

Türk Felsefe-Bilim

İhsan FAZLIOĞLU

Tarihi'nin Seyir

Defteri

(Bir Önsöz)

Herhangi bir konuda bir seyrin defterinin düzenlenilebilmesi için, öncelikle hem üzerinde yürünülen *yolun mahiyeti*(neliği) hem de yolda *yürüyenin hüviyeti*(kimliği) açıklığa kavuşturulmalıdır. Yolun mahiyeti ile yürüyenin hüviyeti açık ve seçik bir biçimde belirlendikten sonra, yolcunun yolda taşıdığı *yükün muhtevası*(içeriği) daha sağlıklı bir şekilde tespit edilebilir. Çünkü yük, hem onu taşıyanın ahvali hem de üzerinde taşındığı yolun evsafi tarafından etkilenir. Öte yandan, bizatihi yükün muhtevası da hem taşıyıcısının hüviyeti hem de yolun mahiyeti üzerinde dönüştürücü etkilere neden olur. Bu nedenlerle, bu çalışmada kurulan denklemdeki değişkenlerin, yani yolcunun hüviyeti, yolun mahiyeti ve yükün muhtevası, daha baştan tanımlanmalı, her bir değişkenin, başka bir deyişle yolcunun ahvali, yolun evsafi ve yükün tabiatı ortaya konulmalı; akabinde de tarih içerisindeki seyr ü seferde ne gibi bir etkileşimin, dönüşümün ve başkalaşımın gerçekleştiği, süreçler dikkate alınarak dile getirilmelidir. Çalışmada, yol: *tarihî-coğrafi süreç*, yolcu: *Türk*, yük ise: *felsefe-bilim*'dir. Öyleyse, öncelikle denklemdeki bu üç değişken yukarıda ifade edilen çerçevede tanımlanmalı; daha sonra değişkenler arasındaki ilişkilerin nasıl başladığı, nasıl geliştiği; bu ilişkilerin ne tür özellikler gösterdiği; nihayet ne tür neticelerin hâsıl olduğu tespit edilmelidir. Ancak daha baştan dikkat edilmesi gereken en önemli nokta, üç değişken arasındaki ilişkilerin sabit değil seyyal olduğu; başka bir deyişle, parametrik bir denklemle karşı karşıya bulunulduğu, bu nedenle, her bir değişkendeki farklılaşmanın diğer değişkenleri de etkileyeceği gerçeğidir. Konunun kavramsal doğasına ilişkin bu kısa çerçevenin yanında, tarihî bir vakıanın tasviri esnasında dikkat talep eden en önemli ilkeye de ayrıca işaret etmek gerekir: Bu ilke de, bilim felsefesinin teknik deyişle, *whiggism*'den yani "bugünün kavramlarını geçmişe taşımak"tan kaçınmak; kavramların delaletlerinin o günkü, yani tarihî bağlamlarındaki medlüllerini göz önünde bulundurmadır.

Öte yandan, tarihî süreçte, *kadim* ile *cedid* ilişkisinin çift yönlü olduğu yani bazen *cedid*in kadime eklenerek sürekliliği sağladığı; bazen de *icad* edilen *cedid*'in, *mevcud kadimi* yerinden ettiği; ancak ister *icad*ın mevcuda eklenmesi ister *icad*ın mevcudu yerinden etmesi şeklinde olsun her iki durumda da *cedid*in, kendisine bir *yer* talep ettiği açıktır. Her iki sürecin, tarihî yapı içerisindeki *sonuçlarını* tespit etmek her zaman, doğal olarak, *nedenlerini* tespit etmeyi sağlamaz. Bu durum nedenlerin son derece karmaşık olduğunu gösterebileceği gibi, malumatımızın eksikliğine, ya da hesaba katılmayan nedenlerin bulunabileceğine işaret eder; öyle ki, maddî, siyasî, dinî veya fikrî nedenlerin terkihi, bileşenlerini aşan ve unsurlarına indirgenemeyen yeni bir neden olarak karşımıza çıkabilir. Bu gerekçelerle, tarihte sürekli olan ile kırılma yaratan hadiseleri, biraz da, bu hadiselerle bakarken kullandığımız kavramsal şemalar belirler. Kanımızca, tarih, ölü hadiseler yığını değildir; tersine hadiseler *organik*'tirler; bizim kendilerini tahlil ve terkip ederken kullandığımız kavramsal şemalara tepki verirler; ve ona göre organize olurlar, örgütlenirler. Başka bir deyişle tarihî bir vaka, onu gözlemleyen kişiden bağımsız değildir; benzer biçimde kişi de gözlemlediği tarihî vaktadan kopuk değildir; tersine her iki unsur birbirini etkiler; bu çift yönlü etkinin ortaya koyduğu terkip, *tarihî bilgi*'dir. Tam bu noktada, ortaya çıkan terkipte, tarihî vaktaya yönelik *tabiriften* korunmak için yapılması gereken, ana ilkeye uymak, yani tarihî bağlama giderek *whiggism*'e karşı dikkatli olmaktır.

Şimdiye kadar dile getirilenleri bir örnekle açıklayabiliriz: “Felsefe-bilim tarihinde, Galileo'nun (ö. 1642) teleskop'u gökyüzüne çevirip Ay'a bakması ve bu çevirmenin, kadim ay-üstü ve ay-altı biçimindeki Evren'e ilişkin mahiyetçe bölünmeyi sarsması; ancak –ne yazık ki(!)- bu dönemdeki üniversite hocalarının Galileo'nun bu keşfine olumsuz tepki vermesi...” şeklinde devam eden modern felsefe-bilim tarihi kitaplarının tahkiyesi, hatta o dönemdeki filozof-bilim adamlarının taassupla ve akla karşı olmakla suçlamaları, yukarıda dile getirilen ana ilke ve diğer yan ilkeler dikkate alındığında tam da tersinden okunabilir. Çünkü, tarihî bağlama geri gittiğimizde, teleskopun o dönemde büyücülerin âleti olduğunu, üniversite hocalarının Galileo'yu büyücülükle suçladığını ve aklî açıklamaya düşman gördüklerini, yaptığı işin Evren'i/Doğa'yı anlamak ve teknik astronomi yapmak değil, büyücülük olduğunu söylediklerini görürüz.¹ Kısaca özetlenen bu örnek bile,

¹ Bu ve benzeri konularda, kendisi de *whiggist* bir terkip olan *bilim devrimi*'ni konu edinen, özellikle 1960'dan sonra yayımlanmış herhangi bir çalışmaya bakılabilir.

tüm bir felsefe-bilim tarihî yazımının ne gibi saiklerle iş gördüğünü ve ne tür sonuçlara/resimlere yol açtığını açıkça gösterir. Öyleyse, tekrar pahasına da olsa, yapılması gereken tarihî bağlama gitmek, *whig-gism*'den elden geldiğince kaçınmaktır.

I. Yolcu: Türk kimdir?

Türk felsefe-bilim tarihi çalışmalarında göz önünde bulundurulması gereken en önemli nokta, *Genel Türk Tarihi*'nde kullanılan Türk ile *Türkiye* [*Anadolu+Balkanlar*] tarihinde kullanılan Türk kelimesinin farklı olduğudur. Bu ayırmadaki ölçüt ise “içerisinde hayat sürülen mevcut kültürün organik geçmişi”dir. Bu nedenle içerisinde yaşadığımız tarihî sürecin geriye doğru organik-çizgisel bir biçimde uzatılması bize, kullanılan Türk kelimesinin tarihî içeriğini verecektir. Öyleyse, içerisinde var olduğumuz *hayat ilişkilerinin bilme tarzı*'nın tarihinin, Oğuzların/Türkmenlerin, İslam medeniyetine katılmakla başladığı ve bu sürecin Büyük Selçuklu—>Anadolu Selçuklu—>Osmanlılar—>Cumhuriyet şeklinde süregeldiği söylenebilir.² Hem Oğuzlar öncesi Türkistan'daki mevcut Türkî kavimlerin hem de İslam medeniyeti'ne daha önce veya daha sonra katılan Türkî unsurların yeri, bu bilme tarzına katkıları ve etkileri oranında belirlenmelidir.

Türk kavramının kullanımının, tarih metafiziklerinin öngördüğü, kapalı ırk anlamında, tarihin belirli bir mekanında ve zamanında yaratılmış, misyon sahibi, tarih yapan bir ırk olduğu biçimindeki bir görüşü yansıtabileceği tehlikesi her zaman varittir. Ancak, bu konudaki temel aksiyomumuz, “tarih vehbî değil kesbidir” deyişiyle dile getirilebilir; başka bir deyişle, “tarih verilmez, kazanılır.” Bu çerçevede, dikkatimizi sahip olduğumuz *hayat ilişkileri*'nin tarihî organik-kültürel sürekliliğine yöneltmemiz gerekir. Dile getirilenleri daha belirgin kılmak için, şu istiare-i temsiliyeden yararlanılabilir: Tarih içerisinde daha baştan verilmiş bir dilbilgisine göre konuşulan bir dilin varlığından değil, tersine tarihî süreçte konuşulan bir dilin daha sonra tespit edilen bir dilbilgisinin varlığından söz edilebilir. Her dil, daha baştan bir dilbilgisine göre konuşulmasa da, araştırmalar, her dilin yine de belirli kurallara göre geliştiğini göstermektedir. O halde bu çalışmada yapılan, ilahî olarak önceden verilmiş, değişmez bir tarih yapma

² Bu konuda daha önce dile getirdiğimiz düşünceler için bkz. İhsan Fazloğlu, “İki Ucu Müphem Bir Köprü: ‘Bilim’ ile ‘Tarih’ ya da ‘Bilim Tarihi’”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, (Türk Bilim Tarihi), 2004, c. II, S. 2, s. 9-27.

yetisi/dilbilgisi aramak değil, Oğuzların/Türklerin yaptıkları/konuştu-
tukları tarihin dilbilgisini tespit etmek; ve bu dilbilgisinin dayandığı
kuralları belirlemektir. Şüphesiz bu konuşulan dil/yapılan tarih, ko-
nuşulduğu/yapıldığı mekanın/coğrafyanın ve tarihî bağlamın renkle-
riyle bezenmiştir.³

Tarihî olayların, bu olayların öznelere yanında, mekan-zaman ko-
ordinatlarının renkleriyle bezenmesine şöyle bir örnek verebiliriz:
Oğuzlar İslam dünyasına dahil olduklarında, aşağıda da dile getirilece-
ği üzere, bu dünyanın hem dünya görüşü hem de dünya tasavvuru açı-
sından ürettiği hemen hiçbir şeyle muhatap değillerdi; açıkçası her iki
alandaki üretimi anlayacak bir medenî/kültürel seviyeleri de yoktu. Bu
nedenle, Türklerin bu yeni dünyada benimseyip taraf oldukları ya da
reddedip karşı çıktıkları konular, günümüzde sıkça söylenildiği üzere,
aklı-entelektüel bir süreçten, bir tahkik ve tetkikten sonra tercih edilen
ya da karşı çıkılan konular değillerdir. Selçuk ve etrafındaki beylerin İslam'ı seçişi bile kaynaklarda, yeni girilen *dünya*'da var-olma kaygısına bağlanırken, bu dünyanın kültürel kılcal damarlarından bihaber olan kitlelerin tercihlerini üst bir dile bağlamak açıklayıcı görünmemektedir. Örnek olarak Türklerin Hanefî mezhebini, akabinde Hanefîliğin itikadî açıdan doğal bir devamı olan Maturidîliği seçmeleri –çünkü Hanefîlik başlangıçta hem bir fıkıh hem de bir itikadî mezhepti- söylenildiği gibi üst bir dile dayanmaz. Tersine, Oğuzlar İslam dünyasına girdiklerinde karşılaştıkları üç devlet, Samanîler, Harezmîler ve Karahanlılar, Hanefîliği resmî mezhep olarak benimsemişlerdi; hatta Samanîler bu konuda askerî bir baskı bile uyguluyorlardı. Bunun nedeni de oldukça basitti; çünkü *İsanî şubîyye* hareketini destekleyen Samanîler, Kuran-ı Kerim'i Farsça'ya tercüme etmeye izin veren Hanefîliği, siyâsî iddiaları açısından, vermeyen diğer mezheplere tercih etmek zorundaydılar; öyle de yaptılar. Benzer biçimde Karahanlılar da Türkçe Kuran-ı Kerim tercümesi için Hanefî görüşe yaslanıyorlardı; *Divan-î Lügat-î Türk* ile *Kutadgubiliğ*'in bu dönemde yazılması da bir tesadüf değildir. Öte yandan, Türk-İran devlet geleneğinde kaleme alınan *Siyaset-nameler*'de bulunan, Sultan ve etrafının *şarap içme adabı* bölümleri, *hamr* anlamında olmasa da *şarab*'a cevaz veren Hanefîliği tercih etmeleri açısından yeniden düşünülmelidir.

³ Bu konudaki mevcut yaklaşımı eleştiren ve olabilecek tehlikelere dikkat çeken bir *konuşma* için bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Türk Aklının Yapısı", *Tarihimiz Konuşuyor*, İstanbul 2004, s. 23-60. Ne yazık ki, *metin*, konuşma dili yazı dili çerçevesinde tashih edilmeden yayımlandığından, kitabî kurallar açısından oldukça sorunludur.

Yukarıda verdiğimiz, yol, yolcu ve yük değişkenlerinden oluşan denklemdaki yolcunun yani Türklerin, elbette yolun ve taşınan yükün sahip olduğu özelliklere bağlı olarak, temel iki niteliği öne çıkarmaktadır: Birincisi, *operatif-kalkülatif-regülatif* bir akletme tarzına sahip olmaları; ikincisi ise *düzen'e ve süreklilik'e* verdikleri önemdir.⁴ Bu özellikler, Oğuzların göçer bir toplum olmaları ile hayvancılıkla uğraşmaları, kısaca çoban olmaları ve uzun süre buldukları coğrafyada hem diğer göçerlerle hem de yerleşik halklarla kurdukları ilişkiler ile bu hayattan edindikleri yaşama tecrübesiyle yakından alakalıdır. Nitekim ünlü Türkolog Wilhelm Barthold [Vasily Vladimirovich Bartold] (ö. 1930), “Oğuzlar, hayvan gütmeye insan yönetme siyasetine dönüştürmüşlerdir” diyerek, yüzlerce yıl süren bir eylemin insana kazandırdığı haslete dikkat çekmektedir. Elbette göçerliğin verdiği diğer pek çok haslet söz konusudur⁵: Sadelik, birlik, sabır, iş görme, hatta savaş âletlerini ustalıklı kullanma⁶... Said el-Endelusi'nin *Tabakat el-umem*'de dile getirdiği üzere medenî olmamak ve bilgi üretmemekle beraber, eski Türkler, ata binme, savaş âletlerini kullanma, ordu hazırlama ve savaş sanatını icra etmede Yeryüzü'nde yaşayan en usta ve en tecrübeli millettir.⁷ Tüm bu hasletlerin, Oğuzların felsefe-bilim yapma tarzlarına nasıl yansıdığına aşağıda işaret edilecektir.

II. Yol: Mekân ile Zaman'ın Yoldaşlığı

I. Yol'un tarihi

Oğuzlar, 960 yılında Selçuk komutasında büyük Oğuz kitlelerinden koparak Cend'e indiler; maddî bir yer bulmaya çalıştıkları bu yeni

4 Bu konuda geniş bir değerlendirme için bkz. İhsan Fazlıoğlu, “Tarih, Türk tarihi, dünya tarihi ve biz”, *Dergâh (Edebiyat - Sanat - Kültür Dergisi)*, C. XIV, S. 165, Kasım 2003, s. 12-18.

5 Oğuz/Türkmen göçerlerinin dünyası için bkz. Said Polat, *Selçuklu Göçerlerinin Dünyası -Karacuk'tan Aziz George Kolu'na-*, İstanbul 2004.

6 Kaynaklarda Oğuz/Türkmenlere yüklenen pek çok haslet söz konusudur: Süryani tarihçi Mihael “Türkler daima sükût ve nizamı muhafaza eder; uzun nutuklardan hoşlanmazlar” derken, Busbecq “Herkes kendisine ait yerde bir heykel gibi sessiz ve sakin idi” (*Türk Mektupları*, Ankara 1953, s. 42) gözleminde bulunur. Makbul ve maktul Frenk İbrahim Paşa ise yabancı elçileri “Türkler az konuşur, ama çok iş yapar” şeklinde uyarırdı. Bkz. Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul 2004, s. 51.

7 Said el-Endelusi, *Tabakat el-umem*, nşr. Hayat bu-Alvan, Beyrut 1985, s. 40-41; İngilizce çevirisi için bkz. Seman I. Salem ve Alok Kumar, *Science in the Medieval World: Book of the Categories of Nations*, Austin 1991, s. 7.

coğrafyanın manevî-vidcanî dünyasına da, var-olma kaygısıyla katıldılar.⁸ Kadim dönemde “Bey’in dini boyun dinidir” ilkesi gereğince Oğuzlar, beylerinin bu tercihi uygun şekilde, tarihçilerin bildirdiğine göre, büyük kitleler halinde İslam’a girdiler ve *İmanlı Türk* anlamında *Türk-i iman* → *Türkmen* diye adlandırıldılar. Yurt edinmeye çalıştıkları coğrafyada mevcut devletlerle uzun süren çatışmalar, Oğuzları farklı arayışlara sürükledi ve 1018 tarihinde Çağrı Bey komutasında bir öncü kuvvetle Anadolu toprakları keşfedildi. Gaznelileri 1040 yılında Dandanakan’da yenen Oğuzlar siyasî-askerî bir güç olarak tarih sahnesine çıktılar ve Büyük Selçuklu Devleti’ni kurdular. Tuğrul Bey 1055’te Bağdad’da bizzat Abbasî halifesi Kâim bi-emrillah tarafından Müslümanların ve Dünya’nın Sultanı (Sultanu’l-muslimîn ve’l-Dunya) ilân edildi. İslam dünyasına sel gibi akan Oğuz boylarını Anadolu’ya yönlendiren Selçuklular, dağınık biçimde devam eden yayılmalarını, 1071 Malazgirt Meydan Savaşı’yla düzenli yerleşmeye, dolayısıyla *yurt tutmaya* dönüştürdüler. Anadolu’da yoğun olarak bulunan Yabgulu Oğuzları, 1075’de Kutalmışoğlu Süleyman Şah’ın (ö. 1086) etrafında birleşerek, İznik’te Anadolu Selçuklu Devleti’ni kurdular. Böylece *seyyar millet* ve *seyyar devlet* halinde yol alan Oğuzlar, Anadolu’da sükunete ermeye, yerleşmeye başladılar. Öyle ki, Sultan Mesud zamanında (1116-1155) Anadolu, Batı Avrupa kaynaklarında *Turkia* adını aldı. Dahilî ve haricî çatışmalar yanında 1097-1176 tarihleri arasında vuku bulan Haçlı seferlerini göğüsleyen Selçuklular, Sultan II. Kılıç Arslan komutasında, 1176’da Kumdanlı’da (Myriokephalon) Bizans ordusunu yenerek, Anadolu’da kökleştiler. *Var-olma mücadelesi* ve *yurt tutma endişesi*yle geçen bu uzun dönem, Oğuzlar’ın yeni yerleştikleri topraklarla kaynaşmalarına, toprakla girdikleri ilişkilerini efsanelere dökmelerine, dolayısıyla bu toprakları maddî vatan yanında manevî vatan kılmalarına fırsat verdi. 1176-1277 tarihleri arasında, şehirleşmenin doğal neticesi olarak siyasî, iktisadî, dinî ve fikrî yükseliş devrini yaşayan Anadolu Selçukluları, özellikle, 1220-1237 tarihlerinde, Sultan Alaaddin Keykubad(Uluğ Keykubad) zamanında, en parlak dönemini idrak etti. Bhusus bu dönemde Anadolu, Moğolların önünden çekilen, başta seçkin Oğuz aileleri ile muhtelif kavimlere mensup âlimler tarafından dolduruldu. Bu durum, XIII. yüzyılın ikinci yarısında Anadolu’da vuku bulacak ilmî inkişâfın temelini oluşturacaktır. Mo-

8 Selçuk’un etrafındaki beylerle istişare ederek İslam’ı tercih etmesi klasik kaynaklarda da kaydedilmiştir. Bkz. Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, İstanbul 2003, s. 67. Ayrıca bkz. S. G. Agacanov, *Oğuzlar*, çev. Ekber N. Necef – Ahmet Annaberdiyev, İstanbul 2004, s. 262-263.

ğolların 1243 tarihinde Köseadağ savaşında galip gelmesi, sonun başlangıcıydı; Muinuddin Pervâne'nin 1262-1277 tarihleri arasında yarattığı huzur ortamı kalıcı olmadı ve 1277'de Moğollar hakimiyeti tamamen ele geçirdi; 1308'de de Anadolu Selçuklu Devleti siyasî olarak tarihten silindi ve yerini Beylikler aldı. Beyliklerin küçük coğrafi mekânlarda yoğunlaşması, sahip olunan şehirlerde medenî ve ilmî inkişâfın nedenidir. Bu nedenle Anadolu'daki muhtelif beylikler döneminde çeşitli sahalarda görülen medrese, hastahane, vb. maddî yapılaşma ile ilmî ve edebî fikrî olgunluk her bir beyliğin başkentini yükseltmeye çalışmasıyla ilgilidir. Beyliklerin hem maddî imkanlarının daralması hem de süreç içerisinde ortadan kalkmaları, ilgi yoğunluğunun azalmasına neden olmuş; bu beyliklerin coğrafi mekânlarında, özellikle Osmanlı döneminde medrese ve hastahane gibi yeni yapılar inşa edilmemesi yanında mevcut olanlar bile, nüfus kesafetinin azalması sebebiyle ihtiyaç fazlası halini almıştır.

Oğuzların tarihî yürüyüşü, süreç içerisinde Osmanlı Gaza Beyliği'nin yükselmesi, Balkanlar'a yayılması, akabinde, özellikle 1453'te İstanbul'un fethiyle yeni bir merhaleye ulaştı. Gerçekte İstanbul'un fethi ve başkent kılınması, Türklerin milletleşmesi ve devletleşmesinde en mühim tarihî aşamayı temsil eder. Siyasî iradenin temerküzü, iktisadî gelişme, hukukun tecessümü, ilim ve sanatın inkişâfı, dilin inşası ve edebî bir yapı kazanması, ortak bir vicdânın teşekkülü, kısaca millet ve devletin varolması için gerekli ve yeterli tüm niteliklerin bir araya gelmesi, Türklerin İstanbul'da sükunet kazanmasıyla mümkün olmuştur. Şehir, içerisine sinen tarihî mirasıyla ruhunu yeni sakinlerine aktarmış; kıvama uygun bir vasatta buluşan madde ile mana, Oğuzlara/Türkmenlere yeni bir suret kazandırmıştır.

