

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)

Kâtip Çelebi ve Bilimler: Keşfü'z-zunûn'un Mukaddimesin- de "el-'İlm" Teriminin Kavranış Biçimleri^(*)

"Kütüb ve Fünûn" u Yeniden Keşfetmek

Keşfü'z-zunûn, XVII. yüzyılın ilk yarısında Batı'daki bilimsel gelişmelerin bir ölçüde farkına varmış bir Osmanlı-Türk entelektüelin, ülkesinde yeni bir canlanışa ön ayak olmak üzere kendi bilim geleneğine yaslanmak isteğini simgeleyen devasa bir ansiklopedidir. Eserin, çağını izlemeye çalışan çok yönlü müellifi İslâm bilim ve düşünce mirasını tüm haşmetiyle sergileme gayreti içindeyken, yeninin peşine düşmek ile geleneği yeniden keşfetmek arasında ilişki kuran bütüncü bir perspektiften ışık alıyor olmalıydı. Ancak bu varsayım *Keşfü'z-zunûn*'da çağdaş birikimlere dair yansımaların geleneksel birikimle yan yana yer aldığı gibi bir anlamı çağrıştırmamalıdır. Çünkü Kâtip Çelebi'nin yaklaşık yirmi yıl süren ısrarlı çabalar sonucu tamamladığı ve onun belki de en

(*) Bu makalenin "Kâtip Çelebi ve Bilimler: *Keşfü'z-zunûn*'un Mukaddimesinde "el-'İlm" Kavramı" başlığını taşıyan ilk şekli daha önce M.Ü. İlahiyat Fakültesi *Dergisi*'nde (sy.18, İstanbul 2000, s. 79-99) yayımlanmıştır.

önemli eseri sayılan bu proje, yeni ufukları tarayan öteki bazı eserlerine karşılık, özellikle İslâm düşünce ve bilim geleneğinin yeniden keşfine yöneliktir.

Bilindiği gibi *Keşfü'z-zunûn* yalnızca kapsamlı bir klasik eserler bibliyografyası olmakla kalmayıp aynı zamanda bilimler ansiklopedisidir. Öyle anlaşılıyor ki Çelebimiz, üretilmesi yüzyıllar alan İslâm klasik literatürünü top yekûn bir katalog haline getirmek isterken bu literatürün hayat bulduğu zihinsel disiplini, başlıca şemaları ve temel yaklaşımları bu kataloga dayanak noktası yapmak istemiş olmalıdır. *Keşfü'z-zunûn* 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn'¹ şeklindeki tam adı bile, eserin alfabetik düzenine, yalnızca "kitap isimleri" ni değil "fünûn" u yani en geniş anlamıyla bilimsel disiplinleri de yerleştirdiğini göstermektedir. Bu yüzden eser, kendisine yalnızca herhangi bir klasik eserin mevcudiyet ya da nisbetini tespit amacıyla yaklaşmayı yeterli kılmayan bir sebab-i te'lîfe sahiptir ve bu satırların yazarı açısından esere asıl entelektüel boyutunu kazandıran öge, müellifinin bilimlere bakışı hakkında fikir veren "fünûn" ile ilgili bölümlerdir.

Keşfü'z-zunûn'daki yönlendirici ana fikrin, Kâtip Çelebi'nin iştirak ettiği bilgi anlayışı, bilim zihniyeti ve bilimler sisteminin eksenini etrafında döndüğü hususu, eserin mukaddimesi incelen-

1 *Keşfu'z-zunûn*'un ilk ilmî neşri Gustav Flugel tarafından Latince tercümesiyle birlikte yedi cilt halinde yapılmıştır (I-II, Leipzig 1835-1837, III-VII, London 1842-1858; tıpkıbasımları Beyrut, Dâru Sâdır, ts.; Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1992). Yedinci cilt iki kısımdan oluşmakta, birinci kısımda çeşitli kütüphanelerin yazma katalogları aktarılmakta, ikincisinde ise dipnotlar ve indeks yer almaktadır. XIX. yüzyılın ikinci yarısında Mısır (1274) ve İstanbul'da (1310) baskıları yapılan eserin diğer ilmî neşri Şerafeddin Yaltkaya ve Kilisli Rifat Bilge tarafından, mevcut yazma ve basma nüshalar ve zeyiller gözden geçirilerek ve müellif nüshasıyla mukabele edilerek yapılmış, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları arasında yayımlanmıştır (İstanbul, 1941-1943, 2. bs. İstanbul 1971-1972; tıpkı basım Tahran h.1378/1967). Hanîfzâde'nin *Âsâr-ı Nev* adlı zeyli *Keşfu'z-zunûn*'un Flugel neşrinin altıncı cildinin sonunda, Riyâzîzâde'nin *Esmâü'l-kütübî'l-mütemmim li-Keşfi'z-zunûn* adını taşıyan zeyli Muhammed Altuncü tarafından Kahire'de (1977), ünlü İzâhu'l-meknûn ise birinci cildi Şerefettin Yaltkaya ve Kilisli Rifat Bilge, ikinci cildi Kilisli Rifat Bilge tarafından neşredilerek *Keşfu'z-zunûn* neşri ile birlikte basılmıştır (İstanbul 1945-1947; 2. bs. İstanbul 1972; tıpkıbasım Tahran h.1378/1967).

diğinde açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Ayrıca bu muhtevadaki bir mukaddimenin ana kavramlar ve temel yaklaşımlar bakımından İslâm bilim ve felsefe geleneğinin tam bir resmini yansıtmak amacıyla yönelik olarak kaleme alınması, yazarının kendi geleneğini hâlâ ve belki de yeni bilimsel ilgileri açısından bile anlamlı bulduğunu göstermektedir. Kendisi, yukarıda değinildiği gibi XVI. ve XVII. yüzyılda Avrupa'da kaleme alınmış Latince tarih ve coğrafya kitaplarıyla ilgilenmiş ve imkân buldukça tercüme ettirmiştir. Onun bu yönüyle kendi klasik çağını henüz kapatmamış olan Osmanlı yurdunda bir öncü olduğu söylenebilir. Mesela kozmoğrafyaya dair ünlü eseri *Cihânnümâ*'da Mercator projeksiyonuna göre çizilmiş dünya haritası, Atlas Minor adlı kitaptan aktarılmış modern haritalar yer almaktaydı; ayrıca Çelebi bu eserinde on kadar Batılı kaynağa atıfta bulunmaktadır.² Ayrıca Latince tarih kitaplarının tercümelerine dayanarak, Avrupa tarihini (*Târîh-i Frengî Tercümesi*) ve Bizans tarihini (*Târîh-i Kostantıniye ve Kayâsıra*) kendi dilinde ve yer yer İslâm tarihiyle ilişkisi içinde yazıya dökmüştü. Öyle anlaşılıyor ki modern Batı bilimi hakkında edindiği bilgiler, Çelebi'nin dünyasında klasik İslâm-Osmanlı bilim geleneğinin artık kendi imkânlarını tükettiğine dair en ufak bir endişeye yol açmamıştır. Geleneği tam bir özgüven duygusu içinde sürdürme isteği, bilim alanında yeni şeyler söylemenin imkânına inanmayan, kendi zihniyet dünyası dışında üretilen bilimsel birikime kayıtsız, başka dünyaları tanıma konusunda isteksiz bir âlime ait olsaydı, mukaddimedeki klasik çerçeveye sadakatin problematik hiçbir yönü bulunmayacaktı. Ancak Kâtip Çelebi yukarıda da işaret edildiği gibi Avrupa'daki bilimsel gelişmelere kayıtsız kalmayan, ulaşabildiği aktarım imkânlarıyla ülkesinin insanını bu gelişmelerden haberdar etmek isteyen bir entelektüeldir ve kendi geleneğindeki "aklî bilimler" kavramına yaptığı özel vurgu belki de bu yeni birikimden haberdar oluşunun getirdiği bir heyecanla ilgilidir. Çelebi, *Mîzâ-*

2 bk. Orhan Şaik Gökyay, "Cihannümâ", *TDV. İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, VII, 541-542.

nü'l-hak fi ihtiyâri'l-ehak adlı eserinin giriş sayfalarında akıl ve nakil arasındaki uyuma ve “burhân” yani apodeiktik yöntemin önemine işaret eder. Amacı anlamlı bir sonuca ulaştırılmamış ve ülkesinde nisbî bir kriz doğurmuş olan tartışmalar için “ilm-i mîzân” denilen mantığın önemini peşin olarak vurgulamaktır. Söz konusu tartışma konularının eserinin muhtevasını teşkil ettiğini belirtmeye gerek yoktur sanırım. Eserin giriş bölümü ““ulûm-ı akliyye lüzûmun beyanındadır” başlığını taşır. Bu bölümde felsefî ve şer’î bilimlerin, âlet bilimleriyle birlikte kısa bir dökümünü yapan Çelebi, tarih boyunca bu iki araştırma alanının birbiriyle iyice bütünleştiğine dikkat çekerek felsefî bilimlerde bilgi sahibi olmayanların artık din bilimlerinde de başarılı olamayacağını ima etmektedir. Çelebi’ye göre İslâm’ın ilk döneminde akli bilimlere olumlu gözle bakılmayışından kalkarak, bu disiplinlerin mutlak anlamda dine aykırı olduğu gibi bir sonuca gidilmemelidir. Zaten İslâm’ın doğduğu kültürel coğrafyada bu bilimlerin bir geleneği yoktu. Ayrıca İslâm’ın öncü kadroları yayılma sürecinde dinin saflığını korumak ve nebevî sünnetin kökleşmesini arzu etmekteydiler. Ancak daha sonraki zihni deneyim ve tarihî girişimler Müslüman entelektüel zümreye bu bilimlerin önemini fark ettirdi. Daha sonra İslâm coğrafyasında teşekkül etmiş felsefe geleneği ile din bilimlerini metodolojik bir bütünlük ve özgünlük içinde buluşturan Gazzâlî, Fahreddin Râzî, Îcî, Şîrâzî, Kutbuddîn Râzî, Taftezânî, Cürcânî ve Devvânî gibi büyük bilginler yetişti. Osmanlı eğitim sistemi bu klasik bilim anlayışını sürdürmüş ve İstanbul’un fethiyle daha da gelişen örgün eğitim kurumlarının temeline yerleştirmişti. Din bilimleri ile felsefî bilimler arasındaki paralelliği kollayan bu perspektifin Kanuni dönemine kadar belirleyici olduğu, ancak daha sonraları bazı din bilginlerinin “bu dersler felsefiyâtır” diyerek akli bilimleri eğitim sisteminin dışına itme çabaları büyük ölçüde başarılı olmuş, sonuçta Anadolu ulemâ çevresinde bu bi-

limlere karşı bir kayıtsızlık doğurmuştur.³ Kâtip Çelebi'nin bu eseriyle vermek istediği temel mesaj, naklî ve aklî bilimler yahut din bilimleri ile felsefi bilimler arasında "burhân" a dayalı metodolojik bir bütünlük sağlamanın, ülkede düşünce, bilim ve eğitim alanında yaşanan tıkanıklığın aşılması yolunda hayati bir önem taşıdığıdır. Kâtip Çelebi bu yaklaşımın geçerliliğinin gelenek tarafından da ortaya konduğu inancındaydı ve "aklı bilimler" aleyhine bozulan eski dengenin yeniden sağlanmasını tıkanıklığın aşılması için gerekli görmekteydi. Bu denge ve bütünlük arayışının Çelebi'de geleneği yeniden keşif ihtiyacı doğurması ise kaçınılmazdı.

Keşfü'z-zunûn' un mukaddimesine egemen olan perspektif bilgi ve bilim (el-ilm, çoğulu: el-ulûm) kavramına yönelik olduğuna göre mukaddime metnine aynı perspektiften yöneltilen bir toplu bakışın Kâtip Çelebi'nin bilimsel zihniyetini klasik literatürle bağlantısı içinde ortaya koyacaktır. Bu bakışın özellikle bilimlerin taksimi konusu üzerinde ayrıca yoğunlaşması halinde Kâtip Çelebi'nin soyut "bilgi" kavramının ötesinde "müdevven" olan yani kendi tarihsel süreci içinde bir bilimsel disiplin halinde teşekkül etmiş temel araştırma alanları hakkındaki yaklaşımını belirlemek mümkün olacaktır.

