

İslam Düşüncesinde Tercüme Faaliyetleri: Hermeneutik ve Bibliyografik Bir Katkı

Mehmet ULUKÜTÜK*

Özet- Bu makalede İslam düşüncesinin oluşumunda çok önemli yeri olan tercüme faaliyetleriyle ilgili tarihsel ve sosyo-kültürel bağlam göz önüne serilmiş ve konunun şimdiye kadar doğrudan ele alınamayan bazı yönleri üzerinde durulmuştur. Özellikle tercüme faaliyetleriyle ilgili dil-düşünce / dil-dünya görüşü ilişkileriyle ilgili olarak hermeneutik bağlamda bir takım analizler yapılmıştır. Bu analizlerin amacı İslam düşüncesinin entelektüel kaynaklarıyla ilgili daha sağlıklı tasavvurlar geliştirebilmeye katkıda bulunmaktır. Son olarak konuyla ilgili ulaşılabildiğimiz kadarıyla Türkçe, Arapça ve İngilizceden oluşan bir bibliyografya verilerek konunun pek çok yönü gösterilmeye çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler- Tercüme hareketleri, Kültürel etkileşimler, Dil-düşünce ilişkisi, Dil-dünya görüşü ilişkisi, Hermeneutik yaklaşım.

Abstract- *Translation movements in Islamic thought: Hermeneutical and Bibliographic Approach-* This article unfurls the historical and socio-cultural context that translation has had very important role in the development of Islamic thought by focusing on some issues which have not been directly addressed. In particular, some analyses related to translation activities of language-thought/language word view were conducted in a hermeneutic context. The purpose of these analyses is to contribute to the development of healthier vision of intellectual sources of Islamic thought. Lastly, a great many aspects of the translation subject were attempted to display by the inclusion of a bibliography as far as we are able to acquire in Turkish, Arabic and English.

Key words: Translation movements, Cultural interaction, Language-thought relationship, the Relationship between language and world view, Hermeneutical approach.

İnsanoğlunun tarihselliği ya da kendimiz olmak için başkalarına muhtaç mıyız?

Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi adlı kitabında Brian Fay, toplumsal yaşamın temel birimlerinin kapalı-devre özde bağımsız ve ayrı varlıklar olduğu tezine hücrecilik (atomizm) adını verir. Buna göre her birimiz – bunu her

* Ar. Gör. Muş Alparslan Ün. Fen-Edebiyat Fak. Felsefe Bölümü, ulukutuk27@hotmail.com

toplum, kültür, medeniyet, dünya görüşü diye de anlayabiliriz- sadece kendimize açık olan eşsiz bilinç durumlarını yaşıyoruz. Bundan dolayı bir mahremiyet duvarı bizi birbirimizden ayırıyor. Dahası, her birimiz, kendi içinde inançları ve arzuları temelinde eylemlerini yönlendirme gücünü barındıran eşsiz kişilikleriz. Zira her insan öteki benliklerden ayrı bir benliktir.¹ Bu anlayışın doğal bir sonucu olarak bütün toplumsal fenomenler ve özellikle de bütün kurumların işleyişinin kaynağı daima bireylerin karar, eylem, tutum, v.s.leri olduğu düşünülür. Bunların sözde “topluluklar” bağlamında açıklanmasıyla asla tatmin olunmaz.² Hücreciliğin bu yaklaşımı sonucunda ortaya şöyle bir soru çıkıyor; “Kendimiz olmak için başkalarımıza muhtaç mıyız?”

İslam düşüncesinin ilahi yönüne pek çok klasik ve çağdaş İslam düşünürü ve araştırmacıları tarafından vazgeçilmez bir önem verilse de onun İslam toplumlarının tarihsel tecrübelerinden akıp gelen bir kültür ve medeniyetin ürünü olduğunu, normatif vahiyle tarihsel olguların diyalektiği olduğunu da unutmamak gerektiğini ve dolayısıyla hücrecilik gibi etrafına mahremiyet duvarı örmüş kapalı bir devre olamayacağını da farkında olunması gerekir.

İnsanlığın tarihi tecrübesine baktığımızda bilim, felsefe ve kültürler aracılığıyla insanın geçmiş, bugün ve gelecek arasındaki söz konusu ilişkiyi kurmaya çalıştığı görülür. Günümüzde, karşılıklı ilişkiler ve etkileşimler ağı her türlü bilginin toplanmasını temin edebilmektedir. Bilindiği gibi medeniyet, biriken ve miras bırakılan irfandır; hem sürekli hem de değişken olanı bünyesinde barındırır; kültürel birikimleri aynı anda hem ihraç hem de ithal edebilir.³ Bunun önemli yollarından biri de tercüme hareketlerinden geçer.⁴

¹ Fay, Brian, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay. İstanbul, 2001, s. 50.

² Popper, Karl, *Açık Toplum ve Düşmanları*, Çev. Mete Tunçay, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1994, s. 105.

³ Ayrıntılı bilgi için bkz., Fernand Braudel, *Maddi Medeniyet ve Kapitalizm*, Çev. Mustafa Özel, İstanbul, 1991, s. 15.

⁴ Bilinebildiği kadarıyla ilk tercüme hareketi Yakın doğuda, M. Ö. 2000 yıllarında Sümer belgelerinin Akad diline çevrilmesiyle başlamıştır, dolayısıyla tercüme hareketleri geleneğinin temelleri bu döneme kadar uzanmaktadır. Bkz., D. Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, Çev. Lütfi Şimşek, İstanbul, 2003, s. 31; Ramazan Şeşen, “İslâm Dünyasındaki Tercüme Faaliyetlerine Umumî Bir Bakış”, *İTED*, VII/3-4, İstanbul, 1979, 3-29; Fernand Braudel, *Uygurlukların Grameri*, Çev. M. Ali Kılıçbay, İmge Yay. Ankara, 2001, s. 103-127; Bekir Karlığa, “İslam'da

Eğer atomistik/hücreci bir perspektiften bakmıyorsak tarih boyunca kültürler ve medeniyetler arasında karşılıklı etkileme, etkilenme ve etkileşim türünden ilişkiler olduğu rahatlıkla anlayabiliriz. İslam medeniyeti için de durum diğer medeniyetlerden farklı değildir.

İnsanlık tarihi boyunca üç büyük kültür intikali ile karşılaşırız. Bunlardan birincisi, M.Ö. VI-IV. yüzyıllar arasında Batı Asya kıyıları ile Ege adalarında gerçekleşmiştir. Pythagores'tan Platon'a kadar pek çok Grek düşünürü Antik Mısır, Mezopotamya, Hind ve İran düşüncelerini yakından tanıma imkânı bulmuşlar ve bunları kendi ülkelerine taşıyarak yeni ve özgün bir Grek düşüncesi meydana getirmişlerdir. İkincisi, VIII. asrın başlarından itibaren adı geçen antik düşüncelerden arda kalan malzemeler ile Grek düşüncesinin ana ürünlerinden hemen hemen hepsinin Arapçaya tercüme edilmesiyle gerçekleşmiş olan geçiştir. Üçüncü büyük kültür geçişi de XI. asırdan başlayıp XIII. asrın sonlarına kadar devam eden Arapçadan Latince ve İbranice başta olmak üzere öteki mahalli bir takım dillere yapılan tercümelerle gerçekleşmiştir.⁵

Fetihlerle sınırlarını genişleten Müslümanlar diğer medeniyetlerle karşılaşma fırsatı buldular. Buradaki milletlerle ve onların düşünsel ve bilimsel dünyalarıyla tanıştılar. Medreselerden bazıları fetihten önce vardı ve varlıklarını sürdürmeye devam ettiler. Bazı medreseler de fetihlerden sonra doğdu.⁶ Bu medreseler Urfa ve Nusaybin medreseleri, Cüdişapur, İskenderiye, Antakya, Harran ve Bağdat medreseleridir.⁷

Müslümanlar Hindistan ve Maveraunnehir bölgesinin fethi ile eski Hind bilimine dair eserleri Arapçaya çevirmeye başladılar ve Antik düşüncenin ürünlerini sadece Grek metinleriyle tanımakla kalmadılar aynı zamanda

Tercüme Hareketleri", *Uluslararası İslam Düşüncesi Konferans-2*, İst. 1997, s. 84-97; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, İklim Yay. İstanbul, 1992, s. 11-41; M. Şemseddin Günaltay, *Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi -Giriş Yolları ve Şekilleri-*, Sad. İrfan Bayın, İstanbul, 2001, s. 61-76.

⁵ Bekir Karlığa, "İslam'da Tercüme Hareketleri", *II. Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı*, İstanbul, 25-27 Nisan 1997, İ.B.B.K.İ.D.B.Y., s. 84.

⁶ Y. Kumeyr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, Çev. Fahrettin Olguner, Dergâh Yay, İstanbul, 1992, s. 121.

⁷ Bu medreseler hakkında özet bilgi için bkz. Y. Kumeyr, a.g.e, s. 122-34; Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, T.D.V. Yay, Ankara, 1998, s. 32-6; Bekir Karlığa, a.g.m. s. 85-93.

Süryanice, Kıptice, Farsça ve Hintçe aracılığıyla da bu kültürün değişik versiyonlarını tanıyıp ortak bilim ve kültür dili olan Arapçaya aktardılar.⁸

Bu kültür aktarımında Süryaniler önemli rol oynamıştır. İskenderiye ve Antakya'dan aldıkları Yunan kültürünü doğu bölgelerinde yayan ve bu kültürü Urfa, Nusaybin, Harran medreselerine getirenler de Süryanilerdir.⁹ Arap âlimleri Süryaniceyi en eski dil olarak kabul ederler. Süryanîlerin tercüme faaliyetleri, Arap-Fars ilmine faydalı olmuştur. VIII. yüzyıldan X. yüzyıla kadar Yunanca eserleri gerek eski Süryanca metinlerden gerekse kendi düzelttikleri ve kısmen de yeniden tertip ettikleri nüshalarından Arapçaya nakledenler Süryanîler olmuştur.¹⁰

İslâm dini Batı Asya'da doğduğunda, fikrî bir uyanış ile edebiyattaki üstünlüğü dışında belirli okulları ve kurumları olmayan, mimariden ve bilimden yoksun bir kültür sayılırdı. İslam vahyinin nazil olduğu Arabistan yarımadası, gerek kültürel bakımından, gerekse medeniyet bakımından diğer pek çok toplumlar gibi nispeten içine kapanık, kapalı bir toplumdu. Düşünce hayatları şahsi müşahedeler ve hakimane darb-ı mesellerden ibaret, ilim hayatı ise basit tecrübelerden öte geçmemekteydi.¹¹ Bunun içindir Arap yarımadasında İslam'dan önce dünya çapında bir düşünce hareketinin varlığından söz edilememiştir. Babil'in *mitolojisi*, Yunan'ın *teolojisi* ve Mısır'ın *kozmozgonisi* çapında derin perspektif ortaya koyduklarına rastlanmamıştır.¹² Diğer yandan Araplar elde ettikleri kültürel bilgileri çoğu zaman yine bizzat başka Araplar öğrenmiştir.

⁸ Bekir Karlığa, a.g.m., s. 85.

⁹ T.J. De Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, Çev. Yaşar Kutluay, Anka Yayınları, İstanbul, 2001, s. 31-2.

¹⁰ T.J. De Boer, a.g.e., s. 38.

¹¹ Konuyla ilgili olarak İslam öncesi Arapların sosyo-kültürel, antropolojik, linguistik, ekonomik ve düşünce düzeylerini geniş bir biçimde ele alan şu çalışmalara bakılabilir. Neşet Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliyye Çağı*, A.Ü.İ.F. Yay. Ankara, 1982, s. 82-152; Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, Çev. A. Yüksel, R.Er, Ankara, 1993, s. 16-34; Mahmut Şükrü el-Alasi, *Bulugu'l-Ereb fi Ma'rifeti Ahvali'il-Arab*, Thk. M.Behçet el-Eserî, Kahire, 1924; Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, Çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay. İstanbul, 1997; Şevki Dayt, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî /Asru'l-Cahiliyye*, Kahire, 1960, Elbîr Ebûnâ, *Edebu'l-lugati'l-Ârâmiyye*, Beyrut, 1996.

¹² Hitti, Philip K. *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, Çev. Salih Tuğ, İstanbul, 1995, I/s. 145.

O dönemde Batı Asya'da iki güçlü devlet, Sasânî devleti ile Bizans bulunmaktaydı. Bunlar, İslâm devletine teşkilatlanma örneği oldular. Sekizinci yüzyıl devlet teşkilâtında İrânlılar o denli etkiliydi ki, Abbâsî yönetiminin ortaya çıkışında İrânlıların büyük payı olduğu söylenir.¹³ Yahudi ve Hıristiyan ilâhiyatı da, İslâm kültürünün faydalandığı kaynaklar arasında yer almaktadır. Bunların dışında, Batı Asya'da yaygın bir kültür olan Hellenism ikliminde, özellikle Süryânîlerin başını çektiği okullar bulunmaktaydı. Emevîler devrinde Süryânîler oldukça etkiliydi;¹⁴ dönemin başkenti Şam'da devletin üst düzey bürokratlarının çoğu, ya Yunanca konuşan Süryânîlerden ya da Yunanca bilen Araplardan oluşuyordu.¹⁵ İslâm'ın doğuşundan önce, Eskiçağ Yunan kültürü Süryânîlerin öncülüğünde doğu Akdeniz havzasına serpilmiş çeşitli okullar hâlinde yaşatılmaktaydı. Bu okullar, daha ziyâde Mısır ve Mezopotamya bölgelerinde toplanmıştır. Ancak, Mezopotamya bölgesi, yalnızca Yunan kültürünü değil, Sümer kültürünü de ihtivâ etmektedir. Ayrıca M.Ö. 1500'lere değin uzanan Hinduizm ve Zerdüştlük, hattâ uzaktan temâs kurulan Çin dahî, İslâm dünyasını etkileyen güçlü kültürler arasında bulunmaktadır.

İslamiyetle birlikte Arapların düşünce hayatı değişmiş, hayatın ritmi birden hızlanmıştır.¹⁶ Zira İslam vahyi, ahlaki ve sosyal bir düstur anlamıyla yalnızca bir din (*religion*) vaz etmekle kalmamış aynı zamanda dünyanın büyük

¹³ Bernard Lewis, *The Arabs in History*, Oxford University Press, Oxford, 1993, s. 85.

¹⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Atiyye, George N., "el-Eseru's-Suryânî fi'l-hayâti'l-fikriyye ve'l-ilmîyye fi bilâdi's-Şâm", *Bilâduş-Şâm fi'l-ahdi'l-Bayzentî: 4.Uluslararası Şam Bölgesi Tarihi Sempozyumu I. Oturum Bildirileri*, Amman, 1986, s. 166.

¹⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Sihâm el-Furayh, "es-Suryân ve devruhum fi nakli's-sekâfeti'l-Yünânîyye ile'l-Arabiyye" *Havliyyât Kulliyeti'l- Âdâb, Câmiat Ayn Şems*, c. 23, sayı 2, 1994-1995, s. 64.

