

İLHAN KUTLUER

Yitirilmiş Hikmeti
Ararken

© İz Yayıncılık Limited Şirketi, 2017
Sertifika no: 17313

İZ YAYINCILIK: 665
inceleme araştırma dizisi: 241
ISBN: 978-975-355-848-8
4. baskı; İstanbul, 2017

Litros Yolu, Fatih Sanayi Sitesi 12/266, Topkapı-İstanbul
telefon: (212) 5207210 • faks: (212) 5115791
www.iz.com.tr • bilgi@iz.com.tr
facebook.com/izyayincilik • twitter.com/izyayincilik
instagram.com/izyayincilik • youtube.com/izyayincilik

kapak resmi:

İbn Sînâ çalışırken. Resmin orijinali, filozofun doğum yeri olan Afşana köyündeki İbn Sînâ müzesinde sergilenmektedir. Buhara Vilayeti, Özbekistan.

kapak: Medine Efe

Basıldığı yer: Alemdar Ofset Matbaacılık Davutpaşa Caddesi
Besler İş Merkezi No: 20/29 Topkapı/İstanbul (Sertifika no: 22953)

Modern Türk Felsefi Düşüncesinde Gelenekle İrtibat Kurma Tarzları^(*)

Sürekli ve Kopma Arasında: Hilmi Ziya'nın Türk Tefekkür Tarihi Projesi

Hilmi Ziya Ülken 1933-34 yıllarında iki cilt halinde yayımladığı *Türk Tefekkür Tarihi* adlı eserinin başlangıç kısmında¹ tefekkür terimini tercih sebeplerini açıklarken bu terimin felsefe, teoloji, edebiyat ya da bilimden sadece birine indirgenemeyecek kavramsal gerçekliği üzerinde durur. Eserin adı, mesela Türk Felsefesi Tarihi değildir; çünkü tefekkür tarihi projesi felsefe etkinliği yanı sıra felsefe öncesi ve dışı düşünce tarzlarını da kapsayacaktır. Nitekim üstadımızın bir Türk tefekkür tarihi yazımı için kafasında geliştirdiği perspektif, kronolojik makarayı M.Ö. 3500 yıl öncesinde yaşamış

* Bu metnin "Gelenek ve Klasik Kavramları Türk Felsefi Düşünce Tarihi Bakımından Ne İfade Eder?" başlığını taşıyan ilk şekli İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nün düzenlediği *Türkiye'de Felsefenin Geleneği ve Geleceği* konulu sempozyumda (24-26 mart 2010, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi) bildiri olarak sunulmuştur

2 Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkür Tarihi*, 4. Bs., İstanbul: YKY 2007, s. 7-10 (İlk baskı, İstanbul: Matbaa-i Ebuzyiya I. Cilt 1933, II. Cilt 1934).

Sümerler'e değin geriye doğru; çeşitli düşünme yöntemlerinin XX. yüzyıldaki çağdaş görünümüne kadar da ileriye doğru çevirmeyi öngörmektedir. Aksi durumda, her şartta felsefeye indirgenemeyecek olan dinsel, mistik, edebî, teknik veya bilimsel düşünce tarzları kapsam dışı kalacak ve kronolojinin bu kadar geriden başlatılması belki de birçok tuhaf tarih dışılıklara düşme tehlikesi ortaya çıkacaktı. Dolayısıyla projede öngörülen kronolojik cetvelin gereği olarak bir medeniyetteki her türlü düşünsel etkinliği belirtmek için tefekkür yani düşünce terimi tercih edilmiştir. Bu terminolojik tercihin ne kadar bilinçli olduğu projenin ne tür bir kavramsal şema üzerine oturtulmak istendiği incelendiğinde daha iyi anlaşılacaktır. Üstada göre tefekkür tarihi üç türlü fikrî etkinliği araştırmak durumundadır: a) Kolektif tefekkür (dinî ve mistik nitelikli kozmogoni, teogoni, mitoloji ve nihayet amelî niteliği ağır basan ve bir tür dünya görüşü olarak anlaşılabilir olan hikmet); b) Şahsî tefekkür (çoğu kere birbiriyle ilişki içinde olan veya biri diğerine kendi rengini veren felsefe, mistisizm ve edebiyat) ve c) Teknik tefekkür (bir takım kurucu şahısların elinde gelişmesine rağmen özünde gayr-i şahsî ve objektif nitelikli olan bilim ve insan iradesinden bağımsız olmayan, hasbîlikten bir ölçüde uzak ve hatta tamamen teknik niteliğe sahip bulunan ekonomi ve yönetim). Tefekkürü medeniyetin şuuru, zübdesi ve ruhu kabul eden Hilmi Ziya bu yaklaşımıyla kendi medeniyet meselesini saçından yakalamış olmakta, projesine konu teşkil eden tefekkür tarihi kavramı da kendisine bütüncül ve terkiple bir bakış açısı sağlamaktadır.

Böyle bütüncül bir bakış açısı içinde tasarlanmış bir entelektüel tarih yazımı doğal olarak felsefe, edebiyat ve mistisizmin karşılıklı ve aslında sonsuz ölçüde karmaşık ilişkilerini daha belirgin kılmakta, artık mistik felsefeden, felsefî edebiyattan, edebî mistisizmden rahatlıkla bahsedilebilmektedir. Ancak Ülken'in şahsî tefekkür adını verdiği grupta yine de bir ayırım yapmak gerekmektedir. Eğer bu tefekkür tarzı hadsin yani sezginin eseri ise ve herhangi bir sistem ve araştırmaya

dayanmaksızın ilham ve muhayyileye istinat ediyorsa buna mistisizm ve edebî tefekkür denmeli; eğer aklın eseri ise ve belirli delil ve ispatlara dayanarak sistemli ve neticeli tarzda kurulmuşlar ise buna felsefî tefekkür adını vermelidir. Demek ki Hilmi Ziya'ya göre tefekkür sadece felsefî tefekkür değildir ve felsefe öteki tefekkür biçimleriyle karşılıklı ilişki içindedir. Hilmi Ziya'nın ifadeleriyle "tefekkür tarihini tetkike gideceğimiz zaman bu üç zümreyi ve onların aralarındaki karşılıklı münasebetleri hesaba katmak ve eskiden beri alışılmış olduğu gibi sadece felsefe ve ilim tarihine hasrolunmamak gerekir." Hilmi Ziya niçin bir felsefe ya da bilim tarihiyle yetinmeyerek bir tefekkür tarihi yazmak istediğini, ilki pedagojik endişelere dayalı olan iki gerekçeye bağlamaktadır: a) Okullarda edebiyat tarihi okutulmakla birlikte onunla paralel giden fikir hayatına önem verilmemektedir. Bakî'yi bilenler İbn Kemal'i bilmemekte, Namık kemal'i okuyanlar İshak Hoca'yı veya Salih Zeki'yi bilmemektedir. Oysa Türk dili ve duyarlığına dair edebiyat tarihi bilgisi, Türk düşüncesine dair tefekkür tarihi bilgisiyle bütünleştirilmek zorundadır. Bu yüzden öteki tefekkür tarzlarından tamamen yalıtılmış biçimde salt felsefe tarihiyle yetinen bir yaklaşımı benimsemek yerine, edebiyat, mistisizm ve felsefenin karşılıklı ilişkileri içinde kavrandığı bir tefekkür tarihi yazımı tercih edilmiştir. b) "Türk tarihinde garp mütefekkirleriyle kıyas edilebilecek orijinal büyük bir feylesof yoktur". Dolayısıyla üstadımıza göre yalnızca felsefe ve bilim tarihi yapmak, bu yüzden heyecan verici başarıların tarihi olmayacaktır. Yüksek seviyeli felsefe mütercimleri veya felsefe yorumcularımız olmuştur; ancak geleneğimizde özgünlük konusunda değer taşıyan tefekkür tarzları daha ziyade felsefe dışındaki alanlarda gerçekleşmiştir. Felsefî düşüncümüzün tüm bir tarihî performansı bakımından hiç de takdirkâr olmayan bu bakış açısı ayrıca tartışılabilir. Ancak Hilmi Ziya'nın bu iki gerekçesi felsefe, edebiyat ve mistisizmin birbiriyle ilişkisi içinde kavranması gereğini vurguladığı için burada ele ala-

çağımız gelenek ve klasik kavramlarıyla ilgili açılımları bakımından oldukça anlamlıdır.