İslâm entelektüel tarihinde "el-ilm" kavramının bilimsel araştırma disiplini anlamında kullanılmaya başlaması, felsefi düşünce geleneğini inşâ eden Müslüman filozofların ortaya bir bilimler tasnifi koymaya başlaması ardından gerçekleşmiştir. Kur'ân-ı Kerîm ve hadîs-i şeriflerde geçen "el-ilm" teriminin din bilginleri tarafından önceleri daha ziyade "bilgi" anlamında kullanıldığı ve bu terimle bağlamına göre temel dinî metinlerin doğru anlaşılmasına yönelik "malûmat"ın kast edildiği bilinmektedir. Özellikle hadis ve fıkıh bilginleri "el-ilm" terimiyle münhasıran kendi araştırma alanlarıyla ilgili "bilgi-

3 Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-hak fi ihtiyâri'l-ehak: İslâm'da Tenkit ve Tartışma Usûlü*, nşr. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, 3. bs., İstanbul 2001, s. 37-43; eserin müellif hattına dayandığı için en güvenilir nüshası sayılan 1297 tarihli *Mecmû'a-i Ulûm* baskısı da bu neşrin sonuna faksimile olarak eklenmiştir.

ler”i kast etmekteydiler. Hadisçi için hadis metinlerinde geçen “el-ilm” hadis bilgisi, fıkıhçı için bu terimin karşılığı genellikle fıkıh bilgisiydi. Kelâm bilginleri ise, Çelebi’nin de mukaddimede değineceği gibi, doğrudan doğruya “el-ilm” kavramının analiziyle ilgilendiler; amaçları bilginin doğru tanımını ortaya koymak, imkân ve değeri hakkında temel bazı formülasyonlara ulaşmaktı. Tabiatıyla terimin anlamı yine sistematik araştırma disiplinlerinden herhangi birini ifade etmekten uzak kalmıştı. İslâm düşünce tarihinde “‘ulûm” teriminin sistematik araştırma disiplinleri yani “bilimler” (sciences) anlamında kullanılmaya başlaması için İslâm filozoflarının bilim tasniflerine dair metinleri kaleme almalarını beklemek gerekmiştir. Çünkü tercüme faaliyetleriyle ortaya konan felsefi-bilimsel birikim, dinî metinlere dair bilgilerin dışında araştırmaya değer başka bilgi alanlarının da olduğunu müslüman bilginlere fark ettirmiş oldu.⁴

Dolayısıyla Kâtip Çelebi’nin “bilimler”le ilgili sistematik yaklaşımını ele almak isteyen biri, onun *Keşfü’z-zunûn* mukaddimesinde bilginin tanımı ve yöntemi yanında, bilimler taksimi konusundaki tespit ve değerlendirmelerini merkezî bir konu olarak görmekle açıkça yanılmış olmayacaktır. Çünkü “taksîmü’l-ulûm” konusunda bütüncül bir görüş belirtmiş ya da Kâtip Çelebi’nin yapacağı gibi daha önce belirtilmiş sistematik görüşleri değerlendirme konusu yapmış bir entelektüelin, böyle yapmayanlara nispetle çok daha belirgin bir bilim anlayışı ortaya koymuş olacağı açıktır. Ve İslâm düşünce tarihi boyunca bütün büyük sentezci kafaların bu konuyu sistemlerinin bütünleyici bir parçası kıldığını biliyoruz. Örnek olarak, yalnızca İbn Sînâ gibi müslüman filozofların değil, din bilginlerinin “hüccet”i kabul edilen Gazzâlî’nin ve Osmanlı’nın en satvetli döneminde bu ikisinin ilim ve/veya bilim taksimlerini tek bir sistem halinde bütünleştiren Taşköprîzâde gibi büyük Türk müelliflerinin aynı yolu izledikleri hatırlanmalıdır.

4 İslâm düşünce tarihinde “el-ilm” kavramının gelişimi için bk. İlhan Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlanışında*, İstanbul 2001, s. 69-96.

Nitekim aşağıda ele alınacağı gibi son zikredilen ünlü müellifin ortaya koyduğu bilimler taksimi Kâtip Çelebi'nin özel bir dikkatle ele aldığı bütüncül bir anlayışı sergilemektedir. Bilim kavramına sistematik yaklaşımın tarihî perspektifin eşlik ettiği bir uygarlık deneyimiyle ilişkilendirilmesi gerektiğini düşünenler, bu metinde bilim-uygarlık ilişkisinin Kâdî Sâ'id ve İbn Haldun'dan derlenmiş bilgiler ışığında ele alındığını görecektir.

Bilgi ve Bilim Kavramının Temellendirilişi

Keşfü'z-zunûn'un beş ana başlık (bâb) halinde düzenlenen mukaddimesi öncelikle "bilginin tanımı ve bilimler taksimi" konusunu ele almaktadır. Çelebi doğal olarak konuya önce bilgi kavramının analiziyle başlamaktadır. Müellif tarafından bilginin soyut ve mutlak bir kavram olarak ele alınışı klasik kelâm ve felsefe kitaplarında çeşitli açılardan yapılmış on beş ayrı bilgi tanımının sıralanışı ve değerlendirilişinden ibarettir.⁵

Çelebi'nin geleneğe uyarak öncelik verdiği tartışma konusu bilginin zorunlu (zarûrî) mu yoksa teorik (nazarî) mi olduğu noktasında odaklanmaktadır. Bilginimiz ilk görüşün taraftarı olarak Fahreddin er-Râzî'yi gösterirken haklıdır. Râzî'ye göre "bütün bilgiler zorunludur". Çünkü bilgi ya *a priori* olduğu için böyledir, ya da *a priori* ilkelere dayanması gerektiği için, sonuç itibariyle zorunludur. Bu ünlü kelâmcı bilgiyi apaçık bir kavrayış olarak görmekte, ona insanın kendi varlığının bilincinde olması kadar zorunlu bir nitelik atfetmektedir. Buna göre bilgi kavramı bu kadar apaçık ve zorunlu olunca, birilerinin yapmaya çalıştığı gibi, ona bir takım tanımlar getirmeye de gerek yoktur.⁶ Çelebi bilginin tanımında teorik çıkarımı anlamlı bulan, fakat tanımını yapmanın zor olduğunu savunan

5 bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 3-4.

6 bk. Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn*, nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Beyrut 1404/1984, s. 144-145, 148-149; ayrıca bk. Fahreddin Râzî, *Me'âlemu usûli'd-dîn*, nşr. Semîh Dügaym, Beyrut 1992, s. 20.

tarafıta da Cüveynî ve Gazzâlî'yi göstermektedir. Bilginin teorik olduğu ve tanımının da kolayca yapılabileceğini savunan üçüncü grup ise Çelebi'nin bu alıntıyı kendisine borçlu olduğu Şirvânî'ye göre tercihe en çok şayan olan yaklaşıma sahiptir. Ancak bu grubun başında Mutezile'nin geldiğini Cürçânî'den öğreniyoruz.⁷ Gerçekten Cüveynî'ye göre, bilgiyi Bâkılânî'nin de belirttiği üzere, " bilineni olduğu gibi tanımak"tan (ma'rifetü'l-ma'lûm 'alâ mâ hüve bih) ibaret görmek, bazı Eş'arîler'in yaptığı gibi onu bazı terimlerle tanımlayıp sınırlandırmaktan (tahdîd) çok daha iyidir.⁸ Bu tartışma esas itibariyle epistemolojiktir ve bazı müslüman kelâmcılar insan bilgisine bilgi diyebilme için zorunlu (zarûrî) olarak doğru olma şartının yerine gelmesi gerektiğini ileri sürerken bazıları teorik çıkarımlara dayalı bilginin de doğru sonuç verebileceğini savunmuşlardır. Söz konusu ayırimda *a priori* bilgiler ile beş duyuyla edinilen bilgiler zorunludur. Çünkü aklın doğrudan doğruya verileri olan deney öncesi bilgiler için kanıt gerekmemektedir. Ayrıca duyu ve gözleme dayalı bilgiler de birer ampirik veri olmaları bakımından duyu idrakinin zorunlu sonuçlarını ifade ederler. Söz gelişi ortada gören sağlıklı bir göz ve görülebilir nesne varsa, görme ve onun sonucu olan ampirik bilgi kaçınılmazdır. Buna karşılık çıkarıma dayalı bilgiyi elde etmek için teorik (nazarî) araştırmaya ve kanıt (delîl) getirmeye ihtiyaç vardır. Bazı Eş'arî kelâmcılara göre bu tür bilgiler hakkında kuşku duyulabilir ve sonuçta ulaşılan fikirlerden geri dönü-

7 Bu bölüme, isim ve kaynak belirtmeksizin, Şirvânî'den alıntı bir cümleyle başlayan Kâtip Çelebi, filozofların tanımı ile ilgili olarak da yine Şirvânî'nin olumlu değerlendirmesine, "İbn Sadreddin" adıyla atıfta bulunmaktadır. Krş. Şirvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkaniyye*, Köprülü Kütüphanesi., Mehmed Asım Bey, nr. 469, vr. 5a; ancak metinde Cürçânî'den alınmış bazı cümleler de göze çarpmaktadır. İlgili tartışmanın aktarımı için ayrıca bk. Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Kahire 1320, Kum 1370hş./1412h, I, 67.

8 Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti'ül-edille fi usûli'l-i'tikâd*, nşr. Esad Temîm, Beyrut 1405/1985, s.33; krş. Bâkılânî, *et-Temhîd*, nşr. M. M. Hidayrî-M. A. Ebû Rîde, Kahire 1366/1947, s. 34; Gazzâlî'nin bilginin gerçek anlamda tanımını zor bulan ve bölme (taksîm) yahut analogi (misâl) yöntemiyle yapılabileceğine dair yaklaşımı için bk. *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*, nşr. Hamza b. Zühayr Hâfız, Medîne, ts, I, 77.

lebilir.⁹ Bilginin imkânı ile ilgili bir başka tartışma da Mutezilîler ile Eş'arîler arasında cereyan etmiştir. Mutezilî kelâmcılar teorik araştırmanın sonuçta ilme sebebiyet vereceğini (tevlid) ileri sürerken, Eş'arîler bu fikre karşı çıkıp "nazar" ile "ilim" arasında zorunlu bir ilişki bulunmadığını, teorik araştırmanın bilgi için gerekli fakat yeterli şart olmadığını ve bilginin Allah'ın geçerli âdeti uyarınca yaratıldığını savunmuşlardır.¹⁰ Bilginin "itikâd" kavramıyla tanımlanıp tanımlanmayacağı ile ilgili tartışmalar da Kâtip Çelebi'nin sıraladığı alternatif tanımlarda öne çıkan bir husustur. Mutezilî kelâmcılar bilgiyi, insanı tereddüdün zihinde yol açtığı hareketten kurtarıp teskin eden bir itikat olarak tanımlamaktaydılar. Zâhirî kelâmcı İbn Hazm'ın da iştirak ettiği bu görüşe göre itikat kesinlik kazanmış bilgi anlamına gelmekteydi ve kesin bilgi bir şey hakkındaki şeksiz şüphesiz inançla tanımlanabilirdi.¹¹ Ancak Eş'arî ve izleyicileri itikat teriminin bilgiyi tanımlamak için elverişli olmadığı kanısına vardılar. Çünkü inanç kavramlara (ma'nâ) dayalı olmaktan ziyade psikolojik bir fenomendi. Bu alternatif tanımlar yapılırken ilim teriminin fehm, fitnat, dirayet, akıl ve fıkıh terimleriyle eşanlamlı olarak kullanıldığı görüldü.¹² Eş'arî muhitinde Bâkîllânî ve Cüveynî'nin yukarıda zikredilen "bilgi, bilineni olduğu gibi tanımdır" (ma'rifetü'l-ma'lûm 'alâ mâ hüve bih) şeklindeki tanımları yerleşmiş görünse de Kâtip Çelebi'nin de aktardığı gibi bu tanım bir totolojiden (devr) ibaret sayıldığı için daima eleştiri almıştır.¹³ Kelâmcıların "ulûm"u

9 Bâkîllânî, *el-İnsâf fi esbâbi'l-hilâf*, nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî, 2.bs., Kahire 1947, s.14; ayrıca bk. Bâkîllânî, *et-Temhîd*, s.36.

10 İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, nşr. D. Gimaret, Beyrut 1987, s. 33 ; ayrıca bk. Nasîreddîn et-Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, nşr. Abdülâh Nûrânî, Tahran 1359/1980, s. 60.

11 bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, nşr. Tâhâ Hüseyin, İbrâhim Medkûr vdğr. Kahire 1382-85/1962-65, XII, 13; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-mîlel ve'l-ehvâ ve'n-nihâl*, Beyrut 1406-1986, IV, 39-40, Cüveynî, *el-İrşâd*, s.34, Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, Beyrut 1401/1981, s. 5.

12 İbn Fûrek, *Mücerred*, s.11; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, nşr. Abdülkerîm Osmân, Kahire 1384/1965, s.46.