¹⁶ Araplarda İslâm'ın gelmesiyle birlikte yaşanan zihniyet devrimini ve bu devrimin dilde meydana getirdiği semantik değişimi görmek için bkz. Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, s. 15-55. Mehmet Yolcu, *Kur'an'ın Zihniyeti Değiştirmesi*, Denge Yay. İst. 2005. s. 247-270. İslam muhitinde tercüme hareketlerinin yoğunlaşmasının en önemli sebepleri arasında başlangıçta toplumun seviyesinin geriliği ve daha sonra toplumda meydana gelen kültürel bir takım değişimlerle ihtiyacın fazlalığı önemli rol oynamıştır. Bunun dışında Kur'an'ın hem evren hem de insanın geçmişi ve bu yolla elde ettiği tecrübeler üzerinde mü'mini düşünme ve araştırmaya yönelten emirleri de etkili olmuştur. Konuyla ilgili Ayetler için bkz. Al-i İmran, 3/191-192; Yunus, 10/5-6, 101; Ra'd, 13/3-4; Çaşıye, 88/17-20; Ankebut, 29/20. Ayrıca bkz. M. W. Davies, *İslami Antropolojinin Oluşturulması*, Çev. T. Doğukargın, İst, 1991, s. 138; Hüseyin Atay, "İslâm Felsefesinin Doğuşuna Dair", *AÜİFD.*, Ankara, 1966, Sayı: XIV, s.175-187.

bir kesimini ve bu kesim içinde yaşayanların zihinlerini de değiştirmiştir.¹⁷ Dolayısıyla İslamî ilimlerin doğuşu ve sonraki gelişmeler, İslam vahyinin ruhu ve onun insanların zihnini, eylemlerini ve çevresini, bunların yanı sıra ilimlerin oluşup gelişmelerini sağlayan medeniyeti kalıba sokma davranışı kavranmaksızın anlaşılacak konulardır.¹⁸ Gerçekten de başlangıçta lûgat anlamıyla “ümmî” olan, daha ziyade sözlü geleneğe yaslanan bir kültür havzasının insanlarına ne olmuştur da iki ya da üç yüzyıl içinde yazılı geleneğe dayalı bir kültürel ve kurumsal dinamizmi yakalamayı başarmış ve kısa sürede felsefe ve dolayısıyla “bilim”de insanlığın öğretmenleri olmuşlardır? Eğer söz konusu olan İslam felsefesi yahut dârü'l-İslam'da gelişen felsefe geleneği ise bu gelişmede birincil faktörün, “el-Kitâb” olarak Kur'an olduğu söylenmelidir. Zira Kur'an-ı Kerim, -Rosenthal'in de sarahatle belirttiği gibi- “el-'ilm” kavramını İslam medeniyetinin ta yüreğine yerleştirmiş olan bir kitaptır.¹⁹

Tercüme faaliyetleri nasıl bir ihtiyaçla hangi ortamda doğdu? Veya Tercüme faaliyetlerinin tarihsel ortamının hermeneutik boyutları

Bu bağlamda tercüme faaliyetlerinin sosyal zemininde, çekirdeğini vahyin ve hadislerdeki öğretilerin oluşturduğu kültür içerisinde yetişen meraklı ve araştırmacı insan tipinin önemli bir payı vardır. İslâm dünyasında kültür, “âdâb” anlamındadır; âdâb ise, edîbin yetişmesini sağlayan kültürün değerler ve inançlar manzûmesi içerisinde yerleşmiş öğrenme ve davranış müfredâtıdır. Böylece edîb, Yunan Eskiçağından Çin'e değin geçmiş çağlardan o günlere gelen bütün kültürleri bir bütünlük içerisinde anlayan kimsedir. *İslâm dünyasında kültür, Avrupa'dan farklı olarak dinin bir ürünüdür.* Müslüman düşünürü, değer ve inanç farklılıklarını idrâk edebilecek olgunluğa getiren, İslâm kültürünün ilkeleridir. Ancak her medeniyette kültür ile din arasındaki ilişki böyle değildir. İslâm medeniyetinde din, kültürü şekillendirmişken;

¹⁷ Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslam ve İlim: İslam Medeniyetinde Akli İlimlerin Tarihi ve Esasları*, Çev. İlhan Kutluer, İnsan Yay. İstanbul, 1989, s.3.

¹⁸ Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslam ve İlim*, s.4.

¹⁹ Rosenthal, Franz, *Knowledge Triumphant*, Leiden 1970, s. 20, 22, 32. Rosenthal'in bu eseri bilgi ve bilim kavramının dinî değerler sistemi içindeki yerini ve çeşitli İslam entelektüel gelenekleri içinde kazandığı zengin anlamları bir kez daha kavramak isteyen okuyucu için ayrıntılı veriler sunmaktadır.

Hıristiyan Batıda, kültür dini şekillendirmiştir.²⁰ Avrupa’da tercüme, XII. yüzyılda burjuva sınıfının öncülüğüyle başlamışken; İslâm dünyasındaki tercüme hareketi, halifelerin yanısıra sivil ve askerî erkân, tüccarlar ve çeşitli okullar tarafından desteklenmiştir.²¹ Bu, belirli bir zümrenin inisiyatifleriyle yürütülmüş bir faaliyet olmayıp, Abbâsî devri toplumunun siyâsî, ilmî ve içtimâî kesimlerinin efkâr-ı umûmiyesine mutâbık olarak meydana gelmiştir.²² Bu da onun geniş bir etki alanına sahip olmasının nedenlerinden biridir. Bu bağlamda ilk dönem Müslümanlar İslâm’ın onlara verdiği dinamizm sayesinde çok kısa denilebilecek bir zaman diliminde Atlantik’den Çin Seddi’ne kadar,

²⁰ Fârâbî, *Kitâbu Arâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, tah. Elbîr Nasrî Nâdir, Beyrut, 1991, s. 136-137; James Montgomery, Review, *Religion and Culture in Medieval Islam*, ed. R.G. Hovannisian, G. Sabagh, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, *Journal of Islamic Studies*, Mayıs 2001, c. XII, sayı: 2, s. 182-184, s. 182-183. Tahâ ve Fiey, tercüme faaliyetinin, aydın zihniyetli bazı halifeler tarafından gerçekleştirildiğini iddiâ etmişlerdir S. Tahâ, "et-Ta'rib ve kibâru'l-muarribîn", *Sumer*, 1976, c. XXXII, s. 339-389; Sihâm el-Furayh, "es-Suryân ve devruhum fi nakli's-sekâfeti'l-Yûnâniyye ile'l-Arabiyye" *Havliyyât Kulliyeti'l- Âdâb*, Câmîat Ayn Şems, c. 23, sayı 2, 1994-1995, s. 64. Bütün bunları zikretmemizin nedeni; İslâm dünyasında tercüme hareketinin başlamasının, devlet yönetimi üzerinde etkili olan belirli bir azınlığın yahut aydın fikirli birkaç halifenin ürünü olduğunun iddiâ edilmesidir. Bu iddiâdaki metodik hatâ, Avrupa aydınlanma ideolojisinin, İslâm medeniyetinin kendisine özgü parametrelerine tatbik edilmesinden kaynaklanmıştır. Avrupa Aydınlanma ideolojisinin temelinde, burjuva sınıfının oluşumu yatmaktadır. Burjuva, kendi sosyo-kültürel konumunu tayîn etmek için, klasik ve yaygın olarak bilinen kilise öğretilerinden farklı bir bilince ulaşmak arzusuyla, Onikinci yüzyılda Arapçadan Latinceye tercüme hareketini başlatmıştır. Bkz. Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, s. 15-16.

²¹ Bilim ve felsefe tarihindeki belli başlı paradigmatik değişiklik süreçlerinde tercüme hareketleri, vazgeçilmez etkenler arasında yer alır. Bekir Karlığa tercüme faaliyetlerini üç döneme ayırarak inceler. Birincisi, M.Ö. VI. ve IV. yüzyıllarda Hind, İran, Eski Mısır, Sümer, Babil, Fenike ve Mezopotamya medeniyetlerinin verilerini alıp sentezlemek suretiyle oluşturulan kadim Grek felsefesidir. İkincisi, M. VIII-X. yüzyıllar arasında yoğunlaşan İslam tercüme hareketleri ve üçüncüsü de, XII-XIII. yüzyıllarda İspanya ve Sicilya’da kurulan tercüme okulları yoluyla İslam Felsefesinin Ortaçağda Avrupa’nın ortak ilim ve kültür dili olan Latinceye aktarılmasıdır. Bkz., B. Karlığa, "İbn Sina Felsefesinin Batı Felsefesine Etkileri" *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu*, Ankara, 117-20 Aralık 1983, bildiriler Haz.. M. Cumhuriyet, O. Doğan, Ankara, 1984, s.433. H. Z. Ülken ise bu evreleri eski Yunan uyanışı Anadolu, Fenike, Mısır Türk-Uygur uyanışı Hind, İran ve Nasturi, İslam uyanışı Yunan, Nasturi ve Hind, Batı uyanışı ise İslam, yani Türk, Arap, Acem ve Yahudi tercüme hareketleriyle mümkün olduğu yönündeki görüşüyle beş bölümde inceler. Bkz., H.Z. Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul 1935, s. 19; tercüme hareketleri için ayrıca bkz., Muhammed İkbâl, *İslâm’da Dini Düşüncesinin Yeniden Doğuşu*, İstanbul, 1984, s. 177.

²² Türker, Sadık, "İslâm Düşüncesinin Gelişiminde Tercüme Faaliyetlerinin Rolü", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı:3, s.228.

Mezopotamya, Mısır, Asur, Babil, Grek, İran ve Hint gibi tarihleri çok eskilere uzanan kadim medeniyetlerin beşikleriyle tanışmışlardır. Bu tanışıklık, onlarda tanıştıkları medeniyetlerin sorunlarıyla yüzleşmeleri gibi bir durumu da beraberinde getirmiştir

Hulafa-i Raşidin döneminde (632-660), fetihlerin sonucu olarak ortaya çıkan durum karşısında, sosyal, siyasal sorunlar, öncelikle çözülmesi gereken sorunlar olduğundan, bu dönemde Müslümanların yabancı kültürlerle kayda değer bir düşünce alış verişi ve düşünsel etkileşim yaşadıklarını söylemek mümkün değildir. Hatta Hz. Peygamber dönemindeki yapıyı aynen muhafaza etmek için son derece hassas hareket ettikleri de ayrıca dikkat çekmektedir. Bu sebeple yabancı kültürlerle ilişkilerinde ihtiyatlı davranmışlardır.²³ Müslümanlar ilk önceleri, İslam'ın kendi kendine yeterliliğinden hareket ederek bu kültür ve medeniyetlerle içli dışlı olmak istememişlerdir. Fakat kısa bir bocalamadan sonra ister istemez o kültür ve medeniyetlerle temasa geçmek zorunda kalmıştır.²⁴ Zira toplumsal açıdan böylesi bir durum kaçınılmazdı.

Bu zorunluluğun bir sonucu olarak fetihlerle sınırlarını genişleten Müslümanlar diğer medeniyetlerle karşılaşma fırsatı buldular. Buradaki milletlerle ve onların düşünsel ve bilimsel dünyalarıyla tanıştılar. Bu fikir bağlantısında medreseler önemli rol üstlenmişlerdir. Medreselerden bazıları fetihten önce vardı ve varlıklarını sürdürmeye devam ettiler. Bazı medreseler de fetihlerden sonra doğdu.²⁵ Bu medreseler Urfa ve Nusaybin medreseleri, Cündişapur, İskenderiye, Antakya, Harran ve Bağdat medreseleridir.²⁶ Buralarda yaşatılan kültürlere ait eserler tercüme edilmeye başlandı. Müslümanlar ayrıca Hindistan ve Maveraun-nehir bölgesinin fethi ile eski Hind bilimine dair eserleri Arapçaya çevirmeye çalıştılar. Müslümanlar, Antik

²³ Behiy, Muhammed, *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*, Çev. Sabri Hizmetli, Fecr Yay. Ankara, 1992, s. 65; ayrıca bkz. 212-350.

²⁴ Arslan, Ahmet, *İslam Felsefesi Üzerine*, Vadi Yay. Ankara, 1999, s.315-316. İslam'ın ve dolayısıyla Müslümanların geleneksel olarak kendilerini görüşleriyle ilgili olarak ayrıca bkz. W. Montgomery Watt, *İslami Hareketler ve Modernlik*, Çev. Turan Koç, İz Yay. İstanbul, 1996. s. 29-37.

²⁵ Kumeyr Y., *İslam Felsefesinin Kaynakları*, çev. Fahrettin Olguner, Dergâh Yay, İstanbul, 1992, s. 121.

²⁶ Bu medreseler hakkında özet bilgi için bkz. Y. Kumeyr, a.g.e, s. 122-34; Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, T.D.V. Yayınları, Ankara 1998, s. 32-6; Bekir Karlığa, "İslam'da Tercüme Hareketleri", II. Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı, İstanbul, 25-27 Nisan 1997, s. 85-93.

düşüncenin ürünlerini sadece Grek metinleriyle tanımakla kalmamışlar aynı zamanda Süryanice, Kıptice, Farsça ve Hintçe aracılığıyla da bu kültürün değişik versiyonlarını tanıyıp ortak bilim ve kültür dili olan Arapçaya aktarmışlardır.²⁷

Bu kültür aktarımında Süryaniler önemli rol oynamıştır. İskenderiye ve Antakya'dan aldıkları Yunan kültürünü doğu bölgelerinde yayan Urfa, Nusaybin, Harran gibi medreselere getirenler de Süryanilerdir.²⁸ Arap âlimleri Süryaniceyi en eski dil olarak kabul ettiler. Süryanîlerin tercüme faaliyetleri, Arap-Fars ilmine faydalı olmuştur. VIII. yüzyıldan X. yüzyıla kadar Yunanca eserleri gerek eski Süryanice metinlerden gerekse kendi düzelttikleri ve kısmen de yeniden tertip ettikleri nüshalarından Arapçaya nakledenler Süryanîler olmuştur.²⁹

Emeviler dönemi (660-750) ise, Şam, Basra ve Kufe gibi önemli şehirlerde, herkesin önünde, Yunan felsefelerinden, Aristo mantığından ve beşeri bilimlerden bahseden çeşitli inançların din adamlarıyla ve farklı inanç gruplarla Müslümanlar arasında teolojik tartışmaların olduğu dönemdir. Sözlü olarak ilk etkileşim bu dönemde başlamış, kısa zamanda bunun etkileri, yeni doğan kelimelerle okullarıyla kendini göstermiştir. Bu dönemdeki en önemli gelişme iktidar umudunu yitiren genç şehzade Halid b. Yezid'in başlattığı tercüme çalışmalarıdır.³⁰ Bu tercüme hareketinde Halid b. Yezid Mısır'dan gelen ve Yunanca'ya vakıf olan bazı insanlara tıp, kimya ve astrolojiyle ilgili kitapları tercüme ettirir. Yine bu dönemde Abdulmelik b. Mervan (685-705) ve Velid B. Abdulmelik (705-715) tarafından Farsça ve Grekçe bazı şiir kitaplarının Arapça'ya³¹ çevrilmesi de önemli bir gelişmedir. Emeviler döneminde yapılan

²⁷ Bekir Karlığa, *a.g.m.* s. 85.

²⁸ T.J. De Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, Çev. Yaşar Kutluay, Anka Yay, İstanbul, 2001, s. 31-2.

²⁹ T.J. De Boer, *a.g.e.*, s. 38.

³⁰ Yunancadan Arapçaya bazı astroloji ve kimya eserlerinin çevrilmesini sağladığı iddia edilen bilim meraklısı Emevi prensi Hâlid bin Yezîd bin Muâviye el-Emevî'nin (ö.85/704) yaptığı ve desteklediği çalışmalar, Yunancadan Arapçaya bilimsel nitelikli ilk çeviri örnekleri olarak gösterilmektedir; bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Haz. İbrâhîm Ramazân, Beyrut 1997, s.300); ancak ilgili haberlerin tutarsızlığına Gutas işaret etmektedir, bkz. Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, s. 34.