Gelenek kavramıyla ilgili açılimdan söz ederken kastımızın Hilmi Ziya'nın Tefekkür Tarihi dediği olgu için bizim entelektüel gelenek terimini tercih ettiğimiz peşinen belirtilmelidir.² Bununla birlikte bizim bir ölçüde Hilmi Ziya'ninkine paralel olan görüşümüze göre de bir medeniyetin entelektüel geleneği onun kimliğinin özünü oluşturur. Bu öz, medeniyetin diğer tecellileri olan sanatsal ve kurumsal geleneklerle de sıkı bir irtibat halindedir. Edebiyat ise mimari, görsel ve işitsel sanatlar gibi sanatlar dünyasına aittir ve hepsi birden o medeniyetin kurucu diline ait imge ve simgeler dünyasıyla kendi özgün üslubunu kazanır. Siyasî ve sivil kurumları burada söz konusu etmiyoruz. Konumuz gereği entelektüel gelenek üzerine odaklanacak isek bu geleneğin temel perspektifleri yukarıda belirttiğimiz gibi kelâm (teoloji), felsefe ve tasavvuttur (gnosis, mistisizm). Hilmi Ziya'nın edebiyat, felsefe ve tasavvuf arasında gördüğü karmaşık münasebetlerin kelâm, felsefe ve tasavvuf arasında da olduğunu bu vesileyle hatırlatmış olalım. Hilmi Ziya'nın entelektüel bir perspektif olarak teolojiyi atlamış olma ihtimali söz konusu olamazdı. Her ne kadar tefekkür biçimleriyle ilgili tasnifinde açıkça anılmamış ise de kitabının ilerleyen sayfalarında ele aldığı "naklî ilimler" terimi³ esasen teolojik disiplinlere tekabül etmektedir. Geleneksel düşünüşümüz hesaba katıldığında kelâm geleneği, içinde hukuk metodolojisini, felsefe kavramı da içinde bilimlerin tarihini barındırmaktadır. Dolayısıyla tıpkı tefekkür tarihi metodolojisinde olduğu gibi entelektüel gelenek araştırmalarının metodolojisi de dinî, felsefî ve irfânî gelenekleri bir

2 Nitekim Hilmi Ziya da 1952 ve 1954 yıllarında Yeni Sabah gazetesine yazdığı iki yazının başlığında "Fikir Geleneği" terimini kullanmış ve bir yandan geleneğin geçmişten gelen manevî mirasını korumanın önemini ve şimdi için ifade ettiği dinamik anlamı vurgularken diğer yandan geleneğin geleceği kurmadaki olumlu rolünü hatırlatmıştır. Bk. Recep Alpyağılı, *Türkiye'de Bir Felsefe Gelenek-i Kurmaya Çalışmak: Feylesof Simalardan Seçme Metinler I*, İstanbul: İz Yayıncılık 2010, s. 360-365.

3 *Türk Tefekkür Tarihi*, s. 83-87.

bütün olarak ve birbiriyle olan ilişki ve ayrımları daima hesaba katılarak incelenmesini zorunlu kılar. Fark edilmiş olacağı gibi bu denemede odaklandığımız konu Türk felsefî düşünce tarihidir ve Hilmi Ziya'nın yaklaşımına göre Türk tefekkür tarihinin sadece bir boyutunu ifade etmektedir. Yine tercih ettiğimiz terminolojiye göre söylersek, felsefe, entelektüel geleneğimizin kurucu üç perspektifinden biridir. Dolayısıyla Türk felsefî düşünce tarihini - özellikle klasik çağları bakımından anlamak, bu birikimi büyük entelektüel geleneğimizin tarihî bütünlüğü içinde ve bu bütüne ait öteki kurucu parçalarla ilişkisi içinde ele almaksızın mümkün değildir. Bu açıdan bakıldığında, yine Hilmi Ziya'nın vurguladığı münasebetler bağlamında, İslâm'ın klasik çağı ile onun bir süreği olan Selçuklu-Osmanlı klasik çağları boyunca felsefî kelâm, kelâmî felsefe, felsefî tasavvuf, tasavvufî felsefe gibi bir kavramsal muhtevaya farklı bir perspektiften bakmayı deneyen klasik metinlerin üretildiğini görmek bizi şaşırtmamalıdır. Ancak bu perspektifler arası ilişkileri hesaba katmak, onların birbirinden tamamen farklı entelektüel etkinlikler olduğu gerçeğini göz ardı etmemize yol açmayacaktır. Çünkü son derece açıktır ki kelâm, felsefe ve tasavvuf son tahlilde birbirinden tamamen ayrı yöntemlere ve işlevlere sahip farklı perspektiflerdir; dolayısıyla biri diğeri yerine ikame edilemez. Sonuç olarak Türk felsefî düşünce tarihinin ele alınması ilkin otantik felsefe birikimlerini üretmiş düşünce geleneklerini konu edinmek, ikinci olarak da öteki entelektüel perspektiflere ait olan ve fakat açıkça felsefî muhtevaya sahip metinleri araştırma alanına dâhil etmek demektir.

Entelektüel geleneğimizin temel perspektiflerini ana hatlarıyla ele aldıktan sonra meseleye gelenek kavramının asıl anlamını oluşturan süreklilik ve değişme yahut yinelenme ve yenilenme fikirlerinin ikili yapısı açısından bakabiliriz. Bakışlarımızı Hilmi Ziya'nın anılan metnine çevirdiğimizde üstadın Türk tefekkür tarihini payen, İslâmî ve modern şeklinde isim-

lendirdiği üç dönemde ele aldığını yeniden görmekteyiz.⁴ Birbirinden adeta tarihî kopma denilebilecek kadar köklü değişimlerle farklılaştığı vurgulanan bu dönemler arasında tarihî bir süreklilik olduğunu varsaymak hayli müşkül görünüyor. Anlaşılan Hilmi Ziya'ya göre süreklilik fikri dönemlerle ilgili değil, bu dönemleri idrak eden özneyle ilgilidir ve tefekkür tarihleri bize Türklerin her üç döneme özgü şartlar manzumesinde de aynı fikrî tutumu geliştirmeyi başaran ve süreklilik arz eden bir seciyeye sahip olduğunu göstermektedir. Ancak bizi burada ilgilendiren süreklilik fikri, bir seciyenin farklı tarihî şartlarda daima aynı tutumu geliştirme başarısındaki kalıcılık değil, bir entelektüel geleneğin farklı tarihî şartlarda kendi varoluş ve özünü sürdürüp sürdürmediği veya nasıl sürdürdüğü sorusuyla ilgilidir. Türklerin payen dönemden İslâmî döneme geçişleriyle ilgili açıklayıcı bilgiye şahsen sahip olmadığımız için o faslı ihmal etmek zorundayız. Ancak Türklerin İslâmî dönemde - felsefî ve bilimsel olanları başta gelmek üzere- İslâm'ın klasik çağının bütün birikimlerine eklemlenmeyi başardığını ve Fârâbî'den Kınalızâde Ali'ye, Bîrûnî'den Başhoca İshak Efendi'ye, Ali Kuşçu'dan Gelenbevi'ye değin, klasik felsefî düşünce ve bilim kültürüne ciddi katkılarda bulunduğunu biliyoruz. Dolayısıyla Selçuklu-Osmanlı klasik felsefî düşünce geleneği ile İslâm'ın klasik çağına ait felsefî düşünce geleneği arasında tam bir süreklilik vardır. Bu süreklilik Kınalızâde ile Fârâbî'yi büyük entelektüel geleneğin gök kubbesinde rahatlıkla buluşturabilmektedir. Problematik olan husus Hilmi Ziya'nın "Modern Türk Tefekkürü" dediği dönemle ilgilidir. Modern tefekkür deyince Rönesans'tan sonra inkişaf etmeye başlayan "Avrupa tefekkürü"nü kast eden Hilmi Ziya, yeni tefekkür tarzının gerek yöntem gerekse gaye itibarıyla ümmet

