

Kâtip Çelebi ve Bilimler: Keşfü'z-zunûn'un Mukaddimesinde "el-İlm" Kavramı

Doç. Dr. İlhan KUTLUER*

Abstract

Kashf al-zunûn, written by Kâtib Chelebi who is a famous Ottoman intellectual (lived in the 17th century), is not only a comprehensive work exhibiting the bibliographical treasury of the Muslim scientific tradition, but also an encyclopedia of the religious and philosophical sciences. Its introduction (*muqaddimah*) focuses on the alternative definitions of knowledge, different classifications of sciences, scientific perspectives, especially on the relations of science and civilization. From this point of view it may be said that this introduction reflects the mentality of a Muslim-Turkish intellectual who wanted to bring up the actual value of his own scientific tradition, probably because of being motivated by his relatively awareness of the scientific developments achieved in the West. Apparently Kâtib Chelebi committed himself to the rediscovery of his own traditional intellectual background and perspectives. As to the *muqaddimah*'s main references, they are Ibn Sînâ, Kâdî Sâ'id, al-Âmidî, al-Jurjânî, Ibn Khaldûn, 'Allâmah Hafid al-Taftazânî, Muhammad Amin al-Shirwânî and Tashkoprizâdah.

"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 bütünleyici 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 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 anlaşıyor 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 esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn'¹ şeklindeki tam adı bile, eserin alfabetik düzenine, yalnızca

* M. Ü. İlahiyat Fakültesi İslâm Felsefesi Anabilim Dalı

“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 tesbit amacıyla yaklaşmayı yeterli kılmayan bir sebab-i te’life 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 incelendiğinde 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 amacına 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 İstanbul tarihini (*Târîh-i Kostantiniye 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

¹ *Keşfü’z-zunûn*’un ilk ilmi 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.; Dâru’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 ilmi 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 *Keşfü’z-zunûn*’un Flugel neşrinin altıncı cildinin sonunda, Riyâzizâde’nin *Esmâü’l-kütübî’l-mütemmim li-Keşfü’z-zunûn* adını taşıyan zeyli Muhammed Altuncı tarafından Kahire’de (1977), ünlü *İzâhu’l-meknûn* ise birinci cildi Şerefettin Yaltkaya ve Kilisli Rifat Bilge, ikinci cildi Kilisli Rifat Bilge tarafından neşredilerek *Keşfü’z-zunûn* neşri ile birlikte basılmıştır (İstanbul 1945-1947; 2. bs. İstanbul 1972; tıpkıbasım Tahran h.1378/1967).

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

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, *Mizânü'l-hak fi ihtiyârî'l-ehak* adlı eserinin giriş sayfalarında akıl ve nakil arasındaki uyuma ve "burhân" yani apodeiktik yöntemin önemine işaret ettikten sonra, anılan eserini ülkede sırf bu yöneme uymamak yüzünden anlamlı bir sonuca ulaşmayan tartışmaların "ilm-i mîzân" denilen mantığın analiz yöntemlerine uygun biçimde nasıl ele alınabileceğini göstermek üzere kaleme aldığını belirtmektedir. Eserin giriş bölümü "ulûm-ı akliyyenin lüzûmu 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 aklî 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 zihnî deneyim ve tarihî girişimler Müslüman entelektüel zümreye bu bilimlerin önemini fark ettirdi ve daha sonra İslâm coğrafyasında teşekkül etmiş felsefe geleneği ile din bilimlerini metodolojik bir bütünlük ve özgünlük içinde buluşturan Gazâlî, Fahreddin Râzî, İcî, Şîrâzî, Kutbuddîn Râzî, Taftézânî, Cürçânî 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 bilimleriyle felsefî bilimler arasındaki paralellliği kollayan bu perspektifin Kanuni dönemine kadar belirleyici olduğu, ancak daha sonraları bazı din bilginlerinin "bu dersler felsefiyattır" diyerek aklî bilimleri eğitim sisteminin dışına itme çabaları büyük ölçüde başarılı olmuş, sonuçta Anadolu ulemâ çevresinde bu bilimlere karşı bir kayıtsızlık doğurmuştur.³ Kâtip Çelebi'nin bu eseriyle vermek istediği temel mesaj, naklî ve aklî bilimler yahut din bilimleri ile felsefî bilimler arasında "burhân"a dayalı metodolojik bir bütünlük sağlamanın, ülkede düşünce, bilim ve

³ Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-hak fi ihtiyârî'l-ehak: İslâm'da Tenkit ve Tartışma Usulü*, 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.

