz edilir. Bunlar, “ilme’l-yakîn”, “ayne’l-yakîn” ve “hakke’l-yakîn”dir. Bu sıralama aynı zamanda yetkinlik bildirir; yani “yakîn”in en yetkin şekli “hakke’l-yakîn”dir. Çünkü “ilme’l-yakîn”, burhan ve delille elde edilen bilgidir; “ayne’l-yakîn”, dış duyu ve tecrübeye dayanan müşâhededen doğan bilgidir; iç sezîş ve tecrübenin kazandırdığı bilgi ise, “hakke’l-yakîn”dir. Birincisi, “akılcı düşünme” (nazar), “kişisel görüş” (rey) ve “akıl yürütme” (istidlâl) sahibi olanlara; ikincisi, zevk ve keşfe dayanan bilgi sahibi olanlara; üçüncüsü ise, marifet sahibi olanlara özgü kabul edilir⁴⁴⁰. Şu halde Katip Çelebi’nin “marifetullah”ın “hakke’l-yakîn” ile değil de, “yakîn”in en alt derecesini teşkil eden “ilme’l-yakîn” ile ifade edildiğini söylemesinde, en iyi ihtimalle bir eksiklik olduğu ortaya çıkmaktadır. İkinci nokta Katip Çelebi’nin polemikçi yönü ile ilgilidir. Onun bu özelliğinin özellikle *Mizânü’l-Hakk* risalesiyle zirvesine ulaştığı bilinmektedir. Çalışmamızın birinci bölümünde gösterdiğimiz üzere, orada önce, “muhaddis, makam sahibi ve fenninin gereğini hakkıyla yerine getiren büyük bir kimse” diyerek bir taraftan överken diğer taraftan da “dirayetli olmayan ve yazdıkları zanniyyâtтан ibaret olan biri” diyerek⁴⁴¹ acımasızca eleştirdiği kişilerden birinin İbn Hacer ‘Askalâni olduğu ve bu üslûbu ve eleştirisinin Halvetî Şeyh Mehmed Efendi tarafından aleyhine kullanıldığı hatırlanacaktır. Yukarıda da görüldüğü gibi, Katip Çelebi’nin, sûfîlerin eserlerini yoketmelerini, onların “icâzet” ve “vicâdet”le rivâyeti kabul etmemelerine dayandıran açıklamanın kaynağı olan İbn Hacer’i, “isnâdı zayıf” diyerek son eseri *Mizânü’l-Hakk*’tan çok önce yazdığı *Keşfü’z-Zünûn*’da eleştirmeye başladığı dikkati çekmektedir.

⁴⁴⁰ Bkz., Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, İstanbul 2003, s. 179; Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, Çeviren: Ekrem Demirli, İstanbul 2004, s. 407; İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 41.

⁴⁴¹ *Mizânü’l-Hakk*, s. 86-87.

Katip Çelebi'nin tasavvuf hakkındaki görüşlerini bir kez de *Keşfü'z-Zünûn*'un "ilmü't-tasavvuf" başlıklı maddesinde yazdıklarından takip edebiliyoruz. Bu maddede yazılanlara göre, tasavvufa "hakikat ilmi" (ilmü'l-hakikat) de denir. Bu "[Allah'a götüren] yolun ilmi" (ilmü't-tarikat) yani nefsi kötü huylardan temizleme (tezkiyye) ve kalbi alçakça kötülüklerden arındırma (tasfiyye) [bilgisidir]. "Hakikat ilmi" olmaksızın "şerî'at ilmi" faydasız ve "şerî'at ilmi" olmaksızın "hakikat ilmi" çürüktür. "Şerî'at ilmi", haccın gereklerini bilme mesabesinde olan "zâhirin ıslâhı"na ilişkindir; buna karşılık "Allah'a götüren yolun ilmi" ise, yolun menzillerini ve sıkıntılarını (ukubât) bilmenin yerini tutan "batının ıslâhı" ile ilgilidir. Nasıl onları hazırlamadan ve oralarda yürümeden yalnızca ihtiyaç duyulacak şeyleri ve konaklanacak yerleri bilmek sûrî hacda yeterli olmazsa tıpkı bunun gibi manevî hacda da bu ikisinin faziletlerinin icabına göre amel etmeksizin yalnızca şeriatin ahkâmını ve Allah'a götüren yolun âdâbını bilmek yeterli olmayacaktır. Katip Çelebi bu açıklamalardan sonra tasavvuf hakkında şu açıklamaları yapar: "Tasavvuf ilmi" ile insan nevinin mükemmellerinin (ehl-i kemâl), beşerî takat ölçüsünde, mutluluk merdivenlerinde nasıl ilerledikleri ve bu ilerleme aşamalarında onlara ne gibi haller iliştiği (el-umûru'l'ârıza lehum) öğrenilir. Ancak bu aşamalar (ed-derecât) ve makamlar (el-makâmât) hakkında layıkıyla konuşmak mümkün değildir. Çünkü "cümleler" (el-'ibârât) sadece dil bilginlerinin anlayışının ulaştığı anlamlar için vazedilmiştir; oysa beden kuvvetlerinin yanısıra zatını da kaybetmeksizin ulaşılamayacak anlamları sözlerle (bi'l-elfâz) ifade etmek [mümkün olsa bile] onların yerine sözleri koymak mümkün olamayacaktır. Bu sebeple tıpkı kavramların (el-ma'kûlât) vehim gücüyle (bi'l-evhâm), vehimlerin (el-mevhûmât) hayal gücüyle (bi't-tahayyül) ve nihayet hayallerin (et-tahayyülât) duyularla (bi'l-havâss) kavranamaması gibi aynı şekilde "ayne'l-yakîn" ile bizzat görülenin "ilme'l-yakîn" ile kavranması da mümkün değildir. Bu yüzden bu ["tasavvuf ilmi"]ni isteyen kişinin, onun kelimelerle açıklanmasını (bi'l-beyân) talep etmeksizin bizzat gözleriyle görmek için (bi'l-a'yân) ona ulaşmaya çabalaması gerekir.

Buraya iliştiği bir şiirin ardından Katip Çelebi, tasavvuf hakkındaki bu bilgileri İbn Sadreddin'in *Fevâidü'l-Hâkâniyye*'sinden aktardığını belirterek bu kez de Ebu'l-Hayr'ın yani Taşköprülüzâde'nin konuya ilişkin görüşlerini nakletmeye

koyulur. Buna göre, Taşköprülüzâde, eserinin ikinci kısmını “ilim” ile yapılan “amel”in semeresi olan “ruhsal arınmaya” (bi’t-tasfiyye) ilişkin ilimlere ayırmış, bu ilmin de “mükâşefe ilimleri” adı verilen bir semeresi olduğunu, ona yalnızca “işaret edilebileceğini ancak “ifade” (el-‘ibâre) edilemeyeceğini söylemiş ve bu görüşünü desteklemek için Hz. Peygamber’in “ilimlerden Yüce Allah bilenlerden başka kimsenin bilmediği, üzeri örtülü şeyler gibi olan bir ilim vardır. Bu arifler onun hakkında konuştuklarında mağrur kimseler onu inkar ederler” şeklindeki sözünü kanıt olarak göstermiştir. Taşköprülüzâde’nin kitabının bu bölümünü bir “Mukaddime” ve “şube” ve “semere” adını taşıyan alt-bölümleri olan bir “Devha” şeklinde tertip ederek, bu “Devha”nın “batın ilimleri”ne (el-ulûmi’l-bâtın) dair olduğunu, bunun “ibâdetler” (el-‘ibâdât), “adetler” (el-‘adât), “helâk eden haller” (el-mühlikât) ve “kurtaran huylar” (el-münciyât)’a ilişkin olan dört bölümü bulunduğunu, bu “Devha”da el-Gazalî’nin *İhyâ*’sını özetlediğini belirten Katip Çelebi, onun eserinde “es-semere” [bölümünden] söz etmediğini böyle yapmakla da sanki ehli arasında “tasavvuf” olarak bilinen ilimden bahsetmemiş olduğunu ileri sürer.

Katip Çelebi’nin bu maddede görüşlerine başvurduğu üçüncü kişi İmâm Kuşeyrî’dir (Ölümü 986). Kuşeyrî’den yapılan aktarmada, Sahabe, Tâbiun ve Etbâu’t-Tâbiîn devrinde Müslümanlar arasında ne düşünce ne de tavır olarak fark yokken, daha sonraki dönemlerde anlaşmazlıkların çoğaldığından, dinin emrinde çok dikkatli ve tavizsiz özen gösteren seçkinlere zahitler ve abitler denildiğinden, fırkalar arasındaki çekişmelerden ötürü her fırkanın, zahitlerin kendi içlerinde bulunduğunu iddia ettiklerinden, bu karışık ortamda Ehl-i Sünnet’in seçkinlerinin tavrına “tasavvuf” adı verildiğinden ve bu büyükler için kullanılan bu adın Hicret’in ikinci yüzyılından önce yaygınlaştığından söz edilmektedir. Böylece bir yandan tasavvuf kelimesinin tarihçesi hakkında bilgi verilirken diğer taraftan da bu “tasavvuf yolu”nun Sünnî anlayışın bir görünümü olduğuna vurgu yapılmak istendiği dikkati çekmektedir.

Katip Çelebi’nin bu maddede son olarak “sûfi” olarak adlandırılan ilk kişinin Hicrî 150’de ölen Ebû İbrâhîm es-Sûfi olduğunu olduğu belirterek “Allah’a inanan filozoflar”dan (el-hükemâi’l-ilâhiyyîn) İşrâkîler’in “meşreb” ve “ıstılâh” bakımından sûfiler gibi olduğunu, özellikle sonraki İşrâkîlerin mezheplerinin Müslümanların

mezhepleriyle çatışmamasının ve ıstılahlarını sūfilerin ıstılâhlarından almış olmalarının, *Hikmetü'l-İşrâk* kitabını inceleyen birinin de bu durumu açıkça görebileceği gibi normal olduğunu ileri sürer ve tespit edebildiği kadarıyla tasavvuf kitaplarından söz ederek bu maddeyi tamamlar⁴⁴².

Keşfü'-Zünûn'un burada özetlenen “ilmü't-tasavvuf” maddesinden konumuz bakımından önemli bazı sonuçlar çıkarmak mümkün görünmektedir. İlk olarak, hemen yukarıda değindiğimiz üzere, sūfî tecrübe ile elde edilen bilgiyi “ilmel'-yakîn” kavramı ile ifade eden Katip Çelebi, bu kez burada “ayne'l-yakîn” kavramını da kullanmakta; hatta “ayne'l-yakîn” ile görülenin “ilme'l-yakîn” ile kavranamayacağını söyleyerek aralarındaki farka da işaret etmektedir. Öte yandan konuyla ilgili olan üçüncü kavramdan yani “hakke'l-yakîn”den söz etmediği görülmektedir. İkinci olarak, Katip Çelebi'nin, tasavvufun Sünnî anlayış içinde ve ayrıca İslâm Dünyası'ndaki öncüsü “kafirlik” ile suçlanarak öldürülmüş olan İşrâkiliğin de tasavvuf anlayışı içinde düşünülmesi gerektiğini savunduğu ortaya çıkmaktadır. Üçüncü sonuç, birçok bilginin yanısıra yer yer Katip Çelebi'nin de dile getirdiği “ilim amel birlikteliği” ya da aynı doğrultuda deyimleşerek Türkçe'ye yerleşmiş olan “ilim irfan sahibi olma” sözünün ne anlama geldiğinin, maddenin hemen başında yer alan ilginç ifadelerden kolayca anlaşılabilmesidir. Şöyle ki buradaki “ilm”in “şeriat ilmi” yani “nazarî-şerî bilimler” olduğu, “amel”den ise “tarîkat ilmi” yani “tasavvuf ilmi”nin ya da “ilm-i bâtın”ın kastedildiği anlaşılmaktadır. Bu durumda “Allah'a götüren yol”a girmeden önce (sülûk) “ilim” sahibi olmak yani “nazarî-şerî bilimler”i “tahsîl” ederek “şeriatın ahkâmı”nı çok iyi öğrenmek şart koşulmuş olmaktadır. “Şeriat ilmi” ile “tarikat ilmi” arasındaki koordinasyonu vazgeçilmez gören bu koşulun da aslında “tasavvuf yolu”nu “dinî hükümler”le kontrol altında tutmaya yani “Allah'a götüren yol”da herhangi bir şaşkınlığa mahal vermeme amacına yönelik olduğu düşünülebilir. Öte yandan ısrarla tekrar ettiği “Hiçbir bilim mezmûm değildir” sözüne dayanılarak rahatlıkla ileri sürülebileceği üzere, Katip Çelebi'nin, “ilim-amel birlikteliği”ndeki “ilim” kavramı ile kavramın sözü edilen yaygın anlayışına uygun olarak sadece “nazarî-şer'î bilimler”i kastetmediği, bunlar karşısındaki yeri ve iç bölümlerinin değeri hakkındaki görüşleri bir yana, “nazarî-hikemî bilimler”i hatta her

⁴⁴² *Keşfü'-Zünûn*, Cilt 1, s. 413-414.

türlü “bilgi”yi de kastettiği tartışma götürmez bir durumdur. Zira Katip Çelebi, “işrâkî meşrebine” uygun olarak tıpkı sûfiler gibi bir “ruhsal arınma”yı hedeflemekte, ancak “ebedî mutluluğa” götürecektir bu “ruhsal arınma”ya, sûfi uygulamaların yanısıra başka bir yolla, “bilgi” ile de ulaşılabileceğini kabul etmekte ve açıkça bu yolu tercih etmektedir.

Fakat bu durum yeni sorulara yol açmaktadır? Acaba Katip Çelebi neden “şeriat ahkâmı” ile kayıtlı olduğu varsayılan “tasavvuf yolu” hazır dururken aynı amaca “şeriata müstenit olmayan başka bir yol” ile ulaşılabileceğini savunmaktadır? Üstelik bu görüşü savunurken, tercih ettiği “şeriata müstenit olmayan yol”un “şeriata uygun” olduğunu vurgulamak zorunda kaldığı görülmektedir. Dahası, bir yandan “bu yol”da ilerlemek için sadece “nazarî-şer’î bilimler”e dayanmanın şart olmadığını, ilerlemenin “her tür bilgi” ile mümkün olduğunu ileri sürmekte, diğer taraftan bu “her tür bilgi” içinde önemli bir yer tutan, hatta başta gelen felsefî bilimlerin yani daha açık bir ifade ile “nazarî-hikemî bilimler”in, ne kadar tahfif etse de, şeriata aykırı yönleri olduğunu söylemekten geri kalamamaktadır. Üstelik bu bilimlerle uğraşanların yani filozofların sözlerindeki aykırılıklara aldırılmamak gerektiğini, onların içinde “fıkr u nazar-ı sahîhle müfid olanları” bulunduğunu, bunları seçip yararlanmak gerektiğini tavsiye etmektedir. Acaba Katip Çelebi’nin bu derece açık bir tutarsızlık içine düşme pahasına “nazarî-hikemî bilimler”i savunmasının nedeni nedir? “Nazarî-hikemî bilimler” içerisinde “fıkr u nazar-ı sahîhle müfid” olduğunu iddia ettiği yönler nelerdir? Bu soruların Katip Çelebi’nin “nazarî-hikemî bilimler” hakkındaki görüşlerinin belirlenmesi ile cevaplanabileceği açıktır. Bu nedenle çalışmamızın bu noktasından itibaren *Keşfü’z-Zünûn*’da verilen bilgiler doğrultusunda Katip Çelebi’nin söz konusu bilim grubuna ilişkin görüşlerini belirlemeye çalışacağız.

D-6) *Keşfü’z-Zünûn*’da Nazarî- Hikemî Bilimler

Katip Çelebi’nin bu bilimler için hepsi de aynı anlama gelmek üzere, “felsefe bilimleri” (el-ulûmu’l-felsefe), “felsefe bilimi” (ilmu’l-hikme), “hikemî bilimler” (el-ulûmu’l-hikemiyye), “sâbit bilimler” (el-ulûmu’s-sâbite), “nazarî bilimler” (el-ulûmu’n-nazariyye), “öncekilerin/eskilerin bilimleri” (ulûmu’l-evâ’il) ve “hakikî

bilimler” (el-ulumu’l-hakîkiyye) gibi farklı terimler kullandığı görülmektedir. Bu bilimlerin üç ana dalından söz edilmektedir: “Metafizik” (ilmu’l-ilâhî), “doğa bilimi/fizik (ilmu’t-tabî’î) ve “matematiksel bilimler” (ulûmu’r-riyâzî). Şimdi metafiziği bir yana bırakarak sırasıyla Katip Çelebi’nin matematiksel bilimler ve doğa bilimleri hakkındaki düşüncelerini tespit etmeye çalışalım.

D-6-1) Katip Çelebi’nin “Matematiksel bilimler” (Ulûmu’r-Riyâzî) Hakkındaki Görüşleri

Keşfü’z-Zünûn’da “matematiksel bilimler”in (el-ulûmu’r-riyâziyye) “nazarî felsefe”nin (el-hikmetü’n-nazariyye) bölümlerinden biri olduğu, bu bilimlerin araştırmada (fi’l-bahs) maddeden tecriti mümkün olan maddî şeyleri incelediği, bu şekilde adlandırılmasının nedeninin filozofların adetinin çocukların eğitimlerine bunlarla başlanması olduğu, bundan ötürü bu bilimlere “talimî bilim” dendiği, ayrıca bunlara, bir bakımdan maddeye ihtiyacı olmayan başka bir açıdan da maddeye ihtiyacı olan bilimler arasındaki aracılığı yüzünden “ortadaki bilim” (ilmu’l-evsat) adı da verildiği ve “geometri” (el-hendese), “astronomi” (el-heyet), “aritmetik” (el-hisâb) ve “müzik” (el-mûsikî) olmak üzere dört ana dalı olduğu söylenmektedir⁴⁴³. Matematiksel bilimlerin bu ana dallarıyla ilgili açıklamalar şöyledir:

D-6-1-a) Aritmetik (İlmu’l-Aded)

Aritmetik ile ilgili olarak üç terim kullanılmaktadır: İlmu’l-aded, ilmu’l-hisâb ve ilmu’l-arismâtîkî. İlmu’l-arismâtîkî için yapılan açıklamanın “Sayıların özelliklerinin (havâssi’l-aded) araştırıldığı bilimdir”⁴⁴⁴ cümlesinden ibaret olduğu görülmektedir. İlmu’l-aded için herhangi bir açıklama yapılmamakta, doğrudan bu bilimle ilgili kitaplardan söz edilmektedir⁴⁴⁵. Bunlar arasında en uzun ve ayrıntılı açıklama ilmu’l-hisâb için yapılmaktadır. Bu açıklamaya göre, ilmu’l-hisâbın konusu sayıdır (el-aded). Zira bu bilimde sayının zâtî arazları (avârizihi’z-zâtiyye) araştırılır. Faydası, yapılan işleri kaydetmek (zabtü’l-muâmelât), malı mülkü korumak (hıfzü’l-

⁴⁴³ *Keşfü’z-Zünûn*, Cilt 1, s. 939.

⁴⁴⁴ *Keşfü’z-Zünûn*, Cilt 1, s. 62.

⁴⁴⁵ *Keşfü’z-Zünûn*, Cilt 2, s. 1130.

emvâl), borçları tespit etmek (kazâü'l-düyûn) ve mirası taksîm etmektir (kismetü't-terekât). Aritmetiğe, astronomi (el-ulûmu'l-felekiyye), arazi ölçümü (el-mesâha) ve tıpta ihtiyaç duyulur. Aslında bu bilime, bütün bilimlerde ihtiyaç duyulduğu, ne padişahın ne alimin ve ne de halkın onsuz olamayacağı söylenmiştir. Her şeyden beri ve yüce Allah'ın “ Hesap görücüler olarak biz yeteriz” sözü⁴⁴⁶ bu bilimin şerefini arttırmıştır. Bu sebeple pek çok insan bu bilime dair eserler yazmış ve bu bilim büyük şehirlerde öğretim yoluyla elde ele dolaşmıştır.

Katip Çelebi, filozofların, en iyi eğitim ve öğretimin bu bilimle başlayını olduğunu ileri sürdüklerini söyler. Çünkü onlara göre, hisâb bilimi apaçık bilgiler ve düzgün kanıtlar demektir. Bu nedenle bu bilimden çoğunlukla ışık veren aklın neşet eder. Akıl bu bilim sayesinde doğruluğa yatkınlaşır. Bu konuda, kimin nefsi hisâb bilimi ile eğitilirse, bu bilimin temellerinin sağlıklı olması ve nefsin sorgulanması (münâkaşati'n-nefs) sayesinde herşeyden önce doğruluğun o kişinin en önemli özelliği ve tabiatı (hulk) haline geleceğinin ve doğruluğun bu kişinin hiç ayrılmadığı bir yol olacağı söylenmiştir.

Katip Çelebi'ye göre, ilmu'l-aded ile ilmu'l-arismâtîkî eşanlamlıdır; ilmu'l-hisâb bunun alt dalıdır. Bu sebeple onun, Taşköprülüzâde'yi eleştirdiğini görüyoruz. Zira o, *Miftâhü's-Saâde*'de, ilmu'l-adedi ana gövde (asl) ve ilmu'l-hisâbı da, gerçekte bunun bir kolu (fer') olmasına karşın, onun mürâdifî yapmıştır. Böylece eserinin “Sekizinci Şube”sinde ilmu'l-adedin alt dallarını anlatırken, bu ilme ilmu'l-hisâb adı da verildiğini söylemiş ve onu ilmu'l-adedin tanımına aykırı bir şekilde tanımlamıştır⁴⁴⁷. Bu itirazın ardından Katip Çelebi'nin burada Taşköprülüzâde'nin

⁴⁴⁶ *Kur'an*: Enbiya Süresi 47. Ayet.

⁴⁴⁷ Taşköprülüzâde, matematik bilimlerin üçüncüsü ilmu'l-aded'dir dedikten sonra bu bilimi şöyle tanımlıyor: “Ki arismâtîkî ile dahî tesmiyye olunur. Bir ilimdir ki anımla envâ' ve ahvâlî ve ba'zının ba'zından keyfiyyet ve tevellüdi ta'arrüf olunur. Ve mevzû'ı â'dâddır, havâss u levâzımı cihetinden”. Bkz., *Mevzû'âtu'l-'Ulûm*, Cilt 1, s. 404. Katip Çelebi'nin sözünü ettiği “Sekizinci Şube”de (Şu'be-i Sâmine) verilen bilgi ise şöyledir: “Furû'-i 'ilm-i aded beyânındadır. Kâh olur ki 'adedin mecmû'ı 'ilm-i hisâb ile tesmiyye olunur. İmdi mutlaka 'ilm-i hisâb bir 'ilimdir ki anımla ta'arrüf olunur ma'lûmât-ı hisâbiyyenin istihracı için müzâvele-i â'dâdin keyfiyyeti ki ve cem' u tefrik u tenâsüb ü darb u kismetdir. Ve menfa'ati dabt-ı mu'âmelât, hıfz-ı emvâl, kaza'-i düyûn ve miyân-ı veresede kismet-i terakât ve bunlar emsâli. Ve dahî 'ilm-i hisâba 'ulûm-ı felekiyye ve mesâha ve tıbbda ihtiyâc vardır. belki cemî' 'ulûmda muhtâc ileyhdir dimişlerdir. Ve bil'-cümle 'ilm-i mezbûrdan sultân ve vezir ve sagîr ve kebîr ve 'âlim ve câhil merzûk ve erbâb-ı sanâyi' ve ehl-i sûk müstagni olmazlar. Ve bu mertebe fevâ'ididen mâ'adâ ba'z âyât-ı kerîme ile şeref-i zâid dahî hâsıl olmuştur. Cümleden ... gibi. Ve dahî 'ilm-i hisâbın furû'-ı kesîresi vardır ki...” Bkz., *a.g.e.*, Cilt 1, s. 421-422.

eserindeki bilgileri takip ederek ilmu'l-adedin alt dallarını şu şekilde saydığı görülmektedir:

İlmu hisâbi't-taht ve'l-meyl, ilmu'l-cebr ve'l-mukâbele, ilmu hisâbi'l-hatâeyn, ilmu hisâbi'd-devr ve'l-vesâyâ, ilmu hisâbi'd-dirhem ve'd-dînâr, ilmu hisâbi'l-ferâiz, ilmu hisâbi'l-hevâ, ilmu hisâbi'l-'ukûd bi'l-esâbi', ilmu â'dâdi'l-vefk, ilmu havâssi'l-'âdâd, ilmut-te'âbi'l-'adediyye.

Katip Çelebi, aritmetiğin alt dalı olan bu bilimlerden ferâ'izin fıkıh bilimi ile ilgisi olduğunu ve son üçünün de hesap ile ilgisi bakımından ilmu'l-adedin, ancak başka bir açıdan da ilmu'l-havâssın dallarından sayılabileceğini ifade ettikten sonra, bütün bunlara bir de ilmu hisâbi'n-nücûmun eklenmesi gerektiğini söyleyerek ilmu'l-hisâb hakkındaki açıklamalarını bitirir⁴⁴⁸. İlmu'l-hisâbın sözü geçen alt dallarından ilmu'l-cebr ve'l-mukâbele, ilmu hisâbi'l-hatâeyn, ilmu hisâbi'l-ferâiz, ilmu â'dâdi'l-vefk ve ilmut-te'âbi'l-'adediyye'nin, bu başlık altında verilen kısa açıklamalarından başka, bir de alfabetik yerinde yapılan açıklamaları olduğu görülmektedir. Katip Çelebi'nin ilmu'l-hisâbın ilmu'l-adedin alt dalı olduğu şeklindeki görüşü başta olmak üzere aritmetik bilimi hakkındaki görüşlerinin bazılarında İbn Haldun'un etkisi olduğu düşünülebilir. Zira İbn Haldun *Mukaddime*'de "hesap sanatı"nı ilmu'l-adedin dallarından biri olarak göstermektedir. Yine, filozofların (hükemâ') talime bu bilim ile başlamayı en güzel yöntem olarak kabul ettikleri, bu bilimin bilgilerinin açık, kanıtlarının düzgün olduğu, bu bilimle eğitilen kişinin doğruluk üzere olup doğruluğu adet edineceği ve doğruluk yolundan ayrılmayacağı, şeklindeki fikirlerin *Mukaddime*'de dile getirildiği görülmektedir⁴⁴⁹.

D-6-1-b) Geometri (İlmu'l-Hendese)

Bu bilim hakkında yapılan açıklamaların oldukça kısa olduğu görülmektedir. Geometrinin sadece, nicelik olmak bakımından niceliğe ilişkin hallerin öğrenildiği ilkelerin (kavânîn) bilimi olduğu söylenmekte ve şu alt dalları olduğu belirtilmektedir:

⁴⁴⁸ İlmu'l-hisâb için bkz., *Keşfü'z-Zünûn*, Cilt 1, s. 662-665.

⁴⁴⁹ *Mukaddime*, Cilt 2, s. 877.

İlmu ittihâzi'l-âlât ve'l-edevât, ilmu'l-vezn ve'l-mevâzîn, ilmu'l-menâzır, ilmu'l-merâyâ, ilmu'l-hiyel, ilmu'l-cerri'l-eskâl, ilmu'n-nakli'l-miyâh⁴⁵⁰.

Oysa bilim tasnifinde, bu bilimin şu on beş alt dalından söz edilmektedir: İlmu'l-'ukûdi'l-ebniyye, ilmu'l-menâzır, ilmu'l-merâyâ'l-muhrike, ilmu-merâkizi'l-eskâl, ilmu cerri'l-eskâl, ilmu'l-mesâha, ilmu istinbâti'l-miyâh, ilmu'l-âlâti'l-harbiyye, ilmu'r-remy, ilmu't-ta'dîl, ilmu'l-bingâmât, ilmu'l-mellâha, ilmu's-sibâha, ilmu'l-evzân ve'l-mevâzîn, ilmu'l-âlâti'l-mebniyye 'alâ zarûreti 'ademi'l-halâ. Geometri bilimi hakkında kısa bir bilgi ile yetinilmesine karşın *Keşfü'z-Zünûn*'un alfabetik kısmında bu alt dallardan ilmu'l-merâyâ'l-muhrike, ilmu-merâkizi'l-eskâl, ilmu cerri'l-eskâl, ilmu istinbâti'l-miyâh, ilmu'l-âlâti'l-harbiyye, ilmu't-ta'dîl, ilmu'l-bingâmât, ilmu'l-mellâha hakkında çoğunlukla Taşkoprülüzâde'nin eserinden alındığı belirtilen kısa açıklamalar verildiği, ilmu'l-'ukûdi'l-ebniyye, ilmu'l-menâzır, ilmu'l-mesâha, ilmu'r-remy, ilmu's-sibâha denilen bilimlerin alfabetik yerlerinde adları zikredilmekle birlikte açıklamalarının yapılmadığı ve ilmu'l-evzân ve'l-mevâzîn ile ilmu'l-âlâti'l-mebniyyenin ise, yine alfabetik yerlerinde ne adından ne açıklamalarından söz edilmediği görülmektedir. Ayrıca bilim tasnifine göre, geometrinin, sözü edildiği gibi, ilmu'l-hiyel ve ilmu ittihâzi'l-âlât ve'l-edevât adlı alt dalları yoktur; tasnifte ilmu'l-hiyel, sihrin alt dalı olarak geçmektedir; buna karşılık *Keşfü'z-Zünûn*'da çeşitli ilmu'l-âlâtlardan söz edilmekle birlikte ilmu ittihâzi'l-âlât ve'l-edevât adında bir bilimden söz edilmemektedir.

Öte yandan geometri hakkında Taşkoprülüzâde'nin eserinde ve İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinde verilen bilgilerin Katip Çelebi'nin *Keşfü'z-Zünûn*'unda verdiği bu birkaç satırlık bilgiden daha ayrıntılı olduğu görülmektedir. Örneğin Taşkoprülüzâde, geometrinin “mutlak miktarlar”ı (mekâdîr-i mutlaka) yani çizgi, yüzey ve matematik cismi (cism-i ta'îmî) ve bunların ayrılmazları olan (levâhık) açı, nokta ve şekli konu edindiğini, bilimlerin “burhân cihetinden” en sağlamının geometri bilimleri olduğunu yazar⁴⁵¹. İbn Haldun ise, bu bilimin nicelikleri incelediğini, ister çizgi ve matematik cisim gibi sürekli isterse sayı gibi süreksiz olsun niceliklerin “Bir üçgenin iç açıları toplamı iki dik açığa eşittir”, “Birbirine paralel olan iki çizgi sonsuza kadar uzatılırsa

⁴⁵⁰ *Keşfü'z-Zünûn*, Cilt 2, s. 2046.

⁴⁵¹ *Mevzû'âtu'l-'Ulûm*, Cilt 1, s. 402-403.

da yine hiçbir şekilde kesişmezler” gibi “zâtî arazlar”ının araştırıldığını söylemektedir⁴⁵².

D-6-1-c) Astronomi (İlmu’l-Hey’et)

Keşfü’z-Zünûn’daki alfabetik yerinde “astronomi” (ilmu’l-hey’et) şeklinde bir başlığın atıldığını ancak bu bilimle ilgili herhangi bir açıklama yapılmadığı görüyoruz. Bilim sınıflamasında astronominin yirmi yedi alt dalından söz edilmektedir. Bu bilimlerin bir kısmının doğrudan astronominin uygulamaları olduğu, bir kısmının da yine astronomi altında yer almakla birlikte coğrafya ile ilgili bilimsel alanlar olduğu dikkati çekmektedir. Sözü edilen bütün alt dalları bu açıdan kendi içinde yeni bir gruplamaya tabi tutarak şu şekilde gösterebiliriz:

a) Astronomi ile ilgili olanlar:

İlmu’z-zîcât ve’t-takvîm, ilmu hisâbi’n-nücûm, ilmu kitâbeti’t-tekâvîm, ilmu keyfiyyeti’l-ersâd, ilmu’l-âlâti’r-rasâdiyye, ilmu’l-mevâkît, ilmu’l-âlâti’z-zılliyye, ilmu’l-üker, ilmu’l-ükeri’l-müteharrik, ilmu tastîhi’l-küre, ilmu suveri’l-kevâkib, ilmu mekâdiri’l-’ulviyyât, ilmu’l-kırânât, ilmu menâzili’l-kamer, ilmu mevâkîti’s-salât, ilmu vad‘i’l-usturlâb, ilmu ‘ameli’l-usturlâb, ilmu vad‘i’r-rub‘i’l-müceyyeb ve’l-mukantarât, ilmu ‘ameli rub‘i’ d-dâ’ire, ilmu âlâti’s-sâ‘at

b) Coğrafya ile ilgili olanlar:

İlmu coğrafya, ilmu mesâliki’l-büldân, ilmu’l bürüd ve mesâfâtihâ, ilmu havâssi’l-ekâlîm, ilmu’l-edvâr ve’l-ekvâr, ilmu’l-melâhim, ilmu’l-mevâsim.

Astronomi ile ilgili alt dallardan, *Keşfü’z-Zünûn*’daki alfabetik yerlerinde, ilmu hisâbi’n-nücûm, ilmu kitâbi’t-tekâvîm, ilmu vad‘i’r-rub‘i’l-müceyyeb ve’l-mukantarât adlı bilimlere dair başlıklara ve açıklamalara rastlanmamaktadır. İlmu’z-zîcât ve’t-takvîm’den ilmu’-zîc başlığı ile kısaca söz edilmektedir. İlmu keyfiyyeti’l-

⁴⁵² *Mukaddime*, Cilt 2, s. 881.

ersâd adında bir bilim göze çarpmamakta, buna karşılık ilmu'r-rasad başlığı ile uzun sayılabilecek açıklamalar içeren bir bilimle karşılaşılmaktadır. Ilmu 'ameli rub'î'd-dâ'ire, ilmu rub'î'd-dâ'ire olarak geçmekte fakat bu başlık altında bir açıklama yapılmamaktadır. Ilmu'l-mevâkît ve ilmu mevâkîti's-salât ile ilmu'l-üker ve ilmu'l-ükeri'l-müteharrîk bilimlerinden yalnızca birincilerin sözü edilmekteyken ilmu vad'î'l-usturlâb ve ilmu 'ameli'l-usturlâb adlı bilimlere karşılık olarak sadece ilmu'l-usturlab başlığı ile söz edildiği görülmektedir. Bu bilimlerden ilmu'l-mevâkîtin açıklaması yoktur; buna karşılık diğer ikisine dair açıklama bulunmaktadır. Ilmu'l-âlâti'r-rasâdiyye, ilmu'l-âlâti'z-zılliyye, ilmu âlâti's-sâ'at, ilmu tastîhi'l-küre, ilmu suveri'l-kevâkib, ilmu mekâdiri'l-'ulviyyât, ilmu menâzili'l-kamer bilimlerinden ise aynı adla bahsedilmekte ancak bunların öncekilerine dair bazı açıklamalar verilirken son üç bilime ilişkin herhangi bir açıklama yapılmamaktadır. Şimdi bu bilimlere ilişkin açıklamalar ışığında Katip Çelebi'nin astronomi bilimi hakkındaki görüşlerini belirlemeye çalışalım.

Keşfü'z-Zünûn'da "ilmu'l-hey'et" başlığı altında astronomi bilimine dair bir açıklamaya rastlanmamaktadır. Buna karşılık "ilmu'n-nücûm" (ilmu'n-nücûm) başlıklı bir madde bulunmaktadır. Bu maddede astrolojinin, felekî oluşumlara (et-teşekkûlâti'l-felekiyye) bakarak "kevn u fesâd" aleminin hadiseleri hakkında hükümler vermenin (el-istidlâl) öğrenildiği bilim olarak tarif edildiğini görüyoruz. Bu felekî oluşumların da, feleklerin ve yıldızların (el-kevâkib), birbirine yakın olma, birbiri karşısında bulunma, birbirinden 120° (et-teslîs), 90° (et-terbî'), 60° (et-tesdîs) uzakta bulunma v.b. gibi durumlar olduğu belirtilmektedir.

Bu maddede Katip Çelebi'nin astrolojiyi "hisâbiyyât", "tabî'iyât" ve "vehmiyyât" olarak üçe ayırdığı görülmektedir. Ona göre, "hisâbiyyât" kısmı "yakîniyye"dendir; bu sebeple onun bilinmesinde ve öğrenilmesinde şer'ân bir engel yoktur. Güneş'in burçlardaki mevsimsel hareketlerinden hükümler çıkarmak gibi bilgiler bulunan "tabî'iyât" kısmında da şer'ân bir reddedilmişlik (bi merdûdin) bulunmamaktadır. Ancak ister genel anlamda isterse özel anlamda olsun yıldızların kavuşumlarına bakarak (min ittisâlâti'l-kevâkib) Ay-altı Alem'in hadiselerini (el-hevâdisi's-süfliyye) hayra veya şerre yorma gibi hükümler içeren "vehmiyyât"

kısmına gelince, bu kısım için şer‘î bir dayanak yoktur. Bu yüzden astrolojinin bu kısmı şer‘ân reddedilmiştir. Bu görüşlerin ardından astroloji ile ne derecede ve hangi mantıkla uğraşılması gerektiği konusuna açıklık getirilmeye çalışıldığı görülmektedir. Bu amaçla, ilm-i nücûmdan konuşulduğu zaman susulmasını, bu bilimle yalnızca yıldızları karada ve denizde rehber yapacak kadar uğraşılmasını sonra terkedilmesini isteyen ve yıldızlara iman eden kişinin kafir olacağını söyleyen hadîsler zikredilmektedir. Ayrıca İmâm Şâf‘î’nin, müneccimin, hakîkî tesir edenin (el-müessire’l-hakîkî) Allah olduğuna inanması koşuluyla “Allah’ın adeti”nin yıldızların hareketleri ve konumları aracılığıyla vukuu bulan durumlarda geçerli (câriyye) olduğunu söylemesinde bir beis görmediği ifadesine yer verilmektedir. Bu sözlere dayanılarak yıldızlara “tesîr isnâd etme”nin yerildiği (mezmûmen) ve hatta bazı bilginlerin, yıldızların özü itibarıyla tesîr sahibi olduklarına inanmayı haram olarak gördükleri belirtilmektedir.