4 Hilmi Ziya projesinin İslâmî dönemi için daha sonra *İslâm Düşüncesi: Türk Tefekkürü Tarihi Araştırmalarına Giriş* (İstanbul: İÜ. Edebiyat Fakültesi 1946) adıyla daha kapsamlı bir eser kaleme alacak, projesinin ilk eserinde yer vermediği modern dönemi de *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (I-II, Konya: Selçuk Yayınları 1966) adlı eserinde etraflı biçimde inceleyecektir.

tefekkürüyle irtibatlarını tamamıyla kestiği düşüncesindedir. İşte süreklilik fikriyle ilgili mesele tam da burada kendisini hissettirmektedir. Bu aşama için gerçek bir tarihî kopmadan söz eden Hilmi Ziya İslâmî dönem Türk tefekkürü ile modern Türk tefekkürü arasında bütün irtibat noktalarının da koptuğu inancında mıydı? Bence cevap onun şu cümlesindedir: “Düşünme ve yaratma sanatının kökleri hususunda ona (ümme tefekkürüne) çok şey borçlu iseler de, modern tefekkürü artık diğerinden büsbütün ayrı karakterleriyle mütalaa etmek lazım gelir”.⁵ Ben bu cümleyi merhumun ruhanîyetinden özür dileyerek şu şekilde değiştirmenin bir tahrif sayılmayacağı görüşündeyim: “Modern tefekkürü artık diğerinden büsbütün ayrı karakterleriyle mütalaa etmek lazım gelse de düşünme ve yaratma sanatının kökleri hususunda ona (ümme tefekkürüne) çok şey borçludur.” Modern tefekkürün ümme tefekkürüne düşünme ve yaratma sanatının “kökleri” bağlamında neler borçlu olduğu, özellikle Batı tefekkürünün iç serüveninde gözlemlenen süreklilikler göz önüne alındığında giderek daha fazla açıklık kazanmaktadır. Hıristiyan ümme tefekkürünün yeni ufuklara doğru yönelen alternatif arayışlarını İslâm tefekkürünün nasıl beslediğiyle ilgili bilgiler buna eklendiğinde, modern düşüncenin doğuşunda İslâm felsefe ve biliminin henüz yeterince araştırılmamış muhtemel rolü de önem kazanmış olacaktır. İslâmî dönem Türk tefekkürünün kendi modernleşmesini üretmede sıkıntılar ve bunalımlar yaşadığı bir gerçektir. Modern Avrupa tefekkürüyle temas kurması bir imkân hatta bir zorunluluk idi ise bu imkânı kuvveden fiile geçirmesi yahut bu zorunluluğun gereğini hakkıyla yerine getirmesi ancak kendi köklerinden beslenerek, kendi geleneğinin yaratıcı gücünü yeniden keşf ederek mümkün olabilirdi. “Cedîd” olana geçerken “kadîm” ile irtibatı sağlama tarzının nasıl bir yeniden keşif mantığına dayandığı hususu ise ayrı bir tartışma konusudur.

5 *Türk Tefekkür Tarihi*, s.17.

Geleneği Sorgulamak: Rıza Tevfik'in Mufassal Kâmûs-ı Felsefe'si

Şimdi süreklilik ve değişme bağlamında Rıza Tevfik'in Osmanlı Türk klasikleriyle irtibat kurma tarzını inceleyelim. Filozofumuz *Mufassal Kâmûs-ı Felsefe* adlı tamamlanmamış ansiklopedik felsefe sözlüğünde "Classification des Sciences / Tasnîfu'l-ulûm" maddesini⁶ kaleme alırken Osmanlı klasiklerine de başvurur. Bu maddede ağırlık verilen düşünürler İlkçağ'dan Aristoteles, Osmanlı İslâm'ından Kanunî dönemi bilgileri Kınalızâde Ali ve Taşköprülüzâde ve nihayet modern Batı felsefesinden Francis Bacon'dur. Tahmin edilebileceği gibi Aristoteles adı "en evvel ma'kûl bir surette ulûmu tasnif etmek teşebbüsünde bulunan feylesof Mu'allim-i Evvel lakabıyla âlemgîr bir şöhret kazanan" düşünür olması sebebiyle vurgulanmaktadır. Francis Bacon ise "devr-i ahîrin fâtihî sayılan" bir düşünür olarak felsefede çağ açan bir filozof şeklinde nitelenir.⁷ Aristoteles ile Bacon arasında geçen sürede Stageira'lı filozofun bilimler tasnifi daima muteber kabul edilmiş olduğundan yukarıda adı geçen Osmanlı Türk düşünürleri de esas itibarıyla bu tasnife itibar edenler cümlesinden olmak bakımından anlam taşırlar. Rıza Tevfik, Aristoteles'in meşhur bilimler tasnifini I. Teorik Bilimler: A. Metafizik (İlm-i İlâhî-Theologie) B. Matematik (1. Astronomi, 2. Geometri, 3. Aritmetik, 4. Müzik) C. Fizik; II. Pratik Bilimler: A. Etik, B. Ev İdaresi (ta eikonomika), C. Politika şeklinde aktarmaktadır. Aristocu ilimlerin bu şekilde sayılmasındaki dikkat çekici bir ayrıntı üstadın doğru bir şekilde ilm-i ilâhî ile karşıladığı metafiziği (el-ilâhiyyât yahut mâba'de't-tabî'a da diyebilirdi), bu terimin Batı'daki kar-

6 Bu madde filozofumuzun çeşitli nedenlerle tamamlayamadığı sözlüğün yayınlanmış son maddesini oluşturmaktadır. Rıza Tevfik, *Mufassal Kâmûs-ı Felsefe*, Maârif-i Umûmiyye Nezâreti, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1336/1338, Cilt II/1, 373-400. Bildiğimiz kadarıyla İsmail Kara danışmanlığında bir yüksek lisans tezi hazırlanuncaya kadar bu eser hakkında akademik çalışma yapılmamıştır. Bk. Şerife Onay, *Rıza Tevfik ve Mufassal Kâmûs-u Felsefe'si*, MÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2003.

7 *Kâmûs-ı Felsefe*, II/1, 373.

şılığı olan teolojiden ibaret gördüğü izlenimi vermesidir. Bunun yanı sıra Rıza Tevfik, Aristo metafiziğinin “gayr-i cismânî cevherler” gibi, artık güya metafizikten bile çıkarılmış ve bir kısmı hurafe sayılan konularla uğraştığı eleştirisinde bulunur. Filozofumuza göre Aristocu tasnifte müziğin matematik bir bilim sayılması artık aşılışmış bir telakkidir. Şimdiki anlayışta müzik, ses fiziği gibi bir takım yönlerden fizikle alâkalı bulunsa da, bilim olmaktan çok sanattır. Bu yüzden üstada göre “ ‘Musikî fenni de hikmettendir’ diyen Osmanlı şâirlerinin şu iddiâsına bakılırsa pek yakın zamanlara kadar Aristo tasnî-i ulûmunun bizde dahî ale’l-umûm ve bilâ tenkîd mu’teber tutulmuş olduğunda şübhe kalmaz”⁸ Aristoteles’e eleştiriler yönelten bir ansiklopedistin Aristoteles’i eleştirmeden benimseyenlere de eleştiri yöneltmesi kaçınılmazdı. Nitekim bilimler tasnifi konusunda Aristoteles’i izledikleri gerekçesiyle Kınalızâde ve Taşköprülüzâde gibi Osmanlı Türk düşünürleri de bu eleştirilerden nasibini alacaktır.