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 yönelilecek 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 “bilgiler”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 mukaddime-de 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 tesbit ve değerlendirmelerini merkezî bir

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

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 nisbetle çok daha belirgin bir bilim anlayışı ortaya koymuş olacağı açıktır. Ve İslâm düşünce tarihi boyunca bütün büyük sentezci kafaların bu konuyu sistemlerinin bütüncü bir parçası kıldığını biliyoruz. Örnek olarak, yalnızca İbn Sînâ gibi müslüman filozofların değil, din bilginlerinin “hüccet”i kabul edilen Gazâlî'nin ve Osmanlı'nın en satvetli döneminde bu ikisinin ilim ve/veya bilim taksimlerini tek bir sistem halinde bütünleştiren Taşkoprîzâde gibi büyük Türk müelliflerinin aynı yolu izledikleri hatırlanmalıdır. 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.

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 uyararak öncelik verdiği tartışma konusu bilginin zorunlu (zarûrî) mu yoksa teorik (nazarî) mi olduğu noktasında odaklanmaktadır. Bilgimiz 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 itibarıyla 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 tarafta da Cüveynî ve Gazâlî'yi göstermektedir. Bilginin teorik olduğu ve tanımının da kolayca yapılabileceğini savunan üçüncü grup ise Çelebi'nin bu

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

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

alıntıyı kendisine borçlu olduğu Şîrvânî'ye göre tercihe en çok şayan olan yaklaşıma sahiptir. Ancak bu grubun başında Mutezile'nin geldiğini Cürcânî'den öğreniyoruz.⁷ Gerçekten Cüveynî'ye göre, bilgiyi Bâküllânî'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 itibarıyla epistemolojiktir ve bazı müslüman kelâmcılar insan bilgisine bilgi diyebilmek için zorunlu (zarûfî) olarak doğru olma şartının yerine gelmesi gerektiğini ileri sürerken bazıları teorik çıkarımlara dayalı bilginin de doğru sonuç verebileceğini savunmuşlardır. Söz konusu ayırımında *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 dönülebilir.⁹ Bilginin imkânı ile ilgili bir başka tartışma da Mutezilîler ile Eş'arîler arasında cereyan etmiştir ve Mutezilî kelâmcılar teorik araştırmanın sonuçta ilme sebebiyet vereceğini (tevlîd) 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 Kâtîp Çelebi'nin sıraladığı alternatif tanımlarda öne çıkan bir husustur. Mutezilî kelâmcılar bilgiyi, insanı

⁷ Bu bölüme, isim ve kaynak belirtmeksizin, Şîrvânî'den alıntı bir cümleyle başlayan Kâtîp Çelebi, filozofların tanımı ile ilgili olarak da yine Şîrvânî'nin olumlu değerlendirmesine, "İbn Sadreddin" adıyla atıfta bulunmaktadır. Krş. Şîrvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkaniyye*, Köprülü Kütüphanesi., Mehmed Asım Bey, nr. 469, vr. 5²; ancak metinde Cürcânî'den alınmış bazı cümleler de göze çarpmaktadır. İlgili tartışmanın aktarımı için ayrıca bk. Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Kahire 1320 · Kum 1370hş./1412h, I, 67.

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

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

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

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 tanımı yerleşmiş görünse de Kâtip Çelebi'nin de aktardığı gibi bu tanım bir totolojiden (devr) ibaret sayıldığı için daima eleştiri almıştır.¹³ Kelâmcıların "ulûm"u 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 bilginin, objenin (ma'lûm, müdreğ) 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 tasdîk süreci) şeklinde, her düşünürün kendi sistemiyle tutarlı olarak ortaya koymaya çalıştığı alternatif tanımlar