13 *Keşfüz-zunûn*, I, 3; krş. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, Süleymaniye Ktp. Damat İbrahim Paşa, nr. 807, I, vr. 2b-3a; ayrıca bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 71-73; başka tanımlarla ilgili olarak Çelebi'yle Âmidî arasında paralellikler bulunmakta-

yani bilgi türlerini Allah'ın ilmi ('ilmullah) ve yaratıkların ilmi (ilmü'l-halk) şeklinde ayırmaları da Kâtip Çelebi'nin aktardığı bazı tanımlardaki kavramsal sınır endişelerini yansıtmaktadır. Bu ayırma esas teşkil eden problem ise ilkinin kadim olup olmadığıyla ilgili geleneksel tartışmalarda¹⁴ ortaya konmuştur. Çelebi'nin sıraladığı on beş bilgi tanımı, İslâm klasik düşünce tarihi boyunca yapılan çok sayıda bilgi tanımının¹⁵ fikir verici örneklerini sergilemektedir. Bu örneklerde her düşünürün kendi sistemiyle tutarlı olarak ortaya koymaya çalıştığı alternatif bilgi tanımları rahatlıkla izlenebilmektedir. Buna göre bilgi; objenin (ma'lûm, müdrek) bilinme süreci, objeyi tanıyıp bilmek (ma'rifetü'l-ma'lûm), güvenilir bir kesinliğe ulaşma (sika), kesin inanç (i'tikâd câzim), algı (idrâk), açık seçik kavrayış (isbât, tebyîn, temyîz, temeyyüz, inkişâf), sujeye ilişkin nitelik (sıfat), zihnî form yahut kavram (ma'nâ, sûret; bu formların zihinde temessül, irtisâm veya husûlü; felsefî epistemolojideki tasavvur veya tasdik süreci) şeklinde tanımlanır. Dolayısıyla sistematik yaklaşım farklılıkları bu tanımlar üzerinde hararetli tartışmaların doğmasına yol açmıştır. Nitekim Çelebi örneklerini sıralarken yer yer bu tartışmaları da aktarmıştır Kâtip Çelebi Şirvânî'den isim ve kaynak zikretmeksizin yaptığı bir nakille bu konuda sürdürülmüş tartışmaları şu ana fikir etrafında toparlamak istemektedir: Bilme dediğimiz süreçte; a) zihne bir formun ulaşması (husûl), b) bu formun zihninde iz bırakması (irtisâm), c) sujenin bu formu alma yönünde tepki vermesi (infî'âl) şeklinde üç aşama söz konusudur. Aslına bakılırsa bu üç aşama konusunda bir tartışma yoktur. Tartışma konusu yapı-

dır. Onun bizzat Âmidî'ye nisbet ettiği tanım için bk. *Keşfü'z-zunûn*, I, 4; krş. Âmidî, *Ebkâr*, vr.4a; aslında bilginin tanımları konusunda yalnızca Çelebi'nin değil Cürçânî'nin de başvurduğu kaynakların başında Âmidî'nin anılan eseri gelmektedir. Bunu bizzat Cürçânî'den öğreniyoruz. Bk. *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 61; ancak Kâtip Çelebi'nin aktardığı tanımlar ile Cürçânî'nin metni arasındaki tekabülîyetler çok belirgindir ve Çelebi'nin birincil başvuru kaynağı, öyle görünüyor ki, *Şerhu'l-Mevâkıf*'tir. Çelebi'nin aktardığı, Cürçânî'nin onayladığı da dahil olmak üzere, bütün tanımlar için krş. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 71-86.

14 Mesela bk. Bâkîllânî, *el-İnsâf*, s. 14; İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 126-128.

15 bk. Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, Leiden 1970, s.52-69.

lan husus, bu aşamalardan hangisinin bilgiyi tanımladığıdır. Filozoflar ve bazı kelâmcılar bir şeyi bilmekle zihinde o şeye ait bir “zihnî varlık”ın oluştuğunu ileri sürmektedirler. Oysa kelâmcıların çoğu bilgiyi bilen ile bilinen arasında kurulan zihnî bir bağlantıdan ibaret görme eğilimindedir. Kâtip Çelebi “zihnî varlık” kavramını kabul edenler arasında da “zihnî varlık” ile “bilinen obje” arasındaki ilişkilerle ilgili olarak çeşitli fikir ayrılıkları olduğunu belirtmektedir. Bu fikir ayrılıklarının esasları da zihnî varlığın bilinen objeye ait mahiyetin aynı olup olmadığıyla ilgili bulunmaktadır¹⁶ ki bunları ayrıca ele almak makalemizin sınırlarını zorlamak olacaktır.

Kâtip Çelebi, yine Şîrvânî’den isim ve kaynak belirtmeden yaptığı uzunca bir nakille, “el-ilm” teriminin yalnızca yukarıda ele alındığı şekilde bilgi anlamına gelmediğini bu terimin sistematik bilimlerin (el-ulûmü’l-müdevvene) her biri için kullanıldığını da okuyucusuna hatırlatarak bilgi kavramından bilim kavramına geçmektedir. Bu kavramla ilgili olarak Çelebi’nin öncelikle üzerinde durmak istediği mesele her bilimi o bilim yapan konu (mevzû’), ilkeler/öncüller (mebâdî’), araştırma problemleri (mesâil) ve amaç/yarardır (gâye). Özellikle ilk üç kavram, Fârâbî ve İbn Sînâ geleneğinden yine Kâtip Çelebi’nin önemli kaynaklarından olan Taşköprizâde’ye kadar bir metodoloji meselesi olarak ele alınmış ve bilimlerin saha ve sınırlarını belirlemenin mantıksal, bilimlerden beklenen yararı elde etmenin pragmatik ölçütlerini oluşturmuştur. Adı geçen filozoflar her bilimin konusu, ilkeleri ve problemlerinin olduğunu ileri sürerken meseleyi kendi “burhân” teorileriyle irtibatlandırmış ve mantık kitaplarının “el-Burhân” (İkinci Analitikler, Apodeiktika) bölümünde işlemişlerdir. Felsefî bilimler açısından meselenin özü şudur: Bir bilimin konusu onun saha ve sınırlarını belirler. Her bilimin konusu kendisine özgü olmakla birlikte konular arası geçişmeyi mümkün kılacak ilke ortaklıklarından söz edilebilir. Bu anlamda her bilim hem

16 *Keşfü’z-zunûn*, I, 5; karşı. Şîrvânî, *el-Fevâidü’l-Hâkâniyye*, vr. 4a-5a; bu eser ve müellifi hakkında aş. bk. dn. 30 ve 31.

kendi içinde özerkliğe sahiptir hem de bir takım ilke ortaklıkları nedeniyle müşterek konulara sahip olabilir. Çünkü ilkeler bir bilime özgü olabileceği gibi çeşitli bilimlerin ortaklaşa dayandıkları ilkeler de söz konusu olabilir. Konu ve ilkeler arasında şöyle bir kavramsal ilişki vardır: Bilimlerin dayandıkları ilkeler o bilimin saha ve sınırları içinde kalarak kanıtlanamaz. Yani bilimler kavramsal temellerini kendisinden daha tümel kavramlara sahip bilimlerde bulurlar. Bir bilimin temel öncüllerinin kanıtlanması ancak kendisinden daha tümel öncüllere sahip bilimlerden “burhân”larını almasıyla mümkün olabilir. Mesela aritmetiğin konusu sayıdır. Beş sayısının tek sayı olması da bu bilime özgü bir ilkedir. Ancak, mesela “aynı sayıya eşit olan sayılar birbirine eşittir” ilkesinde aritmetik, bazı başka bilimlerle, mesela astronomiyle ortaktır. “Aynı şeye eşit olanlar birbirine eşittir” tümel ilkesinde ise bütün bilimler ortaktır. “Mesâil” denilen problematik veçhe ise bir bilimin konusuna özgü veriler (mu’tâ) ve varsayımlar (mefrûd) ile, varılmak istenen sonuçlardan (matlûb) oluşmaktadır. “Mesâil” bu anlamda her bilimin kendi problemlerini çözme tekniğini ifade eder. Bilimlerin ilke ya da burhanlarını almak ya da ilkelerde ortak olmak şeklindeki ilişkileri onları bir alt-üst hiyerarşisi içinde farklılaştırır. Bu da bilimlerin hiyerarşik bir düzen içinde birbirleriyle olan ilişki ve ayrımları bakımından anlamlı bir tasnifini ortaya koymanın ölçütünü oluşturur. Böyle bir tasnif mantığı içinde, söz gelişi müzik bilimi ilkelerini aritmetikten, tıp bilimi fizikten ve bütün özel bilimler metafizikten almaktadır. Astronomi, konu ortaklığı içinde bulunsa da fizik biliminden göksel hareketin dairevî olması gerektiğine dair ilkeyi almak durumundadır; çünkü astronomi uzmanı bilir ki kendisi göksel cisimlerin arazlarıyla ve göksel hareketin formel sebebiyle, fizikçi ise göksel cisimlerin cevheri ve fail sebebiyle meşgul olmaktadır. Aritmetik de geometri de konularının “cins”i bakımından nicelikle uğraşır ve fakat aritmetik basit nicelikle uğraştığından, bileşik niceliği konu edinen geometriye ilke-

lerini verecektir. Böylece bilim alanları arasındaki ilişki ve disiplinler arası bir yardımlaşmayı (te'âvün) da mümkün kılar.¹⁷

Kâtip Çelebi'nin meseleye girişi yine isim ve kaynak zikretmeden Şirvânî'den yapılmış uzun bir alıntıyla başlamaktadır.¹⁸ Çelebi de bilimler hiyerarşisinin oluşumunda "konu"ların belirleyici rolü üzerinde durmakta ve bilimler arasındaki ilişki ve ayrımların altını şöyle çizmektedir: a) Bir bilim diğeriyle aynı konuya sahip olabilir; ancak her biri bu konunun bir yönünü inceliyor olabilir. Mesela "gök cisimleri" konusu astronomi ve gök fiziği için aynıdır; fakat astronomi bu konuyu matematik yönden incelerken diğeri fizikî özellikler ve ilkeler açısından ele alır; b-c) Bir bilimin konusu diğereinden daha genel ve/veya özel olabilir. Genel-özel oluş iki biçimde bilimleri ilişkiye sokabilir: (1) Birinin konusunu ifade eden genel kavram diğeri- nin "cins"i olabilir ve dolayısıyla ikisi arasında "zâtî" bir ilişki söz konusu edilebilir. Mesela tıp da fizik gibi "cisim" ile ilgilenmektedir; fakat özellikle "insan bedeni"yle meşgul olduğu için fizikten daha özel (ehass) bir konuya sahiptir; (2) İki konu arasında "arazî" bir genel-özel ilişkisi olabilir. Mesela varlık metafiziğın, "mikdâr" geometrinin konusudur ve bu iki arasında cins-tür ilişkisi değil, "arazî" bir ilişki vardır; d) Konuları farklı iki bilim daha genel bir kavram altında bir araya gelebilirler. Aritmetik ve geometri iki ayrı bilimdir; fakat genel "nicelik" kavramı altında bulunmaları onları ilişkiye sokar; e) Bir bilim diğeriyle bir açıdan aynı diğere açıdan farklı konulara sahip olabilir. Mesela tıp ve ahlâk "insânî kuvvetler"i incelemek bakımından ortak olsalar da konuyu farklı açılar-

17 Fârâbî, *Kitâbü'l-Burhân*, nşr. Mâcid Fahrî, (*el-Mantık 'inde'l-Fârâbî* dizisi içinde), Beyrut 1987, s.59-60, 64-65; aynı konular İbn Sînâ tarafından oldukça etraflı bir şekilde ele alınmıştır. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık (el-Burhân)*, nşr. Ebü'l-'Alâ el-Afîfî, Kahire 1385/1965, s.155-168; ayrıca bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, nşr. Mâcid Fahrî, Beyrut 1405/1985, s.106-110; Gazzâlî de konuyu basit bir anlatımla ele almıştır. Bk. *Mi'yârü'l-'ilm*, nşr. Ahmed Şemseddîn, Beyrut 1410/1990, s. 239-242; bu meselenin bir tahlili için bk. İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul 1996, s.190-193.

18 *Keşfü'z-zunûn*, I, 6-7; Şirvânî'den yapılan alıntı, birkaç önemsiz değişiklik ve takdim-tehir dışında aynen aktarılmıştır. Krş. *el-Fevâid*, vr. 5a-6a.

dan ele almakla ayrılırlar; f) İki bilim arasında tam bir ayrılık olabilir. Mesela tıp ve aritmetik, insan bedeni ile sayı kavramı arasında hiçbir ortak yön bulunmadığı için bu durumdadır (Bu tesbitin niceliğe indirgenmiş modern fizik anlayışının Osmanlı ülkesinde henüz yerleşmediği zamanlara ait olduğu unutulmamalıdır).¹⁹ İlkeler ise bilimlerin, araştırma sonuçlarını temellendirdikleri öncülleridir. Bu öncüller ya temel kavramlara ve onların tanımlarına ilişkin (tasavvurî) olurlar ya da çıkarımlara dayalı (tasdikî) olurlar. Çelebi özellikle bunların ilki üzerinde durmaktadır. Bunlar içinde bir kanıt dayanmayan ve kendileri kanıt olan aksiyomlar (el-müteârif) ise öncelikle zikredilmelidir. Bunların bir kısmı bütün bilimler için geçerli olan “bir hüküm aynı anda hem isbat hem nefy edilemez” şeklindeki aksiyomlardır. Bir kısmı da bazı bilimler için temel teşkil eder. Mesela “Birbirine eşit iki şeyden iki eşit miktar çıkarılırsa kalanlar da birbirine eşit olur” şeklinde Öklidyen ifade (kavl Öklîdes) böyledir. Bir de doğrudan doğruya apaçık olmayan fakat başka bir bilimin “mes’ele” olarak ele alıp apaçıklığını ortaya konduğu için doğru olduğu kabul edilen “tasavvurî” öncüller vardır. Bu doğru kabul ediş (teslîm) eğer kendisine güvenilen bir ilmî otoriteye dayanma şeklindeyse öncül ya da ilkeler, yine aynı anlama gelen “usûl” terimiyle ifade edilir. “Bunun haramlığı icmâ ile sabittir” diyen bir fıkıhçı, “icmâ” dediğimiz ilmî otoriteye dayanmaktadır ve “icmâ” kavramı fıkıh usulünün “mesâil”indedir. Yani fıkıh usûlü-fıkıh ilişkisinde olduğu gibi bir bilimde “mes’ele” olan kavram diğerinin konusu için ilke olabilir. “Mesâil” ise, “her bilimde konu-yüklem ilişkisini kanıtla dayalı olarak kurmayı sağlamak üzere araştırılan önermeler” yani problemlerdir. Her bilimin konusu ile bu konu içinde tek tek ele alınan problemler yani araştırma konuları arasında da bilimler arasındaki ilişkilere benzer ilişki biçimleri söz konusudur. Mesela bir araştırma konusu, bilimin konusunun kendisiyle örtüşebilir yahut onun türü veya “zâtî araz”ı olabilir. Kâtip Çelebi