Bu bağlamda Rıza Tevfik İslâm filozoflarıyla Kınalızâde’yi şöyle bir değerlendirmeye tabi tutar: “Bizim İslâm hükemâsı tamamen ve aynen bu tasnî-i ulûm planını kabûl etmişlerdir. Osmanlı ulemâ-yı kadîmesinin e’âzımından ve Süleymân Kânûnî ricâlinden menşûr Kınalızâde Ali Efendi merhûmun Ahlâk-ı Alâî nâmıyle marûf olan eserinde birinci bâb ale’l-itlâk ilmin ve hikmetin ta’rîfi ile başlıyor. Zâten bu kitâb Ahlâk-ı Celâlî ve Ahlâk-ı Nâsırî’nin hemen aynen tercümesinden ibarettir. Celâl Devvânî’nin ve Nasîreddîn Tûsî’nin ma’hûd ahlâk kitâbları da hemen tamâmen Aristo’nun ‘Ethique’inden muktebestir.” Ve akabinde Ahlâk-ı Alâî’den yapacağı epey uzun iktibas şü sözleriyle takdim eder: “Kınalızâde felsefenin ta’rîfinde Hâce Nasîreddîn Tûsî’nin Aristo’dan aynen iktibâs ettiği sözleri şü vechile nakl edip hikmetin taksîmâtına girişiyor ki bir görüşte anlaşılacağı üzre yukarıdaki tasnîfin aynıdır”.⁹ Bu uzunca alıntının ardından filozofumuzun değerlendirmesi şöy-

8 *Kâmûs-ı Felsefe*, II/1, 377.

9 *Kâmûs-ı Felsefe*, II/1, 328.

ledir: "...bakınca anlaşılır ki bütün bu ma'lûmât böyle klasik bir şekilde skolastik feylesoflarıyla beraber bize dahi Aristo'dan aynen intikâl etmiştir. O zamanlar filhakîka en ma'kûl ve mu'teber tasnîf-i ulûm planı bu idi (...) Osmanlı irfânında ve ulemâ-yı eslâfımız meyânında birinci derecede mühim bir mevki' işgâl eden Kınalızâde merhûmu kemâl-i hürmetle takdir ederiz. Kendisi yeni bir şey ihtirâ' ve yeni bir sistem vaz' etmemiş olsa da zamânına göre pek münevver ve alim bir adam imiş. Dünyanın en büyük feylesoflarına iktidâ etmiş. Fakat ondan çok sonra gelen musannifler bu husûslarda Ali Efendî'yi rehber ittihâz etmemişlerdir. Vâkıa tasnîf-i ulûm bahsi ziyâdesiyle merâklarını mûcib olmuş, fakat ilmin haysiyyet-i hakikiyyesinden gâfil olan bu adamlar tasnîf-i ulûm nâmına bitmez tükenmez taksîmata koyulmuşlardır ki onda hiçbir plan ve hiçbir râbîta-i ma'kûle yoktur".¹⁰ Bu değerlendirme ifadeleri konumuz bakımından oldukça fikir vericidir. Rıza Tevfik Kınalızâde Ali'yi, her ne kadar bu sahada özgün bir görüş ortaya koyamamış ise de, döneminin Osmanlı entelektüel geleneginin kalibresi yüksek bir temsilcisi olmayı başarmış olması bakımından saygıyla anıyor. Ancak öyle anlaşılıyor ki Rıza Tevfik Fârâbî'nin *İhsâu'l-ulûm*'undan Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî*' sine kadar Aristocu bilimler şemasının İslâm dünyasında yeniden keşfi ve yeniden teşekkülü yönündeki inkişafı değerlendirmek gibi bir perspektife müracaat etmemektedir. Buna mukabil meseleye bir hayli şematik açıdan yaklaşarak İslâm ve Osmanlı klasikleri dünyasında Aristocu tasnifin işleniş biçimini basit ve basmakalıp bir tekrardan ibaret görmektedir. Ancak bunu değerlendirmek konumuzun dışındadır. Bizim dikkat çekmek istediğimiz husus Rıza Tevfik'in bilimler tasnifi gibi kritik bir maddede Kınalızâde ve aşağıda değineceğimiz gibi Taşkoprülüzâde metinleriyle irtibata geçme ihtiyacını hissetmiş ve kendi bakış açısından bu metinleri değerlendirme konusu yapmış olmasıdır. Yani bize göre söz konusu geleneksel metinlerin Rıza Tevfik'in ilgi alanında bulunması,

10 *Kâmûs-ı Felsefe*, II/1, 370-371.

onun bu metinlerle kurduğu irtibatın biçimi her ne olursa olsun, bir vakıa olarak önem taşımaktadır.

Yine de bu irtibatın biçimi hakkında fikir vermek üzere üstadın Taşköprülüzâde'nin eseri¹¹ hakkındaki bazı değerlendirmelerine dikkat çekmek istiyoruz. Rıza Tevfik Ortaçağ Hıristiyan düşünürlerinden ilimler tasnifiyle ilgili olarak örnekler aktarmak istemediğini çünkü Hıristiyan düşünürlerin Müslüman düşünürlerden bu hususta "zerre kadar fark göstermemiş" olduklarını belirttikten sonra şu ihtiraz kaydını eklemektedir: "Yalnız bir fark varsa Avrupa bu sefâlet-i zihniyyeden kurtulalı beş asırdan ziyâde oluyor; halbuki biz hâlâ kurûn-ı vustâ zihniyyetinde musırrâne devâm etmekte bulunuyoruz. Mevzû'ât-ı ulûm nâmıyla meşhur olan kitâb buna bir güzel misâldir. İki büyük cilt teşkil eden bu eser birkaç sene evvel İstanbul'da tab' ve neşr edilmiş bulunduğu için tullâb-ı 'ilm arasında onun ismini işitmeyen yok gibidir. Osmanlı ulemâ-yı meşhûresinden Taşköprîzâde bu kitâbını mahzâ tasnîf-i ulûm maksadıyla yazmıştı. Tabii çok zaman evvel yazılmış olan bu eser tamâmen skolastiktir".¹² Cremona'lı Gerard'ın Fârâbî'den De Scientiis adıyla yaptığı *İhsâu'l-ulûm* tercümesi, çeşitli mütercimlerin İbn Sînâ'nun *eş-Şifâ'*sından yaptığı tercüme, Dominicus Gundissalinus'un Gazzâlî'den yaptığı *Logica et Philosophia Algazalis Arabis* tercümesi ve nihayet İbn Rüşd külliyatının tercümeleri gibi metinlerin Latin Ortaçağı'ndaki ufuk açıcı etkilerini yahut nasıl bir bilim ve üniversite konsepti ürettiğini hatırlamanın tam yeridir. Anlaşılan Rıza Tevfik bu maddeyi İslâm dünyasından Latin Ortaçağı'na felsefe ve bilimsel intikaller konusunu ele alacak şekilde tasarlamamıştı. Onun bakış açısı "skolastik" olmak bakımından İslâm ve Hıristiyan ortaçağının aynı tarihî ve kültürel şartlar içinde bulunduğu ve fakat Batı âleminden farklı olarak İslâm ve Osmanlı entelektüel mu-

11 Bu eserin içeriği ve yazarının İslâm'ın klasik çağının geleneksel düşünce formlarıyla kurduğu ilişki hakkında bilgi edinmek isteyenler ikinci bölümdeki "Fârâbî'den Taşköprîzâde'ye: Uygarlık, Din ve Bilim", başlıklı makaleye bakabilirler.