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

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

¹³ *Keşfü'z-zunûn*, I, 3; krş. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, Süleymaniye Ktp. Damat İbrahim Paşa, nr. 807, I, vr. 2^b:3^a; ayrıca bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 71-73; başka tanımlarla ilgili olarak Çelebi'yle Âmidî arasında paralellikler bulunmaktadır. Onun bizzat Âmidî'ye nisbet ettiği tanım için bk. *Keşfü'z-zunûn*, I, 4; krş. Âmidî, *Ebkâr*, vr.4^a; 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.

rahatlıkla izlenebilmektedir. Dolayısıyla sistematik yaklaşım farklılıkları bu tanımlar üzerinde hararetli tartışmaların doğmasına yol açmıştır. Nitekim Çelebi örneklerini sıralarken yer yer bu tartışmaları da aktarmıştır Kâtip Çelebi Şîrvânî'den isim ve kaynak zikretmeksizin yaptığı bir nakille bu konuda sürdürülmüş tartışmaları şu anafikir 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 (infi'âl) şeklinde üç aşama söz konusudur. Aslına bakılırsa bu üç aşama konusunda bir tartışma yoktur Tartışma konusu yapılan 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 esası 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 (mebâdi'), 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 yarar 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. Felsefi 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 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

¹⁶ *Keşfü'z-zumân*, I, 5; krş. Şîrvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkaniyye*, vr. 4^a-5^a; bu eser ve müellifi hakkında aş. bk. dn. 30 ve 31.

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 işe bütün bilimler ortaktır. “Mesâil” denilen problematik veche 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 ilkelelerini 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 uğraşırlar ve fakat aritmetik basit nicelikle uğraştığından, bileşik niceliği konu edinen geometriye ilkelerini 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 astronomî ve gök fiziği için ayındır; fakat astro-

¹⁷ Fârâbî, *Kitâbü'l-Burhân*, nşr. Mâcid Fahrî, (*el-Mantak 'inde'l-Fârâbî* dizisi içinde), Beyrut 1987, s.59-60, 64-65; aynı konular İbn Sinâ tarafından oldukça etraflı bir şekilde ele alınmıştır. İbn Sinâ, *eş-Şifâ, el-Mantak (el-Burhân)*, nşr. Ebû'l-'Alâ el-Afîfî, Kahire 1385/1965, s.155-168; ayrıca bk. İbn Sinâ, *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. 5^a-6^a.

nomi bu konuyu matematik yönden incelerken diğeri fizikî özellikler ve ilkeler açısından ele alır; b-c) Bir bilimin konusu diğerdinden daha genel ve/veya özel olabilir. Genel-özel oluş iki biçimde bilimlere ilişkiye sokabilir: (1) Birinin konusunu ifade eden genel kavram diğerdinin “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 (ehas) 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 diğerd açıdan farklı konulara sahip olabilir. Mesela tıp ve ahlâk “insânî kuvvetler”i incelemek bakımından ortak olsalar da konuyu farklı açılardan 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 kanıtı dayandırmayan ve kendileri kanıt olan aksiyomlar (el-müteârife) 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 edilmiş (teslîm) eğer kendisine güvenilen bir ilmi 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 ilmi otoriteye dayanmaktadır ve “icmâ” kavramı fıkıh usûlünün “mesâil”indedir. Yani fıkıh usûlü-fıkıh ilişkisinde olduğu gibi bir bilimde “mes’ele” olan kavram diğerdinin konusu için ilke olabilir. “Mesâil” ise, “her bilimde konu-yüklem ilişkisini kanıtı 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

¹⁹ *Kesfû'z-zunûn*, I, 8.

konusunun kendisiyle örtüşebilir; yahut onun türü veya “zâtî araz”ı olabilir. Kâtip Çelebi 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 ayrıldığını, bu kısımların bazılarını “ulûm” (bilimler) bazılarını ise “sanâî” (sanatlar) dendiğini belirttikten 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'deddin 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'atü'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 bilgilerden Herat'ta 894 (1489) tarihinde kaleme alındığı öğrenilmektedir.²³ Bu zâtın “ulûm” konusuyla ilgili 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 *Telhisu'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-Muhtasar olarak anılan kısa iki şerh

²⁰ *Keşfü'z-zunûn*, I, 9-10.