³¹ Belazuri, Ahmet b. Yahya, *Futuhu'l-Buldan*, Çev. Mustafa Fayda, Ankara, 1987, s. 691-693. Emevîlerle birlikte başlayan tercüme faaliyetleri, Sekizinci yüzyılın başlarında Abbâsî yönetimiyle birlikte, bir Tercüme hareketi hâline gelmiştir. İbnü'n-Nedîm, sistematik ve

çeviriler felsefî kaygılardan öte, daha çok pratik ihtiyaçların karşılanmasına yönelikti. Bundan dolayı tıp, astronomi ve kimya ilimleri ile ilgili metinler bu dönemde ağırlıktaydı. Bir yandan hükümdarın yabancı ilim adamlarını saraya daveti, diğer yandan Müslümanların bu ilimleri öğrenme merakı ve yabancı bilim adamlarının bu ilimlere ait daha önce Süryanice, Yunanca, hatta Kiptice ve diğer dillerde yazılmış olan eserleri Arapçaya çevirmeleriyle İslam dünyasında giderek hızlanacak olan bir bilimsel faaliyet başlamıştır.³²

Önceleri tercüme konuları sınırlı iken özellikle Mansur (753-775) döneminde Hint, Yunan, Çin, İran, medeniyetlerine ait ilmi, edebi, felsefi, metafizik, astroloji, aritmetik, geometri, astronomi, müzik teorisi, etik, fizik, zooloji, botanik, farmakoloji, veterinerlik, tıp, askerlik sanatı, hikmetli sözler, hatta şahin terbiyeciliğine varıncaya kadar hemen hemen her konuda pek çok eser İslam entelektüel çevrelerinin hizmetine sunulmuştur. Urfa, Nusaybin, Harran ve Cündişapur Medreseleri aracılığıyla daha geniş çevrelere de yayılma imkânı bulan tercüme ile elde edilen birikimin, İslam dünyasında büyük değişiklikler meydana getirilmesi de kaçınılmazdı. Hatta bu birikim zaman içerisinde Güney Avrupa ve İspanya yoluyla Avrupa'nın hizmetine de sunulacak ve Rönesansın doğmasına önemli ölçüde etki edecektir.³³ Ama Emevi

kurumsal anlamdaki çeviri faaliyetlerinin başlangıcını efsânevi bir hikâyeye dayandırmaktadır. Hikâyeye göre Abbâsî halifesi Memûn, bir gece rüyâsında Aristoteles'i görür. Ona, "güzel olan nedir?" diye sorar; filozof "akla göre güzel olandır" cevâbını verir. "Sonra nedir?" diye soran halife, "dine göre güzel olandır" ve nihâyet üçüncü olarak "halka göre güzel olandır" cevâbını alır. Bu rüyâ üzerine halife, Bizans kralına bir mektup yazarak, Roma devletinin Hıristiyanlığı kabûl edişinden beri, İstanbul'a üç gün uzaklıkta kraliyet mahzenlerinde kilitli tutulan kadîm eserleri talep eder. Daha sonra halife Memûn, ileride Beytü'l-Hikme'nin kurucuları arasında yer alacak olan Haccâc b. Matar, Huneyn b. İshâk, Kosta b. Lukâ el-Baalbekî ve İbnü'l-Bitrîk öncülüğünde bir heyeti İstanbul'a gönderir. Heyettekiler seçtikleri kitapları alarak Bağdat'a geri dönerler. Halife felsefe, mantık, geometri, aritmetik, astronomi, tıp ve mûsikî ile ilgili bu eserlerin derhal Arapça'ya çevrilmesini emreder. Böylece sistematik ve kurumsal anlamda tercümeler başlar. Bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 301. Ayrıca bkz. Eyüp Tanrıverdi, "Arap Kültüründe Çeviri Çalışmaları ve Huneyn B. İshak Ekolü", *Divan Disiplinlerarası Araştırmalar Dergisi*, Sayı:23. 2007/2.

³² Mehmet Bayraktar, a.g.e. s. 28.

³³ İbn. Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut 1994, s. 302; İbn Ebi Usaybia, *Uyunu'l Enba fi Tabakatü'l Etbba*, Beyrut., s. 183; Hüseyin Gazi Yurdaydın, *İslam Tarihi Dersleri*, Ankara, 1982, s. 42; T. J. De Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, Çev. Yaşar Kutluay, AÜİF, Yay. 1960, s. 31; B. Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, Litera Yay. İst. 2004, s. 211; Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, s. 15, 18, 121-133; D. L. O'leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, Çev.

idarecilerinin Arap milliyetçiliği etrafında dönen politikaları, doğal olarak yabancı unsurların iktidarına mani olduğundan, olması gereken kültürel etkileşim ve yakınlaşma çok yetersiz kalmıştır.³⁴ Bununla birlikte bu dönem daha sonra gelişecek olan ilmi ve felsefi hareketin ivme kazanacağı bir dönem olacaktır. Bu bağlamda, Müslümanlarla diğer inanç grupları arasında teolojik konularda süren tartışmalar ve sosyo-kültürel yakınlaşmalar daha sonra *Beytü'l-Hikme*'de kurumsallaşacak olan tercüme ilmi/felsefi hareket için hazırlık ortamı oluşturmuştur³⁵ denilebilir. Bunun içindir ki buradaki tercüme faaliyetinin Perikles Atina'sı, İtalyan Rönesans'ı veya 16. ve 17. yüzyıl bilimsel devrimiyle aynı kategoride yer aldığı, insanlık tarihi için aynı derecede önemli olduğunun, bu yüzden böyle kabul edilmesi ve tarihsel bilincimize de bu şekilde kaydedilmesi gerektiğinin düşünülmesi gereklidir.³⁶

Abbasilerin iktidara gelişiyle Müslümanlar Mezopotamya, Mısır, Asur-Babil, Grek ve Hint medeniyetlerinin düşünsel ve bilimsel ürünlerinden istifade etmeye yönelmişlerdir.³⁷ Müslümanlar kendi medeniyetlerini oluştururken başka medeniyetlerin düşünsel, bilimsel ve kültürel birikimlerine kayıtsız kalmaları düşünülemezdi. Abbasiler döneminde kurulan *Beyt'ül-Hikme*, medeniyetler arası tercüme faaliyetlerinin kurumsallaştığı bir mekân olduğu aynı zamanda yüksek seviyeli bilimsel ve düşünsel araştırmalar yapılmıştır.³⁸ Bunların sonucunda *Beyt'ül-Hikme*, tarihi sürecin ve insanlığın mevcut

Hüseyin Yurdaydın-Yaşar Kutluay, *A.Ü.İ.F. Yay. Ankara, 1959, s.112; O. Leaman, Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş, Çev. Turan Koç, Rey Yay. Kayseri, 1992, s. 4.*

³⁴ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. söylemez, Mahfuz ve diğerleri Komisyon, *Emeviler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı*, Pozitif Matbaacılık, Ankara, 2003. s. 15-55.

³⁵ Kaya, Mahmut, "Beyt'ül-Hikme", *D.İ.A.*, VI/ İstanbul, 1992, s. 88-90, Ayrıca bkz. Remziye Muhammed el-Atrakî, "Beytü'l-Hikme el-Bağdadi ve eseruhu f'l-haraketi'l-ilmiyye", *el-Müerrihu'l-Arabi*, XIV, Bağdad, 1980, 317-355. Muhammad Hozien "The Introduction of Greek Philosophy in the Muslim World" *Journal of Islamic Philosophy* (2005):119-127 Bekir Karlıhağa, "İslam Düşüncesini Etkileyen Sosyo-politik, Kültürel ve Ekonomik Nedenler", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 3, İstanbul, 1995. s. 179-204. H.Dursun Yıldız, "Tercüme Faaliyetleri", *DGBİT.*, III, s. 462. Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul, 1997.s. 28.

³⁶ Gutas, Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek, Kitap Yay, İstanbul, 2003, s. 20.

³⁷ Hocaoğlu, İsmail, "Abbasi Devri Çeviri Çalışmaları", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, c. XXXVII, sayı 1-2, Ankara, 1995, 453-463.

³⁸ Nâcî et-Tikrîfî, "İntikâlu'l-felsefeti'l-Yûnâniyye ile'l-Arabiyye", *el-Mevrid*, c.4, sayı 4, 1975, 72-76

birikimlerinden yararlanma düşüncesinin kurumsallaşmış vechesi olarak ortaya çıkmıştır.³⁹ Ancak *Beyt'ül-Hikme*'nin önemi bununla sınırlı kalmamıştır, bilakis buradaki faaliyetler daha sonraki yüzyıllarda büyük yankılar uyandırmıştır. Yunan felsefesi, İran, Hint, Mezopotamya ve Mısır gibi köklü ilmi ve kültürel geleneklerin İslam düşüncesine intikali neticesinde Müslümanların entelektüel muhitinde yepyeni bir dönem açılmıştır. Bu kurum ilk dönem kültür tarihinde meydana gelen değişmelerde merkezi rolü oynadığına inanılan olayların geçtiği önemli bir mekândır. İslam kültür ve medeniyetinin gelişim çizgisi dikkatle incelendiği zaman İslam felsefesi ve bilimi alanındaki ilk ve özgün çalışmaların bu dönemde öne sürülür.

İlim teriminin sistematik ilmî disiplin haline gelişi, İslam dünyasında “ilimler” taksimi yapma ihtiyacı ile birlikte olmuştur. Bu ihtiyacı doğuran ise Müslüman entelektüellerin din bilgisi dışında başka “bilimler”in olduğunu fark etmesi olmuştur. Grek-Hellenistik, Farisî-Hind ve Sabîî kültür havzalarının İslam öncesi oluşturduğu ilmî ve felsefî birikim fetihler ardından kültürel coğrafyanın gelişmesiyle birlikte Müslümanlar için ulaşılabilir hale gelmiş ve ciddi bir ilgiye mahzar olmuştur. İslam gelmeden önce yeniden gelişme yönünde bir dinamizm belirtisi göstermeyen bu birikim, İslam’ın gelişinden kısa bir süre sonra bizzat siyasi otoritenin ve aristokrat ilgi, finansman ve himayesiyle Arapça’ya aktarılmıştır. Artık Eflatun’un önemli *Diyaloglar*’ı, Aristo’nun *Politika* hariç tüm eserleri, Plotinus ve Proclus’a ait bazı teolojik metinler, felsefe tarihleri tıp, astronomi ve coğrafyada Batlamyus, fizik ve mekanikte Arşimedes ve Heron’un eserleri, Hint matematiğinin klasikleri olan *Siddhanta*’lar, siyaset ve ahlak felsefesine dair *Pançatantra Masalları (Kelile ve Dimme) Hüdâyname, Âyinnâme, Câvidân Hired* gibi eserler Arapça’da ve

³⁹ Muhammed Abid el-Cabiri, tercüme hareketiyle ilgili farklı bir yöne dikkat çekmek isteyerek şunları belirtir: “Abbasi döneminde özellikle Me’mun döneminde yapılan tercüme faaliyeti yalnızca kültürel gelişimin gerektirdiği saf, tarafsız, ‘masum’ bir durum değildi. Aksine Abbasilerin zıt görüşlere karşı kurduğu genel stratejinin önemli bir bölümüydü. Bu karşı güçlerin başında sosyal ve siyasi atağı iflas ettikten sonra ideolojik hamleye karar veren Fars aristokrasisi bulunmaktadır.”, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, Çev. Sait Aykut, Kitapevi Yay. İst. 2000, s. 41; Cabiri bir başka kitabında tercüme hareketinin çok bilinmeyen başka bir yönünün de olduğunu iddia eder. Ona göre Abbasiler döneminde Me’mun’un genel politikası irfani/hermentik/gnostik eğilime karşı burhanı/rasyonel perspektifi esas alan bir yaklaşımdı. Tercüme hareketleri de bu yaklaşımın/tepkinin bilimsel muhalefet yanını oluşturuyordu. bkz. *Arap Aklının Oluşumu*, Çev. İbrahim Akbaba, İz Yay. İstanbul, 1997, s. 95, 370.

Müslümanların kütüphanesinde. Halife Me'mun tarafından kurulan Beyt'ül-Hikme, sadece bir tercüme bürosu değil, bir akademi ve kütüphane olarak da çalışmış, bir tarafta söz konusu birikim Arapça'ya aktarılırken diğer tarafta bilimsel araştırmalar yürütülmüştür.⁴⁰ Bu tercüme faaliyetinin sadece o zamana kadar değil, modern zamanlara kadar emsali görülmedik nitelik ve nicelikte olduğu düşünülmektedir.

Müslümanlar *Beyt'ül-Hikme*'de ne yaptı? Tercüme faaliyetinin hermeneutik boyutları

Hermeneutik ilk dönemlerinde, ister klasik felsefi hermeneutik ve isterse kutsal metin hermeneutiği olsun, daima dilsel tercümeyle ilgilenmiştir. Tercüme fenomeni hermeneutiğin kalbidir. Tercüme esnasında kişi, gramer, tarih ve diğer araçlardan istifade ile metnin manasını bir araya getirmeye ve antik bir metnin şifresini çözmeye yönelmekle karşı karşıya gelir. Ancak daha önce de söylediğimiz gibi bu araçlar herhangi bir dilsel metinde ve hatta kendi dilimizde yazılmış bir metin ile karşılaşma anında kullanılan faktörlerin formüle edilmesiyle aynıdır. Daima iki dünya mevcuttur, metnin dünyası, ve buna bağlı olarak da birisini diğerine 'tercüme' etmesi için Hermes'e ihtiyaç vardır.⁴¹ Bunun içindir ki tercüme faaliyetleri mutlaka hermeneutik bir kritiğe/analize tabi tutulmalıdır.

Bu bağlamda tercüme faaliyetlerinin iki dünya arasında meydana gelen bir etkileşim olma özelliğine vurgu yapan ve tercüme faaliyetlerinin hermeneutik yönüne dikkatlerimizi çekmesi açısından önemli gördüğümüz Toshihiko Izutsu'nun konuyla ilgili tespitleriyle başlamak yararlı olacaktır. Izutsu, İslam düşüncesinde mevcut düşünce ekollerinin vokabularlarını Kur'an merkezli oluşturduklarını yalnız İslam felsefesinin buna bir istisna teşkil ettiğini belirterek şu önemli bir tespitte bulunur:

⁴⁰ Kutluer, İlhan, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, İz Yay. İst. 2001, s. 237. Ayrıca Bkz. Hugh Kenndy, "İslam'ın İlk Dört Asrında Entelektüel Hayat", Çev. Mahmut Şeviker, *İslam'da Entelektüel Gelenekler*, İz Yay. İstanbul, 2005, s. 31-45.

⁴¹ Palmer, Richard E. *Hermenötik*, Çev. İbrahim Görener, Anka Yay. İstanbul, 2003, s. 62

Filozofların büyük bir kısmı, kendi vokobularilerini mukaddes kitabın linguistik otoritesi dışında yaratmak istiyorlardı.⁴²

Yalnız felsefe Arapça ve onun dünya görüşüyle ilgisi olmayan tamamen yabancı bir kavram sistemidir. İslam âlemine dışarıdan girmiştir. Dışarıdan gelen bu yabancı kavram ağının ihtiyaçlarını karşılayabilmek için Arapça'daki kavram ağının yeniden teşkilatlanması gerekir, zira Arapça dünya görüşüne pek yabancı olan yeni kavramlar gelmiştir. Müslüman aydınlar ilk defa yeni kavramlar öğrendiler ve bunları Arapça'da ifade edecek uygun kelimeler aramak zorunda kaldılar. Fakat kavramlar yabancı olduğu için düşünce ile onu ifade eden dil arasında her yerde uyumsuzluklar meydana geldi. Yunan felsefesinden tek bir anahtar kelime dahi Arapça'da tam karşılığını bulamadı. Yunan felsefesinin Romen dünyasında Latince'ye nakledildiği zaman da aynı durum olmuştu. Çiçero, Yunan düşüncesinin Latince'de ifade edilemediğinden, ne kadar zengin de olsa Latince'nin, soyut felsefi düşünceleri ifadeye yetmediğinden yakınır. Arapça ile mukayese edilirse Yunanca ile Latince arasındaki mesafe, hem kültür hem de dil bakımından azdı. Şimdi Arapça, tamamen farklı bir kültür alanında yetişmiş, arkasında uzun bir tarihi geçmiş olan, birçok bakımlardan büyük çapta kendisine zıt yabancı bir düşüncenin sadmesini yenmek zorunda kalmıştı.⁴³

Izutsu'nun tespitleri gerçekten de önemlidir. Ancak ortaya önemli bir problem/sorun çıkmıştır; özellikle "*Yunan felsefesinden tek bir anahtar kelime dahi Arapça'da tam karşılığını bulamadı*" tespiti doğruysa *Beytü'l-Hikme* çatısı altında

⁴² Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat. İstanbul, ty. s. 79. Tercüme faaliyetini Arap ve Yunan kültürlerinin karşılaşması ve bilimsel gelişmelerin mevcut toplumun dine bakışı üzerindeki etkisiyle ilgili olarak bkz. Condordet, *İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerine Tarihi Bir Tablo Taslağı*, Çev. Oğuz Peltek, İstanbul, 1990, I/110-112.