12 *Kâmûs-ı Felsefe*, II/1, 384.

hitinin bir türlü bu şartlardan yeni bir tarihî kondisyona geçememiş olduğu şeklindeki tartışmalı varsayıma odaklanmıştır. Onun meselesi aşağıda da belirtileceği gibi İslâm dünyasının skolastikten sıyrılıp niçin bir Francis Bacon çıkaramadığıdır. Nitekim kendisi Taşköprülüzâde'nin eserinin basılarak neşredilmesinden sonra yaygın bir ilgi görmesini bu süre giden zihniyetin bir kanıtı olarak anlamaktadır. Yani Osmanlı yurdunda aynı yüzyılı paylaştığı insanlar Taşköprülüzâde'nin ilimler tasnifine ilişkin kitabını İslâm entelektüel birikimin çağdaş ve güncel bir ifadesi olarak okumaktadırlar ve gelenek karşısındaki bu zihinsel tutum Avrupa'da yeni bir dünya kurulduğu ve yepyeni birikimlerin üretildiği hususunda bir farkındalığın oluşmasını engellemektedir. Açıkçası kendi yurdunda skolastik gelenek hala hükümfermadır; dolayısıyla Osmanlı entelektüel muhitinin gelenek ile kurduğu irtibatta ciddi bir problem bulunmaktadır. Rıza Tefvik'in bunu problematik bir durum olarak tanımladığını fark etmez isek bizzat onun gelenekle irtibat kurma biçimi hakkında doğru değerlendirme yapamayız. Nitekim bu bağlamda filozofumuz Mahzenü'l-ülüm adıyla yayınlanmış bir kitapta¹³ Taşköprülüzâde'nin eseri kaynak gösterilerek, adına bilim denilemeyecek bazı bilgi sahalarını 306 tane bilim dalı imiş gibi sıralanmasını¹⁴ bu gözlemine ka-

13 Maâdin Hey'et-i Fenniyyesi Baş Kâtipi Sarkis Orpilyan ve Sâbık Amasya nüfus memuru Seyyid Abdülzâde Muhammed Tahir tarafından kaleme alınan bu eserin ilk üçte birinde, klasik ilim kavramı etrafında ilmin mahiyeti, mevzuu, meseleleri, gayesi ve taksimiyle ilgili olarak Taşköprülüzâde'nin Miftâhü's-sa'âde'si ile Kâtip Çelebi'nin Keşfü'z-zünûn'undaki genel yaklaşımların (İkinci bölümde yer alan, "Kâtip Çelebi ve Bilimler: Keşfü'z-zünûn'un Mukaddimesinde 'el-İlm' Teriminin Kavranış Biçimleri" başlıklı makalemize bakınız) muhtasar bir tekrarı verilmektedir. Kitabın esas odaklandığı ilimler ise İslâmî ilimlerdir; klasik felsefi/aklî ilimlere bibliyografik açıdan olsun yer verilmemektedir. Dolayısıyla eseri gerek nitelik gerekse nicelik açısından Taşköprülüzâde veya Kâtip Çelebi'nin eserleriyle bile mukayese etmek eski müelliflerimizin ruhunu muazzap ederdi. Nerede kaldı modern felsefe, mantık ve bilim mülahazalarıyla yargılamak...?! İki bürokratin kaleme aldığı bu esere, Ahmed Cevdet Paşa, Gelenbevîzâde Hayrullah Efendi ve Muallim Naci gibi meşhur kimseler tarafından takriz yazılmış olması kitaba gereğinden fazla itibar kazandırmış olmalıdır. *Mahzenü'l-ülüm*, İstanbul: A. Asaduryan Şirket-i Mürettebiyye Matbaası 1338.

14 *Kâmûs-ı Felsefe*, II/1, 381.

nut olarak gösterirken bir hayli tepkilidir. Söz konusu metne verip veriştiirdikten sonra, eleştirilerini bizzat Taşköprülüzâde'ye yöneltilir: "Orada dahî taksîmât-ı 'ulûma nihâyet yoktur. O bir 'ummân ki içine düşen boğulur, çıkamaz. Zıkr edilen 'ulûm-ı nâma'dûde arasında râbita-i mantıkîyye olmadığı gibi 'ilm ta'bîri de istilâh ma'nâsıyla mümtâz bir haysiyyeti hâiz değil."¹⁵ Rıza Tefvik, Taşköprülüzâde'nin eserindeki anabilim dallarını sistemli biçimde veren büyük şemaya bakma lüzumunu nedense hissetmemiştir. Bunun yerine eserdeki alt bilgi dallarının (fürû'), bilim ile bilgi kavramlarının birbirine karıştırılmasına yol açacak biçimde ve konu/problem/ilke ilişkileri gösterilmeksizin sayılmasını eleştirisinin odağına yerleştirmiş ve böylece bu klasik eserin adeta baştan sona aptalca olduğu izlenimine yol açmıştır. Yukarıda değindiğimiz gibi Rıza Tefvik'in meselesi, günümüzde bizler için sahici bir kültür problemi teşkil eden, Osmanlı klasikleriyle sağlıklı temas kurmanın metodolojisini tartışmak değildir; onun yaptığı ilimlerin tasnifi gibi XX. Yüzyıl açısından güncellenmesi hayatî önem arz eden bir konuda, hâlâ XVI. yüzyıl ilim şemalarını aynen alıp tekrar eden kitapların modern bilgi anlayışlarına tamamen kayıtsız bir biçimde yazılıyor, basılıyor ve ciddiye alınıyor oluşuna isyan etmektir. Bu isyanı Taşköprülüzâde'nin eserini bir XVI. yüzyıl Osmanlı klasiği olarak sağlıklı biçimde değerlendirmekten kendisini alıkoyacaktı ve nitekim öyle de olmuştur. Dolayısıyla Taşköprülüzâde'ye ait "birkaç sene evvel İstanbul'da tab' ve neşr edilmiş bulunduğu için tullâb-ı 'ilm arasında onun ismini işitmeyen yok gibidir" diye atıfta bulunduğu eserin¹⁶ modern matbaalarda basılarak yaygınlaştırılması, Rıza Tefvik için bir Osmanlı klasiğini matbu nüshasından yeniden okuma zevki-ne nail olmanın çok ötesinde "skolastik" dediği zihniyetin modernleşme yolunda engel çıkaracak şekilde kendini tekrarla-

15 *Kâmûs-ı Felsefe*, II/1, 384.

16 *Kâmûs-ı Felsefe*, II/1, 384; Rıza Tefvik'in sözünü ettiği matbu neşir, Taşköprülüzâde'ye ait Arapça Miftâhü's-Sa'âde'nin, müellifin oğlu Kemâleddin Mehmet Efendi tarafından Osmanlı Türkçesine yapılmış tercümesidir (Mevzû'âtü'l-ulûm, nşr. Ahmed Cevdet, 1. baskı, İstanbul: İkdâm Matbaası 1313).

ması ve hattâ aşılmaz bir gelenek olarak kendisini dayatması anlamına gelmektedir. Madde yazarının bundan sonra yelken açacağı ufuk “felsefede devr-i cedîdin fâtîhi ve usûl-i tecrübiyenin –methode experimentale– bihakkın vâzî’ı” saydığı Francis Bacon’un, bugün Rıza Tevfik’in Taşköprülüzâde’ye baktığı gibi baksaydık açıkça köhnemiş fikirler olarak değerlendireceğimiz, bilimler tasnifi şemasıdır. Nitekim Rıza Tevfik de onun bilimler şemasının “şeklen bugün metrûk” olduğunun bilincindedir ancak bu tasnifi büyük yapan, Bacon’ın niyetinin büyük olmasıdır. Metodoloji meselesini tam bir “niyet-i teceddütperverâne” ile esasından kurcalayan ve Ortaçağ binasının temeli olan skolâstik yöntemi temellerinden sarsarak yıkan “bu koca İngiliz feylesofu”, “tasnîfi ve daha bir çok âsârı isterse büsbütün yanlış olsun”, bu yönüyle büyüktür.¹⁷

Geleneği Yaşatmak: Mustafa Namık Çankı’nın Büyük Felsefe Lûgatı

Mustafa Namık Çankı 1954-58 yılları arasında peyderpey yayımladığı üç ciltlik *Büyük Felsefe Lûgatı*’nda felsefe terimlerinin düşünce tarihi içindeki karşılıkları ve gelişimini tam bir süreklilik fikri içinde aktarırken kendi entelektüel geleneğinin klasiklerine son derece rahat ve doğal bir zihinsel tutum içinde atıf yapar. Tamamen modern tarzda telif edilmiş bulunan ve gerçekten emek mahsulü düzeyli bir eser olan bu ansiklopedik felsefe sözlüğünde Çankı, terimlerin Grekçe veya Latince asılları yahut modern Batı dillerinde aldığı biçimleri vermekle yetinmez. Bunların karşılıklarını, eserinin önsözünde geçen sempatik bir ifadeyle “dedelerimizin başlıca eserleri” dediği¹⁸ kendi entelektüel geleneğinin klasik metinlerinde de arar ve eğer varsa işaret eder. Yazarın İlkçağdan modern zamanlara Batı felsefe kültürüne hâkimiyeti, eser boyunca kendisini hissettirmektedir.