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

²² Brockelmann, *ĠAL*, 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).

kaleme almıştır. Öyle anlaşılıyor ki Allâme Hafid, dedesinin kaleme aldığı işte bu şerhlerden kısa olanına haşiye yazmıştır.²⁴

Kâtip Çelebi'nin Allâme Hafid'e ait taksim hakkında aktardığı bilgiler esas itibarıyla onun *Mecmû'a's*ının 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 Hafid'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-ülâ): 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-tabîî): Temel Disiplinler: a) Temel Fizik, b) Oluş ve Bozuluş, c) Gök Fiziği, d) Meteoroloji, e) Mineraloji, f) Botanik, g) Psikoloji, h) Zooloji; alt disiplinler: i) Tıp, ii) Fizyognomi, 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 Hafid hakikatin araştırılması yolunda iki temel perspektifin bulunduğu 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, değilseler Meşşâî Filozoflar denmektedir. Mistik tecrübe yolunu seçenler ise dinî ölçüleri gözetirlerse onlara Dine Bağlı Sufiler, eğer böyle bir bağlılıklar yok ise İşrâkî Filozoflar adını alırlar.²⁷ Teorik ve mistik yöntemler ayırımına,

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

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

²⁶ *Mecmû'atü'l-Hafid*, vr. 1^b-5^b; Allâme Hafid'in felsefî ilimlerin taksiminde geniş ölçüde İbn Sînâ'nun *eş-Şifâ* ve *Aksâmü'l-hikme* (yaygın olarak bilinen adıyla *Fi Aksâmü'l-ülümü'l-akliyye* adlı eserlerine dayandığı, yaptığı atıflardan da anlaşılmaktadır.

²⁷ *Mecmû'atü'l-Hafid*, vr. 6^b; Muhammed b. Mustafa Akkirmânî (ö. 1174/1761) Kelâmcılar/Meşşâî Filozoflar, Sufiler/İşrâkî Filozoflar ayırımındaki "dine bağlılık" kriterini Cürçânî'nin *Hâşiye-i Me-*

aşağıda da değineceğimiz gibi, Kâtip Çelebi'nin diğer önemli kaynaklarından olan Taşköprizâde'de rastlanmaktadır. *Mecmû'a*'daki bu ayırımın farkında olması gereken ve entelektüel kimliğini "Hanefî mezhebinde, İsrâkî 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 mukaddimeye ele alınmaktadır; ayrıca eserin sonunda önemli kısmı mantıkla ilgili olmak üzere felsefî meselelere kısa pasajlar halinde değinilmektedir.²⁹ Bu değiniler içinde en dikkat çekici olanı Gazâlî'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 mülâhazalarda bulunmaktadır. Kendisinin "üç mesele" konusunda Gazâlî'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-Hakâniyye*³¹ adlı eserine dayanmaktadır. Çelebi'nin zikrettiği bu şemalar tamamiyle Şîrvânî'nin eserinden yapılmış bir iktibastan ibarettir. İkinci taksimde üzerinde durulan ana fikir bilimlerin teorik, pratik (veya teknik) veyahut da âlet olmak

tâli'ine atıfla tekrarlayacaktır. Bk. *Kadımîr Metni Hidâye Tercümesi: İklîl-i Terâcim*, İstanbul 1316, s. 3-4.

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

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

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 Fırlı'nın peş peşe iki makalesi izlemiştir. Bk. Fırlı, "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, müstensihi Trablus'ta mukim Hanefî ve Halvetî bir şahıs olan Yûsuf b. Muhammed'dir. Kâtip Çelebi'nin Şîrvânî'nin eserine, yalnızca mukaddimeye değil, meselâ, 'ilmü'l-iştikâk, 'ilmü'l-hadis, 'ilmü'l-arûz, 'ilmü'l-kâfiye, mevzûâtü'l-ülüm, 'ilmü'l-ahlâk, 'ilmü' âdâbi'l-bahs gibi çeşitli ilimleri ele alırken de atıflarda bulunduğu görülmektedir.

bakımından nasıl tasnif edilebilecekleridir. Üçüncü şema ise bilimlerin a) Hikemî (felsefî) olup olmamak, b) Dînî olup olmamak, c) Dînî bilimler için övülmüş ya da yerilmiş olmak, d) Zaman, mekân ve dinlerin değişmesiyle değişmemek veya değişmek kriterlerine göre tasnif edildiklerine işaret etmektedir. Buna göre felsefî 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, dînî ve kültürel farklılıklarına rağmen çeşitli coğrafi havzalar arasında intikal ede gelmiş ve bu bilime ait tarihî birikim çağlar boyu ulustan ulusa aktarılmıştır. Din bilimlerinin (el-ulûmü'd-dîniyye/eş-şer'iyye) 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 dînî metinlerin anlaşılması ve uygulanmasına yöneliktirler. Dînî 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 dînî 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.