⁴³ Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 80. Mesela konuyla ilgili olarak Muhammed el-Behiy'in tercüme faaliyetlerinin ne kadar problemleri bir şekilde meydana geldiğini anlattığı ifadeleri bu bağlamda zikredilmeye değerdir: "Mütercimler çoğunluğu teknik verilerden yoksun olmalarına rağmen bu iletişim yani tercüme ve nakil yolu gerçekleşti. Mütercimler genellikle teknik kavramlardan ve terimlerden habersizdiler. Çünkü çoğunlukla katiplik görevi yapanlar, mantık, ilahiyat ve ahlak felsefesinin mütercimleriydi... Teknik bilgileri olmadığı için ilahiyata ilişkin kimi konuları anlatmakta zorluk çekiyorlardı. Aynı şekilde bazı filozoflara dayandırılan bir takım pedagojik, ahlaki ve felsefi konuları anlamıyorlardı. Bu durumda mütercim anlaşılması güç olan konuyu, ya atlayıp geçiyordu ya da başka bir filozofun sözünü onun yerine koyuyor yahut atlayıp geçtiği sözün ön tarafı ile ona eklenen söz arasındaki boşluğun kendine göre ama düşünce kültürünün ve ruhi fikri mezhebinin yol göstericiliğinde rahatlıkla dolduruyordu." Muhammed el-Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*, s. 177-178.

yapılan tercüme faaliyeti ne derece sağlıklı gerçekleşti sorusunu sormak gerekir.

Izutsu'nun bu soruya cevabı, konuyla ilgili tespitlerinin derinliği göz önüne getirildiğinde insanı adeta düş kırıklığına uğratabilecek boyuttadır:

Arapça kültür dili olup olmadığının kesin imtihanını verecekti Neticede Arap dilinde çok önemli bir vokabuları doğdu. Yarı şeffaf (*semi transparency*) diyeceğim semantik bir prensibe dayalı bir fikir sistemi. Arapça'nın, şaşılacak derecede zengin bir kelime hazinesine sahip olduğunu ve mevcut kelimelerden doğal bir biçimde yeni kelimeler üretmeye çok müsait olmuştur. Arapça'nın bu durumu, filozoflar için Yunanca'daki felsefi terimlerin anlamlarını aşağı yukarı karşılayacak Arapça kelimeler bulmayı kolaylaştırdı. Onların bütün yaptıkları, Arapça kelimeleri izafi anlamlarından sıyırmak, tarif vasıtasıyla Yunanca'daki lâfzî manaları bu kelimelere kazandırmaktı.⁴⁴

Doğal olarak Izutsu'nun burada cevabını vermediği/veremediği bazı sorular ortaya çıkmaktadır. Mesela mütercimler çevirdikleri kitapların anlam dünyası karşısında kendi dillerindeki anlam dünyası arasında nasıl bir ilişki kurmuşlardı? Bir başka dildeki kelimelerin tek tek kelime anlamlarını bilmeleri genel olarak metnin ve onların müelliflerinin ne söylemek istediklerini de anladıkları anlamına gelir mi? Bir başka dildeki bir terimi dillerine tercüme etmeye çalışırken, terimin o dil içinde ifade ettiği kavramı tam anlamıyla ifade edecek bir terim bulamadıklarında ne yapmışlardı? Bir başka problem olarak dillerin kavramsal yapıları arasındaki farklar tercüme her durumda olanaklı kılar mı? Tercüme yaparken kendi dilimizde ya da tercüme edilen dilde farkında olmadan kavramsal sapmalara yol açar mı? Bunun sonucunda tercüme bazı durumlarda hem dilde hem de o dili konuşan insanların düşüncelerinde bir tür asimilasyona neden olur mu? Bir fikrin veya teorinin tercüme edilebilirliği o fikrin yahut teorinin ortaya çıkmasını sağlayan sorun ve

⁴⁴ Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 81. Bu bağlamda İhvanu's-Safa'nın önemli tespitlerini de aktarmakta fayda var: "Kur'an, Tevrat ve İncil'in inmesinden önce gelen bu hâkim ve filozofların keskin zeka ve deruni görüşleriyle psikolojik şeylerden bahsetmiş olmaları sonrakileri de felsefe kitapları yazılmasına sevk etti. Yalnız onlar kitaplarında fazlaca ayrıntıya girdikleri için ve bir dilden diğer dile manalarını ve müelliflerinin maksatlarını anlamayan kimseler çevirdikleri için bu kitaplar okuyuculara manaları çözülmeyecek ve müelliflerinin maksatları anlaşılmayacak kadar tağyir ve tahrif edildiler." İhvanu's-Safa, *Resail*, Kahire, 1306, I/32-33.

zihniyetin de tercüme edilebilirliğini gösterir mi? Bu soru listesini daha da uzatmak mümkün. Ancak bugün İslam düşüncesinin entelektüel kaynakları olarak Kur'an'ın Müslümanlara vermiş olduğu ruh ve dinamizmden sonra özellikle *Beyt'ül-Hikme* ve orda tercüme edilen felsefi kitaplardan bahsediliyorsa bu sorularla hesaplaşmak gerekmektedir.

Bir dilin kavramlarının diğer bir dilden teknik/gramatik bir iki işleme diğer bir dile tercüme edileceği iddiası dilleri ve kavramları ait olduğu tarihsellikten ve toplumsallığından sıyırmak demektir. Çünkü "İnsanlar kelimeler ve bunların meydana getirdiği kavramlar örgüsü içinde düşünür. Algılamının hatta en basit algılamının bile basit bir olay olmadığı psikoloji kitaplarındaki örneklerden anlaşılmaktadır. Dünyada meydana gelen olayların anlaşılması ve ifade edilmesi kelimelerle şekillenen kavramsal yapılar içinde olmaktadır. Birbirinden farklı kavramsal yapılar, en genel anlamda birbirinden farklı lisanlar demektir. Lisanları birbirinden farklı kavram yapılarına sahip insanların olayların algılama şekilleri ve ölçüleri de birbirinden farklı olacaktır."⁴⁵

Yukarıdaki soruları Izutsu'nun tespitleriyle karşılaştırdığımızda Izutsu gerçekten de büyük bir çelişki içindedir. Çünkü hem Yunanca'nın ve Arapça'nın tamamen farklı dünya görüşleri ve buna paralel olarak da farklı vokabulari olduğunu dolayısıyla da Yunanca'daki tek bir felsefi kavramın dahi Arapça'da tam karşılığını bulamadığı tespitinde bulunacaksınız hem de bu sorundan basit bir dilbilimsel teknik ve yöntemlerle sıyrılabildiklerini iddia edeceksiniz. Bu nerden bakarsanız bakınız tamamen bir çelişkidir. Zira "dil sosyal gerçekliğin kılavuzudur. İnsanlar ise gerçekte, yalnızca nesnel bir dünyada yaşamazlar; insanlar daha çok toplumların ifade ortamı olan dil içinde yaşarlar. İnsanın gerçekliğe, bir dili kullanmaksızın tam anlamıyla adapte olabileceğini, dilin sadece spesifik iletişim ve düşünme problemlerinin çözümünde kullanılan bir araç olduğunu düşünmek bir illüzyondur. Reel dünyanın en temel gerçeklerden birisi büyük oranda bilinçsiz de olsa bir grubun, topluluğun dil alışkanlıkları üzerine inşa edilmiştir. Farklı toplumların yaşadıkları dünyalar yalnızca farklı şekillerde etkilenmiş aynı dünya değil, farklı şekilde etkilenmiş farklı dünyalar olduğu için aynı sosyal

⁴⁵ Kocabaş, Şakir, *Fizik ve Gerçeklik-Bilim Felsefesine Kavramsal Bir Yaklaşım*-Küre Yay. İstanbul, 2001, s.1.

gerçekliğin temsiline sayılabilecek, birbirine yeterli ölçüde benzer iki dil gösterilemez ki⁴⁶

Buna göre tercüme faaliyetlerini içlerinde bir dünya taşıyan iki dil dünyasının buluşma zemini olarak görmek gerekmektedir. Zira tercüme “bir yaratma etkinliği, başka bir iklimde, başka bir çağda doğan düşüncenin kendi toprağımızda dirilmesidir.”⁴⁷ Büyük tarihsel dönüşüm (*transformation*) süreçlerinin arka bahçesinde (*background*) büyük tercüme hareketleri vardır. Tercüme nispeten bizi homojen kendi entelektüel dünyamızdan kurtarır ve düşüncede kozmopoliteye açar. Kozmopoliteye açılmak, farklı düşüncelere ve bakış açılarına, söylemeye bile gerek yoktur ki, başka dillere ve dünya görüşlerine açılmaktır.⁴⁸ Zira dil kendisini kullananlar için, aynı zamanda içinde bir dünya görüşü taşır. Büyük tercüme faaliyetlerinin gerçekleştiği anlarda tercüme edilen diller arasında Tonybeci anlamda⁴⁹ bir *meşdan okuma-cevap verme* süreci yaşanır. Bu bağlamda Arap kültürü ve dili Yunanca düşünce ve bilimin meşdan okuması karşısında cevap verebilmiş miydi? O dönemin sosyo-kültürel dünyası içinde yetişen mütercimler kendi zihinlerinde hiç problem olarak görülmemiş konuları kendi dillerinde ifade edebilmişler miydi gerçekten?

Dili, iletişim ve bildirişimde basit/matematikselsel bir araç olarak gördüğümüzde böyle bir problemden söz konusu bile edilemez, ki şimdiye kadar problem olarak görülmemesi, dilin basit bir araç/alet olarak görüldüğünün de göstergesi sayılabilir. Ancak dil, paradoksal bir biçimde dile getirilmesi mümkün olmayan, kendisinde gramerin ve tek tek kelimelerin anlamlarından çok daha fazla şeyi içinde barındıran bir yapıdır.⁵⁰ Nasıl ki sosyolojik anlamda, toplum tek tek insanların sayısal toplamından farklı bir şey ise, dil de içinde barındırdığı kelimelerin sözlük anlamlarından başka bir şeydir. Dili gerek toplumların gerekse de kavramların aynası olarak görmekle kalmayıp, gerçeklikle dil arasında sıkı bir bağ kurarak, hem gerçekliğin

⁴⁶ Carrol, U.B, (ed) *Language Thought and Reality: Selected Writing Of Benjamin*, s. 101.

⁴⁷ Meriç, Cemil, *Bu Ülke*, İletişim Yay. İstanbul, 2003. 117.

⁴⁸ Arslan, Hüsamettin, *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, Paradigma Yay. İstanbul, 2002. s.3.

⁴⁹ Tonybee, Arnold, *Tarih Bilinci*, Çev. Murat Belge, Bateş Kültür Yay. İstanbul, 2000, s. 45-75.

⁵⁰ Porzig, Walter, *Dil Denen Mucize*, Çev. Vural Ülkü, Kültür Bakanlığı Yay. Ankara, 1985, s. 226.

algılandığı şekliyle dile getirildiğini ve hem de dilin gerçekliği etkilediğini öne süren dilbilimsel görelilik ilkesi '*Sapir-Whorf Hipotezi*'ne göre bir toplumun ya da kültürün dilinin o toplumun bireylerinin gerçekliği algılama ve davranış tarzları üzerinde doğrudan ve belirleyici bir etkisi vardır. Yine '*Sapir-Whorf Hipotezi*' dünyayla ilgili kavramsallaştırma ve kategorizasyonların kişinin ana dilinin ihtiva ettiği yapı tarafından belirlendiği, farklı ana dillerin ya da gramerlerin farklı dünya görüşlerine yol açtığı savunur.⁵¹

Dil-düşünce ve kültür ilişkisi konusunda Ünlü İslam filozofu Fârâbî, mantığı düşüncenin grameri, grameri ise dilin mantığı olarak tanımlarken aslında bir yandan akla dayalı düşüncenin evrenselliğine vurgu yapmak öte yandan da dilin kültürel özgünlüğüne dikkat çekmek istemişti. Düşünce bir iç konuşma olarak insan türünün asgarî ya da azamî müştereki sayılabilir; ancak dış konuşma olarak dil her ulusta farklı bir gramere dayalı yapılar olarak kavranmalıydı. Dolayısıyla evrensel kavramlara ulaşma konusunda sezgilerimiz ne kadar atak sıçramalar yapıyor olursa olsun sonuçta bu kavramlar belli bir kültürün dilindeki kelimelerle ifade edilecek, birbirine belli bir dilin sentaksı içinde bağlanacak, kavramlar anlamını o dile özgü çağrışım imkânları ve semantik yapılar içinde kazanmış olacaktı. Buna göre en basit duygusal tepkilerimizden en soyut kavramlarımıza kadar her şey inanç ve zihniyet dünyamızda şekillenen kültüre özgü dil formları içinde sese, söze ve ifadeye bürünmektedir. Dolayısıyla varlık ve oluş karşısında yaşadığımız duyu, duygu, sezgi, inanç veya akıl planındaki tüm algılama deneyimlerimiz bu dile özgü formlar içinde aktarılabilir olmaktadır. Netice itibarıyla inanç-kültür, söz-düşünce ve dil-kültür bağlamında yaşanabilecek herhangi bir doğruluk ve anlam yahut iletişim ve aktarım sorunu olarak karşımıza çıkacaktır.⁵²

Diğer yandan insanlar bir tarihsellik ve gelenek içinde hayatlarını anlar ve anlamlandırır. Tarihselliğin ve gelenekselliğin etkisinin görülebileceği en önemli somut gösterge ise dildir. Modern düşüncede felsefi hermeneutiğin kurucuları olarak bilinen Gadamer ve Heidegger bize ısrarla dilin *gelenek* için bir kaynak ve iletişim/anlaşma/diyalog ortamı olduğunu salık verirler.

⁵¹ Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay. İstanbul, 2000, s. 990-991.

⁵² Kutluer, İlhan, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İz Yay. İstanbul, 2011, s.244. Ayrıca bakınız; Fârâbî, "Mantıkta Kullanılan Lafızlar: İnceleme ve Çeviri", Çev. Sadık Türker, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, İstanbul, 2002, sayı 2, s. 93-178,

Gadamer'e göre *gelenek* kendisini dil içerisinde gizler,⁵³ dil ise "su" gibi bir ortamdır. Heidegger ve Gadamer'e göre dil, tarih ve varlıktan her birisi, sadece birbiriyle ilişkili değil, aynı zamanda birbiriyle kaynaşmış durumdadır. Öyle ki varlığın dilselliği aynı zamanda onun ontolojisi "-varlığa gelişi"- ve kendisinin tarihselliğinin ortamıdır. Varlık, bize *gelenekten* gelen bir mesaj olup sürekli yeniden yorumlanması gereken mazidir.⁵⁴ Varlığa geliş tarihte ve tarihe ait bir olgudur ve tarihselliğin dinamikleri vasıtasıyla yönetilir.⁵⁵ Bunun için dili basit bir araç/alet olarak görmek, tercüme denilen olguyu da bir çanakta değişik biçimdeki bir başka çanağa sıvı dökercesine bir ifadeyi başka bir ifadeye dökme şeklinde anlamak mümkün değildir. Zira "dil, bilincin dünyayla ilişkiye girdiği araçlardan biri değildir. Her ikisi de aynı zamanda ayırt edici ölçüde insani olan işaret/gösterge ile aletin yanında bir üçüncü enstrümanı temsil etmez. Dil hiçbir suretle yalnızca bir alet/araç değildir. Şurası bir gerçektir ki, enstrümanda ustalıkta kastedilen, kullanıldıktan sonra bir kenara fırlattığımız aletin doğasına sahiptir. Bir dilin kelimeleri söz konusu olduğunda durum böyle değildir. Bir dilin kullanımları ağızımızda hazır bekleyen ve kullanımlarına müteakip, kullanıma hazır beklettiğimiz genel kelimeler stokuna tekrar yerleştirdiğimiz şeyler değildir. Bu benzerlik kurma tarzı yanıltıcı; çünkü biz kendimizi dünya karşısında bilinç olarak bulmayız ve sanıldığı gibi kendimizi bir anlama aracını izleyerek bir sözsüzlük kelimesizlik durumunda kavramayız. Aksine kendimizle ve dünyayla ilgili bilgimizin bütünü içinde kendimizin olan dil tarafından zaten önceden içerilmiş-kuşatılmış durumdayızdır. Konuşmayı öğrenerek büyür, insanların bilgisiyle ve son tahlilde kendimizin bilgisiyle teçhiz edilmiş hale geliriz. Konuşmayı öğrenmek, her nasılsa zaten aşınası olduğumuz bir dünyayı tasarlamak için gerekli önceden mevcut bir aracı kullanmayı öğrenmek demek olmayıp, dünyanın kendisiyle aşinalık kurmamız,

⁵³ Ulukütük, Mehmet, "Varlığın Evi Olarak Dilden Dilin Evi Olarak Geleneğe: Gadamer'in Hermeneutiğinde Dil-Gelenek İlişkisi Üzerine", *Hece Edebiyat Dergisi*, Yıl:13, Sayı: 148, s.60

⁵⁴ Snyner, John R., "Modernliğin Sonu Hakkında", Gianna Vattimo, *Modernliğin Sonu-Postmodern Kültürde Nihilizm ve Hermenütik*, Çev. Şehabettin Yalçın, İz Yay, İstanbul, 1999, s.50. Yahya Kemal'in "Kökü mazide olan atiyim" mısraları bu gerçeği en güzel biçimiyle ifade eder.