Burada Taşköprülüzâde’nin, İbn Kayyim el-Cevziyye’nin (1292-1350), “tesîr”in haram olduğu konusundaki yergi ve sövgülerinde abarttığı yönündeki görüşünü aktaran Katip Çelebi’nin, bu görüşe üç gerekçeyle karşı çıktığı görülmektedir. Zira ona göre, müneccimlerin pek çok hükmünün doğru olmadığı tecrübî olarak (hissen) açıktır. Ayrıca hükümlerinin ve yöntemlerinin dayanakları aklen çelişkilidir. Daha da önemlisi, yıldızlarla fal bakan kahine, falcıya, müneccime giden ve buna inanan kişinin Muhammed’e indirileni inkâr etmiş olacağını söyleyen hadîste gösterildiği gibi bu bilim yani astroloji (ilmu’n-nücûm), şer‘an yerilmiş hatta yasaklanmıştır. Bu karşı çıkışın ardından astrolojinin dört aşamasından söz edilmektedir. Bunların birincisi, takvim yapımını ve usturlab bilgisini öğrenmek, ikincisi, yıldızların ve burçların tabiatlarını ve mizaçlarını öğrenmek, üçüncüsü, yıldızların hareketlerini hesap etmek, ziç ve takvim kullanmayı öğrenmek ve sonuncusu yıldızların hareketlerine uygun olarak astronomi bilgisi (ma‘rifetü’l-hey’et) ve geometrik kanıtlar (el-berâhînü’l-hendesiyye) elde etmeyi öğrenmektir. Bu aşamaları göz önüne alan kişi gerçek bir müneccim sayılır. Ancak müneccimlerin çoğu kendilerini ilk iki aşama ile sınırlamaktadır. Üçüncü tabakaya ulaşan müneccim azdır⁴⁵³.

⁴⁵³ *Keşfü’-Zünûn*, Cilt 2, s. 1930-1931.

Keşfü’z-Zünûn’da sözü edildiği şekilde ayrı bir “ilmu’n-nücûm” maddesi bulunmakla birlikte bilim tasnifinde böyle müstakil bir bilimden söz edilmediği görülecektir. Orada bu bilimin birisi “ilmu’l-hey’et”in alt dalları arasında sayılan, diğeri de “ilmu’t-tabî’î”nin alt dalları arasında yer alan, sırasıyla “ilmu hisâbi’n-nücûm” ve “ilmu ahkâmi’n-nücûm” adlı iki şubesinden bahsedilmekteyken, buna karşılık, sözü edilen bu “ilmu’n-nücûm” maddesi dışında, *Keşfü’z-Zünûn*’daki alfabetik yerlerinde bu iki bilime dair bir açıklamaya rastlanmamaktadır. Taşköprülüzâde ise, eserinde, meşhur bilim tasnifine uygun olarak, müstakil bir “ilmu’n-nücûm”dan söz etmemekte, ancak bu bilimin belirtilen alt dallarından söz etmektedir. Katip Çelebi’nin işaret edip karşı çıktığı görüşlerini bunlardan “ilmu ahkâmi’n-nücûm”a ait açıklamalarında dile getirmektedir. Bu itiraza karşın Katip Çelebi’nin “ilmu’n-nücûm” konusundaki bilgilerin çoğunu Taşköprülüzâde’nin eserinden aldığı görülmektedir⁴⁵⁴.

“İlmü’n-nücûm”la meşguliyyete üç bakımdan da karşı çıkılabileceği şeklindeki görüşe gelince, Katip Çelebi’nin bu konuda İbn Haldun’un etkisi altında olduğu düşünülebilir. Zira *Mukaddime*’deki “Müneccimlik Sanatının İptaline, Mesnedlerinin Zaafına ve Gayesinin Fesadına Dair” başlığını taşıyan bölümde bu yönde görüşlerle karşılaşmaktadır. Şöyle ki anılan bölümde yazıldığına göre, müneccimlerin, yıldızların kuvvet ve tesirlerinin tecrübe ile bilinebileceği şeklindeki görüşleri tüm ömürlerin bir araya gelmeleri halinde bile tecrübe ile bilinebilecek bir husus değildir.

⁴⁵⁴ Taşköprülüzâde’de ilm-i tabî’î’nin alt dalları arasında gösterilen ilmu ahkâmi’n-nücûm’un tarifi şöyledir: “Bu bir ‘ilimdir ki anınla teşekkülât-ı felekiyye ile ‘âlem-i kevn u fesâdda vâki’ olan havâdise ki ahvâl-i kâinât cevve ve ma’âdin ve nebât ve hayvândır, istidlâl ile bilinir. Teşekkülât-ı felekiyyeden dahî maksad evzâ’-i felekiyyedir. Ve kevâkibin evzâ’ıdır ki mesela mukârene, mukâbele, teslîs ve tesdîs ve terbî’ gibi. Ve bu ‘ilimde olan muhtasarârdandır ... ve dahî ma’lûm ola ki ‘ulemâdan cem’-i kesîr mutlakan ‘ilm-i nücûmı tahrîm mesleğine zâhib olmuşlardır. Ba’zılar dahî kevâkib bi’z-zât müessirdir diye i’tikâd eylemek harâmıdır demiştir. Hz. İmâm Şâfi’î’den zikrolunur ki demiştir: Eğer müneccim i’tikâd ederse ki Hakk Te’âla’dan gayrı müessir yokdur. Lakin ‘âdetullah bunun üzere cârîdir ki kevâkibin şu tarikle harekâtı ve evzâ’ı olsa şöyle ahvâl vâki’ olur. Amma her halde müessir yine Hüdâ-yı Mûte’âl’dir. bu mertebede benim kâtımda be’s yokdur. Ol takdîrce zemm olunduğu yerlerde müessir-i hakîkî nücûm olmak üzere i’tikâd mezmûmdur. İbn Sübkî [Ölümü 1355] *Tabakât-ı Kübrâ*’sında böyle zikr eylemiştir. Ve bu bâbda kitâb-ı (*Miftâh-ı Dâri’s-Sa’âde*) sâhibi ki İbn Kayyim el-Cevziyye’dir, ziyâde etnâb eylemiştir. Lakin ta’an ve ta’bîrde ifrât ve teksîr eylemiştir”. Bkz., *Mevzû’atu’l-’Ulûm*, Cilt 1, s. 363. Buna karşılık, ilm-i hey’et’in alt dalı olarak gösterilen ilm-i hisâbi’n-nücûm hakkında şunlar söylenmektedir: “Bir ‘ilimdir ki anda zîcâtta vâki’ olan erkâmın keyfiyyet-i hisâbından bahs olunur. Gerçi hakikatde bu ‘ilm, furû’-ı ‘ilm-i ‘adeddendir. Lakin takvîm ona mevkûf olduğu cihetden anın furû’ından olmuşdur. Husûsan ki kenduviye mahsûs ba’z kavâ’id ile ki ihtimâm idenler bilirler, sâ’ir a’mâl-i hisâbdan mümtâz ve ‘ilm-i hisâba ‘alâkası az olmuşdur”. Bkz. *a.g.e.*, Cilt 1, s. 412

Çünkü yıldızların çağlara ve alemin ömrünün dahi yetmeyeceği zamanlara ihtiyaç gösteren dolanımları vardır. Yine yıldızların alem üzerinde müessir olduğu şeklindeki iddia, Allah'tan başka fail bulunmadığı için batıldır. İlmü'n-nücûm, nübüvvet müesseseleri yıldızların keyfiyet ve tesirini reddettiği için şer'î tarîke göre de bătıldır; ayrıca bu bilimin aklî tarîke göre de mesnedlerinin zayıf olduğu açıktır. İbn Haldun bu görüşlere ek olarak, şeriat ilmi'n-nücûmun tetkinin yasakladığından umrandaki halkın bunu okumak için bir araya gelmediğini, bunu talim için ders halkaları oluşturulmadığını, halk içinde bu bilimin düşkünlerine nadiren rastlandığını, bunların da müneccimliğe dair olan kitapları ve risaleleri ancak evlerinin bir köşesinde, halktan gizleyerek inceleyebildiklerini de yazmaktadır⁴⁵⁵. Bu ifadelerin *Keşfü'z-Zünûn*'da ilmi'n-nücûmla niçin uğraşılması gerektiğine ilişkin görüşleri içerdiği ve İbn Haldun'un bu açıdan Katip Çelebi'yi etkilediği rahatlıkla söylenebilir.

Öte yandan Gazalî'de de aynı fikirlere rastlanmaktadır. Nitekim *İhyâ*'da bazı bilimlerin neden “mezmûm” oldukları açıklanırken ilm-i nücûmun, zatı bakımından değil, sahibine zararı dokunduğu için “mezmûm” sayılarak iki kısma ayrıldığı, birinci kısmın “hisâb” ikinci kısmın “ahkâm” olduğu ve Hz. Ömer'in “ilm-i nücûmdan kara ve denizde şaşmayacak ve yolu bulacak kadarını öğrenin; fazlasından vazgeçin” diyerek bu bilimi üç yönden yasakladığı söylenmektedir. Birincisi insanlara zararlı olması yönündendir. Çünkü onlar yıldızları müessir bir ilah zannederler. Hayrı şerri onlardan bilir ve Allah'ı unuturlar. İkincisi yıldızlardan çıkarılan ahkâmın sırf tahminden ibaret olmasıdır. Müneccimlerin verdiği bazı haberlerin zuhuru tesadüfidir. Burada bu bilimin yerilmiş olmasının bilgi değil bilgisizlik olması bakımından olduğu söylenmekte ve Hz. İdris'in mucizesi olarak gösterilen ilmi'n-nücûmun onun ölümünden sonra kesatlaşıp bittiği ileri sürülmektedir. Üçüncü sebebin de, bu bilimin hiçbir faydasının bulunmadığı, bununla uğraşmanın ömür sermayesini boş yere tüketmek olduğu söylenmektedir⁴⁵⁶.

Bununla birlikte söz konusu madde itibarıyla, bir yandan Katip Çelebi'nin ilmi'n-nücûma dair görüşlerinde bazı tutarsızlıklar olduğu, diğer taraftan da onun

⁴⁵⁵ *Mukaddime*, Cilt 2, s. 956-962.

⁴⁵⁶ *İhyâu*, Cilt 1, s. 78-80

bu bilim hakkındaki görüşleri ile Taşköprülüzâde, İbn Haldun ve Gazalî'nin bu konudaki görüşleri arasında önemli farklar bulunduğu görülmektedir. Katip Çelebi ilmu'n-nücûmu önce "hisâbiyyât", "tabî'iyât" ve "vehmiyyât" şeklinde üçe ayırmakta ancak metnin sonuna doğru Ali b. Ahmed en-Nesevî'ye dayanarak dört aşaması olduğunu söylemektedir. Bu durumda onun bu bilimin aksamı konusundaki düşüncelerini saptamak güçleşmektedir. Ayrıca ifadelerinden, astronomi (ilmu'l-hey'et) ile astroloji (ilmu'n-nücûm) bilimleri arasındaki farklılıkların ve benzerliklerin neler olduğu çıkarmak hemen hemen imkânsızdır. Üçlü bölümlenme esas alınır, Katip Çelebi'nin ilmu'n-nücûmun "hisâbiyyât", "tabî'iyât" ve "vehmiyyât" bölümlerinden ilk ikisini yani bilim tasnifinde ilm-i hey'et'in alt dalı olarak gösterilen ilm-i hisâbi'n-nücûma işaret ettiği anlaşılan "hisâbiyyât" ve ilm-i tabî'î'nin alt dalları arasında gösterilen ilmu ahkâmî'n-nücûma işaret eden "tabî'iyât" bölümlerini ilmu'l-hey'et olarak kabul ettiği düşünülebilir; dördüncü aşama dikkate alındığında ise, ilmu'n-nücûmun, zic ve takvim kullanma bilgisinin öğrenildiği üçüncü aşaması ile hey'et bilgisi ve hendesi burhanların öğrenildiği dördüncü aşamalarının ilmu'l-hey'ete karşılık geldiğine hükmetmek gerekmektedir. Bu muallak durum dışında Katip Çelebi ilmu'n-nücûmla üç bakımdan uğraşılması gerektiğini söylerken, ifadelerinden sanki bu bilimin sözünü ettiği bölümlerini unutmuş ve bütün bir bilimi kastediyormuş izlenimi edinilmektedir. Katip Çelebi'deki görülen bu karışıklığa ve üçlü ve dördü bölümlenmeye karşın Taşköprülüzâde ilmu'l-hey'eti ilmu'n-nücûmdan ayırmakta, ilmu'n-nücûmun övülecek ve yerilecek bölümlerini açıkça göstermekte ve bu bilimin tahrîm edilmesine kesin bir şekilde karşı çıkmaktadır. Aynı açıklık İbn Haldun'da da görülmektedir; ilmu'l-hey'etde yapılan istidlâllerin göksel cisimlerin hakikatini kesin bir biçimde veremeyeceğini vurgulamakla birlikte bu bilimin matematiksel bilimlerin temellerinden, şerefli ve yüksek bir sanat olduğunu söyler ve bu bilime dayanarak unsurlar alemindeki varlıkların ve olayların vücûda gelmeden önce bilinebileceği iddiasının yani ilm-i ahkâm-ı nücûmun tecrübî ve aklî olarak batıl ve şer'î olarak yasaklanmış olduğunu belirtir. Aynı şekilde Gazalî'nin de, hisâb ile ilgili kısmını ayırarak, ahkâm-ı nücûmun, aslında Hz. İdris'in mucizesi olmasına rağmen, bilim olması bakımından değil, ancak hükümlerinin insanlara ve inançlarına zararı olduğu için mezmûm olduğunu açıkça ifade ettiği görülmektedir.

Yine *Keşfü’-Zünûn*’daki “İlmu’l-Ahkâm” maddesi Katip Çelebi’nin ilmu’n-nücûm terimine verdiği anlam, bunun bölümleri ve ilmu’l-hey’etin bunlar arasındaki yeri konusundaki düşüncelerini belirlemek açısından önemli bilgiler içermektedir. Katip Çelebi’ye göre “ilmu’l-ahkâm”ın (el-ahkâm) iki anlamı vardır. Bu, aklî bilimler (el-‘akliyyât) için kullanıldığında, yıldızların hareketleri, yerleri ve zamanları gibi bilinen öncüllerden çıkarsanan gaybî durumlara işaret eder. Şer ‘î bilimler (eş-şer‘îyyât) için kullanıldığı zaman ise, fıkıh biliminin dört fıkıh usûlüne dayanarak sonuçlar çıkaran dalları anlaşılır. Katip Çelebi birinci anlamdaki bilimin, yıldızların karşı karşıya olması, yakın olması, birbirinden 120° (et-teslîs), 90° (et-terbî‘), 60° (et-tesdîs) açısız uzaklıkta bulunması gibi felekî oluşumlara bakarak “kevn ü fesâd” aleminin hava, maden, bitki ve hayvanlarına ilişkin olayları hakkında akılyürütmekten ibaret olduğunu söyler. Bu bilimin konusu yıldızlardır; ilkeleri yıldızların hareketleri, beklemeleri (el-intizâr) ve kıranlarıdır. Bu bilimin genel ve özel olmak üzere iki gayesi vardır. Genel gaye, Adetullah cereyan ettiği zaman olacak olanı bilmektir; özel gaye ise, Davud Antakî’nin (Ölümü Hicrî 1005) *Tezkire*’sine dayanarak, bir şahsın doğum zamanının bilinmesinden, hastalık, ilaç ve kazançtan (kesb) onun için tamam olacak her bir şey hakkında kolayca hüküm vermektir şeklinde belirlenir. Katip Çelebi, bu bilimin özellikle genel gayesi ve tarih biliminde (fi’t-tevârîh) delil olarak kullanılabilmesi hakkında şüphe beyan ettikten sonra, Taşköprülüzâde’nin eserinden ilmu ahkâmî’n-nücûmu tahrîm etmekte aşırıya kaçan kişiler olduğuna ilişkin bilgiyi nakleder. Ardından da yine Taşköprülüzâde’den alındığı anlaşılan ilginç bir değerlendirmeye bu maddeyi bitirir. Buna göre, ahkâmî’n-nücûm, ilmu’n-nücûmdan başkadır. Çünkü ikincisi hisâb ile bilinir. Bu nedenle matematiğin (er-riyâzî) dallarındandır. Birincisi ise doğadaki olayların delaleti (bi delâleti’t-tabî‘at ‘ala el-âsâr) ile bilinir. Bu da doğa bilimlerinin (et-tabî‘î) dallarından olup ilmu’l-ihiyârât, ilmu’r-reml, ilmu’l-fâl, ilmu’l-kur‘a, ilmu’t-tayre gibi alt dalları bulunmaktadır⁴⁵⁷.

⁴⁵⁷ *Keşfü’z-Zünûn*, Cilt 1, s. 22-23. Taşköprülüzâde’den nakledilen sözü geçen değerlendirme ise şöyledir: “İmdi ma‘lûm ola ki ahkâm-ı nücûm ‘ilm-i nücûmun gayrıdır. Zira ikincisi hisâb ile bilinir. Ol takdirce ‘ilm-i riyâzî furû‘ındandır. Evvelki tabî‘atın âsâr-ı delâlet-i ile ma‘lûmdur. Ol takdirce furû‘-ı tabî‘îyyeden olur”. Bkz. *Mevzû‘âtu’l-Ulûm*, Cilt 1, s. 389.

Keşfü’z-Zünûn’daki bütün bu bilgilerde, Katip Çelebi’nin, ilmu’n-nücûm ile ilmu ahkâmî’n-nücûmu ayırdığı, ikincisini astroloji anlamında kullandığı, böyle bir bilimin imkânını çeşitli gerekçelerle yadsıdığı, astronomi anlamında ilmu’l-hey’etten söz etmekle birlikte bu bilimin konusu, gayesi, ilkelerini içeren bir tanımlama yapmadığı, ilmu’n-nücûmda çeşitli bölümler kabul ettiği, bu bölümlerin bir kısmını yine “ahkâm”dan kabul edip reddettiği, geri kalan bölümlerinden de ilmu’l-hey’eti kastettiği, daha başka bir ifade ile ilmu’l-hey’eti ilmu’n-nücûmun meşru kısmı olarak gördüğü ve ilmu’l-hey’et yerine ilmu’n-nücûm terimini kullandığı ortaya çıkmış olmaktadır⁴⁵⁸. Diğer taraftan Katip Çelebi’nin yine astronomi anlamına gelecek şekilde “ilmu’r-rasad” terimi kullandığı da görülmektedir. Nitekim *Keşfü’z-Zünûn*’da bu başlığı taşıyan bir madde bulunmaktadır. Ancak bu maddede herhangi bir bilimsel tanım yapılmamakta “astronomi”nin (ilmu’r-rasad) İslâm Dünyası’ndaki ve Osmanlılardaki, Batlamyus’un *el-Mecisti*’sinin tercümesi ile başlayan tarihi hakkında bilgi verilmektedir⁴⁵⁹.

Katip Çelebi’nin “astronomi” karşılığında kullandığı terimler, bu bilimin tanımı, “astroloji”den farkı, bunlara karşı tutumu hakkındaki bu tespitlerin ardından şimdi de onun evren tasarımını belirlemeye, nasıl bir evren tasavvur ettiğini ve evren tasarımının hangi astronomik sisteme bağlı olduğunu ortaya çıkarmaya çalışalım.

D-6-1-c-i) Katip Çelebi’de Evren Tasarımı

Katip Çelebi’nin evren tasarımı hakkındaki derli toplu bilgileri iki eserinden edinebiliyoruz. Bunlar *Cihannüma* ve *İlhâmu’l-Mukaddes*’tir. *Cihannüma*’daki bilgiler eserin “Mukaddime”sinin ilk kısmının “İcmâl-i Hâl-i Eflâk ve ‘Anasırdadır” başlıklı “Emr-i Hâmis”inde geçmektedir. Bu bölümde söylendiğine göre, cisimler

⁴⁵⁸ Oysa Taşköprülüzâde ilmu’l-hey’eti şöyle tanımlamaktadır: “Bir ‘ilimdir ki anımla ecrâm-ı basîte-i ‘ulviyye ve suflıyyenin ahvâli ve evzâ’ ve eşkâli ve mekâdir ve eb’âdı ma’lûm olur. Ve mevzû’ı ecrâm-ı mezkûredir, haysiyyet-i mezkûreden. Gâh olur bir ‘ilm-i berâhîn-i hendesî ile zikr olunur. Nitekim aslı dahî böyle olmaktadır...Gâh olur ki ‘ilm-i mezbûr berâhîn-i mezkûreden tecrîd ve ihtisâr ve edille ile tahsîl-i yakîn itmeden ancak tasavvur ve tahayyül üzere iktisâr olunur. Ol zamanda (hey’et-i basîta) ile tesmiyye olunur...Ve dahî ma’lûm ola ki kudemâ-i ‘ulemâ hey’et-i eflâkda ancak devâ’ir-i mücerrede üzere iktisâr eylemişlerdir ki ol (hey’et-i musattaha) ile tesmiyye olunur. Bu ‘ilm-i hey’etin menfa’ati ve şeref ve mevzû’ı ve edillesinin vesâkat ve ahkamı ve sebât-ı ma’lûmâtı zâhirdir”. Bkz., *Mevzû’âtı’l-‘Ulûm*, Cilt 1, s. 404.

⁴⁵⁹ *Keşfü’z-Zünûn*, Cilt 1, s. 905-907.

alemi, birbirini kuşatan küreler ve unsurlar şeklinde, soğan zarları misali, üstü üste tabakalardan oluşmakta olup hepsi birden bir top biçimindedir. Bütün bu yapının ortasındaki nokta, hem Yer'in hem de alemin merkezini gösterir. Her bakımdan gerçek taht odur. “Felek-i Â‘zam” hepsini kuşatmakla “hakîkî üst” (fevk-i hakîkî) ve “her yönden sınırlayan”dır (muhaddid-i cihât). Buna, yıldızlar bulunmadığı için “Felek-i Atlas” da derler. Bir gün bir gecede doğudan batıya dönüşünü tamamlar. Bunun hareketi içindeki felekleri de döndürür. Güneşin günlük doğuşu ve batışı bunun hareketi ile olur. Kutupları alemin kutbu ve mıntıkası ekvator (mu‘addili’n-nehâr) adını alır. Bunun aşağısı “Burçlar Feleği” (Felekü’l-Burûc) ve “Sabit Yıldızlar Feleği”dir (Felekü’s-Sevâbit). On iki burç, bu feleğin mıntakasında dağılmıştır. Sabit yıldızların hepsi bunda sabitlenmişlerdir. Batıdan doğuya hareket edip altmış altı Güneş yılında bir derece kateder. Yedi gezegen dışındaki bütün görünen yıldızlar bu felektedir. Daha sonra “Zuhal Feleği” [Satürn] gelir. Batıdan doğuya dönüp yirmi dokuz yıl beş ay altı günde dönüşünü tamamlar. Sonraki “Müşteri Feleği” [Jüpiter]’dir. Batıdan doğuya on iki senede bir devir yapar. Bundan sonraki “Merih Feleği” [Mars] de onun gibi dönüp bir yıl on ay yirmi iki günde bir devir yapar. Ardından “Şems Feleği” [Güneş] gelir. Batıdan doğuya yaklaşık olarak üç yüz altmış beş ve dörtte bir günde devresini tamamlar. Güneş’in dördüncü [felekte] olması kesin değildir⁴⁶⁰. Sonra “Zühre Feleği” [Venüs] gelir. Bir güneş yılında bir dönüş yapar. Daha sonra “Utârid Feleği” [Merkür] gelir ve önceki gibi bir yılda döner. Sonuncusu “Kamer Feleği”dir [Ay]. Yirmi sekiz günde dolanır. Hepsi batıdan doğuya hareket ederler. “Kamer Feleği” içi boş küre şeklindedir ve bunun içinde “dört unsur” (‘anâsır-ı erba‘a) bulunur. “Yer” (Arz) ile “Su”yu (Mâ’) “Hava Küre”si kuşatır.

⁴⁶⁰ Batlamyus, Güneş’in paralaksını 2 dakika 51 saniye olarak belirlemesine karşın, Yeryüzü’ne Güneş’ten daha yakın olan Merkür ve Venüs gezegenlerinin paralakslarının duyumsanabilecek bir büyüklükte olmadığını söylemişti. Yapmış olduğu bu yanlışlık nedeniyle Batlamyus 12. Yüzyıldan itibaren Endülüs’te Müslüman astronomlar tarafından sorgulanmaya başlanmış ve bunlar arasında Merkür ve Venüs gezegenlerinin Güneş’in üstünde mi yoksa altında mı buldukları tartışması doğmuştu. 11. yüzyılın sonları ile 12. yüzyılın başlarında İsbiliyye’de (Sevilla) yaşamış ve Batlamyus’un *Almagest*’ini bazı açılardan eleştiren ve düzelten *İslâh el-Mecistî (Almagest’in Düzeltilmesi)* adında kuramsal bir yapıt hazırlamış olan Câbir ibn Eflâh, Güneş’in bu iki gezegen tarafından uzun periyotlarla ve çok kısa bir süre için örtüldüğü gözlemine dayanarak Merkür ve Venüs’ün, Yer’e Güneş’ten daha yakın oldukları savını güçlendirmişti. Bkz. Yavuz Unat, *İlkçağlardan Günümüze Astronomi Tarihi*, Ankara 2001. s, 111; Katip Çelebi bu tartışmaya işaret etmektedir. Câbir ibn Eflâh’ın eseri Remzi Demir tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Bkz., *Câbir ibn Eflâh’ın İslâhu’l-Mecistî Adlı Eseri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisan Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1987.

Hava'yı da "Ateş Küre"si (Küre-i Nâr) kuşatır. "Toprak Unsuru" mutlak ağır olmakla "hakîki taht"ta evrenin merkezine karşılık gelir⁴⁶¹.

Katip Çelebi'nin bu evren tasarımını böyle toplu bir şekilde bir kez de *İlhâmü'l-Mukaddes*'te anlattığı görülmektedir. Buradaki anlatımına ilginç bir örnekle başlanmaktadır. Buna göre, örneğin çukrukta bir top çevrilip tam ortasına kuşak gibi bir daire çizilse, bu daireye "Mıntaka" ve iki tarafta olan noktalara "Kutup" adı verilir. Çünkü bu top bu noktalar üzerinde döner. Söz konusu daire Yerküre'de "ekvator" (dâire-i istivâ), Felek-i Â'zam'da "gök ekvatoru" (dâire-i mu'addilü'n-nehâr) ve Sekizinci Felek'te "burçlar kuşağı" (dâiretü'l-bürûc) adını alır. Burçlar kuşağı'na "Burçlar Feleği" de denir. Yerküre'nin mintakası Felek-i Â'zam'ın mintakasına çakışıktır (muntabık) yani yer ekvatoru gök ekvatoru üzerindedir. Sekizinci Felek ve diğer gezegen feleklerinin mintakaları Felek-i Â'zam mintakasıyla çakışık olmayıp Burçlar Feleği'nin kutupları Felek-i Â'zam kutuplarından yani alemin iki kutbundan yirmi üç buçuk derece kadar birer yana düştüğünden aradaki bu uzaklık sebebiyle mintakaları da iki karşılıklı noktada birbirleriyle keşişirler. Bundan dolayı Sekizinci Feleğin mintakasının yarısı, ekvator dairesinin (mu'addili'n-nehâr) kuzey tarafına ve diğer yarısı güney tarafına geçip yirmi üç buçuk derece eğim (meyl) kazanmıştır. Buna "Tümel Eğim" (Meyl-i Küllî) ve "Büyük Eğim" (Meyl-i Â'zam) derler. Burçlar Dairesi on iki eşit kısma bölünüp her kısmına bir burç denilmiştir. Her burç, o kısımda mintaka üzerine düşen sabit yıldızların şekillerinden bir şekil ve suret ile adlandırılmıştır. Bu burçların yarısı yani altı tanesi kuzeyde, altı tanesi güneydedir. Kuzeysel olan (şimâlî) burçlar batıdan doğuya doğru birbiri ardı sıra Koç (Hamel), Boğa (Sevr), İkizler (Cevza), Yengeç (Seretan), Arslan (Esed) ve Başak (Sünbüle) şeklinde sıralanır. Güneysel olan (cenûbî) olan burçlar da Terazî (Mîzân), Akrep (Akreb), Yay (Kavs), Oğlak (Cedi), Kova (Delv) ve Balık (Hût)'tır. Yedi gezegenin her biri kendi özsel hareketleri (harekât-ı zâtiyye) ile batıdan doğuya doğru dönüp sözü geçen burçlarda seyrederek belirli sürelerde dolanımlarını tamamlarlar. Ancak Felek-i Â'zam, doğudan batıya doğru döner ve bir gün ve bir gecede dolanımını tamamlar. Bu arada içindeki bütün felekleri döndürür. Bu harekete "Küllî Hareket" (Harekât-ı Küllî) ve "İlk Hareket"

⁴⁶¹ *Cihânnümâ*, s. 22.

(Harekât-ı Ūlâ) derler. Dünya'nın mamûr kısmında (rub'-ı ma'mûre) Güneş'in günlük doğuş ve batışı Felek-i Â'zam'ın hareketi ile olur. Doksanıncı enlemde (arz-ı tis'în) ise Felek-i Â'zam hareketi ile değil gezegenlerin özsel hareketleriyle olur⁴⁶².

Bu alıntılardan Katip Çelebi'nin evren tasarımının, Batlamyus tarafından sistemleştirilen ve Yeniçağ'a kadar Avrupa'da, XIX. yüzyıla kadar da Osmanlılar'da geçerliliğini korumuş olan Yer Merkezli Evren Görüşü'nü yansıttığı açıkça ortaya çıkmaktadır⁴⁶³. Öte yandan, Katip Çelebi'nin bu anlayış çerçevesindeki astrolojik fikirlerden de uzak kalamadığı görülmektedir. Şöyle ki, *Cihânnüma*'da "Fasıl 10: Der Zikr-i Nisbet-i Memâlik ve Cihât bi Müsellesât-ı Burûc ve Seyyârât" başlıklı bir bölüm bulunmaktadır. Bu bölümde önce astronomiden astrolojiye geçişin şer'î koşulu üzerinde durularak, gerçek fâilin (müessir-i hakîkî) Allah olduğu kabul edildikten sonra, esirî cisimler ve felekî durumların Allah'ın emriyle unsurlar alemine tesir ettiğinin söylenebileceği belirtilir. Ardından madenler, bitkiler, hayvanlar (mevâlid) ve unsurların özellikle de Toprak Küresi'nin yıldızlar ve feleklerle ilişkisi ve bağı (intisâb) olduğu ileri sürülmektedir. Bu bağı sonucu olarak Toprak Küre "Yedi İklim"e göre tertip edilmiştir. Ayrıca ülkelerin ve beldelerin de on iki burç ile ilgisi olduğu sabittir. Bu ilgi, beldelerin burçlardan oluşturulan "göksel bölgeler" (müsellesât-i burûc)'a nispet edilmesi şeklinde ortaya çıkar. Burada "göksel bölgeler" şöyle açıklanmaktadır. Bilindiği gibi Sekizinci Felek mıntakası aynı zamanda Burçlar Dairesi'dir. Bu dairenin on iki bölümü vardır. Her bölüm bir burca işaret eder. Art arda gelen burçlardan dördüncüsüne itibar edilerek dört adet eşkenar üçgen oluşturulur. Her üçgenin, dört unsurdan birinin, yedi gezegenden ikisinin ve yönlerden birinin özelliklerini taşıdığı kabul edilir. Dolayısıyla Toprak Küre'de bu üçgenlerin altında bulunan beldeler ve bu beldelerdeki insanların da bu özelliklere uygun olduğuna inanılmıştır. Buna göre Burçlar Kuşağı'nda ve buna paralel olarak "rub'-ı meskûn"da şu bölgeler oluşturulmuştur:

Birinci üçgen, Koç, Arslan, Yay burçlarından oluşmaktadır. Ateşî ve şimâlidir. Bu burçlarda Güneş, Jüpiter ve Mars bulunur. Üçgenin sorumlusu gündüz

⁴⁶² *İlhâmu'l-Mukaddes*, s.194-195.

⁴⁶³ Bu sistemin özellikleri, İslâm ve Osmanlı Dünyası'ndaki görünümleri için bkz., Yavuz Unat, *Astronomi Tarihi*.

Güneş gece Jüpiter'dir. Katip Çelebi Avrupa'nın bu üçgene mensup olduğunu, bu üçgendeki yöneticilik (riyâset) özelliği nedeniyle pek çok işte cesur ve dikbaşlı olduklarını, silah kullanmaya ve siyasî yollara başvurmaya eğilim gösterdiklerini, yorgunluk ve sıkıntılara tahammülü bildiklerini, temiz ve zarif olduklarını, üçgenin ilk kısımları eril, son kısımları dişil olduğundan Avrupalılar'ın çoğunlukla kadınların etkisinde kalıp gaflete düştüklerini, kıskanç olmadıklarını söylüyor. İngiliz ve Cermenler Koç burcuna ve Mars'a benzediklerinden vahşi ve birdenbire öfkelenen kişilerdir. Ahlâkları vahşi hayvanların ahlâkına benzemektedir. İtalya, Fransa ve Sicilya, Arslan'a ve Güneş'e mensupturlar. Bu yüzden çoğunluğu "ashâb-ı siyâset" ve "ashâb-ı riyâset"tir. İspanya ve Portekiz beldeleri Yay ve Jüpiter'e mensup olduklarından çoğunluğu safdil, temiz ve iyi huylu olurlar. Katip Çelebi, Balkanlar, İstanbul ve Anadolu'nun Karadeniz ile Akdeniz'inin son kısımları arasında kalan bölümünün ilk üçgenin sınırları içinde olmakla birlikte ikinci üçgenin de etkisini taşıdığını, bu yüzden burada yaşayanların çoğunlukla dış görünüm ve ahlâk bakımından mutedil ve birbirlerine yakın, mizaçlarının düzgün, ashâb-ı siyâset, ehl-i riyâset, şiddet ve hürriyete mâil olduklarını, bilim öğrendiklerini, cihâdı ve müziği sevdiklerini, temiz olduklarını ve özellikle Makedonya ve İstanbul'un büyüklerinin mülk ve riyâset ashâbı olduklarını ileri sürer.

İkinci üçgen, Boğa, Başak ve Oğlak'tan oluşmaktadır. Topraksı, cenûbî ve dişildir. Bu Göksel Üçgen'e Toprak Küre'de Asya karşılık gelmektedir. Üçgenin sorumlusu Venüs ve Satürn'dür. Bu beldelerde oturanlar Venüs'ün etkisi ile raksa, harekete, kadınlara, süse ve ziynete ve bedenlerini korumaya eğilimlidir. Satürn'ün etkisi ile de nefisleri etkili, sağlam, savaşta şedîd, gayret sahibidirler. İklimin üçgenden gelen bu genel özelliğinin dışında kısımlarının ayrı ayrı özellikleri de vardır. Örneğin Acem beldeleri Boğa ve Venüs'e mensup olduklarından halkı çoğunlukla nakışlı elbiseler giyer. Babil, Fırat ve Dicle arası ve Bağdat ülkesi Sünbül ve Merkür'e mensup olduklarından halkında "ashâb-ı rasad" ve "ehl-i ilm" çoktur. Hind ve Sind Oğlak ve Zühal'e benzediklerinden halkının çoğu kötü Ahlâklı, çirkin görünüşlü, kirli, nankör ve inatçıdır. Kudüs, Suriye, Arap Yarımadası ilk üçgene şeklen benzer. Bunların sorumlusu Jüpiter, Mars ve Merkür olduğu için sakinleri

çoğunlukla zorba ve tüccar olular. Hilebazlık, aldatıcılık, korkaklık ve işe kayıtsızlık onların şanındandır.

Üçüncü Üçgen, eril ve havaîdir ve bu üçgen İkizler, Terazi, Kova burçlarından oluşur. Sorumlusu gündüz Satürn, gece Merkür'dür. Bu üçgene Sakmonya adı verilen [Asya'nın] doğu ve kuzeyi karşılık gelir. Türkistan, Gürcistan, Deylem, Maveraünnehr, Hıtay, Hotan bu kısma düşer. Bunun sorumlusu Satürn ve Jüpiter olduğu için ekser halkı hakîm meşrep, iffetli ve temizdir. Özellikle Azerbaycan, İkizler burcuna ve Merkür'e mensup olduğundan halkının çoğu kavgacı, geçimsiz ve pistir. Maveraünnehr tarafları Kova ve Satürn'e mensup olduklarından halkının çoğu vahşi ve gaddardır. Bu bölgenin diğer beldeleri de bunun gibidir.

Dördüncü Üçgen, Yengeç, Akrep ve Balık'tan oluşur. Bunlar dişil burçlardır ve bu üçgen su unsurunun etkisindedir. Güney ve batı arası buna bağlıdır. Sorumlusu gündüz Venüs, gece Ay'dır. Bu üçgene Afrika karşılık gelir. Kıtanın batı ve güney tarafında bulunan Libya, Etiyopya ve Moritanya'daki halkta, Mars ve Venüs'ün etkisiyle yönetim işlerine kadınların karıştığı, kadın erkek karışık oldukları, erkeklerinin çoğunun kahin oldukları, bir kadının birden çok erkekle evlendiği, erkeklerin kadın kılığında süslü gezdikleri görülür. Yengeç ve Ay'ın etkisiyle Bahrum sahillerindeki halk ticaret erbabıdır. Magrib-i Aksa taraflarının halkı Akrep ve Mars'a mensup olduklarından yırtıcı hayvan ahlâkına sahiptirler. Çoğunlukla kavga, döğüş ve husûmet içinde buldukları, birbirinin katlinden sakınıp çekinmedikleri görülür. Said ve Habeş memleketlerindeki halk, Satürn, Jüpiter ve Merkür etkisinden ötürü farklı ayınlara sahiptir; ölümlerini tazim ederler, istilacılara bağlıdırlar. Bunlar zayıf nefisli, korkak, aşağılık kavimlerdir. İskenderiye ve Mısır beldeleri ise, İkizler Burcu'na ve Merkür'e mensup oldukları için halkının çoğunun anlayışlı ve kavrayışlı, gizli saklı sırları ortaya çıkarmaya ve öğrenmeye eğilimli oldukları söylenmektedir.

Katip Çelebi bu genel bilginin ardından meskûn Dünya'dan (rub'-ı meskûn) her bir burca karşı gelen ülkeleri de sırasıyla tek tek yazarak bu bölümü bitirir⁴⁶⁴.

⁴⁶⁴ *Cihânnümâ*, s. 119-122.