17 *Kâmûs-ı Felsefe*, II/1, 392-393.

18 *Büyük Felsefe Lûgatı*, Önsöz, I, V.

Burada bizim dikkat çekmek istediğimiz husus merhum Çankı'nın herhangi bir gerekçe göstermeye ihtiyaç hissetmeden, özbeöz kendi malı olduğuna inandığı "dedeleri"nin mirasına başvurması ve bu mirasın temsil ettiği klasik felsefe geleneğini modern felsefeye eklememiş olmasıdır. Böylece İbn Sînâ'nın *Risâle fi'l-Hudûd*, *Risâle fi'l-ışk*, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, *Kitâbü'n-Necât*, *Kitâbü'ş-Şifâ* adlı eserleri ve *Tis'u Resâil* adıyla yayınlanan toplu risaleleri, Gazzâlî'nin *er-Reddül-Cemîl*'i, İbn Haldun'un *Mukaddime*'si, Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî*'si, Taşköprülüzâde'nin –oğlu tarafından– *Mevzû'âtü'l-ulûm* adıyla Türkçeleştirilen *Miftâhü's-sa'âde*'si, İsmail Hakkı Bursevî'nin *Kitâbu'l-Hitâb*'ı, İsmail Gelenbevî'nin *el-Burhân fi ilmi'l-mîzân ve Risâletü 'ilmi'l-âdâb* adlı mantık ve tartışma sanatına dair eserleri, Akkirmânî'nin *İklîl-i terâcim* adlı *Hidâyetü'l-hikme* şerh geleneğinin son halkasını teşkil eden Türkçe eseri, Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın *Ma'rifetnâme*'si, Ahmet Cevdet Paşa'nın mantığa dair *Mî'yâr-ı Sedâd*'ı hem kavramsal yapı hem de terminolojik açıdan; Alexis Bertrand'ın *Lexique de philosophie*'si (Paris 1892), Edmond Goblot'nun *Vocabulaire Philosophique*'i (Paris 1901) ve André Lalande'in, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*'sinde (Paris 1947) derc edilen Batı felsefesi birikimiyle buluşturulmuş olmaktadır. Bu arada modern Türk entelektüellerinin felsefe alanındaki çaba ve arayışlarını da temel referansları arasına katan Çankı; Salih Zeki'nin Alexis Bertrand'tan *Felsefe-i İlmîyye ve Felsefe-i Ahlâkıyye* adlarıyla çevirdiği birbirinin devamı olan çalışmalar, Ahmet Naim'in *İlmü'n-Nefs* başlıklı çevirisi, Ferid Kam'ın *Ahlâk*'ı, Rıza Tevfik'in *Kâmûs-ı Felsefe ve Felsefe Dersleri* adlı eserleri, Elmalılı Hamdi Yazır'ın *Metâlib ve Mezâhib* adlı çevirisi, İzmirli İsmail Hakkı'nın *Felsefe Dersleri*, *Felsefe-i Ülâ*, *Fenn-i Menâhic* adlı eserleri gibi gelenek ile modern arasında köprü kurmayı önemseyen çağdaş Türk felsefecilerinin üretimini yeniden kıymetlendirmektedir.¹⁹

19 Çankı birinci cildin başında başvurduğu Türkçe kaynakları, üçüncü cildin sonunda da Batılı kaynakların bir listesini vermektedir.

Nitekim Çankı, meseleyi sadece bir dil meselesi olarak ele almadığını gösterir biçimde eserinde sözünü ettiği metinlerle kavramsal ve problematik düzeyde de irtibatlar kurmaktadır. Onun aslında bağımsız bir araştırmayı gerektiren bu yaklaşımına dair bendeniz Felsefe Lûgatı'ndeki "Science" maddesi²⁰ örneğinde Çankı'nın kendi düşünce geleneğinin klasikleriyle nasıl bir kavramsal ve problematik irtibat kurmaya çalıştığını göstermeye çalışacağım. Bu maddede Çankı her zaman yaptığı gibi terimin Batı terminolojisindeki klasik ve modern karşılıklarını verdikten sonra Türkçe'deki bilik ve bilim, Arapça ve Osmanlıca'daki ilim (ulûm), hikmet, marifet ve fen (fünûn) terimleriyle bağlantısını, daha önce geçmiş "Conneissance" maddesine atıf yaparak tartışır. Bu arada ilim teriminin Kur'ân-ı Kerîm'de de "şerefvârid" olduğuna işaret eden Çankı, bu teriminin hem bilgi hem de bilim anlamına geldiğine de bununla birlikte bilimin belli metodolojik esaslara dayalı olarak sistemli hale getirilmiş bilgi anlamına gelen eski dildeki ilm-i müdevven ile karşılanabileceğini belirtir. Bu arada fen terimini science karşılığı olarak kullanmanın isabetli olmadığını, çünkü fen ile genel olarak bilim kavramının değil bilimin dallarının kast edildiğini belirtir. Buraya kadar konumuz bakımından yaptığı iş hem Batı hem de Türk-İslâm felsefesindeki terminolojik anlam yapılarını gerek klasik gerekse modern kullanımlarıyla ortaya koymaktır. Belki Kur'ân'a yapılan atıf hariç, bu kadarını günümüzde yazılmış herhangi bir felsefe terimleri sözlüğünde de bulabiliriz. Ancak Çankı terimleri kavramsal hatta zaman zaman problematik düzeye taşıdığı durumlarda da Türk ve İslâm klasiklerinin felsefî mirasına müracaat etmeyi anlamlı buluyor ve bu klasiklerde hayat bulan kavramsal ve teorik yapılarla modern olanlarla mukayesesi içinde yer veriyor. Mesela İlkçağ'da Eflatun, Aristoteles, Plotinus Ortaçağ'da Aquino'lu St. Thomas modern zamanlarda Bacon, Hobbes, Kepler, Descartes, Kant, D'Alembert, Comte, Ampere ve Boutroux gibi Batılı üstatların bilgi ve bilim hakkındaki görüşlerini ade-

20 M. N. Çankı, "Science" md., *Büyük Felsefe Lûgatı*, III, 124-132.

ta kavramsal bir analize tabi tutarken yeri geldikçe ve uygun düştükçe İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* ve *Aksâmü'l-ulûm*'u, Taftezânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'i, Taşkoprülüzâde'nin *Mevzû'âtü'l-ulûm*'u, Kınalızâde Ali'nin *Ahlâk-ı Alâî*'si, Ahmet Cevdet Paşa'nın *Mi'yâr-ı Sedâd*'ı gibi Türk ve İslâm geleneğine ait klasiklerdeki bilgi tanımları ve bilim tasniflerine hiçbir tarih dışılık ve zorlama eklenti hissi yaşatmadan yer veriyor.