⁵⁵ Palmer, *Hermenütik*, s. 232.

dünyanın ve onunla yüzyüze gelme tarzımızın bilgisiyle donanmamız demektir”⁵⁶.

Dil, bireyler tarafından oluşturulmuş olmasına rağmen bireyüstüdür, bizden öncedir, bizi şekillendirir ve bize bir düşünme biçimi sunar. Bir dili konuşan, o dilin düşünme biçimine de alışır. En başarılı ve tutarlı düşünme biçimi ise anadilin sunduğu düşünme biçimidir. Bu bakımdan “dil bizden önce bizim için başarılı bir düşünme olarak karşımıza çıkar”⁵⁷ Dil, bize bir düşünme biçimi sunuyorsa, bu düşünme biçimi aynı zamanda bir dünya görüşü de dile getiriyor demektir. Çünkü dilin, bir sanat eseri gibi, bir fizik yönü, bir ruhsal yönü ve bir de anlam yönü vardır. Sesler dilin fizik yönü, seslerin algılanmaları, yaşanmaları ruhsal yönü, ruhsal yöne bağlı olarak zaman ve mekânı aşan yön ise dilin anlam yönüdür⁵⁸.

Dilin dünya görüşü, onun anlam yönünde ortaya çıkar. Hatta bir bireyin kullandığı kelimeler ve bu kelimelerin delalet ettiği anlamlar o bireyin bile ruh durumunu, şahsiyetini ve dünya görüşünü açığa vurur. Dil, özne ile nesneyi canlı bir şekilde kaynaştırmak suretiyle öznenin ruh durumlarını belli etmesine imkân verir. “Bir dilin dünya görüşü, o dilin dünya yorumu” olduğuna göre dünya o dille, o dilde kurulmuş, düzenlenmiş, o dili konuşanların diline bürünmüş bir biçimdedir de. Dünya, her dilde farklı tarzlarda dile geldiğine ve kurulduğuna göre her dil de dünyayı kendi tarzınca düzenlediğine göre, genel anlamda “dil, dünya kavrayışı” olmaktadır.⁵⁹

Bunun için her mütercim iki dilin dünya kavrayışı arasında kendi ana dilinin dünya kavrayışını önceler. Gadamer ifadeleriyle söylemek istersek; “mütercim kendisini önceleyen bir linguistik metne sahiptir, yani sözsel ya da yazılı olarak söylenmiş bir şeye sahiptir ve kendi diline tercüme etmesi gereken şey de budur. O arada duran şeyle sınırlıdır ve yabancı bir dilde söylenmiş bulunan şeyi, kendisini onu tekrar dile getiren biri haline getirmeksizin, kolaylıkla kendi diline dönüştüremez. Fakat bu, onun kendisi, yabancı bir dilde söylenen şeye tekabül eden sınırsız bir söylenen şeyler uzayına açması gerektiği

⁵⁶ Gadamer, Hans-Georg, “insan ve Dil”, *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, Der-Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay. İstanbul, 2002, 67-68

⁵⁷ Gökberk, Macit, *Değişen Dünya Değişen Dil*, Yapı Kredi Yay. İstanbul, 1997, s. 71

⁵⁸ Gökberk, Macit, *Değişen Dünya Değişen Dil*, s. 68

⁵⁹ Uygur, Mermi, *Dilin Gücü*, Yapı Kredi Yay. İstanbul, 1997, s. 86.

anlamına gelir. Bunun ne kadar zor bir şey olduğunu herkes bilir. Tercümenin yabancı bir dilde söylenen şeyi nasıl sathileştirdiğini bilir. Yabancı bir dilde söylenen şey, bir düzeyde, kelimenin anlamı ve tercümenin cümle biçimi o dilden alınan orijinaline uyacak şekilde yansıtılır, fakat tercümenin, tabiri caizse, hiçbir mekanı yoktur. Orijinalinin (yani orijinal dilde söylenen şeyin) kendi anlam alanında inşa edildiği bir üçüncü boyuttan mahrumdur. Bu her tercümenin önündeki ortadan kaldırılamaz engeldir. Hiçbir tercüme orijinalinin yerini tutamaz. Sathi şekilde yansıtılmış orijinal iddianın, orijinalindeki anlamlı arka bahçenin veya 'satır ara'larının (dünya kavrayışları/dünya görüşleri) büyük bölümü taşınamayacağı için, tercümede çok daha kolay anlaşılabilir olması gerektiği öne sürülebilir. Tercümenin başardığı bir basit anlama indirgemenin, bu yüzden, kolaylaştıracağı düşünülür. Fakat bu tez (Izutsu'nun tezi belki de budur) yanlıştır. Hiçbir tercüme orijinali kadar anlaşılabilir olamaz. Söylenen şeyin kapsamlı anlamı daima bir anlama istikametindedir, yalnızca orijinal söyleyişte dile gelir ve bütün müteakip söyleyiş ve dile getirilişlerde buharlaşır. Bu yüzden mütercimın görevi asla söylenen şeyi kopya etmek değil, tersine, söylenen şeyi kendi söyleyişi istikametinde sürükleyebilmesi için, kendisini söylenen şey istikametine (yani onun anlamı içine) yerleştirmek olmalıdır⁶⁰. Gadamer bu durumu bir başka yerde farklı bir ifadeyle şöyle izah eder: "Harfi harfine dile getirmek gerekirse, bu konuştuğumuz kelimelerden yararlanma sorunu değildir. Biz ne kadar kelimeleri kullanıyorsak da bu kullanım, belirli aleti canımız istediği zaman kullandığımız anlamda bir kullanma değildir. Kelimelerin bizatihi kendileri, onları kullanıma sokacağımız biricik yolu buyururlar. İnsan buna doğru kullanım diye atıfta bulunur-kullanıma bağlı bulunmayan, aksine bizim ona bağlı bulunduğumuz bir şey, çünkü bizim onu ihlal etmemize izin verilmez."⁶¹

Tarihten günümüze tercümeden telife yol çıkar mı?

Yabancı kültürlerle ait eserlerin Kur'an dili olan Arapça'ya tercüme edilmesi, kendiliğinde felsefi ve dini terminoloji arasında bir anlam köprüsünün kurulması sonucunu getirmiştir. Tercüme süreciyle birlikte özellikle Kur'an terminolojisindeki ilim, hikmet, akletme, tefekkür gibi

⁶⁰ Gadamer, "İnsan ve Dil", s.72

⁶¹ Gadamer, *Hegel's Dialectic: Five Hermeneutik Studies*, Trans. P. Christopher Smith, New Haven, Yale University Pres, 1976, s. 93.

entelektüel etkinliğin kendisini ve mümkün verimlerini ifade eden terimler, kök anlamlarını da koruyacak şekilde anlam genişlemesine uğramış ve giderek felsefi çağrışımlara neden olmuştur. Kur'an vahyi, vahyin yorumuna ait bilgiler, fıkıh ve hadis bilgisi, kısaca dini bilgi anlamına "el-ilm" terimi değişik felsefi disiplinlerin varlığı ve sistematik bütünlüğü hakkında belirli bir bilince ulaşmanın ardından insan aklına dayalı ilimler için de kullanılmaya başlanmıştır. İlim teriminin çoğulu olan "ulûm"un söz konusu sistematik bütünlüğü gösterecek şekilde kullanılmaya başlanması da bu döneme karşılık gelmektedir. Daha önce dini bilgiler ve malumat anlamında kullanılan "ulûm" terimi, felsefi bakış açısının edinilmesinin ardından tek tek ilmi disiplinleri ve ilimler tasnifini ifade etmek üzere kullanılır olmuştur. Ünlü akli ilimler (*el-ulûmu'l-akliyye*) teriminin felsefi disiplinler sistemini ifade etmek üzere İbn Sina'da itibaren Müslüman dünyada çok yaygın biçimde kullanılmış olması bu gelişmenin süreklilik arz eden bir yansımasından ibarettir. Aynı şekilde Grekçede bilgelik sevgisi anlamına gelen "*phila-sophia*" teriminin Arapça'da karşılanırken (*Hubbu'l-hikme, mahabbetü'l-hikme*) hikmet teriminin kullanılması, felsefe ile hikmet, filozof ile hakim (çoğulu *hükema*) terimleri arasında bir eşanmınlığın doğmasına yol açmış bir çok metinde "*hükema*" dendiğinde genellikle "filozoflar" kastedilmiştir. Bu terimlerin bütün literatüre egemen olması, yeni anlamlarıyla din bilginlerinin metinlerinde bile kullanılması felsefi etkinliğin İslam'ın klasik çağındaki şaşırtıcı etkisini yansıtmaktadır. Bugün Türkçe'de kullandığımız ve klasik eserlerde daha yaygın bir biçimde tercih edilen felsefe terimi, Grekçe *phila-sophia*'nın Arap hançerine uyarlanmış şeklinden ibarettir. Dolayısıyla filozof terimi de Grekçe *phila-sophia*'dan gelmektedir ve kelime Arapça'da *feylesûf*a (çoğulu *felâsife*) dönüşmüştür.⁶²

Aynı şekilde Müslüman filozoflar kendi felsefî faaliyetlerini insanoğlunun hakikati ve onun doğru bilgisini araştırmaya yönelik olarak insanlığın başlangıçtan itibaren nesiller boyunca kesintisiz bir şekilde sürdürmekte olduğu bir çaba olarak görmektedir ki bunun nihâî hedefi *marifetullah*'dır. Felsefî bilgi ve hakikatin bu âlemşumûl ve ölümsüz boyutu müslüman filozoflar için en cazip yönünü oluşturmaktaydı. Zira onlar kendilerini bu şerefli geleneğin kendi zamanlarındaki temsilcileri olarak görmekte ve bu meyandaki faaliyetlerinin Kur'an-ı Kerim'deki *hikmet*

⁶² Kutluer, İlhan, "Felsefe", *İslam'a Giriş-Evrensel Mesajlar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. Ankara, 2008, s. 156.

mefhumunun dâhilinde olduğunu düşünmekteydiler. Üstelik bu *hikmete* ulaşma faaliyetinin Hz. Peygamber tarafından “müminin bir yitiği”ni bulma gayreti olarak tavsif edildiğini ve onu elde etmede mümkün ve meşru olan her türlü yolun denenmesini teşvik ettiğini zikretmekteydiler. Yoksa onlar felsefe yapmayı başıboş bir zihin gayreti veya sadece kuru bir fikir jimnastiği olarak görmemekteydiler. Aksine, Kindî gibi, erken dönem Müslüman filozoflar için felsefe, Kur’anî *hikmete* tekabül eden ve ilim-amel birlikteliği gerektiren bir faaliyet idi ki o bunu bilgi söz konusu olduğu kadarıyla “gerçeğe ulaşmak”, amel söz konusu olduğu kadarıyla da “hakkıyla amel etmek” şeklinde tarif ediyordu⁶³

Yine tercüme çalışmalarının, ilkin dönemin siyâsî rejiminin himâyesi altında yürütülmesi, peşi sıra Beytü'l-Hikme'nin çatısı altında kurumlaşması, tercüme çalışmalarının yan mahsülleri olarak çeşitli yöntemlerin geliştirilmesini sağlamıştır. Diğer yandan tercüme çalışmalarının, bilimsel terminoloji sorununun gelişmesinde önemli bir payı vardır. Çünkü başka lisândan bir lafzın, hem lügat hem de teknik anlamı bakımından Arapça ile karşılanması, İslâm dünyasında yeni bir çalışmaydı. Tercümelerin anlam esâslı yahut kelime-kelime yöntemleriyle yapılması ve daha önceki tercümelerin, orijinal eserlerdeki anlamları daha iyi ifâde etmek üzere tekrar yapılması, terminoloji sorununu yaygınlaştırmıştır.⁶⁴ Eskiçağdan tercüme edilen eserler arasında İslâm düşüncesini en derinden etkileyen disiplinler arasında, mantığın ayrı bir yeri bulunmaktadır.⁶⁵ Öyle ki, mantık, doğru düşünme ve kesin bilgi yöntemi olarak, felsefeden ayrı görülmüştür.⁶⁶ İslâm düşüncesinde Sekizinci yüzyılın başlarında tercümelerle birlikte ortaya çıkan mantık çalışmaları, Osmanlı düşüncesinin sonlarına değin gelişerek bir mantık geleneği teşekkül etmiş ve binlerle ifâde edilebilen bir mantık literatürü oluşmuştur. Bunun başlıca

⁶³ Yaman, Hikmet, “Mişkât-ı Nübüvvetten Hikmetin Beş Sütununa: İslam Felsefe Tarihinin Mâhiyeti ve Dinî Muhtevası Üzerine” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51:1(2010), s. 210.

⁶⁴ Chamy, Gerard, *el-İşkâliyyetu'l-luğaviyye fi'l-felsefeti'l-Arabiyye*, Beyrut, 1984, s. 25; Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, Leiden, 1970, s. 196-203.

⁶⁵ Medkûr, İbrâhîm, L'organon d'Aristote dans le Monde Arabe, Paris, Libraire Philosophique J. Vrin, 1934, s. 1.'den aktaran Sadık Türker, *a.g.m.* s. 230.

⁶⁶ Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, s. 74. Mesela Gazali filozoflara yönelik *Tehafü'l-felasife* adlı bir reddiye yazsa da, mantığın doğru düşünmenin vazgeçilmez bir öneme sahip olduğunu başta *Makasidu'l-felasife* ve *Mi'yaru'l-ilm* adlı kitabında ısrarla altını çizmiştir.

nedenlerinden biri, Fârâbî ve onun şekillendirdiği İslâm mantık okulu mensûplarının, Aristoteles mantığını, Arap dilbilimi ve usûl-ü fikhun sorunlarıyla birlikte ele almaları zikredilebilir. Dil ve yöntem sorunları, İslâm düşüncesinin en özgün alanlarından birini oluşturmaktadır. Mantığa karşısav olarak başlayan genel geçer bir yöntem arayışı, Dokuzuncu yüzyıldan başlayarak Onsekizinci yüzyıla kadar gelişen bir metodoloji literatürünü vücûda getirmiştir.⁶⁷

Felsefenin çoğunlukla 'kümülatif' (biriken/biriktirilen) bir bilim olarak oluştuğu bilinir. Bu bilimde velev ki onların görüşlerini kabul etmese bile, her felsefe ve filozof, varlığını kendinden önceki felsefeler ve filozoflara borçludur. Zaten İslam filozoflarının bu konuda hiçbir çekinceleri olmamıştır. Kindi, "nereden gelirse gelsin, isterse bize uzak ve muhalif milletlerden gelsin, gerçeğin güzelliğini benimsemekten ve ona sahip olmaktan utanmamalıyız. Çünkü gerçeği arayan için gerçekten daha değerli bir şey yoktur. O halde gerçeği eksik görmek ve onu söyleyeni ve getireni küçümsemek yakışık almaz. Hiç kimse gerçeği küçümsemez, tersine herkes ondan şeref duyar"⁶⁸ diyerek başka kültürler karşısında ne kadar önyargısız ve özgüven içinde olduğunu açıkça belirtmiştir. Kaldı ki bir eylem biçimi olarak felsefe yapmak sürekli olduğu gibi, felsefe yapma sonucunda ortaya çıkan bir ürün olarak felsefe de süreklidir. Bu süreklilik sadece yeni felsefeler ortaya koymak suretiyle kendini göstermez; aynı zamanda daha önce üretilmiş felsefeleri yeniden üretmek ve hatta onları tekrar etmek şeklinde de kendini gösterir. Fakat bu bağlamda *tekrar etmeki taklit etmekten* ayırtırmak gerekmektedir. Zira burada tekrar, daha önce belli bir filozof tarafından yürünmüş olan yolun başka bir filozof tarafından bizzat yeniden yürünmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bir filozof, başka bir filozof tarafından ortaya konulanın aynısına veya benzerine sahip olsa da, o

⁶⁷ Fârâbî, "Mantıkta Kullanılan Lafızlar: İnceleme ve Çeviri", s. 100. Ayrıca bkz. Hasan Ayık, "Felsefi Kavramların Oluşmasında Farabî'nin Rolü" *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005/1-2, cilt: IV, sayı: 7-8, ss. 77-94. Nitekim Ahmet Emin Tedvin asrında İslami ilimlere Yunan Kültürünün etkisiyle ilgili şunları ifade eder: "Yunan kültürü İslamî ilimlerin tedvini aşamasında ilimlere şekil ve içerik açısından etkisini göstermiştir. Şekil yönünden en büyük etkiyi mantık ilmî yapmış dil ve edebiyatta olduğu gibi bütün ilimleri şekil yönüyle etkilemiştir. Dilde, kıyâs, burhân, cedel, safsata, hitâbet ve şiir konularına önem verilmiştir. Sibeveyhi (180/796)nin *el-Kitâb* adlı eserinde mantıktan yararlandığı görülür. Kelimeyi isim, fiil ve harf şeklinde üçe ayırarak; bunları kısım kısım açıklamıştır. Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, C.I, s. 291.