Burada ilginç olan, bütün bu bilgilerin, ismi açıklanmayan bazı muteber astroloji (nücum) kitapları yanısıra, özellikle “Göksel Üçgenler” ile ilgili bölümünün, Batlamyus’un *Dört Makale*⁴⁶⁵ (Makâlât-ı Erbâ‘a) adlı kitabından özetlenerek alındığının söylenmesidir. Sözü geçen *Dört Makale*, Batlamyus’un *Tetrabiblos* ya da *Quadripartim* adıyla bilinen kitabıdır. Kitap astrolojiye ilişkindir ve dört kitaptan oluşmaktadır⁴⁶⁶. Katip Çelebi’nin bu eseri *Keşfü’z-Zünûn*’daki alfabetik sırasında tanıttığı görülmektedir. Burada eserin ismi *el-Makâlâtü’l-Erba‘a fi’l-Kazâyâ bi’n-Nücûm ‘ala’l-Havâdis* olarak geçmektedir. Eserin İshak b. Huneyn tarafından tercüme ve tabip Ebû Hasan Ali b. Rıdvân el-Magribî tarafından şerh edildiği, şerhin hatalar, karışıklıklar ve bozukluklarla dolu olduğu, eserin her makalesinin pek çok bölüm içerdiği, birinci makalenin yirmi dört, ikinci makalenin on üç, üçüncü makalenin on dört, dördüncü makalenin dokuz bölümü bulunduğu belirtildikten sonra astroloji (ilmu’n-nücûm) ve aritmetik ile ilgili son derece faydalı bir kitap olduğu söylenmektedir⁴⁶⁷.

Gerçekten Batlamyus’un eserlerinin ve bilimsel görüşlerinin Katip Çelebi için çok önemli olduğu görülmektedir. Nitekim *Keşfü’z-Zünûn*’da Batlamyus’un *Almagest*’ine de geniş yer ayrılmıştır. Eser “el-Micisti” başlığını taşıyan maddede ayrıntılı bir şekilde tanıtılmaktadır. Burada verilen bilgiye göre, eserin adı “tertîb” anlamına gelen ve söylendiği gibi “Micisti” okunması gereken Yunanca bir kelimedir. Aslı eril “macistos” sözüdür, dişili “macisti”dir. “Büyük bina” demektir. Bu kitap Katip Çelebi’ye göre astronomide (fi’l-hey’et) yazılan kitapların en şerefli ve ana kaynağıdır. Bu bilimde telif edilen diğer kitaplar bundan alıntılanmıştır. O, Feluzlu (el-Felûzî) bilge Batlamyus’un kitabıdır. O kitapta, ayrıntılı delileriyle yersel

⁴⁶⁵ “Bu mahalle gelince *Makâlât-ı Erba‘a*’da Batlamyûs kelâmının hulâsasıdır. Burûca mensûb olan bilâd müfredâtı dahî kitâb-ı mezbûrdan ve ba zı mu‘teberât-ı kütüb-i nücûmdan nakl u intihâb olundu”. Bkz., *Cihannüma*, s. 121.

⁴⁶⁶ Eserin bölümleri ve içerdiği konular şöyledir: “Birinci Kitap; astroloji ve gezegenlere ilişkin genel değerlendirmeleri; uğurlu, uğursuz, eril, ve dişil, gündüzel ve gecesel vb. gezegenleri; İkinci Kitap; genel astroloji, astrolojik coğrafya ve etnografyayı, insan soylarıyla, ülkelerle, kentlerle veya savaş, kıtlık, veba, depresyon, sel gibi insanları etkileyen felaketlerle, havayla, mevsimlerle ve iklimlerle ilgili kehanetleri; Üçüncü Kitap; gezegenlerin doğum anındaki konumlarından yaralanarak kişilere ilişkin mantıksal kehanetleri; Dördüncü Kitap; talih, maddi talihin, kişisel saygınlığın etkinlik derecesinin evliliğin, çocukların, dostların ve düşmanların, yabancı ülkelere seyahatin, ölüm şeklinin ve hayatın çeşitli dönemlerinin astrolojik görünümünü kapsamaktadır”. Bkz., Yavuz Unat, *Astronomi Tarihi*, s. 56.

⁴⁶⁷ *Keşfü’z-Zünûn*, Cilt 2, s. 1781.

ve göksel cisimlerin durumlarına ilişkin bilgilere götüren ilkelerden söz etmiştir. Katip Çelebi daha sonra bu kitabın İslam Dünyası'ndaki tercüme ve şerhleri hakkında ayrıntılı bir şekilde bilgi verir. Buna göre, Halife Memun, eserin Arapça'ya çevrilmesine, istinsah edilmesine ve düzeltilmesine çok özen göstermiştir. Kitabı Arapça'ya çevirenin Huneyn ibn İshak (Ölümü 877), gözden geçirip düzeltenin ise Haccâc ibn Yusuf ve Sabit b. Kurra olduğu söylenmektedir. El-Ebherî'nin (Ölümü 1265) kitabı özetlediği Nasırüddîn Tûsî'nin (Ölümü 1274) tekrar Arapça'ya çevirdiği belirtilmektedir. Eser hakkında çok sayıda tercüme, özet, şerh ve haşiye çalışması yapanlar arasında, el-Battânî (Ölümü 929), el-Birûnî, Kadızâde-i Rûmî (Ölümü 1412) ve Takiyüddin ibn el-Ma'rûf (Ölümü 1585) isimleri dikkati çekmektedir. Kadızade-i Rûmî'nin, eserin en-Nisâbûrî tarafından yapılan şerhine yazdığı haşiyede, astronomi kitaplarının en yücüsü, eşsiz bir kitap olarak nitelediği *el-Micistî*'nin üç nüshasının çok meşhur olduğunu söylediği nakledilmektedir. Birincisi el-Haccâc'ındır; ikincisi İshâk'ın tercümesidir. Sabit bunu tashih etmiştir; üçüncüsü ise, Sabit'e ait olan nüshadır. Eserin fasılları, el-Haccâc'ın nüshasında “el-envâ”; Sabit'in nüshasında “el-ebvâb” ile işaretlenmiştir. Sabit'in nüshası on üç makaledir. Katip Çelebi, eserin on makalelik başka versiyonlarından da söz etmektedir. Tûsî'nin çalışması olan *Tahrîr en-Nasîr et-Tûsî*'nin ise İshâk'ın ve onu tashih eden Sâbit'in nüshasına uygun olarak on üç makale, 141 fasıl ve 192 şekil içerdiği belirtilmektedir⁴⁶⁸. Ebu'r-Reyhân'ın *El-Kânûnu'l-Mes'ûdi*'de, “el-Micistî”nin anlamını “Sîntâsîs” yani öncüllerin düzenlenişi üzerine kafa yormak olarak yazdığı söylenmektedir. Katip Çelebi, eserin Yunanca nüshalarının tümünün üzerine Takiyüddin el-Ma'rûf'un Batlamyus'un nesebinin “Kilâvdi”, doğduğu şehrin isminin ise “Felûzi” olduğunu belirten yazısının bulunduğunu gördüm demektedir. Burası *el-*

⁴⁶⁸ “Asıl adı *Matematik Sentezi (Mathematike Syntaxis)* olan ancak daha sonra *Megale Syntaxis (Büyük Derleme)* olan *Almagest*'in bölümleri şu konulardan oluşmaktadır: İlk iki kitap, astronomik varsayımlar ve matematiksel yöntemleri açıklmaktadır. Üçüncü Kitap'ta, yılın süresi ve Apollonius tarafından icat edilen episikl ve eksantrik modeller kullanılarak Güneş'in hareketi ele alınır. Dördüncü Kitap, Ayın süresi ve Ay teorisine ayrılmıştır. Beşinci Kitap, usturlabın yapılışını açıklar. Ay, Güneş ve Yer'in gölgeleri ve Güneş'in uzaklığına ilişkin bilgiler yer alır. Altıncı Kitap, Güneş ve Ay tutulmaları üzerinedir. Yedinci ve Sekizinci Kitap, yıldızlara ilişkindir. Dokuzuncu ve Onuncu Kitap, gezegen hareketlerine ayrılmıştır. Eserin en orjinal kısmıdır. Dokuzuncu Kitap, Yer'den uzaklıklarına göre gezegenlerin sıralanması ve gezelerin dolanım periyotları ve Merkür'e; Onuncu Kitap, Venüs'e; On Birinci Kitap, Jüpiter ve Satürn'e; On ikinci Kitap, duraklama noktaları ve geri hareketlere; Merkür ve Venüs'ün en büyük uzanımlarına; On Üçüncü Kitap, gezegenlerin enlemsel hareketlerine, yörüngelerin eğimi ve büyüklüğüne ilişkindir”. Bkz., Yavuz Unat, *Astronomi Tarihi*, s. 44-45.

Coğrâfya'da⁴⁶⁹ hakkında açıklama bulunan Dimyât'tır. Sonra İskenderiye'ye gitmiş, orada bilimleri öğrenmiş ve gözlemler yapmıştır⁴⁷⁰.

Katip Çelebi, yine yukarıda sözü geçen “ilmu’r-rasad” maddesinde de, İslam Dünyası’nda astronominin, bilginlerin *el-Micisti*'yi yani Batlamyus'un eserini öğrenmeleriyle başladığını söyler. Halife Memun, bilginlere bu kitaptaki rasat aletlerinin benzerlerini yapmalarını, bunlarla Batlamyus'un yaptığı gibi yıldızları birbirleriyle kıyaslamalarını ve onların özelliklerini öğrenmelerini emretmiştir. Bu şekilde yapılan aletlerle Hicrî 214 yılında Şemmasiye şehrinde ve Şam toprağındaki Dimaşk'te rasad yapılmaya başlanmıştır. Müslümanlar bu rastlarla Güneş'in bazı astronomik özelliklerini tespit etmişler, bunun yanısıra bazı gezegenlerin ve sabit yıldızların özelliklerini öğrenmişler, ancak Halife Memun'un Hicrî 218'deki ölümü üzerine amaçlarından mahrûm kalmışlardır. Yaptıkları astronomik kayıtlar “Memun Rasatları” (er-Rasadü'l-Me'mûnî) olarak adlandırılmıştır.

Katip Çelebi, daha sonra sözü Takiyüddin'in *Sidretü Müntehai'l-Efkâr* adlı eserine getirerek, asronominin İslâm Dünyası'ndaki seyrini onun ağzından aktarmaya başlar. Bu eserde yazdıklarına bakılırsa Takiyüddin, Batlamyus'u “Büyük Öğretmen” (Mu'allim-i Kebîr) olarak görmektedir. *El-Micisti* ise, akıl sahiplerini aciz bırakan ibareleriyle matematik (et-te'âlîm) kitaplarının sonuncusudur. Bu eserin, akıllıları şaşkına çeviren icazıyla, üstatları hayrete düşüren düzeltme ve ekleriyle ağızda kalan son tadı *Tahrîru'n-Nasîr*'dir. Astronomlar, maharetli bilgin ve göz alıcı kavrayış sahibi Ali ibn İbrahim eş-Şâtır (Ölümü 1376) gelene dek bu yöntemleri (el-usûl) takip ettiler. Takiyüddin, İbnü's-Şâtır'ın, astronomide büyük yöntemler bulduğunu, bu bilimi önemli kollara ayırdığını, bu yöntemlerin çeşitli şekilleri *el-Micisti*'de kanıtlanmış episikl (et-tedvîrî) temelden (el-'asl) ayrı bir şey olmadığını⁴⁷¹ söyler. Kendisi de pek çok muteber astronomi kitabından gözlem yollarını öğrenmiş, uyarlama yoluyla birçok farklı rasat aleti icat etmiş, bu aletlerle sağlıklı bir şekilde kanıtlanmış rasatlar yapmıştır. Sonra Sultan Murat'ın (Saltanatı 1574-1595) emri ve Üstâdü'l-Azam [Hoca] Hazret-i Sadeddin Efendi'nin işaretiyle bu aletlerle bir

⁴⁶⁹ Batlamyus'un coğrafya kitabı kastedilmektedir.

⁴⁷⁰ *Keşfü'Zünûn*, Cilt 2, s. 1094-1096.

⁴⁷¹ Eş-Şâtır'ın astronomi çalışmaları için Bkz., Yavuz Unat, *Astronomi Tarihi*, s. 108-110.

rasathane kurmuş, çalışmalarında Tûsî ve Batlamyus'un izini takip ederek yeni rasat kayıtları tutmaya başlamış, bu bilimin ayrıntılarında ilerleme kaydetmiştir. Takiyüddîn'in bu bilgilerin ardından vezirlik işiyle meşguliyeti yüzünden Tûsî'nin bilimdeki gücünün yüce ancak Meraga'daki gözlemciliğinin o kadar iyi olmadığı yönünde iddialar ileri sürmekten geri kalmadığı da görülmektedir. *Keşfü'-Zünûn*'daki "İlmu'r-Rasad" maddesi Tûsî'nin, Moğol hükümdarı Hülagu'yü Meraga'da bir rasathane kurmaya nasıl ikna ettiğini anlatan bir öykü ve bu rasathanede kullandığı bazı rasat aletlerinin anlatıldığı bir bölümle sona ermektedir⁴⁷².

Katip Çelebi'nin, astronomi anlayışını tespit etmek için başvurduğumuz söz konusu maddelerde, İslâm Dünyası'nda astronominin doğuşunda ve gelişiminde Batlamyus astronomisinin ne kadar önemli bir yer tuttuğunu açıkça dile getirdiği görülmektedir. Bu doğrultuda, evren tasarımının da doğal olarak Batlamyus'un "Yer Merkezli Evren Sistemi"ne bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu açıklamalardan ortaya çıkan başka ilginç bir sonucun da, Katip Çelebi'nin, İslâm Dünyası'daki astronomi çalışmalarının Osmanlı Devleti'ne de uzanan sonraki dönemlerinin tarihinde Nasîreddîn et-Tûsî, İbnu'ş-Şâtır ve Takiyüddin ibn el-Ma'rûf⁴⁷³ çizgisini ön plana çıkartması olduğu söylenebilir.

⁴⁷² *Keşfü'-Zünûn*, Cilt 1, s.905-907.

⁴⁷³ Ülkemizde Takiyüddin ile ilgili akademik çalışmalar Sevim Tekeli tarafından başlatılmıştır; öğrencileri olan bilim adamları tarafından devam ettirilmektedir. Bu konuda yapılan bazı önemli çalışmalar için bkz, Sevim Tekeli, "Nasirüddin, Takiyüddin ve Thycho Brahe'nin Rasat Aletlerinin Mukayesesi", *D.T.C.Fakültesi Dergisi*, C. XVI, S. 3-4, Ankara 1958, s. 301-393; "Takiyüddin'in *Sidretü'l-Müntehâ*'sında Aletler Bahsi", *Belleten*, C. XXV, S. 98, Ankara 1961, s. 213-238; "Mechul Bir Yazarın İstanbul Rasathanesi Aletlerinin Tasvirini Veren *Âlât-ı Rasadiyye li-Zic-i Şehinşâhiyye* Adlı Makalesi", *Araştırma*, S. 1, Ankara 1963, s. 71-122; "Takiyüddin'de Kiriş 2° ve Sinüs 1°'nin Hesabı", *Araştırma*, S. III, Ankara 1965, s. 123-132; *Onaltıncı Asırda Osmanlılarda Saat ve Takiyüddin'in Mekânik Saat Konstürüksiyonuna Dair En Parlak Yıldızlar Adlı Eseri*, Ankara 1966; "Takiyüddin'in Delos Problemi İle İlgili Çalışmaları", *Araştırma*, S. VI, Ankara 1968, s. 1-24; "Takiyüddin'de Güneş Parametreleri'nin Hesabı", *Necatî Lugal Armağanı*, Ankara 1969, s. 703-710; "İstanbul Rasathanesi'nin Gözlem Araçları" *Araştırma*, S. XI, Ankara 1979, s. 29-44; "Onaltıncı Yüzyıl Trigonometri Çalışmaları Üzerine Bir Araştırma, Copernicus ve Takiyüddin", *Erdem*, C. II, S. 4, Ankara 1986, s. 219-273; "Takiyüddin", *Türk Ansiklopedisi*, C. XXX, İstanbul s. 27-32.; Hüseyin Gazi Topdemir, *Takiyüddin'in Optik Kitabı Işığın Niteliği ve Görmenin Oluşumu*, Ankara 1999; Remzi Demir, *Takiyüddin'de Matematik ve Astronomi, Ceridetü'd-Dürer ve Haridetü'l-Fiker Üzerine Bir İnceleme*, Ankara 2000.

D-6-1-c-ii) Katip Çelebi’de Coğrafya

Bilim tasnifinde astronominin alt dalı olarak gösterilen coğrafya hakkındaki görüşlerine gelince, Katip Çelebi’nin *Keşfü’z-Zünûn*’daki “İlmü Coğrâfyâ” başlıklı bir maddede bu bilimi de tanımladığı görülmektedir. Maddede önce kelimenin etimolojisi üzerinde durulmaktadır. Buna göre, “coğrafya” kelimesi “Yer’in sûreti” (sûretü’l-Arz) anlamına gelen Yunanca bir kelimedir. Aslı “vav” ile “Coğrâvyâ” şeklinde söylenir. Sonra üç yazara dayanarak bu bilim hakkında açıklamalar yapılmaktadır. İlki Taşkoprülüzâde’nin *Miftâhü’s-Sa’âde*’sine dayanan açıklamalardır. Bu eserle birlikte, coğrafyadan, Yerküre’nin mamur olan çeyreğinde bulunan yedi iklimin özellikleri, oradaki beldelerin enlem ve boylamları, şehirlerinin sayısı, dağları, çölleri, denizleri, nehirleri v.s. öğrenilir denmektedir⁴⁷⁴. İkinci açıklama Şeyh Dâvûd [Antakî]’ye dayandırılmaktadır. *Tezkire*’sinde, coğrafyanın Yer’in özelliklerini, onun iklimlere taksimi, dağları, nehirleri, sakinlerini birbirinden ayıran özellikleri bakımından anlatan bilim olarak tanımlandığı belirtilmektedir. Katip Çelebi, burada, coğrafyanın kapsamının “yedi iklim”den fazla (gayri’s-seb’a) olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, bu bilimde ilk eser yazan Batlamyus’tur. O, *el-Micistî*’den sonra *Coğrafya* adıyla da bilinen kitabı yazmıştır. Batlamyus, eserinde zamanındaki şehirlerin sayısını 4500 olarak zikretmiş ve bunların isimlerini şehir şehir saymıştır. Dünya’nın yüz kûsûr dağından, büyüklüklerinden, Dünya’da bulunan maden ve cevherlerden, ayrıca denizlerden, denizlerdeki adalardan ve özellikleriyle birlikte hayvanlardan, Yer’in bölgelerinden (aktâre’l-Arz), buralarda bulunan yaratıklardan, bunların görünüşlerinden, davranışlarından, yedikleri ve içtiklerinden bahsetmiş, başka bölgelerde rastlanmayan erzak, örtüler ve emtiadan her şeye dair bilgiler vermiştir. Katip Çelebi’ye göre Batlamyus’un *Coğrafya*’sı, kendisinden sonra yazan herkesin başvurduğu temel bir kitap olmuştur. Ancak onun sözünü ettiği yerlerin çoğu harap olmuş, isimleri değişmiş ve verdiği haberler bozulmuştur. Kitap, el-Memun zamanında Arapça’ya çevrilmiştir. Halen Arapça tercümesi mevcut değildir. Katip Çelebi, maddenin sonunda “Şunlar coğrafya’da yazılmış

⁴⁷⁴ Taşkoprülüzâde’nin açıklaması şöyledir: “İlm-i coğrâfyâ ki ma’nâsı sûretü’l-Arz demektir. Bir ‘ilimdir ki anınla Küre-i Arz’dan rub’-ı meskûn’da vâki’ ekâlîm-i seb’anın ahvâli ta’arruf olunur. Ve anlarda vâki’ olan büldânın ‘urûz ve atvâli kezalik medînelerinin ve cibâl ve bihâr ve berârı ve enhârının ‘adedi ve bunların gayri ahvâl-i rub’-i ma’mûr bilinir. Ve bu ‘ilimde Batlamyûs’un müellefât-ı kesîresi vardır ki her biri gâyet ile nâfi’adır”. Bkz., *Mevzû’âtu’l-’Ulûm*, Cilt 1, s. 415.

kitaplardandır” ifadesini kullanmakla birlikte, bu bilim dalına ilişkin eserlerden herhangi biri hakkında bilgi vermemektedir⁴⁷⁵.

Katip Çelebi'nin, coğrafya biliminin konusu, amacı, yararları hakkındaki daha ayrıntılı bilgileri, konuyla ilgili ünlü eseri *Cihannüma*'da verdiği görülmektedir. Burada eserin Batılı kaynaklarından Philippus Cluverius'un *Mukkaddime*'sine dayanarak, coğrafya kelimesinin Yunanca yer (arz) demek olan “ceyâ” ve yazmak anlamında gelen “grâfû” dan türemiş “grâfyâ” kelimelerinden oluştuğunu söyler. Buna göre kelimenin telaffuzunun “ceogrâfyâ” olması gerekir. “Coğrafya” bu kelimenin Arapçalaşmış galat-ı meşhûrudur. Bu bilim, kozmografya demek olan astronominin altında yer alır ve hidrografya, horografya ve topografya olmak üzere üç alt dalı bulunur. Burada yazdıklarına bakılırsa Katip Çelebi için coğrafyanın hakîkî tanımı “gelip geçici hallerini küre üzerine çizgiler, şekiller (rüsûm ve nukûş), sınırlar ve mesafeler biçiminde aktarmak bakımından Yerküre'nin hallerinden söz eden bilim” şeklinde olmalıdır⁴⁷⁶.

Dünya hakkında elde edilen bilgilerin küre üzerine aktarılması, hatta Dünya küresinin içerdiği bilgilerle düzlem üzerinde gösterilmesinin, yani haritanın, Katip Çelebi'nin coğrafya anlayışında çok önemli bir yer tuttuğu anlaşılmaktadır. O kadar ki, *Cihannüma*'nın Önsöz'ünde bu bilimi tasvir ederken, coğrafya eserleriyle ünsiyet oluşturan kişinin iç levhasına Yeryüzü'nün her köşesinin bütünüyle nakşolunacağını, bir yeri hatırlamak istediğinde bu kişinin zihin aynasında o bölgenini bütün ayrıntılarıyla görmüş ve algılanmış gibi canlanacağını, bu şekilde bu bilimin incelikleriyle uğraşan kişinin alıştığı emniyetli yuvasında rahatça otururken uzun uzadıya seyahat eden Cihân seyyahları gibi bir anda alemi seyr ve devr edeceğini, hatta bu manevi seyahatin, ömrü boyunca seyahat edenlerin elde edemeyeceği kadar kapsamlı ve özlü bir bilgiye ulaştıracağını söylemektedir⁴⁷⁷.

Nitekim bu doğrultuda yine *Cihannüma*'daki müstakil bir bölümde harita çizim kurallarından söz edildiği görülmektedir. Burada coğrafyanın horografya,

⁴⁷⁵ *Keşfü'-Zünûn*, Cilt 1, s. 590-591.

⁴⁷⁶ *Cihannüma*, s. 14-15.

⁴⁷⁷ *Cihannüma*, s. 1.

topografya ve denizlerin çiziminin yapıldığı hidrografya ile dört bölümden ibaret olduğu görüşü tekrar edildikten sonra, her bir bilimde iki çizim şekline uyulduğu söylenmektedir. Birincisi, “icmâl[î]”; ikincisi, “tafsîl[î]”dir. “İcmâlî coğrafya” denen birincisi, çoğunlukla küre (top) üzerine yapılan nakş ve tasvirlerden ibarettir. Bu çizimler Atlas ve diğer coğrafya kitaplarında bir daire üzerinde ya da bazı eserlerde iki yayvan (mebsût) daire üzerinde gösterilmiştir. Coğrafya erbabı bu çizimleri çoğunlukla mendil gibi düz (mebsût) bir deri ya da kağıt üzerine yaparlar. Katip Çelebi bunlara “mappamonda” dendiğini, “mappamonta”nın bundan galat olduğunu ve bu Yunanca terimde “mappa”nın mendil, “monda”nın nakşedilmiş ve süslenmiş anlamına geldiğini söylüyor. İkinci çizim şekli, “resm-i tafsîlî coğrafya” adını alır. Coğrafyanın incelediği yerlerin (mebâhis) özelliklerini resmetmek için “icmâlî” çizim yeterli gelmeyince her bölgeyi bir sayfada resmetmek gerekmiş ve kitapların ve kürelerin başlarında resmedilmiş olan icmâlî haritaların (resm-i icmâlî) bölümleri sayfa sayfa ayrıntılı bir şekilde çizilmiştir. Katip Çelebi, *Atlas*’daki yüz elli sayfa tutan haritaların yanısıra Türkçe tercümesindeki haritaları bu çizim şeklinin örneği olarak göstererek bunların çoğunlukla dörtgen (murabba‘) şeklinde olmasından dolayı Yunanca’da dörtlük anlamında bu çizimlere bazen “karti” bazen “tabula” dendiğini belirtir. Burada verilen bilgiye göre, horoğrafya ve topoğrafyaya özgü “icmâlî” ve “tafsîlî” çizim biçimleri vardır. Bu altısının dışında yedinci ve sekizinci çizim şeklini (üslûb), deniz haritalarının “icmâlî” ve “tafsîlî” çizimleri oluşturur. Böylece sekiz farklı harita çizim şeklinden bahsedilmiş olmaktadır. Deniz (deryâ) “karti”lerine kelime tahfif edilerek “harti” dendiğinden söz eden Katip Çelebi, “Dünya haritaları”na (‘âmmme mappamonda) da “harti” dendiğini belirtir. Deniz haritalarının (deryâyaya mahsûs olan kartilerin) çizim özellikleri hakkında da şu ayrıntılı ve ilginç bilgileri verir: Bu tür haritalarda enlem ve boylam gerekmediği için kullanılmaz. Çizimde rüzgarlar esas alınır. Sekiz temel rüzgar siyah ile, diğerleri yeşil veya kızıl ile çizilir. Şehirlerin ismi kenarda ve kırmızı ile diğer yerler siyahla yazılır. Hint Okyanusu’na ilişkin haritalarda doğu yönü, haritanın ön kısmında, kuzey sol tarafındadır. Atlas Okyanusu’na ilişkin haritalarda ise, batı, haritanın önünde kuzeyin sağında yer alır. Bazı deniz haritalarında adalar ve sahiller sekiz bölüm halinde mevki mevki çizilir ve liman ve sahillerin durumları açıkça gösterilir.

Piri Reis'in *Bahriye*'si bu tür haritalar içeren bir kitaptır ve Akdeniz'e sefere çıkanlar çoğunlukla bu eseri dikkate almaktadırlar⁴⁷⁸.

Katip Çelebi'nin, coğrafya biliminin amacını ve yararlarını uzun uzun açıklarken *Atlas* kitabındaki görüşlere başvurduğu görülmektedir. Buna göre, insanların toplumsallaşması ve medenileşmesi konusunda son derece yararlı olan bilimler arasında devletin ileri gelenleri (â'yân-ı devlet) ve yöneticileri (erkân-ı saltanat) için hepsinden daha önemli ve daha gerekli olanı coğrafyadır. Bazı filozoflar, bu bilimi öteki aklî bilimlere tercih edip üstün tutmuşlardır. Zira coğrafya konusunda bilgisi olmaksızın yazılı eserleri (müellefât) okuyup inceleyenler, sağır ve kör kişilere benzetilmişlerdir. Sınır anlaşmazlıkları ancak bu bilim ile çözülebilir. Coğrafyanın kişisel ilişkilerde (mu'âmele-i cüz'iyye) de yararlı ve önemli olduğu kesindir. Bu öyle şaşırtıcı bir bilimdir ki akla gelmeyecek garip şeyler bundan yazılı olduğu için, insanı, Dünya'nın en tecrübeli ve memleketler konusunda en bilgili kişisi yapar. Bu bilim, bütün coğrafi bölgeleri, şehirleri, bunlarda bulunan nadir şeyleri ayrıntılı bir şekilde bildirir. Dünya'nın her köşesi ve bucağı keşfedilip bildirilmektedir. Bu sayede Yeryüzü'ndeki beldeler, nehirler, adalar, sahralar, dağlar, kullanılan yollar yerli yerinde resm olunup şehirlerin boylamları ve enlemleri sağlıklı bir şekilde ispatlanıp anlaşılmiş ve her iklim halkının barış ve savaş zamanlarındaki garip olayları olduğu şekilde açıklanmıştır. Bu bilimi kavrayan kişi gayet saygın ve övülmüş olmakla siyasette de yararını görür. Coğrafya, yıldızların doğuşu, batışı ve diğer özellikleri, gece gündüz ayrılığı, yazın ve kışın sebebi, oluş ve bozuluş aleminde ortaya çıkan olayların mevkileri konularında bilgi sahibi olmak için de son derece gerekli bir bilimdir. Bu bilimin günlük hayattaki gerekliliğini göstermek için (lüzûmunun hâricde misâli), büyük bir sarayı olan, sarayının içindeki sayısız bölümü bütün ayrıntılarıyla bilen ancak sarayın şehrin hangi bölgesinde (semt) hangi mahallesinde bulunduğunu bilmeyen birinin şehirde çıkacak bir karışıklık ve yangın durumunda yapması gereken işlerde kusurlu olacağı örneği verilir. Buradan hareketle, sadece evinin içini değil, dışındakileri de, mahallesini, komşularını, hatta en uzak yerleri ve yabancıları da bilmesinin önemli olduğu sonucuna varılır.

⁴⁷⁸ *Cihannüma*, s. 62-63.

Coğrafyanın amacı ve yararları konusunda *Atlas*'tan alınan bu fikirlerin ardından Katip Çelebi'nin konuyla ilgili olarak kendi örneğini ve görüşünü sergilediği de görülür. Verdiği örnekte yine coğrafya bilenlerin Yeryüzü'nü seyyahlardan daha iyi tanıdığı iddiasını dile getirmektedir. Ona göre, coğrafya biliminin haritalarını (rüsûm) ve ilkelerini öğrenip ihtiyaç anında hatırlayabilen kişi, bin bir güçlük ve sıkıntıyla binlerce yıl seyahat etmiş kişilerin kazandığı bilgi ve beceriden (vukûf) daha fazlasını öğrendiği bir bilim tahsil etmiş olur. Burada Katip Çelebi'nin coğrafya tahsilinin nasıl olması gerektiğini ünlü öğrenim yöntemi çerçevesinde açıkladığı görülmektedir. Buna göre, coğrafyayı öğrenmenin yolu, doğru bir düşünme (fikir-i sâ'ib) ve kavrayışlı bir zihin (zihn-i sâkib) ile bu bilimin kitaplarını mütalaa edip ehli ile müzakere etmektir. Şu şartla ki, önce bu bilim dalının genel eserlerini ve haritalarını (sahâyif-i 'âmme) görüp ezberledikten (hıfz) sonra ayrıntılı eserlerdeki ve haritalardaki (sahâyif-i âtiyye) incelikli konuları (rüsûm-ı cüz'iyye) görmelidir. Her sayfadaki ve haritadaki ayrıntıların (cüzîyyât) genel konularla (külliyyât) ilgisini kurabilmeli ve bu ayrıntı falanca ana konunun ayrıntısıdır diye saptamalar yapabilmelidir. Bu şekilde bu bilimin amaçlarına ulaşılmış olur. Katip Çelebi coğrafya bilimindeki genel eserlerin (sahâyif-i 'âmme) birincisinin, Yerküre ve Suküre, ikincisinin, Avrupa, üçüncüsünün, Asya, dördüncüsünün, Afrika, beşincisinin ise, Amerika hakkında yazılan ve çizilenlerden (sahîfeler) ibaret olduğunu söyleyerek coğrafyanın amaçları ve yararları konusundaki açıklamalarını bitirmektedir⁴⁷⁹.

Öte yandan Katip Çelebi'nin coğrafya biliminin güçlüklerinden de söz ettiği görülmektedir. Bu güçlüklerle, özellikle haritaların çiziminde karşılaşıldığı ifade edilmektedir. Ona göre, haritaların (resimler) sağlıklı bir şekilde çizilip tasvir edilmesi oldukça zordur. Ayrıca karaları aslına uygun bir şekilde yazıp çizmek (vâkı'a mutâbık tahrîr) deniz kenarlarını tasvîr etmekten daha zordur. Zira beldeleri her yönüyle, olduğu gibi yerli yerine yerleştirip kusursuz bir şekilde aktarmak beşer için takdîr edilmiş işler mertebesinde değildir. Burada tekrar İslâmî ve Batılı coğrafya kitaplarının hatalarından bahsedilerek, Arap ve Acem mukallitlerin Türkçe, Farsça ve Arapça coğrafya eserlerinin şekillerini ve tasvîrlerini bozarak

⁴⁷⁹ *Cihannüma*, s. 16-17.

oluşturdukları kağıt parçaları (evrâk) şöyle dursun, basma Frengî coğrafya kitaplarında çizilen belde ve memleketlerin de çoğu hatalıdır denilmektedir. Bu eserlerin özellikle İslâm memleketleri, Afrika ve Asya'ya ilişkin sayfalarında çok sayıda önemli hata bulunduğu ileri sürülmektedir. Katip Çelebi, Batılı eserlerde, Şam, Hicaz, Haleb (Cebel), Azerbaycan gibi bizzat gezip gözüyle gördüğü yerlere ilişkin hatalara rastladığı zaman kendisinde o eserler hakkında hoşnutsuzluk (sû-i zann) oluştuğunu, ancak bu kadar hatalarına rağmen yine de onları tercih etmek gerektiğini belirtir. Çünkü bu konuda mazurdurlar. Nitekim *Atlas* yazarı bu durumun farkındadır ve bu sebeple eserinde kendi diyarlarına ilişkin yanlışları gören kişilerin bunların doğrularını kendilerine bildirmelerini istemektedir. Oysa İslâm müellifleri, [haritacılığın güçlüğü yüzünden], eserlerinde resim ve şekilleri terkedip isimleri ve özellikleri zikretmekle yetinmişler, ancak bu işte dahi yanılığardan kurtulamayarak evhâmdan doğan zann ve tahminle nice büyük hatalar işlemişlerdir. Katip Çelebi, sözünü ettiği bu hatalara Mes'ûdî, İbn Verdî, İbn Havkal, Mehmet Aşık ve 'Âlî'nin coğrafya eserlerinden örnekler göstermeyi de ihmal etmez.

Katip Çelebi'nin coğrafya ile tarih bilimi arasındaki ilişkiye dikkat çektiği ve bu ilişkinin nedenini açıkladığı görülmektedir. Şöyle ki coğrafyaya bazı tarih bilgilerinin karıştırılmasının sebebi tarih biliminin, bilimlerin tuzu biberi olmasıdır. Bu yüzden coğrafyacılara yeri geldikçe sözünü ettikleri yerlerin saltanat durumlarından bahsederler. Burada, iki bilim arasındaki bu ilişkinin açıklamasında *Atlas* kitabından alınan fikirlere başvurulduğu görülmektedir. Bu doğrultuda söz konusu eserden aktarılan fikirler şöyledir: Coğrafyanın çeşitli yerlerin ve toplumların tarihlerini öğrenmedeki yardımının ve yararının açıklamaya ihtiyaç göstermeyecek kadar açıktır. Tarih biliminin fazileti, coğrafyanın kavratıcılığı (vukûfiyeti) ile birleştiğinde yönetim işleri (tedbîr-i saltanat) daha kolay olacaktır. Çünkü coğrafya biliminde sadece beldelerin özellikleri yazılmaz; toplumların merasimleri (âyîn), yöneticileri (erkân), yönetim işleri (tedbîr-i umûr-ı devlet), hatta yönetim biçimleri (dîvânî ahvâlî) hakkında bilgi vermenin de görevi olmasından ötürü coğrafyanın tarihe üstünlüğü (tefevvûkı) ve tercih edililiği vardır. Ancak Katip Çelebi, coğrafya ve tarih bilimleri arasındaki ilişkinin açıklanması konusunda görüşlerine başvurduğu *Atlas* yazarını, eserde Osmanlı memleketleri, merasimleri, yönetimi (dîvânı)

konusunda verdiği bilgilerdeki yanlışlar yüzünden eleştirmekten geri kalmamakta ve eserin *Levâmi'ü'n-Nûr* adını verdiği tercümesinde yazıldığı şekilde bırakılan bu yanlışların *Cihannüma*'da düzeltilerek nakledileceğini söylemektedir. Hatta *Atlas* kitabında sadece Osmanlı memleketleri konusunda değil, Afrika ve Asya memleketleri ve bu yörelerde yaşayan topluluklar hakkında da pek çok yerde yanlışlar gördüğünü ileri sürererek bunları da *Cihannüma*'da mümkün mertebe düzeltmeyi ümit ettiğini belirtir⁴⁸⁰.

Katip Çelebi, coğrafyacıların Yeryüzü'nün bölümlenmesinde gece ve gündüz farklılıklarına göre belirlenip “iklîm” adı verilen bölümlere başvurduklarını söylüyor. Müslüman coğrafyacılar, “iklîm”i ikiye ayırmışlar, birine “örfi iklîm” diğerine “hakîkî iklîm” demişlerdir. Katip Çelebi'nin kabul edilenlerin dışında, yüzlerce yeni alt “iklîm”den söz edilebileceğini söylemekle birlikte büyük karışıklığa yol açacağı gerekçesiyle *Cihannüma*'da vilayetlerin anlatımı dışında “örfi iklîm”e itibar etmediği ve “hakîkî iklîm” taksimini zikrettiği görülmektedir. Eserde coğrafyacıların Yeryüzü'nü “hakîkî iklîm”e göre taksimleri şu şekilde açıklanmaktadır: Onlar kuzey ve güney yönünde ekvator dairesine paralel enlem daireleri farzedip her ikisi arasında bir “iklîm” demişlerdir. Buna göre “iklîm”, iki daire arasında bulunan mesafe demektir. Enlem dairelerinin tespitinde, “iklîm”lerde gündüz uzunluklarının ekvator yönünde olandan yarım saat fazla olması şartı bulunur. Ancak bazen daireye de “iklîm” denir. Bu taksim ile beldelerin konumu, doğal özellikleri ve gündüz ve gece farkı aşağı yukarı (icmâlen) bilinebilir. Çünkü aynı enlemde bulunan beldelerin sözü edilen özelliklerinin ortaktır. Bundan başka her “iklîm”de başlangıç, orta ve sonu gösteren üçer daire farz edilir. Bu dairelere Yunanca “paralli” denir. Batlamyus ve onu takip edenler yirmi bir kuzey dairesi ve “yedi iklîm” belirlemişlerdir. Eskilerin tamamı “iklîm”i yediyle sınırlayıp geri kalan bölgelerde yaşayanların az olduğu sanısıyla ellinci enlemden ötede “iklîm” itibar etmemişlerdir. Müslümanlar da bunların görüşüne katıldıklarından coğrafya bilgilerinin sınırı (meblâg-ı ‘ilimleri) eskileri (kudemâ') taklitten öte gitmemiştir. Ancak daha sonra gelen coğrafyacılar, “yedinci iklîm”den öte yerlerin meskûn olduğunu öğrenince altmış yedinci enleme

⁴⁸⁰ *Cihannüma*, s. 66-67.

kadar taksîmi sürdürerek “yirmi dört iklim” belirlemişlerdir. *Cihannüma*’da da bu “yirmi dört iklim” görüşü kabul edilmektedir.