Düzenlenişinde Rıza Tevfik'inki gibi Batılı felsefe sözlüklerinin esas alındığı, bu yüzden madde başlıklarının Batılı terimlere ve onların harf sırasına göre tertip edildiği bu felsefe lûgatında "Science" maddesinin hem Türk-İslâm felsefesinin hem de Batı felsefesinin kaynaklarıyla mukayeseli biçimde ele alınışı kaba çizgileriyle böyledir. Şimdi müellifin kavramsal ve problematik açıdan kendi klasikleriyle Batılı felsefe metinleri arasında irtibat kurma şekillerine kısaca göz atalım. Bilginin kesinlik ve/veya doğruluk niteliği taşıması bağlamında Çankı, bilgiye ancak doğru olması durumunda bilgi denilebileceği hususunda Thomas Hobbes'un "bütün ilimlerde yakîn müsavidir" düşüncesi ile Ahmet Cevdet Paşa (ve Gelenbevi)'nin bir şeyin suretinin (mahiyetinin) zihinde varlık kazanması tanımı arasında paralellik görmektedir.²¹ Platon'un episteme'sinin "bizde" bazen ilim bazen de hikmet terimiyle karşılandığını belirten Çankı, hikmet ve ilim terimlerinin epistemik anlamda kâmil bilgiyi ifade ederken Grekçe'deki *dianoia* teriminin bizde fikir terimiyle karşılandığını belirterek düşünme anlamındaki fikrin tanımını da Ahmet Cevdet Paşa'nın *Miyâr-ı Sedâd*'ına başvurarak vermektedir. Düşünme etkinliği ile bu etkinliğin tamamlanması anlamındaki bilgiyi birbirinden böylece ayırdıktan sonra düşünme ve bilmenin birbirini bütünler şekilde Grekçe *noesis* teriminde ifade edildiğini belirterek bu terimini İbn Sînâ'daki karşılığının *hads* (sezgi) olduğunu *eş-Şifâ* adlı esere atıfla vurgulamaktadır. Çankı Aristoteles'in "çağdaşlarınkine yakın" bir bilim kavramı geliştirdiğinin ve bir bilimler tasnifine yöneldiğinin farkındadır. Buradan bilimler tasnifinin

21 "Science" md., *Büyük Felsefe Lûgati*, III, 124-125.

yetkin isimlerinden İbn Sînâ'nın *Aksâmü'l-ulûm'* unu gündeme getirerek ilim ve hikmeti doğruluk, kesinlik ve kanıtlanmışlık kriterleri doğrultusunda kavrayan "Türk feylesofu" nun modern bilim bakımından günümüzde hurafe sayılan ilm-i tılsîmât ve ilm-i firâseyi fizik bilimlerin alt disiplinlerinden saymasını da tanım gereği çelişkili bulmakta ve Müslüman filozofu eleştirmektedir. Bu arada Kant'ın "ancak zarûriyye-i mutlaka bir kazıyye mahiyetinde olanı asıl ilim olarak telakki" ediyor oluşu ile Fahreddin er-Râzî'nin insanın teorik çıkarıma dayalı olmaksızın kendisinin var olduğunu bilmesi türünden bilgileri bilgi ve/veya zorunlu bilgi sayması arasında benzerlik tespit ettiğini de not edelim. Çankı Science teriminin tarihini araştırdığı kısımda, Eflatun'un *Devlet ve Philebus* diyaloglarına atıfla epistemeye hazırlayan matematik (te'âlîm) bilimlerden, Arapça'da sînâ'ah terimiyle karşılanan tekhne ve pragmateia gibi terimlerin ilim ve hikmetle alakasını kurar. Daha sonra, matematiğin kesinlik formunu zihinde oluşturu ve zihnin maddeden tamamen soyut formları idrak etmesi yönünde bir tür "riyâzet-i ezhân" sayılması gereken metafiziğe hazırlayıcı niteliğini vurgular. Bunun yanı sıra matematiğin geometri (hendese), astronomi (hey'et), aritmetik (ilm-i 'aded) ve müzikten (mûsikî) oluşan disiplinlerini Taşköprülüzâde'nin *Mevzû'âtü'l-ulûm'u* ve Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî'* sindeki tanım ve tasniflere başvurarak aktarır. Analizin devamında Çankı'nın vardığı sonuç şudur: "Böylece ilim kelimesi, Türkçe kitaplarda, Eflatunî manaların yukarıda kaydolunan muhtelif çeşitlerine uygun olarak kullanılmıştır".²² Akabinde Aristoteles'in *Metafizika ve II. Analitikler'* inden hareketle bilimler arasındaki hiyerarşik ilişkileri nasıl tanımladığını aktaran Çankı, bu bilgilerin karşılıklarını *Kadımîr Tercümesi ve Ahlâk-ı Alâî'* gibi klasik eserlerde izlemek ister.²³ Anlaşıldığı kadarıyla müellif Grek felsefesi ile İslâm felsefesi arasındaki geçişler kadar İslâm felsefesi ve modern felsefe arasındaki geçişliliğin de farkında görünmek-

22 "Science" md., *Büyük Felsefe Lûgatı*, III, 127.

23 "Science" md., *Büyük Felsefe Lûgatı*, III, 128.

tedir. Müellif modern bilim (müsbet ilim) kavramını ele almaya başladığında ise ilim teriminin Eflatun, Aristoteles, İbn Sînâ, Taşköprülüzâde ve Kınalızâde'nin zihniyet dünyasından bir hayli uzak anlamlara geldiğinin tamamen bilincindedir ve özellikle bilimlerin felsefi bilgi sisteminden bağımsızlıklarını ilan etmeleri ve metafiziğe sırtını çevirmeleri bağlamında bu süreci nispeten ayrıntılı biçimde ele almaktadır. Ancak onun bu sürece bakışı yalnızca felsefe ve bilim, din ve bilim arasındaki ayırım noktalarını tespite odaklanacak, bilim, felsefe ve din arasındaki ilişkileri yeniden çözümlemek için kendisinde yeterli cesareti bulamayacaktır. Birkaç sütun ileride Herbert Spencer'in bilimler tasnifi ile İbn Sînâ'nın bilimler tasnifi yine bir kavşakta buluşur. Bu kez müellifin meselesi bilimler tasnifinin giderek artan bir uzmanlaşmanın doğurduğu kesret fikri sonucunda vahdet fikrinden mahrum kalma ihtimalidir. Galiba müellif bunu modern zamanların bir krizi gibi görmekte ve yine de "ilmin vahdete doğru gittiği" şeklindeki iyimser görüşünü muhafaza etmek istemektedir.²⁴

Sonuç: Gelenek ve Klasik Kavramlarının Türk Felsefi Düşüncesinin Geleceği Bakımından Anlamı

Hilmi Ziya, Rıza Tevfik ve Mustafa Namık Çankı'nın metinleri bize belli biçimlerde irtibat kurmamız gereken bir entelektüel geleneğimiz olduğunu hatırlatıyor. Böylece geleneğin kurucu ve/veya yeniden inşa edici şahsiyetlerinin tarihi ve kültürel bakımdan kayıtsız kalınmayacak bir önem taşıdığını ve bunların ortaya koyduğu düşünce ürünlerinin günümüz düşünce dünyasını şekillendirenler için irtibat kurulması gereken birer klasik niteliğinde olduğunu bir kez daha kavırıyoruz.²⁵

24 "Science" md., *Büyük Felsefe Lûgatı*, III, 131.