⁶⁸ Kindi, *Felsefi Risaleler*, Çev. Mahmut. Kaya, İz Yay. İstanbul, 1994, s. 4.

ürünlerin bizzat kendisi, kendi felsefe yapma eylemi sonucunda ortaya çıkardığından bu ürünün gerçek bir felsefi ürün olmasını engelleyici hiçbir husus söz konusu değildir. Oysa bunun aksine *taklit*, felsefe yapmanın başlangıcı ile felsefi ürün arasındaki yolu bizzat kat etmeksizin bir filozofun ürünlerine başka bir kişinin ortak olması demektir ki, bu durumda felsefenin bir sürekliliğinden değil, bu sürekliliğin dışında kalan bir durumdan söz edilebilir ancak. Demek ki felsefenin sürekliliğini sağlayan ana özellik, ürünün kendisinden ziyade bu ürünün elde ediliş biçimidir.⁶⁹

Mesela bu bağlamda antik Yunan felsefi mirasının erken dönem Müslüman filozoflar tarafından nasıl tevârüs ve tasavvur edildiği konusuna son derece önem arz etmektedir. Zira bu entelektüel geleneğin pek çok tarihî şahsiyeti ve onların öğretileri nebevî gelenekle irtibatlandırılmıştır. Felsefe tarihi hakkında malumatlar içeren İslâmî kaynaklar, Empedokles, Pisagor, Sokrat, Eflatun ve Aristo'yu "hikmetin beş sütunu" (*esâtînu'l-ĥikmeti'l-ĥamse*) diye isimlendirmekte ve onların öğretilerinin nihayette nebevî kaynaklı (*mişkâtu'n-nubuuvve*) olduğunu söylemektedirler. Bu bağlamda onların tarihî referans şahsiyetleri arasında Hz. Lokman ve Hz. Davud ortaya çıkmaktadır. Mesela, bu kaynaklar felsefe tarihinin yukarıda adı geçen beş önemli şahsiyeti için de "hakîm" sıfatını kullanmakta; Sokrat'ı "zâhid", Eflatun'u "ilâhî" diye tavsif etmektedirler. Aynı şekilde, Eflatun ve Aristo'nun devamlı bir surette Allah hakkında konuştuklarını ve O'na kulluk ve ibadet etmenin zaruretinden bahsettiklerini nakletmektedirler. Buna paralel olarak İslâmî kaynaklar antik Yunan filozoflarının felsefi faaliyetten maksatlarının din merkezli olduğunu kaydetmekte, aslında bu filozofların varlığın hakikatinin ve temel unsurlarının bilgisine (*mebde'/mebâdi'u'l-mevcûdât elletî ĥaleķahâ'llâh*) ulaşmaktan başka bir gayeleri olmadığını belirtmektedirler. Felsefe tarihinin –gerçek veya sonradan uydurulma olsun– bu çeşit dinî bir tarihî alt yapıyı ihtiva etmesi felsefenin müslüman zihin ve muhitlerde yer bulmasını oldukça kolaylaştırmıştır. Çünkü onlara göre hakkıyla yapılan bir felsefe faaliyeti, nebevî geleneğin bu dünyevî

⁶⁹ Alper, Ömer Mahir, *Felsefenin Doğası*, Metropol Yay. İstanbul, 2006, s.21.

şartlardaki yorumundan başka bir şey değildi ve bu bağlamda Kur'an-ı Kerim'deki *hikmete* tekabül ediyordu.⁷⁰

Her sağlıklı medeniyet gelişirken başka medeniyetlerle temasa geçer. Alınması gerekeni onlardan alır, yeniden üretir ve yeni özgün şekilleriyle kendine mal eder. Böyle bir özümleme sürecindeki sağlık şartı, intikal ve taklit aşamasının mutlaklaşmasına izin vermeyen bir tahkik aşamasının makul süre içinde başlatılabilmesidir. İslam felsefe geleneği hiç bir zaman gizleme gereği duymadığı bir intikal ve taklit dönemi ardından özgünlüğe yönelen bir tahkik aşamasına ulaşabilmiştir. İslam felsefesinin Hellenistik felsefenin Arapça bir versiyonu olduğu ididası artık günümüzde daha fazla tartışma görmektedir. İslam felsefe geleneğinin medeniyetler arası alışverişte çok doğal karşılanması gereken süreklilik ve otorite fikrinin muhafaza edilişi yanında, İslam medeniyetinin dinanizmini ve kendine güvenini temsil edecek tarzda özgünlüğe ulaşma ve otoriteyi aşma fikrinin tatmin edilmesine de açık seçik bir örnek teşkil ettiği belirtilmelidir. İşte bu "örneklik", Batı medeniyetiyle ilmî ve fikrî (ve tabii siyasî-kültürel) olarak temasa geçmiş olan müslüman ülkelerin bu macerayı ne ölçüde esenlik istikâmetinde yaşadıkları yahut esenliğe götürücü bir münâsebetin hangi ruhî ve zihnî tavırlarla mümkün olabileceği hususuna ışık tuttuğunu düşünüyoruz. Kur'an merkezli ve bu yüzden de "ilim" merkezli bir medeniyetin kültürel coğrafyasının genişlemesiyle Grek, Hellenistik, Bizans, Fars, Sâbiî, Bâbilî, Hristiyan, Yahudi ve hattâ Hint kültür havzalarıyla nasıl münasebete girdiği, muhtemel meydan okumalara nasıl mukabele ettiği, bu havzalarda biriken ilmî ve fikrî mirası nasıl bir 'keşif' ve 'teşekkül' mantığıyla devşirdiği ve bütün bu karmaşık süreçlerde özkimlik ve özgüvenini nasıl yitirmediğini öğrenmenin, herhalde "kültür değişimleri"ne dair günümüz meselelerine ışık tutmak açısından bir anlamı vardır.⁷¹

İslâm düşüncesinde gördüğümüz anlamıyla tercüme, "kültürün metafizik dokusu", "kurumlar" ile "ifâdeler" üçgeninde teşekkül ettiğinden, tercüme yoluyla aktarılan şeyin, bir ifâdeden ziyâde, onun ait olduğu metafizik dokunun bazı parçaları ve biçimleri olduğunu kolayca anlayabiliriz. Bunlar, metnin cümlelerinde basitçe ifâde edilmiş şeyler olmayıp; ilkin Eskiçağ, daha

⁷⁰ Yaman, Hikmet, "Mişkât-ı Nübüvvetten Hikmetin Beş Sütununa: İslam Felsefe Tarihinin Mâhiyeti ve Dinî Muhtevası Üzerine", s. 199.

⁷¹ Kutluer, İlhan, "Yitirilmiş Hikmeti Ararken: İslam Felsefesinin Günümüzdeki Anlamı", *Divan İlmî Araştırmalar Dergisi*, 2001/1, s.96-97.

sonra İslâm dünyâsı, nihâyet Yeniçağ Avrupası tarafından tevârüs edilerek, onları bir tek tarihî sürecin parçaları hâline getiren unsûrlardır. Bu tarihî süreci başlatansa, bir fikrî uyanış yahut en azından bir uyanış talebidir. Tercüme, bu uyanışa hizmet edecek şekilde yönetilen bir olay olup, basit bir bilme ve öğrenme merâknın ürünü değildir. Söz konusu talep, son derece karmaşık fakat birbirini tamamlayan faâliyetler bütününe yönlendiren bir irâde olmaktan da hâlî değildir.⁷² Bu toplumsal ruh anlaşılmadan da anlaşılması mümkün değildir.

Sonuç olarak Faslı düşünür Muhammed Abid el-Cabiri'nin de belirttiği gibi İslam felsefesinin, gerek İslam medeniyetinin ayrılmaz bir parçası olarak, gerekse Batı felsefesinin gelişmesinde önemli bir basamağı oluşturması bakımından evrensel kültür içindeki önemi teslim edilmelidir. Eğer beşer düşüncesinin birliğine ve genel oluşum kanunlarına inanıyorsak İslam düşüncesinin çeşitli safhaları ve kaynaklarıyla genel insanlık düşüncesine bağlanması bir zorunluluktur. İslam felsefi düşüncesinin Yunan yahut başka bir felsefi düşünceyle bağlantılı kılınması, kesiştiği veya paralel düştüğü yerlerin izah edilmesi, iktibas ve tesir türlerinin tek tek incelenmesi, bunların sebepleri ve nasıl meydana geldiği hususunda kafa yorulması, bu çabaların hepsi de faydalı ve gereklidir. Yunan felsefesi İslam felsefesini anlamak için zaruridir, ama İslam felsefesinin hiçbir yönü, filozofların irdelediği temel sorunlardan hiçbiri, aynı zamanda doğdukları genel düşünce problematiki çerçevesinden ele alınmadıkça kesinlikle anlaşılamayacaktır.⁷³ Bugün pek çok düşünsel ve bilimsel problemlerimizin altında büyük oranda tarihte yaşadığımız önemli entelektüel tecrübeleri/dönemleri/dönüm noktalarını yeterince tahlil ve tenkit edememek yatmaktadır.

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE TERCÜME FAALİYETLERİ VE İLGİLİ KİŞİ, YER VE PROBLEMLERLE İLGİLİ TÜRKÇE-ARAPÇA-İNGİLİZCE BİBLİYOGRAFYA

Makalemizin bu bölümünde İslam düşüncesindeki tercüme faaliyetleriyle ilgili Türkçe, Arapça ve İngilizce ansiklopedi maddesi, makale,

⁷² Türker, Sadık, "İslâm Düşüncesinin Gelişiminde Tercüme Faâliyetlerinin Rolü", s. 324.

⁷³ Cabiri, Muhammed Abid, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, Çev. Sait Aykut, Kitapevi Yay. İst. 2000, s. 69-70.

bildiri, kitap ve tezlerin bir dökümünü yapmaya çalıştık. Bu yapmaktaki maksadımız yalnızca İslam düşüncesine etkileriyle değil, genel olarak dünya bilim tarihi açısından çok önemli bulduğumuz tercüme faaliyetleriyle ilgili, ileri ve derin çalışmalar yapmak isteyen araştırmacılara konunun pek çok yönünü göstermeye çalışmaktır. Bu sayede genelde dünya bilim tarihiyle özelden ise İslam düşüncesinin oluşumunda önemli bir yere sahip olan tercüme faaliyetleri daha iyi anlaşılabilir ve yorumlanabilirse bu makale amacına ulaşmış olacaktır.

TÜRKÇE BİBLİYOGRAFYA⁷⁴

ARSLAN, Ahmet, *İslam Felsefesi Üzerine*, Vadi Yay. Ank, 1999.

ARSLAN, Hüsamettin, *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, Paradigma Yay., İstanbul, 2002.

ATAY, Hüseyin, "İslâm Felsefesinin Doğuşuna Dair", *AÜİFD.*, Ankara, 1966, Sayı: XIV, s.175-187.

AYDIN, Ayten, "Câbir ibn Hayân", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu, 28-30 Nisan 2006*, 2006, cilt: I, sayı: , s. 322-329.

AYDIN-Cengiz, "Gülseren Batlamyus", *DİA*, C.V. İstanbul, 1992.

AYDINLI, Osman, "Süryani Bilginlerin Çeviri Faaliyeti ve Mu'tezilî Düşünceye Etkisi", *Hitit Ü.İ.F.D.*, 2007/1, s. 6-11.

AYDINLI, Osman, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mutezilenin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf*, Ankara Okulu Yay, Ankara, 2001.

AYIK, Hasan, "Felsefi Kavramların Oluşmasında Farabî'nin Rolü" *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005/1-2, cilt: IV, sayı: 7-8, s. 77-94.

BALCIZADE, Tahir Harimi, *Tarihi Medeniyette Kütüphaneler*, Balıkesir-1931.

BAMMAT, Haydar, *Garb Medeniyetinin Kuruluşunda Müslümanların Rolü*, Çev. Ali Muhammed Ömeri-Avni İlhan, Buhara Yayınları, İstanbul 1975.

BAYRAKDAR, Mehmet, "İslâm Düşüncesi: Etkilenmesi ve Etkisi", *İslâmiyât* 7:2, 2004.

BAYRAKDAR, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV Yay. Ankara-1997.

BEHİY, Muhammed, *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*, Çev. Sabri Hizmetli, Fecr Yay. Ankara, 1992.

⁷⁴ İngilizce, Arapça veya herhangi gibi bir dilden Türkçeye çevrilmiş olan kitap veya makaleleri de Türkçe bibliyografya kısmına aldık.

- BİLGE, M.L. *İlk İslam medreseleri*, Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Osmanlı Müesseseleri ve Medeniyeti Tarihi Kürsüsü, 1974.
- BİRCAN, Hasan Hüseyin, "İslam Felsefesi ve Antik Yunan Düşüncesi - Karşılaşmanın Keyfiyeti-", *İslâmiyât*, 2004, cilt: VII, sayı: 2 [Karşılaşma 2: İslam ve Helenistik Kültür özel sayısı], s. 75-90.
- BOER, T. J., *De İslam'da Felsefe Tarihi*, Çev. Yaşar Kutluay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Yay. Ankara, 1960.
- BOZKURT, Nahide, *Halife Me'mun Dönemi ve İslam Kültür Tarihindeki Yeri*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora tezi, Ankara 1991.
- BOZKURT, Nahide, "Hârûnürreşîd", *DİA.*, XVI/258-261.
- BOZKURT, Nahide, "Mansûr", *DİA.*, XXVIII/5-6.
- BRAUDEL, Fernand, *Maddi Medeniyet ve Kapitalizm*, Çev. Mustafa Özel, İstanbul, 1991.
- BRAUDEL, Fernand, *Uygarılıkların Grameri*, Çev. M. Ali Kılıçbay, İmge Yay. Ankara, 2001.
- C.A.KADIR, "İskenderiye Ve Süryani Düşüncesi", çev: Kasım Turhan, (M.M.Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde, Türkçe baskının editörü: Mustafa Armağan, İnsan Yay., İstanbul, 1990.
- CABİRÎ, Muhammed, Abid, *Arap Aklının Oluşumu*, Çev. İbrahim Akbaba, İz Yay. İstanbul, 1997.
- CABİRÎ, Muhammed, Abid, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, Çev. Sait Aykut, Kitapevi Yay. İstanbul, 2000.
- CEYHAN, Abdullah, "İslam Medeniyet Tarihinde Kitap, Kütüphane ve Akıbetleri İle İlgili Kısa Bir Tahlil", *D.D.*, 23/4, Ankara 1987.
- CİHAN, Ahmet Kamil, "İslâm Felsefesinin Oluşumunda Urfa Okulu ve Süryaniler", *Harran Üniversitesinin Bilimsel Temelleri Harranlı Bilim Adamları*, Kayseri 1995.
- CORBİN, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi -Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne-*, İletişim Yay, İstanbul, 1994.
- ÇETİNKAYA, Bayram Ali, "Halife Me'mun'un Putperest (Sabîi) Veziri Sâbit b. Kurra", *Somuncu Baba (Aylık-Kültür-Edebiyat ve Araştırma Dergisi)*, sayı: 70, Ağustos 2006.
- ÇETİNKAYA, Bayram Ali, "Hikmetin İslâm Coğrafyasındaki Yolculuğu", *Somuncu Baba (Aylık-Kültür-Edebiyat ve Araştırma Dergisi)*, sayı: 64, Şubat 2006.