19 *Keşfü’z-zunûn*, I, 8.

bilimde “gaye” kavramını vurgularken de bilim yapanın bilinçli olarak gözettiği amacın ve bilimsel etkinliğin sağladığı yararın bir kez daha altını çizmektedir.²⁰

“Taksîmü'l-ulûm” yahut Bilimler Sistemi

Kâtip Çelebi, bilginin anlam bakımından tek bir hakikate sahip olmakla birlikte, bilimlerin eski ya da yeni olmaları, kavramları veya kanıtları, epistemolojileri ve konuları bakımından çeşitli kısımlara ayırdığını, bu kısımların bazılarını “ ‘ulûm” (bilimler) bazılarını ise “sanâi” (sanatlar) dendiğini belirttiğinden sonra “mu'teber” sayılan beş bilim taksimini ele almaktadır.²¹ Bunlardan ilki “el-Allâme el-Hafîd” şeklinde andığı Herat Şeyhülislâm'ı, ünlü bilgin Sa'deddin Teftazânî'nin torunu, Ahmed b. Yahyâ b. Muhammed b. Sa'deddîn et-Teftazânî el-Herevî el-Hafîd'e (ö. 916/1510)²² aittir. Onun ilki en yaygın kullanılanı olmak üzere *Mecmû'atü'l-Hafîd*, *Mecmû'atü'l-Hafîd fi'l-'ulûm*, *Mecmû'atü'l-'ulûm*, *Mecmû'atü'l-Hafîd fi mevzû'âti'l-'ulûm*, *Mecmû'atü'l- fûnûn* gibi çeşitli unvanlarla anılan eseri, ortaya koyduğu bilimler taksimiyle, Kâtip Çelebi'nin sözünü ettiği “mu'teber” taksimlerinden ilkinin teşkil etmektedir. Eserin sonunda verilen bilgiden Herat'ta 894 (1489) tarihinde kaleme alındığı öğrenilmektedir.²³ Bu zâtın “ ‘ulûm” konusuyla ilgili

20 *Keşfü'z-zunûn*, I, 9-10.

21 Kâtip Çelebi “Mevzûâtü'l-ulûm” konulu literatür hakkında ayrıca bilgi vermektedir. Burada zikrettiği eserler Fahrreddin er-Râzî, Celâleddin ed-Devvânî, Abdurrahmân el-Bistâmî, Molla Lutfi Tokadî, Molla Muhyiddin b. Hafîb Kasım, Celâleddin es-Suyûtî, Muhammed Emîn b. Sadreddin eş-Şîrvânî ve Taşkoprîzâde' ye ait olan eserlerdir. Bunlardan yalnızca Şîrvânî ve Taşkoprîzâde'nin eserleri, Çelebi'nin “mu'teber” saydığı beş bilimler taksiminden ikisini içermektedir. Bk. *Keşfü'z-zunûn*, II, 1905-1906.

22 Brockelmann, GAL, II, 218; *Suppl.*, II, 309.

23 İstanbul kütüphanelerinde çok sayıda yazmasının bulunması, eserin oldukça mütedavil olduğunu göstermektedir. Biz bu yazmalardan Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, nr. 2121 ile aynı kütüphanede Esad Efendi nr. 3742 nüshalarını inceleme fırsatı bulduk ve makalemizde iç düzeni daha tertipli olan ikincisini esas aldık. 185 varak olan bu nüshanın istinsah tarihi Cemaziyülevvel 1101'dir (Şubat 1690).

olarak bir başka eseri daha bulunmaktadır. Bu eser, Sirâceddin Ebû Ya'kub b. Ebû Bekir b. Muhammed b. Ali es-Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) sarf, nahiv ve me'ânî-beyân başlıkları altında üç bölüm içeren *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eseriyle ilgilidir. Daha önce Cemâleddîn b. Muhammed b. Abdurrahman el-Kazvîni (ö. 739/1338) bu eserin üçüncü kısmına *Telhîsu'l-Miftâh fi'l-me'ânî ve'l-beyân* adıyla bir telhis yazmış, Sa'deddin et-Teftazânî de biri eş-Şerhu'l-Mutavvel diye anılan uzun, diğeri eş-Şerhu'l-Muh-tasar olarak anılan kısa iki şerh kaleme almıştır. Öyle anlaşılıyor ki Allâme Hafîd, dedesinin kaleme aldığı işte bu şerhlerden kısa olanına haşiye yazmıştır.²⁴

Kâtip Çelebi'nin Allâme Hafîd'e ait taksim hakkında aktardığı bilgiler esas itibariyle onun Mecmû'a'sının mukaddimesinden bazı ifadeleri atlamak suretiyle yapılmış kısa bir alıntıdan ibarettir. Bu alıntıyla vurgulanan ana fikir bilimlerin iki türe (nev') ayrıldığı yönündedir. İlki din bilginleri (müteşerria) tarafından ortaya konmuş şer'î disiplinler ve buna bağlı olarak lisan ve edebiyat disiplinlerini içine almaktadır. İkincisi ise varlıkların mahiyetlerini ve akla uygun düşen davranış biçimlerini araştırmak üzere filozofların tedvin ettikleri bilimlerdir.²⁵

Allâme Hafîd'in ortaya koyduğu bilimler şeması şu şekildedir: I. Din bilimleri (el-ulûmu'l-müteşerria): 1. Kırâat İlmi, 2. Hadis İlmi, 3. Hadis Usûlü, 4. Tefsir İlmi, 5. Kelâm İlmi, 6. Fıkıh İlmi, 7. Edeb İlmi (Tasavvuf dahil), 8. Münazara İlmi (Hilâf ve Cedel İlmi dahil); II. Felsefî Bilimler (el-ulûmu'l-felsefiyye; el-hikme; ilmu'l-felsefe): A. *Teorik Bilimler* (el-Hikmetü'n-nazarî): 1. Metafizik (el-ilmü'l-ilâhî; el-felsefetü'l-ûlâ): Temel disiplinler: a) Ontoloji ve Temel Kavramları, b) Teoloji ve Tanrının İsbatı, c) Anjeloloji veya Rûhânî Cevherler; alt disiplinler: d) Vahiy ve Nübüvvet, e) Eskatoloji yahut Uhrevî Mutluluk 2. Fizik (el-ilmü't-tabî): Temel Disiplinler: a) Temel Fizik, b) Oluş

24 Brockelmann, GAL, I, 294-295. Ayrıca bk. *Keşfü'z-zunûn*, I, 474-475, II, 1762-1768.

25 *Keşfü'z-zunûn*, I, 11; krş. *Mecmû'atü'l-Hafîd*, Süleymaniye Ktp. Esad Efendi, nr. 3742, vr. 1b-2a.

ve Bozulmuş, c) Gök Fiziği, d) Meteoroloji, e) Mineraloji, f) Botanik, g) Psikoloji, h) Zooloji; alt disiplinler: 1) Tıp, i) Fizyonomi, j) Rüya yorumu; 3. Matematik (el-ilmü'r-riyâzî): Temel Disiplinler: a) Aritmetik (Cebir dahil), b) Geometri (Arazi Ölçümü ve Kaldıraçlar dahil), c) Astronomi (Cetveller Takvimler dahil), d) Müzik (İcrâ Sanatı dahil); 4. Mantık (Teorik bir bilim mi olduğu yoksa bir âlet ilmi mi olduğu tartışmalı olmak üzere). B. Pratik Bilimler: 1. Ahlâk, 2. Ev İşletmesi, 3. Politika.²⁶

Allâme Hafîd hakikatin araştırılması yolunda iki temel perspektifin bulunduğunu vurgulamaktadır. Bunlardan ilki teorik bilim yolu (tarîku ehli'n-nazar ve'l-istidlâl), diğeri ise mistik tecrübe yoludur (tarîku ehli'-r-riyâze ve'l-mücâhede). Teorik araştırma yolunu seçenler eğer bir dine bağlı iseler onlara kelâm bilginleri, değıseler Meşşâî Filozoflar denmektedir. Mistik tecrübe yolunu seçenler ise dinî ölçüleri gözetirlerse onlara Dine Bağlı Sufiler, eğer böyle bir bağlılıkları yok ise İshrâkî Filozoflar adını alırlar.²⁷ Teorik ve mistik yöntemler ayırımına, aşağıda da değineceğimiz gibi, Kâtip Çelebi'nin diğeri önemli kaynaklarından olan Taşköprizâde'de rastlanmaktadır. *Mecmû'a*'daki bu ayırımın farkında olması gereken ve entelektüel kimliğini "Hanefî mezhebinde, İshrâkî meşrebinde" olarak tanımlayan Kâtip Çelebi'nin²⁸ kendi konumunu belirlerken söz konusu kriteri anlamlı bulmadığı anlaşılmaktadır.

Allâme Hafîd'in eseri, esas itibariyle din (ve dil) bilimlerini konu edinmektedir. Felsefî bilimler müstakil bir başlık altında incelenmemekte, sadece şematik olarak mukaddimede ele alınmaktadır; ayrıca eserin sonunda önemli kısmı mantıkla il-

26 *Mecmû'atü'l-Hafîd*, vr. 1b-5b ; Allâme Hafîd'in felsefi ilimlerin taksiminde geniş ölçüde İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ ve Aksâmü'l-hikme* (yaygın olarak bilinen adıyla *Fî Aksâmi'l-'ulûmi'l-'akliyye* adlı eserlerine dayandığı, yaptığı atıflardan da anlaşılmaktadır.

27 *Mecmû'atü'l-Hafîd*, vr. 6b; Muhammed b. Mustafa Akkirmânî (ö. 1174/1761) Kelâmcılar/Meşşâî Filozoflar, Sufiler/İshrâkî Filozoflar ayırımındaki "dine bağlılık" kriterini Cürçânî'nin *Hâşiye-i Metâli'*ine atıfla tekrarlayacaktır. Bk. Kadîmîr Metni Hidâye Tercümesi: *İklil-i Terâcim*, İstanbul 1316, s. 3-4.

28 Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, Şehid Ali Paşa Ktp. nr.1877, vr. 271a.

gili olmak üzere felsefî meselelere kısa pasajlar halinde değinilmektedir.²⁹ Bu değiniler içinde en dikkat çekici olanı Gazzâlî'nin filozofları üç meselede tekfiri ile ilgili olanıdır. Allâme *Tehâfütü'l-felâsife*'nin son sayfalarından, tekfirin gerekçeleri ve yaptırımlarıyla ilgili uzun bir alıntı yapmakta ve ardından filozofların din bilginleriyle ilke bazında ters düştüğü hususlarla ilgili olarak bazı ek mülahazalarda bulunmaktadır. Kendisinin "üç mesele" konusunda Gazzâlî'nin yaklaşımını, hiç tartışmaksızın benimsediği görülmektedir.

Kâtip Çelebi'nin söz konusu ettiği ikinci ve üçüncü bilimler taksimi Muhammed Emîn b. Sadreddîn eş-Şîrvânî'nin (ö.1036/1626)³⁰ *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*³¹ adlı eserine dayanmaktadır. Çelebi'nin zikrettiği bu şemalar tamamıyla Şîrvânî'nin eserinden yapılmış bir ıktıbastan ibarettir. İkinci taksimde üzerinde durulan ana fikir bilimlerin teorik, pratik (veya teknik) veyahut da âlet olmak bakımından nasıl tasnif edilebilecektir. Üçüncü şema ise bilimlerin a) Hikemî (felsefî) olup olmak, b) Dînî olup olmamak, c) Dinî bilimler için övülmüş ya

29 *Mecmû'atü'l-Hafid*, vr. 172a-185b.

30 Şîrvânî'nin hakkında Abdülkadir Karahan, Şîrvânî'nin Tercümânü'l-ümem adlı Türkçe bir eseriyle ilgili olarak yazdığı bir makalede bu müellifin hayatı ve eserleri hakkında etraflı bilgi vermiştir. Bk. Karahan, "İtikad Mezhepleri Üzerine Türkçe Bir Yazma: Tercümânü'l-Ümem", *İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi*, c. I, sy.1, İstanbul 1963, s. 5-21; bu çalışmayı Ethem Ruhi Fığlalı'nın peş peşe iki makalesi izlemiştir. Bk. Fığlalı, "İbn Sadru'd-din eş-Şîrvânî ve İtikâdî Mezhepler Hakkındaki Türkçe Risalesi" *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIV (Ankara 1981), s. 249-276; aynı müellif, "Tercümânü'l-Ümem, A.g.e., s.277-336; ayrıca bk. Ömer Çelik, "Muhammed Emîn b. Sadruddîn eş-Şîrvânî'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri" *MÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 13-15, İstanbul 1997, s. 211-224.