Balkanların fethi, Anadolu birliğinin sağlanması, Avrupa içlerine nüfuz ile Arap coğrafyasının kontrolü, Kuzey Afrika'ya yayılma, Kızıldeniz, Basra körfezi ve Hint Okyanusu'na uzanma, Kafkasya ile Deşt-i Kıpçak bölgesine el atma, bütün bu süreçler, İstanbul'u beslemiş, kıvamını zenginleştirmiştir. Altın-Orda devletinin dağılmaya başlamasıyla Anadolu ve Osmanlı beyliğine göç etmeye başlayan bilginler, Kırım'ın fethiyle sayıca artmıştır. Endülüs'ün düşmesiyle Müslüman ve Yahudilerin, özellikle içlerindeki bilgin ve sanatkarların İstanbul başta olmak üzere Osmanlı coğrafyasına göç etmeleri, Mağrib İslam dünyasının birikiminin Osmanlı'ya aktarılmasına neden olmuştur. Örnek olarak, bu göçle İstanbul'a gelen matematikçiler İbn Bennâ (ö. 721/1321) - Ali Kalasadi (ö. 721/1321) çizgisindeki hesap geleneğini Türk matematiğine aktarmışlar; özellikle cebirsel notasyon ve

sembol fikrinin yerleşmesine katkıda bulunmuşlardır.⁹ Şii-Safevî devletin kuruluşu, bir açıdan bu bölgedeki Sünnî ulemanın, özellikle Fetullah Şirvanî (ö. 891/1486) ve Ali Kuşçu (ö. 879/1474) gibi birçok üyesinin daha önce İstanbul'a geldiği Semerkand matematik-astronomi okulu mensuplarının, Abdulâlî Bircendî (ö. 935/1528'den sonra) gibi, Osmanlı coğrafyasına göç etmesine neden olmuş; böylece Türk felsefe-bilim hayatı zenginleşmiş; bir başka açıdan ise Türkistan ile Türkiye'yi birbirinden koparmıştır.¹⁰

Aşağıda incelenecek kendi paradigma-içi yaşamları yanında, Türklerin Batı'ya doğru yürüyüşü esnasında muhatap oldukları siyasî, dinî, fikrî ve medenî tecrübelerden istifade ettikleri, insanî oluşun en doğal özelliği olduğundan izahtan varestedir. Anadolu'da karşılaşılan başta Bizans olmak üzere çok değişik kültürlerden faydalanmaları yanında Balkanlar üzerinden temas kurdukları Avrupa halkalarının tecrübelerinden de istifade etmişlerdir. İlk bakışta, ateşli silahların ve diğer teknolojik yapıların bu ilişkinin sıklet noktasını oluşturduğu görülür; ancak daha Orhan Gazi devrinde, 1354 yılında ele geçirilen Selanik başpiskoposu Gregory Palamas'la (ö. 1359) yapılan teolojik tartışmalar,¹¹ Bursa'da saray çevresinde yaşayan Yahudî bilginler,¹² XIV. yüzyılın sonu ile XV. yüzyılın ilk yarısında, George Gemistos Plethon (ö. 1450?) örneğinde olduğu gibi,¹³ Bizanslı düşünürlerle kurulan temaslar, İstanbul'un fethiyle, Imbroslu Critoboulos (ö. 1470 civ.), Trabzonlu

9 Bu konuda bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Cebir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. VII, İstanbul 1993, s. 195-201; aynı yazar, "Hesap: Osmanlılar'da Hesap", *a.g.e.*, c. XVII, İstanbul 1998, s. 244-257, "Osmanlılar'da Hesab-ı Hindî", s. 262-265; aynı yazar, "İbnü'l-Bennâ", *a.g.e.*, c. XX, İstanbul 1999, s. 530-534.

10 Semerkand matematik-astronomi okulunun Osmanlı felsefe-bilim tarihi içindeki yeri için bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı felsefe-biliminin arkaplanı: Semerkand matematik-astronomi okulu", *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi*, İstanbul 2003/1, S. 14, s. 1-66.

11 John Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, Fransızca'dan çeviren: George Lawrence, London 1964; Hüsnü Demircan, *Orhan Gazi ve Gregory Palamas*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Ana Bilim Dalı, Ankara 1993. Ayrıca bkz. Şevket Yavuz, *The Construction of the "Other" in Late Byzantium and During the Construction of the Ottoman State*, Yayınlanmamış doktora tezi, Temple University 2002.

12 Michel Balivet, "Açık Kültür ve 14. Yüzyıl Osmanlı Kentlerinde Dinler Arası İlişkiler", *Osmanlı Beyliği (1300-1389)*, edit. Elizabeth A. Zachariadou, çevirenler: Gül Çağalı Güven, İsmail Yerguz, Tülin Altınova, İstanbul 1997, s. 1-7.

13 C. M. Woodhouse, *George Gemistos Plethon -The Last of the Hellenes-*, New York 1986.

Georgios (öl. 1473) ve Georgios Amirutzes (ö. 1475) gibi Bizanslı bilginlerle girilen ilişkiler,¹⁴ Takiyüddin Rasid örneğinde Avrupa mekanik-otomatik tekniğinden etkilenmeler,¹⁵ XVI. yüzyılın sonunda Paracelcus (ö. 1541) tıbbının¹⁶ Osmanlı coğrafyasına aktarılması, XVI. yüzyılın ilk yarısında Guillaume Postel (ö. 1581)¹⁷ ve XVII. yüzyılın başlarında Galileo'nun öğrencisi Joseph Delmedigo (ö. 1655) örneklerindeki¹⁸ gibi bazı Batı Avrupalı entelektüellerin ve sanatkarların İstanbul başta olmak üzere Osmanlı ülkesinin önemli merkezlerini ziyaret etmeleri; XVII. yüzyılın ikinci yarısında yeni astronominin Osmanlı topraklarına girmeye başlaması gibi pek çok siyasî, dinî ve fikrî alışverişin sürüp gittiği görülebilir. II. Viyana kuşatmasından sonra XVIII. yüzyılda, Lale Devri adı verilen dönemde sürüp giden bu alışverişin yeni bir safhaya girdiği, matbaanın kurulması yanında Batı Avrupa'dan aktarılan fikirlerin hem miktarının arttığı hem de muhtevasının *meydan okuyucu* bir hal kazandığı, bu dönemde *Tehafut* geleneğinin tekrar canlanmaya başlanmasından anlaşılmaktadır.¹⁹

14 Bu konuda bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Yeni ile Beraber Yaşamak: Fetih Öncesi ve Sonrası Bizanslı Düşünürler", yayımlanacak makale.

15 Sevim Tekeli, *16'ıncı Asırda Osmanlılar'da Saat ve Takiyüddin'in "Mekanik Saat Konstrüksiyonuna Dair En Parlak Yıldızlar" Adlı Eseri* (Türkçe-İngilizce-Arapça metin), Ankara 1966.

16 Paracelcus'un başta Mısır olmak üzere Arap coğrafyası ile Kudüs'e gittiği ve İstanbul'u ziyaret ettiği bilinmektedir. Bu seyahatlerden maksadı, etkili tıbbî ilaçları üretmesine imkan sağlayacak simya ilmini tecrübî olarak öğretecek insanları bulmaktır. Paracelcus'un söz konusu seyahatlerden elde ettiği bilgiler üzerinde kurduğu yeni tıp(tıbb-i cedit), simyevî/kimyevî tıp(el-tıbb el-kimyevî) adıyla da bilinir. Bu köken ortaklığı nedeniyle Osmanlı tabipleri Paracelcus tıbbına yakın ilgi duymuşlardır.

17 Bkz. <http://www.columbia.edu/~gas1/project/visions/case1/sci.4.html>.

18 Bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Euclides Geometrisi 'Süreklilik Aksiyomu' Açısından Eleştirilebilir mi?", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, Sayı 1, İstanbul 2002, s. 215-228. [www.kutadgubilig.com].

19 Bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Yeniçağ Avrupa Bilimi Karşısında Osmanlı Düşünürlerinin Tutumu", yayımlanacak makale. Örnek olarak bkz. Saçaklı-zade Mehmed Mar'aşî (ö. 1145/1732-33), *Tertib el-ulum*, nşr. Muhammed b. İsmail el-Seyyid Ahmed, Beyrut 1988. Eser üzerinde bir değerlendirme çalışması için bkz. Âdem Akın - Remzi Demir, "Saçaklızâde Muhammed İbn Ebî Bekr el-Mar'aşî ve Tertib el-'Ulum Adlı Eseri", *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, S. 16, Ankara 2004, s. 1-64. Şimdiye kadar yazma kütüphanelerinde sürdürdüğümüz taramalar neticesinde Lale Devri ve sonrasında kaleme alınmış, Mestçi-zade'nin *el-Hilafiy-yat'*ı yanında, *Tehafut* geleneğini sürdüren üç yeni eser tespit ettik; bu eserler, bilinenlerle beraber düşünüldüğünde, bu devirde Osmanlı âliminin bir *tehdit algısı* içerisinde olduğunu ve bir *meydan okuma*'yla karşı karşıya bulunduğunu düşündüğünü göstermektedir.

Esad Yanyevî (ö. 1143/1730) örneği yanında pek çok mütercimnin muhtelif sahalara ait eserleri tercüme etmesi, Abbas Vesim Efendi'nin (ö. 1173/1760) *Düstur el-vesim fî tıbb el-cedid ve el-kadim* adlı eserinin isminde de görüleceği üzere, *mevcud kadim* ile *gelen cedid* arasında karşılaştırmalar vuku bulması, Lale Devri'nde Osmanlı bilginlerinin dikkatli, bir o kadar da köktenci bir karar almaları gerektiği hususunda ayık olduklarını göstermektedir. Mustafa Sıdkı'nın (ö. 1183/1769) klasik İslam matematik kültürüne ait eserleri yeniden üretmesi, tahrir ve tehzibi yanında Avrupa dillerinden çeviriler yapması, öğrencisi Şekerzade Feyzullah Sermed'in (ö. 1202/1787), Ebu Bekr Dımeşki'nin (ö. 1102/1691), Osman b. Abdülmennan'ın (ö. 1193/1779) ve diğer pek çok ismin tercümelere kalkışması, XVIII. yüzyılın sonunda Mühendishanelerin kurulması, Osmanlı alimlerinin fen üreten bilim dallarını, özellikle tüm dallarıyla matematiği yeniden çoğaltmaya çalışması, Hüseyin Rıfkı Tamanî (ö. 1232/1817), İbrahim Edhem Paşa (XIII/XIX. asrın ilk yarısı) ve bahusus İshak Hoca'nın (ö. 1252/1836) Batı dillerinden çevirileriyle kadim gelenekten tamamen kopulmaya başlanması, yeni tarz eğitim veren okulların, tıbbiye, harbiye vb. yüksek eğitim kurumlarının açılması ve siyâsî Tanzimat'ın akabinde yeni kurulan okullarda yetişen insan sayısında ortaya çıkan artışa koşut olarak Osmanlı ilmî hayatı, İslam-Osmanlı'dan Osmanlı-Türk'e doğru evrilir; bunun en önemli göstergesi, bilginin dilinin Arapça'dan Türkçe'ye kaymasıdır. Her şeye karşın, metafizik konularda kadim ile cedid arasında mutedil karşılaştırmaların yapılması mümkün iken, yeni nesil entelektüellerdeki seviye kaybı, nizam-ı alemi ve insan-ı kamili önceleyen, insanın *abid*, *natık* ve *aşık* biçimindeki üç boyutlu varoluşunu dikkate alan kadim geleneğin tersine beka-i devleti, dolayısıyla siyaseti önceleyen cedid yaklaşım, önceliklerine uygun bir şekilde, teolojik, kozmolojik ve metafizik derinliğini kaybetmiş; yeni felsefe-bilim'in hem kavramsal hem de maddî/teknik sonuçlarını aktararak amacını gerçekleştireceğini varsaymıştır. Tanzimat, Meşrutiyet ve Cumhuriyet, Oğuz/Türk çizgisinin, hiç şüphesiz siyâsî bekasını sağlarken, aklını karıştırmış; bu nedenle de Türk insanının henüz hissî, vicdanî ve aklî varoluşunu gerçekleştirebileceği ve içerisinde anlamlı hayat sürebileceği bir *küre* inşasını başaramamıştır. Bu nedenle, Avrupalı/Batılı Türk terkindeki Türk kavramı, Avrupalı/Batılı kavramı lehine gittikçe zayıflamakta, bin yıllık yürüyüş, yenileşme tecrübesinde yeniden bir dirilişe değil bir erimeye doğru kaymaktadır. Değiş yerindeyse, bugün Türk insanının felsefe-bilim açısından en önemli sorunu, her şeyden önce, *teolojik emniyet/iman*, *metafizik güvenlik/inanç* ve *psikolojik sükunet* kaybı; ihsas'ının bulanık, vicdan'ının

yırtık, idrakinin karışık olması; bilgin ve bilge düşünür değil, mühendis ve mütefennin *otomat* yetiştirerek öylece kala kalmasıdır.

2. Yol'un yapısı

Oğuz/Türkmenler İslam medeniyeti'ne siyasî bir güç olarak girdiklerinde İslam medeniyeti'nin maddî ve manevî durumu nasıldı? Bu sorunun cevabı Türkler'in hem İslam medeniyeti'nde hem de dünya tarihinde oynadıkları rolü tebarüz ettirmek bakımından son derece önemlidir.²⁰ İlk olarak, İslam ve Türk medeniyeti tarihi yazıcılığında fazlaca vurgulanmayan en önemli hususlardan birisi şudur: Oğuz/Türkmenler'in 1040'da siyasî bir güç olarak dahil oldukları İslam medeniyeti yaklaşık 400 yaşında bir medeniyetti. Hem dünya görüşü (anlam-değer dünyası) hem de dünya tasavvuru/resmi bakımından kavramsal/metafizik paradigmasını büyük oranda tamamlayan bu medeniyetin büyük siyasî, manevî ve fikrî önderleri hemen hemen aynı dönemlerde tarih sahnesinden çekilmişlerdi: Büyük filozof-bilim adamı İbn Sina 1037'de, İbn Heysem 1039'da, Birunî 1044'de vefat etmişlerdi. Öyleyse sorulması gereken en önemli soru, Oğuzların, yukarıda dile getirilen nitelikleri çerçevesinde, tamamlanan bu *yapı* içerisindeki yerlerinin ne olduğudur. Bu sorunun cevabı üzerinde aşağıda durulacaktır.

İkinci olarak, Oğuz/Türkmenler İslam medeniyeti'ne siyasî/askerî bir güç olarak dahil olduklarında, İslam dünyası *siyasî* açıdan *parçalanmış* bir durumdaydı. İslam medeniyeti'nin coğrafi sınırları küçülmüş; pek çok coğrafi bölge, iç çatışmalardan da faydalanan dış güçler tarafından işgal edilmişti. Gazneliler'in Hindistan fetihleri dikkate alınmaz ise, VIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İslam yayılması önce durmuş, daha sonra da gerilemeye başlamıştı. Pek çok tarihçinin dile getirdiği üzere, Selçuklu Türkleri olmasaydı, bugün İslam, Arap

20 Oğuz/Türkmenler'in tarihî rolleri, hem eski hem de yeni dönemde pek çok tarihçi-düşünür tarafından dile getirilmiştir. İbn Haldun, Wilhelm Barthold, Mehmed Fuad Köprülü, A. Zeki Velidî Togan, Osman Turan, Halil İnalçık, Claude Cahen, bu isimlerden bazılarıdır. Arapçı bir tarihçi olmasına ve Türkler hakkında olumsuz düşüncelere sahip bulunmasına karşın Hasan İbrahim Hasan, "İslam'ın kuvvetinin yenilenmesi ve siyasî birliğinin tekrar kurulmasının erdemi Selçuklular'a aittir; bundan ve Haçlı savaşlarının bu dönemde ortaya çıkması, Selçuklular'ın da bu savaşların ön cephelelerinde yer almasından dolayı, onların tarihte özel bir önemi vardır" demektedir. Bkz. *Tarih el-İslam -el-siyasî ve el-dinî ve el-sekafî ve el-ictimâî-*, c. IV, Beyrut 1991, s. 7.

yarımadasına sıkışmış küçük bir kültür haline düşebilirdi. Öte yandan dahili açıdan, İslam *coğrafyası parçalanmış*, nerede ise her şehir birer devlet halini almıştı. Siyasî merkezin parçalanması doğal olarak, *adaletin de parçalanması* demektir. Selçuklular, bu ortamda ilk önce merkezî devleti yeniden inşa etmiş, siyasî birliği tekrar kurmuş, insanlar için belirli bir hukuk içerisinde *ön-görülebilir bir hayat imkanı* sunmuş, kısaca *adaleti* sağlamışlardır. Bu tarihî tecrübe, Büyük Selçuklular'dan başlayarak, Anadolu Selçukluları, özellikle Osmanlılar'da siyaseti, *merkez-çevre ilişkisini* dikkate alarak düzenleme konusunda ısrarlı davranmaya götürmüştür.

Üçüncü olarak, Türkler, İslam medeniyetinde dahil olduklarında, *aklı ve vicdanı* da *parçalanmış* olarak buldular. Hakikati temsil ettiğini iddia eden onlarca dinî ve fikrî okul aralarında çatışma halindeydi; öyle ki, birbirlerinin canlarına kast etmekteydiler. Aklın parçalanmışlığı siyasî parçalanmışlığın meşruiyetini sağlıyor; siyasî parçalanmışlık ise fikrî parçalanmışlığı besliyordu. İtikadî ve fikhî mezhepler, irfanî meşrepler, felsefi meslekler, tüm renkleri ve tonlarıyla, her türlü ifrat ve tefrit uçlarıyla mevcuttu. Aklın/nazarın/bilginin bu parçalanmışlığı, elbette eyleme de yansiyordu. İşte Oğuzların, yukarıda işaret edilen niteliklerine bağlı kalarak ilk önce yeniden inşa ettikleri, bu *bilgi ile eylemin, akıl ile adaletin yeniden tesisini*, hatta *terkibidir*.

Bu terkip sürecinde, yukarıda da dile getirildiği üzere, Oğuzlar 400 yaşındaki bir medeniyete girdiklerinde, daha önce bu medeniyetin kendi içerisinde tartıştığı hiçbir sorunla, dinî, felsefi, siyasî ve kültürel hiçbir sorunla muhatap olmamışlardı; başka bir deyişle zihinleri bu sorunlarla mukayyet, hatta malul değildi; bu da onlara *dışarı*'dan bakabilme gücü veriyordu. Öte yandan hem Oğuzlar bu medeniyetin içeriğini edinmek, hatta anlamak, hem de İslam medeniyeti mensupları bu yeni hakimlerini içselleştirmek, kendilerinden kılmak zorundaydılar. Süreç isteyen bu iki durumda da karşılıklı etkileşimin sonucunun, doğal olarak etkileşimi gerçekleştiren her iki unsurun dışında yeni bir vakta olması kaçınılmazdı. Nitekim Türkler müslümanlaştıkça, İslam da Türkleşti; deyiş yerindeyse, günümüzdeki *âmiyâne* ve siyasî/ideolojik kullanımının ötesinde, ortaya bir Türk İslamı çıktı; ve bu İslam'a mensup müslüman Türk, bir İslam-Türk medeniyeti inşa etti, meydana getirdi.²¹

21 Burada özellikle *Türk-İslam* değil *İslam-Türk* diyoruz; çünkü bu etkileşimin medeniyet ciheti İslam, kavim ciheti Oğuz/Türkmen'dir; terkip Türk'tür. Büyük küme İslam olduğundan Türk, bu kümenin bir üyesi, ama etkili bir üyesidir.

Türkler, siyasî birliği, *merkez-çevre ilişkisi*'ne göre sağlamaya çabalandılar. Bu nedenle, ilk önce “devletin, hanedanın ortak malı olduğu” şeklindeki eski Türk devlet anlayışını aşmaya çalıştılar. Büyük Selçuklular'ın hem bu ilke hem de buldukları İslam coğrafyasındaki siyasî durum nedeniyle tam anlamıyla başarılı oldukları söylenemez ise de, bu yolda bir başlangıç yaptıkları kabul edilebilir. Anadolu Selçukluları ise, devleti parçalayan eski Türk devlet anlayışının yıkıcılığını özellikle Sultan II. Kılıç Arslan'ın acı tecrübesinden sonra açıkça gördüler. Ancak bu konudaki en başarılı örgütlenme Osmanlılar döneminde gerçekleşti; öyle ki, bu ilke dışındaki uygulamaları garip bulup “nereden icat ettikleri”ne ilişkin bir mektup yazan Timûrî Şahrûh'a Çelebî Sultan Mehmed, “Bunu bize tarihî tecrübe öğretti” şeklinde cevap vermiştir.

Türklerin siyasî birlik çerçevesinde sağlamaya çalıştıkları şüphesiz adil bir yönetimdir;²² adil bir yönetim, insanlara, ancak *ön-görülebilir* bir hayat sunmakla mümkündür; ön-görülebilir bir hayat ise *tutarlı bir hukuk* ile bu hukukun *güçlü icra*'sını talep eder. Bu ise, her şeyden önce toplumun ürettiği artı-değeri ellerinde tutan kişilerin yani iktidar sahiplerinin, siyasî iradenin, hukuk bilincine sahip olması; devletin de bu bilinci taşıyan ve icra eden bilginleri yetiştirmesiyle mümkündür.²³ Türkler döneminde, aşağıda üzerinde durulacak olan medrese sistemi, verdiği hukuk/fıkıhla bu bilinci öğretmiş, ürettiği hukukçu/fakih de bunu icra etmiştir. “Din ü devlet, mülk ü millet” deyişi bu bilincin tezahüründen başka bir şey değildir. Öyle ki, ilk dö-

22 “Kadim siyasî kaynaklarda yönetici için kullanılan *Zallullah fi'l-ard* tabiri Türkçe'ye *Tanrı'nın Yeryüzü'ndeki Gölgesi* şeklinde çevrilir. Bu tabirdeki *Tanrı*, *Yeryüzü* ve *Gölge* kavramları son derece önem taşır: Eflatun'un felsefî terminolojisinin de etkisini içeren bu ibarede *Tanrı*, idealar âleminde, *Gölge* bu ideanın temsili'ne, *Yeryüzü* de Gölge'nin bulunduğu, ideaların dünyasından farklı süflü dünyaya işaret eder. Ancak gölgelik, gölgeolma Yeryüzü'nde bulunan bütün bir mahlukat için geçerlidir; yöneticinin diğer gölgelerden farkı doğrudan idealar âleminin en üst İdea'sı Tanrı'nın, Mutlak İyi'nin yani Adalet'in gölgesi olmasıdır. Öyleyse mecazî anlamda kullanılan Tanrı'nın Gölgesi tabirindeki hakikî cihet, yöneticinin Tanrı gibi İyi'yi yani Adaleti temsil etmesi, başka bir deyişle Tanrı'nın teolojik-kozmik siyasî erkine benzer bir siyasî erki insanlar arasında tasarrufta bulunmasıdır.” Bkz. İhsan Fazlıoğlu, “Şecereler Ne İşe Yarar?”, *Dergah (Edebiyat - Sanat - Kültür Dergisi)*, C. XV, S. 175, Eylül 2004, s. 4-6, 22.

23 Bu nedendir ki, Büyük Selçuklular devrinde yalnızca Buhara'da altı bin yetmiş fakih mevcuttu.

nemde Sultan'ın şahsında tecessüm eden bu yapı, zamanla devlet kavramına inkişap etmiş; kavramın, *şahs-ı manevî*'si yani anlamca teşahhusu/kişilik kazanması *Devlet*'i Türklerin bir *kişi* olarak tasavvur etmelerine neden olmuştur: “Ya Devlet başa ya kuzgun leşe”. Şüphesiz içeriğin bu şekildeki oluşumuna, Türklerin uzun tarihî tecrübeleri ile devraldıkları İslam dünyasındaki *devletsizliğin*, dolayısıyla fitnenin yarattığı sosyo-psikolojinin etkisi büyüktür. Bu durumu, Mehmed Şah Fenarî'nin (ö. 1435) şu yargısı veciz bir biçimde dile getirir:

“Adaletin faydası tüm yaratıklar/mahlukat içindir; çünkü ancak adalet sayesinde [maddî ve manevî] *güvenlik* gerçekleşir. Bundan dolayı zalim bile olsa Yönetici'ye beddua etmek yasaklanmıştır. Çünkü Yönetici'nin var-olmasından kaynaklanan iyilik zulmünden kaynaklanan kötülükten daha fazladır. Tersine kişi Tanrı'dan Yönetici'yi başarıya ulaştırmasını ve adaletini artırmasını istemelidir”.²⁴

İslam dünyasının merkezî coğrafyasında Büyük Selçuklular'ın sağladığı bu siyasî birlik, Moğollar'la kısa süreli bir sarsıntıya uğrasa da Osmanlılar'la zirvesine varmış; Deşt-i Kıpçak bölgesinde Altın-Orda'nın, İran ve çevresinde Safevîler'in, Hindistan ve çevresinde Babürlüler'in kazandırdığı diğer siyasî birliklerle kapitalizmin ve sömürgeciliğin yükselmesine kadar devam etmiştir. Özellikle Kanunî Sultan Süleyman devrinin ikinci döneminde devlet sisteminin kurumsallaşması hızlanmış; Yenileşme dönemine kadar devam eden bu yapı, modern devlet anlayışına göre yeniden *tanzim* edilmiş; bu miras tüm birikimiyle birlikte Cumhuriyet'e aktarılmıştır.

Türklerin İslam medeniyeti'nde inşa ettiği, merkez-çevre ilişkisine göre düzenlenen bu siyasî yapılanma, Evren'deki ilahî nizam-ı âlem'in yanında, usul-i fıkıh'tan ödünç alınıp Türk siyasî düşüncesinin merkezî kavramı haline getirilen, içtimaî nizam anlamında *nizam-ı alem* olarak adlandırılmış; bu yapıyı tehlikeye düşürecek, sarsacak, yok edecek her türlü girişim, *fitne ve fesad*, daha baştan asgariye indirilmeye çalışılmış, fitne ve fesada giden yollar dahi, aşağıda işaret edileceği üzere, sakıncalı sayılmıştır.