25 Bilim ve Sanat Vakfı tarafından 2004 yılında İstanbul'da düzenlenen "Klasîği Yeniden Düşünmek" konulu uluslar arası sempozyumun *Sanat ve Klasik* (İstanbul 2006), *Medeniyet ve Klasik* (İstanbul 2007), *İslâm ve Klasik* (İstanbul 2008)

Bu gelenek ve onun klasikleriyle irtibat kurma biçimleri çok çeşitli tarzlarda kendisini gösterebilir. Akademik anlamda ilk akla gelen ilişki tarzı düşünce ve felsefe tarihi yazıcılığıdır. Felsefe tarihi yazıcılığının belli bir tarih felsefesinin ışığında gerçekleştirildiği bilinen bir husustur. Dolayısıyla söz konusu irtibat biçimi salt tasvirî olarak kalmayacak, ya belli değerlendirmelerin, ya belli eleştirilerin ya da belli reddiyelelerin bir tezahürü olacaktır. Zira hepimizin bildiği gibi düşünce ve felsefe tarihi yazımının asıl amacı entelektüel birikim ve deneyimlerin analitik ve eleştirel bir değerlendirmesini yapmak, onu yorumlayarak yeni düşünceler için doğurgan bir ana rahmi haline getirmek ve yeni olanı bu birikime eklememenin yöntemlerini ortaya koymaktır. Bu felsefî deneyim Aristoteles'ten, Hegel'e, oradan Whitehead ve Heidegger'e kadar gözlemlenen bir husustur. Açıkçası çoğu özgün Batılı filozof kendi yeni sistemini kurmak için kendi entelektüel geleneğiyle bir biçimde irtibat kurmuştur. Whitehead'ın ünlü Batı düşüncesi'nin Platon'a düşülen dipnotlardan ibaret olduğu düşüncesi Batı felsefesinin kendi geleneğiyle ne kadar sıkı ve sürekli irtibat içinde olduğunun ifadesidir.

Türk felsefe camiası da, düşünsel hayatı Türkiye'nin kültür evreninde idrak ettiğine göre, özgün düşünce ürünlerini inşa ederken kendi entelektüel geleneğiyle ve bu geleneğin klasikleriyle bir biçimde irtibat kurmak ödevindedir. Bu irtibat elbette geleneğin artık yinelenmesi imkânsız olan ve fakat yepyeni ufukları taramak için yaratıcı muhayyileyi harekete geçiren yönleriyle olacaktır. Çünkü gelenek tarihî bir birikim ve beşerî bir deneyimin ifadesi olarak ona saygıyla yaklaşacaklar için hiç umulmadık ilhamlar bahşedebilir. Bunun nasıl olacağını kestirmek mümkündür ama kestirmenin ötesinde fiilen algılamak gelenekle irtibat çabasına kendi entelektüel deneyimimiz içinde yer vermekten; böyle bir deneyimi göze almak ise

başlıklarıyla üç cilt halinde yayımlanmış bildiri metinleri bu kavram etrafında yeniden bir farkındalık oluşturması açısından anılmaya değer.

her şeyden önce entelektüel geleneğimizi ve onun klasiklerini ilgi ve bilgi alanımıza dâhil etmekten geçer.

Eğer Batı düşüncesi Platon'a düşülmüş dipnotlardan ibaretse, klasik Türk ve İslâm düşünce geleneği de Fârâbî'ye, o koca Türk'e düşülmüş dipnotlardan ibarettir. İbn Sînâ onu ansiklopedik tarzda yeniden üretmiş, Gazzâlî bu üretimi yaratıcı bir dekonstrüksiyona tabi tutmuş, Fahreddîn Râzî bu eleştiriden yepyeni bir senteze ulaşmış, bu senteze yaslanan Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ı Osmanlı entelektüel muhitinin temel eserlerinden biri olmuştur. Fârâbî'ye kadar geri giden başka bir felsefe eserleri kanalını Akkirmanî'den Ebherî'ye, oradan İbn Sînâ'ya uzanan bir silsile içinde takip edebiliriz.

İslâm ve Osmanlı klasik çağının bu ölümsüz klasikleriyle Cumhuriyet'in arefesinde ve Cumhuriyet döneminde kurulmaya çalışılan irtibat biçimleri hakkında yukarıda bir fikir vermeye çalıştık. Bu irtibat biçimlerinin eleştirisini yapmak istemiyorum; ancak günümüz Türkiye'sinde bu klasiklerin gün ışığına çıkarılması yönünde çalışmalar eskisiyle kıyaslanmayacak bir düzeye geldiği için çok daha sağlıklı ve yaratıcı irtibatlar kurmamız artık mümkün ve hatta gereklidir.

Bu denemenin gelenek ve klasik kavramları bağlamında işaret ettiği temel sorunlardan biri çağdaş Türk felsefi düşüncesinin Osmanlı-Türk klasik kültür havzası ve İslâm'ın klasik çağına ait entelektüel geleneklerle nasıl irtibatlandırılacağıdır. Eğer bu sorun Türk felsefe camiası tarafından anlamlı biçimde cevaplandırılacak ise, bu cevap her ne olursa olsun, söz gelişi Kanuni döneminin ünlü ahlâk filozofu Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî*'si yahut "Muallim-i Sâni" Fârâbî'nin eserleri hiç tereddütsüz Türk felsefe geleneğinin birer klasiği sayılmak durumundadır.

Platon ile Fârâbî, Fârâbî ile Kınalızâde arasındaki düşünsel sürekliliği kolayca tespit edebiliyoruz. Başka bir vesileyle belirttiğimiz gibi, Osmanlı-Türk düşünürü Kınalızâde, Fârâbî'nin tasarladığı erdemli kent (el-medînetü'l-fâzıla) öğretisinin, döneminin sahipkiran padişahı Kânûnî tarafından impa-

ratorluk ölçeğinde hayata geçirildiğini açıkça yazmıştı.²⁶ Bu durumda Osmanlı siyaset felsefesi ile Platonculuk arasında ilişki kuran görüşleri Fârâbî ve Kınalızâde'nin klasik eserleri bağlamına çekmek daha sahici olacaktır. Belki buna çağdaş felsefe metinlerinin bağlamını da ilave etmek gerekir. Sözcüleri artık bir çağdaş klasik sayılması gereken Popper'in, Platon, Hegel ve Marx'ın siyaset felsefelerine eleştirel bir tutumla yaklaşan ünlü *Açık Toplum ve Düşmanları* adlı eserini²⁷²⁷ Fârâbî ve Kınalızâde'ye ait klasiklerin dolayımından geçirerek okumak bizi kendi deneyimimiz bakımından çok daha özgün sonuçlara ulaştırabilecektir. Platon-Fârâbî-Kınalızâde-Popper örneğinde anlamlı irtibat noktaları kurmamızı mümkün kılan geniş perspektifli bir gelenek ve klasik anlayışını başka örnekler üzerinden de temellendirmek mümkündür. Böyle bir anlayışı tartışmak Türk felsefesinin Batı kökenli modern kaynaklardan beslenirken bunu kadim kökleriyle irtibat halinde nasıl yapabileceğine dair yöntemleri tartışmak anlamına gelecektir.

26 "Pes pâdişâhlarda himmet gerek ki medîneleri medîne-i fâzıla ola. Ve bi hamdihî Te'âlâ medînelerimiz yümn-i sa'âdet ü devlet (...) Hazret-i Sultân-ı Sâhibkırân (...) Hazret-i Sultân Süleymân (...) ve tedbîr-i erkân-ı devlet ü siyaset ve tevkîr-i 'adâlet-i a'yân-ı mülk ü millet sebebi ile cümle müdü'n fâzıla olmuştur" Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı 'Alâ'î*, nşr. Sadullah Saîd Efendi, Abdülvehhâb Dağstânî, Kahire: Matba'atü'l-Bulâk, 1284/1829, II, 105-106.

27 Karl R. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, trc. Mete Tunçay, Ankara: Türk Siyaset İlimler Derneği Yayınları, I. Cilt: Platon, 1967, İkinci Cilt: Hegel ve Marx, 1968. Platon'u "kapalı toplum" yanlısı ve/veya demokrasi aleyhtarı olmakla eleştiren Popper'in, "açık toplum" yanlısı, liberal-demokrat perspektiften yaptığı yorum ve değerlendirmeler bir yana, onun Platon klasiklerini yirminci yüzyıla taşıma yönündeki yeniden keşf edici ve yeniden inşâ edici okuma biçimi son derece dikkat çekicidir. Benzeri okumaları mesela Fârâbî'nin el-Medinetü'l-Fâzıla'sı için hala yapmamış olmakla çok vakit kaybetmedik mi?