31 İstanbul kütüphanelerinde çok sayıda nüshası bulunan eserin 99 varak tutan müellif hattı, Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 321'da bulunmaktadır. Sonunda eserin Âmid'de (Diyarbakır) 23 Safer 1020 tarihinde bitirilmiş olduğu kaydedilmektedir. Biz bu makalemiz için Köprülü Kütüphanesi Mehmed Asım Bey nr. 469'da kayıtlı 110 varak tutan nüshayı kullandık. Bu nüshanın istinsah tarihi 20 Recep 1196, müstensih Trablus'ta mukim Hanefî ve Halvetî bir şahıs olan Yûsuf b. Muhammed'dir. Kâtip Çelebi'nin Şîrvânî'nin eserine, yalnızca mukaddimedede değil, meselâ, 'ilmü'l-iştikâk, 'ilmü'l-hadîs, ilmü'l-arûz, ilmü'l-kâfiye, mevzûâtü'l-ulûm, ilmü'l-ahlâk, ilmü'âdâbi'l-bahs gibi çeşitli ilimleri ele alırken de atfıllarda bulunduğu görülmektedir.

da yerilmiş olmak, d) Zaman, mekân ve dinlerin değişmesiyle değişmemek veya değişmek kriterlerine göre tasnif edildiklerine işaret etmektedir. Buna göre felsefi bilimler (el-ulûmü'l-hikemiyye) çağların ve toplumların değişmesine bağlı olarak değişmeyen ve doğruları süreklilik arz eden bilimlerdir. Bu yüzden olmalı, astronomi gibi bir bilim, dinî ve kültürel farklılıklarına rağmen çeşitli coğrafi havzalar arasında intikal edegelmiş ve bu bilime ait tarihî birikim çağlar boyu ulustan ulusa aktarılmıştır. Din bilimlerinin (el-ulûmü'd-dîniyye/eş-şer'iyeye) kaynağı vahiydir ve vahyin herhangi bir teorik ve/veya tecrübî birikimin öğretim yoluyla edinilmesi söz konusu değildir. Bu bilimler “vahiy” olgusunun varlığına bağlı olarak vardılar ve dolayısıyla dinî metinlerin anlaşılması ve uygulanmasına yöneliktirler. Dinî olmayan tıp, aritmetik gibi (aslında felsefî olan) bilimler dinen övülmüş olmak, büyü sanatı gibi okült bilimler yerilmiş olmak ya da şiir sanatı gibi edebî disiplinler mubah sayılmaları bakımından dinî bir değer kazanırlar.³² Eserinde 53 bilimi ele aldığını belirten Şîrvânî, bu rakamı, eseri ithaf ettiği padişahın adı olan “Ahmed”in (Sultan Ahmed I, [1603-1617]) ebced hesabına denk gelsin diye 53 ile sınırlı tuttuğunu vurgulamaktadır. Yine müellifin verdiği bilgiye göre eser Sultan'ın ordu düzenine uygun düşün diye mukaddime (bilimin mahiyet ve taksimi), kalb (10 temel şer'î bilim), meymene (sağ cenah: 12 edebî bilim), meysere (sol cenah: aklî bilimler, 30 kadar), sâka (ardçı kuvvetler: siyasetname) başlıkları altında bölümlenmiştir. Şîrvânî'nin şemasında esas aldığı temel ayırım naklî bilimler (el-ulûmü'n-nakliyye) ve aklî bilimler (el-ulûmü'l-akliyye yahut el-fünûnu'l-akliyye) şeklindedir.³³ Filozofların ortaya koyduğu birikimin sonucu olduğu için hikemî bilimler ve felsefiyyât da denilen aklî bilimler “meysere” başlığı altında eserin ikinci yarısından itibaren (vr. 55^a vd.) ele alınmaktadır.³⁴

32 *Keşfü'z-zunûn*, I, 11-12; krş. *el-Fevâidü'l-Hâkaniyye*, vr. 6a-7a.

33 Bk. *el-Fevâid.*, vr. 3b-4a; müellif rakamı 53 olarak vermekle birlikte kendi sıraladığı ilimler listesinde sayıyı 54'e çıkarmaktadır.

34 Şîrvânî'nin *el-Fevâidü'l-Hâkaniyye*'sindeki metafizik tasavvurları hakkındaki yenilerde yayımlanmış bir çalışmamız için bk. İlhan Kutluer, “Alternatif Metafizikler: Bir Osmanlı Klasikinde Kelâm, Felsefe ve Tasavvuf”, *Osmanlı'da Fel-*

Kâtip Çelebi'nin zikrettiği dördüncü taksim “Şifâu'l-müteellim sahibi”ne aittir. Kast edilen müellif Abdülatîf b. Abdurrahmân b. Ahmed Kudsî (ö. 856/1452) olup eserinin tam adı Şifâu'l-müteellim fi âdâbi'l-mu'allim ve'l-müte'allim'dir.³⁵ Kudsî'nin ilimleri öncelikle amaç ve araç ilimler şeklinde genel bir ayaırına tabi tuttuğu görülmektedir. Amaç ilimler kendisi sebebiyle “maksûd” olan ilimlerdir ki Kudsî'ye göre bunlar felsefi ilimlerden (el-ulûmu'l-hikemiyye) ibarettir. Araç ilimler ise doğrudan doğruya kendisi sebebiyle “maksûd” olmayan, kendisi dışındaki ilimler sahasında yanılığdan kurtulmanın talep edildiği ilimlerdir. Araç ilimlerden ilki “ma'nâlar” (me'ânî) bakımından söz konusu olabilecek hatalardan korunmayı hedeflediğimiz mantık ilmi iken ikincisiyle ulaşılan idrâk, lafız (lafz) yahut yazı (kitâbe) itibariyle olup müellif tarafından “ilmü'l-edeb” olarak isimlendirilir. Dolayısıyla ikincisi hat ilmiy-

sefe, Tasavvuf ve Bilim, OSAMER, nşr. Fuat Aydın, Mükerrerem Bedizel Aydın, İstanbul: Mahya Yayıncılık 2016, s. 21-48.

- 35 Müellif hakkında bk. Mustafa Kara, “Abdülatîf Kudsî” md. TDVİA, I, 257-258. Kâtip Çelebi eserinin başka bir yerinde Şifâu'l-müteellim hakkında bilgi verirken el-Kudsî nisbesini “el-Makdisî” olarak tespit eder. Bk. Keşfü'z-zünûn, II, 1056; Keşfü'z-zünûn'un mukaddimesinde aktarılan dördüncü ilimler tak-simi hakkında ilk şekli 2000 yılında yayımlanmış ve elinizdeki kitabın mün-derecatı içinde derlenmiş makalemize bk. İlhan Kutluer, Yitirilmiş Hikmeti Ararken, 3. bs., İstanbul: İz Yayıncılık 2012, s. 496-497; Kâtip Çelebi'nin aktar-dığı dördüncü taksimin kaynak metni ve metnin müellifi hakkında bir tashi-he gitmemiz gerekiyor: Anılan makalemizde –dolayısıyla elinizdeki kitabın önceki baskılarında- bu taksim hatalı biçimde İbn Sînâ'ya ve onun ünlü eseri eş-Şifâ'ya nispet edilmiştir. Özü ve ana hatları itibariyle İbn Sînâcî bir şemaya dayanmakla birlikte, dördüncü taksimin kaynak metni İbn Sînâ'nın eş-Şifâ'sı değil, Abdülatîf b. Abdurrahmân b. Ahmed el-Kudsî'nin Şifâu'l-müteellim fi âdâbi'l-mu'allim ve'l-müte'allim adlı eseridir. Kitabımızda yer alan “İki Çağ Arasında: Kâtip Çelebi'de Akli İlimler Vurgusunun Geleneksel ve Güncel Ta-zammunları” başlıklı makalenin ilgili paragraflarında da gerekli tashih, tadil ve ikmaller yapılmıştır. Önceki metinde yer verdiğimiz bazı açıklamalardan İbn Sînâcî bir tasnifte lisan ilimlerinin ne aradığı hususunun bu satırların yazarını o zaman da yadırgatmış olduğu ve açıkça ifade edilmemiş bir tered-düde sevk ettiği anlaşılıyor. Buna rağmen anlaşılmasız bir zihin tutulmasının eseri olarak düşüğümüz ve kitabımızın yeni baskısı vesilesiyle düzelttiğimiz bu tuhaf hatanın farkına, Keşfü'z-Zünûn mukaddimesinin yakınlarda neşre-dilmiş bir tercümesini tetkik ederken vardık. Bk. Kâtip Çelebi, “İlmin Tarihi ve Bölümlenmesine Dair”, Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler içinde nşr & trc. Ömer Mahir Alper, İstanbul: Klasik 2015, s. 417-433, özellikle bk.s.429. Nite-kin yakaladığımız ilk neşir fırsatında da derhal tashih cihetine gittik. Bk. İlhan Kutluer, “Alternatif Metafizikler: Bir Osmanlı Klasiginde Kelâm, Felsefe ve Tasavvuf”, s. 25, dn. 4.

le birlikte bütün lisan ilimlerini içerecektir. Bilindiği gibi İslâm düşünce tarihinde aklî / felsefî / hikemî bilimlerle ilgili olarak yapılmış çoğu taksimler -Çelebi'nin Allâme Hafîd, Şirvânî ve Taşköprizâde gibi kaynakları da dâhil olmak üzere- İbn Sînâ'nın bilimler taksimine dayanmaktadır. *Şifâu'l-müte-ellim* müellifi de bu geleneği izlemiş görünmektedir. Nitekim Abdüllatîf Kudsî de filozofumuz gibi felsefî bilimleri önce teorik ve pratik olarak iki temel gruba ayırmakta; teorik bilimlerin sırasıyla metafizik, fizik ve matematikten, pratik bilimlerin ise ahlak ve -ev yönetimi de dâhil olmak- üzere siyaset biliminden oluştuğunu tekrar etmektedir. Pratik hikmeti esasen ahlak ve siyaset ilmi olarak önce ikiye ayıran Kudsî, ahlak ilmini bütün insanları halleri itibariyle dünya ve ahiret işlerinde ıslah etmeye yönelik olarak görürken bu sahanın esasen bilinen şeriat ilimlerine râcî olduğunu belirtir. Siyaset sahasının şer'î ilimlere ('ilmü'-ş-şer'î'a) râcî kılınması fikri Gazzâlî'nin *Makâsîdü'l-felâsife* adlı eserinde görülür. Esasen İbn Sînâ'ya ait *Dânişnâme-i Alâî* adlı Farsça eserin Arapça'ya bir uyarlaması olan eserinde Hücetü'l-İslâm, amelî hikmetin sosyo-politik hayatın dünya ve ahiret salâhını temin edecek şekilde yönetimi ve düzenlenmesine dair birinci kısmından söz ederken bu ilmin kökünün (asluhû) şer'î ilimler (el-'ulûmu'-ş-şer'iyye) olduğunu ve devlet yönetimi hakkında bilinen siyaset ilimlerinin de (el-'ulûmu'-s-siyâsiyyetü'l-mezkûra fî tedbîril-müdün) de bu ilmi tamamladığını yazar.³⁶

Abdüllatîf Kudsî'nin müracaat ettiği terminoloji ve ilimler şemasının İbn Sînâci karakterini şöyle betimlemek mümkündür: Her şeyden önce yüksek-orta-aşağı ilimler terminolojisi

36 Gazzâlî, *Makâsîdü'l-felâsife*, nşr. Muhyiddin Sabrî el-Kürdî, Kahire 1331, s. 75-76; krş. İbn Sînâ, *The Metaphysica of Avicenna (Dânişnâme'nin Metafizik Bölümü)*, İng. trc. Parviz Morwedge, New York 1973, s. 11: "While the science of religious laws is the root (*asl*) of the science of politics..." Kudsî'nin yazdığına göre pratik felsefenin konusu "ictimâî" özellik kazandığında toplumun işlerini deruhte etmenin ilmi haline gelir ki bu da "el-ahkâmü's-sultâniyye" yani siyasettir. Eğer ictimâî ölçek sadece belirli bir topluluğa (cemâ'a mu'ayyene) özgü biçimde sınırlanmış ise bu durumda ev yönetimi ilminden söz ediyoruz demektir.

daha önce ilimler taksimine dair *Aksâmü'l-'ulûmi'l-'akliyye* adlı eserinde İbn Sînâ tarafından bazı küçük farklarla kullanılmıştır.³⁷ Şeyh-i Reis “nazarî hikmetin kısımları”nı şöyle sıralar: el-'ilmü'l-esfel (el-'ilmü't-tabî'î), el-'ilmü'l-evsat (el-'ilmü'r-riyâzî) ve el-'ilmü'l-a'lâ (el-'ilmü'l-ilâhî). Bundan daha önemli olmak üzere filozofun böyle bir terminoloji kullanmasının gayet vazih biçimde ifade edilmiş ontolojik bir perspektife dayandığını biliyoruz. Filozofa göre nazarî hikmetin böyle üç kısma ayrılması konu ve problemlerinin ilişkili varlık alanları ve kavramsal gerçeklikleriyle ilgilidir. Bu alanlar cismânî, zihnî ve fizik-ötesi varlık alanlarıdır; nazarî hikmetin her bir kısmında tanımlarla ulaşılan kavramsal gerçeklikler de bu alanlarla ilişkisi yahut onlardan bağımsızlığı itibariyle ontolojik perspektife dâhil edilirler. Fizik bilimler göksel cisimlerden basit unsurlara yahut bunlardan oluşanlarına kadar kendi alanını hareket kavramını merkeze alarak yani mekanik bir perspektiften inceler. Matematik bilimler cismânî olmakla birlikte onların zihinde maddî bağlantılarından soyutlanmış olan formlarını araştırır. Meselâ küre formu onun hangi metalden yapılmış olduğundan bağımsız olarak ele alınır. Metafizikğin inceleme alanı ise maddî nesne ve niteliklerden hem varlık hem de kavramsal gerçeklik planında tamamen bağımsızdır ve bu yönüyle hem bir teoloji hem de ontolojidir. “Varlıklar böyle üç kısım olduğuna göre nazarî ilimler de bu kısımlara denk gelecek şekilde üç kısımdır” (ve lemmâ kâneti'l-mevcûdât 'alâ hâzihî'l-aksâmî's-selâse kâneti'l-'ulûmu'n-nazariyye bi hasebihâ 'alâ aksâmin selâse).³⁸

37 Bu terminolojinin filozoftan daha önce Hârizmî tarafından kullanıldığını hatırlatalım. Bk. Muhammed Ahmed b. Yûsuf el-Hârizmî, *Mefâtihu'l-'ulûm*, nşr. İbrahim el-Ebyârî, 2. Bs., Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî 1989, s. 154.