Cihannüma’da “yedinci iklim”e kadar olan bölgeler nispeten ayrıntılı olarak anlatılmakta, “on beşinci iklim”e kadar olan bölgelerin ise sadece karşılık geldiği şehirlerden söz edilmekte ve bundan sonrası için, ekvatorun en uzun gündüzün yirmi dört saat olacağı yere dek devam ettiği ifadeyle yetinilmektedir. Yeryüzü’nün bu sınırından ötesinde, yarım saat farkı kuralına uyulması mümkün olmadığından “iklim” taksîm olunmadı denmektedir. Katip Çelebi’ye göre, sonraki coğrafyacılar, ekvatorun itibaren kuzey yönündeki “iklimler”in durumuna uygun olarak güney tarafında da “yirmi dört iklim” kabul etmişlerdir. Çünkü Yeni Dünya’nın güney yarısı bulunmuştur. Ancak yazarlar “güney iklimleri”ne özgü isimleri belirlememişlerdir. İsimlendirme konusunda, Yunanca karşısında anlamına “anti” lafzı eklenerek kuzeydeki karşılıklarının isimleri veya iklimlerin geçtiği yerlerin isimlerinin kullanılabileceği belirtilmektedir.

Cihannüma’da boylam konusuna da değinilmektedir. Bu konuda verilen bilgilere göre, enlemlerin ekvatorun başladığı herkes tarafından kabul edilmekle birlikte, boylamın nerede başladığı konusunda anlaşmazlık çıkmıştır. Batlamyus ve diğer Yunanlılar, İslâm kitaplarında Haldat kendi kitaplarında Kanarya diye bilinen, Fortunata Adaları’nın meridyen dairesini (nısf-ı nehâr) boylam başlangıcı olarak belirlemişlerdir. Sonraki bazı bilginler ve İspanya kaptanları ise boylamı Felemenk Adaları’ndan Ezûres adındaki adadan, bazıları da batı sahillerinden başlatmışlardır. Müslümanlar (Hükemâ-i Şark) da, boylamı kendi bölgelerinde şark sahillerinin bittiği Lekekder adlı yerden başlatmışlardır. Bu görüş herkesin kullanımına uygun değildir. Zira iki başlangıç noktası arasındaki yaklaşık 170°’dir ve bu miktar rub’-ı meskûn kadar genişlik mesafesine karşılık gelmektedir. Müslümanlar ayrıca ekvator üzerinde bir mekân farz ederek buna “Arz’ın Kubbesi” (Kubbetü’l-Ârz) demişlerdir. Bu yer İslâm coğrafya kitaplarında “Ejîn” ismiyle zikredilmektedir. Buranın *Atlas* ve diğerlerinde sözü geçmemektedir. Bazıları bu “Kubbetü’l-Arz”ı 90. boylam ve 33. enleminde farzetmişlerdir. Ancak bunun ispatı gerekli işlerden biri olmadığı için coğrafyacılar bu işe iltifat edip zikrine tenezzül etmemişlerdir.

Katip Çelebi bu bilgilerin ardından enlem ve boylamların belirtilmesi ile Yeryüzü'nde bulunan bölge ve mevkilerin yerleri, yönleri birbirine göre konumları, uzaklıkları ve yakınlıklarının yaklaşık olarak nasıl hesaplanabileceğini örneklerle açıklar. Söylediğine göre, bu tür hesaplar İslâm dünyası'nda yazılan haritasız ve şekilsiz enlem ve boylam kitaplarına göredir. Ancak *Atlas* ve diğer Frengî coğrafya kitaplarında şehirlerin enlem ve boylamlarını gösteren haritalar bulunmaktadır. Bu haritalarda enlemler sağa ve sola, boylamlar yukarıya ve aşağı düşmektedir. Bu çizgiler ayrıntılı olmasına göre altışar ya da otuzar dakikaya bölünebilmektedir. Ayrıca her haritada uzaklığa göre mil hesabına bölünmüş ölçekler bulunmaktadır. Bunlara “ıskala” denmektedir. Katip Çelebi burada sözü yine coğrafyada haritanın ne kadar önemli olduğu konusuna getirir. Buna göre, *Atlas* kitabı şekiller ve haritalar yönünden zengin olmakla birlikte gerek tercümesinde gerekse *Cihannüma*'da bunlar arasında seçme yapılmış ve çok gerekli olanlara yer verilmiştir. Böylece *Cihannüma*'nın sadece yazılı bir coğrafya eseri olması önlenmiştir. Katip Çelebi, ülkemizde, haritaların ve şekillerin yerli yerinde sağlıklı bir şekilde aktarıldığı nüshaların nâdir olduğu hatta bulunmadığı çok iyi bilindiği için, görkemli (celîlü'l-kadr) kitabını istinsah edecek olan kardeşlerinden, kitabın biçimini bozmadan içerdiği şekilleri yerli yerine nakledip yazmak konusunda çaba sarfetmelerini, kitabını elbiselerinden soyundurulmuş tuhaf birine ve kuyruğu ve kanadı yolunmuş bir kuşa döndürmemelerini ümit ettiğini belirtir ve şekillerin bu bilimin üstünlük sağlayan gereklerinden (muhassenât-ı lâzıme) olduğunu, makûlun her zaman mahsûs ile tefhîm olunageldiğini vurgulayarak harita ve şekilleri boşuna bezenmiş zannıyla, kitabı yazıp, şekillerini kasden tayy edecek cahillere “ne çare bela vere ömrü günü tayy oluna!” şeklinde beddua etmeyi ihmal etmez⁴⁸¹.

Katip Çelebi'nin enlem ve boylamlar konusunda ısrarlı bir şekilde “bu bâbda takrîb kâ'idesi tahkîk ka'idesi makâmına kâ'imdir” görüşünü dile getirdiği görülmektedir. Bununla kastettiği, beldelerin ve şehirlerin enlem ve boylamların hiçbir zaman tam olarak tespit edilemeyeceği, sonucun her zaman yaklaşık bir değer olarak kalacağıdır. Ona göre, bu görüşe akıllı kişiler “remz ve işaret” etmişlerdir. Nitekim Batlamyus, *Coğrafya*'sında yazdığı beldelerin enlem ve boylamını mümkün

⁴⁸¹ *Cihannüma*, s. 51-55.

olduğu ölçüde belirlemiş, Müslümanlar bir dereceye ziclerde ve ekâlîm kitaplarında bunları nakletmişler, hatta bu konuda müstakil kitaplar dahi yazmışlardır. Ancak bu bilgilerin çoğu bozuk ve karışıktır. Katip Çelebi burada, *Kânûn el-Mes'ûdî* adlı kitabında, enlem ve boylamlar hakkında İslâm coğrafya eserlerinde verilen bilgilerin “ıslâh” edilmesi gerektiğini söyleyen Ebû'r-Reyhân el-Bîrûnî'yi ve aynı şekilde *Atlas* gibi diğer coğrafya eserleri ve mappamondalardaki değerlerin “sahîh” olduğunu iddia edenleri eleştirdiği görülmektedir. Zira kendisi *Takvîmü'l-Büldân*'daki enlem boylam derecelerine göre bir harita çizip şehirleri yerlerine koyduğunda bu değerlerin iki gündeğüm mesafesi (bu'd-ı maşrikeyn) kadar kusurlu olduğu ortaya çıkmıştır. Ayrıca *Atlas* ve diğer Frengî coğrafya kitaplarında dahî bu değerler birbirini tutmamakta ve bilinenlere uymamaktadır. Örneğin pek çok kürede ve coğrafya kitabında İstanbul'un 43° - 45° enlemleri arasında olduğu yazılıdır. Oysa yaklaşık olarak (takrîben) 41° olduğu rasat aletleri sayesinde saptanmıştır. Bundan dolayı enlem ve boylam işinde “tahkîk davası” doğru değildir; yalnızca “takrîb” ifadesi kabul edilebilir⁴⁸².

Burada son olarak Katip Çelebi'nin, *Cihannüma*'yı yazarken yararlandığı İslâm coğrafya eserlerini belirterek coğrafya anlayışını sergilemeye çalıştığımız bu bölümü bitiriyoruz. Bilindiği gibi, Katip Çelebi *Cihannüma*'yı yazarken yararlandığı İslâmî ve Batılı kaynakları eserinin başında tek tek açıklamıştır. Buna göre, onun yararlandığı İslâm coğrafya eserleri şunlardır:

*Âcâ'ibü'l-Mahlûkât, Ahsenü't-Tekâvîm, İşârât ila Ma'rifeti'z-Ziyârât, Evzâhu'l-Mesâlik ila Ma'rifeti'l-Büldân ve'l-Mesâlik, Bahriyye, Târih-i Hind-i Garbî, Tuhfetü'z-Zamân ve Harîdetü'l-Evân, Takvîmü'l-Büldân, Harîdetü'l-'Acâyib, Ravzu'l-Mu'attar fî Ahbâri'l-Aktâr, 'Umdetü'l-Mehere, Tuhfetü'l-Fuhûl, Muhît, Keşfü'l-Memâlik, Mesâlikü'l-Memâlik, Mu'cemü'l-Büldân, Menâzıru'l-'Avâlim, Minhâcü'l-Fâhir fî 'İlmi'l-Bahri'z-Zâhir, Nüzhetü'l-Müştâk fî İhtirâki'l-Âfâk, Heft İklîm*⁴⁸³.

⁴⁸² *Cihannüma*, s. 56.

⁴⁸³ *Cihannüma*, s. 8-14.

D-6-1-d) Müzik (el-Mûsîkî)

Matematiksel bilimlerin dördüncüsü müziktir. *Keşfü 'z-Zünûn'* da bu bilim dalı hakkında da ayrıntılı sayılabilecek düzeyde bilgi verildiği görülmektedir. Maddede önce *el-Fethiyye* adlı eserin yazarına,⁴⁸⁴ İbn Sina ve Fârâbî'ye dayanılarak müzik biliminin konusu açıklanmaktadır. Buna göre bu bilim iki konuyu araştırır. Birincisi, nağmeler (en-nagm); ikincisi, zamanlardır (el-ezmine)'dir. Birincisine [müzik eseri] "oluşturma bilimi" (ilmu't-te'lîf); ikincisine "ritim bilimi" (ilmu'l-îkâ') denir. Müziğin amacı (el-gâye) ve hedefi (el-garaz), melodilerin nasıl oluşturulacağıının bilgisini elde ederek, tiz ve pes muhtelif nağmeleri mülayim bir tertiple düzenlemek, söylemek ve bu nağmeleri ruhun haz duyan kıpırdanmalarına yol açacak şekilde, kıpırdatıcı anlamları olan sözlerle birleştirebilmektir.

Katip Çelebi bu bilimin kurucusunun Hz. Süleyman'ın öğrencilerinden Pythagoras (Fîsâgûrâs) olduğunda uzlaşıldığını söyleyerek onun bu bilimi nasıl kurduğunun öyküsünü anlatır. Buna göre, Pythagoras, üç gün ardı ardına rüyasında "Kalk! Falanca deniz kenarına git. Orada şaşırtıcı bir bilim bulacaksın" diyen bir adam görür. Her sabah oraya gitmesine rağmen kimseyi bulamaz. Sonra bunların alelâde olmayan, üzerinde düşünülmesi gereken rüyalar olduğunu anlar. Orada çekiçleri ahenkli bir şekilde vuran bir demirci grubu vardır. Bunun üzerine derin derin düşünüp geri döner ve çekiç sesleri arasında bulunan çeşitli oranları bulmaya niyetlenir. Katip Çelebi, niyetlendiği şeyin, tefekkür ve Allah'ın gönlüne koyduğu esin (feyz'il-ilhâmî) sayesinde hasıl olmasıyla Pythagoras'ın bir alet yaparak üzerine ibrişim teller bağladığını, ardından "tevhîd"i dile getiren ve halkı Ahiret işlerine özendiren bir ilahî çalıp söylediğini, böylece Dünya nimetlerinin çoğundan yüz çevirdiğini, bu aletin filozoflar (el-hukemâ) arasında çok saygı gördüğünü, Pythagoras'ın çok geçmeden cevherinin saflığı sayesinde matematikte (fi'r-riyâze) yüksek derecelere ulaşan ve geniş göklerde bulunan ruhların meskenine erişen muhakkik bir bilge haline geldiğini anlatarak onun şöyle dediğini yazar: "Ben

⁴⁸⁴ "*el-Fethiyye fi'l-Mûsîkî*, Muhammed b. Abdulhamîd el-Lâdikî'nin, Sultan Bayezîd b. Mehmed Hân fetihlerinin başlarında yazdığı ve ona hediye ettiği bu eser müzik fenninin mutavassıt kitaplarından. Eser Mukaddime ve iki bölümden (tarafeyn) tertip edilmiştir". Bkz., *Keşfü 'z-Zünûn*, Cilt 2, s. 1236-1237.

feleklerden çıkan arzulu nağmeleri ve melodileri işitiyorum. Bu nağmeler, hayalimde ve gönlümde sarsılmaz bir şekilde bulunmaktadır”. Böylece, müzik biliminin ilkelerini belirleyen Pythagoras olmuştur. Sonraki filozoflar, görev sırası (en-nevbet) Aristoteles’e gelinceye dek, icatlarını onun kurduğu bu bilime kattılar. Aristo da bu konuda çok tefekkür etmiş ve üç katlı deri tulumuna delikli içi boş boruların eklenmesinden ibaret olan Organon adında bir alet yapmıştır.

Katip Çelebi, müzik biliminin ilkelerini ortaya koyan kişilerin sırf oyun ve eğlenceyi amaçlamadıklarını, onların bu yolla, ruhları (el-ervâh) ve düşünen nefisleri (en-nüfûsü’n-nâtika) kudsiyet alemine (‘âlemi’l-kuds) alıştırmak istediklerini ileri sürerek şunları söyler: “Gerçekten ruhta ve nefiste eserin güzelliğini ve nağmelerin uyumunu dinlemesi sonucu bir genişleme (bast) ortaya çıkar. Bu sayede yüce nefislerle (en-nüfûsi’l-‘âliyye) kurduğu arkadaşlığı ve ulvî alem (el-‘âlemi’l-ulvî) ile olan komşuluğunu hatırlar. Ve bir nida duyar: Ey günahkar tabiatlı zifiri karanlık cisimler içinde kendini kaybetmiş nefis! Muktedir Melik’in yanında bulunan doğruluk makamındaki rûhânî akıllara, nûrânî sığınaklara ve kutsî mekânlara geri dön!”.⁴⁸⁵

Bu son cümleler Katip Çelebi’nin ruh ve Dünya hakkında Platonvarî görüşler benimsediği, ruhun bedende tutuklu bulunduğu inandığı ve bu tutsak hayatından kurtulmak için de müziği “vecd” yani mistik bir arınma aracı olarak gördüğü yönünde düşünceler akla getirmektedir. Müzik hakkında, bu maddede yazılanlar, *Mîzânü’l-Hakk*’daki “Hayât-ı Hızır”, “Tegannî” ve “Raks ve Devr” bahislerinde yazdıkları ile birleştirildiğinde, Katip Çelebi’nin bazı mistik ruhsal tecrübelerin imkânını kabul ettiğine rahatlıkla hükmedebileceğimiz sonucu ortaya çıkar. Nitekim “Hayât-ı Hızır” bahsinde, Hızır ile buluştuğunu iddia eden kişilerin rivayetlerinin aslı nedir? sorusunu ortaya atarak, ileri gelen sûfîlerin “gaybet alemi”nde gezip dolaştıklarını ve ruhlarla buluştuklarını, bu düzeyde olmayan kişilerin bunu anlamasının zor olduğunu ileri sürmektedir. Katip Çelebi “gayb alemi”ndeki bu ruhsal gezintilerin ve buluşmaların niteliğini açıklarken de, bunun “ruhsal işler”den olduğunu, “dışsal” (hâricî) ve “dünyevî” (hakîkî) işlerden olmadığını belirterek,

⁴⁸⁵ *Keşfü’z-Zünûn*, Cilt 2, s. 1902-1903.

anlatanların ya cehaletleri nedeniyle ya da kandırma amacıyla sûflerin bu rûhânî buluşma ve iletişimlerinin “dış dünyada” (hâricî) olup biten bir iş olduğunu iddia ettiklerini, böylece işin aslını bilmeyen halk arasında fesada yol açtıklarını söylemektedir⁴⁸⁶.

“Tegannî” bahsinde de, “hükemâ”nın tanıklığına dayanarak, müziğin ruh, nefis ve beden üzerinde etkisi ve bunları harekete geçirici gücü bulunduğu belirtilmekte ve bu düşünceden hareketle ruhu, nefesine hükmeden kişilerde, nağmeler dinlemenin, bunların ruhlarının rûhâniyet alemine doğru harekete geçmesine yol açacağını ve o kişilerin tanrısal özellikler kazanacağını, buna karşılık nefsi ruhuna hakim kişilerde nağmeler dinlemenin ise, bu kişileri şehvet ve hayvânîlik uçurumlarına sürükleyeceğini ileri sürmektedir. Böylece, ruhları ve nefisleri bakımından iki tür insan olduğunu söyleyen Katip Çelebi’ye göre, ruhu nefesine hakim kişiler “seçkinlerin seçkini”dirler; nefsi ruhuna hakim kişiler ise, “sıradan insanlar”dır (‘âmme). Müzik birinciler için faydalıdır ve “ruhsal arınma” aracıdır; ikinciler için ise, zararlıdır. Katip Çelebi’nin “seçkinlerin seçkini” kişiler ile “hükemâ’-i müteellihîn”i ve “Meşşâ’iler”i yani İşrâkileri ve Aristo’yu takip edenleri kastettiği anlaşılmaktadır. Ancak ileri gelen sûflerin (meşâyih-ı kibâr) de İşrâkileri takip ederek son derece hakîmâne olan ve tıpta zehirin tedavi amaçlı kullanımına benzetilen bu tehlikeli ve özen isteyen yola girdiklerini yani müziği “vecd” aracı olarak kullandıklarını söylemektedir⁴⁸⁷.

⁴⁸⁶ “Ya bu adamlar yalan mı söylerler, bu rivâyetlerin aslı nedir denilirse, meşâyih-ı kirâmın ‘âlem-i gaybette nice seyr u sülûki ve rûhâniyyât ile mu‘âmesi vardır ki anlar mertebesinde olmayana müyesser değildir...İmdi hakikat-i hâl budur. Sonra nâkilller, ya cehl ya tezvîr sebebi ile umûr-ı rûhâniyyeyi emr-i hâricî ve emr-i hâkîkî sûretinde ibrâz eder. Halk aslını bilmez gerçek sanır. Zıkr olunan rivâyet ve hikâyetlerin menşe’-i galatı oldur. Ve bazı kâzib müdde‘iler, onların rûhânî mülâkât ve mu‘âmelelerin hâricde da‘vâ idub anınla nice garaz-ı fâside nâ‘il oldular”. Bkz., *Mizânü’l-Hakk*, s. 86.

⁴⁸⁷ “Aslı budur ki mutlak nagamât sâbikan zıkr olunduğu üzere nüfûs ve ebdânda te’sîr idub rûh ve nefsi tahrîkde ‘azîm dahli olduğunda hükemâ’ dediler şol kimsenin ki rûhı nefesine gâlib tasfiyye ve riyâzetle nefsi emmâreyi kahr eyleyub memleket-i bedende zamân-ı hükûmeti sultân-ı rûh eline vire nagamât ve elhân-ı mûsikâriyye istimâ’ı anın rûhumı rûhâniyyât cânibine tahrîk idub teellüh ve Mebde-i Evvel evsâfiyla ittisâf ve teşebbühe şevk virir. Ol ecelden Aristo Organon’un icâd idub Meşşâ’iler ve İşrâkîlere ta’lîm ve nasihat esnasında çaldırır idi. Amma şol kimsenin nefsi rûhuna gâlib olub bedende nefsi emmâre hükümünü icrâ eyliye nagamât istimâ’ı anın nefisini şehvâniyyât ve behîmiyye cânibine bir mertebe tahrîk eder ki derd-mend insân gâhî bir beyt-i ‘âşıkâne istimâ’ı ile derekât-ı hevâ u hevesine uçar gider haberi olmaz. İmdi gınâ’ maddesi ... ahass-ı havâssa nâfi’ lakin ‘âmmeye zarar-ı ma‘nevîsi gâlib ve vâki’ olmağla ... Amma ba‘z meşâyih-ı kibâr hükemâ’-i müteellihîn mesleğine gidub anların şartı üzere tasfiyye yolunda rûhı nefesine gâlib sülûk tâliblerini teşvîkde mü’essirdir diyu kimi ney ve kimi dünbelek ve kûdüm isti‘mâl eyledi. Ve ekseri semâ’

Benzer görüşlerin bir kez de “Raks ve Devr” bahsinde açıkça dile getirildiği görülmektedir. Burada “ölçülü hareketler” demek olan raksın beden ve ruha tesir ettiğinin tartışılmayacağı söylendikten sonra, bu tesir açıklanırken, raks esnasında yapılan hareketler sonucu bedenin ısındığı, ısınmanın bedendeki hayvânî ruhu ve bununla beraber ruh ve beden güçlerini harekete geçirdiği, zikir ve müzik dinlemenin de bu duruma yardımcı olduğu, bu halin sonucu olarak beden yığılıp kalırken insânî rûhun rûhâniyat alemine uçup gittiği, ancak bu durumun “zevkî” olduğu yani sadece tecrübe edenlerce bilinebildiği, böyle bir hali inkar edenlerin okumaya yeni başlayanların okuma sırasında doğal bir şekilde başlarını sallamalarını göz önüne getirmeleri gerektiği, zira bu baş hareketinin okuyucunun düşünme gücünü arttırdığı söylenmektedir. Katip Çelebi, müzik eşliğinde yapılan raksın insanî rûhun, rûhânî aleme seyrini kolaylaştırdığına ilişkin bu açıklamayı, bazı hikmet kitaplarında yazılıdır, diyerek onaylamakta ve güçlendirmektedir.⁴⁸⁸

D-6-2) Katip Çelebi'nin “Doğa Bilimi/Fizik” (İlmu't-Tabî'î) Hakkındaki Görüşleri

Sınıflamada, doğa/fizik bilimlerinin (ilmu't-tabî'î) alt dalları olarak şunlar gösterilmektedir: Ilmu't-tıbb, 'ilmu'l-baytara, ilmu'l-beyzere, ilmu'n-nebât, ilmu'l-hayevân, ilmu'l-felâha, ilmu'l-me'âdin, ilmu'l-cevâhir, ilmu'l-kevn ve'l-fesâd, ilmu kavsi kuzah, ilmu'l-ferâse, ilmu ta'biri'r-rüyâ, ilmu ahkâmi'n-nücûm, ilmu's-sihr, ilmu't-tılsımât, ilmu's-simyâ, ilmu'l-kimya. Doğa bilimleri sisteminin, ilmu't-tıbb, ilmu'l-ferâse, ilmu ahkâmi'n-nücûm, ilmu's-sihrin çok sayıda alt dalları ile iyice çeşitlendirildiği görülmektedir.

tesmiyesiyle usûl-i kâ'idesi üzere nagamât dinledi. Bunların bu tarz u tavrı hakîmâne düşüb bâb-ı mu'âlecâtda edviye-i semiyeye isti'mâli kabîlinden oldu. Zirâ ekser asl-ı tasavvuf hikmet-i İshrâk üzere mebni ve istilâhı andan ma'hûzdur”. Bkz., *Mizânü'l-Hakk*, s. 87-88.

⁴⁸⁸ “Ve raksın te'sîrine söz yok...Bunda maslahat nedir diyenlere böyle cevap verdiler ki sâlik zikir u tevhid esnâsında hareket ile hareket-i harâret iktizâ eder. Ol hâlde bedenden burûdet gidub harâretle rûh-ı hayvânî bedene yayılır. Ervâh ve kuvvâya inti'âş gelub cinsi olan rûh-ı insânî dahî ana 'alâka cinsi ile müteharrik olur. Zikir ve nagamât istimâ'ı dahî ana imdâd idub rûhâniyyât tarafına hareketine bir mertebe şevk ve hâlet gelir ki ol hâlde nicesi bîhûş olub sahv 'âleminden geçer. Bedeni yerde kalub rûh kendi cinsî cânibine pervâz eder uçar. Ve bu ahvâl “zevkî” olub “men lem yezuk lem ya'rif” kabîlindedir. Sükûn ile olduğundan hareketle tîz vücûda gelir. Ve sâlik bu tarîkile menzil alub az zamânda talebine nâ'il olur. Ve hareket-i ebdân ile ervâh ve kuvvâ harekete geldiği nice inkâr olunur ki mübtedi tâlibler okurken bile bit'-tab' hareket idub sallanırlar. Zirâ başı tahrîkden dimâ' nev'an harâretle i'tidâl peydâ idub kuvvet-i fikriyye ziyâdeliğine sebep olur. Bu ma'na ba'z kütüb-i hikemiyyede mestûrdur”. Bkz., *Mizânü'l-Hakk*, s. 88-89.

Keşfü’-Zünûn’da “ilmü’t-tabî’î” başlıklı bir madde bulunmakla birlikte, “bu doğal cisimlerim araştırıldığı ve konusu cisim olan bir bilimdir”⁴⁸⁹ şeklinde çok kısa bir açıklama yapılmaktadır. Öte yandan Katip Çelebi’nin birçok bakımdan iki temel kaynağı durumunda olan Taşköprüzâde ve İbn Haldun’un bu bilim hakkındaki açıklamaları biraz daha fazladır. Taşköprüzâde’nin söylediğine göre, “ilm-i tabî’î”, doğal cisimlerin türlerini inceler. Konusu, değişimleri bakımından cisimdir; faydası, gerek felekler ve unsurlar gibi basit olsun, gerekse maden, bitki, hayvan, gök olayları ve bunların dışındaki garip olaylar ve şaşırtıcı mizâçlar (mizâcât) gibi bileşik olsun, cisimlerin özellikleri hakkında bilgi edinmek oluşturur. Bu bilim dalındaki yararlı kitaplardan biri sekiz bölümden oluşan *Kitâb-ı Aristoteles*’tir. İbn Sina bu eseri, *Muktezeyât* adıyla özetlemiştir. Doğa biliminin yedi alt dalı vardır. Bazıları ise on olduğunu söylerler. Bu on bilim, ilm-i tıbb, ilm-i baytara ve beyzere, ilm-i ferâset, ilm-i ta’bîr-i rüyâ, ilm-i ahkâm-ı nücûm, ilm-i sihr, ilm-i tılsımât, ilm-i sîmyâ, ilm-i kîmyâ ve ilm-i felâhe’dir. Çünkü doğa biliminin bakışı ya “basît”in ya da “bileşik”in altında bulunana (müteferri’ olana) veyahut ikisini içerenedir (‘âmm olana). “Basit cisimler” ya “felekî” ya “unsûrî”dir; ilkini “ilm-i ahkâm-ı nücûm”, ikincisini “ilm-i tılsımât” inceler. “Bileşik cisimler”in “mizâc gerekmeyen”lerini “ilm-i sîmyâ”; “nefsi olmadan mizâc gerekenler”i “ilm-i kîmyâ”; “mizâçlı fakat müdrik nefisli olmayanlar”ını “ilm-i filâha” inceler; “mizâçlı ve akla dayanmayan müdrik nefisli olanlar”ını “ilm-i baytara ve beyzere”; “mizâçlı ve akla dayanan müdrik nefisli olanlar”ı yani insanı ise, sağlık açısından “ilm-i tıbb” ve iç hallerine (ahvâl-i bâtına) delalet eden dış haller (ahvâl-i zâhire) bakımından “ilm-i ferâset” inceler. Nefsin duyudan (his) uzaklaştığı halleri “ilm-i ta’bîr-i rüyâ” ve hem basit hem de bileşik cisimlere ilişkin halleri ise “ilm-i sihr” inceler⁴⁹⁰.

İbn Haldun söylediğine göre de, cisimlerin, hareket ve sükûn bakımından araştırıldığı doğa biliminde, semavî ve unsurî cisimler, hayvan, insan, bitki, maden, su kaynakları, zelzele, havada oluşan buhar, bulut, gök gürültüsü, şimşek, yıldırım, cisimlerdeki hareketin ilkesi olan nefis, nefsin insan, hayvan ve bitkilerdeki türleri incelenir. İslâm bilginlerinin elinde Aristoteles’in bu bilim hakkındaki kitapları

⁴⁸⁹ *Keşfü’-Zünûn*, Cilt 2, s. 1108.

⁴⁹⁰ *Mevzû’âtü’l-‘Ulûm*, Cilt 1, s. 349-350.

bulunmaktadır. Müslümanlar'dan bu bilime ilişkin yazılan en kapsamlı eserin *Kitâbu's-Şifâ* adıyla İbn Sina'ya aittir. İbn Sina, *Kitâbu'n-Necât* ve *Kitâbu'l-İşârât* kitaplarında bu bilimde Aristo'ya muhalif bir tutum içine girmiştir. buna karşılık Aristoteles'in eserlerini şerh ve telhis eden İbn Rüşd ona hiç muhalefet etmemiştir. İmam Râzî, *Amidî* ve *Tûsî İşârât*'ı şerh etmişler ve Tûsî, bu bilimde Râzî'yi geride bırakmıştır⁴⁹¹.

Bilindiği üzere Aristoteles'in fizikle ilgili kitapları şunlardır: *Fizik (Physica)*, *Gökyüzü Üzerine (De Caelo)*, *Oluş ve Yokoluş Üzerine (De Generatione et Corruptione)*, *Meteoroloji (Meteorologica)*, *Hayvanlar Tarihi (Historia Animalium)*, *Hayvanların Yürüyüşü Üzerine (De Incessu Animalium)*, *Hayvanların Hareketi Üzerine (De Motu Animalium)*, *Hayvanların Oluşumu Üzerine (De Generatione Animalium)*⁴⁹². Bu eserler İslâm Dünyası'nda sırasıyla şu adlarla tercüme edilip tanınmışlardır: *el-Semâ' el-Tabîû*, *el-Semâ ve'l-Âlem*, *el-Kevn ve'l-Fesâd*, *Metoroloji* ve zooloji ile ilgili kitaplar *Kitâb el-Hayvân*. Ancak İslâm düşünürleri Aristoteles'in "Doğa Bilimleri" alanındaki eserlerini mantık külliyyatında olduğu gibi genellikle sekiz kitap olarak kabul etmişlerdir. Kalan üç eser, onun *Kitâb el-Nefs* adıyla çevrilen "*Ruha Dair*" (*De Anima*) adlı eseri ile onun olmadığı halde ona isnad edilen, madenler hakkındaki *Kitâb el-Maâdin* ve bitkiler hakkındaki *Kitab el-Nebât*'tır⁴⁹³.

Şimdi "ilmu't-tabî'î" maddesinde doğa bilimleri hakkında doyurucu açıklamalar bulamamamıza karşın Katip Çelebi'nin, *Keşfü'z-Zünûn*'un "ilmu'l-felsefiyyât" maddesinde söz konusu bilimlerin konularını İslâm Dünyası'nda Aristoteles'in bu alandaki etkisine uygun olarak belirlediği görülmektedir. Bu maddede, felsefî bilimlerin üçüncüsü olarak gösterilen "ilmu't-tabî'î"nin yedi alt dalı (envâ') olduğu söylenmektedir. Bunların birincisi, bir cismin onsuz olamayacağı heyûla, sûret, zaman, mekân ve hareketin ilkeleridir. İkincisi, göklerin ve alemin ve içinde olan şeyleri bilgisidir (ilmu's-semâ ve'l-âlem). Üçüncüsü, oluş ve bozuluşun bilgisidir (ilm'ul-kevn ve'l-fesâd). Dördüncüsü, hava olaylarının bilgisidir (ilmu'l-havâdisi'l-cevv). Beşincisi, madenlerin bilgisidir (ilmu'l-ma'âdin). Altıncısı,

⁴⁹¹ *Mukaddime*, Cilt 2, s. 891.

⁴⁹² Sir David Ross, *Aristoteles*, Ahmet Arslan v.d., İstanbul 1999, s. 26-27.

⁴⁹³ Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s. 128-193 ve 284-287.

bitkilerin bilgisi (ilm'n-nebât) ve yedincisi, hayvanların bilgisidir (ilmu'l-hayvân). Maddede, bu konular arasına “ilm'l-tıbb” ve dalları da girer denmektedir⁴⁹⁴. Ancak Katip Çelebi'nin hem *Keşfü'z-Zünûn*'da hem de diğer eserlerinde felsefî bilimler hakkında verdiği öğretici seviyedeki bilgilere uymayacak şekilde, örneğin mantıkla ilgili olarak yanlış bilgiler içermesi, metafizik hakkında anlatılanların karışık ve hatalı bilgilerle dolu olması ve özellikle de felsefeyi mahkûm edici görüşler nakletmesi yüzünden, bu maddeyi “tuhaf” olarak nitelemiş ve onun Katip Çelebi tarafından yazılmış olmasını düşünmenin çok güç olduğunu belirtmiştik.

Doğa bilimleri hakkındaki bu genel tespitlerin ardından Katip Çelebi'nin doğanın yapısı hakkındaki görüşlerinin ne olduğu, nasıl bir fiziksel dünya tasarımına sahip olduğu sorulabilir. Onun bu konudaki görüşlerini *Cihannüma*'da yazdıklarına bakarak belirlemek mümkündür.

D-6-2-a) Katip Çelebi'nin Doğa Tasarımı

Eserin değişik alt bölümlerinde bu konuya değinildiği görülmektedir. “Der Resm-i Küre-i Arz ve Küre-i Mâ” başlıklı alt bölümde anlatılanlara göre, “dört unsur”dan (‘anâsır-ı erba‘a) biri olan “su ögesi” (unsur-ı mâ) “basit” bir cevherdir. “Soğuk” (bârid), “nemli” (ratb) ve “ağır” (sakîl) niteliklerine sahiptir. “Doğal yeri” (hayyiz-i tabî‘î) “hava ögesi”nin altı, “toprak ögesi”nin üstüdür. Suküre'nin Yerküre'yi tamamen kuşatıp içine alması doğasının gereği iken kuşatmaz ve Yer'in bazı bölgeleri açıkta kalır. Bu duruma ilişkin değişik açıklamalar nakledildikten sonra şunlar söylenmektedir: Yerküre, “soğuk” (bârid) ve “kuru” (yâbis) “basit cisim”dir. “Doğal yer”i diğer tüm unsurların altında bulunur. Soğukluk ve kuruluğun sertlik ve dayanıklılık (temâsük) sebebi olmasında ötürü Yer'in üstü (zahrı) hayvanlara mekân (makarr) görevi görürken altı da bitki ve madenler için kaynaktır. Akıllı kişiler (‘ukalâ) pek çok delille Yer'in küre olduğunu ispat etmişlerdir. Yer, son derece büyük olmasından dolayı düz görünür. Felsefî bilimlerden (ulûm-ı hikemiyye) nasipsiz olanların, akılları, gözleriyle gördükleri Yer'in ötesine geçemediği için, buldukları mekânı düz görmekte, tamamını düz sanırlar. Oysa bu zanları olguyla

⁴⁹⁴ *Keşfü'z-Zünûn*, Cilt 2, s. 1290.

uyuşmaz (vâkı‘a mutâbık değildir). Yerküre’nin ortasında vehmedilmiş bir nokta bulunur. Alemin merkezi ve hakîkî tahtın burasıdır. Ağır cisimler ona meyledip yönelirler ve yüksek bir engelle karşılaşmadıkça gidip oraya ulaşırlar. Yeryüzü her yönden gökyüzüne eşit mesafede olduğu halde, ağır cisimler, ya birbirini itmek ya da merkezin çekimi yoluyla ögelerin ortasında durur. Asıl öge olan toprak merkezde bulunan halis ögedir. Renkli değildir. Bunun ardından “çamur tabakası” ve onun ardından da “karışık tabaka” gelir. Madenler ve bitkiler bu tabakada oluşur. Bu tabakalar içiçedir (muhtât). Bazı kişiler “ ”⁴⁹⁵ şeklindeki Kur’ân ayetinin anlamına uygun olarak, bazıları da “yedi iklim’e bağlı kalarak Yer’in tabakalarının sayısını yedi kabul etmişlerdir⁴⁹⁶.

Cihannüma’da Yerküre ve Suküre’nin özelliklerine, hareket gibi temel fiziksel olgular bakımından da değinildiği görülmektedir. Örneğin “Deryânın Hareket-i Muhtelifesi” başlıklı alt bölümde, Suküre’nin “ağır öge”ye bitişik olmaktan dolayı doğası gereği “toprak ögesi” gibi “merkeze doğru hareket” ettiği ve bu “doğal hareket”inin dışında bir kaç çeşit hareketi daha olduğu söylenmektedir. Bunların birincisi “doğal süflî hareket”, ikincisi “rüzgarın etkisiyle olan hareket”, üçüncüsü doğudan batıya hareket”, dördüncüsü “kuzeyden güneye hareket”, beşincisi “yatay hareket”, altıncısı “meddücezir hareketi”dir⁴⁹⁷. Katip Çelebi’nin Yer ve Suküre hakkında *Cihannüma*’daki bu tasvirlerinin Aristoteles’in fizik görüşlerinin bir bölümü olduğu açıktır. Nitekim eserde, Yeryüzü hakkındaki görüşlerin Aristoteles’in İspanya’daki Koninbiryâ [=Coimbra] Akademisi’nde şerhedilen *Meteoroloji* kitabından nakledildiği şu ifadelerle açıkça dile getirilmektedir: “Çûn Küre-i Arz ile Küre-i Mâ icmâlen zikr olundu. Bu fasılda Küre-i Mâ ahvâlini icmâl üzere beyândan sonra makâsıd-ı fenn olan aksâm-ı Arz beyânına şurû‘ ederiz. Bu fasılda biz sâbikan İspanya memleketinden olan Kûnîniryâ Akâdemiyâ’sının *Hikmet-i Aristo* şerhinden *Metâyûrâ* ya‘ni *Kâ’inât-ı Cevv ve ‘Anâsır* kitâbının sekizinci makâlesini tercüme etmiş idik. Onun me’âlini zikr ve îrâd nice ebhâs zımnında ehli-i fenn kelâmını nakl u beyânı murâd ideriz”⁴⁹⁸. Yine denizlerde

⁴⁹⁵ “Allah yedi kat göğü ve yedi kat yeri yaratmıştır”. Bkz., Talâk Süresi 12. Ayet.

⁴⁹⁶ *Cihannüma*, s. 70-71.

⁴⁹⁷ *Cihannüma*, s.78-80.