Kâtip Çelebi'nin zikrettiği dördüncü taksim "eş-Şifâ müellifi" İbn Sînâ'ya aittir. Esasen İslâm düşünce tarihinde aklî / felsefî / hikemî bilimlerle ilgili olarak yapılmış çoğu taksimler, Çelebi'nin Allâme Hafîd, Şîrvânî ve Taşköprizâde gibi kaynakları da dahil olmak üzere, bu ünlü filozofun bilimler taksimine dayanmaktadır. Bilindiği gibi filozofa göre felsefî bilimler önce teorik ve pratik olarak iki temel gruba ayrılmaktadır. Teorik bilimler, fizik bilimler, matematik bilimler ve metafizikten, pratik bilimler ise ahlak, ev işletmesi ve siyaset biliminden oluşmaktadır. Mantık tüm bu bilimler için bir araç konumundadır. Kâtip Çelebi'nin de dikkatimizi çektiği üzere³⁴ filozof fizik bilimleri aşağı (ednâ), matematik bilimleri

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

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

³⁴ *Keşfü'z-zunûn*, I, 13.

orta (evsat) ve metafiziği yüksek (a'lâ) bilimler olarak nitelemektedir; bu nitelemenin filozofun ontolojisiyle yakından ilişkisi bulunmaktadır.³⁵

Fizik bilimler, filozofun ontolojisinde maddî oldukları için aşağı varlık mertebesinde telakkî edilen cismânî varlıklar alanıyla ilgilidir ve bir temel tabiat felsefesi üzerinde madenler, bitkiler, hayvanlar, insan ve nihayet gök cisimlerinin oluşturduğu varlık alanlarına tekabül edecek şekilde mineraloji, botanik, zooloji, tıp, psikoloji, meteoroloji ve gök mekaniği gibi disiplinleri kapsamaktadır. Matematik de cismânî varlık alanıyla ilgilenir ancak cismânî varlıkların maddî yönlerini ihmal edip tamamen onlarla tamamen "sûret"leri, yahut "sûrî sebepler"i bakımından meşgul olur. Bu bilimleri oluşturan aritmetik, geometri, astronomi ve müzik eşyanın değişmeyen formlarını araştırdıkları için fizik varlıklardan daha soyut olan, buna mukabil maddeden mücerret olmak bakımından metafizik varlık kadar gayr-ı cismânî varlık olduğu söylenemeyecek olan zihnî varlıkları konu edinir. Bu zihnî varlıklar, cismânî ve gayr-i cismânî varlıkların yahut fizik varlık alanı ile metafizik varlık alanının ortasında yer aldıkları ve bir anlamda bu iki alan arasında zihnî bir geçiş sağladıkları için "orta bilimler" adını almışlardır. Metafizik ise tanım gereği fizik-ötesi, cismânî olmayan, ruhânî, melekî veya ilâhî varlık alanıyla meşgul olduğu için "yüce" bir karaktere sahiptir ve bu yüzden "yüksek bilim" adını alır.³⁶ Kâtip Çelebi'nin İbn Sînâ'ya ait bilimler taksimini aktarırken dolaylı bir kaynağa başvurduğu lisan ile ilgili olan disiplinleri onun bilinen şemasına katmasından anlaşılmaktadır.

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'âtı'l-'ulûm* adlı eseri,³⁷

³⁵ Ancak teorik felsefî bilimlerin yüksek-orta-aşağı şeklinde nitelenmesine İbn Sînâ'dan önce Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Hârizmî'de rastlamaktayız. Bk. Hârizmî, *Mefâtihu'l-'ulûm*, nşr. İbrâhîm el-Ebyârî, Beyrut 1409/1989, s. 154; Hârizmî'nin bilimler taksimi hakkında bk. Kutluer, *Akal ve İtikad: Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*, İstanbul 1998, 2.bs, s. 217-221.