ÇETİNKAYA, Bayram Ali, "İslâm Bilginlerinin Bilim Dünyasına Kazandırdıklarından Kesitler-I", *Somuncu Baba (Aylık-Kültür-Edebiyat ve Araştırma Dergisi)*, sayı: 57, Temmuz 2005.

ÇETİNKAYA, Bayram Ali, "İslâm Bilginlerinin Bilim Dünyasına Kazandırdıklarından Kesitler-II", *Somuncu Baba (Aylık-Kültür-Edebiyat ve Araştırma Dergisi)*, sayı: 58, Ağustos 2005.

ÇETİNKAYA, Bayram Ali, "İslâm Felsefesinin İlk İnşâcıları Urfalı ve Harranlı Mütercimler", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu (28-30 Nisan 2006) Şanlıurfa 2006.*

ÇETİNKAYA, Bayram Ali, "İslâm'da Bilim", *Somuncu Baba (Aylık-Kültür-Edebiyat ve Araştırma Dergisi)*, sayı: 56, Haziran 2005.

ÇETİNKAYA, Bayram Ali, "Yitik Bilgi Felsefe ve Hikmet", *Somuncu Baba (Aylık-Kültür-Edebiyat ve Araştırma Dergisi)*, sayı: 63, Ocak 2006.

DANIŞMEND, İsmail Hâmi, *Garb Menbâna Göre Garb Medeniyetinin Menbâ Olan İslâm Medeniyeti*, Yağmur Yay, İstanbul.ty.

DEMİR, Remzi, *Osmanlılar'da Bilimsel Düşüncenin Yapısı*, Epos Yay, Ankara, 2001.

DEMİRCİ, Mustafa, "Helen Düşün Kaynaklarının Arapçaya Çevirisi ve Süryaniler", *Süryaniler ve Süryanilik I-IV*, Edit: A. Taşgın-E. Tanrıverdi- C. Seyfeli. C. II, s. Ankara, 2005.

DEMİRCİ, Mustafa, "Antik Yunan Kitaplarının Abbasiler Bağdat'ına Yolculuğu", *İslâmiyât*, 2004, cilt: VII, sayı: 2 [Karşılaşma 2: İslam ve Helenistik Kültür özel sayısı], s. 43-60.

DEMİRCİ, Mustafa, "Helen Bilim ve Felsefesinin İslam Dünyasına İntikalinde / Tercümesinde Harranlı Sâbîilerin Rolü", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu, 28-30 Nisan 2006, 2006, cilt: I, sayı: , s. 200-214.*

DEMİRCİ, Mustafa, *Beytü'l-Hikme: Kuruluşu, İşleyişi ve Etkileri*, İnsan Yay. İstanbul, 1995.

DORU, Nesim, "İslam Felsefesinin Kaynaklarından Biri Olarak Harran Akademi ve Süryani Felsefesi", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu, 28-30 Nisan 2006, 2006, cilt: II, sayı: , s. 81-91.*

DURMUŞ, İsmail, "İbnü'l-Mukaffâ", *DİA*, XXI, İstanbul 2001.

ENDRESS, Gerhard, "Klasik İslam Düşüncesinde Yunan Mantığı Savunucuları ile Arap Nahivcileri Arasındaki Tartışmalar", *Çev. Mehmet Şirin Çıkar, EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -*, 2002, cilt: VI, sayı: 11, s. 205-216.

- EN-NEŞŞAR, Ali Sami, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, Çev. Osman Tunç, İstanbul 1999.
- ERDEM, Gazi, *Me.mun Döneminde İlmi Hayat*, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa, 1997.
- ERUNSAL, İsmail, "İslâm Medeniyetinde Kütüphaneler", *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, c.XIV, Çağ Yayınları, İstanbul 1992, s.211-309.
- EYİM, Ahmet, "Harran'dan Modern Bilime Bir Köprü: el-Battani", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, 28-30 Nisan 2006, 2006, cilt: I, sayı: , s. 332-339.
- FAHRİ, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, İklim Yay. İstanbul, 1992.
- GIBB, Hamilton, A.R., *İslâm Medeniyeti Üzerine Çalışmalar*, Çeviren: K. Durak-A. Özkök-H. Yücesoy-K. Dönmez, Endülüs Yay, İstanbul 1991.
- GOLDZİHER, Ignace, *Klasik Arap Literatürü*, Çev. A. Yüksel, R.Er, Ankara, 1993.
- GÖKKAYA, Ali, *İslam'da Tercüme Faaliyetleri ve Mutezilenin Doğuşuna Tesiri*, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara, L.T., Ktp.Nu.: Y.10139.
- GRUNEBAUM, VON G.E., "İslâm Medeniyetinin Kaynakları", Çev. İlhan Kutluer, *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, c. IV, Kitabevi, İstanbul, 1997, s. 15-59.
- GUTAS, Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu, Çev. Lütfi Şimşek, Kitap Yay. İstanbul, 2003.
- GÜNALTAY, M. Şemseddin, *Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi -Giriş Yolları ve Şekilleri-*, Sadeleştiren İrfan Bayın, İstanbul, 2001, s. 61-76.
- GÜNALTAY, Şemsettin. "Kadim Felsefe İslam Alemine Nasıl ve Hangi Yol ile Girdi" *Darü'l-Funun İlahiyat Fak. Dergisi*, C.II, s. 210-220.
- HAKİMİ, Muhammed Rıza, *İslâm Bilim Tarihi*, Çeviren: Hüseyin Arslan, İnsan Yay, İstanbul, 1999.
- HAMİDULLAH, Muahammed, *İslam Müesseseleri Tarihi*, Çev. İ. Süreyya Sırma, Atatürk Üniversitesi Yay, Erzurum, 1975.
- HAMİDULLAH, Muahammed, *İslam Müesseselerine Giriş*, Çev. İ. Süreyya Sırma, Bir Yay, İstanbul, 1984.
- HASIRCI, Nazım, "Mantık Biliminin İslam Dünyasına Geçisinde Harran Okulunun Önemi", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, 28-30 Nisan 2006, 2006, cilt: II, sayı: , s. 149-156.
- HASIRCI, Nazım, "Mantık Biliminin İslam Dünyasına Geçisinde Harran Okulunun Önemi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, cilt: VIII, sayı: 2, s. 283-292.

- HİTTİ, Philip K. *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, Çev. Salih Tuğ, İst. 1995.
- HOCANOĞLU, İsmail, "Abbasi Devri Çeviri Çalışmaları", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, c. XXXVII, sayı 1-2, Ankara, 1995, 453-463.
- HOLT, P.M.-K.S. LAMPTON-B. LEWIS, *İslam Tarihi ve Kültür Medeniyeti*, I-IV, Kitabevi Yay, İstanbul 1997.
- İBRAHİM, Fazıl Halil, "Emeviler Döneminde Tercüme Faaliyetleri ve İlmî Gelişmelerin Öncü Hareketleri", çeviren: Ahmet Aslan, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, cilt: VII, sayı: 1, s. 169-195.
- İHVANU'S-SAFA, *Resail*, Kahire, 1306.
- İKBAL, Muhammed, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, İstanbul, 1984.
- İZMİRLİ İsmail Hakkı, *-İslam'da İlk Tercüme*, İstanbul, 1919.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *İslam Mütefekkirleri ile Garb Mütefekkirleri Arasında Mukayese*, (Notlar İlavesi ile Sadeleştiren: Süleyman Hayri Bolay), Ankara-1977.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *İslâm'da Felsefe Cereyanları*, haz: A. Özalp, İstanbul, 1995.
- KAHYA, Esin - Ayten AYDIN, "Huneyn B. İshak", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, 28-30 Nisan 2006, 2006, cilt: I, sayı: , s. 439-445.
- KARAKOÇ, Mahmut, *Müsbet İlimde Müslüman Alimler*, K.B.Y., Ankara, 1991.
- KARLIĞA, Bekir, "İslam Düşüncesini Etkileyen Sosyo-politik, Kültürel ve Ekonomik Nedenler", *M.Ü.İ.F. Dergisi*, Sayı: 3, İst. 1995. s. 179-204.
- KARLIĞA, Bekir, "Grek Düşüncesinin İslâm Dünyasına Girişi", *İslâm, Gelenek ve Yenileşme (İslâm, Tradition and Change, The 1 st International "Kutlu Doğum Haftası" Symposium)*, *Uluslararası "Kutlu Doğum" İlmî Toplantısı*, İSAM, İstanbul 1996, s. 45-54.
- KARLIĞA, Bekir, "İslam'da Tercüme Hareketleri", *Uluslararası İslam Düşüncesi Konferans-2*, İstanbul. 1997, s. 84-97.
- KARLIĞA, Bekir, *İslâm Kaynakları ve Filozofları Işığında Pythagoras ve Presokratik Filozoflar*, Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul, 1980.
- KASAR, Veysel, "Harran Okulu Etkisiyle Felsefeden Kelama Geçiş Sürecinde Kindî'nin Rolü", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, 28-30 Nisan 2006, Şanlıurfa, 2006, cilt: II, sayı: , s. 361-370
- KAYA, Mahmut, "Beyt'ül-Hikme", *D.İ.A*, VI, İstanbul, 1992.
- KAYA, Mahmut, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul, 1983.
- KAYACIK, Ahmet, *Bağdat Okulu ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*, İstanbul, 2004.
- KEKLİK, N., *İslam Mantık Tarihi ve Farabi Mantığı*, İstanbul, 1969-1970,

- KELEŞ, Ahmet, "Harran Hermetizminin İslami İlimlere Etkisi", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu, 28-30 Nisan 2006*, 2006, cilt: II, sayı: , s. 197-214
- KELEŞ, Ahmet, "Muhammed Âbid el-Câbirî ve Arap Aklının Oluşumunda Hermetizmin Rolü", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu, 28-30 Nisan 2006*, 2006, cilt: II, sayı: , s. 157-166.
- KENNEDY, Hugh, "İslam'ın İlk Dört Asrında Entelektüel Hayat", Çev. Mahmut Şeviker, *İslam'da Entelektüel Gelenekler*, İz Yay. İst, 2005, s. 31-45.
- KETTÂNÎ, M. Ali, "İslâm İlimleri'nin Gelişimine Toplu Bir Bakış", *İslam Bilim Tartışmaları*, Der: Mustafa Armağan, İstanbul, 1998.
- KHRAÏS, Ziad, "Beytü'l-Hikme'nin İlmi Mevkisi ve Harranlı Alimlerin Beytü'l-Hikmenin Gelişmesindeki Rolü", çeviren Mahmut Polat, *I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu, 28-30 Nisan 2006*, 2006, cilt: I, sayı: , s. 194-199
- KILIÇ, Cevdet, "Pythagorasçı ve Yeni Platoncu Felsefelerin Harran Okuluna Tesirleri", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu, 28-30 Nisan 2006*, s. 164-175
- KILIÇ, Mahmut Erol, *İslâm Kaynakları Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce*, Yüksek Lisans tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1989.
- KİNDİ, *Felsefi Risaleler*, Çev. Mahmut. Kaya, İz Yay. İstanbul, 1994.
- KUMEYR, Yuhanna, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, Çev. Fahrettin Olguner, İstanbul, 1992.
- KUTLUER, İlhan, "Felsefe", *İslam'a Giriş-Evrensel Mesajlar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. Ankara, 2008.
- KUTLUER, İlhan, "İbnü'l- Mukaffâ", *DİA*, XXI, İstanbul, 2001,
- KUTLUER, İlhan, "Yitirilmiş Hikmeti Ararken: İslam Felsefesinin Günümüzdeki Anlamı", *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*, 2001/1, s.96-97.
- KUTLUER, İlhan, Hasan Katipoğlu, "Huneyn b. İshak", *DİA*. XIX, İstanbul, 2001.
- KUTLUER, İlhan, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, İz Yay. İstanbul, 2001.
- KUTLUER, İlhan, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yay, İstanbul, 1996.
- KUTLUER, İlhan, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İz Yay. İstanbul, 2011.
- LEAMAN, O. *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, Çev. Turan Koç, Rey Yay. Kayseri, 1992.

MACİT, Muhittin, "Medeniyetlerin Kimlik ve Kendilik Oluşturma Süreçlerinde Çeviri Faaliyetlerinin Psiko-Sosyal Rolü", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003/2, sayı: 25, s. 79-102.

NASR, Seyyid Hüseyin, *İslam ve İlim: İslam Medeniyetinde Akli İlimlerin Tarihi ve Esasları*, Çev, İlhan Kutluer, İnsan Yay. İstanbul, 1989.

ONAY, Hamdi, *İslam Filozoflarında Felsefi Terimlerin Tercümesi ve Değerlendirilmesi (Kindi, Harezmi, İbn Sina ve Gazali)*, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri-1991, Y.L.T.

ONAY, Hamdi, *İslam Düşüncesinde Tercüme Hareketleri ve Medreseler*, Huzur Mat. Malatya, 2010.

ONAY, Hamdi, "İslam Felsefesinin Oluşumunda İskenderiye Akademisinin Rolü", *New World Science Academy*, Cilt:6, Sayı:1, Elazığ, 2011.

ÖMER, Faruk: "Abbasilerin Siyasî Emellerinin Tarihi Kökleri", çev. Cem Zorlu, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, Bahar, sayı 13, s. 193-210.

ÖRS, Mehmet, *Abbasilerde İlim ve Tercüme*, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara, L.T., Ktp.Nu.: Y.15731.

ÖZDEN, Ömer, "İslam Düşüncesinin Bilim ve Felsefenin Gelişmesindeki Rolü", *Felsefe Dünyası*, 1997\24, Ankara, 1998.

ÖZDOĞAN, M. Akif, "Abbâsiler Dönemi Tercüme Faaliyetlerinin Arap Edebiyatına Etkisi", *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2005, cilt: V, sayı: 16, s. 35-50.

RONAN, Colin A., *Bilim Tarihi- Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişmesi*, Çev:Ekmeleddin İhsanoğlu, Feza Günergun, II. baskı, Ankara, 2003.

SARIKAVAK, Kazım, "Sabit B. Kurra'nın İslam Bilim ve Felsefesinin Oluşumundaki Yeri ve Önemi", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, 28-30 Nisan 2006, 2006, cilt: I, sayı: , s. 379-384

SARIKAVAK, Kazım, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, Ankara, 1997.

SÖYLEMEZ, Mahfuz ve diğerleri Komisyon, *Emeviler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı*, Pozitif Matbaacılık, Ankara, 2003.

SÖYLEMEZ, Mahfuz, *Bilimin Yitik Şehri Cüncişehir*, Ankara, 2003.

ŞEŞEN, Ramazan, "İlk Tercüme Faaliyetlerine Umûmî Bir Bakış", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, c. VII, cüz. 3-4, İstanbul, 1979.

ŞULUL, Cevher, "Felsefenin İslam Dünyasına Geçişinde Harran Mektebinin Yeri ve Önemi", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, 28-30 Nisan 2006, 2006, cilt: II, sayı: , s. 120-135.

TANRIVERDİ, Eyüp, “Arap Kültüründe Çeviri Çalışmaları ve Huneyn B. İshak Ekolü”, *Divan Disiplinlerarası Araştırmalar Dergisi*, /2, Sayı:23. İstanbul, 2007.

TANRIVERDİ, Eyüp, “Yunanca-Arapça Çeviri Sürecinde Harran Okulu”, *I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, 28-30 Nisan 2006, 2006, cilt: I, sayı: , s. 176-185.

TEKİN, Ali, “İslam Dünyasındaki Tercüme Hareketlerinin Sebepleri ya da Me'mun'un Rüyasını Tabir Etmek”, *İlim Yayma Vakfı Bülteni*, Sayı:2, s.30-35. İstanbul, Haziran, 2007.