⁴⁹⁸ *Cihannüma*, s. 73. Koç, bu eserlerin Coimbra Üniversitesi’nin Cizvit papazlarınca beş cilt olarak hazırlanmış ve 1596-1606 yılları arasında basılmış Aristo şerhleri, olduğunu söylüyor. Bkz., Haşim

görülen hareketlerin açıklandığı bölümde Aristoteles'in *Semâ'ıyyât* kitabına başvurulduğu ve kitabın şârihinin Albertus olduğu söylenmekte ve bu arada başka isimler de zikredilmektedir: "Aristo *Semâ'ıyyât*'ın ikinci kitâbının evvelki bâbında eydur:...Şârih-i kitâb-ı mezbûr Albertûs eydur:...Lakin Nîkûs şârih Albertûs şârihe nusret idub dedi ki..."⁴⁹⁹. Aynı şekilde, meddücezir açıklanırken İbn Rüşd'ün bu konuda Ay'ın iki etkisi olduğunu dile getirdiği söylendikten sonra bu kez Kıvântâr-nûs (?) adıyla başka birinden söz açılarak, bu kişinin Ay'ın anılan iki etkisine ek olarak üçüncü bir etkisi olduğunu ve bu gizli etkiyi Aristoteles'in *Semâ'ıyyât*'ında açıkladığını ileri sürdüğünden bahsedilmektedir⁵⁰⁰.

Bu alıntılar, bir yandan Katip Çelebi'nin doğa tasarımı Aristoteles'in fizik anlayışına bağlı kaldığını gösterirken öte yandan da doğa bilimleri ile ilgili olarak Batı'da yazılmış eserleri takip ettiğini ve bu eserlerden bazı bölümleri tercüme ettiğini ortaya koymaktadır. Ancak bu tespitler başka önemli bir soruna yol açmaktadır. Bu sorun Katip Çelebi'nin Latince bilgisi ile ilgilidir. Acaba Katip Çelebi hangi ölçüde Latince biliyordu? Bu dili ömrünün hangi döneminde ve hangi düzeyde öğrenmişti? Latince bilgisi, karşılaştığı Latince bilim kitaplarını rahatlıkla çevirebilecek düzeye ulaşmış mıydı? Katip Çelebi'nin bu konuda söylediklerinde, bilindiği gibi, *Atlas* kitabını Şeyh Mehmed İhlâsî'nin anlamını söyleyip yazdırması ile tercüme ettikleri vurgusu öne çıkmaktadır. Bu kitabı çevirmeyi çok arzu ettiği için İhlâsî ile karşılaşmasını "Allah bir şeyi dilediği zaman sebepleri yaratır" diyerek adeta Allah'ın lütfu olarak gördüğünü söylemekten geri kalmıyor. İhlâsî ile karşılaşmadan önce Latince öğrenmek yönünde bir çabası olduğundan ya da bu dilden çeviriler yaptığından söz etmemektedir. Olsaydı en azından otobiyografisinde muhakkak söz ederdi şeklinde düşünebiliriz. İhlâsî ile buluşmasını büyük bir sevinçle karşılması da, Latince eserlerin çevirisi için bu dili bilen birine ihtiyaç duyduğu, dolayısıyla henüz bu dil hakkında bir mahâretinin olmadığı düşüncesini desteklemektedir. Ayrıca, Ali Suavi'nin, *Cihannüma*'dan çok önce yazılan *Takvîmu't-Tevârih*'teki Roma ay isimlerinin hatalı olduğu, bu hataların bir kısmının

Koç, "XVII. Yüzyılın Ortasında Osmanlı Coğrafyası'ndan Antik Dönemler Bir Bakış: Katip Çelebi'nin Eserlerinden Seçmeler", *Doğu Batı*, S. 40, s. 280.

⁴⁹⁹ *Cihannüma*, s. 79.

⁵⁰⁰ *Cihannüma*, s. 82.

müstensihten kaynaklandığı düşünülse bile müellifin de bunlarda bilgisizlikten kaynaklanan hataları bulunduğu kabul edilmesi gerektiği şeklindeki daha önce zikrettiğimiz uyarısı hatırlanacak olursa, Katip Çelebi'nin Latin dili hakkında İhlâsî ile tanışmadan önce bir bilgiye sahip olmadığına hükmedilebilir. Şu halde bu yönde bir teşebbüsü olmuşsa bu tanışmadan sonra başlamış olmalıdır. Buna karşılık Katip Çelebi'nin bu tarihten sonra Latince'yi bilimsel amaçları için kullanacak kadar öğrendiğini ve bu dil aracılığıyla çeşitli çalışmalar yapabildiğini kabul etmek de çok makul görünmemektedir. Zira *Atlas* çevirisine 1064 Muharrem'inin (22 Kasım-20 Aralık 1653) ortalarında başladığı ve ani ölümünün ise Ekim 1657'de gerçekleştiği bilinmektedir. Yani hayatının bilmediğimiz günlük meşguliyetlerini göz ardı edersek, Katip Çelebi'nin Latince öğrenmesi, tarihle ilgili olanları başta olmak üzere bu dilde yazılmış çeşitli eserleri Türkçe'ye çevirmesi, bu arada *Cihannüma*, *Tühfetü'l-Kibâr* gibi hacimli eserlerin ve *Mizânü'l-Hakk*'ın yazılması ve ayrıca İhlâsî ile yaptığı *Atlas* çevirisinin tamamlanması gibi bildiğimiz çalışmalarının bu üç yıl içinde başarılması gerekmektedir ki bu ona olağanüstülük yüklemekten başka bir anlama gelmez. Bu durumda Katip Çelebi'nin Latince bilgisi hakkında ihtiyatlı olmak gerektiğine, tercümelerinin daima İhlâsî gibi kişilerin yardımları ile yapıldığına, tamamı ortada olan *Atlas* dışında sözü edilen tercümelerin sayıca sınırlı ve kısmî olduğuna yani ele alınan konuyla ilgili yerlerin çevirisinden ibaret olduğuna, dolayısıyla Latince bilen ve Latince bilim eserleri ile haşır neşir olan bir Katip Çelebi düşüncesinin isabetli görünmediğine hükmetmenin akılcı olacağı söylenebilir.

Tekrar Katip Çelebi'nin doğa tasarımına dönecek olursak, o, doğanın yapısının belirlenmesinde olduğu gibi, işleyişinin açıklanmasında da Aristocu bakış açısı çerçevesinde hareket ederek teleolojik açıklamalara başvurmaktadır. Nitekim bu doğrultuda *Cihannüma*'daki bir alt bölümün “Meddücezir Hareketinin İlet-i Gâ'ıyyesindedir” başlığını taşıdığı görülmektedir. Bu alt bölümün hemen girişinde, Aristoteles'in, *Felekiyyât* kitabının sekizinci bâbının altıncı cümlesinde, doğanın en düşük şeylerde bile beyhude ve boş bir sonuca yol açmayacağını yazıldığı, bu nedenle su ögesinin devamlı hareket etmesinin anlamsız (bî ma'na) olmayıp altında yatan pek çok fayda bulunduğu söylenmekte ve bu faydaların sayılmasına

geçilmektedir⁵⁰¹. Eserin “Bölgesel (cüz’î) ve Genel (küllî) Tufanlar Zikrindedir” başlıklı başka bir alt bölümünde ise, doğa olaylarının oluşumunun yalnızca başka doğa olayları ile açıklanıp açıklanamayacağı konusundaki tartışmalara değinilmektedir. Burada, geçmiş peygamberlerin getirdiği kitaplarda, “tanrısal nimetler” (ni‘am-ı ilahiyye) sayılıp dökülürken bunlar arasında, karalarda denizlere karşı setler oluşturulduğu ve bu sayede denizlerin karalara hücumunun ve taşkınların önlenmesi nimetine de yer verildiği söylenerek, bu görüşe kanıt olması amacıyla *Eyyüb’ün Kitâbı*’nın otuz sekizinci bâbından ve yüz dördüncü *Zebûr*’dan ayetler nakledilir. Ardından insanların isyanı ve diğer sebepler yüzünden “kevn u fesâd alemi”nde denizlerin karalara yayıldığı ve bazı beldelerin su altında kaldığı ileri sürülerek bu durumun geçmişte defalarca yaşandığı, eski kitaplarda Nuh Tufan’ından önce olan ve Yeryüzü’nün üçte birini helak eden tufandan ve daha başka tufanlardan bahsedildiği belirtilir. Ancak en büyük tufan, Hz. Nuh zamanında olmuştur. Tevrat’ın yedinci bâbı ve Kur’ân’ın birçok yerinde bu konu zikredilmektedir. Ayrıca eski tarihlerde de yazılmıştır. Nuh Tufanı’nın genel (‘umûmî) olduğu, Farslılar hariç bütün ümmetler ve dinler katında sabittir. Katip Çelebi bu ifadelerinin ardından tufan konusunun çözüme muhtaç bazı güç sorulara yol açtığını söyler. Bunların birincisi, doğanın gücü ve doğal sebeplerin etkisi ile bu kadar büyük bir tufanın oluşmasının mümkün olup olamayacağı sorusudur. Burada İbn Sina ve bazı müneccimlerin eskileri izleyerek bunun imkânını savunduklarını belirten Katip Çelebi, sözü ünlü Stoacı Seneka’ya (3-65) getirerek, onun bu konuda, bazen alemde genel bir tufan görüldüğünü, ancak bunun doğal şeylerin gereğine uygun olarak ortaya çıkmasının şüpheli olduğunu, tufanın tek bir kuvvetten kaynaklanmasının gerekmediğini, çeşitli ve farklı sebeplerin bir araya toplanması ve yardımıyla ortaya çıkabileceğini söylediğini belirtir. Bu konudaki ikinci soru, genel tufanın doğal şeylerin tesiriyle ortaya çıkmasının mümkün (câ’iz) olup olmadığı şeklindedir. Burada da kabul ve ret eden iki görüş bulunduğunu söyleyen Katip Çelebi, Aristoteles’in, “Mebde-i Evvel’in doğal sebeplere alemin nizamını bozup insanın yurdunu tahrip edecek derecede ruhsat vermeyeceği” görüşünü dayanak göstererek, genel tufanın sırf doğa

⁵⁰¹ “Bahs-i Tâsi’, meddücezir hareketinin ‘illet-i gâ’iyyesindedir. Çün tabi‘at edna şey’de beyhûde ve ‘abes bir eser kumadığı Aristoteles’in *Felekiyyât* kitâbında sekizinci bâbının altıncı cümlesinde ta‘lîm olunmuştur. Bu ‘unsurun müdâm hareketi dahî bî ma‘na olmayub tahtında nice fevâiid vardır”. *Cihannüma*, s. 84.

gücünden (kuvvet-i tabî'at) kaynaklanmayıp Tanrı'nın (Vâcib-i Kadîm) iradesi ve emriyle olabileceğini ileri sürer⁵⁰². Bu alıntılar Katip Çelebi'nin doğanın yapısı ve işleyişi konusunda doğrudan eserlerine dayanmak süretiyle Aristoteles'in fizik kuramını temel aldığını, coğrafya ile ilgili bir eser çerçevesinde de olsa, açıklamalarını bu kuramın kavramlarına dayandırdığını göstermekte ve onun doğada bir düzen bulunduğunu kabul etmekle birlikte, bu doğal düzenin, Tanrı'nın iradesi ve emrinden kaynaklanan sapmalara uğrayabileceğine inandığını ortaya çıkarmaktadır. Bu açıklamaların ardından şimdi de, Katip Çelebi'nin yine bilim sınıflamasında doğa bilimlerinin en önemli kollarından birini oluşturan tıp bilimi hakkındaki görüşlerini belirlemeye çalışalım.

D-6-2-b) Katip Çelebi'nin Tıp Bilimine Bakışı

Keşfü'z-Zünûn'da bu konuda yararlanılabilecek nispeten uzun bir "ilmu't-tıbb" maddesi ile karşılaşılacaktır. Maddeye, bu bilimin ne zaman ortaya çıktığını tespit etmenin oldukça güç olduğu söylenerek başlanılmaktadır. Zira tıbbın başlangıcı oldukça eski zamanlara uzanmaktadır. Bu konu hakkındaki görüşler farklı farklıdır ve başvuracak bir merci yoktur. Bir grup tıbbın ezeliğini (kıdem) ileri sürmüş, başka bir grup, sonradan ortaya çıktığını (hudûs) söylemiştir. Sonrakiler de ikiye ayrılmıştır. Birinciler, tıbbın insanlarla beraber yaratıldığını, sayısı daha fazla olan ikinciler ise, insanın yaratılmasından sonra ortaya çıktığını söylemişlerdir. Bunlar da ya bu bilim, Hipokrates (M.Ö. 460-377), Galenos (138-201), bütün Yunanlı kıyas ehli (ehl-i kıyas) ve şairlerinin savunduğu gibi, Allah'ın ilhâmıyla olmuştur, ya da tecrübe ve beceri (el-hiyel) sahipleri, Sâslı el-Mugâlit (?) ve Filon'un [=? Kos'lı Philinos M.Ö. 250] savunduğu gibi insanların tecrübesiyle kurulmuştur derler.

Tıbbın ortaya çıktığı yer konusundaki görüşler de farklı farklıdır. Kimi, Mısırlıların, kimi öteki sanatlarla birlikte Hermes'in bulduğunu söylemiştir. Eskilerin pek çoğu tıbbın Rodos, Finides [=Knidos] ve Kûh [=Kos] adalarında ortaya çıktığını söylemişlerdir. Keldaniler, Babililler, Farslılar, Hindliler bulmuştur diyenler de

⁵⁰² *Cihannüma*, s. 86-87.

vardır. Tıp biliminin ilhâm yoluyla bulunduğunu söyleyenlerden bazıları bunun rüya ile gelen, bazıları da tecrübe yoluyla elde edilen ilhâm biçiminde olduğunu ileri sürmüşlerdir. İnsan aklının tıbbi bulmasının mümkün olmadığını, onu Allah'ın yarattığı insanlara ilhâm ettiğini söyleyenler de vardır. Bu, Galenos'in görüşüdür. Katip Çelebi'nin, bu bilimin üç temel kitabının, *Mesâ'ilü Huneyn*⁵⁰³, Hipokrates'in *Kitâbü'l-Füsûl*'ü⁵⁰⁴ ve *Künnâşetü'l-Câmi'tin li'l-İlâc*'dan⁵⁰⁵ (?) biri olduğunu söyledikten sonra tıp tarihi hakkında bazı bilgiler verdiğini görüyoruz. Buna göre hakkında hekimlik söylentileri yayılan ilk kişi Asklenbiyûs'tur [= Asclepius M.Ö. 5. yüzyıl]. Ömrünün kırk yılını bilimle geçirmiş, iki oğluna tıbbi öğretmek, bu bilimi çocukları ve ev halkı dışında kimseye öğretmemelerini, kendilerinden sonrakilere de bunu tenbih etmelerini söylemiştir. Asclepius'un mamûr dünyada on iki bin öğrencisi vardı. Öğretimini şifahi yapardı. Bu aile bu sanat zayıflayınca dek tıbbi birbirinden miras alıp durmuşlardır. Bu durum Koslu Hippokrat Endera ehlinden Zimokrat [=? Abderalı Demokritos] gelinceye dek devam etmiştir. Demokritos, zühd hayatı yaşıyordu. Hipokrates ise, bu sanatın geleceğinden endişe ederek tıp hakkında özlü ve esrarlı bir şekilde kitaplar telif etmeye başladı. Bu bilimi iki oğlu ve bir öğrencisine öğretmek, tabibin ihtiyaç duyduğu her şeyi bizzat onlardan öğreneceği bir sözleşme, bir kanun ve bir vasiyet vazetmiştir⁵⁰⁶.

Katip Çelebi'nin İbn Sina'ya hiç yer vermediği tıp bilimine dair bu açıklamalarının ardından bu bilimde yazılmış kitapları yine alfabetik bir düzen içinde sıraladığı görülmektedir. Bu eserler içinde *el-Kânûn* ibaresine rastlanmaktadır. Öte yandan onun, bu bilimde Davud-ı Antakî'ye ve eserlerine önem verdiği hem *Keşfü'z-*

⁵⁰³ İbn Ebî Sâdık Ebû'l-Kâsım el-Mütetabbib'in Huneyn'in tıp eserlerine yazdığı soru cevaplı şerhtir. *Keşfü'z-Zünûn*, Cilt 2, s. 1668.

⁵⁰⁴ Katip Çelebi, Hippokrat'ın bu kitabının yedi makaleden ibaret bu eserin teorik ve pratik ilkeleri içermesi bakımından tıp kitaplarının en üstünü olduğunu, Galenos'in bu kitabı şerh ettiğini ve bu kitabın şerhleri içinde en iyisinin "İkinci Hippokrat" denilen ve İbn Ebî Sâdık diye bilinen ebâ'l-Kâsım Abdurrahman b. Ali'ye ait olduğunu söylediği bu eser hakkında ayrıntılı bilgi verir. *Keşfü'z-Zünûn*, Cilt 2, s. 1268-1269; Yaşamı hakkında fazla bilgi bulunmayan Hippokrat'ın yetmiş yakın kitabı olduğundan söz edilir. Bunlar M.Ö. 3. yüzyılda İskenderiye'de *Corpus Hippocraticum* adı altında toplanmıştır. Hippokrat'ın yedi makaleden oluştuğu söylenen eser, bazıları ondan sonra yazılan, bütün tıp bilgilerini içerdiği kabul edilen ve bu yüzden tıbbın sembolü olarak görülen *Aforizmalar*'ı olmalıdır.

⁵⁰⁵ Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*'daki "kef" maddesinde, "el-künnâş" teriminin, kendisinden alt kolların (el-furû') çıktığı asıllar (el-usûl) olduğunu söyleyerek sadece Iraklı tabip İbn Bukkes'in *Künnâşetü İbrâhîm* adlı bir eserinden söz eder. *Keşfü'z-Zünûn*, Cilt 2, s. 1511.

⁵⁰⁶ *Keşfü'z-Zünûn*, Cilt 2, s. 1092-1093.

Zünûn'da hem de diğer eserlerde ismini dikkat çekici bir şekilde zikretmesinden anlaşılmaktadır. Bu maddede de, *Tezkire* adlı eserinin zikredildiği ve diğer sözü edilen tıp eserlerinden hiç birinde yapılmadık bir şekilde “Mısır’da doğan eş-Şeyh Dâvud el-Basîr el-Antâkî, bu eserinde önceki hekimlerin görüşlerini düzeltmiş ve sonraki hekimleri bir çoğunun görüşlerini reddetmiştir” denerek el-Antakî ismine vurgu yapıldığı hissedilmektedir⁵⁰⁷. Öte yandan Katip Çelebi’nin yine tıpla ilgili bir konu dolayısıyla, el-Antâkî’yi eleştirmekten geri durmadığı da görülmektedir. Söz konusu eleştiri *Mîzânü’l-Hakk*’ta dile getirilmiştir. Şöyle ki Katip Çelebi’ye göre, kahvenin doğasının soğuk ve kuru (bâris ve yâbis) olduğuna şüphe yoktur. Bu yüzden el-Antâkî’nin *Tezkire*’sinde kahvenin doğasının sıcak ve kuru (hâr ve yâbis) olduğunu söylemesi doğru değildir⁵⁰⁸.

Gerçekten Katip Çelebi’nin humoral teoriye dayanan tıp anlayışını benimsediği anlaşılmaktadır. Hippokrat tarafından sistemleştirilen bu teoride, Empedocles’in (M.Ö. 504-433) toprak, su, hava, ateş olmak üzere temel “dört unsur” ve sıcak, soğuk, kuru, nemli olmak üzere “dört nitelik” bulunduğu görüşüne ek olarak insan vücudunda kan, balgam, sarı safra ve kara safradan ibaret olan “dört hilt/humor” bulunduğu kabul edilmiş, genel olarak sağlığın ve hastalığın bu vücut sıvılarının oranlarındaki dengeden veya dengesizlikten meydana geldiği varsayılmıştır. Çalışmamızın Naima ve İbrahim Müteferrika ile ilgili bölümlerinde, Katip Çelebi’nin, *Düstûrü’l-‘Amel*’de, tedbirleri vakit geçirilmeksizin ve ciddiyetle alınmazsa devlet yönetimindeki ihmallerin ve aymazlıkların sonucunun yıkım olacağını daha etkili bir biçimde dile getirmek amacıyla, İbn Haldun’un, devletlerin de tıpkı insanlar gibi organik yapılar olduğu ve kaçınılmaz olarak gelişme, olgunluk ve yaşlılık (çöküş) dönemlerinden geçtikleri biçimindeki görüşüyle birleştirdiği bu humoral teoriyi, devlet ve toplum yapısına uyguladığı görmüştük. Bundan başka onun, örneğin *Mîzânü’l-Hakk*’ta ele aldığı bazı toplumsal sorunlara da, bu teoriye dayanan bilimsel çözümlerle çözüm bulmaya çalıştığı görülmektedir. Sözelimi risalenin “Hayât-ı Hızır” bahsinde, “ölüm”ü vücudun “doğal ısı” (harâret-i gariziyye) ve doğal nem”ini (rutûbet-i gariziyye) kaybetmesiyle açıklar. Yine “Kahve

⁵⁰⁷ *Keşfü’-Zünûn*, Cilt 2, s.1094.; Doğuştan gözleri görmeyen Dâvud İbn Ömer el-Antâkî, Mısır ve Suriye’de yaşadı, 1008 H/1599’da Mekke’de öldü. *Tezkire* en ünlü eseridir.

⁵⁰⁸ *Mîzânü’l-Hakk*, s. 95.

Bahsi”nde, üçüncü dereceden “kuru” (yâbis) olan kahvenin ikinci dereceden “soğuk” (bârid) ve “nemli” (ratb) olan bir madde ile imtizâcında kuruluğunun (rutûbet) bir derece azalarak ikinci dereceye düşeceğini, bu derecedeki kuruluğu yüzünden içiminin uykuyu kaçırdığını, “kuru mizâc” (emice-i yâbise) sahiplerine özellikle “sevdâvî mizâc”a çoğunlukla yararsız bir içecek olduğunu, ancak “nemli mizâc”a, özellikle kadınlara gayet yararı dokunduğunu, bunların “sevdâvî” olmamak şartıyla koyu kıvamlı kahveleri bol bol içebileceklerini söyler⁵⁰⁹.

Katip Çelebi’nin *Keşfü’-Zünûn*’da tıp biliminin alt dalları hakkında, çoğunluğu Taşköprülüzâde’den alınmış ve üzerine başka kaynaklardan bazı bilgiler eklenmiş, açıklamalar yaptığı görülmektedir. Bunlardan “anatomi” (ilmu’t-teşrîh) hakkında bilgi verirken, önce yine Taşköprülüzâde’ye dayanarak bu bilimin tanımını, konusunu, amacını, faydasını açıklamakta, ardından da İbn Sadreddîn’in anatomi hakkındaki görüşlerini aktararak, astronomi (el-hey’et) ve anatomi (et-teşrîh) bilmeyen kişinin Yüce Allah’ı bilme konusunda başarısız olacağını söylemektedir⁵¹⁰. Katip Çelebi’nin, bilimlerin Allah’ın yüceliğinin kavranmasını sağladığı ve bunlar içinde de astronomi ve anatominin bu amaç bakımından ayrıcalıklı bir yeri ve önemi olduğu görüşünü içtenlikle benimsediği ve başka eserlerinde de dile getirdiği görülmektedir. Örneğin *İlhâmu’l-Mukaddes*’in önsözünde, “Allah’ı bilme”nin (ma’rifetullah) insanların ve cinlerin yaratılışının son amacı olduğunu, bundan insanların ve maksatların en büyüklerinin önce geleninin “Yaratıcıyı bilmek” (ma’rifet-i Bârî) olduğu sonucunun çıktığını, Vâcibü’l-Vücûd’un bilgisine vesile olacak her önerme ve her kıyasın en son maksat olduğunu söyleyerek, özellikle cisimler aleminin hakikatlerini açıklayan astronomi ile bedenler aleminin inceliklerini açıklayan anatominin bu yüce isteğe apaçık yol olduğu için bazı büyük bilginlerin bu bilimleri bilmeyen kişinin Allah’ı bilme konusunda hak olanı kavrayamayaz dediklerini ve bu bilimlerdeki bilgisiz kişilerin bu görüşü doğruladıklarını ileri sürer⁵¹¹.

⁵⁰⁹ *Mîzânü’l-Hakk*, s. 85 ve 95.

⁵¹⁰ *Keşfü’-Zünûn*, Cilt 1, s. 408-409.

⁵¹¹ *İlhâmu’l-Mukaddes*, s. 193.

Bilim sınıflamasında “ilmu terkîbi envâ’i’l-midâd” adıyla tıbbın alt dalları arasında gösterilen bilim dalı için yaptığı açıklamada, Katip Çelebi’yi bu kez Taşköprülüzâde’yi eleştirirken görüyoruz. Zira Taşköprülüzâde, çeşitli renkteki mürekkeplerin nasıl terkip edileceğinin araştırıldığı bu bilimi doğa bilimlerinden tıbbın alt dalları arasında saymıştır. Oysa böyle bir bilimden söz etmek lafı boş yere uzatmak ve kağıt ve mürekkep ziyan etmektir. Çünkü burada sözü edilen, belli bir (cüz’î) sinaî iştir ve bu tür şeyleri bilim saymak mümkün değildir. Aksi takdirde bilimlerin sayısı binlere ulaşır⁵¹². Buna karşılık Katip Çelebi’nin, “ilmu kal’i’l-âsâr mine’s-siyâb”ı, Taşköprülüzâde ile birlikte, “insanın elbiselerden yağlar, renkler, boyalar ve buna benzer şeyleri nasıl çıkaracağını ve ayrıca kağıtlardan yazıları nasıl sileceğini gösteren çok faydalı bir bilimdir” şeklinde tanımladığı, böyle bir becerinin bilim olduğunu kabul ettiği ve önceki örnekten farkı olmamasına karşın tıbbın böyle bir alt dalı olduğuna her hangi bir itirazda bulunmadığı görülmektedir⁵¹³.

Öte yandan Katip Çelebi’nin, tıp biliminin doğuşu, ortaya çıktığı yer, işlevi hakkında ileri sürülen birbirine zıt pek çok görüşü içermekle birlikte okuyucuda ilahî bir bilimle karşı karşıya kaldığı duygusuna yol açacak şekilde kafa karışıklığı uyandıran açıklamalarına karşın Taşköprülüzâde, bu bilimin hastalık ve sağlık bakımından insan bedenini incelediğini, konusunun, sağlık ve hastalık yönünden insan bedeni olduğunu kısa ve net bir şekilde ifade etmektedir. Tarihi hakkında bilgi verirken de, sırasıyla, Hipokrates, Galenos, Muhammed ibn Zekeriya Ebû Bekir Râzî (854-932), Ali b. Ebî’l-Hazm Alaaddin İbn en-Nefîs’in (1210-1288) adından ve eserlerinden söz etmektedir. Son olarak da bu alanda son derece faydalı kitaplarından birinin İbn Sina’nın (980-1037) *Kitâb-ı Kânûn*’u olduğundan ve bu eserin şerhlerinden söz etmektedir⁵¹⁴.

İbn Haldun’un tıp bilimi hakkındaki açıklamaları da benzer sadeliktedir. Tıp biliminin hastalık ve sağlık itibarıyla insan bedenini incelediğini belirten İbn Haldun, bu sanata vakıf tabibin amacının deva ve gıdalarla sağlığın korunması ve hastalıklara şifa bulunması olduğunu söyler. Tıptaki önemli eserler bahsinde Yunan

⁵¹² *Keşfü’z-Zünûn*, Cilt 1, s. 401; *Mevzu’âtu’l-‘Ulûm*, Cilt 1, s. 375.

⁵¹³ *Keşfü’z-Zünûn*, Cilt 2, s. 1355; *Mevzu’âtu’l-‘Ulûm*, Cilt 1, s. 375.

⁵¹⁴ *Mevzu’âtu’l-‘Ulûm*, Cilt 1, 350-354.

hekimlerinden bir tek Galenos'den söz eder. İslâm Dünyası'nda tıpta ortaya çıkan üstatların çok fazla maharet gösterdikleri ileri sürülerek bunlara Zekeriya Râzi, Mecusî (Ölümü 994), İbn Sina ve Endülüs'ten İbn Zühr (1094-1162) örnek olarak verilir. Bedevîlerin kabilenin yaşlılarından ve ihtiyar kadınlarından tevarüs ettikleri kendilerine özgü tıp anlayışları olduğuna da değinen İbn Haldun, bu tür anlayışların vahiy ve şeriatla bir ilgisi olmadığını, ancak bilimsel olmayan bu tür tıp anlayışları çerçevesinde yapılan bazı tedavilerde, iyi olunacağına ilişkin olumlu düşüncelerin mizacî (humoral) tıpta rastlanmayan büyük iyileştirici tesirlerinin görülebileceğini belirtir⁵¹⁵.

D-6-2-c) Katip Çelebi'nin Kimya (el-Kîmyâ) ve Simya (es-Simyâ) Hakkındaki Görüşleri.

Kimyadan, madenî cevherlerin özelliklerinin yok edilerek onlara yeni özellikler kazandırılmasının öğrenildiği söylenmektedir. Bu bilim hakkında İslâm Dünyası'nda iki görüşün ortaya çıktığı belirtilmektedir. Birinci görüşe göre, kimyadan sakınılması gerekir. Bu gruptakilerin önde gelenleri İbn Sina, Takiyüddin Ahmed ibn Teymiyye (Ölümü 1328) ve el-Kindî'dir (Ölümü 872). Birincisi *eş-Şifâ*'nın girişlerinde bu bilimi hükümsüz kılmış, diğerleri de kimyayı inkar ve iptal eden risaleler yazmışlardır. Katip Çelebi bu grupta yer alan daha başkalarının da bulunduğunu, ancak bunların itirazlarının yakîn olmak bir yana, kimyanın sakınılacak bir bilim olduğu zannına faydası olacak bir şey getirmediklerini söyler. İkinci görüştekiler bu bilimin imkânını savunmuştur. Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisu's-Şarkiyye*'de kimyanın nasıl mümkün olduğunu açıklamak için bir bölüm ayırmıştır. Necmeddîn İbn Ebî ed-Der el-Bagdâdî, İbn Teymiyye'yi reddetmiş ve yazdığı risalede onun görüşünün yanlış olduğunu beyan etmiştir. Ebû Bekir Zekeriya er-Râzî, el-Kindî'ye reddiye yazmıştır. et-Tuğrâ'î adıyla tanınan Müeyyiduddîn Ebû İsmail el-Hüseyn b. Ali (Ölümü 1061) bu bilim hakkında, aralarında *er-Redd ala İbn Sina* adlı kitabın da bulunduğu eserler yazmıştır.

⁵¹⁵ *Mukaddime*, Cilt 2, 891-893.

Katip Çelebi, İmâm [Fahredden er-Râzî'nin] filozofların kimyanın sakınılacak bir bilim olduğu görüşüne karşı başka kanıtlar zikrettiğini, eş-Şeyh [İbn Sina'nın] ve diğerlerinin bu konudaki görüşlerini batıl kıldığını, kimya biliminin imkânına karar verdiğini ve ayrıca *el-Mulahhas*'da bu imkânı kanıtladığını söylemektedir. İbn Bâcce el-Endelüsî olarak bilinen Ebû Bekir İbn Sâ'ig'in (Ölümü 1138) hikaye ettiğine göre de, Fârâbî, Aristoteles'in madenler hakkındaki kitabında kimya sanatının imkân dahilinde olduğunu beyan ettiğini ve bunu bilfiil varlığı çok zor bir mümkün olarak gördüğünü söylemiştir. Aristoteles'e göre, kimyacıların filizleri yani altın, gümüş, bakır, demir, kalay, kurşun ve Çin demirinden ibaret olan "Yedi Birbirine Meyleden" arasındaki ayırım, mahiyet bakımından değil araz bakımındandır. Bu farklılıklar da ya zâtî ya da arazî arazlarında bulunur. Arazlardaki farklılıklar iki şeyin her birinden diğerine geçişi mümkün kılar. Eğer araz zâtî ise, dönüşüm zordur. Ayrılabilir (mufârıkan) ise geçiş kolay olur. Kimyanın güçlüğü, cevherlerin çoğunun zâtî arazlar bakımından farklı olmalarından kaynaklanmaktadır.

Katip Çelebi kimyanın imkânı yönünde, diğerlerinin yanısıra Fahredden er-Râzî ve Aristoteles gibi biri din diğeri bilim sahasındaki iki makbûl otoritenin görüşünü aktardığı bu bilgilerin ardından tekrar kimyayı reddedenlere döner. Onların iki temel kanıtı vardır. Birincisine göre, eğer yapay altın, doğal altının benzeri olsaydı, sanat eserleri doğal şeylerin aynı olurdu. Bu takdirde de doğal şeylerin sanat ürünlerinin aynı olması mümkün olurdu. Böylece biz, doğada hazır kılıçlar, yataklar, yüzükler bulurduk. Oysa bu batıldır. İkinci kanıtlarına göre de, "boyayıcı cevher" (el-cevher as-sâbig) ya ateşe "boyanmış [nesne]den" (el-masbûg) daha dayanıklı olur; ya da "boyanmış nesne" daha dayanıklı olur; veyahut her ikisi de eşit olur. Eğer "boyayıcı" daha dayanıklı ise bu takdirde "boyanmış"ın "boyayıcı"dan önce erimesi gerekir. Eğer "boyanmış nesne" daha dayanıklı ise, bu durumda "boyayıcı"nın erimesi ve "boyayıcı" boyasından soyunmuşken "boyanmış"ın ilk hali üzere kalması gerekir. Eğer ateşe dayanıklılık bakımında her ikisi de eşitseler dayanıklılık seviyesi bakımından her ikisi aynı cinstendirler. Bu durumda onların biri "boyayıcı" diğeri de "boyanmış" değildir. Katip Çelebi, özellikle ikinci kanıtın, kimyanın bilim olduğunu reddedenler tarafından çokça zikredildiğini söyleyerek bu bilimin imkânını kabul edenlerin söz konusu kanıtlara karşı verdikleri cevapları da nakleder. Birinci kanıt

verilen cevap şöyledir: Doğal bir şeyin yapay bir yolla ortaya çıkması bizi bunun aksinin imkânını kabule mecbûr etmez. Yani yapay şeylerin doğal olarak bulunmasını gerektirmez. İkinci kanıtın cevabı şöyledir: “Boyayıcı” ve “boyanmış” şeylerin ateşe dayanıklılık bakımından eşit seviyede olmaları, onların mahiyet bakımından da eşit düzeyde olmalarını gerektirmez. Çünkü farklı iki şeyin bazı niteliklerde ortak oldukları bilinmektedir. *Keşfü’z-Zünûn*’da ikinci kanıtta verilen cevabın ardından “bu cevapta “nazar” vardır” cümlesinin iliştiirildiği yani açıklamanın çok akıllıca bulunduğunun belirtildiği görülmektedir.

Kimyanın bir bilim olarak imkânı üzerine ortaya çıkan iki temel ve zıt görüşün, imkânı savunanları üstün tutan bir üslup içindeki bu anlatımının ardından Katip Çelebi’nin bu bilimin tarihi, öncüleri, önemi, öğretiminin neden gizli saklı tutulduğu ve önemli eserleri hakkında bilgi verdiği görülmektedir. Bu bilgilere bakılırsa, örneğin, et-Tuğrâ’î, bir miktar iksiri (el-iksîr) önce altmış bin miskal ağırlığında maddenin üzerine dökmüş, o şey altına dönüşmüştür. Sonra da kalanını üç yüz bin miskal ağırlığında bir maddenin üzerine dökmüştür. Halid b. Yezîd’in hocası rahip Meryânes bir milyon ve iki yüz bin miskal üzerine dökmüştür. Cafer-i Sâdık’ın (Ölümü 148/765) öğrencisi Cabir ibn Hayyan (721-815), kendini kimya öğrenmeye adanmış ve ömrünü bu yolda harcamıştır. Es-Safadî (1296-1362), Takiyüddîn İbn Dakîk el-‘İyd (Ölümü 1302) ve İmâmü’l-Haremeyn’in (Ölümü 1085) bu bilime düşkün olduklarını zikrederek, bu bilimle uğraşanlardan bir grubunun kükürt ve civayla uzun denemeler yapıp sonuç alamadıklarını söylemiştir. Çünkü bu kimyadaki yolların en zorudur ve meşakkatli çalışmalara ihtiyaç gösterir. Diğer bir grup ise filiz durumundaki madenlerden karışımlar oluşturmuşlar, ancak bunların ölçüleri bilmediklerinden kafaları karışmış ve şüphe içine düşerek başarıya ulaşamamışlardır. Bunlardan başka filozoflar (el-hükemâ) da garip kelimeler (el-ecâcî), sözler (el-elgâz) ve imalar (et-ta‘miye) yoluyla iksîr yapma yoluna ve nasıl yapılacağına işaret etmişlerdir. es-Safedî’ye göre iksîrin gizli kalmasında genel bir fayda vardır ve filozofların kitapları sayesinde bunu keşfetmeye bir yol bulunmaz; Allah’ın dilediğine onu bahşeder.

Katip Çelebi, bundan sonra *Şerhu'l-Mukteseb* adlı kitabından el-Cildeki'nin (Ölümü 1341) bu bilimde hocası olan Câbir ile ilişkilerini nakleder. Buna göre, el-Cildekî, Câbir'e intisâb edip hizmetine girmeyi başardıktan sonra, onu defalarca bu bilimden uzaklaştırmak istemiştir. el-Cildekî bunun kıskançlık eseri olduğunu farkedip karşı çıkınca, Cabir onun boynuna sarılarak onu sınıadığını, idrâk mekânının hakîkatinin kişinin bir parçası olduğunu, bu bilimi ondan almaya kalkışanlara karşı dikkatli olmasını söylemiştir. El-Cildekî'ye göre, gerçekten kimyacıların en çok eleştirilen yönü, bu bilimi gizlemeleri, layık olmayanlara açıklamamaları ve yasaklamalarıdır. Öte yandan bu bilimin kaybolmaması için ehlerinden gizlenmemesi gerekir. El-Cildekî, hikmetin, özellikle sağlam temelleri yıkan bir güç haline geldiğini, bu nedenle tanrısal hikmeti (el-hikmetü'l-ilahiyye) ve bu şerefli felsefî sanatı yani kimyayı talep edenlere nasihatın gerekli olduğunu belirterek bu maksatla yazdığı kitaplardan söz eder. Burada daha önce kimyayı reddettiği ifade edilen İbn Sina'nın bu alanla ilgili *Mirâtü'l-'Acâ'ib* adlı bir risâlesi bulunduğunun söylenmesi dikkat çekmektedir. Ardından kimyanın İslâm Dünyası'ndaki tarihi hakkında bilgi verilir. Şöyle ki, Müslümanlar arasında kimya hakkında konuşan ona ilişkin kitaplar yazan, "iksîr ve mîzân sanatı"nı açıklayan ilk kişi Hâlid ibn Yezîd b. Muaviye ibn Ebî Süfyân'dır. Bu bilimi yayan ilk kişi ise, sûfî Câbir b. Hayyan'dır. Câbir'den sonra gelen müslüman kimyacıların (min hükemâi'l-İslâm) bazıları, Ebû Bekir Râzî, Ebû el-Asbâ' 'Abdülazîz b. Temmâm el-'Irâkî, et-Tuğrâ'î, es-Sâdık Muhammed b. Umeyl et-Temîmî, el-İmâm Ebî el-Hasan Ali'dir. el-Cildekî bunlardan sonradır.