³⁶ *Aksâmü'l-hikme, Aksâmü'l-'ulûmü'l- hikemiyye* gibi adlarla da bilinen *Fi Aksâmü'l-'ulûmü'l-'akliyye*'si, filozofun bilimler taksimi konusuyla ilgili müstakil bir eserdir. Bk. *Tis'u Resâil* içinde, Kostantuniyye 1298, s.104-118; bilimler taksimiyle ilgili olarak filozofun eserlerinde yer alan bazı önemli pasajlar için bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Manak, el-Medhal*, nşr. G. C. Anawati-M. Hudaýrî-A. F. El-Ehvânî, Kahire 1952, s.12-16; İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, I, nşr. G. C. Anawati-Said Zayid, Kahire 1960, s. 3-23; İbn Sînâ, *Manakü'l-Meşrikuyyîn*, 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 gibi *eş-Şifâ* adlı eser mantık disiplinlerinden sonra teorik felsefeyi, et-tabî'iyât (fizik bilimler), er-riyâziyyât (matematik bilimler) ve el-ilâhiyyât (metafizik disiplinler) şeklindeki bir sıralamayla incelemektedir.

³⁷ İlk baskısı Haydarabad'da (I-II,1328-1329; III, 1356) yayımlanan *Miftâh*'in ilmî neşri Kâmil Kâmil Bekrî ve Abdülvehhâb Ebunnûr tarafından yapılmıştır (I-III, Kahire 1968). Eserin, nâşiri

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 yöntemleriyle 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.³⁸ *Miftâhu's-sa'âde*'de ilimler yedi bölüm (devha) halinde gruplandırılmış ve her bölümde yer alan bilimler bir genel girişten sonra alt disiplinleriyle (fürû') 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 götüreren 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 ederken³⁹ İbn Sînacî felsefî bilimler şemasının eserdeki ilgili tasniflere egemen olduğu görülmektedir. Taşköprizâde "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

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'atü'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 *Kesfu'z-zunûn*'unda elliye yakın ve Sıddık Hasan Han'ın *Ebedü'l-'ulûm*'unda kırkı aşkın atıfta bulunduğunu belirtmek *Miftâh*'ın ilgili literatüre etkilerini göstermek için yeterlidir.

³⁸ Kâtip Çelebi, mukaddimesinin son sayfalarına doğru *Miftâh*'tan kısaltarak yaptığı bir alıntıyla bu ayırımı dikkat çekmiştir. *Kesfu'z-zunûn*, I, 53-53; krş. Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhi's-siyâde fi mevzû'atü'l-'ulûm*, nşr. K. K. Bekrî-A. Ebuunnûr, I, 66-68.

³⁹ Kâtip Çelebi bu ana bölümün *İhyâ'*'nin özetinden ibaret olduğunun farkındadır. *Kesfu'z-zunûn*, I, 17; bu konuda bk. Bayram Sakallı, "Miftâhu's-Saâde – İhyau Ulûmi'd-Din Münâsebeti", *Taşköprülü zâde Ahmet Efendi (1495-1561)*, Kayseri 1992, s. 65-80.

üzerine çıkarmıştır ki Kâtip Çelebi dahi bunların sayısını bir miktar arttırmış olmakta bir sakınca görmemekteydi. Ancak bu yaklaşımın o dönem için bile tartışmalı olan karakterini, bizzat Çelebi'nin kendi eserine yöneltilmiş olması muhtemel eleştirilerden ve onun bu eleştirilere karşı "cevab"ından anlamak mümkündür.⁴⁰

Kâtip Çelebi'nin Taşköprizâde'ye ait bilimler taksiminin "hepsinin içindeki en iyi" (ahsen mine'l-cemî') şema olduğunu belirtmesi, onun kişisel tercihini yansıtmaması bakımından önem arz etmektedir.⁴¹ 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 ve bilimlerin bu alanları konu edinmeleri bakımından taksim edildiğini belirten pasajların aynen iktibasından ibarettir.⁴² Gerçekten de Taşköprizâde'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.⁴³ 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 Taşköprizâde bu bilimlerle varılan doğru sonuçların zamanın, hatta dinlerin ve dinî geleneklerin değişmesiyle değişmeyeceği kanaatinindedir. Müellife göre söz konusu sonuçlara salt akılla ulaşıyorsa bu bilimlere felsefî bilimler (ulûm hikemiyye), 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-'ulûmü'l-'akliyye* adlı eserini eksen almıştır.⁴⁴

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

⁴⁰ Bk. *Keşfü'z-zunûn*, I, 17-18; bu yaklaşıma uzmanca bir değini için bk. Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, s. 44.