38 Bk. İbn Sînâ, *Fî Aksâmî'l-'ulûmi'l-'akliyye*, *Tis'u Resâil* içinde, Kostantiniyye 1298, s.105-107; bu risalenin Türkçe çevirisi ve tahlili için bk. Hasan Akkanat, “İbn Sînâ'nın Aklî Bilimlerin Bölümleri Adlı Risalesinin Çeviri ve İncelemesi”, *Dirî Araştırmalar*, c. XI, sy 31 (2008), s.195-234; bilimler taksimiyle ilgili olarak filozofun eserlerinde yer alan bazı önemli pasajlar için ayrıca bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık, el-Medhal*, nşr. G. C. Anawati-M. Hudayrî-A. F. El-Ehvânî, Kahire 1952, s.12-16; İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyât*, I, nşr. G. C. Anawati-Said Zayid, Kahire 1960, s. 3-23; İbn Sînâ, *Mantiku'l-Meşrûkiyyîn*, Kahire 1910, s.5-7; İbn Sînâ, *'Uyûnü'l-hikme*, nşr. Abdurrahmân Bedevî, Beyrut 1980, 2. bs., s. 16-17. Esasen filozofun teorik felsefî bilimleri taksim ediş tarzı onun tüm eserlerinin, özellikle *eş-Şifâ* adlı ansiklopedik eserinin planında ortaya konmuştur. Bilindiği

Abdüllatîf Kudsi de İbn Sînâ gibi metafiziği yüksek (a'lâ), fizik bilimleri aşağı (ednâ), matematik bilimleri de orta (evsat) bilimler olarak adlandırmaktadır. Müellife göre nazarî ilimler ya maddeden mücerret varlıklar hakkındadır ya zihinde ve dış dünyada maddî olan varlıklar hakkındadır ya da madde- den soyutlanması sadece zihinde olan varlıklar hakkındadır. Bu ilimler sırasıyla metafizik, fizik ve matematiktir ki tasnifin varlık alanlarına göre düşünüldüğü ortadadır.³⁹

Çelebi'nin üzerinde durduğu beşinci ve son bilimler taksimi "Miftâhu's-sa'âde müellifi" ünlü Osmanlı bilgini Taşköprizâde Ahmed Efendi'ye (ö.968/1561) aittir. Onun *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fi mevzû'âti'l-'ulûm* adlı eseri,⁴⁰ XVI. yüzyılda, gücünün doruğundaki Osmanlı bilim zihniyetinin dayandığı klasik gelenek ve literatürü işaret etmesi bakımından önemli bir eserdir. Dört mukaddime, iki ana bölüm (taraf) ve yedi bölümden (devha) oluşan eserin mukaddimelerinde genel olarak bilimin değeri, bilim tahsilinin erdemi, öğrenci ve öğretmenin görevleri, bilim ahlâkı ve bilgiye ulaşma yolları gibi konular üzerinde durulmakta ve uygun düştükçe zihniyet meseleleri tartışılmaktadır. Eserin iki ana bölümü bilgi edinme yön-

gibi *eş-Şifâ* adlı eser mantık disiplinlerinden sonra teorik felsefeyi, et-tab'îyyât (fizik bilimler), er-riyâziyyât (matematik bilimler) ve el-ilâhiyyât (metafizik disiplinler) şeklindeki bir sıralamayla incelemektedir.

39 Bk. *Keşfü'z-zünûn*, I, 13; Siddık Hasan Han el-Kannevci bu metni her halde Kâtip Çelebi'den iktibasla aynen aktarmaktadır. Bk. *Ebcedü'l-'ulûm*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye 1978, I, 52-53.

40 İlk baskısı Haydarabad'da (I-II, 1328-1329; III, 1356) yayımlanan Miftâh'ın ilmi neşri Kâmil Kâmil Bekri ve Abdülvehhâb Ebunnûr tarafından yapılmıştır (I-III, Kahire 1968). Eserin, nâşiri belirtilmeyen bir baskısı daha vardır (I-III, Beyrut 1405/1985). *Miftâh*'ın terminolojik içeriği Refik el-Acem ve Ali Dehrûc tarafından *Mevsû'atü mustalahi Miftâhu's-sa'âde ve misbâhi's-siyâde* (Beyrut 1998) adıyla alfabetik tarzda yayımlanmıştır. Oğlu Kemâleddin Efendi tarafından *Mevzû'âti'l-'ulûm* adıyla yapılan Osmanlıca tercüme XIX. yüzyıl sonlarında basılmıştır (I-II, İstanbul 1313/1895). Bu tercüme Mümin Çevik tarafından sadeleştirilerek *Mevzuat'ül-'Ulûm-İlimler Ansiklopedisi* adıyla yayımlanmıştır (I-II, İstanbul 1975). Taşköprizâde ömrünün sonlarına doğru eserinin *Medînetü'l-'ulûm* adlı bir özetini telif etmiştir (Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, nr. 1064; Köprülü Kütüphanesi, nr. 1009). Kâtip Çelebi'nin *Keşfü'z-zünûn*'unda elliye yakın ve Siddık Hasan Han'ın *Ebcedü'l-'ulûm*'unda kırkı aşkın atıfta bulunduğuunu belirtmek *Miftâh*'ın ilgili literatüre etkilerini göstermek için yeterlidir.

temleriyle ilgili iki temel perspektifi konu edinmektedir. İlkinde teorik yöntemle (tarîku'n-nazar), ikincisinde mistik arınma yöntemiyle (tarîku't-tasfiye) ulaşılan bilgiler ele alınmış, yetkinliğe bu iki yöntemi birleştirenlerin ulaşabileceği vurgulanmıştır.⁴¹ *Miftâhu's-sa'âde*'de ilimler yedi bölüm (devha) halinde gruplandırılmış ve her bölümde yer alan bilimler bir genel girişten sonra alt disiplinleriyle (fûrû') birlikte incelenmiştir. Bu bölümler sırasıyla yazı tekniğine ilişkin ilimler (hat sanatı ve Arap imlâsı), lisan bilimleri (sarf, nahiv, belâgat ve edebiyat), mantık bilimleri (mantık disiplinleri ve tartışma yöntemleri), dış dünya varlığına ilişkin bilimler (metafizik, fizik ve matematiğin, mekanik, tıp, coğrafya ve astronomi dahil tüm disiplinleri), amelî hikmet (ahlâk, ev işletmesi, siyaset), şer'î bilimler (kırâat, hadis ve usûlü, tefsir, usûlü'd-dîn yahut kelâm ilmi, fıkıh ve usûlü) ve bâtın ilimleri (ibadetler [ibâdât], âdetler [âdât], helâke götüren ahlâkî kötülükler [mühlikât] ve necâta erdiren erdemler [münciyât]) şeklindedir. Bâtın ilimleri Gazzâlî'nin *İhyâü 'ulûmi'd-dîn* adlı eseriyle gerek plan gerekse muhteva bakımından tam bir paralellik arz ederken⁴² İbn Sînacî felsefî bilimler şemasının eserdeki ilgili tasniflere egemen olduğu görülmektedir. Taşköprîzâde "ilm" ve çoğulu "ulûm" teriminin gelenekteki değişik kullanımlarına paralel olarak yalnızca temel ilimlerin alt disiplinlerini değil, belirli konu başlıklarını da "ilim" adı altında incelemiş, böylece bilimlerin sayısını 300'ün üzerine çıkarmıştır ki Kâtip Çelebi dahi bunların sayısını bir miktar arttırmış olmakta bir sakınca görmemektedir. Ancak bu yaklaşımın o dönem için bile tartışmalı olan karakterini, bizzat Çelebi'nin kendi eserine yönel-

41 Kâtip Çelebi, mukaddimesinin son sayfalarına doğru *Miftâh*'tan kısaltarak yaptığı bir alıntıyla bu ayırımı dikkat çekmiştir. *Keşfü'z-zunûn*, I, 53-53; krş. Taşköprîzâde, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fi mevzû'âtî'l-'ulûm*, nşr. K. K. Bekrî-A. Ebunnûr, I, 66-68.

42 Kâtip Çelebi bu ana bölümün İhyâ'nın özetinden ibaret olduğunun farkındadır. *Keşfü'z-zunûn*, I, 17; bu konuda bk. Bayram Sakallı, "Miftahu's-Saâde – İhyau Ulûmi'd-Din Münâsebeti", *Taşköprülü zâde Ahmet Efendi (1495-1561)*, Kayseri 1992, s. 65-80.

tilmiş olması muhtemel eleştirilerden ve onun bu eleştirilere karşı “cevab”ından anlamak mümkündür.⁴³

Kâtip Çelebi'nin Taşköprîzâde'ye ait bilimler taksiminin “hepsinin içindeki en iyi” (ahsen mine'l-cemî') şema olduğunu belirtmesi, onun kişisel tercihini yansıtmaması bakımından önem arz etmektedir.⁴⁴ Kâtip Çelebi'nin söz konusu bilimler taksiminin dayandığı ana fikir ile ilgili atfı ise *Miftâh*'ın, yazı, söz, zihin ve dış dünyanın oluşturduğu “dört varlık alanı”ndan söz eden bilimler bu alanları konu edinmeleri bakımından taksim edildiğini belirten pasajların aynen iktibasından ibarettir.⁴⁵ Gerçekten de Taşköprîzâde'nin bilimleri, varlığın yazıda (fi'l-kitâbe), sözde (fi'l-ibâre), zihinde (fi'l-ezhân) ve dış dünyada (fi'l-a'yân) bulunuşuna göre gruplandırmış olması eserinin eksenini oluşturan ana fikir ile ilgilidir.⁴⁶ Çelebi, bilginimiz ile birlikte ilk üç kategorideki aktarım, dil ve düşünceyle ilgili olan disiplinleri “âlet bilimleri” olarak değerlendirmiş, sadece ontolojik realiteyi konu edinen bilimleri “hakikî bilimler” saymıştır. Ontolojik realitenin hakikatini, İbn Sînâ gibi değişmez gören Taşköprîzâde bu bilimlerle varılan doğru sonuçların zamanın, hatta dinlerin ve dinî geleneklerin değişmesiyle değişmeyeceği kanaatindedir. Müellife göre söz konusu sonuçlara salt akılla ulaşıyorsa bu bilimlere felsefî bilimler (ulûm hiki-miyye), İslâm'ın nasları (kanûnü'l-İslâm) esas alınarak ulaşıyorsa şer'î bilimler (ulûm şer'iyye) denir. Müellifinin beyanına bakılırsa bu eser felsefî bilimler bakımından İbn Sînâ'nın ilimlerin taksimine dair olan ve yukarıda zikri geçen *Aksâmü'l-'ulümü'l-'akliyye* adlı eserini eksen almıştır.⁴⁷

43 Bk. *Keşfü'z-zunûn*, I, 17-18; bu yaklaşıma uzmanca bir değini için bk. Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, s. 44.

44 *Keşfü'z-zunûn*, I, 14.

45 *A.g.e.*, I, 14; krş. Taşköprîzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, I, 74.

46 Varlık alanlarının bu şekilde ayrılması fikri daha önce İbn Sînâ tarafından dile getirilmiştir. Şu farkla ki filozof, a'yân, evhâm (yahut akıl), elfâz ve kitâbe terimlerini kullanmaktadır. İbn Sînâ'ya göre ontolojik realite ve zihni formlar konusu ulustan ulusa, bölgeden bölgeye değişmez. Oysa bu varlık alanlarıyla ilgili ifade ve aktarımları mümkün kılan söz ve yazı ulustan ulusa değişiklik gösterir. Bk. *Kitâbü'n-Necât*, nşr. Mâcid Fahrî, Beyrut 1405/1985, s.49.

47 *Miftâhu's-sa'âde*, I, 68-69, 312, 324; Kâtip Çelebi de *Miftâh*'tan yaptığı bir alıntıyla aynı fikirleri sahiplenmiştir. *Keşfü'z-zunûn*, I, 54.