Katip Çelebi'nin Aristoteles'in ismini vermediği bir risalesine dayanarak kimyanın tarihini daha gerilere götürdüğü görülmektedir. Buna göre bilge Hermes, Astânîs (?) ve Pythagoras gibi bir filozoflar grubu bu sanatı bulup ortaya çıkarmak istedikleri zaman nefislerini doğanın yerine koyarak her cisme sıcak, soğuk, rutûbet ve kuruluktan girenleri ve başka cisimlerden ona karışanları mantık gücüyle (bi'l-kuvveti'l-mantıkîyye) ve tecrübî bilimler (el-ulûmu't-tecâribiyye) sayesinde öğrenmişlerdir. Bu cisimlerin fesadına (illetine) sebep olan etken, edilgen ve edilgin niteliklerden (mine'l-keyfiyyâti'l-fâ'ile ve'l-mef'ûle ve'l-münfa'ile) istenildiği kadarının, yerinde ve zamanında, muhtelif madenî, hayvansal ve bitkisel iksirler kullanmak suretiyle fazlayken azaltmanın, azken çoğaltmanın, çaresini buldular.

Madenleri yakmak yerine kireçlemeyi koydular. Madenlerle zaman geçirdiler. Soğutma ve dondurma yerine sulandırmayı, kurutma ve balmumuna bastırma yerine eşitlemeyi (et-tesâvî), rutubetlendirme ve yumuşatma yerine sıkıştırmayı, kristalleştirme yerine damıtmayı, saflaştırma ve özünü elde etme yerine kısımlara ayırmayı, ezme ve ayrıştırma yerine birleştirme ve meczetmeyi ve nihayet tek bir şey kılma ve sabitleme yerine kıvama gelinceye kadar kaynatma yöntemlerini koydular. Temel maddelerin cevherlerini fiilen etkili bir şey olarak kabul ettiler. Bu cevherî şeyler çok güçlü delici etkinin dışında başka türde etkilere de sahipti. Etkilerin cisimlerle bulunduğu neler olup biteceği, semâvî ilhâmlar (bi'l-ilhâmâtî's-semâviyye) ve aklî ve duyusal kıyaslar (el-kıyâsiyyeti'l-'akliyye ve'l-hissiye) sayesinde biliniyordu. Katip Çelebi'nin Aristoteles'in risalesine dayanarak naklettiği bilgilere bakılırsa, Yunanlılar kimya yöntemlerini farmakolojiye de uygulamışlardır. Nitekim söylenene göre, Askelîknerîyûs (?), Andrumâhos (?) ve diğerleri tiryakların, macûnların, hapların, sürmeleri ve merhemlerin terkibi konusunda da çalışmışlar, insan bedenlerinin mizacı ve bu bedenlere ilişen hastalıklar ile ilgili ilaçlar konusunda gayret göstermişler ve sıcak, soğuk, nemli ve kuru nitelikleri olan, tedavi sırasında suyla kullanılan bir ilaç terkip etmişlerdir.

Kalan bölümde, tekrar başta el-Cildekî'ninkiler olmak üzere İslamî kaynaklara dönülmekte ve bunlardan kimya ile ilgilenen bilgelerin bu bilgilerini tek bir eserinde topluca dile getirmek yerine birçok kitaba taksime ettikleri, ancak bu bilimin özelliklerini anlattıkları kitaplarını diğer kitaplarından üstün tuttıkları, alim olmanın şartlarından birinin sıradan şeyleri herkese yararı olduğu için gizlememek, ancak ihsan edilmiş şeyleri, özellikle anlayışsız meliklere öğretmemek ve açık bir dille ortaya koymamak olduğu, kimya biliminin hakîkatine sahip olan kişinin onu itiraf etmesinin gerekmediği şeklinde kimya gibi bazı bilimlerin Tanrısal lütüf sonucu kazanılan esrarlı bilgiler içerdiği ve herkese öğretilmemesi gerektiği yönünde fikirler aktarılarak ve alanın önemli görülen bazı eserleri nakledilerek madde bitirilmektedir⁵¹⁶.

⁵¹⁶ *Keşfü'z-Zünûn*, Cilt 2, s. 1529-1533

Taşköprülüzâde'nin eserindeki "ilm-i kimya" maddesi ile *Keşfü'z-Zünûn*'daki özetlediğimiz bu "ilmu'l-kîmyâ" maddesi önemli metinsel benzerlikler göstermekle birlikte, ikincisi öncekinde rastlanmayan birçok bilgiyi içeren daha uzun bir metindir. Özellikle el-Cildekî'nin eserlerinden yapılan nakiller ve Aristoteles'in risalesine dayanarak kimya tarihi hakkında verilen bilgiler Taşköprülüzâde'nin eserinde bulunmamaktadır. Ancak imkânı hakkında benzer görüşleri nakletmekle birlikte bu bilimle meşgul olup olmama konusunun iki yazar arasındaki en dikkat çekici farkı oluşturduğu anlaşılmaktadır. Şöyle ki her iki yazar da, maddelerin birbirlerine dönüştürülebileceğini temele alan ve bu dönüşümü sağlayan "el-iksîr" sayesinde, değişik maddelerden altın yapabileceğini kabul eden kimyanın bir bilim olduğunda müttefik olmakla birlikte, Taşköprülüzâde'nin çok zor olan bu yolun soğuk demiri dövmek gibi beyhûde bir iş olduğunu ve hikmetin en üst düzeyine ulaşmış kişilerin bile kimya biliminin şartlarına riayet etmeye kadir olmadıklarını açık bir şekilde dile getirdiği görülmektedir. Ona göre, kimya ile "taleb-i dünya" edenlerin akıbeti, Câbir ibn Hayyan'ın yaşam öyküsünün de gösterdiği üzere, insanların en fakiri olmaktır. Taşköprülüzâde, bu görüşünü güçlendirmek için, İmâm Şâfi'î'nin "Her kimse ki iksîr ile taleb-i mâl ola, elbette müflis ve perişân-ı hâl olur" sözünü nakleder. Ancak bu görüşe "iksîrcilerin" verdiği söylenen cevap son derece ilginç ve ufuk açıcudur. Çünkü bu cevaba göre, "iksîr"i bulanların yani kimya bilimine sahip olanların kalbinden "Dünya sevgisi" gider ve kesinlikle Dünya'ya meyiletmez olurlar. Çünkü bunun bilgisi "nısf-ı sülûk"tür. Zira "sülûkün yarısı" kalpten dünya sevgisini atmak ve kalbi temizlemektir. Bu düzeye (ma'na) ise, bu bilime sahip olmakla ulaşılır⁵¹⁷.

"İksîrciler"ın kimya bilimini "nısf-ı sülûk" olarak niteleyen bu cevabı, bizim sadece, Katip Çelebi'nin neden Taşköprülüzâde'den ayrılarak kimyanın herkese öğretilmeyecek kadar gizli bilgiler içeren ve sonuna kadar uğraşılması gereken bir bilim olduğu görüşüne kapıldığını anlamamızı sağlamakta kalmamakta, aynı zamanda onun neden ısrarla, özellikle doğa bilimleri arasında yer alan bilimleri bilgi alanı dışına çıkararak "mezmûm bilimler" bulunduğu anlayışına karşı çıkararak "mezmûm" olan hiç bir bilimin bulunmadığını söyleyip durduğunu kavramamıza da

⁵¹⁷ *Mevzû 'âtu'l-'Ulûm*, Cilt 1, s. 366-373.

yardımcı olmaktadır. Bu cevaba bakılırsa, bilimler içinde bazıları vardır ki bunlar “ruhsal arınma” (et-tasfiyye) aracıdır ve bazı bilimlerin “mezmûm” olduğu görüşünün kabul edilmesi “riyazet” ve “mücâhede”nin dışında bilgi/bilim yoluyla “arınma”nın imkânsız olduğunu kabul etmek yani Katip Çelebi açısından söylenirse İshrâkîliği yadsımak anlamına gelecektir.

İbn Haldun ise, bu kimya anlayışını kesin bir dille reddeder. Ona göre, kimya açıkça sihir kabûlinden bir şeydir. Kimyacıların bu bilime ilişkin kitaplarını anlaşılmayacak ve bilinemeyecek rumuz ve lugazlarla (muamma) yazmaları da, ileri sürdükleri gibi, [cihanda fesada yol açmamak için] ehil olmayanlardan kıskanmış ve cahillerin vakıf olmamalarını istemeyecek kadar değerli bulmalarından ileri gelmiyor; aksine şer‘î ahkâmın sihri ve türlerini red ve inkar etmesinden, sakınmalarından kaynaklanmaktadır⁵¹⁸.

Simya (el-Sîmyâ) ile ilgili açıklamalara gelince, Katip Çelebî yazdıklarına göre, simya, İbranice “Sîm-Ye” yani “Allah’ın İsmi” anlamına gelen bir sözcüğün Arapçalaşmış biçimidir ve yaygın anlamıyla sihîrden kaynaklanan “gayr-ı hakîkî” şeye denmektedir. Bu yolla havada duyusal varlığı olmayan hayalî görüntüler (misâlât-ı hayâliyye) oluşturulmaktadır. Bazen duyularda bu tür görüntüler oluşturmaya da simya adı verilir. Bu hayalî görüntülerin havada oluşması ve devamı, onun rutûbetli cevheri yüzünden, uzun sürmez. Bu görüntülerin nasıl oluşturulduğu ve sebeplerinin neler olduğu ancak bu işin ehli tarafından bilinecek gizli saklı bir iştir. Katip Çelebi amacının, simyayı incelemek ve açıklamak değil onun benzerleriyle karıştırılmasını engellemek olduğunu, sihirbazın, çeşitli özelliklerden, yağlardan, sıvılardan ya da bazı özel kelimelerden oluşturduğu şeyler aracılığı ile duyularda yiyecek içecek ve benzeri şeylerin algısı gibi özel hayaller oluşturduğunu, bu konuda İbn Sina ve Sühreverdî el-Maktûl hakkında pek çok hikaye anlatıldığını yazar⁵¹⁹.

⁵¹⁸ *Mukaddime*, Cilt 2, s. 940-949.

⁵¹⁹ *Keşfü’z-Zünûn*, Cilt 2, s. 1020

Katip Çelebi'nin "el-Sîmyâ" maddesinde anlattıklarının tamamının Taşköprülüzâde'nin eserindeki ilgili bölümden aktarıldığı görülmektedir⁵²⁰. İbn Haldun'da ise, aslında tılsım için ortaya atılmış olduğu belirtilen "sîmîya" kelimesinin, döneminde "Gizemli Harfler Bilimi" (esrâr-ı hurûf) için kullanıldığı söylenmektedir. O, tılsım ve sihir bilimleri denen şeylerin tamamını, sihir başlığı altında değerlendirmekte ve bu tür anlayışlara kesin bir dille toptan karşı çıkmaktadır⁵²¹. Buna karşılık Taşköprülüzâde ve Katip Çelebi'nin eserlerinde "ilmu't-tılsımât", "ilmu's-sihr" ve "ilmu esrâri'l-hurûf" ayrı başlıklar altında birçok alt dalı olan bilimler olarak açıklanmaktadır. Şimdi sırasıyla *Keşfü'z-Zünûn*'da bu bilimler hakkında yapılan açıklamaları görelim.

D-6-2-d) Katip Çelebi'nin Sihir Hakkındaki Görüşleri

Keşfü'z-Zünûn'da "ilmu's-sihr"nin neredeyse bütün alt dallarıyla birlikte açıklandığı görülmektedir. Bu bilimin açıklandığı maddede, yine Taşköprülüzâde'nin *Miftâhü's-Sa'âde*'sindeki bilgilerin tekrar edildiği görülmektedir. Burada, sihrin, nedeni gizli olan şey demek olduğu, akılların bu nedeni kavrayamacağı belirtildikten sonra sihrin, feleklerin ve yıldızların konumları ile ilgili bilgileri ve bunların Yeryüzü'ndeki işler, madenler, bitkiler ve hayvanlarla bağlantılarını araştırdığı söylenmektedir. Bu bağlantılar ve meczetmelerden illetleri ve sebepleri belli olmayan garip fiiller ve şaşkırtıcı sırlar ortaya çıkmaktadır. Yani sihirbaz, felekî konumları ve yıldızların birbiri karşısındaki vaziyetlerini takip ederek uygun zamanlarda bitki, maden ve hayvanların bazılarını bazılarıyla biraraya getirip birleştirmekte ve bundan sebebi gizli şaşkırtıcı durumlar ve akılları hayrete düşüren garip işler ortaya çıkmaktadır. Öyle ki bu şeylerin gizliliğini çözüp anlama konusunda en mükemmel kavrayışlar bile aciz kalmaktadır. Katip Çelebi, kaynağıyla

⁵²⁰ *Mevzû 'âtu'l-'Ulûm*, Cilt 1, s. 365-366.

⁵²¹ *Mukaddime*, Cilt 2, s. 909. İbn Haldun'un burada verdiği bilgileri Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*'da "ilmu'l-hurûf ve'l-esmâ"yı açıklarken kullanmaktadır. Maddeye önce el-Antaki'den bir alıntıyla başlayan Katip Çelebi, sonraki kısımları tamamen *Mukaddime*'den derlediği bilgilere dayandırır. Ancak burada dikkat çekici olan, Katip Çelebi'nin, *Mukaddime*'nin bu bilimin şeriatça haram kıldığı yönündeki açıklamalara ve uyarılarına yer vemedi, sadece bilimin özellikleri ile ilgili açıklamaları, onu makbul gören bir üslup içinde nakletmesidir. *Keşfü'z-Zünûn*, Cilt 1, s. 650. Nitekim Katip Çelebi, 1646 yılında ortaya çıkan hastalığını "ilm-i hurûf ve esmâ" ve "havâss" kitaplarına başvurarak "esbâb-ı rûhânî" ile tedavi ettiği ve bu sayede bozulan mizâcına itidâl getirdiğini söylemektedir. *Mizânü'l-Hakk*, s.120

birlikte, sihrin faydasının bu işten sakınmak olduğunu, peygamberlik iddia eden sihirbazı defetmek için olanı hariç şer‘ân yasaklandığını⁵²², böyle bir durumda fiilen iddiada bulunan kişiyi defetmeye kâdir bir kişinin var olması şart olduğu için bazı bilginlerin “ilmu’s-sihr”i öğrenmeyi “farz-ı kifâye” saydıklarını, diğer bazılarının da defetme durumu hariç, pratiklerini yapmaktan sakınmak şartıyla sihir öğrenmeyi mübâh gördüklerini ifade ederek çeşitli kavimlerin sihir anlayışları hakkında bilgi verir. Buna göre, Hindliler’in sihir yöntemi “tasfiyyeti’n-nefs”tir. Nabatlılar’ın yöntemi bazı uygun zamanlarda “el-‘azâ’im” yapmaktır. Yunanlılar’ın yöntemi, feleklerin ve yıldızların rûhâni teshîrini kullanmaktır. İbraniler’in, Kıftîler’in ve Araplar’ın yönteminin ise, anlamı mechûl bir kısım “ilmu’l-‘azâ’im” sözlerini söyleyerek cinleri ve kahredici melekleri hizmetleri altına almaktan ibarettir. Sonra bu alanda yazılmış kitaplardan söz edilir. Bunlar arasında, Aristoteles’in *Resâ’ilu Aristo ve Kitâbu Timâûs*’unun da bulunduğu söylenmesi dikkat çekmektedir⁵²³.

Bilim sınıflamasında “ilmu’s-sihr”in şu alt dallarına yer verildiğini biliyoruz: İlmü’l-kehâne, ilmu’l-havâss, ilmu’l-‘azâim, ilmu’l-felektîrât, ilmu’l-hafa, ilmu’l-hiyeli’s-sâsâniyye, ilmu’l-keşfi’d-dek, ilmu ta’alluki’l-kalb, ilmu’l-isti‘âne bihavâssi’l-edviyye, ilmu’l-istihzâr, ilmu’n-nîrencât, ilmu’r-rukâ, ilmu da‘veti’l-kevâkib ve ilmu’ş-şa‘beze. Bunlardan son beşi dışındaki sihir dalları hakkında *Keşfü’z-Zünûn*’da alfabetik yerlerinde ayrıca bilgi verildiği, diğerlerinin ise, sınıflamadan başka yerde adı geçmeyen ilmu’l-istihzâr hariç, sadece adlarının zikredildiği ama haklarında bir açıklama yapılmadığı görülmektedir.

Katip Çelebi’nin bu bilimle ilgili açıklamalarına bakıldığında, tıpkı “ilmu’l-kîmyâ”da olduğu gibi Taşköprülüzâde’nin çizdiği sınırları aştığı ve adeta “şer‘î” ve “aklî” imkânları zorlayarak “sihir bilimleri”nde mübâh ve makûl olan alanları genişletme eğilimi içinde girdiği görülmektedir. Bu tespitimiz, bazı sihir bilimlerine ilişkin açıklamalarında kolayca görülebilir. Örneğin, “ilmu’l-‘azâ’im”in tanımında, onun, kişinin niyetleri doğrultusunda cinleri ve şeytanları kendine itaata mecbûr bırakarak hizmetine sokup (teshîr) haklarından gelmeyi (et-tezlîl) öğreten bilim

⁵²² Bu konuda şu eserlere bakılabilir: Yusuf Özbek, *İslâm Açısından Sihir* ve Manfred Ullmann, *İslâm Kültür Tarihinde Maji*, Çeviren: Yusuf Özbek, (İki Eser Birlikte), İstanbul 1994.

⁵²³ *Keşfü’z-Zünûn*, Cilt 2, s. 980-981 ve *Mevzû ‘âtu’l-Ulûm*, Cilt 1, s. 363-364.

olduğu belirtilmektedir. Taşköprülüzâde şerî'atte bu tür şeylerden sayılabilecek olaylardan söz edildiğini, örneğin H.z Peygamber'in "göz değmesi"nin (isâbet-i 'ayn) gerçek olduğunu buyurduğunu, güvenilir ve inanılır bazı kişilerden bu tür şeylere girişip amaçlarına ulaştıklarını işittiğini, ancak kendisinin buna kalkışmadığını ifade ederken⁵²⁴, bu maddede ondan daha ayrıntılı ve farklı bilgiler veren Katip Çelebi, bu bilimin aklen ve şer'ân caiz olmasının mümkün olduğunu, "teshîr" ve "tezlîl"i inkar edenin önemsenmeyeceğini, çünkü onun Allah'ın kudretini inkar anlamına geldiğini, onları hizmetine sokup hakkından gelmenin ve insanları boyun eğdirmenin O'nun sanatının benzersizliğinden olduğunu söylemektedir. Katip Çelebi'ye göre, bu bilim temel ve yöntem bakımından iki kısma ayrılır: Mahzûrlu kısım, mübâh kısım. Mahzûrlu kısım, haram olan sihirden başkası değildir. Mübâh olan kısım öncekinin zıttıdır. Zira onunla, eksiksiz bir Allah korkusu (vera'), kapsamlı bir iffet, saf bir halvet, yaratıklardan (halk) uzlet ve bütünüyle Yüce Allah'ta yönelmekten başka bir şey elde edilmez. Bununla birlikte, "teshîr" gücünün kişiye nasıl ulaştığı konusunda ihtilaf çıkmıştır. Katip Çelebi bu konuda ortaya çıkan bazı muteber görüşleri naklettikten sonra "ilmu'l-'azâ'im" yoluyla cinlerin insanlara itaatinin ne akılca ne de bu konuda mükemmel ulu kişilerden işitilenler bakımından yasaklanmış olmadığını söyleyerek bu maddeyi bitirir⁵²⁵.

"İlmü'l-Hafâ" maddesi de Katip Çelebi'nin bilim anlayışının sihirle ilgili değişik boyutlarını görebilmemiz bakımından önemli ipuçları içermektedir. Maddede, önce tamamıyla Taşköprülüzâde'den alınan bir bölümde bu bilim hakkında bilgi verilmektedir. Buna göre "ilmü'l-hafâ", insanın kendisini karşısındakinden nasıl gizleyeceğini öğreten bir bilimdir. Öyle ki bu kişi karşısındakileri görür, ancak onlar onu göremezler. Katip Çelebi, burada Taşköprülüzâde'nin "ilmü'l-hafâ" konusundaki görüşleri nakleder. Buna göre o bu bilimi sihrin kollarından saymaktadır. Bu işin duaları ve sihirli sözcükleri vardır. Ancak harikülâdenin yolunu bilen velilerin kerameti dışında bu tür gizlenmeyi mümkün görmemektedir. Zira bu alışılmış olanın sebeplerine dayanarak gerçekleştirilemez. Zaten bu konuda konuşan pek çok kişiyi duymuş ama bunu başarmış tek bir kişiyi görmemiştir. Taşköprülüzâde yine de özellikle ümmetin

⁵²⁴ *Mevzû 'âtu'l-'Ulûm*, Cilt 1, s. 398.

⁵²⁵ *Keşfü'z-Zünûn*, Cilt 2, s. 1137-1138.

evliyalarından sâdır olan harikülade şeylerin (havâriku'l-'âdât) inkâr edilemeyeceğini söyler. Katip Çelebi'nin bu noktada Taşköprülüzâde'ye itiraz ettiği görülmektedir. Zira onun görüşüne göre, bu bilim bir yönüyle kerametten değil sihirden kaynaklanmaktadır ve sihir yoluyla sözü edilen türde bir görünmenin sağlanabilmesinin mümkündür. Ayrıca bu tür bir görünmezliğin ehlinin çağırdığı gibi [ilmu'd-]dave ve'l-'azâ'im ile de başarılabilirliğini ve bunun görülmemiş olmasının vukuu bulmadığına kanıt olamayacağını ileri sürer⁵²⁶.

Katip Çelebi'nin Tanrısal irade dışında sihir ya da mistik uygulamalar yoluyla oluşabilecek harikulâdeyi kabûlüne dair *Keşfü'z-Zünun*'dan başka pek çok örnek verilebilir. Ancak bu, eserin birçok maddesinin nakledilmesini gerektirecektir. Biz bu örnekleri yeterli görüp Katip Çelebi'nin bu eğiliminin nedeni üzerine durmak istiyoruz. Söz konusu eğiliminin nedenini, onun bilimin kökleri hakkında ileri sürdüğü düşüncelerde bulmak mümkün olacak gibi gözükmektedir. Bu nedenle şimdi Katip Çelebi'nin bilimin kökeni hakkındaki görüşlerini tespit etmeye çalışacağız.

D-6-3) Katip Çelebi'de Bilim (el-'İlm)'in Kökeni

Katip Çelebi'ye göre, insan, Dünya'daki geçimini sağlayabilmek ve Ahiret'i kazanabilmek için diğer insanlarla bir araya gelip toplanmaya muhtaçtır. Öte yandan toplum haline gelmek, insanların akılları ile başaramayacağı bir şeydir. Eğer bu mümkün olsaydı bunu sadece ince düşünceli kişiler teker teker başarabilirlerdi. Bu sebeple "Tanrısal Hikmet" (el-Hikmetü'l-İlahiyye) insanlara din ve Dünya işlerinde ihtiyaç duydukları şeyler konusunda müjdelere vermek, uyarmak ve doğru yola sokmak için peygamberleri ve kitapları yani şeriatı göndermiştir. Katip Çelebi, tek topluluk şekli olduğunu söylüyor; o da, "ümme'tir. "Ümme't" olmaya götüren yol, "şerî'at"tır. "Şerî'at" Hz. Nuh ile başlar; en mükemmel şekli İslâm'dır⁵²⁷.

Bu anlayışa uygun olarak *Keşfü'z-Zünûn*'un bilimlerin ve kitapların kökenini incelediği "İkinci Bâb"ının "Bilim ve Kitapların İlk Görünümlerine Dair" başlıklı alt-bölümünde konu ile ilgili olarak iki görüşe değinilmektedir. Birinci görüş,

⁵²⁶ *Keşfü'z-Zünûn*, Cilt 1, s. 716 ve *Mevzû 'atu'l-'Ulûm*, Cilt 1, s. 400.

⁵²⁷ *Keşfü'z-Zünûn*, Cilt 1, s. 26.

Kur'ân'daki "Âdem'e bütün adları öğretmişti"⁵²⁸ ayetinden hareketle Hz. Âdem'in bütün dilleri bildiğini dolayısıyla bilimlerin kaynağı'nın Hz. Âdem olduğunu içermektedir. Burada bütün adlardan maksat, Allah'ın yarattığı türlerden her birinin isimlerini ve bunların anlamlarını bilmektir. Bu nedenle Hz. Âdem'e bir kitap indirilmiştir. Katip Çelebi, bir Hadîs'e dayanarak, söz konusu kitabın on sayfa olduğunu, onda bitişmez ve noktasız haliyle harflerin şekilleri (suveru mukatta'atî'l-hurûf), ferâiz, vaad, vaid⁵²⁹, Dünya ve Ahiret bilgilerinin bulunduğunu, ayrıca her devrin insanlarından, bunların durumlarından, peygamberleri ve hükümdarlarının öykülerinden ve Yeryüzü'nde ortaya çıkan fitne ve savaşlardan haber verilmiş olduğunu söyler. Katip Çelebi'nin burada söz konusu görüşün imkânına ilişkin çok önemli bir değerlendirme yaptığını görüyoruz: Buna göre, kısa akıllıların bu durumu imkânsız sayacağı açıktır. Oysa "cifr"de (el-cifr)⁵³⁰ kavrayışını derinleştiren ve bu bilimin garip şeylere ilişkin kapsamını dikkatle inceleyen biri nazarında bu durum özellikle indirilmiş kitaplar hakkında hiç de imkânsız değildir. Katip Çelebi bu yorumun ardından Suyûtî'nin (Ölümü 1505) *el-Müzhir* adlı eserindeki rivayete dayanarak, Hz. Âdem'in ölümünden önceki üç yüz yılda bütün dil ve kalem çeşitlerini kullanarak bir kitap yazdığını, bunları çamura yazıp kuruttuğunu, Yer Tufan'a uğradığında her kavmin bir kitap bulduğunu ve o kitabın harfleriyle yazdıklarını, İsmail peygambere Arapça kitabın isabet ettiğini ve bunların Hz. Âdem'in mucizelerinden olduğunu söyleyerek, bilimlerin kökeni hakkındaki ikinci görüşe geçer.

⁵²⁸ Bakara Süresi 31. Ayet.

⁵²⁹ "Ferâiz", fıkıhta, mirasçılardan alacakları paylar ile miras hukuku anlamında kullanılan bir terimdir.; Sözlükte "söz verme, söz verilen şey" demek olan "va'd" terim olarak bir kimsenin bir işi yapacağına veya yapmayacağına dair verdiği söz anlamına gelir. Bu kelime, Kur'ân'da Allah'ın "mükafat va'di" ve "ceza va'di" anlamlarında defalarca geçmektedir. "Vâ'id" ise, iyiliğe sevk ve kötülükten kurtarmak için ileride olacak kesin olayları haber vererek korkutmak veya bir azabı haber vermektir. Bu iki kavram kelâmî mezhepler arasında anlaşmazlık sebebidir. Bkz., *Dini Kavramlar Sözlüğü*, s. 177 ve 674.

⁵³⁰ "Bu bilimle, olmuş ve olacak olanları en ince ayrıntısına kadar içeren "kaza ve kader levhası" bilinir. "El-Cifr", "kaza levhası" demek olan "külli akıl", "el-Câmi'a" ise "külli nefis" anlamına gelen "kader levhası"dır. bu bilimi Hz. Ali bulmuş ve Ehl-i Beyt'e öğretmiştir. Bunlardan da büyük kamil şeyhler almışlardır". *Keşfü'z-Zünûn*, Cilt 1, s. 591-592.; Kelâm ilmine göre, "kader", Allah'ın olacak şeyleri ezelde bilmesi; "kaza" ise, "kader"de bulunan şeyleri zamanı gelince yaratmasıdır. "Kader" değişmez, "kaza" ona uygun olarak meydana gelir. Mâtürîdîler'in bu görüşüne karşı, Eş'arîler tam tersini söylerler. *Dini Kavramlar Sözlüğü*, s. 367.

Bu görüşe göre, Hz. Âdem parmaklarıyla yazılar (el-hutût) yazarken çocukları da onun vasiyetiyle bu yazıları öğreniyorlardı. Bazıları kutsal bir kabiliyet gücüyle (bi'l-kuvveti'l-kudsiyyetil'l-kâbiliyye) bunu yapıyorlardı. Bir zaman sonra Hz. İdris kalem ile yazmaya başladı. Ondaki başkası ile yayılmayan bilimler onun özelliği olarak şöhret buldu. Bu yüzden “üç kere nimetlendirilmiş” Hermes el-Herâmise adıyla adlandırıldı. Çünkü o peygamber, hükümdar ve bilge idi. Bilginlerin çoğuna göre, Tufan'dan önce görülen bütün bilimlerin kaynağı odur. O, Birinci Hermes yani İdris ibn Yaredi b. Mehlâyil b. Enûs b. Şit b. Âdem'dir. Yukarı Mısır'da Said'e yerleşmişti. Göksel varlıklar (el-ecrâmi'l-'ulviyye) ve gök cisimlerinin hareketleri (el-harekâti'n-nücûmiyye) hakkında ilk konuşan kişinin, ayrıca büyük tapınaklar inşa edip onların içinde yüce Allah'a ilk tapınan kişinin, yine tıp bilimini kuran ve zamanının insanları için basit ve karmaşık konular hakkında kasideler yazıp onları Tufan ile uyaran ilk kişinin bu olduğu söylenir. Yeryüzüne musallat olacak göksel bir felaket olacağını gördü ve bilimin (el-'ilm) kaybolacağı korkusuyla Yukarı Mısır'daki Said'de piramitleri inşa etti. Bu piramitlerin içine bir daha kaybolmayacak şekilde ebedileştirmek için bütün sanatların ve araçların (el-âlât) resimlerini çizdi ve bütün bilimlerin ve ahlâkî erdemlerin (el-kemâlât) özelliklerini tasvir etti. Sonra Tufan oldu ve insanlar kırıldı. Bilim kayboldu, insanlıktan geriye “Gemi”dekilerden başka bir şey kalmadı. Katip Çelebi, Tufan'a Mecusiler hariç bütün insanların inandığını, Mecusilerin genel bir Tufan'ı kabul etmediklerini vurgulayarak Tufan'dan sonra kademeli bir yeniden başlama ve eski haline gelme dönemi başladığını, bilimlerden silinip yok olan ne varsa daha üstün ve daha fazla bir şekilde geri döndüğünü, [bilim] binalarını tesis edenin sütunları diktiğini, bu binaların İslâm ümmeti ile Diriliş ve Hesap Günün'ne kadar güçlendirilmeye devam edeceğini söyleyerek açıklamalarını bitirir⁵³¹.

Her iki görüş de bilimleri ilahî bir kökene bağlamaktadır. Kaynak bakımından aralarında fark yoktur. İlahî lütfun bilimleri kazandırdığı ilk insan Hz. Adem olarak gösterilmektedir. Ancak ikinci görüş, Hermes olarak adlandırılan İdris peygamber sayesinde bilimlerin zenginleştirilip mükemmelleştirildiği söylenen sonraki süreci daha iyi tasvir etmektedir. Her fırsatta kendini “İşrâkî meşrepli” olarak tanıtan Katip

⁵³¹ *Keşfü'z-Zünûn*, Cilt 1, s. 24-26.

Çelebi'nin bilimin Hermetik köküne vurgu yapan bu görüşü benimsediği açıktır. Bu durumda, onun, yukarıda görüldüğü üzere, özellikle doğa bilimlerinde sergilediği akılüstücülüğe ve akıldışılığa kayan tavrının astroloji, sihir, büyü temalarıyla karakterize edilen Hermetik/İşrâkî bilim anlayışının sonucu olduğu ortaya çıkar. Şu halde Katip Çelebi'nin, “her bilgi, her bilim değerlidir” düstûrunün, aslında sadece, şerî'atın, mümkün görmekle birlikte yasakladığı ve Hermetik/İşrâkî anlayışta “Tanrısal Dünya/Gayb”ın kapılarını açtığına inanılan kimya, simya, sihir, astroloji gibi bilimlere hayat alanı bulmak ve bunları meşrulaştırmak amacına yönelik olduğu anlaşılmaktadır.

Burada başka bir nokta daha açığa kavuşmaktadır. Şöyle ki Katip Çelebi'nin, sûfilerden farklı olarak, bilimlerle uğraşırken yani akıllıca düşünüp dururken birden bire bir mistik arınma yaşanabileceğini ileri sürdüğü, ancak “akıl”dan “vecd”e nasıl geçilebileceği konusunda bir açıklamasına rastlanmadığını belirlemiştik. Şimdi bu sorunun cevabına da aşağı yukarı ulaşmış oluyoruz. Buna göre, Katip Çelebi'nin, “bilgi”nin iki yönü olduğunu kabul ettiği anlaşılıyor. Bir yönü ile “bilgi”, herkes içindir. Bir de “seçkinler” hatta “seçkinlerin seçkinleri” için olan “bilgi” vardır. İşte “ruhsal arınma”yı sağlayan bu tür bilgiler ve uygulamalarıdır. Bunlar, kimya, tılsım, sihir ve astrolojik bilimlerdir. O halde, Katip Çelebi'nin, her bakımdan ya da olabildiğince “akılsal” bir “bilgi/bilim” anlayışını savunmadığı, “bilgi/bilim” yapısının “yüksek sınırlar”ı içeren ve diğerine göre çok daha önemli ve değerli “akılsal olmayan” kısmının bulunduğu, “ruhsal arınmayı” sağlayanın da bu bilgiler olduğu görüşünü kabul ettiği sonucuna bir kez daha ulaşıyoruz. Nitekim, çalışmamızın değişik bölümlerinde, Katip Çelebi'nin, “sıradan insanlar” (‘âmme, ‘avâmm), “seçkin insanlar” (havâss), “seçkinlerin seçkini insanlar” (ahass-ı havâss) gibi kavramların yanısıra “ehlinden başkasına verilemeyecek bilgi” terimini de sık sık kullandığını gördük; sıradan insanların bilimi talep eden ancak çok yetenekli olmadıkları anlaşılanlarına Kur’ân ve Hadîs öğreniminin merkezinde bulunduğu geleneksel din eğitimi tavsiye ediliyordu; buna karşılık söz gelimi kimya bilimi, ehli olmayanlardan saklanması yani bilimde yetenekli seçkin kişilerin öğrenmesi gereken bir bilim olarak

tasvir ediliyordu; müzik ve dansın, sadece seçkinlerin seçkini kişiler tarafından ruhsal arınma aracı olarak kullanılmasına izin veriliyordu⁵³².

D-6-4) Katip Çelebi’de Hikmetin Evrensel Tarihi

Katip Çelebi, *Keşfü’z-Zünûn*’da felsefe, bilimler ve sanatlar anlamında hikmetin tarihi hakkında önemli açıklamalar yapmaktadır. Önce insanları, bilimler ve sanatlar açısından iki bölüme ayırır. Birinci bölümdekiler, bilime düşkündürler. Bunlardan çeşitli bilimler doğmuştur. Bunlar yüce Allah’ın yaratışının en halis (safvet) bölümüdür. İkinci bölümdekiler ise, bilime düşkün değildirler. Birinci bölümdeki ümmetlerin, Mısırlılar, Romalılar (Rûm), Hintliler, İranlılar, Keldânîler, Yunanlılar, Araplar ve İbranîlerdir. Bunların dışında kalanların tamamı ikinci bölümü oluşturmaktadır. Ancak Katip Çelebi, geri kalanlar arasında bir ayırım yaparak, Çinlileri ve Türkleri bunların en dikkatlıleri (el-enbehe) olarak gösteriyor⁵³³. Birincilerden Arapların ve Hintlilerin tavırlarının (mezheb) birbirine çok benzediğini, eğilimlerinin daha çok nesnelere temel özelliklerini (havâssi’l-eşyâ) ayırmak, onlar hakkında mahiyetleri ve hakikatlerine göre hükümler vermek ve rûhânî işlerle uğraşmak yönünde olduğunu, buna karşılık İranlılar (el-‘Acem) ile Romalıların

⁵³² Hermetik metinlerin, Katip Çelebi’nin sözünü ettiği kasideleri de içeren bir bölümünün Türkçe çevirisi yayınlanmıştır. Bkz., *Hermes Metinler ve Çalışmalar*, Ege Meta Yayınları, İzmir 2006. Yayıncıların, eserin sunuş yazısında, Hermetik düşüncelerin, Rönesans döneminde etkin bir rol oynadığını, buna karşın Aydınlanma dönemi sonrası gelişen sanayi toplumunda bu metinlerin safsata yığını olarak görüldüğünden şikayet etmeleri dikkat çekmektedir.; Hermetik düşüncenin, özellikle, Batı Uygarlığı’nın oluşumundaki rolü üzerine ileri sürülen iddialar içinse şu esere bakılabilir., Bkz., Ömer Tecimer, *Gül ve Haç Batı Uygarlığının Yeraltı Kaynakları*, İstanbul 2004. Bu eserde söylenildiğine göre, Hermetizm, “Hermetik Yazılar”la aktarılan inançlar, görüşler ve uygulamalar bütününe verilen addır. “Hermetik Yazılar”, Hermes Trimegistus tarafından yazıldığı kabul edilen felsefî, teolojik ve esrarlı konular hakkında açıklamalar içeren yazılar bütünüdür. Bu yazılar derlemesine genel olarak *Corpus Hermeticum* adı verilse de *Corpus Hermeticum*, “Hermetik Yazılar”ın yalnızca bir bölümüdür. *Corpus Hermeticum* on yedi bölümden oluşur. Ancak son üç bölümü elde değildir. İlk on üç bölümün Yunanca asılları ve 1460’da Ficino tarafından yapılan Latince çevirileri Floransa’da Medicis Müzesi’nde bulunmaktadır. Bu çeviri 1463’te Venedik’te basılmıştır. Rönesans döneminde Hermetik metinlerin yirmi iki baskısı yapılmıştır. XVII. yüzyıl Avrupa’sında Hermetizmi Doğulu köklerinden koparan gelişmeler yaşanmıştır. 1614 yılında İsaac Causabon, yazdığı eserde, *Corpus Hermeticum*’un Mısır kökenli olmadığını, yaarının Hermes Trimegistus olmayıp, II. yüzyılda Hristiyanlar tarafından yazıldığını ileri sürmüştür. Bu sav, Rönesans Hermetizmi’ni frenlemiş ve 1614’te *Rozikrusyen Manifestolar*’ın yayınlanmasıyla, bu görüş Batı ezoterizmi şeklinde yeniden örgütlenmiştir. Böylece Hermes Trimegistus’un yerini Christian Rosenkreutz almıştır. Esere bakılırsa, modern düşüncesinin doğmasında en önemli etkiyi özellikle Rönesans döneminde Hermetizm yapmıştır.