⁴¹ *Keşfü'z-zunûn*, I, 14.

⁴² A.g.e., I, 14; krş. Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'ade*, I, 74.

⁴³ Varlık alanlarının bu şekilde ayrılması fikri daha önce İbn Sînâ tarafından dile getirilmiştir. Şu farkla ki filozof, a'yân, evhâm (yahut akl), elfâz ve kitâbe terimlerini kullanmaktadır. İbn Sînâ'ya göre ontolojik realite ve zihnî 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.

⁴⁴ *Miftâhu's-sa'ade*, I, 68-69, 312, 324; Kâtip Çelebi de *Miftâh*'tan yaptığı bir alıntıyla aynı fikirleri sahiplenmiştir. *Keşfü'z-zunûn*, I, 54.

doğal yapısı ve sosyal doğası kavramları üzerinde dayandırmış, özellikle felsefi bilimlerle ilgili olarak Mağrib’li düşünür ve tarihçinin yaklaşımlarını kendisi için hareket noktası yapmıştır. Bilme etkinliğinin insan doğasının bir gereği olduğunu, onun diğer canlılardan düşünebilme ve tümel gerçekleri kavrayabilme yeteneğiyle ayrıldığını, bu yetenek sayesinde yaşantısını sürdürme, soyunun sürdürme, peygamberlerin getirdiği öğretileri benimseme ve bu öğretilere uygun davranarak öteki dünyasını kurtarma imkânı bulduğunu, İbn Haldun ile tekrar eden Kâtip Çelebi, yine aynı yaklaşımın devamı olarak bilme ve yazılı kültür üretme etkinliğinin uygarlığın (temeddün) bir sonucu olduğunu vurgulamaktadır. İslâm filozoflarının Aristocu “zoonpolitikon” 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 sağlayacak 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.⁴⁵

Yine “sosyal canlı” kavramından hareket eden İbn Sînâcî “nübüvvetin gerekliliği” argümanını aktararak⁴⁶ 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 almakta ve aksi görüşün klasik İslâm çağındaki yaygınlığına karşılık, Agathadaimon (Hz. Şit) ve Hermes (Hz. İdrîs) adlarına dayandırılan Hermetik felsefe geleneği hariç olmak üzere, bütün bu akımların düşüncelerini “ışığın nebevî kaynağı”ndan (miş-kâtü’n-nübüvve) bağımsız olarak geliştirdikleri aktarılmaktadır.⁴⁷ Kadı Sâid’in *Tabakâtü’l-ümem*’inden özetleyerek, İslâm’ın yayıldığı eski havzalardaki Hindliler, Fârisiler, Keldânîler (Mezopotamya), Grekler, Roma (ve Bizans) ve Mısırlıların bilim ve uygarlığa yaptıkları katkıyı aktaran Çelebi, 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

⁴⁵ *Keşfü’z-zunûn*, I, 24-25; krş. İbn Haldûn, *Mukaddime*, nşr. Ali Abdülvâhid Vâfi, 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 Taşkôprüzâde üzerindeki etkilerine işaret eden bir çalışma için bk. İlhan Kutluer, “Fârâbî’den Taşkôprüzâde’ye: Uygarlık, Din ve Bilim”, *Akademik Araştırmalar Dergisi* (Osmanlı Özel Sayısı), sy. 4-5 (İstanbul 2000), s.13-30.

⁴⁶ Bu konuda bk. İlhan Kutluer, *Akal ve İtikad*, s. 95-98.