Bilimler ve Uygarlık

Kâtip Çelebi *Keşfü'z-zunûn*'un giriş çerçevesini oluştururken İbn Haldun'un ünlü *Mukaddime*'sine de başvurmuş, özellikle bilimler ve uygarlık ilişkisi üzerinde dururken sık sık bu metinden yararlanmıştı. Çelebi "bilimlerin ve yazılı kültürün kökeni" (menşeü'l-ulûm ve'l-kütüb) şeklinde adlandırdığı bu problemi insanın doğal yapısı ve sosyal doğası kavramları üzerinde dayandırmış, özellikle felsefî bilimlerle ilgili olarak Mağrib'li düşünür ve tarihçinin yaklaşımlarını kendisi için hareket noktası yapmıştır. Buna göre bilme etkinliği insan doğasının bir gereğidir. Onun diğer canlılardan düşünebilme ve tümel gerçekleri kavrayabilme yeteneğiyle ayrıldığını öncelikle fark etmek gerekir. İnsan bu yetenek sayesinde yaşantı ve soyunu sürdürme, peygamberlerin getirdiği öğretileri benimseme ve bu öğretilere uygun davranarak öteki dünyasını kurtarma imkânı bulabilmektedir. Bu görüşleri İbn Haldun ile tekrar eden Kâtip Çelebi, yine aynı yaklaşımın devamı olarak bilme ve yazılı kültür üretme etkinliğini uygarlığın (temeddün) bir sonucu olarak görmektedir. İslâm filozoflarının Aristocu "zonopolitikon" kavramından hareketle geliştirdiği "sosyal canlı" (medenî bi't-tab') argümanına dayanarak, sosyal hayatın zorunluluğuna değinen Kâtip Çelebi, birlikte yaşamının ihtiyaçlarını karşılamada insana sağladığı imkânların, dillerin türemesi, bilgi ve tecrübenin aktarımı ve bu aktarımı bağlayacak sözlü ve yazılı kültür geleneklerinin gelişimiyle daha da arttığını vurgulamaktadır. Dolayısıyla sosyal canlı olarak insan türünün gelişimi uygarlığı, uygar bir hayat da bilimler ve onlarla ilgili literatürün gelişimini sağlamaktadır.⁴⁸

48 *Keşfü'z-zunûn*, I, 24-25 ; krş. İbn Haldûn, *Mukaddime*, nşr. Ali Abdülvâhid Vâfî, Kahire 1401 (3. bs.), III, 1012, 1018-1019; bu konuda Fârâbî-İbn Sînâ ekolü ile İbn Haldun'un teorisini karşılaştırmalı olarak ele alan ve alternatif düşüncelerin Osmanlı bilginleri, özellikle Taşköprizâde üzerindeki etkilerine işaret eden bir çalışma için bk. "Fârâbî'den Taşköprizâde'ye: Uygarlık, Din ve Bilim" başlıklı makalemiz, II. Bl.

Yine “sosyal canlı” kavramından hareket eden İbn Sînâcî “nübüvvetin gerekliliği” argümanını aktararak⁴⁹ dinin toplum hayatındaki kaçınılmazlığını vurgulayan Çelebi, tarih boyunca çeşitli akımlarca izlenmiş felsefi perspektif farklılıklarından dinî fırkaların oluşum sebeplerine kadar çeşitli fikrî olguların seyrini aktararak adeta insanlığın düşünce ve inanç panoramasını yansıtmaya çalışmaktadır. Bu panoramik görüntüde sofistler, dehrî-materyalistler, fizikçi filozoflar, metafizikçi filozoflar bilgi anlayışlarına ve inanç öğretilerine göre yer almaktadır. Aksi görüşün klasik İslâm çağındaki yaygınlığına karşılık, Agathadaimon (Hz. Şît) ve Hermes (Hz. İdrîs) adlarına dayandırılan Hermetik felsefe geleneği hariç olmak üzere, bütün bu akımların düşüncelerini “ışığın nebevî kaynağı”ndan (mişkâtü’n-nübüvve) bağımsız olarak geliştirdikleri aktarılmaktadır.⁵⁰ Çelebi Kadı Sâid’in *Tabakâtü’l-ümem*’inden özetleyerek, İslâm’ın yayıldığı eski havzalardaki Hindliler, Fârisîler, Keldânîler (Mezopotamya), Grekler, Roma (ve Bizans) ve Mısırlıların bilim ve uygarlığa yaptıkları katkıyı da hatırlatır. Daha sonra sözü İslâm’ın doğduğu Arap kültür çevresine getirerek, gündelik ihtiyaçların gerektirdiği bazı avamî bilgi birikimine sahip Araplar’ın felsefi bilgi birikiminden yoksun oldukları ve zaten tabiatlarının da buna pek elverişli olmadığını belirtir.⁵¹ İslâm’ın saf şekliyle doğuşu böyle bir ortamda olmasına ve bir süre dinin safiyetini koruma endişesiyle öteki uluslara ait bilimsel birikimin göz ardı edilmesine karşılık,

49 Bu konuda bk. İlhan Kutluer, *Akl ve İtikad*, s. 95-98.

50 *Keşfü’z-zunûn*, I, 26-27.

51 Kadı Sâid’in neredeyse küçük bir felsefe ve bilim tarihi çapında ayrıntılara giriştiği bir çok hususu Çelebi atlamakta ve özetinde yalnızca çok önemli olaylara ve çok ünlü isimlere yer vermektedir. *Keşfü’z-zunûn*, I, 30-32; krş. Kadı Sâid, *Tabakâtü’l-ümem*, nşr. Hayât Bû ‘Alvân, Beyrut 1985, s. 50-101; uluslar sıralamasında Kadı Sâid’i izleyen Çelebi Türkler’e yalnızca bir cümleyle atıfta bulunmakta ki, yukarıda sayılanlar dışında kalan uluslar “içinde kavrayış seviyesi yüksek olanları Çinliler ve Türklerdir” şeklindeki bu cümle de Sâid’ ten alıntıdır. Bk. *Keşfü’z-zunûn*, I, 28; krş. *Tabakâtü’l-ümem*, s. 40; anılan sayfanın devamında söz konusu Orta Asya Türklerinin savaş sanatındaki uzmanlıklarından bahsedilmektedir. Kâtip Çelebi’nin konuyla ilgili bazı kısa değerlendirmelere ilişkin atıflardan, İbnü’n-Nedim (*el-Fihrist*) ve Şehristânî (*el-Milel ve’n-nihal*) gibi müelliflerden de yararlandığını anlıyoruz

“İslâm memleketi”nin kısa süre içinde eski uygarlık alanlarına nüfûzuyla antik bilimlerle (ulûmü’l-evâil) ciddî bir temas başlamıştır. Bu durum çeşitli fikir akımlarının, bilimsel etkinliklerin doğmasına yol açmış; azar azar artan birikim bir süre sonra zirvesine ulaşmış, belli bir dönemden sonra da müslüman uygarlığındaki gelişim çizgisi inişe geçmeye başlamıştır. Çelebi’nin altını çizdiği ve belki de kendi çağındaki sorunlar bakımından ima yollu bir mesaj içeren husus şudur: “Her çağda bilime önem verilmesinin de göz ardı edilmesinin de temel sebebi devlet adamlarının bilim karşısındaki tutumlarıdır”⁵²

Şehir ortamında gelişen felsefî bilimler yanı sıra İslâm coğrafyasında gelişen fıkıh ve kelâm gibi din bilimlerinin kendine özgü niteliklerini vurgular, bilimlerde uzmanlaşmanın şartlarını ele alır ve nihayet bilimlerin gelişimiyle uygarlık (el-’umrân) şartları arasındaki doğru orantıya işaret ederken, Kâtip Çelebi tamamen İbn Haldun’a dayanmakta ve ondan uzun alıntılar yapmaktadır.⁵³ Çelebi’nin bilim ve uygarlık ilişkisini sadece mukaddimedede ele almadığı özellikle felsefî bilimler bağlamında olmak üzere eserinin “ilmü’l-hikme” (felsefî bilimler) maddesinde de İbn Haldun’dan kısaltılmış bir alıntı yaparak bu meseleye yeniden temas ettiği görülmektedir.⁵⁴ Felsefî bilimlerdeki gelişmelerin genelde uygarlık tarihi ve özelden İslâm tarihi açısından ele alındığı bu pasajda dikkati çeken iki husus, püriten din anlayışının felsefî bilimler karşısındaki aleyhtarlığının vurgulanması ve felsefî bilimlerin Avrupa’daki canlanışına dikkat çekilmesidir. Ancak gariptir, Kâtip Çelebi İbn Haldun’un kendi döneminin Avrupası için yaptığı gözlemi, aynen aktarmakla yetinmektedir. Ancak onun yaklaşımı İbn Haldun’un yeni-Hanbelîliği hatırlatan yaklaşımından farklı olarak felsefî ilimlerin kendi ülkesinde duraklamasından şikâyet şeklinde kendini göstermektedir. Buna göre, İslâm’ın Anadolu’sunda da felsefî bilimler geçer akçe olmayı sürdürmüş,

52 *Keşfü’z-zunûn*, I, 33-35.

53 *A.g.e.*, I, 39-42; krş. İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1019-1020, 1024-1027.

54 *Keşfü’z-zunûn*, I, 678-680; krş. İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1119-1125.

Osmanlı Devleti'nin kuruluş ve yükseliş dönemleri boyunca "naklî" bilimlerin yanında "aklî" bilimlerde de uzman olanlar, din ile hikmeti kendi entelektüel kişiliğinde buluşturmayı başaranlar gözde bilginler olmuştur. Çelebi bu bilginlere örnek olarak Molla Fenârî, Kadızâde-i Rûmî, Hocazâde, Ali Kuşçu, İbn Kemâl gibi şahsiyetlerin adlarını vermektedir. Daha sonra "müftülerden biri" felsefe tahsilinin yasaklanması ve talebenin *el-Hidâye* ve *el-Ekmele* gibi fıkıh kitaplarını okumakla yetinmesi gerektiğine dair kamuoyu oluşturmuşlar ve sonuç olarak bu bilimlerin Anadolu'daki seviyesinde duraklama ve gerileme başlamıştır. Fark edilmiş olabileceği gibi, onun bu tutumu *Mîzânü'l-Hak*'ta "aklî ilimler" bağlamında sergilediği tutum ile tam bir paralellik içindedir.

Değerlendirme ve Sonuç

Kâtip Çelebi Avrupa'daki bilimsel canlılık ile kendi ülkesindeki bilimsel durağanlığın az çok farkına varmış, bir yandan kendi ilgi alanları ve araştırma imkânlarıyla sınırlı olarak Batı kaynaklarını izlemeye çalışırken diğer yandan kendi bilim geleneğinin bu durağanlığı aşma yolunda vaat ettiklerini yeniden keşfe çıkan çok yönlü bir Türk düşünürüdür.

O'nun *Keşfü'z-zunûn* adlı eseri geleneğin ürettiği bilim anlayışı ve literatür hakkında derli toplu bilgi sunmayı amaçlayan bir ansiklopedidir. Bu esere yazdığı mukaddimede bilgi, bilimsel metodoloji, bilimlerin taksimi, bilim-din ve bilim-uygarlık ilişkileri konularına ağırlık vermiş olup, bu konular için çizdiği temel çerçevenin kendi geleneğinden tevarüs ettiği entelektüel perspektifi yansıttığı görülmektedir.

Çelebi, kitaplar (kütüb) ile bilimlerini (ulûm) sistemli ve ansiklopedik tarzda kayda geçirmenin köklü geleneğini devralmıştır. Bu türün İslâm uygarlığındaki erken ve yetkin örneklerinden biri İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist* adlı eseri idi. X. yüzyılın sonlarına doğru yazılmış olan bu eser söz konusu özelliğiyle

Kâtip Çelebi'nin XVII. yüzyılda kaleme alacağı ansiklopedinin atası sayılabilir. Gerçi İbnü'n-Nedîm'den önce Kindî'nin derlediği *Aristo Bibliyografyası* (*Kemmiyyetü Kütübi Aristotâlîs*) ve Fârâbî'nin yazdığı *Bilimlerin Sayımı* (*İhsâu'l-ulûm*) gibi felsefî eserler, bilimler taksimi hakkındaki literatürün temellerini atmıştı. Bu tür eserlere İbnü'n-Nedîm'in çağdaşı olan Hârizmî'nin kaleme aldığı ve hem dinî bilimler hem de felsefî bilimlerin terminolojisi hakkında yazılmış *Bilimlerin Anahtar Terimleri* (*Mefâtihu'l-ulûm*) türünden eserleri de eklemek lazımdır.

Ancak X. yüzyılın İslâm uygarlığında gündem oluşturmuş bütün bilimleri göz önünde bulunduran ve bu bilimlerin temel literatürünü kayda geçiren bir bibliyografya olarak *el-Fihrist*, Çelebi'nin eseriyle karşılaştırılabilir olan ilk yetkin model sayılmalıdır. Mesleği itibariyle bir sahaf olan İbnü'n-Nedîm'in bir bibliyografya telif etmeye yönelmesi anlaşılabilir bir durumdur ve fakat eseri bir bibliyografya olmaktan fazla bir özellik taşır. Söz konusu özellik eserin bilimlerin antik tarihine ilişkin bir perspektife ve bilimler tasnifiyle ilgili bir tertibe sahip bulunmasıdır. İbnü'n-Nedîm antik bilimlerin doğuşu, gelişmesi ve İslâm âlemine intikaliyle ilgili anlatımlarında Irak havzasını merkeze almaktadır. Babilonya uygarlığından Sâsânî devleti ve Grek bilimine, oradan Abbasî halifesi Me'mûn'un Bağdat'taki akademik teşebbüslerine kadar İbnü'n-Nedîm'in yetiştiği topraklar bilim tarihinin eksenini olma vasfını korur. Müellif eserini on makale halinde tertip etmiş, her makalede dil, din ve felsefe alanlarına ait disiplinleri konu edinmiş ve bu alanlara ilişkin kendisine ulaşan literatürü büyük bir titizlikle kaydetmişti. Bu yüzden eserin burada ayrıntılarını veremeyeceğimiz bir bilimler tasnifini de zımnen ortaya koyduğu rahatlıkla söylenebilir.