⁵³³ Bu görüşün kaynağının *Kitâbu Tabakati’l-Ümem* adlı eseriyle Toledo kadısı Said ibn Ahmed el-Endülüsî olduğu anlaşılıyor. Krş.; Bernard Lewis, *Müslümanların Avrupa’yı Keşfi*, s. 76-77.

anlayışlarının birbirine yakın olduğunu, bunların da daha çok, nesnelere doğalarını belirlemek, onlar hakkında niceliksel ve niteliksel hükümler vermek ve cismânî işlerle uğraşmak eğiliminde olduklarını belirtir.

Katip Çelebi'nin bu kavimlerin (el-ümem) bilimsel yatkınlıkları, bu alanlardaki katkıları, inançları, çeşitli düşünce akımları, dilleri hakkında da tek tek bilgi verdiği görülmektedir. Buna göre, Satürn'ün etkisi Hintlilerin renklerini koyulaştırırsa da, Merkür'ün etkisiyle akılları saflaşmış zihinleri zarıfleşmiş, bu sayede seçkin görüşlerin ve tercihe şayan hükümlerin sahibi olmuşlardır. Bu özelliklerinden ötürü, aritmetik, geometri, tıp, astronomi (en-nücûm), doğa bilimleri (ilmu't-tabî'î) ve metafizik (ilmu'l-ilahî) alanlarından önemli başarıları (et-tahkîk) vardır. Hintlilerin, inançları peygamberleri reddeden ve hayvanları kesmeyi haram kılan sayıca az Brahmanlar grubu vardır. Bir başka grup, Sâbîlerdir. Bunlar Hintlilerin çoğunluğunu oluşturur. Yıldızları ve hareketlerini kutsayan inançları, aritmetik, ahlâk ve müziğe dair yazılmış kitapları vardır.

Haklarında bilgi verilen ikinci kavim İranlılar'dır (el-Furs). Bunların, kavimlerin en adili olduğu ileri sürülmektedir. Bu kavmi birleştiren Dara'dır (Darius). Tahmuruth Sabiliği benimseyene kadar Nuh peygamberin dinini kabul etmişlerdir. Zerdüş tarafından topluca Mecusîleştirilene kadar da bin yıl boyunca Sabiliğe inanmaya devam etmişlerdir. Tıp bilimi ve astroloji (ahkâmi'n-nücûm) konusunda son derece maharetlidirler; çeşitli astronomik gözlemleri, yıldızlarına hareketlerine ilişkin farklı görüşleri (mezâhib) ve kendilerine ait takvimleri vardır. Katip Çelebi, İranlıların Zerdüş ile birlikte yazı ve kitabı öğrenerek bu konuda ilerdiklerini ve maharet kazandıklarını, dillerinin Pehlevî Farsçası, Deriyye, Farsça, Huziyye ve Süryanice olmak üzere beş bölüme ayrıldığını söyler ve alfabelerindeki harfleri belirtir.

Yerleşim yerleri Irak toprağı ve Arap Yarımadası olan Keldanîler eski bir kavimdir. Tufan'dan sonraki hükümdarları arasında en-Nimâredet (Nimrodi) ve Buhtunnassar (Nebukhadnezar) bulunmaktadır. Dilleri Süryanice'dir. Çok sayıda bilge ve bilginleri vardır. Bunlar gök cisimlerinin gözlemlenmesi, bunlardan çıkarılan hükümlerin ve özelliklerin kanıtlanmasına büyük ilgi göstermişlerdir. Yıldızların

güçlerine sahip olmak için büyük tapınaklar inşa etmişler ve değişiki dinî uygulamalar yapmışlardır. Özellikle tılsımât ve buna benzer alanların oluşturulmasında şaşırtıcı çabaları olmuştur. Batlamyus, *el-Mecisti*'de bunlar hakkında bilgi vermiştir. Dilleri Nabatice'dir. Arapça ve Süryanice çok az farklar dışında birbirine benzer.

Dördüncü sırada Yunanlılardan söz edilmektedir. Katip Çelebi, çok büyük bir kavim (ümme) olan Yunanlıların puta tapar Sâbîler olduklarını söyler. Mes'ûdî'ye dayanarak, Kahtan'ın kardeşi Abir b. Şalih'ten türediklerini ileri sürer. Bilginlerinin, tanrıci filozoflar (felsefe-ilahiyyun) olarak adlandırıldıklarını ve en önemlilerinin Davut as.'nin zamanında yaşamış Empedokles, Pythagoras, Sokrates, Eflatun ve Aristoteles'ten ibaret beş kişi olduğunu belirtir. Bunların bilim sınıflamaları bulunmaktadır. Kusursuz itina gerektiren felsefi bilimler (funûnü'l-hikme) yani matematiksel ve mantıksal bilimler, doğa bilimleri (me'ârifü't-tabî'iyye), metafizik, ev ve şehir yönetiminin bunlardan çıkmıştır. Bütün aklî bilimler bunlardan öğrenilmiştir. Dilleri zengin Grekçe'dir. Sonrakilerin dili ise, Yunanlılar ve Latinler olmak üzere iki grup olduğu için Latince adını almıştır.

Romalılar hakkında verilen bilgi ise ana hatlarıyla şöyledir: bunlar Costantinus zamanına kadar Sabîî, bundan sonra Hıristiyan idiler. Çeşitli felsefi alanlarda (envâ'u'l-felsefe) bilge ve bilginleri bulunmaktaydı. Pek çok insan tarafından Romalı bilinen meşhur filozoflar gerçekte Yunanlı'dırlar. Tarihleri Yunanlılar ile karışmıştır. İki kavim de felsefede ün kazanmıştır. Ancak Yunanlılar'ın bu konulardaki meziyetleri ve üstünlüklerinin inkar edilemez. Dilleri Latince'dir. Soldan sağa doğru yazılır. Ayrıca samia (stenographia) olarak bilinen yazıları vardır.

Katip Çelebi, yönetimlerinin çokça el değiştirmesi nedeniyle Mısırların soylarının bozulduğunu ve yaşadıkları yere göre adlandırılır olduklarını söyler. Bunların eski ataları Sabîî idi ve İslâm'ın fethine kadar da Hıristiyanlığı kabul etmişlerdir. Öncekileri bilimlere çok özen göstermişlerdir. Tufan'dan önce yaşamış olan Hermes'in bunlardandır. Hermes'ten sonraki bilginleri felsefi bilimlerle özellikle tılsımât, nirencât (efsun, büyü), yakıcı aynalar (el-merâyâ el-muhrik) ve kimya ile

uğraşmışlardır. Bilim merkezleri Menf (Memphis) şehri idi. İskender'in inşa ettiği İskenderiye şehri de İslâm fetihlerine kadar bilim ve felsefe merkezi olmuştur.

Yedinci sırada İbraniler hakkında bilgi verilmektedir. Buna göre, dilleri Süryanice'den türemiştir. Sağdan soladır. Felsefe (ilmu'l-felsefe) ile tanışmamışlardır. Daha çok din bilimleri ve peygamberlerin hayatına (siyer) ilgi duymuşlardır. İnsanlara peygamberler tarihini onlar öğretmiştir.

Son olarak Araplardan söz edilmektedir. Burada söylenenler arasında şu bilgiler dikkati çekmektedir: Arapların "Cahiliyye" ve "İslâm" olmak üzere iki dönemi vardı. Birinci dönem Arapları astrolojik (ahkâmü'n-nücûm) inançlara sahiptiler. Ancak astronomik rasatlarla ilgilenmemişler ve felsefî konulara ilgi duymamışlardır. "Cahiliyye"nin göçebe Araplarının ise, sözü edilen bir bilgin ve bilgesinin bulunmamaktadır. Çeşitli inançları vardır. Övündükleri bilimleri, dillerinin bilgisi, şiir (nazm), söylevler, tarih (ilmu'l-ahbâr) ve peygamberler hayat öykülerinden (siyer) ibaretti. Ayrıca Arapların hafızalarının kuvvetli olduğu, rivayetlerle tanındıkları ve gök olaylarını yaşamlarındaki ihtiyaç duydukları kadarıyla bildikleri belirtilerek Allah'ın Araplar'a felsefeden hiç bir şey lütfetmediği ve nadir durumlar dışında doğalarını felsefeye ısındırmadığı söylenmektedir⁵³⁴.

Katip Çelebi bu genel bilgilerin ardında bilimlerin İslâm Dünyası'ndaki seyri hakkında bilgi vermeye başlar. Buna göre, Hz. Peygamber başıboş Araplardan bir toplum oluşturmuş ve kurulan toplum daha önceki inaçlarını tümüyle reddederek inançta ve eylemde İslâm Şer'iatı'na tutunmuşlardır. Ölümünden sonra İslâm memleketleri kısa sürede genişlemiştir. İslâm'ın ilk döneminde Araplar, insanların ihtiyaçları nedeniyle sadece şer'î hükümlere ve tıp sanatına ilgi göstermişler, İslâm dinini ve Müslüman inancını iyice sağlamlaştırmadan ve güçlendirmeden "öncekilerin bilimleri"nden (ulûmu'l-evâ'il) bunu korumak gerektiği düşüncesiyle bunların dışında hiçbir bilimle ilgilenmemişlerdir. Hatta bu amaçla, fethedilen ülkelerde bulunan kitapların yakıldığına dair rivayetler bulunmaktadır. Allah'ın Kitabı'nı ve Peygamber'in Sünneti'ni öğrenen ve bunlarla amel eden bir toplum kurmak ve birlik

⁵³⁴ *Keşfü'-Zünûn*, Cilt 1, s. 28-32.

sağlamak için Tevrat ve İncil'e bakma yasağı bile konulmuştur. Bu durum Tâbi'nin asrının sonuna kadar devam etmiş, ancak bu dönemden sonra Müslümanlar arasında görüş ayrılıkları ortaya çıkmış ve mezhepler yayılmağa başlamıştır⁵³⁵.

Katip Çelebi, bilimlerin eski uygarlıklardaki görünümü ve İslam'ın ilk dönemindeki yasaklama ve kitap yakma olayları hakkında *Keşfü'-Zünûn*'un "ilmu'l-hikme" maddesinde bilgi verir. İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinden alındığı belirtilen bu bilgilere bakılırsa, insanlar arasında bilime en çok ilgi gösteren iki kavim (ümme) İranlılar (Fâris) ve Yunanlılar'dır (er-Rûm). İslâm'dan önce medeniyet onlar arasında gelişmişti. Keldanîler ve bunlardan önce de Süryanîler ve Kıptîler sihire, müneccimliğe (en-nicâme), tesîrât ve tılsımât türü konulara ilgi duymuşlardır. Bunların bilimleri kaybolmuş ardakalanlar ise şifâhî olarak nakledilmiştir. İran ve Yunan kavimleri bilimleri bunlardan almışlardır. İranlılar (el-Furs) nazarında aklî bilimlerin önemi büyüktür. Bu bilimler İskender, Dârâ'yı öldürüp memleketini istila ettiği ve onların kitaplarını ve bilimlerini ele geçirdiği zaman, İranlılar'dan Yunanlılar'a geçmiştir. Ancak ne var ki Müslümanlar İranlılar'ın memleketlerini fethettiklerinde Saad b. Ebî Vakkâs (Ölümü 675), Ömer ibn el-Hattab'a (Ölümü 644), kitapların durumunu bildiren ve onların Müslümanlara ganimet olarak dağıtılması için izin isteyen bir yazı göndermiştir. Hz. Ömer, "O, kitapları suya atınız! Zira eğer onların içinde hidayete erdirici bir şey varsa şüphesiz Allah bizi onlardakinden daha doğru bir şekilde hidayete erdirmişti; eğer onlarda sapkınlık varsa şüphesiz Allah bizi korur" diyen bir cevap yazmıştır. Bunun ardından o kitaplar suya veya ateşe atılmış ve İranlıların bilimleri bunların içinde yokolup gitmiştir. Yunanlılar'a gelince, aklî bilimlerin bunlar için önemi büyüktü. "Felsefenin sütunları" (esâtînu'l-hikme) denilen pek çok ünlü kişi bu bilimleri sonrakilere taşımışlardır. Meşşâîler, bu bilimlerde uzmanlaşmışlardı. Stoacılar (Ashâbu'r-Revâk) bunlardandır. İddialarına göre bunların öğretileri Lokman el-Hekîm'e dayanır ve aralıksız bir şekilde Sokrat, öğrencisi Eflatun, öğrencisi Aristoteles ve ondan öğrencisi Aphrodisiaslı İskender'e (M.Ö. III.yy-II.yy) geçer. En bilgilileri Aristoteles'ti. Bu nedenle "ilk öğretmen" (el-muallimu'l-evvel) olarak adlandırılmıştır⁵³⁶.

⁵³⁵ *Keşfü'z-Zünûn*, Cilt 1, s. 33.

⁵³⁶ *Keşfü'z-Zünûn*, Cilt 1, s. 679; *Mukaddime*, s. 871-872.

Keşfü 'z-Zünûn'da, Müslümanların, bu yasaklama ve yakma döneminden sonra eski uygarlıkların felsefî ve bilimsel mirasına karşı ilgisinin Abbasiler döneminde (661-750) başladığı belirtilir. Söylendiğine göre, “öncekilerin bilimleri” Emeviler zamanında terkedilmişti. Bunlarla ilgilenen ilk kişi, ikinci Abbasî halifesi Ebû Cafer el-Mansûr (Saltanatı 754-775) olmuştur. Mansûr, felsefede (ilmu'l-felsefe) ve ehline büyük sevgi gösterdiği astronomide (en-nücûm) öncü olmuştur. Altıncı Halife Harun Reşîd (Saltanatı 786-809) bilimleri kaynaklarından almaya yönelmiş ve Bizans krallarından sahip oldukları felsefe kitaplarını kendisine göndermelerini istemiştir. Eflatun, Aristo, Hippokrat, Galenos, Batlamyus ve diğerlerinin kitapları gönderilmiş ve bunlar en maharetli mütercimler tarafından tercüme edilmiştir. Katip Çelebi, burada, insanları bu kitapları okuma ve anlama isteği sardığını söyleyerek, İslâm'ın ilk dönemlerinde bu bilimlere konan yasağın maksadının İslâm Dini'nin ilkelerini sağlamlaştırmak ve onları güçlendirmek olduğunu, maksad gerçekleştiği ve dindârlıka ilgisi olmayan şeyler yokedildiği için el-Memûn sayesinde bilim pazarının açıldığını “hikmet”in ve diğer bilimlerin krallığının kurulduğunu belirtiyor. Bu sayede bazı anlayışlı insanlar felsefeyi çok iyi öğrenmiş, “öğretim yöntemleri”nin (usûlu'l-edeb) zorlukları giderilmiş ve bilimlerin nasıl öğrenileceği (minhâcu't-taleb) belirlenmiştir. Ancak Katip Çelebi'nin bu başarılı parlak dönemin ardından herhangi bir tarihe işaret etmeden bilimlerin durgunluk dönemine girdiğini iddia ettiği görülmektedir. Söylediğine göre bu başarıların ardından, insanlar bilimden yüz çevirmeye, neredeyse bütünüyle geçip gidinceye kadar bilimle uğraşmamaya başlamışlardır. Ona göre, bilimlerin yürürlükte olmasının ve kesatlaşmasının her dönemde en önemli sebebi, hükümdarların ona olan isteği ve isteksizliğidir⁵³⁷.

Katip Çelebi, felsefe ve bilimlerin İslâm Dünyası'ndaki tarihi hakkında yukarıda sözü edilen “ilmu'l-hikme” maddesinde yine İbn Haldun'dan naklen biraz daha ayrıntılı bilgi vermekte ve sonra süreci Osmanlı Dönemi'ne kadar getirmektedir. Buna göre, Yunanlıların iktidarı çökünce hükümrânlık Roma imparatorlarına geçmişti. Bunlar Hıristiyanlaşıp, dinlerin ve (el-milel) ve şeriatların icap ettirdiği gibi, bu bilimleri terketmişlerdi. Bilimler sürekli olarak, hazinelerindeki kitapların sayfalarında kalmıştı. Derken İslâm geldi. Müslümanlar, Romalılara üstünlük

⁵³⁷ *Keşfü 'z-Zünûn*, Cilt 1, s. 34-35.

sağladılar. Müslümanlar'ın iktidarı başlangıçta bilimlerden uzak ve gâfil bir haldeyken, medeniyetten nasiplenip papazlardan duydukları şeyler ve insan düşüncesinin bu bilimlerde bulunan şeylere meyli yüzünden felsefî bilimleri iyice öğrenmeye heveslendiler. Ardından Ebû Cafer el-Mansûr, kendisine tercüme edilmiş matematik kitapları göndermesi için Bizans hükümdarına bir heyet yolladı. Hükümdar ona, Öklid'in kitabını ve bazı fizik eserlerini (et-tabî'îyyât) gönderdi. Müslümanlar bu eserleri okuyunca başkalarını da elde etme istekleri arttı. Sonra gelen el-Memûn bilime aşırı düşküdü. Bizans hükümdarına gönderdiği kavrayışlı mütercimler o kitapları Arapça'ya naklettiler. Böylece bu bilimler öğrenildi ve ayrıntılarında mahâret kazanıldı. Aristoteles'in pek çok görüşüne karşı çıktılar ve reddetmek ve onaylamak konusunda da onu esas aldılar. Bu eserler hakkında kitaplar yazdılar. Müslümanlar içinde bu bilimlerde amacına ulaşmış olanların en büyükleri Doğu'da Farâbî, İbn Sina ve Endülüs'te İbn Rüşd, vezir İbn es-Sâyig'tir. Birçokları kendisi matematik ve buna dahil olan müneccimlik (en-nicâme), sihir, tılsımât bilimleriyle sınırladı. Endülüslülerden Meslem b. Ahmed el-Macritî'nin bu konudaki şöhreti bilinmektedir. Sonra, Magrib ve Endülüs'te medeniyet rüzgarının esintisi yavaş yavaş kesilince, bilimler de çok azı dışında kademeli olarak azaldı. Doğu'da ise, özellikle Acem Irak'ı ve Maveraünnehir'de bu bilimlerin özellikleri bol miktarda bulunmaktadır⁵³⁸.

Katip Çelebi, *Mukaddime*'den aldığı bu satırların ardından hikmetin Anadolu'daki tarihinden bahsederek, “felsefe ve hikmet pazarı”nın (sûku'l-felsefe ve'l-hikme) Anadolu'da Müslüman fethinin ardından Osmanlı devlet hakimiyetinin ortalarına kadar faydalı bir şekilde devam ettiğini söyler. Bu asırlar boyunca bilim adamlarının şerefi aklî ve naklî bilimlerden (el-ulûmi'l-'akliye ve'n-nakliye) öğrendikleri ve kavradıklarının miktarıyla ölçülmüştür. Bunlar arasında, Şemseddîn el-Fenârî (Ölümü 1431), Kadızâde er-Rûmî (1337-1414), Hocaşâde (Ölümü 1488), Ali Kuşçu (Ölümü 1474), İbn el-Müeyyyed, Mirim Çelebi (Ölümü 1525), İbn Kemal (Ölümü 1534), İbn el-Henâ'î gibi hikmet ve şeriatı birleştiren mükemmel örnekler bulunmaktadır. İbn el-Henâ'î bu örneklerin sonuncusudur. Çözülme ve bozulma olunca bilimlerin rüzgarı tamamen dinmiştir. Bazı müftilerin felsefe öğrenimini yasaklayıp, öğretimi *el-Hidâye* ve *el-Ekmele*'e yönlendirmeleri nedeniyle, bilimler

⁵³⁸ *Keşfü'z-Zünûn*, Cilt 1, s. 679-680 ; *Mukaddime*, s. 872-874.

tedricen azalmış ve kayıtlı olanların çok azı dışında tamamen silinmişlerdir. Şahâbeddîn el-Hefâcî'nin *Hebâyâ ez-Zevâyâ*'da⁵³⁹ dediği gibi, sözü geçen kişiler [yani felsefeyi yasaklayan müftiler] bilimlerin Anadolu'dan silinmesinin nedeni olmuşlardır. İbn Haldun'un da belirttiği üzere, bu durum devletin çökmesinin emarelerinden biridir ve Allah'ın hükmünün büyük olur⁵⁴⁰.

Katip Çelebi'nin aklî bilimlerin İslâm ve Osmanlı Dünyası'ndaki seyrine ilişkin önemli bir kısmı İbn Haldun'dan alınan bu görüşlerini bazı eklerle *Mîzânü'l-Hakk*'ta da tekrar ettiği görülmektedir. Burada, aklî ve felsefî bilimlerin ('ulûm-i 'akliye ve 'ulûm-i hikemiye) İslâm Dünyası'nda ilk zamanlarda neden yasaklanmış olduğunu iki nedene bağlar. Birincisi, İslam'ın başlangıçlarında büyük Sahabeler'in Kitap ve Sünnet'i yeterli bularak, İslâmî kurallar güçlenip sağlaşmadan başka bilimlerle uğraşmaya izin vermemeleridir. İkincisi neden olarak da, yine İbn Haldun'a dayarak İslâm'ın bilim adına şiiirden başka şeye rastlanmayan Hicâz toprağında ortaya çıkması gösterilir. Zira bu alanda bilimsel yöntemlerin kullanmasına gerek yoktur. Bu gerekçelerden sonra tekrar, yasaklama işinde çok aşırıya kaçıldığı, Hz. Ömer'in İskenderiye'nin fethi sırasında binlerce cilt kitabı yaktığı iddiası tekrarlanır. Böyle olmasaydı Müslümanlar Kitap ve Sünnet'i ezberlemekten geri kalıp yakılan kitaplarla meşgul olurdu, İslâmî kurallar bu derece kökleşip sağlaşmazdı şeklinde yaptığı değerlendirmeye bakılırsa bu yakma haberinin doğruluğuna inanmış görünen Katip Çelebi, dini ilkelerin ve dinî bilimlerin yerleşip kökleşmeleriyle İslâm büyüklerinin yasağın amacına ulaştığını gördüklerini ve yasağı kaldırdıklarını, Emeviler ve Abbasîler döneminde “öncekilerin bilimleri”nin Arapçaya tercüme edildiğini, düzgün tabiatlı ve doğru düşünen kişilerin bu bilimleri tahsil ettiklerini, inceleme ve araştırmalarında hikmetle şeriat arasını birleştiren bilginlerin eserlerinin her asırda meşhur ve muteber olup revaç bulduklarını söyler. Bu kişilere örnek olarak da, İmam Gazalî, İmam Fahr-ı Râzî, Adudu'd-Dîn İcî (Ölümü 1355), Kadı Beyzavî, Şîrâzî, Kutbeddîn Râzî, Sadeddîn Taftazânî, Seyyid Şerif Cürcânî ve Celal Devvânî'yi verir. Osmanlılarda başlangıçtan Sultan Süleyman zamanına kadar hikmet ile şeriat

⁵³⁹ “*Hebâyâ ez-Zevâyâ fi'r-Ricâl mine'l-Bakâyâ*, Hicrî 1069'da ölen Mısırlı Şahâbeddîn Ahmed el-Hefâcî'nin sırasıyla Şam, Hicâz, Mısır, Magrib ve Anadoludaki bilginlerden söz ettiği beş bölümlük eseridir”. *Keşfü'z-Zünûn*, Cilt 1, s. 699.

⁵⁴⁰ *Keşfü'z-Zünûn*, Cilt 1, s. 680.

bilimlerini uzlaştıran bilgilerin şöhret bulmuşlardı. Fatih Sultan Mehmet “Medâris-i Semâniye”yi yaptırdığında vakfiyesine “kanun üzere meşgul oluna” kaydı koydurmuş *Hâşiye-i Tecrid ve Şerh-i Mevâkıf*⁵⁴¹ derslerini tayin ettirmişti. Sonra gelenler “felsefiyyat” diyerek bu dersleri kaldırıp yerine *Hidâye* ve *Ekmel* dersleri okunmasını uygun görmüşler ancak bu derslerle yetinmek uygun olmadığından ortadaa ne *Hidaye*’ ne de *Ekmel*’in kalmıştır. Bu nedenle Anadolu’da bilim pazarına kesad gelmiş ve bu ortamda Doğu’dan “kanun üzere” ders gören mübtediler Anadolu’ya gelerek büyük tafra satar olmuşlardır. Katip Çelebi, bu durumu gören bazı yetenekli kişilerin hikmete talip olduklarını, Sokrates’in Eflatun’u teşvik etmesi gibi bunları felsefî bilimlere yönlendirdiğini, risalede tahsil konusunda kendilerine bazı nasihatlarla bulunacağını söyleyerek bu konuya ilişkin görüşlerini tamamlar⁵⁴².

Keşfü’z-Zünûn’da, Katip Çelebi’nin bilimlerin İslâm Dünyası’ndaki gelişiminde kavimlerin rolüne dair görüşlerini de dile getirdiği görülmektedir. Bu konudaki görüşlerini “İslâm’da İlmi İlerletenlerin (Hamaletü’l-İlm) Acemler (el-‘Acem) Olduğu Hakkında” başlıklı bölümde dile getirmektedir. Burada söylendiğine göre, çok şaşırıcı şekilde, bir kaç durum dışında şer‘î ve aklî bilimlerdeki bilgilerin çoğu Acem’dir (el-‘Acem). Bunlardan nesep bakımından Arap olanlar da dilleri (fi lügatihi) bakımından Arapçayı iyi konuşamazlar (A‘cemî). Katip Çelebi bunun nedenini Arapların bedevilik durumlarına bağlar. Zira İslâm Dünyası’nda bilimsel disiplinlerin teker teker ortaya çıkmasıyla bunların tamamı eğitim öğretim gerektiren sanatlar kategorisinden sayılmıştır. Bedeviliklerinden ötürü sanatlardan en uzak olanı Araplardır. Çünkü bilimler yerleşiklikle (hadariyye) ilgilidir. Yerleşik olan (el-hadar), Acemlerdi (el-‘Acem) ya da bunlara benzer kişilerdi. Çünkü yerleşik düzende olanlar (ehlu’l-havâdir), yerleşiklikte Acemleri izliyorlar, sanatlar ve zanaatlarda (el-hiref) onların özelliklerini taşıyorlardı. Zira onların Pers Devleti’nden (Devleti’l-Furs) beri gelen köklü bir medeniyeti vardı. Bu nedenle Sibeveyh, Fârisî ve Zezcâcî gibi dilbilim ustalarının (sâhibu’n-sinâ‘ati’n-nahv) hepsinin mensûbiyeti Acem’di (‘Acem). Arap

⁵⁴¹ *Hâşiye-i Tecrid*, Nasireddîn Tûsî’nin *Tecridü’l-İtikad* veya *Tecridü’l-Kelâm* adındaki eserine Seyyid Şerif Cürçânî’nin yazdığı haşiye; *Mevâkıf*, Batı Moğolları olan İlhanlılar zamanında yaşamış Kadı Adudu’d-Dîn İcî’nin kelâm eseridir. *Şerh-i Mevâkıf*, yine Cürçânî’nin bu esere yazdığı şerhin adıdır; *Hidâye*, Şeyhülislâm Burhanuddîn b. Ebû Bekr el-Merginanî (Ölümü 1197)’nin eseridir. Hanefî fihkını anlatan bu eser Osmanlı medereselerinin en önemli ders kitabı olmuştur. Bkz., İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, s.25-29.

⁵⁴² *Mizânü’l-Hakk*, s. 82-83.

Dili'ni Araplar arasında yaşayarak öğrenmişlerdi. Aynı şekilde Hadîs Bilimini iletelenlerin (hameletü'l-Hadîs) ve onları ezberinde koruyanların (hufâzuhu) çoğunluğu ya Acem'dir ya da ana dili bakımından Arap olmayanlardandır. Yine Fıkıh Usûlü bilginlerinin tamamı Acem'di. Kelâm bilginlerinin hepsi ve müfessirlerin büyük çoğunluğu da böyleydi. İslâm Dünyası'nda bilimleri koruyanlar ve disiplinleştirenler Acemlerden (el-E'âcim) başkası değildi. Katip Çelebi, bu medeniyeti kavrayan ve bedevîlikten çıkan Arapların Abbasî Devleti'nde yönetim işleri ile uğraştıklarını, saltanat işleriyle uğraşmak yüzünden bilimlerle uğraşmaktan uzaklaştıklarını, bununla birlikte bilimler sanat sayıldığı için, kibirlerinden ötürü bilimlerle uğraşmayı küçümseyip reddettiklerini, naklî bilimlerin de Acemlere (el-'Acem) özgü olduğunu, Arapların bunları da terkettiklerini, Acemlerin Arapça'yı öğrenmiş olanlarından (el-mu'arrebûne mine'l-'Acem) başka hiç kimsenin bu bilimlerle uğraşmayı üstlenmediğini söyleyerek bu bölümü bitirir⁵⁴³.

Burada Katip Çelebi'nin "Hikmet" in tarihi üzerine sergilediği görüşlerde bazı noktalara dikkat çekmek istiyoruz. Sondan başlayacak olursak, İslâm Dünyası'nda hem aklî hem de naklî bilimlerin Acemler tarafından oluşturulup geliştirildiği görüşü de İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinden alınmıştır. *Mukaddime*'de de bu görüşlerin müstakil bir başlık altında segilendiği görülmektedir⁵⁴⁴. Yeri gelmişken belirtmek gerekirse, bu eserin bilimler ve çeşitlerine ilişkin Altıncı Bölüm'ünde dile getirilen birçok görüşün yer yer özetlenerek *Keşfü'z-Zünun*'da nakledildiği görülmektedir. *Keşfü'z-Zünun*'un aklî bilimlere dair bazı maddelerindeki atıfların yanısıra, özellikle Giriş'inin Dördüncü ve Beşinci Bâb'ındaki bölümlerin önemli bir kısmı *Mukaddime*'nin sözü edilen kısmından alınmıştır. Bu iki "Bâb"ın içeriğini oluşturan pek çok konuda, örneğin İslâm'daki bilimlerin tasvîri yapılırken, İranların İslâm Dünyası'nda bilimlerin öncüleri olduğu iddia edilirken, bundan başka bilimlerin sanatların en şerefli sayıldığı, farklı ortamlara seyahatlerin bilim öğreniminde yararlı olduğu, bilimlere ilişkin kitapların ve terimlerin çok sayıda olmasının bilim öğrenimini engellediği, ezberlemenin bilimsel bir yeti olmadığı, Arapça ile ilgili bilimler hakkındaki açıklamalar, Arapça öğreniminin bilim bakımından araç olduğu ve bu bilimlerde derinleşmenin zaman kaybından başka bir şey olmayacağı gibi

⁵⁴³ *Keşfü'z-Zünun*, Cilt 1, s. 40-41.

⁵⁴⁴ *Mukaddime*, Cilt 2, s. 994-997.

görüşlerin açıklandığı yerler tamamen *Mukaddime*'nin belirtilen kısmından alınmadır. Ancak bütün bunlardan Katip Çelebi'nin İbn Haldun'un görüşlerini bütünüyle benimsediği sonucu çıkarılmamalıdır. Şunu unutmamak gerekir ki, Katip Çelebi hiçbir konuda hiçbir yazara tümüyle bağlı değildir. Bilimsel ya da bilim dışı kaygılarla kaynaklarına karşı beklenmedik eleştiriler yapabilmektedir. İbn Haldun'a yönelik açık bir eleştirisine tesadüf edilmemekle birlikte⁵⁴⁵, "İbn Haldunculuk" denilmesine imkân veren ve özellikle *Mukaddime*'nin Birinci Cilt'inde yer alan pek çok önemli görüşe Katip Çelebi'de rastlanmaz. Örneğin iklimin, coğrafi koşulların, buna bağlı olarak yaşanan bölgenin verimliliğinin, toplulukların beden özelliklerini, ahlâkını, ruh hâllerini, zekâ düzeylerini, kişilik özelliklerini dolayısıyla uygarlık biçimlerini belirlediği gibi "coğrafi determinizm" kavramı altına sokulabilecek modern nedensellik anlayışa uygun görüşler en önemli bilimsel çalışma alanı coğrafya olan Katip Çelebi'de görülmez; Katip Çelebi'nin üstelik *Cihannüma*'da bu tür belirlenimleri İbn Haldun'un aksine doğal nedenlere değil "müsellât-ı burûc" gibi en iyi ifade ile "astrolojik" diyebileceğimiz nedenlere bağladığını görmüştük. Yine "bedevî-hadarî" kavramlaştırmasına rastlanmasına ve devletlerin organizmalar gibi üç kaçınılmaz dönemin sonunda ortadan kalktığı görüşünü vurgulu bir şekilde dile getirmesine karşın Katip Çelebi'de İbn Halduncu devlet ve toplum felsefesinin, örneğin asabiyet, mülk sahibi olunduktan ve devletin kurulma aşaması tamamlandıktan sonra asabiyetin tehlikeli olduğu, bu tehlikenin devşirme ve kölelerden oluşan bir bürokrasi ve ordu⁵⁴⁶ ile önlenerek asabiyet sahiplerinin devre dışı bırakıldığı gibi başka önemli özelliklerinin dile getirildiği görülmemektedir.

Tekrar İslâm'da bilimle uğraşanların Acemler olduğu görüşüne dönersek, belirttiğimiz gibi *Keşfü'z-Zünûn* metninde kullanılan kelimeler, "el-'Acem", "el-E'âcim" ve "el-Furs"tan ibarettir. "el-'Acem" kelimesi ile "Arap olmayan yabancılar"ın kastedildiği bilinmektedir. Bunlar başta İranlılar ve Türkler olmak üzere diğer Doğu kavimleridir. "el-E'âcim", "A'cem" in çoğuludur ve "Arapça'yı düzgün

⁵⁴⁵ Bu görüş, Katip Çelebi'nin çalışmamızda incelediğimiz eserleri ile kayıtlıdır.

⁵⁴⁶ Katip Çelebi, *Süllemü'l-Vüsûl*'daki otobiyografisinde "babam, Sultan'ın sarayına girdi ve Silahdarlık zümresine mülhak olarak mutat bir vazife ile saraydan çıktı" diyor. Bkz., O. Şaik Gökyay, *Katip Çelebi'den Seçmeler*, Cilt 3, s. 377. Belki de bu özelliği onu İbn Haldun'un tavırlar teorisini dile getirmesine engel olmuştur. Naima'da ise bu teorinin büyük bir rahatlıkla ayrıntılı bir şekilde anlatıldığını görmüştük.

konuşamayan” demektir. Bununla da “Arap olmayanlar” a yani başta İranlılar ve Türklere işaret edilmektedir. Şu halde “bilimle uğraşanlar” derken burada kastedilenin İranlılar ve Türkler olduğunu düşünmek gerekir. Fakat bu durum Katip Çelebi açısından sıkıntı yaratmaktadır. Zira daha önceki bir bölümde kavimleri (ümmetleri) bilime olan düşkünlükleri bakımından kategorize etmiş ve Çinliler ile Türkleri, “dikkatli” olarak nitelemekle birlikte, bilime ilgisiz kalan ve uzak duran kavimler arasında göstermişti. Dolayısıyla bilime uzak bir kavim olarak gösterilen Türkler’in, bu kez bilimin öncüleri içinde yer aldığını düşünmenin ciddi bir tutarsızlık olacağı açıktır. Bu durumda, Katip Çelebi’nin İbn Haldun’dan aldığı bu görüşü aktarırken kullandığı “el-‘Acem” ya da “el-E‘âcim” kavramlarıyla Arap olmayan ancak içinde Türk de bulunmayan Müslüman unsurları kastettiğini düşünmek, tutarlılık adına bir zorunluluk gibi görünmektedir⁵⁴⁷.

Katip Çelebi’nin Hikmet’in İslâm Dünyasındaki tarihine dair görüşlerinde çok dikkat çekici başka bir nokta da, Müslümanlar’ın özellikle ilk yayılma döneminde, karşılaştığı uygarlıkların hikmet eserlerini yakma ya da suya atma sonucu imha etmiş oldukları iddiasıdır. Yukarıda görüldüğü üzere, *Keşfü’z-Zünûn*’daki “ilm-i hikmet” maddesinde, İran uygarlığının hikmet eserlerinin Müslüman fetihleri sırasında Hz. Ömer’in emri ile yok edildiği söylenmektedir. Katip Çelebi, *Mizânü’l-Hakk*’ta da, yine Hz. Ömer’in Mısır ve İskenderiye’nin fethi sırasına binlerce cilt kitabı yaktırdığını ileri sürmektedir. Bu iddiaların İranlılar ile ilgili kısmının İbn Haldun’dan nakledildiğini biliyoruz. Dolayısıyla İbn Haldun’un da aynı iddiayı kabul ettiği anlaşılıyor. Öte yandan benzer görüşlerin *Miftâhu’s-Sa‘âde*’de de dile getirildiği görülmektedir. Taşköprülüzâde, burada, ‘Amr b. el-‘Âs’ın, İskenderiye’yi fethettiğinde şehirde büyük bir kütüphane bulduğu, Hz. Ömer’e ne yapması konusunda danıştığı, onun bilinen cevabı üzerine, kütüphanede bulunan kitapların tamamının, İskenderiye’nin hamamlarına gönderilip yaktırıldığı, o dönemde İskenderiye’de bulunan bin hamamda altı ayda boyunca bu kitapların yakıldığı

⁵⁴⁷ *Mukaddime*’yi çeviren Süleyman Uludağ, benzer bir sonuca İbn Haldun adına işaret etmiştir. Şöyle ki Uludağ’a göre, her ne kadar ‘Acem kelimesi ile başta İranlılar ve Türkler olmak üzere Arap olmayan Doğulu kavimler kastedilse de, o sıralarda Türkler göçebelikte Araplardan geri kalmadıklarından, İbn Haldun’un ‘Acem sözünden öncelikle İranlılar ve diğer yerleşik unsurları anlamak gerekir. Bkz., *Mukaddime*, Cilt 2, s. 994.