⁴⁷ *Keşfü’z-zunûn*, I, 26-27.

tabiatlarının da buna pek elverişli olmadığı belirtilmektedir.⁴⁸ İslâm'ın saf şekliyle doğuşu böyle bir ortamda olmasına ve bir süre dinin safiyetini koruma endişesiyle öteki uluslara ait bilimsel birikimin gözardı edilmesine karşılık, "İslâm memleketi"nin kısa süre içinde eski uygarlık alanlarına nüfuzuyla antik bilimlerle (ulûmü'l-evâil) ciddî bir temas başlamış ve 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"⁴⁹

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.⁵⁰ 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.⁵¹ Felsefî bilimlerdeki gelişmelerin genelde uygarlık tarihi ve özelde 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 sürdürmüştü, Osmanlı Devle-

⁴⁸ Kadı Sâid'in neredeyse küçük bir felsefe ve bilim tarihi çapında ayrıntılara girdiği bir çok hususu Çelebi atlamakta ve özetinde yalnızca çok önemli olaylara ve çok ünlü isimlere yer vermektedir. *Kesfü'z-zunûn*, I, 30-32; krş. Kadı Sâid, *Tabakâtü'l-ümem*, nşr. Hayât Bü 'Alvân, Beyrut 1985, s. 50-101; uluslar sıralamasında Kadı Sâid'i izleyen Çelebi Türkler'e yalnızca bir cümleyle atıfta bulunmaktadır ki, yukarıda sayılanlar dışında kalan uluslar "içinde kavrayış seviyesi yüksek olanları Çinliler ve Türklerdir" şeklindeki bu cümle de Sâid'ten alıntıdır. Bk. *Kesfü'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 değinilere ilişkin atıflarından, İbnü'n-Nedim (*el-Fihrist*) ve Şehristânî (*el-Müel ve'n-nihal*) gibi müelliflerden de yararlandığını anlıyoruz.

⁴⁹ *Kesfü'z-zunûn*, I, 33-35.

⁵⁰ A.g.e., I, 39-42; krş. İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1019-1020, 1024-1027.

⁵¹ *Kesfü'z-zunûn*, I, 678-680; krş. İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1119-1125.

ti'nin kuruluş ve yükseliş dönemleri boyunca "naklî" bilimler 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, Hocasâde, Ali Kuşçu, İbn Kemâl gibi şahsiyetlerin adlarını vermektedir. Daha sonra "bazı müftüler" 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.

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 vadettiklerini yeniden keşfe çıkan çok yönlü bir Türk düşünürdür.

O'nun *Keşfü'z-zumûn* adlı eseri geleneğin ürettiği bilim anlayışı ve literatür hakkında derli toplu bilgi sunmayı amaçlayan bir ansiklopedidir. Bu esere yazdığı mukaddimede bilgi, bilimsel metodoloji, bilimler 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.

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. Bilginin tanımında Âmidî ve Seyyid Şerif Cürcânî gibi müelliflerin çalışmalarına müracaat eden Çelebi, "mevzû-mebâdî-mesâil" kavram takımıyla ifade edilen metodoloji konusunda Fârâbî-İbn Sînâ geleneğini sürdüren literatürü izlemektedir.

Bilimlerin taksimiyle ilgili olarak Allâme Hafîd, Muhammed Emin Şirvânî(2), 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 felsefî bilimlerden ziyade din ve dil bilimlerine ağırlık veren yaklaşımı, Şirvânî'nin her iki alana da ağırlık vermesine rağmen teorik temelleri yeterince ifade edilmemiş bilimler sayımı ve nihayet İbn Sînâ'nın gerçek bir sistem fikrine dayalı olmakla birlikte din bilimlerine yer vermeyen taksimine 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 bilimlerini kapsama başarısını gösteren taksimi Çelebi için tercih sebebi olmalıdır.

Bilim ve uygarlık ilişkilerini ele alırken öncelikle Kadı Sâid'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 bilimlerin alanında kuruluş ve yükseliş dönemleri boyunca gözlenen canlanışın XVII. yüzyılda sönmeye yüz tutmasından mustarip tir. Onun *Keşf* gibi *Mîzân* adlı eserinde de "aklî bilimler" kavramını vurgulaması, kendi gözlemlerinden hareketle tesbit ettiği mevcut durağanlığı aşmak üzere geleneğin tarihî başarılarına yaşlanmak 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 bilimlerini 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.