TOKTAŞ, Fatih, “Yunanlı Filozofların Görüşleri Üzerine Risâle”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, [www.dinbilimleri.com], 2002, cilt: II, sayı: 2, s. 171-194.

TONYBEE, Arnold, *Tarih Bilinci*, Çev. Murat Belge, Bateş Kültür Yay. İstanbul, 2000.

TÜRKER, Sadık, “İslâm Düşüncesinin Gelişiminde Tercüme Faâliyetlerinin Rolü”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı:3, s.228-248.

ULUDAĞ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1994.

UYANIK, Mevlüt, “İslam Bilgi Felsefesinde 'Duyusuz ve Dolaysız Kavrama' ve Antik Yunan Felsefesindeki Temelleri”, *İslâmiyât*, 2004, cilt: VII, sayı: 2 [Karşılaşma 2: İslam ve Helenistik Kültür özel sayısı], s. 103-111.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, *İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, İstanbul, 1993.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, *İslam Medeniyetinde Tercüme ve Tesirleri*, İstanbul, 1947.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul, 1997.

WATT, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. E. Ruhi Fığlalı, İstanbul, 1998.

YAMAN, Hikmet, “Mişkât-ı Nübüvvetten Hikmetin Beş Sütununa: İslam Felsefe Tarihinin Mâhiyeti ve Dinî Muhtevası Üzerine” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51:1(2010), s. 195-212.

YAZICIOĞLU, Sait, *İslam Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi*, Akçağ Yay, Ankara, 2001.

ZEYDAN, Corci, *İslam Medeniyeti Tarihi*, I-IV, Çev. Zeki Megâmiz, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1973.

ARAPÇA BİBLİYOGRAFYA

ABBAS, İhsan, *Melâmîhun Yûnânîyye*, el-Müessesetü'l-Arabiyye, Beyrut, 1977.

ABDULFETTAH Ganime, "Sabit b. Kura", *Mevsuatu a'lâmu'l-fikri'l-İslâmî*, takd.: M. Hamdi

ed-DÛRÎ, Abdülaziz, *el-Asru'l-Abbâsiyyu'l-Evvel*, Bağdat, 1945.

ADDAY Şir, *Medreset un-Nusaybin*, Matbaat ul-Katolikiyya lil-Abail Yesu'iyin, Beyrut, 1905.

ATİYYE, George N., "el-Eseru's-Suryânî fi'l-hayâti'l-fikriyye ve'l-ilmiiyye fi bilâdi'ş-Şâm", *Bilâduş-Şâm fi'l-ahdi'l-Bayzentî: 4.Uluslararası Şam Bölgesi Tarihi Sempozyumu I. Oturum Bildirileri*, Amman 1986, s. 166.

CHAMY, Gerard, *el-İşkâliyyetu'l-luğaviyye fi'l-felsefeti'l-Arabiyye*, Beyrut, 1984.

EDDÎ Şîr (Addai Scher): *Medresetu Nisibîn eş-şehîre*, Beyrut 1905

el-ATRAKÇÎ, Remziye Muhammed "Beytü'l-Hikme el-Bağdadi ve eseruhu f'l-harakti'l-ilmiiyye", *el-Müerrihu'l-Arabi*, XIV, Bağdad, 1980, 317-355.

EL-ABBÛD, Nâfi' Tevfik, "Medârisu'l-muduni'l-İrâkiyye hârice Bağdâd fi'l-asri'l-Abbâsiyyi", *el-Mevrid*, c. 9, sayı 2, 1980, s. 27-38.

EL-CEVADÎ, Muhammed, "Huneyn b. İshak", *Mevsuatu a'lâmu'l-fikri'l-İslâmî*, takd. M. Hamdi Zakzuk, Kahire, 2004, c. III, ss. 312-314;

EL-FURAYH, Sihâm, "es-Suryân ve devruhum fî nakli's-sekâfeti'l-Yûnâniyye ile'l Arabiyye" *Havliyyât Kulliyeti'l- Âdâb, Câmiat Ayn Şems*, c. 23, sayı 2, 1994-1995.

EFRAM Kiryakus, *el-Kaddis Efram es-Süryani*, Menşurat un-Nur, 1988.

HUSNÎ Hasan 'Abdu'l-Wahhab, *Warakat 'ani'l-Hadarati'l-'Arabiyyati bi İfrikiiyyati't-Tûnisiiyya*, Maktabatul-Manar, Tûnis 1965,

İBN EBİ USAYBİA, *Uyunu'l Enba fi Tabakatü'l Etibba*, Beyrut, 1996.

İBNU'N-NEDÎM, *el-Fihrist*, Haz, İbrâhîm Ramazân, Beyrut, 1997.

KRAUS, Paul, "et-Terâcimu'l-Aristotalis el-Mensûbetu ilâ İbnü'l-Mukaffâ", *Turâsu'l-Yunânî fi'l-Hadâratu'l-İslâmiyye* içinde, Derleyen: Abdurrahman Bedevî, Kahira 1980, s.101-120.

MAKS Meyerhof, "Mine'l-İskenderiyye ile'l-Bağdâd", *et-Turasu'l-yunânî fi hadâreti'l-islamiyye'*

MEDKUR, Abdulhamid, "el-Haccac b. Matar, *Mevsuatu a'lâmu'l-fikri'l-İslâmî*, takd.: M. Hamdi Zakzuk, Kahire, 2004, c. III, s. 248.

MEYERHOF, Max, Mine'l-İskenderiye ilâ Bağdat, *et-Turâsü'l-Yunânî fi'l-Hadâratu'l-İslâmiyye* içinde çev: Ahmet Bedevî, IV. baskı, Beyrut 1980.

MOR Grigoriyus Yuhanna İbrahim, "el-Merakiz es-Sekafiyya Fi Biladi Ma Beyn en-Nahrayn", *Al-Hikma*, sayı: 11, 1996,

MOR İgnatius Aphram I Barsaum, *Al-Lulu Al-Manthur Fi Tarihi Al-Ulum ve Al-Adab es-Suryaniyya*, Bar Habraeus Verlag, Holland, 1987,

- MURÂD Kâmil-M.H. el-Bekrî, *Târîhu'l-edebi's-Suryânî: min neş'etih ile'lfethi'l-İslâmî*, Mısır 1949,
- M. MUHAMMEDÎ, M.: "el-Mutercimûn ve'n-nakale 'ani'l-Fârisiyye ile'l-'Arabiyye fi'l-kurûni'l-islâmiyyeti'l-ûlâ", *Mecelletu'ddirâsâti'l-edebiyye*, III-IV, Beyrut 1965-1966, 194-243.
- MUHAMMED, Mâhir Abdulkâdir: *Huneyn bin İshâk el-asru'zzehebî li't-tercume*, Beyrut (1987).
- MUNZIR el-Bekr: "Musâhemetu'l-Arab fi't-turâsi'l-Yûnâniyyi kable'l-İslâm", *el-Mevrid*, c. 8, sayı 2, 1979, s. 85-90.
- NÂCÎ et-Tikrîti, "İntikâlu'l-felsefeti'l-Yûnâniyye ile'l-Arabiyye", *el-Mevrid*, c.4, sayı 4, 1975, 72-76.
- NEŞŞAR, A. Sami, *Menahicü'l-Bahs inde Mütetekiri'l-İslam*, İskenderiye, 1947
- PHILIP De Tarrazi, *Asır us-Suryan ez-Zehebi*, 3. Baskı, Halep, 1991
- SİHÂM el-Furayh, "es-Suryân ve devruhum fî nakli's-sekâfeti'l-Yûnâniyye ile'l-Arabiyye" *Havliyyât Kulliyeti'l- Âdâb, Câmiat Ayn Şems*, c. 23, sayı 2, 1994-1995,
- İSHÂK, Huneyn b., "Risâletu Huneyn bin İshâk ilâ Alî bin Yahyâ", *Dirâsât ve nusûs fi'l-felsefe ve'l-ulûm inde'l-Arab*, Abdurrahmân Bedevî (ed.), Beyrut 1981, s. 149-179.

İNGİLİZCE BİBLİYOGRAFYA

- ADAMSON, Peter, *The Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the Theology of Aristotle*, London, Duckworth, 2002.
- AFÎFÎ, Ebu'l-Âlâ, "The Influence of Hermetic Literature on Moslem Thought", *Bull. SOAS*. No. 13, London, 1951.
- BERGGREN, J.L. "Islamic Acquisition of the Foreign Sciences: A Cultural Perspective." *Tradition, Transmission, Transformation*. Eds. F. Jamil Ragep, Sally P. Ragep, and Steven Livesey. Leiden: E.J. Brill, 1996.
- COOPERSON, Michael D., *Classical Arabic Biography: The Heirs of the Prophets in the Age of al-Ma'mûn* Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- COOPERSON, Michael, *The Makers of Islam: Al-Ma'mûn* Oxford: Oneworld, 2005.
- EVANS, R. (1994) "Translating Past Cultures?" in *The Medieval Translator* (Vol 4), Exeter: University of Exeter Press.

GRUNEBAUM, Gustave E. Von, "Islam and Hellenism", *Scientia (Rivista di Scienza)* 1950, c.85, p.7-21.

GRUNEBAUM, Gustave E. Von, *Islam and medieval Hellenism: social and cultural perspectives*. Edited, by Dunning S. Wilson. (Collected Studies Series.) [xiii, 420] pp. London: Variorum Reprints, 1976.

GRANT, Edward. *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages: Their Religious, Institutional, and Intellectual Contexts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

GIUSEPPE Gabrieli, "Hunayn Ibn Ishâq", *ISIS*, c.VI, nr. 3 1924.

GUTAS, Dimitri, "Avicenna's Eastern ("Oriental") Philosophy. Nature, Contents, Transmission", *Arabic Sciences and Philosophy*, 10 (2000), pp. 159–180.

HOZİEN, Muhammad, "The Introduction of Greek Philosophy in the Muslim World" *Journal of Islamic Philosophy* (2005): p.119–127

HOGENDIJK, Jan P. "Transmission, Transformation, and Originality: The Relation of Arabic to Greek Geometry." *Tradition, Transmission, Transformation*. Eds. F. Jamil Ragep, Sally P. Ragep, and Steven Livesey. Leiden: E.J. Brill, 1996.

GOODMAN, L.E. "Translation of Greek Materials into Arabic", *Religion, Learning, and the Abbasid Period*.

KHEIANDISH, Elaheh. "The Arabic "Version" of Euclidean Optics: Transformations as Linguistic Problems in Transmission." *Tradition, Transmission, Transformation*. Eds. F. Jamil Ragep, Sally P. Ragep, and Steven Livesey. Leiden: E.J. Brill, 1996.

KHRAÏS, Ziad, "Bayt Al-Hikmah (The House of Wisdom) Is A Centre of Intellectual Radiation, And the Role of Harran Scholars in Its Flourishment", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, 28-30 Nisan 2006, 2006, cilt: I, sayı: , s. 186-193

LEVIS, Bernard *The Arabs in History*, , Oxford University Press, Oxford 1993.

LE STRANGE, G. (Guy): *Baghdad During the Abbasid Caliphate :From Contemporary Arabic and Persian Sources*, Greenwood Press,1983.

MİNGANA, A. *Encyclopaedia of Philosophical and Natural Sciences as Taught in Baghdad About A.D. 817 or Book of Treasures by Job of Edessa*, Cambridge: W. Heffer and Sons, 1935.

MONTGOMERY, James E., "Al-Gâhız' and Hellenizing Philosophy," in *The Libraries of the Neoplatonists. Proceedings of the Meeting of the European Science Foundation Network "Late Antiquity and Arabic Thought: Patterns in the Constitution of European Culture,"* Strasbourg, March 12–14, 2004, ed. Cristina D'Ancona Costa. *Philosophia Antiqua*, vol. 107 (Leiden and Boston: Brill, 2007),

- MEYERHOF (1931): Max Meyerhof, "Science and Medicine", *The Legacy of Islam* (Hazırlayan: Thomas Arnold), London 1931, p. 311-355.
- MEYERHOF (1937): Max Meyerhof, "On the Transmission of Greek and Indian Science to the Arabs", *Islamic Culture*, XI (Haydarabad 1937), p. 17-29.
- MEYERHOF, Max, "New light on Hunain Ibn Ishâq and his period", *ISIS*, c. VIII, nr. 4 (Ekim 1926), p. 685-724
- O'LEARY, De Lacy, *How Grek Science Passed to the Arabs*, Routledge & Kegan Paul Ltd., London 1964. on *Islam: Essays Written in Honor of Martin B. Dickson, Professor of Persian Studies, Princeton University Salt Lake City: University of Utah Press, 1990.*
- OMAR, Mohd Nasir b., "Christian Translators in Medieval İslâmîc Baghdad: The Life And Works of Yahya İbn 'Adi", *The İslâmîc Quarterly*, vol: XXXIX/1, London, 1995, p.167-81.
- PETERS, F. E., *Aristotle and The Arabs: The Aristotelian Tradition in Islâm*, New York 1968.
- PETERS, Francis E., "Hermes and Harran: The Roots of Arabic-Islamic Occultism," in *Intellectual Studies*.
- PUIG, Josep. "The Transmission and Reception of Arabic Philosophy in Christian Spain (until 1200)." *The Introduction of Arabic Philosophy into Europe*. Eds. Charles E. Butterworth and Blake Andrée Kessel. Leiden: E.J. Brill, 1994
- RESCHER, N., *Studies in The History of Arabic Logic*, Pittsburgh, 1963.
- RESCHER, Nicholas, *The Development of Arabic Logic*, London, 1964.
- ROSENTHAL, Franz, "Ishâq b. Hunayn's Tâ'rîh al-Atıbbâ", *Oriens*, VII/1, Leiden 1954, p. 55-80.
- ROSENTHAL, Franz, *Greek philosophy in the Arab world : a collection of essays*, Gower Pub. Co., 1914.
- SABRA, Abdelhamid. I. "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement," *History of Science* 25 (1987): p. 236-237.
- SABRA, Abdelhamid. I. "Situating Arabic Science: Locality versus Essence," *Isis*, 87, pp. 654-670 (reprinted in Michael H. Shank, ed., *The Scientific Enterprise in Antiquity and the Middle Ages*. Chicago: University of Chicago Press, 2000, pp. 215-31).
- SABRA, Abdelhamid. I., "Science and Philosophy in Medieval Islamic Theology: The Evidence of the Fourteenth Century," in *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, 9 (1994), p. 1-42;

SALAMA-Carr, M, "Training Translators", in *The Linguist*, London: Institute of Linguists. 1991, pp. 90-91.

SHUKRI B. Abed, *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfarabi* Albany: Suny, 1991.

SALAMA-Carr, M. "Medieval translators into Arabic – Scribes or Interpreters" in Gaddis Rose (ed.) *Beyond the Western Tradition: Translation Perspectives XI* 2000, Binghamton: New York State University, (2000) pp 99-105.

SALAMA-Carr, M. "Translation as seen by Al-Jahiz and by Hunayn Ibn Ishaq – observer versus practitioner" in D. A. Agius & I. Netton (eds), *Across the Mediterranean Frontiers: Trade, Politics and Religion 650-1450*, Brussels: Brepols, (1997) pp 385-393.

SHAYEGAN, Yegâne, "The Transmission of Greek Philosophy to the İslâmic World", *History of İslâmic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr ve Oliver Leaman, Routledge, Londra-Newyork, 1996, p. 40-51.

SABRA, A. I., "Situating Arabic Science: Locality versus Essence," *Isis* 87 (1996): 645–670.

WALZER, Richard, "Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy". (*Oriental Studies*, 1.) [vi], 256 pp. Oxford: Bruno Cassirer, 1962.

WALZER, Richard, *Arabic transmission of Greek thought to medieval Europe*. Bulletin of the John Rylands Library. 29. . (1945-46). pp. 160-183.

WEİSSER, Ursula, "Thabit ibn Quraa's Epitome of Galen's Book on Seven-Month Children", *Studies in History of Medicine*, C.VI/1 (Newyork 1982) p. 67-75

YÜCESOY, Hayrettin, "Translation as Self-Consciousness: Ancient Sciences, Antediluvian Wisdom, and the 'Abbasid Translation Movement", *Journal of World History*, Dec2009, Vol. 20 Issue 4, p 523-557, 35p.