şeklinde bir rivayet bulunduğunu söyler⁵⁴⁸. Sözü geçen yazarların eserlerindeki bu tespitlerden ulaşmak istediğimiz sonuç şudur ki, Oryantalistler başta olmak üzere bazı Batılı entellektüeller tarafından İslâmiyet'in akla ve bilime karşı olduğu ve onu engellediği, Müslümanlar'ın ele geçirdikleri yerlerdeki medeniyet ürünlerini yok ettikleri, hatta Türklerin uygarlıktan uzak vahşi bir kavim olduğu, eğer varsa Müslüman biliminin Arap ve özellikle İranlıların eseri olduğu gibi belirli maksatlarla ileri sürülen kabul edilemez iddiaların en azından bir kısmının bizzat çok önemli İslam yazarlarının eserlerinden devşirildiği görülmekte ve bu eserlerin söz konusu iddialar için verimli bir ilhâm kaynağı olduğu anlaşılmaktadır⁵⁴⁹.

Bu çerçevede *Cihannüma*'nın da Batılılar için bir hazine görevi gördüğü anlaşılıyor. Zira *Cihannüma*'da coğrafi iklimler taksimatının o yörelerde oturduğu varsayılan ya da diğer bir ifadeyle o beldelerin asıl sahibi olduğu düşünülen kavimlere göre yapıldığı görülmektedir. İşte bu taksimat şekline ötürü eserin, tıpkı hikmetin tarihi anlatılırken ortaya atılan yasaklamalar ve kitap yakma iddiaları gibi, oryantalist tezlere hatta bu tezlerden beslendiği anlaşılan Batı emperyalizminin siyasal projelerine önemli bir kaynak görevi gördüğü düşünülebilir. Gerçekten, yüzyıllar boyunca Osmanlı Devleti'nin egemenliğinde kalmış ve Osmanlı'ya mülk olmuş geniş Anadolu, Balkanlar ve Ortadoğu coğrafyasının Batılı emperyalist devletler tarafından nasıl paylaşılacağı ve paylaşılacağı sorununun çözümünde *Cihannüma*, eldeki mevcut şekliyle Batı'daki sözü edilen çevrelerin bir rehber kitabı olmuş olmalıdır⁵⁵⁰.

⁵⁴⁸ *Mevzû 'âtu'l-Ulûm*, Cilt 1, s. 319.

⁵⁴⁹ Mütteferrika'nın eserlerinde de benzer iddialara ilhâm verecek cümleler bulunmaktadır. *Usûlü'l-Hikem*'de, İslâm Devletleri ve iman ehlinin harp aletleri kullanımında eskilere uyduklarını, savaşacak askerlerin düzeninde ve savaş ve saldırıda onlara bağlı kaldıklarını, ancak mükemmel derecede gayret ve çaba sarfederek kılıç kullanmada herkese üstünlük sağlamak yeteneğine ulaştıklarını, Osmanlı Devleti'nin ortaya çıkışı ile de, Müslüman Devleti'nin debdebesi ve iman ehlinin saldırılarının Yeryüzü'nün her tarafında gürültü ve patırtı yayıp dehşet ve vahşet sebebi olduğunu, Osmanlı Padişahlarının kahredici kılıcının kafirlerin kulaklarını sağır etmiş olduğunu yazar. Bkz., *Üsûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-Ümem*, s. 138. Vaktiyle övünme ve cesaret verme amacıyla yazılmış olduğu açık olan bu cümlelere bakarak, İslâm'ın kılıçla yayıldığını, İslâm medeniyetinin kılıç medeniyeti olduğunu ileri sürmek için, kötü niyetli bir tefsirden başka bir şeye ihtiyaç olmadığı açıktır. Bu tür Batılı iddialar ve ülkemizde bunlara karşı çıkmak amacıyla yazılan eserler ve ileri sürülen görüşler hakkında bilgi edinmek için bkz., Remzi Demir, "Türkiyede Bilim Tarihi Araştırmalarının Gelişimine Genel Bir Bakış (1532-1993)", *Türkiye'de Bilim Tarihi Araştırmalarının Dünü ve Bugünü*, s. 18-47.

⁵⁵⁰ ABD'nin çıkarları doğrultusunda Türkiye'de dahil bütün Müslüman coğrafyanın sınırlarını yeniden çizme amacını ifade eden "Genişletilmiş Büyük Ortadoğu Projesi" ve bu proje çerçevesinde ülkemizi ve sınırlarımızı ilgilendiren çeşitli haritalar gözönüne getirildiğinde, *Cihannüma*'nın bu yönde işe yarayabilecek benzer İslâmî coğrafya eserleriyle birlikte, söz konusu işlevinin halen devam etmekte olduğu düşünülebilir.

Böylece araştırmacılarımızın, ülkemizde Batının bilimsel alandaki üstünlüğüne temas eden en önemli hatta ilk eser olarak değerlendirdikleri *Cihannüma*, aslında Müteferrika ve Hammer tarafından basılan şekliyle herşeyden önce sadece mükemmel bir Asya ve Balkan coğrafyası kitabıdır. Özellikle Asya kıtası, Katip Çelebi'nin de eserinde açıkça ifade ettiği gibi, o dönemde Batıların en az bildikleri ve bu bilgileri de hatalarla dolu olan bir coğrafî alandır. Şu halde *Cihannüma*'nın yazıldığı dönemde Batıların Asya coğrafyası ve bu alandaki kavimler, özellikleri, yaşadıkları alanlar, kentleri, yönetimleri, gelenekleri, doğal zenginlikleri vb. konular hakkında doğru bilgiler içeren bir rehber esere ihtiyaçları vardı ve eserden bu bakımlardan çok yararlanmış olmalıydılar. Fakat burada ilginç olan başka bir durum daha vardır. Bilindiği üzere, Katip Çelebi, *Cihannüma*'nın ilk yazımına Endülüs'ten başlamıştı. Kaynak aldığı İslam coğrafya eserlerinde Batı coğrafyası hakkındaki verilen bilgilerin yetersiz olmasından ötürü eserin yazımına ara vermişti. Bu coğrafî alanı anlatan Batılı kaynaklara ulaştıktan sonra eseri yeniden yazmaya başlamıştı. Ancak bu ikinci yazımda, Felek-i Azam'ın hareketinden ilhâm alarak anlatıma Asya'nın en doğusundan başlamış, daha sonra Afrika, Avrupa ve Amerika kıtalarını açıklamayı hedeflemişti. Oysa yine kendisinin belirttiği üzere yararlandığı Batılı coğrafya eserlerinde anlatıma çoğunlukla Avrupa'dan başlanıyor, sonra Asya ve sonra da Afrika anlatılıyordu. *Atlas* kitabının tertibi de bu şekilde idi. Hatta bu sıralamada Amerika kıtasına Avrupa'dan önce yer veren eserler olduğundan da söz etmektedir. Nitekim Abraham Ortelius'un eserinin bu düzen içinde yazıldığını belirtmektedir. Öyle görünüyor ki, eğer Katip Çelebi, makûl gerekçelerle⁵⁵¹ de olsa ikinci yazımda yeni bir anlatım düzeni seçmeyip birinci yazımın ya da Avrupalı coğrafya eserlerinin tertibini takip etse idi, bu şekli ile *Cihannüma* eksik de kalsa Avrupalılar'ın yararlanamayacağı ancak Osmanlılar'ın çok ihtiyaç duyduğunu söylediği Avrupa ve Amerika coğrafyası hakkındaki temel başvuru eseri olabilecekti.

⁵⁵¹ Katip Çelebi, eserin ikinci yazımında yeni bir yazım tertibi takip edeceğini söylerken gerekçeleri makûldür. Zira Avrupalı coğrafya eserlerinin tertibini *Atlas*'ın çevirisi *Levâmi 'u'n-Nür*'da koruduğunu *Cihannüma*'nın yazımında onları taklit etmeyi terk ederek eserin tertibinde yeni bir tarz reva gördüğü söylüyor. Bkz., *Cihannüma*, s. 123-124.; O zamanda ister istemez şu soru akla geliyor: Acaba Müteferrika kurduğu matbaada, neden Osmanlılar'ın en az bildiği ve bilgisine acil ihtiyaç duyduğu, Avrupa ve Amerika coğrafyasını da ayrıntılı bir şekilde anlatan, *Levâmi 'u'n-Nür*'u basmadı da, eldeki şekliyle onların, en azından Avrupalılardan çok iyi bildiği Asya'yı anlatan *Cihannüma*'yı yayınladı?.

SONUÇ

Bu çalışmada Katip Çelebi'nin önce Osmanlı Dönemi'ndeki, Cumhuriyet Türkiye'sindeki ve Batı Dünyası'ndaki etkilerinin ve algılanma biçimlerini ortaya çıkarmaya çalıştık. Ardından onun "bilim anlayışı"ını belirledik. Sonra bu belirleme çerçevesinde ortaya çıkan Katip Çelebi tasarımlarının sıhhatini tahkik ettik. Katip Çelebi'nin Osmanlı Dönemi'ndeki etkisinin iki yönlü olduğu görülmektedir. İmparatorluğun XVI. yüzyılın sonlarından itibaren karşı karşıya kaldığı ve zamanla çözümlenmek bir yana gittikçe derinleşen idarî, askerî, malî ve sosyal problemlerle nasıl başedebileceğinin Katip Çelebi'nin de temel kaygısı olduğu anlaşılmaktadır. Bu problemlerin çözümü için "Kânûn-ı Kadîm" düstûru doğrultusunda ortaya attığı düşüncelerin Devlet yöneticileri tarafından bilindiği ve Naima gibi örneklere bakılırsa bazı bilginler tarafından da daha etkili bir biçimde savunulduğu görülmektedir. Söz konusu sorunlar bakımından İbrahim Müteferrika, Osmanlı tarihinde bir dönüm noktası oluşturmaktadır. "Nizâm-ı Cedîd" olarak bilinen önerisi yöneticilerce kurtuluş reçetesi olarak kabul edilmiş ve bu durum "Kânûn-ı Kadîm" anlayışının devre dışı kalmasına yol açmıştır. Öte yandan Katip Çelebi'nin bilimsel alandaki etkisinin İbrahim Müteferrika'nın "Nizâm-ı Cedîd" önerisi ile devre dışı kalan devlet yönetimi ile ilgili görüşlerinden biraz daha uzun süreli olduğu görülmektedir. Bilimsel etkisi *Cihannüma* adlı ölümsüz eseri sayesinde öncelikle ve özellikle coğrafya alanına özgüdür. XIX. yüzyıla gelindiğinde pek çok Osmanlı yazarının Katip Çelebi'den onun herhangi bir fikrini öne çıkarmadan sadece önemli eserler yazan büyük bir bilgin olarak övgüyle söz etmeleri dikkat çekmektedir. "Terakkiyyât-ı garbiyyenin Osmanlılar içinde şuyû'na bâdî", "fünûn-ı şarkıyye ve garbiyye'yi ihâta idenlerden", "hidmet-i kalemiyle bize yeni bir devre-i terakkî açan" gibi nitelemelerine bakılırsa bu övgülerin doruk noktasını Bursalı Mehmed Tahir'in sözlerinin oluşturduğu düşünülebilir.

Cumhuriyet Dönemi'ne gelindiğinde Bursalı Mehmed Tahir'in iddialarını takiben Katip Çelebi'nin bilimsel kişiliği ile Türk bilim tarihinde ülkemizin modernleşmesi açısından bir köşe taşı ya da dönüm noktası olduğu görüşünün ortaya atıldığı görülmektedir. Çok kararsız ve çelişkili ifadelerle de olsa Katip Çelebi'nin

Türk bilim tarihinin köşe taşı ya da dönüm noktası yapılması fikri Cumhuriyet döneminde A. Adnan Adıvar tarafından ortaya atılmıştır. Fakat bu yapılırken de Katip Çelebi'nin eserlerinin neredeyse hiçbiri ciddi bir biçimde incelenmemiştir. Bu görüşün en önemli kanıtının, Katip Çelebi'nin *Cihannüma*'yı yazarken pek çok İslâm coğrafya eseri yanında bir kaç Batılı coğrafya eserini de kaynak olarak kullanması olduğu görülmektedir. Onun bu “Batılı eserlere başvurma” eylemi idealize edilerek, “modern bilimin müjdecisi” Katip Çelebi hükmü ortaya atılmıştır. Bu hüküm özellikle *Mîzânü'l-Hakk*'taki çeşitli toplumsal eğilimlere yönelik sert eleştiriler içeren bazı görüşleri ile desteklenerek ülkemizde, sırtı yaşadığı topluma ve kültürüne, yüzü Batı'nın modern bilimine ve fikirlerine dönük bir Katip Çelebi imajı kökleştirilmiştir.

Oysa bu çalışma Katip Çelebi'nin, İslâm/Osmanlı Uygarlığı'nın taassup hariç bütün entellektüel renklerini taşıdığını açık bir şekilde göz önüne sermiştir. Düşünce yapısı, neredeyse her tür teolojik, teleolojik, mucizeleri onaylayan, rasyonel, anti-rasyonel, sürrationel, lojik, alojik öğeyi içeren dinsel, felsefi, mistik ve majik bir halitadır, karışımdır. Bütün bu düşünsel özellikler onda İslâm/Osmanlı Dünyası'nda görülen biçimleri ile ortaya çıkmaktadır. Katip Çelebi, bütünüyle Osmanlı örneğindeki şekliyle İslam Uygarlığı'nın ürünü olarak görülmelidir. Bu özelliklerin hiçbiri Batı etkisine bağlanamaz. Latince eserlerden söz etti, hatta bazılarını tercüme etti diye onu kültürel köklerinden koparmak, bu köklerden ayrı düşmüş, farklı, hatta bu köklere karşı bir bilgin figürü olarak tanıtmak ve başka bir uygarlığın tarihsel gelişiminde ortaya çıkan düşünsel eğilimler ve gelenekler içinde değerlendirmek bilim dışı bir tavidir. Katip Çelebi, zihniyet olarak tamamen İslam uygarlığının ürünüdür. Onun heyecan verici entellektüel nitelikleri de dahil tüm özelliklerinin tek kaynağı İslâm Uygarlığı'dır. Bu bakımdan onu bu uygarlıkla bağlantısı içinde açıklamak ve anlamak bir zorunluluktur. Latince bilim eserlerinden yararlanma konusunda ilk değildir; daha önce bu tür eserler kullanan, yazdığı eserlere kaynak yapan bilim adamları vardı. Ayrıca kendi tanıklığı ile, yaşadığı dönemde çevresindeki Osmanlı seçkinlerinin de bu tür eserleri neredeyse günü gününe takip ettikleri ortaya çıkmıştır. Fikirlerin, inançların zorla değiştirilemeyeceğini, toplulukların bu yönde zorlanmamasını söylediğinde, böyle düşünmesinin nedenini hemen Batı'daki liberal anlayışlardan etkilenmiş olmasına bağlamak ve yaşadığı kültürde bulunmayan bir anlayışı dile

getirdiğini ileri sürmek ne Osmanlı kültürünü ne de Katip Çelebi'yi anlamaktır; zira herşeyden önce, bütün bürokratları devşirilmiş bir imparatorluk kültüründe, Katip Çelebi'nin veya diğer herhangi bir bürokratin başka türlü düşünmesi mümkün değildir?

Bu değerlendirmelerimiz İslam/Osmanlı uygarlığını idealize etmek şeklinde düşünülmemelidir. Ancak her zaman göz önünde bulundurulması gereken bir gerçek vardır: O da Osmanlı dönemi gibi uzantıları da dahil olmak üzere İslam Uygarlığı'nın pek çok bakımdan çok önemli ve büyük bir uygarlık örneği olduğudur. Büyük uygarlıklar akşamdan sabaha kurulmazlar. Siyasal kuruluşları tesadüflere, koşulların uygunluğuna ve saireye bağlanabilir. Ancak koşulların uygunluğunu değerlendirerek siyasal kuruluşları büyük uygarlık yapısına dönüştürmenin evrensel kuralları vardır. Bunlardan biri, belki de en önemlisi, pozitivist yoruma kaçmadan söylemek gerekirse, toplumsal ve siyasal düzeni bilgiye/bilime dayandırmaktır. Katip Çelebi'nin bu çok önemli hakikati kavradığı ve her fırsatta açıkça dile getirdiği görülmektedir. Nitekim bu doğrultuda o, ünlü “Kânûn-ı Kadîm” sözünü, sanıldığı üzere, herhangi bir hükümdar döneminin yasaları olarak değil, aksine tam da “uygarlaşmanın (temeddün) evrensel kuralları” anlamında kullanmaktadır. Bu kurallar toplamının Katip Çelebi'deki diğer adı “Hikmet”tir. Katip Çelebi'nin “Hikmet”i tanrısal bir kökene bağlamasının, tasvîr ettiği şekliyle “Hikmet” anlayışının, rasyonel öğelerin yanısıra böyle olmayan birçok mistik ve majik ögeyi içermesinin ve benimsediği bilgisel kuramların “yeni” değil “eski” olmasının yani kısacası bütünüyle İslâm Dünyası'ndaki “Hikmet” anlayışına bağlı kalmış olmasının hiçbir önemi yoktur. Çünkü onun anladığı şekliyle “Hikmet” aslında insanlığın ortak kültürel birikimlerinden başka bir şey değildir. Bu yüzden her tür değişime açıktır ve özellikle bilim-bilgi konusunda taassuba şiddetle karşı çıkmaktadır. Onun anlayışına göre, geçmişte bu kurallara yani “Hikmet”e uygun davranmış ve insanlık tarihine derin izler bırakmış birçok kavim görülmüştür. Müslümanlar ve Osmanlılar da bu kurallara riayet ederek büyük devletler kurabilmişlerdir. Ancak Katip Çelebi şimdi bu “ezelî ve ebedî yasa”dan sapıldığını görmektedir. Yaşadığı dönemde Osmanlı Devleti ve medeniyeti zirvesini aşmış çöküşe doğru yol alıyordu. Bu gidişi görmüştü. Bu nedenle düşüncelerini ifade

edişinin bir çığlığa dönüştüğünü görüyoruz. Fakat ığlığlarının çok anlamlı olsa da kısa kaldığı anlaşılıyor.

Batılılar'a gelince, onların Katip elebi tasarımı çok gerçekçidir. Kendi dışındaki tüm uygarlıklar gibi İslâm/Osmanlı Uygarlığı'nı da bütün yönleriyle öğrenmek ve anlamak peşindedirler. Katip elebi'nin bazı eserlerinin bu amaca ulaşmada karşılaşacakları pek çok zorluğun üstesinden gelmeye yarayan sihirli bir değnek olduğunu farkettileri görülüyor. Katip elebi'ye ilgi duymalarının tek nedeni budur. Joseph von Hammer'in, Katip elebi'nin tarih ve coğrafya ile ilgili eserleri olmasaydı, Osmanlı Devleti tarihini yazmaya girişen bir tarihçi çoğu kez karanlıklar içinde körükörüne yürümek zorunda kalırdı demesi ve ayrıca *Kesf'z-Zünûn*' Arap, Acem, Türk bilimlerinin karanlık denizine ışık tutan bir eser olarak nitelemesi bunu göstermektedir. Ancak Batılıların genel olarak kendi dışındaki bütün uygarlıklara bu arada İslâm ve Osmanlı Uygarlığı'na ve özel olarak da Katip elebi'ye olan bu ilgilerinin sözü edilen nedeni bizim için bazı bakımlardan çok öğreticidir. Zira Batılılar tarafından ilgi gören, eserleri Batı dillerine tercüme edilen bir yazar, ülkemizde derhal olağanüstü, modern bir kişilik olarak ilan edilmekte ve bitmez tükenmez övgülere konu edilmektedir. Oysa Katip elebi rneğinde gördüğümüz üzere Batılıların söz konusu ilgisi hemen daima başka ve tamamen kendilerine özgü, birçok yönden de kötü niyetli amaçlardan kaynaklanmaktadır. Benzer bir önyargı da lkemizde Batılı eserlerden söz eden ya da bu eserlerden birkaçını tercüme eden veya Batı dillerinden bazılarını bilen veyahut Batılılarla temas halinde olan hatta herhangi bir Şekilde Batıyı ziyaret etmiş tarihsel yahut aktüel kişilere bir kurtarıcı gözüyle bakılması ve bu yönde değerlendirilmesidir. Bu önyargının bilim tarihi yazıcılığımızda yer edecek denli kökleşmiş olduğu görülmektedir. Nitekim bu durumun bir sonucu olarak Katip elebi'nin *Cihannüma*'yı yazarken birkaç Latince coğrafya eserinden yararlanmasının, onun derhal modern bilimin ülkemizdeki mbeşşiri olarak ilan edilmesine yol açtığını biliyoruz. Şüphesiz bu tür etkinliklerin bir değeri vardır. Ancak bir uygarlığı tanımak, Bernard Lewis'in söylediklerine kulak verilecek olursa, bir iki tercüme ya da birkaç ziyaret ile gerekleşiverecek kolay bir iş değildir. Böyle bir amacın gerçekleşmesi büyük bir kararlılıkla bağlanılan belirli amaçlar çerçevesinde yüzyıllar alacak ve planlı, programlı ve kurumsal bir yapı içinde

ara verilmeden sürdürülmesi gerekecek fedakârâne çabalara ihtiyaç göstermektedir. Dolayısıyla eğer Katip Çelebi'ye, düşünce ya da bilim tarihimizde seçkin bir yer verilecekse, bu Batılıların ona övgüler düzerek bazı eserlerini tercüme etmeleri ya da bizzat Katip Çelebi'nin bazı Latince eserleri Osmanlı Türkçesi'ne tercüme etmiş olması için değil; onun, çılgınlıkları yerine ulaşmasa da, "Kanûn-ı Kadîm"e uymaya yani "Hikmet"e dönüşe çağırın düşünceleri için olmalıdır.

KAYNAKÇA

- Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, İstanbul 2003.
- Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, Çeviren: Ekrem Demirli, İstanbul 2004.
- Adıvar, Abdülhak Adnan, *Bilim ve Din (İlim ve Din)*, İstanbul 1980
- Adıvar, Abdülhak Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul 2000.
- Adıvar, Abdülhak Adnan, *Denemeler "Bilimin Sarp Yolunda Cüretkâr Adımlar"*, Derleyen: Remzi Demir, Ankara 2003.
- Akın, Adem, *Münif Paşa ve Türk Kültür Tarihindeki Yeri*, Ankara 1999.
- Akın Âdem ve Remzi Demir, *Saçaklızâde Muhammed İbn Ebî Bekr el-Mar'aşî ve Tertîb el-'Ulûm Adlı Eseri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ayrıbasım, Ankara 2004.
- Ahmed Câvid, *Hadîka-i Vekâyi'*, Hazırlayan Adnan Baycar, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1998.
- Ahmet Cevdet Paşa, *Kısâs-ı Enbiya*, Çeviren: Sadi Irmak, İstanbul Tarihsiz.
- Ahmed Hamdi Tanpınar, *19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 2003.
- Ahmed Midhat, *İktisat Metinleri*, Sadeleştirenler ve Yayına Hazırlayanlar: Erdoğan Erbay ve Ali Utku, Konya 2005.
- Ahmed Refik, *Osmanlı Alimleri ve Sanatkarları*, Yayına Hazırlayan: Dursun Gürlek, İstanbul 1999.
- Ahmed Rıfât Efendi, *Lügât-ı Târîhiyye ve Coğrafîyye*, Tıpkıbasım, Ankara 2004, 6 Cilt.
- Akyol, İbrahim Hakkı, "Tanzimat Devrinde Bizde Coğrafya ve Jeoloji", *Tanzimat*, Ankara 1999, Cilt 2.
- Alâaddin Ali Tûsî, *Tehâfütü'l-Felâsife (Kitâbu'z-Zuhr)*, Çeviren Recep Duran, Ankara 1990.
- Atay, Hüseyin, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul 1983.
- Babinger, Franz, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, Türkçe'ye Çeviren: C. Üçok, Ankara 1982.
- Babinger, Franz, *18. Yüzyılda İstanbul'da Kitabiyat*, Çeviren ve Yayına Hazırlayan: Nedret Kuran Burçoğlu, İstanbul 2004.
- Baltacı, Cahit, *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 2005.
- Belin, M., *Osmanlı İmparatorluğunun İktisadî Tarihi*, Çeviren: Oğuz Ceylan, Ankara 1999.
- Berkes, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yayına Hazırlayan: Ahmet Kuyaş, Yky Yayınları, İstanbul 2002
- Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri ve Ahmed Remzi Akyürek Miftâhu'l-Kütüb ve Esâmi-i Müellifin Fihristi*, Hazırlayanlar: Mustafa Tatcı ve Cemal Kurnaz, Ankara 2000, 3 Cilt Birlikte.
- Bursalı Mehmed Tahir ibn Rıfât, *Katip Çelebi*, Der Saadet, Kanaat Matbaası 1331
- Demir, Remzi, *Philosophia Ottomanica, Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Türk Felsefesi*, Ankara 2005, 3 Cilt
- Demir, Remzi, "Türkiye'de Bilim Tarihi Araştırmalarının Gelişimine Genel Bir Bakış (1532-1993)", *Türkiye'de Bilim Tarihi Araştırmalarının Dünü ve Bugünü*, Yayına Hazırlayanlar: Esin Kahya, Melek Dosay Gökdoğan, Doc. Dr. Remzi Demir, Doc. Dr. Hüseyin Gazi Topdemir, Doc. Dr. Yavuz Unat, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları: 975-482, Ankara 2003,

- Demirli, Ekrem, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul 2005.
- Doğan, İsmail, *Tanzimatın İki Ucu: Münif Paşa ve Ali Suavi*, İstanbul 1991.
- Erişirgil, Mehmet Emin, *Descartes ve Kartezyenler*, Sadeleştirilenler ve Yayına Hazırlayanlar: Erdoğan Erbay ve Ali Utku, Konya 2006.
- Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetname*, Hazırlayan: M. Faruk Meyan, 2 Cilt, İstanbul 1997.
- Fazlıoğlu, İhsan, "Türk Felsefe-Bilim Tarihi'nin Seyir Defteri (Bir Önsöz)", *Dîvân İlmi Araştırmalar*, 2005/1, Sayı 18, s. 1-57.
- Faik Reşat, *Eslâf*, Baskıya Hazırlayan: Şemsettin Kutlu, Tarihsiz.
- Ferid Kam ve Mehmet Ali Aynî, *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi*, Hazırlayan: Mustafa Kara, İstanbul 1992.
- Fındıkoğlu, Z. Fahri, "Türkiye'de İbn Haldûnizm", *60. Doğum Yılı Münâsebetiyle Fuad Köprülü Armağanı*, İstanbul 1953.
- Gazâlî, *Tehâfüt'ül-Felâsife*, Tahkik ve Takdîm: Süleyman Dünya, Kahire 1972.
- Gazâlî, *İhyau Ulûmi'd-Dîn*, Tercüme Eden: Ahmed Davudoğlu, 4 Cilt, İstanbul 1974.
- Gazâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş "Meâricü'l-Kuds"*, Türkçesi: Serkan Özburun, Ankara 1998.
- Gazâlî, *Ledünnî İlim Risâlesi*, Tercümesi: A. Cüneyd Köksal, İstanbul 2004.
- Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı-Tehâfüt'ül-Felâsife*, Mütercim: Bekir Sadak, İstanbul 2002.
- Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, Tercüme: Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul 2005.
- Goldziher, Ignace, *Klasik Arap Literatürü*, Çevirenler: Azmi Yüksel ve Rahmi Er, Ankara 1993.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1980.
- Gökbilgin, M. Tayyib, "Katip Çelebi'nin Kronolojik Eseri: Takvîmüttevârih", *Katip Çelebi'nin Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, T.T.K. Basımevi Ankara 1991.
- Gökyay, Orhan Şaik, *Katip Çelebi'den Seçmeler*, M.E.B. İstanbul 1997. 3 Cilt.
- Gökyay, Orhan Şaik, "Katip Çelebi, Hayatı-Şahsiyeti-Eserleri", *Katip Çelebi Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, T.T.K. Ankara 1991.
- Günaltay, M. Şemseddin, *İslâm Tarihinin Kaynakları Tarih ve Müverrihler*, Hazırlayan: Yüksel Kanar, İstanbul 1991.
- Güngör, Erol, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, İstanbul 1982.
- Hermes Metinler ve Çalışmalar*, Ege Meta Yayınları, İzmir 2006.
- Hoca Sa'eddîn Efendi, *Tacü't-Tevârih*, Çeviren: İsmet Parmaksızoğlu, İstanbul 1974, 5 Cilt.
- İbn Haldûn, *Mukaddime*, Çeviren: Süleyman Uludağ, İstanbul 2004, 2 Cilt.
- İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, 2 Cilt, Çevirenler: Kemal Işık ve Mehmet Dağ, İstanbul 1998.
- İbn Sina, *El-Kânûn fi't-Tıbb, Birinci Kitap*, Türkçeye Çeviren: Esin Kahya, Ankara 1995.
- İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ II. Analitikler*, Çeviri: Ömer Türker, İstanbul 2006.
- İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, Çeviri: Ali Durusoy, Muhittin Macit ve Ekrem Demirli, İstanbul 2005.

- İhsanoğlu, Ekmeleddin, “Osmanlı Eğitim ve Bilim Müesseseleri”, *Osmanlı Medeniyet Tarihi*, Editör: E. İhsanoğlu, Cilt 1, İstanbul 1999
- İhsanoğlu, Ekmeleddin, *Osmanlılar ve Bilim*, İstanbul 2003.
- İlmiyye Sâlnâmesi*, Yay. Haz: Seyit Ali Kahraman v.d., İstanbul 1998.
- İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Hazırlayan: Dr. Sabri Hizmetli, Ankara 1981.
- Joseph Freiherr von Hammer-Purgstall, *Büyük Osmanlı Tarihi*, 10 Cilt, Yayına Hazırlayan: Mümin Çevik, v.d., İstanbul 1992.
- Kara, Mustafa, *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları Tarikatlar, Tekkeler, Şeyhler*, İstanbul 2005.
- Karagöz, İsmail, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, Ankara 2005.
- Karateke, Hakan T., *İşkodra Şairleri ve Ali Emiri'nin Diğer Eserleri*, İstanbul 1995.
- Katip Çelebi, *Cihannüma*, Mütferrika Tab'ı, İstanbul 1145.
- Katip Çelebi, *Düstürü'l-'Amel li Islâhi'l-Halel*, ('Ayn-i 'Alî Efendi'nin *Kavânin Risâlesi* içinde), İstanbul 1280.
- Katip Çelebi, *İlhâmu'l-Mukaddes mine'l-Feyzi'l-Akdes*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye 993\2, varak, 40b-41a.
- Katip Çelebi, “İlhâmü'l-Mukaddes mine'l- Feyzi'l-Akdes”, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* içinde, Hazırlayan: Muhammed Hamîdullah, Cilt IV, Cüz 3-4, İstanbul 1971.
- Katip Çelebi, *İrşâdü'l-Hayârâ ila Târîhi'l-Yûnân ve 'r-Rûm ve 'n-Nasârâ*, Türk Tarih Kurumu Y-15
- Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn 'an Esâmi'i'l-Fünûn*, Beyrut 1982, Cilt 2.
- Katip Çelebi, *Mizânü'l-Hakk*, (*Mecmû'a-i 'Ulûm* içinde, 15 Zi'l-Hicce 1286, Sayı. 2).
- Katip Çelebi, *Mizânu'l-Hak fi İhtiyârî'l-Ehakk İslâm'da Tenkit ve Tartışma Usûlü*, Sadeleştirenler: Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, İstanbul 2001.
- Katip Çelebi, *Takvîmu't-Tevârih*, Mütferrika Tabı, İstanbul 1146.
- Katip Çelebi, *Takvîmu't-Tevârih*, Ali Suavi Neşri, Paris 1291, Cilt.1
- Katip Çelebi, *Tuhfetü'l-Kibâr fi Esfâri'l-Bihâr*, Mütferrika tab'ı, Matbaa-yı Bahriyye, 1329.
- Katip Çelebi, *Tuhfetü'l-Kibâr fi Esfâri'l-Bihâr*, Açıklamalarla Yayına Hazırlayan: Orhan Şaik Gökyay, İstanbul 1973.
- Kâtip Çelebi Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1991.
- Kaya, Mahmut, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983.
- Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, Hazırlayan: Mustafa Koç, İstanbul 2007.
- Kepecioğlu, Kamil, *Tarih Lûgati*, Tarihsiz Ankara.
- Koç, Haşim, “XVII. Yüzyılın Ortasında Osmanlı Coğrafyası'ndan Antik Dönemler Bir Bakış: Katip Çelebi'nin Eserlerinden Seçmeler”, *Doğu Batı*, Sayı 40.
- Küyel, Mübahat Türker, *Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, Ankara 1969.
- Lewis, Bernard, *Müslümanların Avrupa'yı Keşfi*, Çeviren: İhsan Durdu, İstanbul 2000.
- Mecmû'a-i 'Ulûm*, Nümro 1, 1 Zi'l-Hicce 1296.
- Mecmû'a-i 'Ulûm*, Sayı 2, 15 Zilhicce 1296
- Mehmed Hâlis, “Mîzânü'l-Ezhân”, *Mantık Metinleri 1*, Hazırlayan: Kudret Büyükçoşkun, İstanbul Tarihsiz.

- Mehmed Mansur, *İskenderiye Kütüphanesini Müslümanlar mı Yaktı?*, Sadeleştiren: Fahri Unan, Ankara 1995.
- Mehmed Nazmi Efendi, *Osmanlılarda Tasavvufî Hayat –Halvetîlik Örneği- Hediye-tü'l- İhvân*, Hazırlayan Osman Türer, İstanbul 2005.
- Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb* (Altın Bozkırlar), Çev: Ahsen Batur, İstanbul 2004.
- Namık Kemal, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri, Bütün Makaleleri 1*, Hazırlayanlar: Nergis Yılmaz Aydoğdu ve İsmail Kara, İstanbul 2005.
- Nûreddîn es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, Araştırma ve Notlar İlâvesiyle Tercüme Eden: Bekir Topaloğlu, Ankara 2000.
- Orman, Sabri, *Gazâlî Hakikat Araştırması, Felsefe Eleştirisi Etkisi*, İstanbul 1986.
- Ortaylı, İlber, *Osmanlı Toplumunda Aile*, İstanbul 2001.
- Özbek, Yusuf, *İslâm Açısından Sihir* ve Manfred Ullmann, *İslâm Kültür Tarihinde Maji*, Çeviren: Yusuf Özbek, (İki Eser Birlikte), İstanbul 1994.
- Özen, Miner Esiner, “Piri Reis ve Mûntehâb-ı Kitâb-ı Bahriye”, *Osmanlı Bilimi Araştırmaları Adnan Adıvar Özel Sayısı*, İstanbul Üniversitesi Yayını, Cilt VII, S. 2, 2006.
- Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 3 Cilt, İstanbul 2004
- Ronan, Colin A., *Bilim Tarihi Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişmesi*, Çevirenler: Ekmeledin İhsanoğlu ve Feza Günergun, Tübitak Yayınları, Ankara 2005.
- Rosenthal, Franz, *Bilginin Zaferi İslâm Düşüncesinde Bilgi Kavramı*, Çeviren: Lami Güngören, İstanbul 2004.
- Rıza Tevfik, *Felsefe Dersleri*, Hazırlayan: M. Münir Dedeoğlu, Ankara 2001.
- Rıza Tevfik, *Mufassal Kâmûs-ı Felsefe*, Devlet Matbaası 1932, 2 Cilt.
- Ross, Sir David, *Aristoteles*, Ahmet Arslan v.d., İstanbul 1999.
- Sarıhan, Zeki, *Kurtuluş Savaşı Günlüğü*, IV Cilt, Ankara 1993.
- Sarioğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul 2003.
- Sarton, George, *Antik Bilim ve Modern Uygarlık*, Çevirenler: Melek Dosay - Remzi Demir, Ankara 1995.
- Sava Paşa, *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, Fransızca'dan Çeviren: Baha Arıkan, İstanbul Tarihsiz, 2 Cilt.
- Sayılı, Aydın, *Mısırlılar ve Mezopotamyalılarda Matematik Astronomi ve Tıp*, Türk Tarih Kurumu Basımevi-Ankara 1982.
- Sertoğlu, Mithat, *Osmanlı Tarih Lügatı*, İstanbul 1986.
- Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, Tercüme ve şerh eden: Arif Erkan, İstanbul 1997.
- Şemseddin Sâmî, *Kâmusu'l-Â'lâm*, Tıpkıbasım Ankara 1999, 6 Cilt.
- Şen, Adil, *İbrahim Müteferrika ve Usûlü'l-Hikem fi Nizâmî'l-Ümem*, Ankara 1995.
- Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)*, Hazırlayan Süleyman Uludağ, İstanbul 1991.
- Târîh-i Na'imâ Ravzatü'l-Hüseyn fi Hülâsati Ahbâri'l-Hâfikeyn*, Tab'hâne-i 'Âmire, İstanbul 1280.
- Târîh-i Na'imâ*, Çeviren: Zuhuri Danışman, İstanbul 1967-1969, 6 cilt.
- Taeschner, Franz, “Osmanlılarda Coğrafya”, *Türkiyat Mecmuası*, Sayı II, İstanbul 1926, s. 271-314.

- Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, Çeviren: Muharrem Tan, İstanbul 2007.
- Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *Mevzâ'atu'l-'Ulûm*, Çeviren: Kemaleddin Mehmed Efendi, İstanbul 1313, 2 Cilt.
- Tecimer, Ömer, *Gül ve Haç Batı Uygarlığının Yeraltı Kaynakları*, İstanbul 2004.
- Türkiye'de Bilim Tarihi Araştırmalarının Dünü ve Bugünü*, Yayına Hazırlayanlar: Esin Kahya v.d., Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 2003.
- Topdemir, Hüseyin Gazi, *İbrahim Müteferrika ve Türk Matbaacılığı*, Ankara 2002.
- Toulmin, Stephen, *Kosmopolis Modernite'nin Gizli Gündemi*, Türkçesi: Hüsamettin Arslan, İstanbul 2002
- Unan, Fahri, *Kuruluşundan Günümüze Fâtih Külliyesi*, Ankara 2003.
- Unat, Yavuz, *İlkçağlardan Günümüze Astronomi Tarihi*, Ankara 2001.
- Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Büyük Osmanlı Tarihi*, 6 Cilt.
- Weber, Alfréd, *Felsefe Tarihi*, Çeviren: H. Vehbi Eralp, İstanbul 1991.
- Yıldız, Musa, *Bir Dilci Olarak Ali Kuşçu ve Risâle fi'l-İsti'âre'si*, T.C. Kültür Bakanlığı, Ankara 2002.
- Yılmaz Kurt, *Koçi Bey Risalesi*, Ankara 1998.
- Yılmaz, Necdet, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, İstanbul 2001.
- Yüksel, Emrullah, *Amidî'de Bilgi Teorisi*, İstanbul 1991.