Siyasî birliğin sağlanması, ancak ve ancak parçalanmış aklın, dolayısıyla bilginin birliğinin yeniden inşasına bağlıdır. Çünkü her türlü eylem, meşruiyetini dayandığı nazarî çerçeveden alır; bu nedenle, Ahmedî'nin “Sanmağil fikr etmeden her işe el / Ki'olur evvel fikret ü ahir

²⁴ Mehmed Şah Fenarî, *Kitab enmüzzec el-ulum*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa nr. 482, yaprak 208a-208b [İlm adab el-muluk].

amel” deyişine uygun şekilde akıl, eylemi öncellemelidir.²⁵ Mehmed Şah Fenarî'nin ifadesiyle:

“Yönetici'nin düşüncesi, sözü ve eyleminden önce gelmeli; yalnızca işlere ilişkin inançlarla yetinmemelidir. Bundan dolayıdır ki Tanrı, Adem'i, kendisini diğer canlılardan ayıran *aklı* nedeniyle *halîfe* seçmiştir. Dolayısıyla Yönetici'nin eylemleri *akla* göre olmalıdır”.²⁶

Aklın en önemli ürünü bilgidir; dolayısıyla akıl devlet işlerinde, Sultan Berkıyaruk'un “İdarede ve muamelede taassup caiz değildir” vécisinde dile getirdiği üzere, heva ve heveslerine değil, ancak ve ancak ürettiği *bilgi*'ye göre davranmalıdır. Çünkü, Ahmedî'nin “Alem ilm [akıl] ü amel [adalet]dir” deyişine uygun olarak, bilgi, adaleti doğurur; adil olmak için alim olmak gerekir. Ancak yönetici, her zaman bilgin kişilerden çıkmayacağına göre, yöneticiler bilginlere danışmalıdır. Böylece bilginler, yöneticilerle yönetilenler arasında bilgi'ye dayalı bir köprü kurarlar. Yine Mehmed Şah Fenarî'nin deyişiyle:

“Yönetici, adalet yolundan ayrılmamalı; bilginlerle beraber oturmalı, onlarla düşüp kalkmalıdır; çünkü -bilindiği üzere- doğru/kamil siyasetin hem dış hem de iç etkisi ancak ve ancak *bilgi*'yle gerçekleşir”.²⁷

Türkler, siyasî birliğin bile meşruiyetini kendisinden devşirdiği aklın/nazarın birliğinin yeniden yapılanması için çift yönlü bir strateji takip ettiler. Birincisi, *hakikat*'e ilişkin farklı mezhep, meslek ve meşreplerin ileri sürdüğü mevcut bilgi birikimini bir *ortak-dil*'e dökmek; ikincisi ise bu ortak-dil'e dökülen bilgi manzumesini eğitim-öğretim

25 İrfan-i nazârî çizgisini takip eden ehl-i keşf de, sanıldığı gibi aksine, akli şu sözlerle tebcil eder: “Akıl içeriden gelen bir elçi(resul/peygamber), peygamber dışarıdan gelen bir akıl'dır.” Ehl-i keşfin “Akı terk et” deyişi ise “Aklın mümkün tüm imkanlarını tükettikten sonra, nutkiyetin diğer yetilerine yönel” anlamındadır.

26 Mehmed Şah Fenarî, *a.g.e.*, aynı yer.

27 Mehmed Şah Fenarî, *a.g.e.*, aynı yer. Mehmed Şah Fenarî'nin “Adalet'in fazileti” başlık kısmında, “Bir saatlik adalet bir senelik kulluktan daha hayırlıdır” şeklinde bir hadis nakletmesi ilgi çekicidir. Muslihuddin Mustafa (ö. 1331'den sonra) da, Orhan Gazi'nin (1324-1362) oğlu Süleyman Paşa'ya sunduğu *Sûre-i Mülk Tefsiri*'nde (Süleymaniye Kütüphanesi Hafid Efendi nr. 427), “Ne yücedir O ki mülk O'nun elinde ve O her şeye kadirdir” ayetini yorumlarken yöneticinin uyması gereken kurallara, özellikle bilginin, bilginlerin ve en önemlisi adaletin önemine vurgu yapar. Sure'nin seçimi, söz konusu ayetin uzun yorumu, müfessirin maksadı açısından son derece dikkat çekicidir.

yoluyla *nesiller arası aktarıma* sokmak. Ortak-dil üzerinden yürütülecek eğitim-öğretim yoluyla din, ortak-vidanı; hikmet, ortak-idraki; tasavvuf ise ortak-irfanı verecek; kısaca üst-dilde birleşen bir ortak-akıl, her alanda vuku bulan çatışma ortamlarını giderecek, en azından asgariye düşürecektir. Bu ortak-akılın kalıcılığı için ise, medrese hem ortak-vidanın hem ortak-idrakin, dergah/tekke/tarikatlar ise ortak-irfanın sürekliliğini yürütmeyi üstlenmiştir. Bu eylemin sonucu olarak ortaya çıkan ortak-vidan, akidevî ve fikhî mezhepleri tahdit etmiş; bugün dahi kullanılan, geçerliliğini sürdüren pek çok dinî formülasyon üretmiştir. Ortak-akıl ise, aşağıda üzerinde durulacağı üzere, kelamî, hikemî ve irfanî bilgiyi ortak bir dilde buluşturmuştur. Bu sonucu elde etmek için, ilim kamuoyu müfredat programları oluşturmuş; bu müfredat programlarına uygun metin yazımı örgütlenmiş ve bu metinleri okutacak, aktaracak taşıyıcı zihinler, bilginler yetiştirilmiştir. İlginçtir ki, başta Selçuklu-Osmanlı medreseleri olmak üzere, İslam dünyasının pek çok eğitim kurumunda, hemen tümü XIII. yüzyıldan itibaren, ortak-dilin yapısına uygun kaleme alınmış metinler okutulmuştur.

Her türlü itikadî, hikemî ve irfanî dilin üstünde yer alan bu ortak-bilgi'ye bizzat Nizamu'l-mülk *ilim* adını vermiştir. Nitekim, Eşarîler ile Hanbelîler arasında vuku bulan tartışma, akabinde cana kast etme eylemlerini duyan Nizamu'l-mülk, Bağdad Nizamiyye başmüderrisi Ebu İshak Şirazi'ye yazdığı mektupta medreselerin herhangi bir dili tutmak ve savunmak için kurulmadığını, Devlet'in medreseleri kurmakla bizzat *ilm*'in korunması ve yüceltilmesi amacını taşıdığını belirtmiştir. Ayrıca, 1080'de Divan'da yapılan toplantıya tüm alimler davet edilmiş, fitne ve fesada, tefrike yol açacak bir biçimde herhangi bir dilin savunulmaması kararlaştırılmış, akidevî, hikemî ve irfanî yaklaşımların toplumu sarsacak, düzeni bozacak, ilmî sürekliliği sakatlayacak bir şekilde ifadesi yasaklanmıştı. Bunun dışında, farklı dillerin ifadesine izin verilmiş, hatta herhangi bir hadisenin çıkmaması için medrese kapılarına Türk muhafız birlikleri yerleştirilmişti.²⁸ Tüm bu tedbirlerden amaç, başvezirin lakabında dile gelen *nizam-ı mülk*, dolayısıyla *nizam-ı âlem*'i ve bunun sürekliliğini sağlamaktır.

Türkler, uzun tarihî süreç içerisinde edindikleri hesaplayıcı, çözümleyici ve düzenleyici yetilerini, fitne ve fesadı ortadan kaldıracak biçimde, düzeni (nizam-ı âlem) kuracak ve sürdürülebilir kılacak şekilde işletmişlerdir. *Devlet-i ebed müddet* deyişinin Selçuklu-Osmanlı çizgisinde ortaya çıkması bir tesadüf olmadığı gibi, medreselerin bu dönemde devlet eliyle örgütlenmesi de boşuna değildir. Medreseler bir yandan

²⁸ Osman Turan, *a.g.e.*, s. 312-313.

Oğuz boylarının yeni dahil oldukları medeniyetin vicdanî, hikemî ve irfanî birikimini özümsemelerini; neticede yazılı kültürün varlık, hukuk ve devlet, kısaca nazari düşünme bilinci kazanmalarını sağlamış; diğer yandan da bütün bir İslam coğrafyasında hem yatay hem de dikey boyutta ortak bir dili ve bu dili konuşan ortak bir aklı kurmuştur.

III. Yük: Tanım, Konu, Sorun, Maksad

Felsefe-bilim tarihi araştırmalarında *whiggism*, felsefe, bilim başta olmak üzere tanrı, evren, ruh, nefis, bilgi vb. temel kavramların tanımlarında daha çok görülür. Yalnızca *popüler* çalışmalarda değil, *uzmanca* araştırmalarda bile, konuyu yönlendiren siyasî ve fikrî bakış açılarına bağlı olarak, incelenen dönemin ruhuna aykırı tanımlar, tasavvurlar ileri sürülür; muhteva bu tasavvurlara uygun bir biçimde çarpıtılır, dönüştürülür; böylece *olanın fotoğrafını çekmek* yerine, benimsenen siyasî, dinî ve fikrî tavra göre *olması gerekenin resmi çizilir*. Kanaatimizce bir kültürün, bir medeniyetin felsefe-bilim zihniyetini tespit etmek için, atılması gereken en önemli adım, söz konusu felsefe-bilim'in üretildiği bütünü, *küre*'yi tarihî vakiyaya mutabık bir şekilde inşa etmek, bu küre'yi inşa eden insanların dünya görüşü (anlam-değer dünyası) ile dünya tasavvuru/resmini dikkate almak, kısaca tarihî çalışmayı yapan kişiler olarak bizim ne düşündüğümüzü değil, o tarihi yapan insanların ne düşündüğünü yakalamaya çalışmaktır. Başka bir deyişle, felsefe-bilim tarihi, *ne-olması gerektiği* önceden belirlenip dikte edilerek incelenecek bir alan değildir; tersine *ne-olduğu* dikkate alınarak araştırılmalıdır. Demek ki yapılması gereken belirli bir mekan ve zamanda *hayat süren* insanların Varlık'ı, Tanrı'yı, Evren'i ve İnsan'ı *nasıl ihsas ve idrak ettikleri*'ni anlamaktır; *nasıl ihsas ve idrak etmeleri gerektiğini* değil.

Günümüzde kullanılan *science* anlamındaki *bilim* kavramı ile *felsefe* kavramı, Immanuel Kant'ın çerçevesini çizdiği, Aguste Comte'un son biçimini verdiği tanımlarıyla kullanılırlar.²⁹ Başka bir deyişle her iki

29 Kadim felsefe-bilim tasavvuru, ayrıntılardaki farklılıklara karşın, *Varlık'a ilişkin nazari bilginin mantıklı bir sistemi* biçiminde ifade edilirken, Kant'la beraber, insanî aklın temel amaçları ile tüm insanî bilgilerin aralarındaki ilişkilerin bilimi şeklinde idrak edilmeye başlandı. Bu idrakin sonucunda filozof, artık insan aklının yapıcısı/kurucusu değil, iş görme (düşünme-eyleme-yargılama) yasalarını koyan/tespit eden bir kişi halini aldı. Bkz. Julián Mariás, *History of Philosophy*, İspanyolca'dan çeviri: Stanley Appelbaum ve Clarence C. Strowbridge, New York 1967, s. 3.

kavramın bugün kullanıldığı şekliyle tanımları, yaklaşık bir tarihle 1800'den öncesine gitmez. Bu çerçevede, 'bilim devrimi' terkinde kullanılan *bilim* kavramı bile bir *whiggism*'dir. Çünkü felsefe-bilim tarihi'nde, *doğa araştırmaları*(natural history), *doğa felsefesi*(natural philosophy) ve *doğa bilimi*(natural science) ayrı içeriklere sahip kavramlardır; bu içeriklere göre her birinin medlülleri de farklıdır. Öte yandan her üç kavramın bugünkü şekilleriyle ortaya çıkmasının da tarihi süreçleri vardır; ve bu süreçler yalnızca zihni/fikri süreçler değildir. Örnek olarak, doğa bilimi kavramı, Galileo-Descartes-Newton-Boyle-Leibniz-Euler-Lagrange çizgisinde, matematik-empirik-mekanik-dinamik-kinetik gibi bileşenlerin teker teker keşfedilip sürece katılımıyla ortaya çıkmıştır. Bu duruma en iyi örnek, Newton'un 1687'de yayımladığı *Doğa Felsefesinin Matematik İlkeleri* adlı eserinin adıdır. Bu tarihi gelişimde, Aristotelesçi-İbn Sinacı-İbn Heysemci felsefe-bilim sistemlerine, simyacılar, hatta büyücülere ait kadim unsurların hem sürekliliklerini nasıl korudukları hem de nasıl farklılaşarak yeni unsurlara dönüştükleri son derece önemlidir. Kadim doğa felsefesine ait *manifest nitelikler* ile simyaya has *occult* (gizli/hafi) *nitelikler*, *aktif güçler* ile *pasif güçler*, *doğal*(natural) ile *yapay*(artificial) ayrımları ve bunların kullanımları yeni'nin inşasında dikkate alınması gereken yalnızca birkaç kavram çiftidir. Nitekim, Leibniz, Newton'un yer çekimi kavramını, kadim simyacılar ait occult bir nitelik olarak tanımlayıp yeni-bilim'de kullanımına itiraz edince, Newton, Leibniz'e katılıp yer çekimi'nin *kendisini* occult, ancak *etkilerini* manifest nitelik kabul etmiştir; çünkü Newton'a göre bu etkiler, hem tecrübemize konudur hem de matematik analize uygundur. Yeni doğa felsefesinin teşekkülünde, kadim pek çok kavram arasında kurulan ilişkiler de önemli rol oynamıştır; örnek olarak, *minima naturalia* ile *matematiksel atom* anlayışları katıp karıştırılarak, Pierre Gassendi eliyle fiziksel atomculuk inşa edilmiştir ki bu inşa Newtoncu bilimin ontolojisini oluşturacaktır.

Günümüzde kolayca “-dır/dir” gibi varlık/yargı ekleriyle biten cümlelerle dile getirilen neticelere çok derin ve karmaşık tartışmalar sonucunda ulaşılmıştır. Bu tartışmalar, çok çeşitli nedenlerle yıkılan daha önceki sistemin yerine ikame edilmek üzere geliştirilen bir strateji çerçevesinde yürütülmüştür. Çünkü insanî bilmekten amaç, teolojik, metafizik, kozmolojik, fizik ve antropolojik tamlık ve tutarlılığı olan mikrodan makroya doğa'ya birlikli, yekpare bir bakış'ın/nazar'ın inşa edilmesidir. İnsan yukarıda sayılan sorulara ilişkin bu yanıtların içerisinde hayatı *anlamli bir bütün* olarak yaşamak için, bakışını siyasî, içtimaî, dinî ve fikri yapılarla katıp karıştırır, ortaya çıkan terkip, insanın

içerisinde ihsasını, vicdanını ve idrakini barındırdığı *evi*'dir. Dolayısıyla doğa hakkında sorulan sorular ve verilen yanıtlar ancak ve ancak bu terkinin bütünü göz önünde bulundurularak anlaşılabilir: Descartes'ın doğa felsefesinden, "hareket içre olan yayılımlı/yer kaplayan cismin geometrik analizi"ni; Leibniz'in "hareketin ayrılmaz bir parçası olduğu cisimlerin üzerinde cari olan kuvvetlerin açıklanması"nı; Newton'un ise "fenomenlerin hareketin yasaları ile tasvir edilmesi"ni anlaması bu terkinin bütünü içerisinde anlamlıdır. Öyle ki sorular bile bu tavra göre farklılaşır: Leibniz, "hareket nedir?", Newton, "hareketin etkileri nelerdir?" diye sormak zorundadır. Çünkü Leibniz –ve Kant'ın keskin ayırımına karşın daha sonraki tüm Alman felsefe-bilim geleneği- *numenal* olanı dikkate alırken Newton –ve Bradley'in tüm çabalarına karşın daha sonraki İngiliz felsefe-bilim geleneği- *fenomenal* olanı öncellerler. Bu nedenle Leibniz, Evren'i bilme eylemini "Tanrı'nın bakış açısında konumlanmak" biçiminde tanımlarken, Newton, Evren üzerindeki tüm dedüktiv-rasyonalist yanıtları "Tanrı'nın kudretine insanî sınır koymak" şeklinde nitelendirecektir. Bu ilkesel farklılıklar dolayısıyla *numenal neden* ile *fenomenal neden* ayırımına gidilecek; çekim'in kendisi numenal kabul edilip tanımından kaçınılırken düzenli/yasalı etkileri fenomenal görülecektir. Kısaca söylemek gerekirse, Newton, "Tanrı ne yaptı?" sorusunu sorup mevcut'un zahirini incelerken, Leibniz "Tanrı ne yapmalıydı/yapmalı?" sorusunu sorup mevcut'un bu şekilde zuhur etmesinin arka planını/nedenlerini araştırır. İşte 1800'den sonra Kant'ın bu iki farklı yaklaşımı terkihiyle, bugün doğa bilimi dediğimiz yapı ortaya çıkacak; zamanla konusu(subject-matter) bulunan her bilme eylemi bu özelliği sahiplenmek zorunda kalacaktır. Kant'ın yaptığı kısaca şu örnekle özetlenebilir: Leibniz ve daha birçoğu için matematik Evren'in/Doğa'nın, *numenal dil*'idir. Kant, numen'in varlığını bir varsayım olarak kabul etmesine karşın, insan zihninin/idrakinin dışına taşır; ancak, ilginç bir biçimde, kendisinden önce matematik gibi numen'e yüklenen özellikleri de insan zihninin/idrakinin özellikleri haline getirir.

Yukarıda, bugün *bilim* denilen yapının tarihî gelişimine ilişkin söylenenlerden maksat, tarihte daha baştan *bilim* diye, tarihten bağımsız bir yapının bulunmadığı, dolayısıyla bir kurum, yöntem, tarz olarak bilim'in insanın *bilme eylemi*'nin belirli bir mekan-zaman'da ortaya çıkan herhangi bir tezahürü olduğudur. Bu tezahür de, diğer tüm tarihî vakıalar gibi pek çok şarta bağlıdır, kısaca maddî, manevî [anlamdeğer dünyası] ve metafizik [kavramsal şema/lar] koşullarla kayıtlıdır. Kadim bilme eyleminin yakînî bilgiyi keşfetmek için *contemplative* ha-

yatı tercih etmesine karşın, gelişen millî devletlerin ihtiyaç duyduğu sürekli ordu ve buna bağlı vergi sistemi gibi pek çok unsura dayalı olarak yeni doğa felsefesinin kamusal yararı gözeterek aktif yaşamı öncelmesi; bu şartlar çerçevesinde, matematikçilerin gelişen ticarî hayatı düzenleyici rollerine bağlı olarak toplumsal statülerinin yükselişi, –muhasibecilik sisteminin yükselişine uygun olarak Fermat gibi büyük matematikçilerin tacir olmaları hatırlanmalıdır- doğa felsefecilerinin de kendi statülerini korumak için konuları üzerinde matematiğin tatbiki- ne izin vermeleri (matematikleştirme); matematikçilerin ise doğa felsefecilerinin sahip oldukları yüksek entelektüel itibar ve akademik avantajlardan faydalanmak için matematik soyutluğu fiziksel somutluğa katmaya razı olmaları, dolayısıyla matematiksel kesinlikten taviz vermeleri, tüm bu gelişmeler, yeni doğa felsefesinin yükselişi ve yeni bilme tarzının şekillenmesi açısından önemlidirler. Bu işbirliği, terkip ve uzlaşma en açık ve seçik bir biçimde, yukarıda zikredilen Newton'un, eskiyi derleyip toparlayan ve yeni bilme tarzını sistemleştiren, özellikle *doğa felsefecileri*'nin yöntemleri ile *matematikçiler*'in yöntemlerini terkip eden eserinin adında görülür: *Doğa Felsefesi'nin Matematik İlkele- ri*. Bu çalışmada çok kısa özetlenen bu noktalar dikkate alınmadığı takdirde, yeni bir bilme tarzı olarak yeni doğa felsefesinin yükselişi anlaşılmayacağı gibi, bir felsefe sistemi olarak ampirizmin kurucusu olmasına karşın, âlet'in doğayla temasta yarattığı bilgi sorunları nedeniyle mikroskobun doğa felsefesi araştırmalarındaki yerini küçümseyen John Locke'un tavrını da anlamak mümkün olmayacaktır.³⁰

Öyleyse, felsefe-bilim tarihinde yapılması gereken, belirli bir bilme tarzının tarihinin araştırılması değil, bizatihi *insanın bilme eylemi*'nin tarihinin araştırılmasıdır. Her kültür ve medeniyetin, Varlık'ı, Evren'i ve İnsan'ı kendi iç tutarlılığı olan bir dille tasvir ve tersim etmesi, kısaca nazarı idraki, hatta idrakleri dikkate alınmalıdır. Bu nedenle çalışmada kullanılan istiare-i temsiliye'ye uygun olarak yolda yolcunun muhatap olduğu, yukarıda dile getirildiği üzere, öncelikle eğitim-öğretim sürecinde özümsemiği yük'ün yani felsefe-bilim'in tanımı, yalnızca Türk felsefe-bilim tarihi çalışmalarında değil diğer medeniyetlere ilişkin çalışmalarda da dikkat edilmesi gereken en önemli husustur. Kısa-

30 Günümüzde doğa bilimlerinde *verilerin*, bilgisayar ortamında *varsayımlara uygun* olarak *tadil* ve *tashih* edildiği; bunun sonucunda gerçekliğin *sanal* hale getirildiği gözlemlenmektedir. Çünkü günümüzde *bilim-olarak-bilim* değil, en geniş anlamıyla *teknîğe katkısı oranında bilim* dikkate alınmaktadır. Yukarıda özetlenen konular için ise *bilim devrimi*'ni konu alan hemen tüm eserlerde malumat mevcuttur. Özellikle bkz. John Henry, *The Scientific Revolution and the Origins of Modern Science*, New York 2002.

ca, Oğuzlar/Türkmenler İslam medeniyeti'ne dahil olduklarında ne gibi nazari idraklerle muhatap oldular ve bu idrakleri nasıl gördüler?

1. Kadim'i idrakin genel ilkeleri

Türk düşüncesinin muhtevasını idrak için her şeyden önce, bu düşüncenin varlığa geldiği, varolduğu tarihî bağlamı ve bu bağlamın *hayat ilişkileri*'ni anlamak gerekir. Bu çerçevede, düşüncenin kullandığı malzemeyi, varoluş şartlarını, nedenlerini ve öngördüğü maksadını, kısaca madde ve suretini, ikisinin birlikte oluşturduğu düşüncenin heyetini belirlemek şarttır. Bu özelliklere sahip düşünceyi üreten ve taşıyan kişilerin ferdi, içtimaî, siyasî, dinî ve fikrî kimlikleri ve kişiliklerini tayin etmek; bilginin üretildiği kurumların şekli özelliklerini, içeriğini, siyasî anlamını, iktisadî yapısını, içtimaî yerini tespit etmek; üretilen bilginin toplumsal karşılıkları ile siyasî iradeyle ilişkilerini anlamak son derece önemlidir.

Türk düşüncesinin tarihî seyrine nüfuz ancak ve ancak Türk toplumunun hayat ilişkilerinin örgütlenmesini anlamak; bu örgütlenmenin amaç/larını belirlemek, özellikle hayatın en geniş anlamıyla eşyayla temas tarzlarını yakalamakla mümkündür. Bu çerçevede, asıl'dan unsur'a tüm bir Tanrı, Kozmos, Gökyüzü, Dünya, İnsan, Toplum ve Devlet'e ilişkin hem dünya görüşünü [anlam-değer dünyasını] hem de dünya tasavvurunu [resim dünyasını] kurmak elzemdir. Düşünceyi üreten, alim, arif, şair, tabip, zanaat ve meslek sahipleri, mimar vb. tüm düşünen sınıfları dikkate almak, hem yazılı anlamda metinleri hem de fikrin eylemde tecessüm etmesi demek olan siyasî bir tavır, bir meydan savaşını, bir antlaşmayı, görsel sanat ve fikrin maddede tecessüm etmesi demek olan *yapıt* anlamındaki mimarî eserleri;³¹ hatta sözlü kültürün taşıdığı unsurları göz önünde bulundurmak, düşüncenin tecelli ettiği bütünü/küreyi görmek için zorunludur. Çünkü düşünce, hayat içerisinde yayılmış ve dağılmış olarak mevcuttur; bizatihi hayatın o şekilde olmasını mümkün kılan hayatın kılcal damarlarına kadar yayılmış düşüncedir/anlamdır; hayat en geniş anlamıyla söz konusu anlamın, ilişkiler ağı içerisinde tecessüm etmesidir.

Batı Avrupa yeni felsefe-bilim geleneği, tarihte belirli bir mekan ve zaman'da, *sonra*'dan ortaya çıkmış, teşekkül etmiştir; bu nedenle bü-

31 Örnek olarak, Süleymaniye bir fikrin/mananın cisimleşmiş halidir. Doğal olarak, Süleymaniye'yi anlamak demek, bu fikri/manayı, hatta bu fikri/manayı mümkün kılan topyekün o tarihî bağlamdaki *haya*'1, *hayat küresi*'ni anlamak demektir.

yük oranda dünya görüşü açısından kendisinden farklı olduğu önceki'nden istifade etmiş; kendi yolunu içerisinde vuku bulduğu maddî, manevî (ferdî, ailevî, içtimâî, siyasî, iktisadî, vb...) ve metafizik şartlar içerisinde, zamanla bulmuştur. Bu durum, İslam felsefe-bilim geleneğinin oluşumunu andırmaktadır; çünkü dünya görüşü açısından son derece farklı olan değişik medeniyetleri terkip ederek, maddî, manevî ve metafizik şartları içerisinde kendisine has üslubunu inşa etmiştir. Türkler ise, kendileri gibi göçer olan Moğolların yapamadığını başarmış, siyasî bir güç olarak girdikleri İslam medeniyeti'nin öncelikle dünya görüşüne *katılmışlardır*.³² Bu nedenle, dünya görüşünü benimzedikleri İslam medeniyeti'nin dünya tasavvurunu/resmini olduğu gibi tevarüs etmişler; yukarıda dile getirilen müktesep özellikleriyle, bu birikimi mahiyetçe köklü bir değişikliğe uğratmaktan çok, paradigma içinde kalarak zenginleştirmişler, bu nedenle de Yenileşme dönemine kadar İslam medeniyeti'nin doğal bir devamı halini almışlardır.³³

Tam burada felsefe-bilim tarihi açısından dikkat çekilmesi gereken önemli bir noktaya değinilmelidir: İslam medeniyeti kurulma aşamasında iken, Sümerler'den başlayan Mezopotamya – Eski Mısır – Fenike – İbranî – Eskiçağ Ege – Helenistik dönemlerde inşa edilen felsefe-bilim birikimi, deyiş yerindeyse, belirli bir zihnî seviyede olmak koşuluyla mahallî unsurlar dışında, *öli*'ydü. Hıristiyan dünyası, bu birikimi, yüzleşmekten kaçındığı ve korktuğu için yok etmemesine karşın –ki bu da bir erdemdir- örtmüş, medenî hayatın dışındaki manastır kütüphanelerine hapsedmişti. Bu nedenle insanların zihninde organik niteliklere sahip, çoğalmaya, üremeye hazır bir felsefe-bilim tasavvuru yoktu.

32 *Dışarı'dan gelen*, olgun bir medeniyetle üç türlü ilişki kurulabilir: Birincisi, mevcut medeniyeti bir bütün olarak tarihten silip, unsurlarını devşirerek yerine kendisini *yeni olarak* ikame etmek; ikincisi, belirli bir derecede yıkıcı olmakla beraber süreç içerisinde tümüyle eriyip mevcut medeniyetin bir unsuru haline gelmek; üçüncüsü ise mevcudiyetini koruyarak ve aslı bir unsur halini alarak mevcut medeniyete katılmak. Birinci duruma müslüman Araplar ile kadim Sasanî medeniyeti ilişkisi, ikinci duruma Moğollar ile yerleşik İslam medeniyeti ilişkisi, üçüncü duruma ise Oğuzlar/Türkmenler ile yerleşik İslam medeniyeti ilişkisi örnek verilebilir.

33 XXI. yüzyılın başlarında bulunduğumuz şu günlerde, İslam-Türk medeniyetine mensub olan her kişi için artık şu *sözde-sorunlar* gündemden kaldırılmalıdır: 1. Oğuz/Türkmenler, İslam medeniyeti'ndeki siyasî hakimiyeti ele geçirdikten sonra felsefe-bilim hayatı duraklamış, gerilemiş ve çözülmüştür. 2. Bu duraklama, gerileme ve çözülmeye bir Büyük Selçuklu dönütürü olan Gazali'nin duruşunun önemli bir yeri vardır. 3. İbn Rüşd, Osmanlı-Türk düşüncesinde yerini alsaydı Türk felsefe-bilim tarihinin seyri başka türlü olabilirdi.

Farabî'nin ayrıntılı bir biçimde anlattığı bu vakıa tarihî bağlamla da sabittir. İslam medeniyeti öncelikle belirli dillerdeki kitaplara hapsolmuş bu birikimi yalnızca başka bir dile, Arapça'ya aktarmakla yetinmemiş, insanların zihinlerine taşımış, canlılık kazandırmıştır. Bir birikimi *insanların zihnine taşımak*, onun çoğalmasını, üremesini ve yenileşmesini sağlamaktır. İslam medeniyeti'nin kanımızca en büyük başarısı, ölü ve unutulmuş, yaklaşık dört bin yıllık bir felsefe-bilim birikimini yeniden canlandırmak, insanların zihinlerine taşımak; akabinde de hem dünya görüşü hem de dünya resmi açısından bu birikimle hesaplaşmak, onu kendi renkleriyle bezemek, zenginleştirmek, hatta dönüştürmek, yeni tarz ve tavırlar önermektir. Batı Avrupa dünyası da kendi çizgisini, yalnızca İslam medeniyetinden kitaplar tercüme ederek değil, tercüme edilen muhtevayı özümsemiş ve daha sonraki nesillere aktaracak zihinler yetiştirmekle kazanmıştır.³⁴ Bilgi'nin anlatımı onu hayat ilişkilerine sokar, toplumsallaştırır; hayat ilişkilerine giren, toplumsallaşan bilgi mekan-zaman koordinatlarındaki, maddî, manevî ve metafizik bağlamın öngördüğü koşullar içerisinde kendine has yolu bulur.

Yukarıda dile getirilen özellikler çerçevesinde, Büyük Selçuklular'ın mevcudu örgütlemeleri yeterliydi; nitekim bu örgütlemeyi başarıyla gerçekleştirdiler ve İslam medeniyetine yeni bir atılım kazandırdılar; öyle ki 1040'tan sonra İslam felsefe-bilim tarihi altın çağını yaşadı.³⁵

34 İslam medeniyeti'nde üretilen düşünce, her şeyden önce hayat bulduğu coğrafyanın doğal bir devamıdır. Benzer şekilde daha sonra Batı Avrupa'da gelişmeye başlayan yeni düşünce'nin de, yine doğal bir parçasıdır. Bu nedenle unsurlarda, hatta yer yer terkiplerde pek çok benzerlik bulunması şartıca değildir. Ancak yekpare ve bir bütün olarak her medeniyet'in oluşturduğu küreler farklıdır; bu açıdan medeniyetlerde üretilen düşünceler, yalnızca benzerlikleri değil farklılıkları açısından da karşılaştırılmalıdır; hatta yeni terkiplere yol açmak adına farklılıklar öne çıkartılmalıdır.

35 Günümüzde, özellikle 1957'den sonra yapılan araştırmalar, İslam felsefe-bilim mirasının *altın çağının* Türkler sonrası olduğunu ortaya koymuştur: Edward S. Kennedy başta olmak üzere pek çok öğrencisi, George Saliba (*el-Fikr el-ilmî el-Arabî: Neş'etuhu ve tatavvuruhu*, Beyrut 1998) gibi bilginler astronominin altın çağını 1247-1600 tarihleri arasında; Dimitri Gutas, İbn Sinacı felsefenin altın çağını 1000-1350 yılları arasında; Adil Fahirî, mantığın altın çağını 1000-1300 yılları arasında yaşadığını vurgularlar (*Mantık el-Arab min vuchet nazar el-mantık el-hadis*, Beyrut 1980). Abdelhamid I. Sabra - Jan P Hogendijk (*The Enterprise of Science in Islam: New Perspectives*, London 2003), Jamel Ragep ve Rüşdi Raşid gibi bilginler İslam medeniyetindeki hayat küresinde geliştirilen *bilme tarzı'nın*, *nazarî idrak'in* XX. yüzyılın başına, yani Osmanlı Devleti'nin askerî gücünün tasfiyesine kadar devam ettiğini dile getirirler; öyle ki, bu ✍

Çünkü eğitim-öğretim sürecinde yetişen nesiller bilgiyi hem kemmiyetçe hem de keyfiyetçe çoğaltarak yeni kuşaklara aktardılar. Anadolu Selçukluları ise öncelikli olarak kendi yaşama alanını oluşturmak, yurt tutmak, yerleştiği yeni coğrafyada hem toprakla hem insanla hem de mevcut kültürle anlamlı, çoğalmaya elverişli sürdürülebilir bir terkip kurmak zorundaydı.³⁶ Anadolu Selçukluları'nın bu zor terkibi başarıları oldukça uzun bir zaman aldı; en nihayet XII. yüzyılın ikinci yarısından sonra, şehirlerin kurulması, maddî ve manevî emniyetin sağlanması, iktisadî artı-değerin çoğalması, yerli bilginlerin yetişmesi, özellikle Moğolların önünden kaçan bilgiyi taşıyan zihinlerin Anadolu coğrafyasına sığınması, akabinde Merağa matematik-astronomi okulunun Anadolu'yu beslemesi gibi nedenlerle felsefe-bilim hayatında bir canlanma yaşandı. Ancak Moğollar, özellikle Türkistan ve İran'da bilgiyi taşıyan zihinleri, yani bilginleri bhusus İbn Sina okulunun temsilcilerini yok ettiler; bu da İslam medeniyeti'nde İbn Sinacı düşünme tarzının, belirli bir dönem, alabildiğine zayıflamasına neden oldu. Bir kuşak sonra yetişen İbn Sinacı çizgideki düşünürler ise, artık hem kelâmî tenkit süzgecinden geçen hem de ortak dilin öne çıkarttığı bir tavrı benimsediler.

Osmanlılar ise, Anadolu Selçukluları'nın ilk dönemlerine benzer biçimde, mensup oldukları medeniyet açısından yeni olan bir coğrafya-

tarzın bazı konularda, muhtelif coğrafyalarda varlığını hâlâ sürdürdüğünü belirtirler. 1994'ten bu yana Bilim ve Sanat Vakfı'nda verdiğimiz seminerlerde vurguladığımız bu durumu muhtasar ve müfid bir deyişle şöyle özetleyebiliriz: “Türkler öncesi dönem İslam felsefe-bilim'inin *maddesini*, Türkler sonrası dönem ise *suretini* oluşturmaktadır; madde ve suretin *nazmı* ise, istikrar ve süreklilik içinde, Osmanlı döneminde tahakkuk ve taayyün etmiştir”. Bkz. İhsan Fazlıoğlu, “İlim ilim bilmektir; bilim neyi bilmektir?”, *Dergâh (Edebiyat - Sanat - Kültür Dergisi)*, C. IX, S. 97, Mart 1998, s. 12-14, 22. Ayrıca bu konuda, pek çok yorumuna katılmadığımız yeni bir çalışma için bkz. Mohamad Abdalla, “The Fate of Islamic Science Between the Eleventh and Sixteenth Centuries: A Comprehensive Review of Scholarship from Ibn Khaldun to the Present”, *Humanomics*, 2004, 20, 3/4, s. 26-57. Söz konusu makale, yazarın aynı konudaki doktora tezinin bir özetidir. Bkz. *The Fate of Islamic Science Between the Eleventh and Sixteenth Centuries: A Critical Study of Scholarship from Ibn Khaldun to the Present*, Yayınlanmamış doktora tezi, Griffith University, Aralık 2003.

36 İslam felsefe-bilim tarihi araştırmalarında dikkat edilmesi gereken en önemli noktalardan birisinin, üzerinde konuşulan coğrafyanın sahip olduğu felsefe-bilim birikiminin İslam medeniyetine mensubiyeti açısından *kaç yaşında* olduğunun sorulması olduğuna ilişkin uyarı için bkz. İhsan Fazlıoğlu, “Osmanlı felsefe-biliminin arkaplanı...”, s. 6-7, dipnot. 12.

da öncelikle yurt tutmakla uğraşmışlar; Anadolu Selçukluları'nın birikimini, yerleştikçe kendi topraklarına aktarmaya çalışmışlar; Yavuz Sultan Selim'le beraber, kadim İslam coğrafyasında istikrarlı bir haki-miyet kurmuşlar; ancak yukarıda da işaret edildiği gibi, Safeviler ne-deniyile Turan ile İran bölgelerindeki birikimden, alim ve eser dışın-da, maddî olarak hiçbir zaman, kelimenin tam anlamıyla, istifade ede-memişlerdir. Bu nedenle mevcut birikimi, paradigma-içinde kalarak genişliğine ve derinliğine zenginleştirmişler; hayata aktarmışlar, men-sup oldukları medeniyetin anlam dünyasını her türlü kurumla cisim-leştirmişlerdir. Denilebilir ki, Osmanlı dönemi İslam medeniyetinin hem dünya görüşünün hem de dünya tasavvurunun tam manasıyla hayata koşulduğu bir zaman dilimidir. Bunun yanında Osmanlılar komşu oldukları Batı-Avrupa'nın sunduğu imkanları da değerlendi-rerek, Yenileşme dönemiyle birlikte farklı bir yöne evrilmişlerdir. Tanzimat'tan başlayan belirli sahalara ilişkin kadimi terketme yaklaşı-mı, Cumhuriyet'le beraber *hayat*'in her alanına teşmil edilmiş; böy-lece yukarıda işaret edilen, siyasî beka-yı devlet uğruna yeni bir *ter-kip*'ten çok bir *katılma*'ya, hatta *asimilasyona* doğru yol alınmaya başlanmıştır.

Yukarıda dile getirilen gerekçeler çerçevesinde, Türk düşüncesi, İsl-am düşüncesinin doğal bir devamıdır. Ancak bu devamlılık, *taklid*'e değil *tahkik* ve *tedkik*'e dayanır. *Tahkik*, nazariyata ilişkin bir sorunun kanıtla isbatı (*isbat el-mesele bi-el-delil*) iken *tedkik*, kavramsal zemin-de kanıtın kanıtla isbatı'dır (*isbat el-delil bi-el-delil*). Bu nedenledir ki, XIII. yüzyıldan sonra her sahadaki bilginlere *muhakkikun* veya *mu-dekkikun* denilmiştir. Tahkik ve tedkik, yukarıda verilen tanımlamalar ışığında yapıldığında, yani aklın kanıtta (delil) nazar yoluyla tasarrufu anlamında dikkate alındığında *tefekkiir* adını alır; aklın amelî hayatta-ki sonuçları üzerinde nazar yoluyla tasarrufu anlamında dikkate alın-dığında ise *tedebbür* ismi verilir. Tefekkür'ün sonucu *fikir* ise tede-bür'ün sonucu *tedbir*'dir; böylece hem nazariyata ilişkin fikir hem de ameliyata ilişkin tedbir, aklın tahkik ve tedkik tarzı çalışmasından kay-naklanır. Bilginler her iki halde de ulaştıkları *anlamı* ilim kamuoyuna ya *tabrir* yani eser yazarak ya da *takrir* yani ibare/ifade ile aktarırlar. Bu iki kavram da Türk düşüncesinde *muharrir* (eser tahrir eden/ya-zan) ve *mukarrir*'in (ders takrir eden/veren) anlamını verir.

Bu iki yöntemden maksat mevcut bilgi birikimini taşıyıcı zihinler üzerinden anlayarak yeniden üretmek, böylece nazarî ve amelî düşün-ce dizgelerinin devamlılığını sağlamaktır. Sürekli yeniden üretilen, mevcut mekan ve zaman koordinatlarına, yani tarihî bağlamın, en ge-

niş anlamda ihtiyaçlarına göre yeniden kullanıma sokulan, kısaca yaşanan hayatın ilişkilerine göre sürekli yeniden tanzim edilen bilgi birikimi, doğal olarak ayrıntılarda zenginleşecek, hatta süreç içerisinde başkalaşacaktır. Hayat ilişkileri her zaman değişeceğinden aklın ürettiği fikir ve tedbir de değişen ilişkilere göre şekil alacaktır. Ancak unutulmalıdır ki, hem dünya görüşünde anlamlandırılan hem dünya tasavvurunda resm edilen ilişkilerin bir kısmı sabitliğini, her iki görüşte de köklü bir değişiklik oluncaya değin muhafaza ederler. Hayat ilişkilerinin çok ve muhtelif olması, her üretilen fikrin ve tedbir'in bu ilişkilerle bir tarzda ilgisinin kurulmasını gerektirir. İlgi, süreklilikte mündemiç olan ve birliği sağlayan anlamın devamlılığı açısından zorunludur; ancak ilgiler de ilişkilerin çok ve çeşitli olmasına benzer biçimde çok ve çeşitli olacaktır.

2. Aklın birliği, bilginin kesinliği: Ortak akıl - Ortak dil

Yukarıda dile getirildiği üzere, Oğuzlar/Türkmenler İslam medeniyeti'ne dahil olduklarında *nazarî idrak* parçalanmış durumdaydı. Her bir felsefe-bilim okulu, Varlık'ın kendi yöntemi çerçevesinde nazarî idrake konu olduğunu iddia ediyor; hakikate de kendi yöntemleriyle ulaşabileceğini savunuyordu. Bu nedenle, Oğuz/Türkmenler'in yukarıda işaret edilen kaygılarına uygun olarak, *akıl* ve *bilgi*'de birlik ile kesinlik sağlamak ve bunları *sürekli kalmak* için nazarî idrakin bir ortak dil'de, bir üst-dil'de birleştirilmesi gerektiği fikri tatbik sahasına konulmuştur.³⁷ Bir üst dil'in inşası için ise öncelikle *Varlık* kavramında, daha sonra Varlık'a ilişkin elde edilen bilginin *ifadesi*'nde ortak bir çerçeveye ulaşmak zorunludur.

İslam medeniyeti'nde Varlık, dolayısıyla Tanrı kavramı, kelamcılar ile filozoflar arasında en derin tartışma konusu gibi görünür. Varlık/Tanrı konusunda filozofların akla dayalı *tenzihî* ile kelamcıların vahimeye dayalı *teşbihî* en önemli ayrışma noktasıdır.³⁸ Kısaca belirtmek gerekirse, İbn Arabî irfanî sistemi bu sorunu çözmüş; Varlık'ın/Tanrı'nın tenzihî ve teşbihî tasavvurunu, her birinin yerini ve değerini muhafaza ederek, üst bir Varlık/Tanrı tasavvurunda biraraya

37 Bu konuda geniş bilgi için bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Selçuklular Döneminde Anadolu'da Felsefe ve Bilim- Bir Giriş-", *Cogito*, İstanbul 2001, Sayı 29, s. 152-168.

38 Bu konuda geniş bilgi için bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Düşünce Geleceği'nde 'Siyasî Metin' olarak Kelam Kitapları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. I, S. 2, İstanbul 2003, s. 381; özellikle 4 numaralı dipnot.

getirmiş, böylece ortak-bir-metafizik imkanı yaratmıştır.³⁹ İbn Arabî'den sonra, özellikle aşağıda ele alınacağı üzere, irfanî sistem ile felsefi sistem arasında, nazar kavramı etrafında, Konevî-Kaşanî-Kayserî-Fenarî çizgisinde kurulan dil birliği sayesinde, hemen tüm büyük müderris-filozofların irfan-i nazarî çizgisinde buluşmaları bu ortak Varlık/Tanrı tasavvurunun, kuşatıcılığı ve üst bir Varlık metafiziğine imkan vermesiyle alakalıdır.

Bu imkan neticesinde, her bir okul düşüncenin merkezine yerleştirilen Varlık'ın nazarî/aklî idraki'ni kendi yöntemleriyle yürüttü. Felasife'nin ilm-i mantık'ı ile mütakelliminin dili, Gazalî'nin açtığı evlekte Fahreddin Razi'yle kavramsal birliğe ulaştırıldı. Böylece her iki okul arasındaki fark *çıkış* noktası itibariyle belirlendi; ele alınan konular, ele alış tarzları ve ulaşılan sonuçlar bakımından ortak bir ölçütte buluşuldu. İrfanî yaklaşım çerçevesinde, ortak Varlık kavramından bilginin keşifle elde edilmesinde bir sorun görülmez iken elde edilen bu bilginin *ifade*'sinde tartışmalar yaşandı. Başka bir deyişle, sorun keşfi bilginin olup olmadığı konusunda değil, elde edilen bu bilginin ifadesinde görüldü. Tam burada şu nokta vurgulanmalıdır: Tartışma, ne *fenomenal bilgi*'nin ne de *numenal bilgi*'nin tahsili hakkındadır; tersine, sorun Mutlak Varlık kavramı üzerinde kurulan numenal/metafizik bilginin bir kere elde edildikten sonra insanlara nasıl ifade edileceği noktasında düğümlenmektedir. Kelamcılar vahyî ilkelere bağlı kalarak, Varlık'a/Tanrı'ya ihsas'la elde ettiklerini idrak/akıl ile *işledikten* sonra ulaşırlarken; felasife, benzer süreci vahyî ilkeleri mutlak anlamda düşünüp bir din olarak İslam'a tahsis etmeyerek izlerler; ancak her iki okul da ulaştığı sonuçları mantık-dil ölçütü içerisinde ifade eder. Ehl-i keşfe göre, iç ve dış duyular ile akıl, insan ile Tanrı arasında *perde*'dir; yapılması gereken bu perdelerin *keşf*'dir/kaldırılmasıdır; bu da eğer alem tafsil, insan icmal ise, zahirî eğitim ve batınî tecrübe'yle kazanılabilir.

Keşifle kazanılan bilginin ifadesi, daha önce, belirli bir ölçüt olmaksızın, büyük oranda *hal* kavramı çerçevesinde zahirî ve batınî tecrübe'ye dayanırken ilk defa Sadreddin Konevî, kelam ve felsefe'yle Mutlak Varlık kavramı çerçevesinde yürütülen ortak metafizik'in keşfi sonuçlarını ifade için bir uzlaşma arar. Nitekim Sadreddin Konevî, Nasiruddin Tusî'ye yazdığı ikinci mektupta amacının, kendisini akılla elde

39 Vahdet-i vücud hem *vicdanî* hem *idraki* bir araya getiren *irfan*'dir. Bu nedenle *vicdanî ahlak* ile *idraki ahlak* rikkatini, *irfanî ahlak*'ta kazanır. Bu ahlak içerisinde var-olan kişi, hem vicdanını (*abid*) hem idrakini (*natık*) hem de irfanını (*aşık*) gerçekleştirebilen (*kamil*) insan'dır.

edilebilirlerle sınırlayan zahirî felsefe'nin ulaştığı *sonuçlar* ile aklın yanında keşfin elde ettiklerini de dikkate alan batınî felsefenin *sonuçlarını* bağdaştırma (tevfik) olduğunu dile getirir. Konevî'nin bu bağdaştırma işlemini temellendirmek için İbn Sina'nın *el-Talikat*'ını kullanması ve Tusî'ye bu eseri tekrar okumasını salık vermesi, böyle bir dil birliğinin inşasında İbn Sina'nın kuşatıcı söyleminin yerini göstermesi bakımından dikkate değerdir. Konevî'nin bu tavrını Kayserî'nin *Şerh fusus el-hikem*'i,⁴⁰ Molla Fenarî'nin *Misbah el-uns*'u⁴¹ devam ettirmiştir; bu tavrın, Türkiye dışında İran ve Turan'da da Konevî'nin, Ferganî, Cendî gibi öğrencilerinin eliyle yaygınlaştırıldığı görülmektedir. Örnek olarak, bu yaklaşımın ulaştığı üst sonuçları göstermesi bakımından, İran'da Efdaluddin Türkî ile torunu Sainuddin Türkî'nin (ö. 830/1437) çalışmaları dikkate değer bir yerde dururlar;⁴² bu yöntem Abdurrahman Camî, Celaleddin Devvanî, Sadreddin Deştékî üzerinden Mir Damad ve Sadreddin Şirazi'ye kadar uzanacaktır. Öte yandan yine bu tavır Şair Fuzulî'nin orta-dereceli bir felsefe eseri olan *Matla el-itikad fi el-mebde ve el-mead*'ında bile görülmektedir.⁴³ Öyle ki, Seydî Ali Reis (ö. 970/1563) astronomi eseri *Hulasat el-hey'e*'de benzer bir üslup takip ederek kozmoloji ve ilm-i hey'et'te felasife ile mütekelimin'in terimlerinin medlüllerini bile birleştirmeye çalışır.⁴⁴

Bu üst-dil (ortak-dil), -daha önceki bir çalışmamızda dile getirdiğimiz düşünceler bir miktar tashih ve tadil edilerek- Gazalî'nin süzgecinden geçen İbn Sinacı mantık, genel bir deyişle tefekkür anlayışının, Fahreddin Razî'nin tenkitlerini de dikkate alarak, başta Büyük Selçuklu düşünürlerinden Necmeddin Kazvinî ile Konya kadısı Siraceddin Urmevî tarafından telif edildi. Kazvinî'nin *el-Şemsiyye fi el-mantık* ile Urmevî'nin *Metali' el-envar fi el-hikme ve el-mantık* adlı çalışmalarında formüle ettikleri bu dil her iki esere birer *Şerh* yazan Kutbuddin Razî tarafından *tebzâb* edildi; Esiruddin Ebherî-Şemseddin Semerkandî-Necmeddin Kazvinî-Siraceddin Urmevî-Kutbuddin Razî-Seyyid Şerif Cürcanî-Molla Fenarî-Sainuddin Türkî-Mehmed Emin Şirvanî-Mehmed Darendevî-İsmail Gelenbevî-Abdünnafi Efendi olmak üzere, pek çok filozof-mantıkçı tarafından kaleme alınan eserlerle ayrıntı-

40 Nşr. Celaleddin Aştıyanî, Tahran 1383.

41 Nşr. Muhammed Hocevi, Tahran 1384.

42 Sainuddin Türkî, *Temhid el-kavaid*, nşr. Seyyid Celaleddin Aştıyanî, Tahran 1982.

43 Fuzulî, *Matla el-itikad fi marifet el-mebde ve el-mead*, nşr. Muhammed Tancî, çev. Esat Çoşan – Kemal Işık, Ankara 1962.

44 Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya nr. 2591, yaprak 1b-94b.

larda geliştirildi. Bu dil, özne ile nesnenin *karşılıklı konumlandırılması* esasına dayanır. Varlık'ın büyüden ve ara-varlıklardan (ilahlar) arındırılması şeklinde özetlenebilecek bir kelamî metafizik ilke üzerinde kurulan bu dil her şeyden önce nesnenin önermede tezahür edişi ile önermeler arası işlemleri inceler; böylece bir taraftan nesnenin ontolojik yapısını ortaya koyar bir taraftan da nesneye ilişkin bilginin elde edilmesi yollarını araştırır. Büyük oranda Büyük Selçuklu Devleti'nde merkez-çevre ilişkilerini tayin eden siyâsî anlayışın bilgi sahasına uygulanımı olarak ortaya çıkan ortak-dil çalışması hem aklın birliğini hem de bilginin kesinliğini emniyete alma kaygısını güder.⁴⁵ Böylece, Sadreddin Konevî-Davud Kayserî-Mehmed Fenarî'nin irfan-i nazârî'yi bu dile dökmeleri, ortak bir Varlık tasavvurunda yürütülen müşterek metafiziğin yine ortak bir dille ifadesine imkan vermiş; böylece teoloji, metafizik ve kozmoloji sahaslarında birbirine tercüme edilebilir bir dil inşa edilmiştir. Bu konudaki ısrar o kadar şiddetli bir hal almıştır ki, bugünkü her türlü bilginin matematikle ifadesine benzer şekilde, sarf, nahv ve belağat gibi dil bilimleri yanında,⁴⁶ Abdurrahman Bistamî ve Sainuddin Türkî örneğinde görüldüğü üzere, gizli ilimler bile bu dile dökülmeye çalışılmıştır.⁴⁷ Öyle ki, İslam medeniyeti'nde yazılan en önemli mantık kitaplarından birisini hurufî-sufî Sainuddin Türkî'nin kaleme almış, eserinde nazârî bilginin doğasına ilişkin bilinen en derli toplu incelemeyi yapmış, burhan-i innî ile burhan-i limmî'nin nazârî yöntemdeki yerini en ayrıntılı biçimde incelemiş olması şaşırtıcı değildir.⁴⁸

45 Fazlıoğlu, "Selçuklular döneminde...", s. 154-155.

46 Mesud Taftazani'nin (ö. 792/1390) bu ortak-dil'in başta usul-i fıkıh olmak üzere dil bilimlerine uygulanmasına karşı çıktığı, Seyyid Şerif Cürcanî'yle uzlaşmadığı bilinmektedir. Timurlular'da başlayıp Osmanlılar'da devam eden Taftazani ile Seyyid Şerif arasındaki tartışmanın en önemli sıkket noktasının bu olduğu, her iki düşünürün eserlerinde müşahede edilebilir. Ayrıca bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı felsefe-biliminin arkaplanı...", s. 24-26, 34-36.

47 Abdurrahman Bistamî'nin başta *Şems el-afak fî ilm el-huruf ve el-evfak*, (Hekimoğlu nr. 533) olmak üzere, diğer önemli eserleri ile Sainuddin Türkî'nin *el-Mefahis fî el-hikme* isimli önemli çalışması (Esad Efendi nr. 1731) örnek olarak verilebilir.

48 İbn Türkî, Ebu Muhammed Sainuddin Ali b. Muhammed, el-Hucendî, el-İsfehani, el-Şafî, *Kitab el-menabic fî el-mantık*, nşr. İbrahim ed-Dibaci, Tahran 1379. Benzer durum İsrakî felsefenin kurucu ismi Şihabeddin Sühreverdî için de geçerlidir. Hem *Hikmet el-işrak*'ın birinci kitabını meşşâî mantık'a tahsis etmiştir hem de medreselerde okunan, müderrislerin elinde mütedavil olan *el-Telvihat* gibi mantık eserleri kaleme almıştır.

Yukarıda izah edilen nedenlerle, İbn Sina'dan başlayarak, İslam felsefe-bilim tarihinde dinî düşünce ile felsefî düşüncenin birbirleriyle çatışan ve savaştan olmaktan daha çok birbirlerini tamamlayan bir yapı arz ettikleri söylenebilir. Örnek olarak, felsefe Tek Tanrı kavramı çerçevesinde Tanrı'yı incelerken ilm-i kalam semiyat bahsinde, felsefenin çerçevede olduğu bu tanrı kavramına dinî/İslamî içeriği yükler. Felsefe, risaleti/nübüvveti, ilahî bilgi ve insanın ona ulaşma yolları bağlamında, felsefî din çerçevesinde temellendirirken, İslam felsefenin temellendirdiği bu risalet/nübüvvet kavramının muhtevasını, Kur'anî bakış açısını esas alarak, Hz. Muhammed'in risaleti/nübüvvetiyle doldurur. Bu nedenlerle İslam medeniyetinde geliştirilen kalamî, felsefî ve irfanî dil birbirlerinin yerine ikame edilmesi mümkün diller değil, tersine birbirini tamamlayan diller olarak düşünülmelidir. Burada her bir dilin kendisine konu kıldığı sorun'un ortaklığı yanında, ele alış tarzının farkına işaret edilmelidir. Örnek olarak Molla Fenarî *Misbah el-uns*'da bir konuyu ehl-i nazar ve ehl-i keşf açısından ele aldığıda kastettiği iki dilin aynı tarzda konuştuğu değil; tersine iki dilin farklı tarzda konuştuğu, ama birbirini tamamladığıdır. Nitekim, yukarıda da işaret edildiği üzere, İslam mantık tarihinde bilinen en önemli eserlerden birisini kaleme alan hurufî-sufî Sainuddin Türkî, *Temhid el-kavaid*'de, burhan ile irfan arasındaki ortak-dil konusunda, ulaşılan son noktayı göstermesi bakımından dikkate değer şu görüşleri dillendirir: Her iki yol da *hakikati* ve *sıdkiyeti* temsil eder; çünkü hem nazar hem de keşf aynı memeden emer; ikisinin arasındaki fark derece farkıdır. Öyle ki iki yöntemden birisinde geçerli olan bir kural diğesinde de geçerlidir; sorun çıkartan bir engel diğesinde de engeldir. Öte yandan hem keşfde hem nazarda beş-dış duyu yalnızca alıcı mesabesinde; esas olan *idrak*'tir. Ancak ehl-i nazar *esyanın hakikatleri*'ni, ehl-i keşf ise *şey'in hakikati*'ni *idrak* eder. Ayrıca, nazar'ın ilm-i mantık'ı gibi keşf'in de ustaların yanında öğrenilmesi zorunlu olan bir *mizan*'ı vardır. Yukarıda özetlenen bu durum, İslam-Türk düşüncesinin XX. yüzyıl başında dağılmasına kadar devam edegelmiştir; günümüzde İran ve çevresinde hâlâ devam etmektedir.

3. Derinleşen muhteva, dönüşen yük

Selçuklu-Osmanlı dönemi İslam felsefe-bilim tarihinin en önemli özelliklerinden birisi, İbn Sina ile İbn Heysem'in genel çerçevesini çizdiği paradigmanın derinliğine tahlil edilmesi, pek çok konunun felsefe-bilim tarihinde görülmemiş bir vukufiyetle incelenmesidir: Varlık, yokluk, mahiyet, vucub, imkan, hudus, birlik, çokluk, illet, malul vb.

kavramlar; Tanrı ve tanrısal alan(teoloji); kozmoloji, gökyüzü, yeryüzü, insan, toplum ve siyasî yapı yani devlet, tüm bu genel konuların muhtevaları ayrıntılarıyla incelenmiş, ifade edildiği üzere, ortak bir metafizik-kavramsal çerçevede tutarlı bir şekilde biraraya getirilmiştir. Paradigmanın doyması, metafizik-kavramsal yapıların muhtevalarına ilişkin açılımların sonuna kadar tecelli/tezahür etmesi, bu yapının daha geç dönemde kılcal damarlarında pek çok çalışmanın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Öyle ki bu çalışmalar hem mevcut söylemi zenginleştirmiş hem de sistemde pek çok gedik açılmasına neden olmuştur. Bu çalışmalara daha yakından bakıldığında, şimdiye kadarki yazma eser incelemelerimizde dikkatimizi çeken şu konulara işaret edilebilir: Bilen ile bilinen ilişkisi ve bilginin ortaya çıkışı, tanımı; bilginin dile getirildiği tasavvur ve tasdik'in yapısı, önermenin unsurları, önermenin çeşitleri, temporal önermeler, yüklem ve konunun niceliği sorunu, önerme ile dış-dünya ilişkisi, nisbet, haml, vücud-i haricî ve vücud-i zihnî ayırımı, nefsu'l-emr kavramı, musul (idealar) anlayışı, siddiyet ve hakikat, cihet-i vahdet-i zatiyye ve araziyye, ilm-i vad, matematik nesnelere ontolojisi, matematiksel bilginin kaynakları ve değeri, matematiğin, özellikle geometrinin temelleri, matematik ile doğa ilişkisi, algoritma fikri, illiyet sorunu, tabiiyyat'a (felekiyyat ve süfliyyat) ilişkin bilginin özellikleri, burhan-i innî ve burhan-i limmî'nin bilgi anlayışındaki yeri, kinematik-geometrik modellemeler ve gökyüzü bilgisi, aletler ile tabiiyyat bilgisinin ilişkisi, hesap kavramı ve harizmiyyat, sayı tanımının tadili, sayı ontolojisi, sınırlılık-sınırsızlık, sonluluk-sonsuzluluk, mekan, zaman ve tarih kavramları, ben'in varlığı ile bilgisi (bu çerçevede özellikle incelenen "Varlığım/vucudî" ifadesi ile "Ben var-ı-m/Ene mevcudun" ifadesi arasındaki ilişkiler ve farklar), insana ait tüm bilgi, hissî, hayalî/tahayyulî, vehmî, zihnî, vicdanî ve idrakî bilgi türleri ve muhtevaları; bu çerçevede mukaddimet-i erbaa tartışmaları, âdâbu'l-bahs, âdâbu'l-mutalaa, âdâbu'l-muzakere araştırmaları, amelî hikmetin pek çok sorunu vb. Konuların bu zenginliği yanında Selçuklu-Osmanlı döneminde İslam düşüncesi –yukarıda işaret edildiği üzere- medreselerin nesiller arası bilgi aktarımını mümkün kılmasıyla, nazarî bilginin toplumsallaşmasına, yaygınlaşmasına ve cemiyeti etkilemesine neden olmuş, bu da sorunların problematik(sistematik) incelenmesine yol açmıştır.

Sorun olarak işaret ettiğimiz konuları daha genel başlıklar altında toplamak istediğimizde, Türk düşüncesinde ele alınması gereken ilk konunun, Varlık metafiziği, theo-ontoloji veya transendent ontoloji olduğunu söyleyebiliriz. Bu küllî-ortak Varlık metafiziği yanında ke-

lamî, meşşâî, işrakî ve irfanî Varlık ve var-olan anlayışları da ayrıca teker teker incelenebilir. Teknik manasıyla mantık ile hem ilm-i mantıkta hem usul-i fıkıhta hem de belağatta incelenen dil felsefesi bağımsız bir konu olarak araştırmayı beklemektedir; özellikle aşağıda üzerinde durulacak ilm-i vad'ın aklî dil felsefesi olması bakımından üzerinde yazılan yüzlerce çalışma araştırmayı hak etmektedir. Amel-i hikmet denilen ahlak ve siyaset konularında farklı yaklaşımları temsil eden çalışmaların büyük bir yekün tuttuğu, ilm-i fıkıhta bile benzer konuların incelendiği bilinmektedir. Hem meşşâî hem de kelamî fizik/doğa felsefesi, aritmetik, geometri, astronomi gibi matematik bilimlerinin temelleri ile doğa-matematik ilişkisi; bu konularda farklı okulların birbirini eleştirisi üzerinde durulması gereken konulardır. Tıp ve insan felsefesi, mimarî, müzik ve diğer sanat dallarının dayandığı zihniyet ile içerik, sanat felsefesinin temel kavramları açısından incelenebilir özelliklere sahiptir. Bilgi anlayışı, muhtelif okulların bilgiye yaklaşımı ve bilen-bilgi-bilinen merkezli tartışmalar oldukça zengin çağrışımlara sahiptir. Örnek olarak, Sivas'ta kaleme aldığı *Nihayet el-idrak fî dirayet el-eflak* adlı astronomi eserinin mukaddimesinde Kutbuddin Şirazî, metafizik, fizik ve matematiği ele aldıkları konu, ispat yöntemleri ve ictimâî faydaları açısından karşılaştırır -kendi dönemindeki kozmoloji çerçevesinde- ve metafizik ile meşşâî fiziği bu açıdan eleştirerek, matematiğin, bilgisinin nesnesi, matematik ispat ve ictimâî fayda açısından en güçlü ilim dalı olduğunu vurgular.⁴⁹ Yalnızca matematik nesnelerin ontolojisi, matematik bilgi ve matematiğin dış-dünyayı tasvir edip edemeyeceği konularında yapılan tartışmalar, İbn Sina'dan Kutbuddin Şirazî'ye, oradan Ali Kuşçu'ya, İbn Nakib'e ve Takiyüddin Râsîd'a kadar uzun ve oldukça verimli bir dönemi kapsar; ve günümüz matematik felsefesinde tartışılan pek çok benzer sorunu ele alır. Derinlemesine yürütülen bu tartışmaların sonucunda, başta Ali Kuşçu olmak üzere, İbn Nakib ve İran bölgesinde Şemseddin Hafîrî'nin yeni bir metafizik ve fizik kurulması gerektiği üzerinde durmaları, tartışmaların paradigmanın sınırlarını zorladığını göstermesi bakımından son derece önemlidir.

Sorun alanları ele alınırken en önemli nokta, yukarıda işaret edilen *Varlık kavramı* ile *ortak-dil'in(üst-dil)* dikkate alınması, dolayısıyla sorunun katmanlı incelenmesidir. Bunun yanında, göz önünde bulundurulması gereken diğer önemli bir nokta, kadim düşüncenin en nihayetinde *insan-merkezli* olduğudur. Bu nedenle araştırılan tüm konular,

49 Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya nr. 2145, yaprak 1b-3a.

insan'dan başlar ve yine insan'da biter; çünkü Kayserî'nin *Şerh fusus*'da, Fenarî'nin *Miftah el-uns*'da ve Sainuddin Türki'nin *Tembid el-kavaid*'de, vurguladıkları gibi ister kitab-ı tekvinî ister kitab-ı tedvinî okunsun, görülecek ilk şey şudur: Varlık'ın hareket-i icadiyesinin en yüce maksadı insanın hakikatidir; bu nedenle insanın hakikati, *hakikatü'l-bekaik*'tir.⁵⁰ Bu anlayışın nedeni, kadim insan tasavurunda yatar; buna göre, heyula'nın suret kazanmasıyla dört unsur ve dört hılt'ın terkibinden oluşan *beden* ile ilahî kökenli ruh'un maddeye bitişen cihetini temsil eden *nefs*'i biraraya getiren *insan*, *hayvan-i natık*, ontik yapısıyla alemin birlik ve bütünlüğünü temsil eder. Başka bir deyişle aşağı-dan yukarı-ya çıkan *tabiat/madde* ile yukarı-dan aşağı-ya inen *ruh/mana* insan'da buluşur ve kaynaşır. Bu buluşma, deyiş yerindeyse var-olmanın, varlığa gelmenin, varoluşun *svr*'ıdır. Çünkü insan, Varlık'ın iki ucunu *bir-ara*'ya getiren, bu nedenle *ara*-da bulunan bir var-olan'dır. Yine bu nedenle insan, mahiyetinde hem maddeyi temsil eden canlılık(hayvan) hem de manayı temsil eden nefis(natık/logos) birlikte bulunduğundan, her iki tarafı da, *ara*'da *tefekür* ve *tedebbür* etme gücüne sahiptir; deyiş yerindeyse iki alem arasında *aracı* yeni bir alem'dir. Bu nedenlerle, teoloji, kozmoloji, antropoloji, vb. tüm bilme eylemleri, insan'ın *anlamına* ve *yerine* ilişkin soruları yanıtlamak için üretilmişlerdir; öyle ki, ahlak ve ictimâî hayat bile bu anlama ve yere ilişkin üretilen yanıtların bütünlüğüne ve birliğine bağlıdır. Kısaca özetlenen bu temel metafizik kabul çerçevesinde, bir düşünür ister maddî ister ilahî küre'ye ait olsun, herhangi bir konuyu ele alırken öncelikle insan'ı tanımlamakla işe başlar, akabinde ele alınan konunun insan'daki yerini belirlemeye çalışır.

Bu tespite iki örnek verebiliriz: Fatih Sultan Mehmed ve Sultan II. Bayezid dönemlerinde yaşamış Mehmed Hatib-zade (ö. 901/1496), *Risale fi bahs el-ru'ye ve el-kelam* adlı çalışmasında, kelimî bir sorun olan, kelam-i nefis'nin ezeliyeti yanında "Ahiret gününde Tanrı'nın insan tarafından gözle görülüp görülmeyeceği" konusunu ele alır. Ancak, yazar öncelikle, bir tür tümdengelim yöntemiyle, gören bir var-

50 Bu nedenle, "Tanrı mükemmel insan, insan nakis/eksik tanrı'dır". İnsan-i kamil kavramı çerçevesinde insan üzerinde yapılan incelemeler, düşünürlerin insanın varlığı karşısında yaşadıkları *ürpertî*'yi, *korku*'yu ve insan için bir *anlam arayışı*'ni göstermektedir. Bu bakımdan Vahdet-i vücud tek bir kavramla özetlenmek istense *insan-i kamil felsefesi* demek yeterlidir. Nitekim Konevî'nin *Miftah el-gayb*'i ile Fenarî'nin şerhi *Misbah el-uns*'da en önemli konu, insan ile insanın varlık içerisindeki yeri, kısaca insanın anlamının *ne* olduğudur.

olan olarak insanla konuya giriş yapar ve kadim ihsas ve idrak fizyolojisi ile psikolojisini inceler; akabinde görme olayını fizyolojik, fizik ve matematik açıdan tahlil eder; yani ilm-i menazir'in (optik) kavramlarını ve yöntemini göz önünde bulundurarak, ışık, renk, cisim ve göz'ün ilişkileri ile bir vakıa olarak görme olayının nasıl oluştuğunu, farklı görüşleri dikkate alarak tartışır. Tüm bu konuları, gören insan'ı ve görme olayını çok çeşitli açılardan ele aldıktan sonra, ana sorusuna döner ve sorunun kelamî yönünü yanıtlamaya çalışır.⁵¹

İkinci örnek, Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin (ö. 1113/1702) çalışmalarıdır. Eserlerini belirli bir proje doğrultusunda kaleme alan Dede'nin günümüze gelen çalışmaları üzerine dikkatle eğilindiğinde, öncelikle, insan'ı bir canlı-olarak, akabinde natık-olarak ele aldığını; özellikle dil yetisi ve dil'in yapısı üzerinde durduğunu; insan'ın maddî/fizikî ve manevî/nefsî yapısını belirledikten sonra insanın dış-dünya'yla temasını ve dış-dünya'ya ilişkin bilgisini, bhusus, bu bilginin üzerinde kurulduğu önerme'yi incelediğini; daha sonra Varlık ile var-olan'ı hem tabii hem de talimî cihetten tasvir ettiğini, ahenk kavramına ayrıcalıklı bir yer verdiğini görürüz. Kadim çerçevede insanın tefekkür yetisini belirleyen Dede, hemen akabinde, insanın tedebbür gücüne yönelir ve ahlak eserinde Yeryüzü'nde saadet tahsili için insanın takip etmesi gereken davranış hattını belirler. Yekpare bir felsefi sistem sunan Dede'nin tarihle ilgilenmesi ise, birey olarak insan yanında tür olarak insanın küllî hafızasının, başka bir deyişle haricî hafıza'nın, kendi mensub bulunduğu medeniyeti merkeze koyarak muhtevasını tayin eder. Denilenleri eser adlarını dikkate olarak şu şekilde de ifade edebiliriz: Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin bir taraftan *Gayet el-uded*'de, Hermetik-Pitagoryen anlayışa teşbihen, adedî bir theo-ontoloji yapmaya çalışması; diğer taraftan *Hamliyye*'de vücud-i hamli'nin ontolojisini araştırması, önerme'nin unsurlarını özellikle *nisbet*'in ontik durumunu sorgulaması önemlidir. Adedî yönelimini musiki'nin dayandığı nisbet(oran-orantı) teorisini araştırmasıyla sürdüren Dede, mikdarî(megethos) ontoloji'yi –düzenli olmasa da- *Tabrir el-usul*'e yazılan talikatları bir araya getirmek ve kendi düşüncelerini eklemekle gerçekleştirir. Adududdin İcî'nin ahlak risalesine yazdığı, kapsamlı *Şerh*'de ise, amelî hikmeti, erdem ve adalet anlayışını inceler. Dil araştırmalarında ise, *Hamliyye*'yi tamamlarcasına, dil'in muhtelif ifade unsurları ile ifade edilenler arasındaki ilişkileri tartışır. *Âdâb el-mutalaa*'da, öncelikle bilen olarak insanı ve bilme yetilerini gözden geçiren Dede, kadim bilgi

51 Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih nr. 2997.

dağarcığında herhangi bir konunun nasıl araştırılması gerektiğini (*mutalaa*), muhtelif metinlerin nasıl okunabileceğini, araştırma sürecinde elde edilen sonucun öğrenci ve bilginlerle nasıl *müzakere* edileceğine dair bir yöntem çalışması yapar.⁵²

4. Kadim'i idrak: Dikkat ve rikkat

Kadim'in idraki için öncelikle bir *tarih perspektifi* ile bir *medeniyet perspektifi*'ne, ayrıca bir *felsefe-bilim teorisi*'ne sahip olunması gerektiği izahıta varestedir. Bu çerçevede incelenen dönemin bütününe ilişkin bir *küvre*'nin inşası, idrak edilmek istenen konunun tarihî bağlama *mutabık olması* açısından zorunludur. Bu üç temel koşul yanında Türk felsefe-bilim tarihini sahih bir biçimde tasavvur edebilmek için bazı temel ilkeleri örneklendirerek aşağıdaki gibi sıralayabiliriz.⁵³

i. Kadim nazarî idrake ondalık tasnifli kütüphane sistemi içerisinde değil, Taşköprülü-zade'nin *Miftah el-saade ve misbah el-siyade* adlı eserinde serimlenen bilgi tasnifi çerçevesinden bakılmalıdır. Örnek olarak, Osmanlı medrese müfredat programlarına bakıldığında, ilk elde coğrafya'ya konu alan metinlerin olmadığı görülecektir. Ancak medrese ilmî zihniyetinin nazarî karakteri yanında kadim ilm-i heyet'in nazarî coğrafya'ya da içeren bir kavramsal yapıya sahip olduğu bilirse, medreselerde okutulan Mahmud Çağminî'nin *el-Mulahhas fi ilm el-hey'e el-basite* adlı eseri ile Kadı-zade'nin *Şerh'i* ve Abdülalî Bircendî *Haşiye*'sinde coğrafya'nın nazarî boyutlarının incelendiği, temel kavramların verildiği müşahede edilecektir. Büyük Selçuklu, Anadolu Selçuklu ve Osmanlı ilim kamuoyunda mütedavil olan diğer nazarî astronomi eserleri de dikkate alındığında, nazarî coğrafyanın yaygın bir biçimde okutulduğu; bu nazarî çerçeveye uygun olarak haritaların çizildiği, diğer tasvirî coğrafya eserlerinin telif edildiği anlaşılacaktır. Bu dikkat diğer pek çok konu için de geçerlidir.

ii. Günümüzde Selçuklu-Osmanlı Türk felsefe-bilim tarihi, büyük oranda Yunus Emre, Şeyh Bedreddin, Mehmed Birgivi, Erzurumlu İbrahim Hakkı gibi bir çizgiye mahkum edilmiştir. Yunus Emre'yi dikkate alanlar Davud Kayserî'yi, Şeyh Bedreddin'i dikkate alanlar Mehmed Fenarî'yi, Mehmed Birgivi'yi dikkate alanlar Mehmed Emin

52 Münecimbaşı Ahmed Dede'nin bu çalışmada kısaca özetlediğimiz felsefesi için, *Bir Filozof Olarak Münecimbaşı Ahmed Dede: Varlık, İnsan ve Bilgi* adlı geniş bir araştırma yürütüyoruz.

53 Bu konuda daha önce dikkat çekilen noktalar için bkz. İhsan Fazlıoğlu, "İki ucu müphem....", s. 24-26.

Şirvanî'yi, Erzurumlu İbrahim Hakkı'ya dikkate alanlar Mehmed Darrendevî veya İsmail Gelenbevî'yi göz önünde bulundurmuyorlar. Bunun nedeni ilk çizginin eserlerini büyük oranda Türkçe yazması'dır; ancak bu devirde Türkçe yazılan eserlerin *halk için* kaleme alındığı unutulmaktadır. Bu araştırmacıların yaptıkları Sadreddin Konevî'nin halk için kaleme aldığı Farsça eserleri öne çıkartıp, Arapça telif ettiği eserleri görmezlikten gelmeye benzer. Gerçekte, Türkçe yazan müelliflerin söyledikleri yüksek felsefe-bilim dilinin basit bir ifadesidir ve anlaşılması ancak yüksek kültürün dili bilindiğinde mümkündür. Yüksek kültürün dili sorununa gelince, başka bir çalışmamızda da ifade ettiğimiz gibi, bu dil yalnızca Arapça değildir; mantık biliminin kavramlarıyla örülmüş *yarı-sembolik bir dil*'dir;⁵⁴ bundan dolayı da anlaşamadığı için, yok-sayılmaktadır. Öte yandan Selçuklu-Osmanlı düşünce tarihi, yalnızca sosyal tarih cihetinden ele alınamaz; çünkü düşünce yalnızca *tedebbür/tedbir* cihetinden değil aynı zamanda *tefekür/fikir* cihetinden de ele alınmalıdır.

iii. Kadim dönemdeki eleştirileri, hangi kavramları konu kılmuşsa, o kavramların o dönemdeki muhtevasını dikkate alarak değerlendirmek; bugünkü çağrışımlarını incelememek gerekir. Örnek olarak, düşünce/tefekür'ün eleştirilmesi konusu ele alınacaksa, söz konusu eleştiriye konu kılınan düşünce'nin nasıl tanımlandığı, dolayısıyla tasavvur edildiği tespit edilmelidir. İbn Sina'nın "saadet/mutluluk, insan aklının orta terimi bir anda keşfetmesi yoluyla faal akılla ittisali'dir" biçimindeki tanımının eleştirisi, mutluluk kavramının değil, "belirli bir biçimde tanımlanan mutluluk kavramı"nın eleştirisidir. Bu durum, felsefe, akıl, bilgi, hikmet, hatta tanrı gibi tüm önemli kavramlar için geçerlidir. Başka bir örnek vermek gerekirse, "illet/illiyet" in eleştirisi, tüm kayıtlardan soyutlanarak, mutlak anlamda illet/illiyet'in eleştirisi biçiminde anlaşılırsa –ki bu aslında bugünkü anlamda illet/illiyet'in eleştirisi demektir; çünkü insan bugününü mutlaklaştırır- o insanların bu konuda ne düşündüğü ve ne dediği gözden kaçır.⁵⁵ Bu bakımdan medeniyete has tüm bir küre'yi görmeden, o küreye ait bir noktanın hendesî-adedî özelliklerini belirlemek imkansızdır. İbn Sina ve takipçilerine göre, Evren kıyas teorisine göre kurulu bir yapıdır; ve illet(mantık-

54 İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Döneminde 'Bilim' Alanındaki Türkçe Telif ve Tercüme Eserlerin Türkçe Oluş Nedenleri ve Bu Eserlerin Dil Bilincinin Oluşmasındaki Yeri ve Önemi", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, Sayı: 3, Mart 2003, s. 151-184. (www.kutadgubilig.com)

55 Kadim zihniyetteki hikmet (teoloji), illet (metafizik) ve sebep/neden (fizik) ayrışması üzerinde durulması gereken pek çok çağrışımı muhtevlidir.

ta orta-terim) bu yapının içerisinde içkindir. Bir kıyas'ın heyetinde içkin orta-terimi bilmek gibi, Evren'in heyetini bilmek de ancak ve ancak içerisinde içkin olan illeti bilmekle mümkündür. Bu nedenle illet vücudî'dir; Tanrı gibi ezeli ve ebedidir; dolayısıyla Tanrı'nın müdahalesine açık değildir. Kelamcılara göre ise, illet vücudî değil, itibarî'dir; ancak Evren, yine de Allah'ın iradesine(adetullah) tabi olarak birlikli ve dirlikli, düzenli bir bütün olarak var-olmaya devam eder. Kısaca tartışma illetin/sebebin varlığı ile ilgili değil, kökeniyle ilgilidir ve esas itibariyle “sebebin neticeyi doğurması vacip mi/zorunlu mu mümkün müdür?” cümlesi etrafında cereyan etmektedir. Bu tartışmada ele alınan illet, anlaşılacağı üzere, pek çok başka sorunla içiçe olan bir biçimde numenal'dir, fenomenal değil; tıpkı *yerçekimi* kavramı üzerinde Leibniz ile Newton arasında cereyan eden *occult quality* ile *manifest quality* tartışması gibi. Bu nedenle kadim *numenal illet* tartışmasını, David Hume'dan sonra gelişen *fenomenal sebep/neden* tartışmasıyla karıştırmak hem kadim düşünceyi anlamayı engeller hem de yeni yönelimi çarpıtmayı.

Diğer bir örnekte, Şehrezurî, meşşâî tefekkür/fikir tanımını şöyle verir: “Öncülleri düzenlemek ve makulâtı idrak için delilleri kurmak”.⁵⁶ Şehristanî ise *Kitab el-milel ve el-nihal*'de İbn Sinacı hikmet anlayışını şöyle özetler: “Aklı/kavlî hikmet, akledenin, aklın tanım(hadd) ve resm gibi yollar ile burhan ve tümevarım gibi yollarla aklettiği herşeydir”.⁵⁷ Şehristanî, bu tanımdan hareketle, meşşâî geleceğin eşyayı incelerken üç takı kullanarak soru sorduğunu ve yanıtlara göre de ilimleri üçe taksim ettiğini belirtir: Eşyanın mahiyetini araştıran ilm-i ilahî/metafizik nedir(*ma*); eşyanın keyfiyetini araştıran ilm-i tabii nasıldır(*keyf*) ve eşyanın kemmiyetini araştıran ilm-i riyazî kaçtırdır(*kem*). Bu ve benzeri örnekler, düşüncenin belirli bir tanımına ilişkindir; özellikle kavramın/tasavvurun elde edilişi –ki İbn Sina'ya göre yalnızca had/tanım iledir-, kavramların biraraya getirilerek önermenin kuruluşu ve önermelerin alt alta konularak yargıda/tasdik bulunulması –ki İbn Sina'ya göre yalnızca kıyas iledir- belirli bir felsefe-bilim yaklaşımının tanımıdır. Bu tanıma karşı çıkmak ve eleştirmek, düşünceyi eleştirmek, düşünceye karşı olmak anlamına gelmez; öyle ki bu tanımları yalnızca kalamî, işrakî ve irfanî yaklaşımları takip eden

⁵⁶ Şehrezurî, *Tarih el-bukema: Nuzhet el-ervah ve ravdat el-efrah*, nşr. Abdulkarim Ebu Şuveyrib, Trablus 1988, s. 35.

⁵⁷ Şehristanî, *el-Milel ve el-nihal*, nşr. Muhammed Abdulkadir el-Fadilî, Beyrut 2005, s. 57-58.

düşünürler tenkit etmemiş; pek çok şair bile, aklı aşırı biçimselleştiren bu tanımları eleştirmiştir.⁵⁸

Konuyla ilgili pek çok örnek vermek mümkündür: Özellikle ilimlerin tasnifinde kullanılan aliyye, mutevassita ve süfliyye terimleri ile matematik nesnelere insanın hangi yetileri tarafından üretildiğini göstermek için kullanılan vehmiyyat ve muhayyelat gibi kavramlar, yine ilim sınıflandırmalarında kullanılan külliye ve cüziyye gibi ıstılahlar, bağlamından kopuk bir biçimde ele alınmakta, *whiggism*'in muhteşem örnekleri verilmektedir.⁵⁹

iv. Muhtelif ilim sahalarının, tanımlarını, konularını, sorun-alanlarını daha iyi anlamak için, bu ilimleri üreten insanların yaşam sürdürdüğü *hayat küresi* içerisindeki maksatlarını tayin etmek elzemdir. Bu duruma en güzel örnek ilm-i vad'dır; bu ilim niçin kurulmuştur; kurulması için neden XIV. yüzyıl beklenmiştir; bu ilim dalını kuran ve üzerinde çalışanlar niçin dil bilimciler değil de kelimcilerdir; niçin Osmanlı döneminde Ali Kuşçu eliyle bu ilim dalı yeniden inkişaf etmiş ve ders olarak medreselerde okutulmuştur? Bu soruların yanıtları, bu ilmin maksadında yatmaktadır; öyleyse bu maksat nedir?

Anlam'ın sürekliliği tarihî süreçte içkin/mündemiç olan yasalılığın, nizamın temelidir; bu nizam aynı zamanda, dış-hafıza'da [külli hafıza] korunan bilgi birikiminin de en önemli özelliğidir. Çünkü bizatihi *bilgi* insanın eylemlerinin, dış-dünya'da tecessüm etmesi anlamına gelir. Nasıl ki, Evren'de içkin bir yasalılık/nizam varsa; bu nizam Evren'e içkin *anlamı* gösteriyorsa; Evren'i bilmek de bu anlamın idraki ise; bu idrak de bize Evren'in akli bir resmini veriyorsa; benzer biçimde hem ferdî hem de içtimâî seviyede insanın dünya görüşünü, anlam-değer dünyasına kendisine göre *tanzim* ettiği/nizam verdiği vahy-i ilahî'nin, Kitab'ın tecessüm ettiği *dil'in sabit ve sürekli bir anlamı* olmalıdır. Eğer, vahiy, Tanrı'nın insanoğlu'yla konuşması, bizatihi Tanrı'nın iradesinin tecellisi ise –Evren'deki tecellî'ye benzer biçimde- bu tecel-

58 Örnek olarak bkz. Nevî, *Divan*, nşr. Mertol Tulum – M. Ali Tanyeli, İstanbul 1977. Diğer pek çok eser yanında Nabî'nin *Hayrî-name*'si tanınmış bir örnektir. Ancak, yukarıda dile getirdiğimiz dikkatler göz önünde bulundurulmayınca eser üzerinde yapılan yorumlar, *whiggism*'in güzel bir örneği halini almıştır. Bkz. Ali Fuat Bilkan, *Hayrî-name'ye Göre XVII. Yüzyılda Osmanlı Düşünce Hayatı*, Ankara 2002.

59 Matematik nesnelere ontolojisi ile matematik-doğa ilişkisinin kadim çerçevesi konusunda yürüttüğümüz çalışma, bu konuların günümüzdeki tasavvurunun Türk aydınının vehmine dayandığını ortaya koymuştur. Bkz. İhsan Fazlıoğlu, “Bir Vehmin Hikayesi: Matematik nesnelere ile matematik-doğa ilişkisinin kadim idraki”, yayımlanacak makale.

lî'nin de nihaî amacı kendisine uyulduğu takdirde insan için *saadet*'i sağlamaksa, Kıyamet gününe kadar, insan tarafından anlaşılması mümkün, dolayısıyla itaat edilebilir, sabit ve sürekli bir *anlam*'ı taşımalıdır. Bu gerekçeyle, sabit ve sürekli anlam, lafızlarına giydirildiği dilin içerisinde –maddeye giydirilen esma gibi- mevcut olmalı; Tanrı'nın iradesini temsil ettiğinden ve itaat edildiğinde saadeti sağlayacağından, insan tarafından –tıpkı doğa gibi- akıl aracılığıyla idrak edilmelidir. Bu nedenlerle, Tanrı'nın –Evren'de tecessüm eden iradesi gibi- Kuran-ı Kerim'de tecessüm eden iradesi, müslüman toplum tarafından itaat edilmeye devam edildiği sürece anlaşılmalı; bu *anlamak* da hiçbir zaman değişmemesi gereken sabit ve sürekli bir anlama dayanmalıdır. Kuran-ı Kerim, vahy olduğu tarihî dönemdeki mevcut sabit ve sürekli bir anlamın ifadesi ise, bu dil korunmalı, emir-nehî süreci temel ilkeleri açısından bu sabit ve sürekli anlama dayanmalıdır. İşte bu sabit ve sürekli anlam, mensub olunan dünya görüşünün dayandığı anlam-değer küresinin teolojik-metafizik sürdürülebilirliğinin temel ilkesidir. Dil'deki sabit ve sürekli anlam, ilm-i vad'ın konusudur; vad edilmiş tüm kelimelerin sistematik/illetli akli araştırması, tüm bir dil'in vad edildiği sonucuna götürür; çünkü dilin her bir unsuru bir var-olan olduğundan, her bir var-olan da, varoluşunu bir var-koyucunun var-kılma eylemine borçlu bulunduğundan, tümüyle dil var-kılınmıştır. İşte bu nedenle, ilm-i vad dilin her bir unsurunu, dolayısıyla dilin bütününe akli açıdan izah edilir kabul eder ve etmeye çalışır. İlm-i vad'ın bağımsız bir bilim dalı olarak kurucusunun, bir dil bilgini değil de, Adududdin İcî gibi büyük bir kalamcı olması, bu ilmin daha sonraki temsilcilerinin Seyyid Şerif Cürcanî (ö. 816/ 1413), Ali Kuşçu (ö. 879/1474), Ebu'l-Kasım Semerkandî (ö. 888/1483), İsamuddin İsfereyînî (ö. 944/1537) gibi kalburüstü kalamcılardan gelmesi dilin bu akli-metafizik inşasıyla son derece alakalıdır. Özellikle Ali Kuşçu, hem konu üzerinde bir kaç eser kaleme almış hem de ilm-i vad'ı Osmanlı medrese ders müfredat programına katmıştır.

İşte kısaca, görüldüğü üzere, kadim bilgiyi üretenlerin hayat küresi içerisinde yapılan iş de maksadına uygun olarak anlamını kazanmaktadır; bu durum bugün için de geçerlidir. *Hayat küresi* bilinmeden, yapılacak yorumlar, bu çalışmada sıkça dile getirildiği üzere, *whiggism* tuzağına düşmekten kurtulamayacaktır.

v. Yazıda sıkça dile getirildiği üzere kadim hayat küresini bütün yönleriyle ele almak, her çeşidiyle üretilen bilginin içeriğini belirlemek için, yalnızca günümüzdeki ölçütlerden hareket etmek yeterli değildir. Başka bir deyişle bugünkü ölçütlere göre *bilgi* olarak tanımlanma-

yan, başta astroloji olmak üzere bütün gizli ilimler (ulum-u hafıyye) ile simya gibi yarı-sembolik bilimler de küre'nin bütününe görmek için göz önünde bulundurulmalıdır.⁶⁰ Bu çerçevede, dilin akli yapısına ilişkin dil bilimleri, dinî bilimler, özellikle usul-ı fıkıh ile usul-ı tefsir gibi usul bilimleri, irfanî bilginin irfan-i nazarî dışındaki türleri, özellikle yaşama felsefesi niteliği gösteren irfanî öğretiler, amelî-tatbikî bilgi ile bu bilginin beşerî, ictimai ve siyasî karşılıkları, nazarî bilginin muhtevası üzerindeki etkileri, askerî-teknik bilgi ve dayandığı kavramsal çerçeveler; tarım ve bahçe sanatını ilgilendiren çevre bilimleri, amelî hikmetin tüm dalları, özellikle bu sahalardaki bilgilerin toplumsallaşmasına ilişkin halk için kaleme alınmış eserler, bilginin hayat akışı içerisindeki yerini tespit etmek için dikkate alınması gerekli sahalardır.

Bu noktada, astroloji, simya, ilm-i vefk, ilm-i reml gibi batınî/gizli ilimlerin, kendilerine has içerikleri dışında, dönemlerine ilişkin bilgi hayatı için *nasıl anlaşılması gerektiği* konusu üzerinde durulmalıdır. Herşeyden önce bu ilimlerden her birisi, zahirî bir bilimin batınıdır: Astroloji astronominin, simya kimyanın, vefk sayılar teorisinin, vb.; bu nedenle zahiri bilinmeyenin batını bilinemez. Öte yandan bu bilimlerin başlangıç noktaları, batını oldukları bilimlerin *bitiş/sınır* noktalarıdır; başka bir deyişle her bir zahirî bilimin *tıkandığı* nokta/noktaları tespit etmek açısından önemlidirler. Gizli bilimler, insan merakının sınırsızlığını gösterirler; bu nedenle bu bilimlerde *yanıtlardan çok sorulara dikkat* edilmelidir; çünkü bu bilimler dahilinde sorulan pek çok soru, daha sonra zahirî sahaya aktarılmış ve ufuk açıcı sonuçlar ortaya çıkmıştır. Batınî bilimler mensup oldukları kültür ortamlarının, kozmolojileri başta olmak üzere Varlık'a ilişkin yaklaşımları hakkında, ama özellikle İslam medeniyeti'nin kaynakları hakkında önemli ipuçları taşırlar; bugün yaşamayan kültür odakları hakkında bilgi verirler. Herşeyden önemlisi, bu bilimler doğayı ve insan kaderini *kontrol etme* fikrini içeren, geleceği yönlendirmeyi amaçlayan dost için *iyi*'yi düşman için *kötü*'yü hedefleyen özelliklere sahiptirler. Kısaca, gizli bilimler,

60 Elbette, felsefe-bilim'in *geçmiş*'nin tarihi çift yönlü ele alınmalıdır: Sorun çözemediğinden dolayı terkedilmiş *ölü* taraf ile hayatiyetini sürdüren *aktüel/güncel* taraf. Ancak aktüel'in dili de geçmişin suretini taşıdığından anlaşılması için ölü taraf dikkate alınarak, bir bütün içerisinde tasvir edilmeli, daha sonra ayrıştırılmalıdır. Örnek olarak, bugün için Newton'un simya ve astroloji çalışmaları, Newtoncu bilme eyleminin ölü tarafını temsil ederler; ancak Newton'un sistemini kurarken ne tür saiklerle iş gördüğünü, kavramları nasıl dönüştürdüğünü anlamak, özellikle Newton ile Leibniz arasında vuku bulan tartışmaların muhtevasını çözmek için vazgeçilmezdirler.

gizli'nin/occult araştırılması, Evren'de içkin *sırrın* keşfedilmesi konusunda ortaya konulan insan emeğinin bir göstergesidirler. Bunun yanında *gizli*'yi bildiğine ve yönlendirdiğine inanılan insanların birey, toplum ve, özellikle siyasî hayata etkisi konusu da ayrı bir araştırma sorunudur.⁶¹

vi. Türk felsefe-bilim tarihi araştırmalarında en önemli sorunlardan birisi, belki de en önemlisi bu tarihin bir *yazma eserler tarihi* olduğunun unutulması ve araştırmalarda *yazma kültürün mantığının* göz önünde bulundurulmamasıdır. Örnek olarak, “İbn Rüşd’ün, Gazalî’nin *Tehafut el-felasife*’sine yazdığı *Tehafut el-tehafut* isimli cevabî eserinin Osmanlıya ulaşmadığı; ulaşsaydı durumun daha farklı olabileceği, dolayısıyla Gazalî düşüncesinin Osmanlı’da tutunamayacağı...” biçiminde devam eden iddiaya bakılacak olursa, ilk dikkat edilecek nokta bu iddia sahiplerinin yazma kütüphanelerine hiç uğramadıkları, masa başında ahkam kestikleridir.⁶² Bu soruya yanıt için öncelikle, *yazma kültürü yöntemi* açısından, İbn Rüşd’ün eserinin dünyada mevcut yazma nüshaları tespit edilir; bu nüshalar nerelerde, hangi şehirlerde, hangi medreselerde, hangi mekatiplerde istinsah edilmiş, kimler tarafından istinsah edilmiş; nüshaların üzerinde bulunan ferağ kayıtları, temellük kayıtları, şira kayıtları, istishab kayıtları yani kısaca yazmalarla ilgili diğer tüm kayıt türleri incelenir; böylece yazmanın *tarihî seyri* tespit edilir; sonra ulaştı mı, biliniyor mu bilinmiyor mu tartışılır. İbn Rüşd’ün eserinin yayımlanan tenkitli metnine baktığımızda,⁶³ tenkitli metnin dayandığı tüm nüshaların Osmanlı döneminde hem de İstanbul’da istinsah edilmiş nüshalar olduğu görülür: Mesela, Yeni Camii (nr. 734) nüshası Kanunî Sultan Süleyman döneminin büyük filozof-müderrisi Taşköprülü-zade’nin (ö. 968/1561) 943/1537’de; Şehid Ali Paşa (nr. 1582) nüshası Musa İsa Halife b. Paşa Halife b. Hacı Hızır el-Mukrevî’nin(?) 965-966/1558-1559’de, Laleli (nr. 2490) nüshası Lale Devri’nin önemli ismi Esad Yanyevî’nin (ö. 1143/1730-1); Cambridge (Or. 165.8) nüshası kendisini Kettanî-zade’nin talebesi olarak tanıtan Mustafa Sipahizade’nin, 1173/1759-60 veya 1180/1766-77’de İstanbul’da istinsah ettikleri

61 Gizli ilimlerin siyasetle olan ilişkisi için bkz. İhsan Fazlıoğlu, “Selçuklular Döneminde...”; aynı yazar, “Osmanlı felsefe-biliminin arkaplanı...”.

62 “... Öyle ki, Osmanlı uleması, Gazalî’nin *Tehafut*’üne diyalektik ‘oyun’larla şerhler, haşiyeler yazarken İbn Rüşd’ün *Tehafut*’ünden haberdar bile değillerdi”, Osman Kafadar, “Türkiye’de Felsefe”, *Felsefe Sözlüğü*, hazırlayanlar: Sarp Erk Ulaş ve diğerleri, İstanbul 2002, s. 1447.

63 Maurice Bouyges, Beyrut 1987.

nüshalardır. Ayrıca yine İstanbul'da, Fatih Sultan Mehmed'in *muhakemat projesi* çerçevesinde cereyan eden *Tebafut* tartışmalarında Hoca-zade (ö. 893/1488) ile Alaaddin Tusi'nin (ö. 887/1482), İbn Kemal'in (ö. 941/1535), Katip Çelebi'nin (ö. 1068/1658) ve Mehmed Emin Üsküdarî'nin (ö. 1149/1736-37), İbn Rüşd'ün *Tebafut*'üne aşina oldukları bilinmektedir. Ayrıca, Nuruosmaniye nr. 2663'de bulunan yazmada İbn Rüşd'ün *Tebafut*'ünden alınma notlar dikkati çekmektedir. Tenkitli metinde kullanılmayan, 925/1519'de yine İstanbul'da istinsah edilen en eski nüsha da tarafımızdan tespit edilmiştir.⁶⁴ Deyiş yerindeyse, Osmanlı alimleri olmasaydı *Tebafut*'ün Arapça sahih bir nüshası zamanımıza ulaşmazdı bile.⁶⁵

Neticede, henüz eser ve yazar dökümü/envanteri bile çıkartılmamış bir yazma kültürünün muhtevası üzerinde ön-yargıda bulunmamak, bir tarih perspektifi, bir medeniyet perspektifi ile bir felsefe-bilim teorisi eşliğinde *hayat küresi*'yle, araştırma nesnesi ile araştırmacı arasında ara-varlıklar sokmadan muhatap olmak, bu dönemde tecessüm eden felsefe-bilim'in maddî ve manevî diline nüfuz etmek, sahih bilgi için zorunludur. Örnek olarak, başta Faslı araştırmacı Muhammed Abid Cabirî olmak üzere, pek çok geç-kalmış yerli oryantalistin Mağrib İslam felsefe-biliminin Doğu İslam dünyasına hiçbir etkide bulunmadığı yolundaki iddiası, İbn Sertak'ın Tokat/Niksar'da Yağlıbasan Medresesi'nde, Sicilya Meliki Mu'temed b. Hud'un *el-İstikmal* adlı hendesî hikmet eserine *el-İkmal* adlı bir tahrir yazması ve bunu öğren-cisi Davud Kayserî'ye okutması⁶⁶ ile Kutbuddin Şirazî'nin, Sivas'ta kaleme aldığı *Nihayet el-idrak fî dirayet el-eḥlak*, *el-Tuhfet el-şahbiyye fî ilm el-hey'e* ve *Faaltu fela telum* adlı eserlerinde başta Cabir b. Eflah ve İbn Bacce olmak üzere pek çok Endülüslü filozof-bilim adamının görüşlerine yer vermesi ve bu görüşlerin Semerkand matematik-astronomi okulunda tedaris edilmesi,⁶⁷ ayrıca bu fikirlerin kısmî olarak, Semerkand okulu mensubu Abdülali Bircendî tarafından Kadı-zade'nin *Şerh el-mulabhas fî ilm el-hey'e*'sine yazılan ve medreselerde okutulan *Haşiye*'sinde söz konusu edilmesi gibi, kısaca, yazma kültürünün mantığına uygun bir araştırmayı yapmaları olmaz ise olmaz bir şarttır.

64 Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi nr. 530, nesihle 138 yaprak. İbrahim b. Ahmed tarafından H. 925'de İstanbul'da istinsah edilmiştir.

65 Bu konuda daha önce dile getirdiğimiz dikkatler için bkz. İhsan Fazlıoğlu, "İlim ilim bilmektir...".

66 Bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Coğrafyasında İlmî Hayatın Teşekkülü ve Dâvûd el-Kayserî (656-660/1258-1261-751/1350)", *Uluslararası Dâvûd el-Kayserî Sempozyumu Tebliğleri*, Kayseri 1998, s.25-42.

67 Bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı felsefe-biliminin arkaplamı...".

IV. Talikat

1. İnsan türünün tarihi ortak olmakla beraber insanî bir üretim olarak *kültür*'ün ortak bir tarihinin olduğu söylenemez. Bu açıdan kültüre çizgisel bir şekilde ortak bir tarih biçmeye çalışanlar daima indirgemeci ve çatışmacı teoriler üretmek zorunda kalırlar. Kavramların tek-anlamlı kullanımına dayanan bu tür bir zihnî kalkış noktası hem tek-anlamlı bir tarihte hareket eden tek-anlamlı bir aklın *tek bir medeniyet* ürettiğini varsayar hem de çizgisel tarihin bulunduğu noktayı son-nokta kabul ederek geçmiş bu noktaya göre yeniden kurgular. Oysa ki çok-anlamlı tarihte hareket eden çok-anlamlı aklın ürettiği bazen birbirinden kökten ayrıık bazen birbirine girgin *pek çok medeniyet* vardır; üstelik *geçmiş* belirli bir *bugün*'ün uzantısı olarak görülemez, tersine, tarihte her bugüne ait pek çok geçmiş mevcuttur.

2. Felsefe-bilim, maddî (coğrafya, iklim, su, vb.), manevî (ferdî, ictimâî, siyasî, vb. yapılar) ile metafizik (varlık, nizam/düzen, illiyet, vb.) şartların beraberce tahakkuk ettiği coğrafi bölgelerdeki *hayat* ilişkilerinde (şehir=siyasî örgüt+iktisâdî teşekkül), *hayat küresi*'nde varlığa gelmiştir. Her medeniyet Varlık'ın bir *düzene* (nizâm) sahip olduğu, bu düzenin belirli bir *dil*le yazıldığı, bu dilin de insan tarafından öğrenilebileceği ve öğretilbileceği (anlaşılabilirliği ve anlatılabilirliği) anlayışına dayanarak kendisine has felsefe-bilim paradigmasını üretmiştir. Bu dil ölçüye vurulabilir, ölçülebilir (=kurallı) bir dildir. Bu anlamda *ölçü*, bir taraftan Varlık'ın öte yandan da insan aklının düzenliliğine, başka bir deyişle birliğine işaret eder. Ancak bu dil yalnızca *şey*'in *mahiyeti*'nin değil aynı zamanda *esya* ile *hadise* arasındaki *münasebet*'in de dilidir. Sonuç olarak, Varlık'ın yazıldığı, insanla konuştuğu ve insan tarafından anlaşılın, bu *ölçülü dil=kurallı dil* daha sonra Eskiçağ Ege Medeniyeti mensubu filozofların *ta mathemata* adını verdikleri; Yeniçağ Felsefesi'nin, özellikle Leibniz'in *mathesis universalis* (Varlık'ın küllî dili) dediği dildir.

3. Tarihte her medeniyetin Varlık'a ilişkin ürettiği bir dil olarak bir *ta mathemata*sı vardır. Öyle ki efsaneler ile mitolojiler, hatta şiir, tarihte bu çerçevede üretilmiş birer dildirler. Önemli olan her bir medeniyetin Varlık'a hangi soruları sorduğu, bu sorulara karşı ne tür yanıtlar ürettiği ve soru-yanıt sürecini hangi dil/lerle yürüttüğüdür. Bu çerçevede her medeniyet belirli bir *rasyonalite*'ye⁶⁸ sahiptir; çünkü rasyonalite, tezahürü itibarıyla mekan-zaman bağımlıdır. Başka bir deyişle kültürleri aşan ideal/mutlak bir rasyonaliteden bahsedilemez.

68 Bu yazıda *rasyonalite* kelimesini *nazarî idrak* karşılığında kullanıyoruz.

4. Tarih, rasyonalitesini kendisine ait paradigma içerisinde sonuna kadar kullanan her medeniyetin nihayetinde bir *mistisizm*'e⁶⁹ ulaştığını göstermektedir. Güçlü bir mistisizm o medeniyetin kendine ait güçlü bir rasyonaliteye sahip olduğunu gösterir. Plotinus, İbn Arabî ya da Heidegger, mensup oldukları medeniyetlerin rasyonel açıklamalarının ne kadar güçlü olduğuna yalnızca birer işaretirler. Bu durum, büyük oranda, her medeniyetin kendi rasyonalitesi (paradigması) içerisinde Varlık'a sorabileceği soruları tüketmesiyle alakalıdır. Çünkü tarihte her medeniyetin önceden tayin edilemeyen belirli bir döneminde soru sormayı tüketip o zamana kadar verilen yanıtlarla uğraşmaya başladığını göstermektedir. Sorulmuş soruların ve verilmiş yanıtların eğitim kurumlarıyla (okullar) nesiller arası aktarımı zamanla *bilgi*'yi biçimselleştirir; bu da kendisine çizilen duvarlarla yetinmek istemeyen aklın duvarın ötesini hayal etmeye başlamasına neden olur. İşte mistisizm bu hayalin öteki adıdır.⁷⁰

5. Her medeniyet, tümel anlamda kendi paradigmasına gömülüdür. Rasyonalitesini sonuna kadar kullanan bir medeniyet kendi içerisinde kalarak dönüşmez. *Yeni*, dışarıdan gelen *parçalar* ile gelen yabancıya mukavemet eden *yerli* bir rasyonalitenin karşılaştığı/çatıştığı ortamlarda varlık bulur. Eskiçağ Ege medeniyeti'nin Eski Mısır ve Mezopotamya; İslam medeniyeti'nin Yunan-Helenistik, İran-Hint-Türkistan-

69 Bu yazıda *mistisizm*, aynı anlama gelmese de *irfan* karşılığında kullanılmıştır.

70 Tam bu noktada şu tarihi vakiya dikkat çekmek isteriz: Modern bilme tarzının (ya da yaygın adıyla bilim devrimi'nin) ortaya çıkışında, simya, büyü, astroloji, Hermetik/Pitagoryen ve diğer okült/occult geleneklerin, mistisizmin yeri konusunda pek çok çalışma yapılmıştır. Selçuklu-Osmanlı medreselerinde ise, hem nazarî hem de amelî hikmet, dil ve din ilimleri, yukarıda üzerinde durulan ortak-nazarî dille ifade edildiğinden, simya, astroloji vb. gizli ilimlere yer verilmemiş; hatta irfan-i nazarî dahi –bazı istisnalar dışında- medreselerde ders olarak okutulmamıştır. Son sınırlarına kadar zorlanan nazarî idrak ise –bu durum, Türkler döneminde telif edilen mantık eserlerinin hem nitelikçe hem de nicelikçe büyük yekun tutan miktarında görülebilir- çok üst seviyede bir formalizme ulaşır, biçimleşir; bu ise tahayyül ve tevehhüm devre dışarı bırakır; öte yandan mevcut bilginin ifadesini ve nesiller arası aktarımını kolaylaştırır; derin ayrışmaları, çatışmaları engeller. Bu sonuç Oğuz/Türkmen aklı için son derece talep edilen bir durumdur. Ancak, yukarıda dile getirilen dillerin birbirini tamamlayıcılığı ilkesine uygun olarak, dergah/tekke irfanı, sanatı beslerken, şiir, özellikle Osmanlı bilgininin tahayyül ve tevehhümünü serbestçe koşuracağı muazzam bir ufuk açar. Bu nedenle, Türk felsefe-bilim zihniyetinin muhtevası şiir dışarıda bırakılarak kuşatılamaz.

Çin; Yeniçağ Batı Avrupa medeniyeti'nin İslam ve Yunan'la ilişkileri hep bu minval üzere olmuştur. Bu açıdan Batı Avrupa'da ortaya çıkan, *yeni bir mathemata*'dır ve kendi şartlarının çocuğudur. Olay tarihi bir olaydır; ortada yerinilecek ya da övünülecek bir durum mevcut değildir.⁷¹

6. Öte yandan tarihte hiç bir medeniyetin, sanıldığı gibi tersine, *yalnızca* sahip olduğu *mathemata* dolayısıyla başka bir medeniyete maddi üstünlük kurduğu söylenemez. Tarih, Sasanî Devleti'ni yıkan İslam Ordusu'nun, İslam medeniyeti'ni kalbine kadar işgal eden Moğollar'ın, Endülüslük birliklerini durduran Franklar'ın sahip oldukları felsefe-bilim mirasından bahsetmiyor. Kısaca hiç bir felsefe-bilim teorisi zafer kazanmak zorunda değildir. Felsefe-bilim tarihinin siyasi-askeri yenme-yenilme ikilemine göre okunması Varlık'ı bir savaş meydanı olarak algılayan zihinler için bir anlamı olsa gerektir. Bu açıdan İslam Dünyası'nda ortaya çıkan İbn Sinacı, İbn Heysemci, Ali Kuşçu; Batı Avrupa'da ortaya çıkan Descartesçi, Newtoncu, Leibnizci gibi yüzlerce Varlık'ı yorumlama dilleri tek başlarına hiç bir meydan savaşını kazanmamışlardır. Tersine, aşağıda işaret edilecek olan sanayi-öncesi toplumlarda felsefleşen medeniyetler daima yenilmişlerdir. Çünkü sanayi-öncesi toplumlarda savaş büyük oranda *bedeni-teknik*'e dayalı olduğundan *şehirleşen* toplumlar, İbn Haldun'un ifadesiyle *asabiyyetini* kaybettiklerinden *barbar(!)* toplumlar karşısında kaybetmişlerdir. Bunun en önemli istisnası *teknikimsi* bir zihniyetle ateşli silahları, özellikle de topu kullanan Osmanlı-Türk Devleti'dir. Yukarıda işaret edilen duruma en iyi örnek felsefe-bilim tarihinde *İkinci Yunanlılar* denilen Almanlar'ın XIX. ve XX. yüzyılda yüksek ve incelmış felsefe-bilim seviyelerine karşın her iki Dünya savaşında da İngiliz-Amerikan *techne-science*'ı karşısında yenilmeleridir.

7. İslam medeniyeti, *yeniyi*, yukarıda çizilen çerçevede kendisine ait olan yerli bir rasyonalite ile dışarıdan gelen eski medeniyetlerin parça-

71 Tarihi bağlamı, hayat küresini dikkate almadan Batı ya da Batı Avrupa üzerinde mutlak yargılarda bulunmak doğru değildir. Örnek olarak, *Batı akli* veya *Batılı merakı* gibi tamlamlarda Batı kelimesinin sorunlu olması bir tarafa, şunu sormak hakkımızdır: Bu akıl doğal idiye niçin 1450 yıl bekledi de 1453'den sonra ortaya çıktı. Bu durum 1850'de Paris'e giden ve gördüğü temizlik karşısında şaşırarak bir Tanzimat aydınının "Paris, çok temiz bir şehir" demesi ve bu yargıyı geriye doğru işletmesidir. Hâlbuki bilinmektedir ki, 1800'lerin başlarında Paris oldukça *kirlili* bir şehirdi. Küre'nin bütününi inşa etmeden icat edilen yargılar ileri ve geri doğru, akıl yoluyla değil hayal yoluyla işletilip mevcut bugün mutlaklaştırılır; bu insan düşüncesinin kaderidir.

larının çatıştığı/karşılaştığı bir bağlamda üretmiştir. Bundan dolayıdır ki, İslam medeniyeti hayat bulduğu coğrafi ortamın tüm mirasını üstlenmiş, özümsemiş, zenginleştirmiş, dönüştürmüş ve sürdürmüştür. Bu açıdan İslam medeniyeti'nde *İslami-olan* tek bir felsefe-bilim çizgisinden, görüşünden bahsedilemez; kısaca tarihte, bugün iddia edildiği gibi, tek bir İslamî felsefe-bilim yöntemi, yaklaşımı, sistemi yoktur. Yapılan, nisbeten ortak olan bir metafizik değerler çanağı içerisinde insan türüne ait olan teorik bilgi üretme *imkanı*'nın, aklın kuvve halindeki bu özelliğinin kullanılarak Varlık'a ilişkin çeşitli *ta mathematica* türlerdir. Bu örgüler en genel anlamıyla ortak bir paradigma oluştururlar. İşte İslam medeniyeti'ne ait olan bu ortak felsefe-bilim paradigması inşa edildiği *şehirler*'de Varlık'a soru sormayı sürdürmüş, kendi rasyonalitesini sonuna kadar kullanmış; elde ettiği yanıtları belirli bir mekan-zaman diliminde okullar vasıtasıyla nesiller arası aktarıma sokmuş; tarihin en güçlü rasyonalist ilkesine (tevhid ilkesi) paralel şekilde en güçlü *mistik* görüşünü (vahdet-i vücud) geliştirmiştir. Bu anlamda İslam medeniyeti'nde gelişen felsefe-bilim paradigması bugün bile İslam Dünyası'nın değişik bölgelerinde varlığını sürdürmekte; Batı Avrupa'da gelişen *yeni paradigma* farklı yönleriyle ondan yararlanmaya devam etmektedir.

8. Batı Avrupa'da vuku bulan *yepyeni şey* tarih boyunca tüm medeniyetlerde nispeten ayrı duran *techne* ile *logos*'un bir araya getirilerek *teknoloji*'nin tarih sahnesine çıkmasıdır. Buna neden olan yalnızca iç gelişmeler değildir. Daha önce de değinildiği üzere, hiç bir medeniyet özellikle de Batı Avrupa medeniyeti, kendi içerisinde kalınarak açıklanamaz. Bu vakada Osmanlı-Türk ilerleyişi karşısında Avrupa'yı boşaltıp yeni keşfedilen Dünya'ya gitmeyi bile düşünen, Luther'in dualarına karşı *top* ya da *topu aşan* bir *silah* isteyen Avrupa insanının *zihniyeti* iyi tahlil edilmelidir. Öte yandan teknolojinin bir *çığır* halini alması *Sanayi Devrimi*'yle son derece alakalıdır. Bu devrimden sonradır ki, ilk defa tarihte *bilgi* İngiltere'de emperyal bir form kazandı ve Karl Marx'ın işaret ettiği gibi *ekonomi-politik*'in bir parçası haline geldi. Niyet yapılan eyleme biçimini verdiği göre üretilen bilgi de kadim medeniyetlerde olduğu gibi “eşyanın hakikatini bilmek ve bu bilgiye uygun davranarak kendini olgunlaştırmak, saadeti elde edip neticede İnsan-i Kamil olmak” hedefinden çok “maddî dünyayı, doğayı açıklayarak ona hakim olmayı” amaçladı. Heidegger'in teknolojiyi bir düşünce tarzı olarak anlaması ve gelecekte *insanlık*'a bile hakim olacağını söylemesi bu bakımdan önemlidir. Nitekim bugün Amerika Birleşik Devletleri'nde *science*'den çok *techno-science*'den bahsedilmesi varılan noktayı göstermesi açısından dikkate değerdir.

9. Taşköprülü-zade'nin de vurguladığı gibi, insanın –yukarıda çizilen çerçevede- Varlık'a ilişkin nazari/teorik bilgi üretme *imkanı* kavmî (ırkî) ve dinî (ideolojik) yapılardan bağımsız insan türüne ait olan aklın kuvve halindeki bir özelliğidir. Ancak bu özelliğin tezahürü kavmî ya da dinî renkler taşıyabilir. Bu da tezahürün tarihî ve içerisinde yaşanılan değer-dünyasına bağımlı olduğuna delalet eder. Bu açıdan İslam-Türk zihniyetinde Varlık'a ilişkin teorik bilgi üretme imkanı tüm çeşitleriyle insan türünün ortak bir özelliğidir. Ayırım, insanların değişik nedenlerle, bu üretime katılıp katılmamasıyla başlar. Nitekim Kadî Said Endelüsi'nin insanlığı *bilgi üreten ve üretmeyen* şeklinde ikiye ayırması, insan türünün iki ayrı ontik yapıya bölünmesi değil, eylem düzeyinde bilgi üretimine katılım gösterilip gösterilmemesiyle ilgilidir. Öte yandan Aydınlanma düşüncesinin ekonomi-politik kaygıyla insan türünün varlıkça ortaklığını tahrip eden *ırk teorisi* ile bu teorinin maddecî-sosyal-tarihî evrimcilikle beslenmiş kapitalist-sömürgeci ideolojisi bu ilkeyi yapı-bozuma uğratmıştır. Bundan dolayıdır ki, Batı Avrupa'da üretilen teorik bilgi bile kendisini siyasî, hatta emperyalist formlarda sunabilmiştir. Bu kabul bir yandan teknik gelişmeyi tetiklemiş, öbür yandan hem Varlık'ın tahribine neden olmuş hem de *öteki, başkası* varsayılan insanların aleyhine kullanılmıştır. Nitekim bugün sosyoloji, siyaset bilimi vb. alanlarda kullanılan *öteki, diğeri*, vb. kavramların arkaplanı, Aydınlanma düşüncesinin insan türünü ontik bölümlenmeye uğratmasına kadar geri gider. Bu açıdan insan türünün ürettiği teorik bilginin *yeniden ortak bir miras* olarak takdimi, herşeyden önce Aydınlanma düşüncesinin neden olduğu insan türünün ontik parçalanmışlığının giderilerek, insan türünün ontik birliğinin tekrar sağlanmasıyla mümkündür.

10. Neils Bohr'un dediği gibi “bugünün bilimi yarının efsanesidir”. Efsaneler Varlık'a yeni sorular sormayı sürdürmekle aşılabilirler. Ancak insan türünün kaderi *belirli bir noktadan sonra* soru sormayı bırakıp verilen yanıtlar içerisinde yaşamaktır. Bu durumdan kurtulmanın tek ama tek yolu aklın dindarlığını korumasıdır. Çünkü Heidegger'in dediği gibi “soru sormak aklın dindarlığıdır”. Bizim millet olarak bir zamanlar mensup olduğumuz medeniyette dindar aklın adı ise *akl-ı selîm*'dir.

11. Neticede, İbn Heysem, (ö. 1039) astronomiyi örnek vererek, Evren'in işleyişine mutabık olmak kaydıyla, insan'ın her zaman farklı ilmî tahayyüllerde bulunabileceğine işaret eder ve bunu engelleyecek üst-bir-teori'nin –şimdilik- bulunmadığını belirtir. Ali Kuşçu'nun (ö. 1474) dile getirdiği gibi, filozof-bilim adamının yaptığı, belirli bir ze-

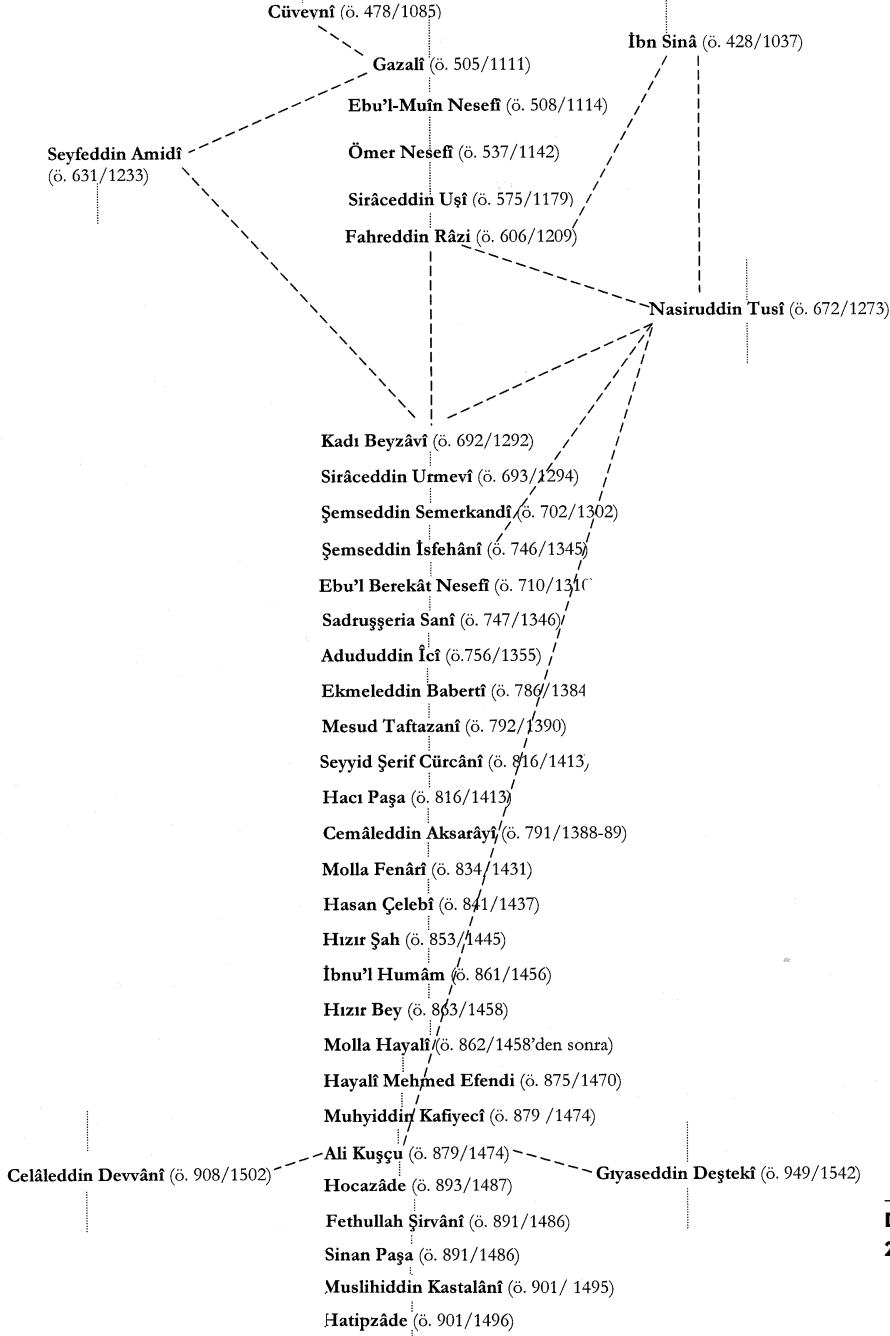
mine geometrik şekiller vasıtasıyla çizilen güneş saatine benzer çizimler (örgüler) nakşetmektir. Ancak tüm çizimler insanîdir ve hiçbir çizim son değildir; tersine, mümkün çizimler her zaman *hayal* edilebilir/edilmelidir. Sadreddin Şirazî (ö. 1640) ise, “felsefe-bilim, insanî nazarî idrakin sınırları içerisinde, eşyanın hakikatini olduğu gibi bilecek insanî nefsin *kemal'e* ulaşmasıdır. Bu bilme, eşyanın varlığının hakikati üzerine, zanla ve taklitte değil, kanıtlarla yargıda bulunmakla gerçekleşir. Başka bir deyişle felsefe-bilim, aleme -ilahî nizamın/düzeninin üstüne- beşeriyetimizin sınırları içerisinde, *aklî bir nizam/düzen kazandırmaktır*” der. Cabî-zade Halil Faiz’in (ö. 1722) de belirttiği üzere “*bilgi*”de artış ancak ve ancak farklı düşüncelerin birbirine eklenmesiyle mümkündür”. Kısaca dendiğinde, iki öbek insan *yeni/farklı* karşısında afallamaya, bozguna uğramaya ve nihayetinde yok olmaya mahkûmdur. Birincisi *geleceği olmayan bir geçmişte*, ikincisi ise *geçmişini olmayan bir gelecekte* yaşayabileceğini zannedenlerdir. Çıkış yoluna gelince, akl-ı selim’i, yani aklın dindarlığını korumaktır.

V. Çizelgeler

Türk dönemi İslam felsefe-bilim geleneğinin muhtelif alanlardaki seyri, esas alınan ilkelere göre farklı şekillerde tasnif edilebilir. Ancak biz burada bazı sahalara ilişkin, Selçuklu-Osmanlı çizgisinde hayat bulan felsefe-bilim tarihinin içeriğini geriye doğru ekteki şemalarla göstermeye çalıştık. Elbette bu şemalar, henüz bilgin ve eser seviyesinde bile dökümü tam anlamıyla çıkartılmamış bir medeniyet için eksiktir. Bu eksiklikler, ancak, bir tarih ve medeniyet perspektifi ile bir felsefe-bilim teorisi içerisinde olmak, yetiştikleri hayat küresinin muhtevası dikkate alınmak kaydıyla araştırmaların belirli bir mesafe kat etmesiyle tamamlanacaktır.⁷²

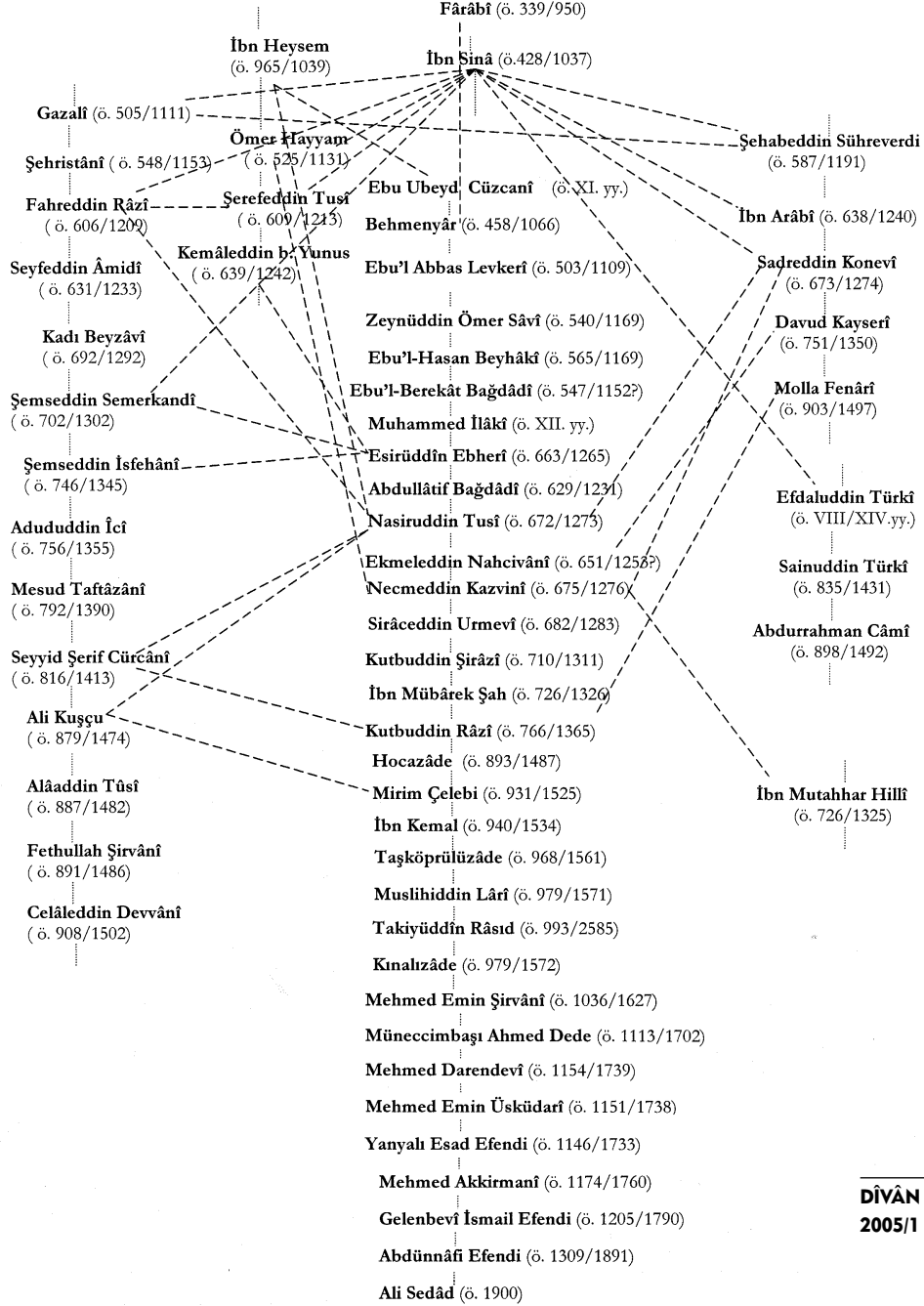
⁷² Çizelgelerin bilgisayar ortamına aktarılmasını gerçekleştiren değerli B arkadaşlarıma teşekkür ederim.

Kelâmî çizgi

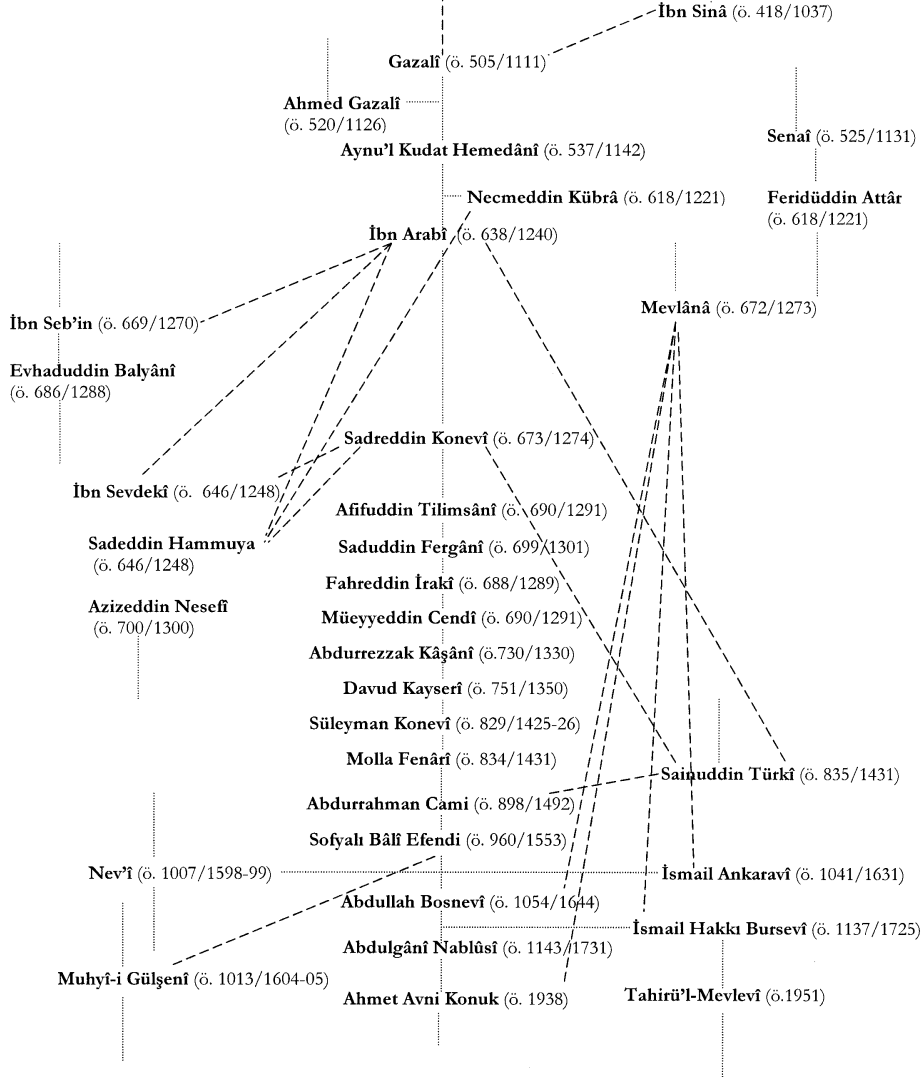


- Müeyyedzâde (ö. 933/1516)
İbn Kemâl (ö. 940/1534)
Taşköprülüzâde (ö. 968/1561)
Kınalızâde (ö. 979/1571)
Mehmed Birgivi (ö. 981/1573)
Mehmed Emin Şirvânî (ö. 1036/1626)
Mestçizâde Abdullah Efendi (ö. 1148/1735)
Saçaklızâde (ö. 1145/1732-33)
Mehmed Emin Üsküdârî (ö. 1149/1736)
Mehmed Darendevî (ö. 1154/1739)
Davud el-Karsî (ö. 1169/1756)
Mehmed Akkirmânî (ö. 1174/1760)
Hafız İsmail Konevî (ö. 1195/ 1780)
Gelenbevî (ö. 1205/1791)
Giritli Sırrı Paşa (ö. 1313/1895)
Ali Sedâd (ö. 1900)
Manastırlı İsmail Hakkı (ö. 1912)
Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi (ö. 1914)
Abdüllâtif Harpûtî (ö. 1916)
İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946)
M. Şerefeddin Yalıtaya (ö. 1947)
Mustafa Sabri Efendi (ö. 1954)
Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1971)

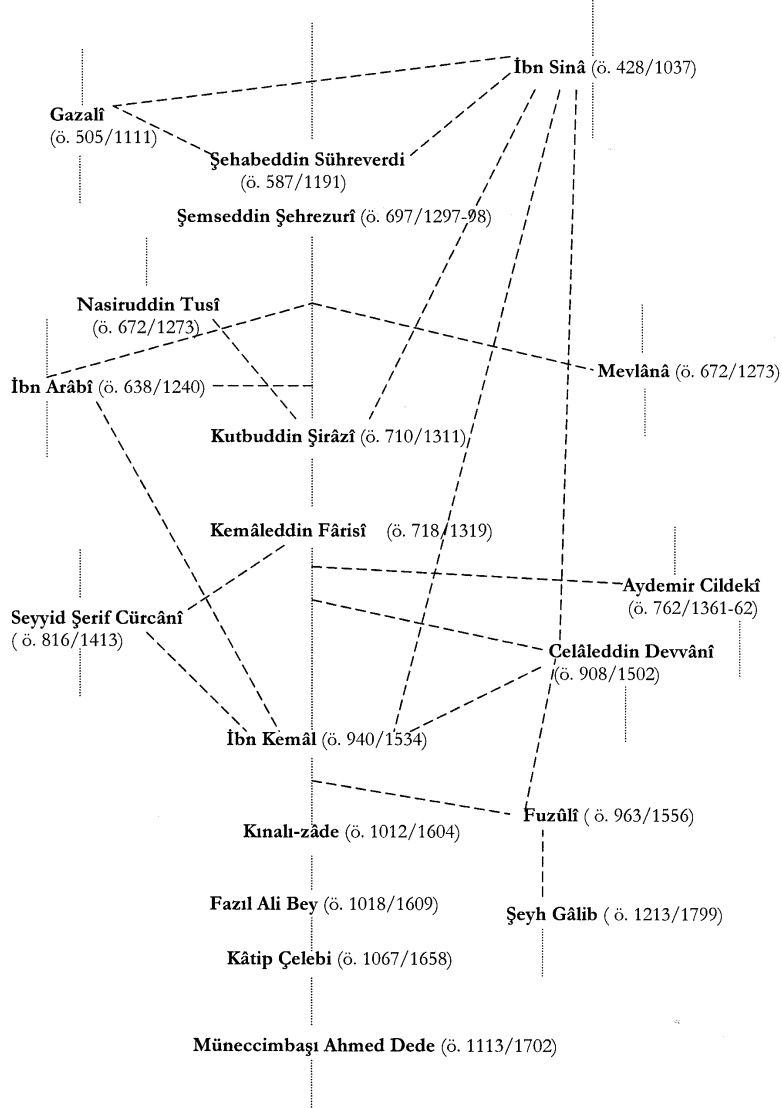
Hikemî – Meşşâî çizgi



İrfân-i nazarı çizgi

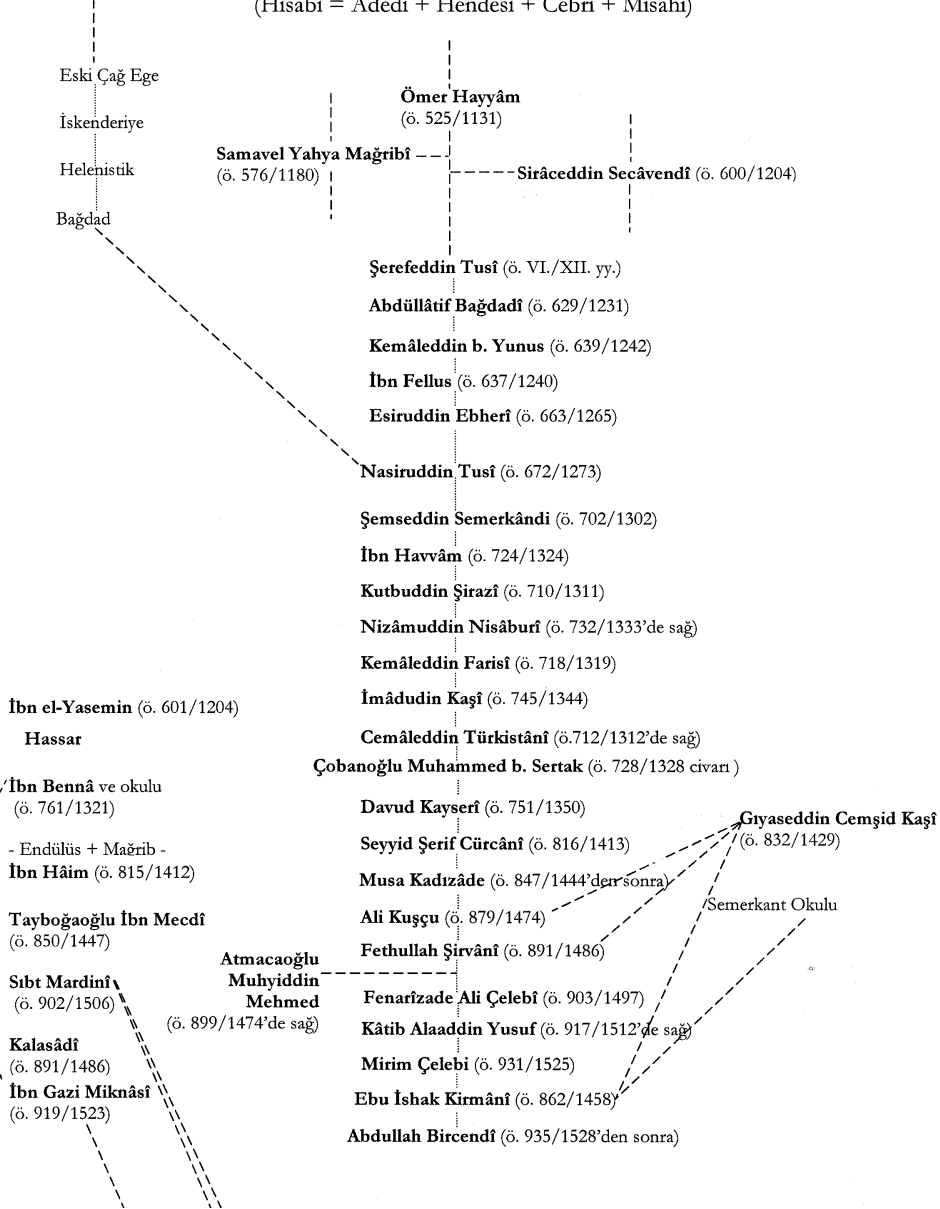


İşrakî çizgi

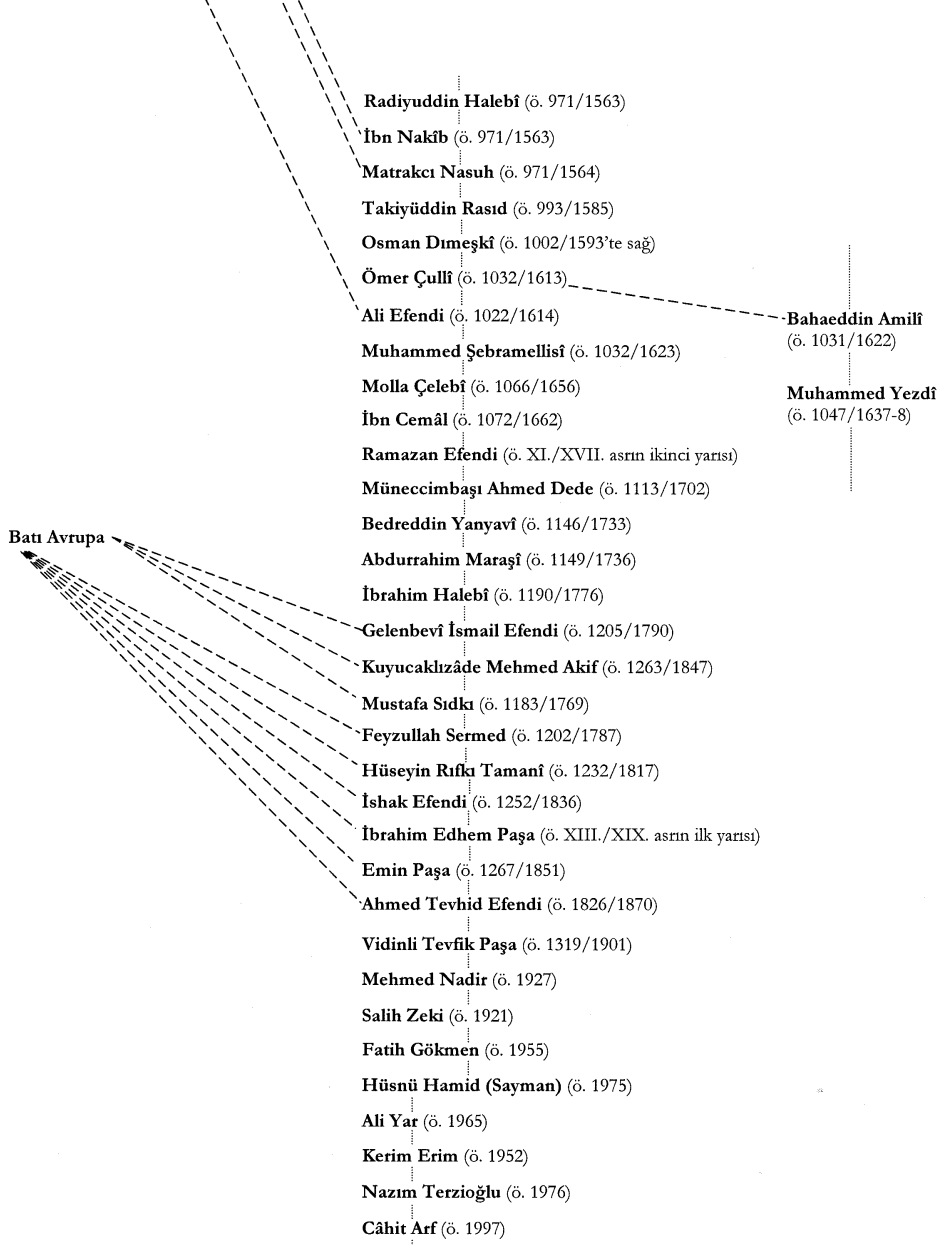


Riyâzî çizgi

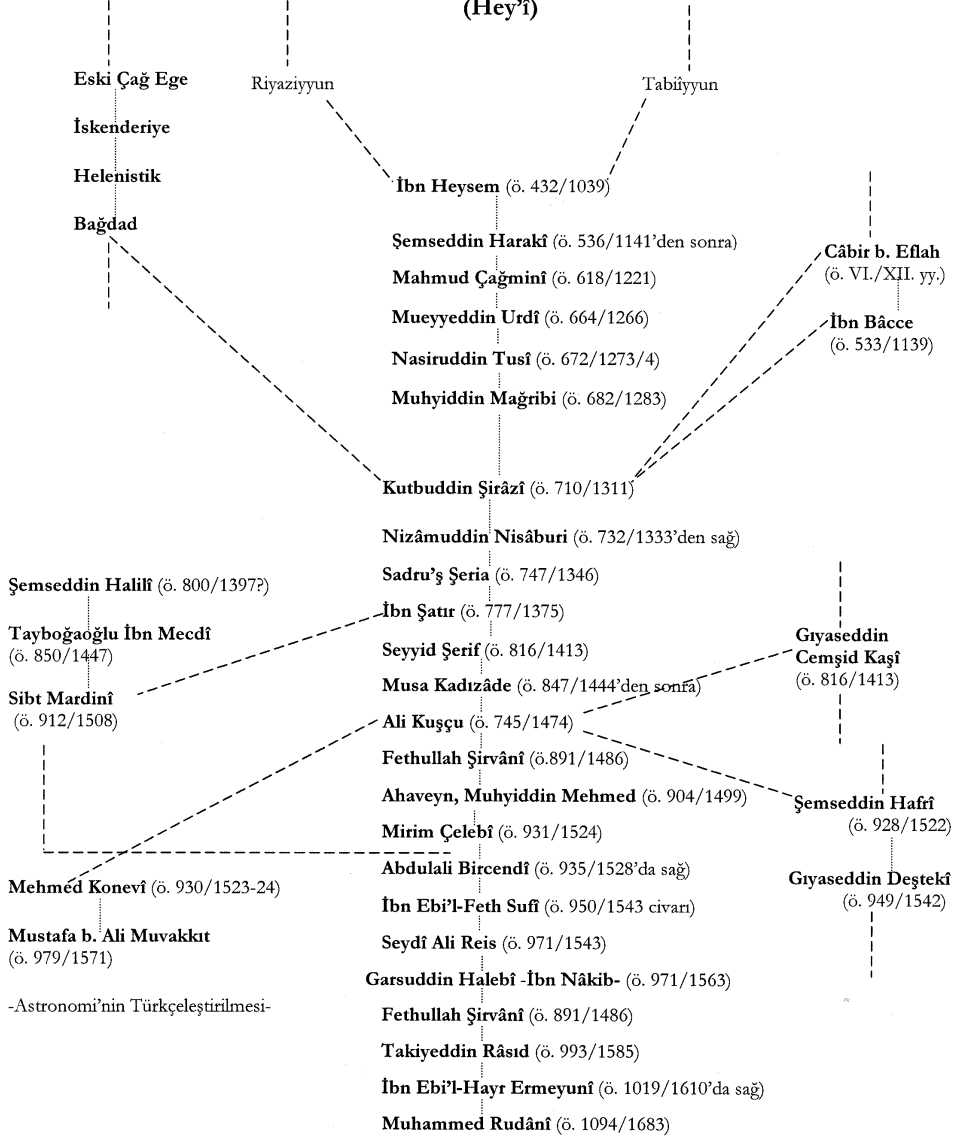
(Hisabî = Adedî + Hendesî + Cebri + Misahî)



Türk Felsefe-Bilim Tarihi'nin Seyir Defteri (Bir Önsöz)



Riyâzî çizgi (Hey'î)



Türk Felsefe-Bilim Tarihî'nin Seyir Defteri (Bir Önsöz)