İbnü'n-Nedîm'in açtığı çığır Kadı Sâid el-Endelûsî'ye ait *Ulusların Kültürel Tarihi* (*Tabakâtü'l-ümem*), İbnü'l-Kıftî'nin kaleme aldığı *Bilginlerden Haberler* (*İhbâru'l-ulemâ*), İbn Ebû Usaybia'nın ünlü kitabı *Haberlerin Kaynakları* (*Uyûnu'l-enbâ*) ve İbn Hallikân'ın hacimli kitabı *Seçkinlerin Vefatları* (*Vefeyâtü'l-a'yân*)

gibi biyo-bibliyografik eserlerce sürdürülecek, İslâm uygarlığının bilimsel ve felsefi birikimini kayıt altına alan bu eserler daha sonra Kâtip Çelebi'nin daima ilgi ile okuyacağı ve nihayet *Keşfü'z-zünûn*'u yazarken yararlanacağı başvuru eserlerinin önde gelenlerini oluşturacaktı.

Bu tür kaynak eserlerin telkin ettiği uygarlık fikri ve bilim tasavvuru herhalde Kâtip Çelebi'nin zihniyet dünyasının şekillenmesinde rol oynamıştır. Böyle eserler aklı ya da felsefi bilimler denilen disiplinlerin tarihi ve literatürüne özel bir vurgu yaparlar. Bunu yaparken de dış birikimlerin İslâm dünyasına intikalini evrensel bir hikmet tasavvuru çerçevesinde içselleştiren bir yaklaşım sergilerler. Söz konusu evrensel hikmet tasavvuru bu eserlerde bazen nebevî kökene dayalı geleneklerle bazen de insanlığın ortak birikimiyle açıklanır. Fakat bu açıklamalar hiçbir durumda modernlerin tartışmayı çok sevdiği din-felsefe veya din-bilim çatışması şeklindeki bir çerçeveye sahip değildir. Bu tutum Osmanlı'nın yükseliş döneminde eser vermiş ve Çelebi'nin bilimler tasnifiyle ilgili olarak temel kaynaklarından birini teşkil eden Taşköprülüzâde'nin *Miftâhü's-sa'âde*'sinde de gözlemlenmektedir. Kâtip Çelebi'nin aşağıda söz konusu edeceğimiz *Keşfü'z-zünûn*'u da –özellikle eserin mukaddimesinde yer verilen fikirler bakımından- din, bilim ve uygarlık arasındaki ilişkilere aynı perspektiften bakmaktadır. Ancak Çelebi'nin yaklaşımında peşinen dikkat çekilmesi gereken bir husus vardır; Çelebi kendi döneminde naklî-aklî bilimler dengesinin ikincisi aleyhine bozulduğu gözleminden hareketle aklî/felsefi bilimlere seleflerinden çok daha güçlü biçimde vurguda bulunma ihtiyacı içindedir ve bu Çelebi metninin problematik veçhesini oluşturur.

Klasik İslâm kültüründe bibliyografik ansiklopediler yazma geleneğine Kâtip Çelebi de dâhil olmuştur ve *Keşfü'z-zünûn* bu geleneği en iyi temsil eden şaheserlerden biridir. Nitekim kendisi de böyle bir geleneğe bağlı bulunduğu bilincinde olarak ansiklopedik eserlere özel bir ilgi duyduğunu ve *Keşf*'i yazarken bu tür literatürden yararlandığını belirtmektedir. Do-

layısıyla onun *Keşfü'z-zünûn'* u ile müellifinin dayanma ihtiyacı hissettiği yazım geleneği arasında bir süreklilik vardır. Ancak onun eski üstatlarıyla -aynı uygarlık bilincini paylaşırsa da- uygarlığın tavırları bakımından aynı dönemsel şartları tecrübe etmediği hemen belirtilmelidir.

Çelebi'nin projede atası olan İbnü'n-Nedîm terimin tam anlamıyla "İslâm'ın klasik çağı"nda yazmıştı. Öldüğünde İbn Sî-nâ henüz yedi sekiz yaşlarında bir çocuktur. Kadı Sâid parlak Endülüs uygarlığının İbn Hazm gibi zeki çocuklarını yetiştirmeye başladığı bir dönemde eserini verdi. İbnü'l-Kıfî Haçlı ordularının hayran olduğu Salahaddîn Eyyubî döneminin canlı kültür ikliminde yetişmişti. İbn Ebî Usaybia küçük kan dolaşımını keşf eden İbnü'n-Nefis ile aynı hocadan okumuş, ünlü Nureddin Zengî hastanesinde hekim olarak çalışmıştı. Çelebi'nin gözünde bibliyografik ansiklopedinin duayeni olduğu anlaşılan İbn Hallikân da İbnü'l-Esîr ve Kemâleddin b.Yûnus gibi naklî ve aklî ilimlerin üstatlarını tanımış biriydi. Hele hele Kâtip Çelebi'nin ana kaynaklarından olan ve onun yetiştiği kültür iklimi bakımından önem taşıyan Taşköprülüzâde'nin Kanunî döneminde yaşadığı özellikle hatırlanmalıdır. Bu büyük yazarların ortak vasfı uygarlıklarının ya yükseliş dönemlerinde ya da dinamizmini muhafaza ettiği dönemlerde yazmış olmalarıdır. Söz konusu bibliyografik ansiklopedileri vücuda getirirken onları yönlendiren fikir ve duygular ya yükselişi çabuklaştırmak ya da mevcut ihtişamı sergilemek amacıyla ilgiliydi.

Kâtip Çelebi aynı uygarlığa mensup olmak ve aynı uygarlığın bilincini taşımak bakımından eski üstatların dünyasını paylaşır. Ancak onun XVII. yüzyıl Osmanlı'sının bir bürokratu olduğunu unutmamak gerekir. Bu yüzyıl Osmanlı Devleti'nin birçok alanda ciddî problemler yaşamaya başladığı, işleri toparlayamadığı, birkaç islahatçı düşünürün çabalarına rağmen yeni bir atılım için kendisinde çok fazla güç göremediği bunalımlı bir dönemdi. Bir bürokrat olarak Kâtibimiz devletin yaşadığı derin bunalımın içerden ve yakın tanığıydı. Canlı ilgilere sahip bir entelektüel olarak da dinî ve ilmî hayata iliş-

kin problemlerin ağırlaşmaya başladığını müşahade ediyordu. Bunlardan daha fazla olarak Batı uygarlığının yükselişe geçtiği ve giderek güç kazandığı bir dönemde yaşamış ve bu uygarlığın kaydettiği başarıların bir ölçüde farkına varmıştı. Onun modern Batı bilimiyle temasa geçerek bazı modern birikimleri Türkçe'ye kazandırmaya ve kendi bilimsel geleneğiyle ilişkisini kurarak kendi dilinde yeniden üretmeye çalışması, yükselen veya dinamizmini koruyan bir uygarlığın değil iç enerjisini yavaş yavaş yitirmeye başlayan bir uygarlığın şartları muvacehesinde vuku bulmuştur. Onun entelektüel tecrübesi içinde karşılamaya çalıştığı, Batı bilimiyle temas ihtiyacı ne sadece meraklı bir mizacın dürtüsüyle ne de kendi uygarlık değerlerinden kuşku duymakla ilgilidir. Çelebi belki Ortaçağ'da İslâm bilim ve felsefesinden yapılan tercümelerin Latin uygarlığını modern zamanlara taşımış olduğunun pek farkında değildi ancak klasik İslâm uygarlığını inşâ edenlerin öteki uygarlıkların birikimini (ulûmu'l-evâil) tercümeler yoluyla tevarüs etme konusunda hiçbir tereddüt yaşamadıklarını bilmekte ve vurgulamaktaydı. Bu yüzden söz konusu temasların izah gerektirecek bir sürpriz yanı yoktu Çelebi için. Bilginimizin içinde bulunduğu şartlar bakımından yeni olan, başka bir uygarlığın birikimiyle temasın yükselen bir uygarlık projesinin öngörülmesi ihtiyaçları yüzünden değil, bir başka uygarlık birikiminin kendisini apansız dayatmasıyla ilgilidir. Her halde Beytü'l-hikme'nin kurulduğu haşmetli dönemlerde Batlamyus'un dünya haritası üzerine çalışan Müslüman bilginlerle modern Batı biliminin bir ürünü olan Atlas Minor'u tercüme etmeye gayret eden Kâtip Çelebi'nin vizyon ve psikolojisi aynı değildi. Çünkü öncekiler kendilerini bilimin yeni bayraktarları olarak görüyor Çelebimiz ise bayraktarlığın başka bir uygarlığa geçmekte olduğunu derinden hissediyordu.

Bu açıdan bakıldığında *Keşfü'z-zünûn* "neyimiz var?" veya "nerede kalmıştık?" sorusuna ansiklopedik çapta aranan cevabı simgelemektedir. Kâtip Çelebi'nin zihniyet dünyasında kendi uygarlık değerlerinden kuşku duymakla ilgili herhangi

bir kimlik bunalımı olmadığını yukarıda belirtmiştik. İşte *Keşfü'z-zünûn* Osmanlı kültür muhiti ve siyasal gücünün geldiği kritik noktada geleneksel İslâm uygarlığının birikimini ortaya koymak ve yeni bir atılım için bu birikime yaslanmak amacıyla hazırlanmış bir eserdir. Bir atlet ileri atılmak için nasıl geriden hız almak ihtiyacı içindeyse Çelebi için de klasik birikim aynı ihtiyaca karşılık gelmektedir. Ayrıca onun gözünde yeniyi algılamak ve yeniden üretmek için bu birikim ciddi bir imkân sunmaktadır. Osmanlı zihniyet dünyasında yeni olan bilgi mutlaka yinelenen bilgi içinde anlam kazandığı için gelenek ile yenilik arasında süreklilik bağı kurmadan geleneği yenilemek mümkün görünmüyordu. Dolayısıyla Türk-İslâm bilim kültürünün *Atlas Major*'u olarak *Keşfü'z-zünûn* yeniye kapalı bir muhafazakâr duruşu değil, yeninin kendisine anlamlı biçimde eklemeneceği geleneğin ta kendisini temsil etmekteydi. Nitekim kendisi modern Batı bilimiyle klasik İslâm bilimini sentez etmeye çalıştığı *Cihannümâ* adlı eserini biraz mahcup bir edayla da olsa *Keşfü'z-zünûn*'unda zikretmiş ve yenedünya (Amerika) hakkında bilginin bu kitapta yer aldığını belirtmiştir.

Ancak Çelebi bu mirası gündeme getirirken ortaya koyduğu metin, kendi özgün tahlillerinden ziyade Osmanlı düşünce muhitinde iz bırakmış klasik eserlerden yaptığı derlemeler ve hattâ alıntılardan oluşmaktadır. Bilimlerin taksimiyle ilgili olarak Allâme Hafîd, Muhammed Emin Şîrvânî, İbn Sînâ ve Taşköprîzâde'ye ait beş modeli aktaran Çelebi, bunlar içinde en tercihe şayan olanın sonuncu olduğu kanaatini belirtmektedir. Öyle anlaşılıyor ki Çelebimizin bu tercihi belirtmesinde sistem ve kapsam fikri rol oynamıştır. Allâme Hafîd'in yaklaşımı felsefi bilimlerden ziyade din ve dil bilimlerine ağırlık veriyordu. Şîrvânî'nin bilimler taksimi her iki alana da ağırlık veriyor fakat sistemin teorik temellerine yeterince inmiyordu. İbn Sînâ'nın taksimi ise gerçek bir sistem fikrine dayalı olmakla birlikte din bilimlerine yer vermiyordu. Bütün bunlara mukabil, Taşköprîzâde'nin kendisinden önceki birikimi iyi değerlendiren, ontolojik ve teolojik bir esas üzerinde hem dinî hem

de felsefî bilimleri sistematik bir tarzda ele alan ve bazı alt disiplinler dışında bütün bilimleri kapsama başarısını gösteren taksimi Çelebi için tercih sebebi olmalıdır.

Bilim ve uygarlık ilişkilerini ele alırken öncelikle Kadı Sâ'id'e dayanarak ulusların bilime katkılarını özetleyen Çelebi, bilimlerin gelişiminde uygar bir hayatın rolünü vurgularken geniş ölçüde İbn Haldun'a müracaat etmektedir. Dinî değerlerin saf şekilleriyle algılandığı ve hayata geçirildiği dönemlerde bilimlerin göz ardı edilmesini İbn Haldun gibi püriten bir din anlayışının olumlu sonucu gibi görmek yerine bazı tarihî zorunluluklara bağlamak isteyen Çelebi, Osmanlı uygarlığında felsefî bilimler alanında kuruluş ve yükseliş dönemleri boyunca gözlenen canlanışın XVII. yüzyılda sönmeye yüz tutmasından mustarıptır. Onun *Keşf* gibi Mîzân adlı eserinde de "aklî bilimler" kavramını vurgulaması, kendi gözlemlerinden hareketle tespit ettiği mevcut durağanlığı aşmak üzere geleneğin tarihî başarılarına yaslanmak istemesiyle ilgili olmalıdır. Bu bağlamda kendi entelektüel kimliğini "işrâkî" bir perspektife sahip olmak şeklinde tanımlamasını işrâkî öğretiyeye tüm sistematik boyutlarıyla bağlanmanın bir ifadesi olarak değerlendirmek yerine felsefî bilimleri epistemik bilgi seviyesinde meşru ve gerekli gören, tasavvufu felsefeyle çatışan değil onu aşan bir aydınlanma imkânı olarak kavrayan ve nihayet dinin öğrettiklerini söz konusu felsefî-mistik öğretilerin ışığında yorumlama eğiliminde olan bir tutumun göstergesi olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır.