

Modern Türkçede Hayali Bilgi Sorunu ve İslâm Düşüncesinin Tarih-dışıılığı*

Muhammet
ÖZDEMİR**

Özet: Bu çalışmada, modern Türkçede bilgi sorunsalı araştırılmaktadır. Dilin statüsü, düşünme ve bilgi süreçleri üzerinde temel ve işlevsel etkilere sahiptir; çünkü o, bilginin tarihsel ve nedensel koşullarını yapılandırmaktadır. Türkçenin felsefi mantığı bakımından ciddi bir sorun bulunmaktadır. Bu sorun, insanların Türkçe kavramlar ile niyetlendikleri anlamlar arasındaki ilişkiyi olumsuz etkilemektedir ve Türkçe düşüncenin özel şartları ile dile getirilebilir. Bu nedenle modern düşüncenin, klasik İslâm düşüncesinin ve aktüel Türk düşüncesinin incelenmesi gerekmektedir. Böylece makale, klasik İslâm düşüncesi üzerine Türkçede kaleme alınmış bazı metinleri tahlil etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Türkçenin Felsefi Mantığı, Bilgi, İslâm Düşüncesi, Fârâbî, Francis Bacon.

The Problem of Fictitious Knowledge in Modern Turkish and Anachronism of Islamic Thought

Abstract: This study examines the problématique of epistemological cognizance in modern Turkish language. The status of a language has a fundamental and functional impact on the process of thinking and knowledge because it fabricates the historical and conditional causalities of knowledge. Regarding the logic of philosophy, the Turkish language contains a serious problem. This problem undermined the relationship between the Turkish concepts and intended meanings which has to do with the specific conditions of the Turkish language. It is thus necessary to analyze modern thought, classical Islamic reasoning and contemporary Turkish thinking. From this perspective, this article specifically scrutinizes modern Turkish texts on classical Islamic thought.

Key Words: Philosophical Logic of Turkish, Knowledge, Islamic Thought, al-Fârâbî, Francis Bacon.

* Başlıkta yer alan ve yazının kapsamındaki sorunlara işaret eden "Türkçe" ve çalışmamızın içerisinde ona dair tahlil edilen örnekler, Türk dilinin grameriyle ilgili olarak değil, söz konusu dilin kullanımı bakımından vardır. Bizzat Türk dilinin grameri, bu yazının kapsama alanının dışında olmakla beraber bir dilin kullanımında mevcut olma şartlarının -felsefe özelinde- onun kararlaştırılmış gramer muhtevasına kıyasla daha belirleyici olduğu söylenebilir. Çalışma boyunca, dilin mantığıyla kastedilen, çoğunlukla Türk dilinin kullanımında açığa çıkan felsefi mantık muhtevasıdır. Çalışmamızda dil, rasyonalist bir olgu olarak kabul edilmemektedir. Yazının üzerine yoğunlaştığı dilsel mantık kusurlarından bir kısmını ilgilendirmesi bakımından yanlış anlaşılmaya elverişli bazı ayrıntıları böylece belirginleştirmeyi uygun bulduk.

** Yrd. Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türk İslâm Düşüncesi Tarihi Anabilim Dalı. muhammetozdemir34@yahoo.com.

Giriş

Bu yazının amacı, genel olarak, Türkçede bilgi sorununu, modern düşünce, Türkiye toplununun günümüzdeki mevcudiyet tarzı ve klasik İslâm düşüncesi ve felsefesi bağlamında tartışmaya açmaktır. Böyle bir çalışmanın gerekçesi, modern Türkiye'de sosyal bilimlerde ve özel olarak felsefi düşüncede bilginin içeriği, işlevi, sınırları ve kurumsal (medeni) örgütlenişiyle ilgili herhangi bir hesabın bulunmamasının yanı sıra kavramsal düşünme kabiliyeti çerçevesinde herhangi gerçek bir geleneğin gelişmemiş olmasıdır.¹

Modern öncesi birikimleriyle karşı karşıya kaldığı modernlik arasında bir şaşkınlık ve bilinçsizlik hali yaşayan tarihsel köken itibarıyla İslâmî diğer toplumlar gibi,² Türkiye de, bilgi kavramının ve onun toplumsal gerçekle ilişkisinin kararlaştırılması, yapılandırılması ve istikrarı bakımından şaşkın ve bilinçsiz görünmektedir.³ Bu görünümün elverişliliği oranında bilgi, şarkiyatçı indirgemeleri haklı çıkarabilecek şekilde, genellikle hayattan tamamen kopuk, cansız ve ulaşılamaz veya hayali olarak işlenmektedir. Bize göre söz konusu durum, bilginin kavramsal ölçekte bazı gerçek değişkenler ve unsurlar göz önünde bulundurulmuş tahlil edilmesini gerekli kılmaktadır. Arada kalmayı ve kararsızlığı süregelen kılan temel unsurlar olarak modern düşünce, Türkiye'deki gerçek yaşam ve klasik İslâm düşüncesi ve felsefesinin birer bağlam olarak göz önünde bulundurulması ihtiyacı söz konusudur. Çünkü ilgili bağlamlar, tecrübe edilen gerçek tarihi dolaylayan hayata yetmeyle ilgili insana birer akıl vermektedirler ve akılların tamamı hem birbiriyle uzlaştırılmak ve tutarlı bir ilişkiye sokulmak zorundaymış gibi yapılandırılmaktadır, hem de birbirine ilişkisiz, uzak ve uzlaştırılmaz görünmektedir.⁴ Aradaki çelişkinin ve parçalanmanın mevcudiyeti, hem bu yazının esas sorununu hem de kapsamını belirlemektedir.

Düşünce ve Bilgi Nedir?

Ludwig Wittgenstein'in Batı düşüncesinin soyut aritmetiğinin birlikte bulunduğu ortak dil veya modern Batı dilleri için yaptığı bir saptama günümüzde özellikle Türkçe için geçerliymiş gibi görünmektedir. Ona göre dilin mantığında bir yanlışlık veya yanlış anlama bulunmaktadır ve söz konusu durum, insanların düşünce ve bilgiye ilişkin tutumlarını

- 1 Bkz. Ahmet İnam, "Nasil Bir Bilim Düşmanıyım?", *Bilim Dedikleri* içinde; çev. Hüsametdin Arslan, 3. Basım, (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 11-12; Mehmet Ali Kılıçbay, "Önsöz", *Hapishanenin Doğuşu* içinde, 3. Baskı, (Ankara: İmge Kitabevi, 2006), 28-29; Kılıçbay, "Sunuş", *Kelimeler ve Şeyler* içinde, 3. Baskı, (Ankara: İmge Kitabevi, 2006), 10. Türkçe sosyal bilimler, felsefe ve düşünce kapsamındaki değerlendirmelerinden faydalandığımız Mehmet Ali Kılıçbay'ın hakaretimiz ifadelerini paylaşmadığımızı; ama beslediği ve tahrik edici bir üslupla saptadığı olgusal durumu kabul ettiğimizi burada belirtmemiz lüzumludur. Türkçede düşünce nasıl geliştirilebilir bağlamındaki tartışmaların yüz yıllık bir zamanı aşan mevcudiyeti, hem Ahmet İnam'ın hem de Kılıçbay'ın buldukları eleştirel zeminin haklılığını zimnen göstermektedir.
- 2 Daryush Shayegan, *Cultural Schizophrenia Islamic Societies Confronting the West*; çev. John Howe, (London: Syracuse University Press, 1992), 59-60. Shayegan'ın varoluşsal, bilgikuramsal, ruhsal ve estetik şaşkınlık için seçtiği başlık yol göstericidir: "A Consciousness 'Trailing Behind' the Idea" ("Düşünceye 'Gecikmiş' Bir Bilinç").
- 3 Bkz. Muhammet Özdemir, "Ortadoğu Özgüllüklerinin Anlamlandırılmasında Yöntem Sorunu ve Şarkiyatçılık", *Uluslararası Ortadoğu Kongresi Bildiri Kitabı Cilt I* içinde. Bu bildiri Kocaeli'nde 1-2 Kasım 2011 tarihlerinde *Uluslararası Ortadoğu Kongresi'nde sunulmuştur.* (Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Matbaası, 2012), 145-151.
- 4 Shayegan, *Cultural Schizophrenia*, 33-37.

olumsuz yönde etkilemektedir. Bu yanlışlık gösterilebilir ve düşünce için bir belirlemede bulunulabilirse felsefeye önemli bir katkı yapılmış olacaktır.⁵

Wittgenstein'ın Batı düşüncesi veya dilleri için yaptığı tespit modern Türkçe için de geçerlidir. Çünkü modern Türkçede kelimeler ile anlamlar arasında, kelimelerin bir cümle içindeki dizilimiyle cümlelerin bağlandıkları hükümler ve dünya tasarımları arasında nedensel bir bağıntı ve tutarlılık genellikle bulunmamaktadır. Anlamların doğadaki karşılıklarına dair bir geçerlilik ihtiyacının bulunmaması, kelimelerle anlamlar arasındaki karşılıklılığın daima göreceli kalacak şekilde genellikle başka dillerden edinilmesi ve cümlelerin sağladığı hükümlerin nedensellik ve tutarlılık koşullarından mahrum olabilmesi, Türkçede dilin felsefi mantığındaki bir kusura işaret etmektedir. Söz konusu kusur, Türkçede düşünce ve bilginin hayali olmasına yol açmaktadır. Çünkü düşünce ve bilgi, dil ile dünya, kelime ile anlam, önermeler ile hükümler, konuşanlar ile dinleyenler arasında gerçekleşen asgari nedensel bir uyumayı ve ortak evreni önvarsaymaktadır. Aynı telaffuzların her defasında başka nesnelere ve anlamları kastetmeyle birbirine yabancılaştıkları ve bu arada hala birbirine paralel algılandıkları; ancak açık bir çıkar farklılığını koşullayan tecrübelerde iletişimde bulunamama sorununun anlaşılabilirliği dillerde dilin mantıksal kullanımında felsefi bir sorun var demektir. Söz konusu sorun, ilgili dili kullananların zihinlerinde bütüncül ve tutarlı bir dünya algısının oluşmamasına ve böyle bütüncül ve tutarlı bir dünya açısından geçerli ve işler bir düşünce ve bilginin üretilememesine yol açmaktadır.⁶ Türk dili uzmanlarının rahatlıkla itiraz edebileceği bu tahlili biraz açmamız faydalı olacaktır.

Wittgenstein'ın Batılı diller için işaret ettiği mantıksal kusur, düşünce ve bilginin yapılandırılması ve örgütlenmesi esnasında açığa çıkmaktadır. Doğru, bilgi veya gerçek olan bir hükmün dile getirilişi ve bir argüman içinde ifade edilişi sırasında konuşan veya yazan kişi ile dinleyen veya okuyan kişi arasında bir çeşit iletişimsizlik, tecrübî anlam veya kasıt farklılığı ortaya çıkmaktadır. Eldeki iletişimsizlik veya kasıt farklılığı, bir çeşit öğrenme, beraber düşünme ve örnek bir sorunu çözme yerine daha ziyade zıtlaşma, inatlaşma, ayrıcalık talebi ve birbirine güç dayatmaya dönüşebilmektedir. Wittgenstein, ilk ciddi tahlili olan *Tractatus*'ta, söz konusu sorunu aşabilmek için, düşünceyi dile taşınabilenlerle sınırlamayı ve tarafların olgusal ifadelerin dışına taşıttıkları her konuda ise susmayı önermektedir.⁷ Onun başlattığı argümantatif veya bilginin gerekçelendirilmesindeki durumun şeffaflaştırılması girişimi günümüzde birçok yazar tarafından sürdürülmektedir. Sözgelimi felsefe alanında çalışan çağdaş akademisyenlerden birisi olan John R. Searle, aynı bağlamda, amaçlılık veya yönelimsellik ile algı ve anlam sorunlarını ele almaktadır. O, bir taraftan ifadenin niyetsel koşulları ve muhtemel anlamlardan birine yorulmasının nedenleri üze-

5 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*; çev. D. F. Pears, B. F. McGuinness, (London and New York: Routledge Classics, 2001), 3-4.

6 Colin McGinn, *Logical Properties Identity, Existence, Predication, Necessity, Truth*, (Oxford: Clarendon Press, 2000), 63-64; krş. bkz. Gareth Evans, *The Varieties of Reference*; ed. John McDowell, 2. Basım, (Oxford and New York: Oxford University Press, 2002), 143-191.

7 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s. 89.

rinde yoğunlaşırken bir taraftan da iletişimi koşullayan algı ve anlamın tabiatını aydınlatmaya çalışmaktadır.⁸

Batılı dillerde felsefi mantık bağlamında devam eden bu tür bir soruşturmanın henüz ilkel bir düzeyi Türkçede bulunmakta ve felsefi bir gerekçelendirmenin üzerinde yürüdüğü nesne sorunu hala halledilememiş olarak durmaktadır. Kastettiğimiz, Türkçede dil ile dünya arasında kurulan irtibatla temel ve gerçek bir sorunun bulunmayışıdır.⁹ Bu nedenle örneğin din, adalet, eşitlik, demokrasi, insan, aşk ve ahlak gibi sorun bağlamlarında önce kelime ile kastedilen anlam arasındaki ilişkiden başlayarak taraflar arasında bir anlam ve niyet ayrılığı görünür olmaktadır. İnsanların benzer veya aynı tecrübeden mülhem ortak bir algıları ya da amaçları söz konusu olsaydı argümanların gerisinde temenniler temel yapılandırıcı etken olarak günümüzdeki kadar ayrışmayı körüklemeyecekti. Türkçede insanlar genellikle birbirlerine alışkanlıklarını kabul ettirmeye çalışmakta ve sadece alışkın oldukları için inka oldukları her şey kendilerine makul ve geçerli görünmektedir. Mesele insanlar adaletin olumlu anlam çağrışımlarını beraber sahiplenirken onun dünyevi pratiklerdeki karşılıklarında bir kavrayış birliğine ulaşmamaktadırlar. Böylece insanların sözel iletişime olan inançları gitgide azalmakta ve ancak çıkar örtüşmesi esnasında açığa çıkan ve zamana yayılan tecrübeyle ve genellikle bir defalığına öğrenmeler meydana gelebilmektedir. Bu sorunun psikolojik ve nispeten ahlaki bir arka planı kadar dilsel bir arka planı da bulunmaktadır. Söz konusu dilsel arka plan, Türkçenin felsefi mantığındaki kudurur. Yani Türkçe, bütüncül, tutarlı ve geçerli bir dünya algısının gerçekleştiği, kendisini dolayladığı ve güncellediği, argümantatif bir iletişime imkân veren ve ortak bir sorundan gerçek bir tarihsel amaca doğru insanları bir araya getirebilecek şekilde yapılandırılmış modern bir dil değildir. Son tahlilde Türkçenin mevcut kullanımından onun çağdaş sahiplerinin zihin yapılarına ulaşılabilirlik mümkün olduğu nispette Türkçeyi öğrenen her kişiyi bu dil kendi imkânlarıyla kurmakta veya yapılandırmaktadır. Bu bağlamda başka diller için geçerli olanların Türkçe için de geçerli olduğu söylenebilir.¹⁰

Türkçedeki dilsel mantık sorununa işaret ettikten sonra düşünce ve bilginin yerleşik bir tanımı veya tarifinin bulunmadığını belirtmek ve bunu da izah etmek gerekmektedir. Türkiye'de hala medeni bir toplumun ortaya çıkış koşulları, onun dilinin, kültürünün, düşünce yapısının ve bilgi anlayışının nasıl geliştiği yeterince adil ve olabildiğince yerel şartlarda incelenmiş değildir. Böyle bir bağlamda biri klasik, diğeri ise modern iki muhasebe örneğini anarak kastettiğimizi görece daha açık hale getirebiliriz. İlk örneğimiz, klasik İslâm toplumlarının "Muallim-i Sâni" (ikinci Öğretmen) unvanıyla andığı, Aristoteles'ten sonra

8 Bkz. John R. Searle, *Intentionality An Essay In The Philosophy Of Mind*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 1-4, 37-38, 160-163.

9 Hilmi Yavuz, "Türk Kültürünün Sistemleştirilmesinde Yöntem Sorunu", *Türkiye'nin Zihin Tarihi* içinde, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2009), 27.

10 Bkz. John Searle, *Minds, Brains and Science*, (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 13. Basım, 2003), 45-46. Jacques Lacan'ın bilinçaltı yapısı olarak resmettiği dil yaklaşımı da benzer bir neticeyi ortaya koymaktadır. Bkz. Russell Grig, *Lacan, Language and Philosophy*, (Albany: State University of New York Press, 2008), xi, 4, 10-11.

mantığı ve dilin felsefi mantığını ikinci defa kararlaştıran ve İslâm felsefesinin terminolojik geleneğini büyük ölçüde yerleşik hale getiren Ebû Nasr el-Fârâbî'nin muhasebesidir.¹¹ İkinci örneğimiz ise, bazı yazarların "yeni bilimsel yöntem bilimin Peygamberi" olarak nitelendirdiği, Aristoteles'in bilimsel yöntemini reddedip yerine yeni bir bilimsel mantık geliştirerek modern Batı felsefesi ve biliminde bir öncü olan,¹² deneyci felsefenin ve modern eril bilginin ilk gerçek temsilcisi olan Sir Francis Bacon'un muhasebesidir.¹³ İki örneğimizde de tarihsel evren bakımından yerel kalan medeniyet havzalarında ve bir dönemin toplumsal birikiminde insan, toplum, varlık, bilgi ve yöntem adına özgün birer hesaplaşma ortaya konulmuştur.

Fârâbî'nin insana, topluma, varlığa, düşünceye ve bilgiye yaklaşımını anlayabilmek için onun eserlerindeki iki temel özelliği göz önünde bulundurmamak lüzumsuzdur. İlk özellik, onun varlığı bir bütün olarak algıladığı ve her neyi anlatıyor olursa olsun anlattığını, evrenin bütününden, evrenin ve onun yaratıcısından, evrenin içindeki insan ve toplumdan ve bu unsurların herhangi birine ait ilişkilerden edinilmiş kurallardan ayrı tasavvur etmediği ve bütün varlığa yayılmış sürekli bir tutarlılık ve ilişkisellik koşulunda, dile getirdiğidir. İkinci özellik ise, bütüncülükte tutarlı ve geçerli her varlık, unsur ya da ilişki için faziletten hareket etmesidir. Fârâbî'nin eserlerinde gözetildiğini fark ettiğimiz söz konusu iki vasıf ihmal edildiğinde onun İslâm toplumlarına, kendi tarihsel koşullarına ve insana verdiği merkezi roller fark edilmeyebilir ve felsefi sisteminde araçlarla amaçlar karıştırılabilir. Filozofun eserlerine şamil olan söz konusu iki özelliğin gerekçesi, onun içinde yetiştiği toplumun yerleşmiş tecrübesinde aranmalıdır ve işte böyle bir tecrübe medenidir. Onun *Kitâbü Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâdila* ve *Kitâbü's-Siyâsetü'l-Medeniyye* adlı eserlerinde mevcudun tamamına bir şekilde dokunan ve sürekli adalet ve fazilet kıstasından ilham alan işleyişin gerekçesi, bu medeni tecrübedir.¹⁴

Fârâbî, insan ve toplum arasındaki ilişkiyi yukarıda sözünü ettiğimiz iki temel özellik veya normu gözeterek yapılandırmaktadır. Ona göre insan, zaruri işlerinin tamamlanması ve hallerinden faziletli olanlarının edinilmesi için bir aileden fazlasına taşan toplumsallığın zorunlu olduğu bir tür varlıktır. Bu toplumsallık bölgesel de olabilir, evrensel de; bir şekilde insan toplumda insandır. Böylece sistemli bir işbölümünün geliştiği ve ihtiyaçların kurallı

11 İbrahim Medkûr, "el-Fârâbî ve'l-Mustalahü'l-Felsefî", *Ebû Nasr el-Fârâbî fi'z-Zikrâ el-Elfiyye li-Vefâtihî* içinde; tasdir: İbrahim Medkûr, (Kahire: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1983), 18-27; krş. Majid Fakhry, *Al-Fârâbî Founder of Islamic Neoplatonism*, (Oxford: One World Publication, 2002), 1-5. İbn Hallikân'ın Fârâbî'ye ilişkin değerlendirmesi şöyledir: "Fârâbî, Müslümanların mutlak manada en büyük filozofudur. Yetkin felsefi bir yol icat etti ve Eflâtûn'un Batı dünyası açısından açtığı çığırını İslâm âlemi açısından o açtı. İbn Rüşd ve İslâm filozoflarından diğerlerinin ondan aldığı gibi İbn Sînâ da ondan aldı ve Fârâbî, onun öğretmeni sayıldı." Mustafa Gâlib, *fi Sebîli Mevsûati'l-Felsefiyye I: el-Fârâbî*, (Beirut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1998), 37.

12 John Losee, *A Historical Introduction to the Philosophy of Science*, 4. Basım, (New York: Oxford University Press, 2001), 55-56.

13 Ian Hacking, "Experimentation and Scientific Realism", *The Philosophy of Science* içinde; ed. Richard Boyd, Philip Gasper, J. D. Trout, 7. Basım, (London: The MIT Press, 1999), 251; Evelyn Fox Keller, "Feminism and Science", *The Philosophy of Science* içinde, 285.

14 Bkz. Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbü Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâdila*, (Beirut: Dârü'l-Meşrik, 1986); Fârâbî, *Kitâbü's-Siyâseti'l-Medeniyye*; thk: Ali İbn Mülham, (Beirut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ty.)

bir düzen kavramından giderildiği toplumsal varlığa medeni toplum denilmektedir.¹⁵ Medeni bir topluma varıncaya değin her bir önceki bir sonrakini kuşatacak tarzda mevcutlar arasında altılı bir taksim veya hiyerarşi söz konusudur: Varlığın ilk sebebi olarak Allah ilk varlık mertebesinde, ikinci sebep olarak semavi ayırık akıllar ikinci varlık mertebesinde, bilginin ve ay altı âlemin sebebi olarak Faal akıl üçüncü mertebede, nefis dördüncü mertebede, suret beşinci mertebede ve madde altıncı mertebede bulunmaktadır. Fârâbî'ye göre varlık mertebeleri ("merâtibü'l-mevcûdât") arasında bir bütüncüllük, bir üsttekinin bir alttakinin mevcudiyetini gerektirmesi ve onu kapsama ilişkisi, nedensellik ve tutarlılık bulunmaktadır.¹⁶ Medeni bir toplumda insanın ihtiyaçları tabii, çeşitli ve kurallıdır. İnsanın söz konusu ihtiyaçlarını öğrenebilmesi, toplumsallığını idrak edebilmesi, bir toplum içinde yaşamının gerektirdiği hukuku ve ahlaki ihlal etmemesi için kanunların yürürlüğe sokulması ve idareci bir merciin mevcudiyeti gibi birçok gereksinim bilginin mevcudiyetini koştulamaktadır. Bu genel insani çerçeve, Fârâbî'nin bilgiye yaklaşımını belirlemekte ve o, bilimler özelinde bir sınıflandırmada bulunmaktadır. O, bir insanın hayatta kalabilmesiyle ilgili bilimleri, kendi tarihsel toplum koşulları ve medeni birikimi bakımından kategorik olarak beş temel bilim altında bir araya getirmektedir: 1- Dilbilimleri, 2- Mantık bilimleri, 3- Matematik bilimleri, 4- Tabiat bilimleri ve metafizik ve 5- Medeni bilim, fıkıh bilimi ve kelam bilimi.¹⁷

Fârâbî'nin varlığı, bilgiyi ve bilimleri tahlil etme ve sınıflandırma biçimi, onun insanı ve toplumu anlama şartlarının ürünüdür. Bilgiyi toplumsal insanın ihtiyaçlarını gidermenin temel bileşenlerinden birisi olarak almakta ve aslında ona araçsal bir konum biçmektedir. Kendisinden önce Süryanice, Yunanca, Farsça ve Hintçeden tercüme yoluyla Arapçada edinilmiş birikimi kendi tarihsel toplum koşullarında kararlaştırmakta, onlara yeni birer mana ve fonksiyon eklemektedir. Müslüman filozofun, sözgelimi Aristoteles'in nazari (teorik) ve ameli (pratik) bilimler ayrımıyla yetinmek yerine bütünüyle farklı bir tasnife ve işlevselleştirmeye girişmesi, onun yaşadığı toplumun gereksinimleriyle ilgilidir ve daha ileridir.¹⁸ Fârâbî'nin felsefi sistemi bakımından bilimsel kanıtlamaya dayalı bilimsel bilginin önemi, onun nispeten daha karmaşık işlenmiş ve konumunun daha güvenilir olduğu bir vakiydir;¹⁹ fakat söz konusu ayrıntı, filozofun bilimsel bilginin de tarihsel ve nihayetinde bilgi olduğu gerçeğini göz ardı ettiği yolunda anlaşılmalıdır. Aksi takdirde onun Aristoteles'in bilimler tasnifine sadık kalması ve hiçbir değişikliğe gitmemesi gerekirdi. Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Mille* adlı eserinde "el-mille" ile "ed-dîn" in ve "eş-Şeriat" ile "es-Sünnet" in birbirinin neredeyse eş anlamlısı olan sözcükler olduğunu dile getirmesinin ve medeni toplumu bir bakıma tarihsel İslâm toplumuyla eşitlemesinin gerekçesini filozofun bu farkındalığına bağlamak lazımdır. Zira o, tamamen yerleşik İslâmî bir terminolojiyle konuş-

15 Fârâbî, *Kitâbü's-Siyâseti'l-Medeniyye*, 73-74; Fârâbî, *Kitâbü Ârâi Ehl'l-Medineti'l-Fâdila*, 117-119.

16 Fârâbî, *Kitâbü's-Siyâseti'l-Medeniyye*, 21-31.

17 Ebû Nasr el-Fârâbî, *İhsâü'l-Ulûm*; thk: Ali İbn Mülham, (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1996), 15-16.

18 Ali İbn Mülham, "Mukaddime"; *İhsâü'l-Ulûm* içinde, s. 5-7; krş. bkz. Fakhry, *Al-Fârâbî*, s. 40-41. Ayrıca bkz. Hasan Ocak, "Kınalızade Ali Efendi'de Mutluluk Ahlakı Kavramının Felsefi Temelleri", *İğdir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1 (2012): 119-141.

19 Bkz. Fakhry, *Al-Fârâbî*, s. 66-70.

maktadır.²⁰ Böylece Fârâbî, bir taraftan gerçekten düşünmektedir ve bir taraftan da özgün bir bilgi anlayışı ortaya koymaktadır. O, içerisinde bulunduğu toplumun medeni şartlarına göre bir muhasebeye girişmiştir.

Bugüne kadar toplumsal bilim veya bilgi anlayışı bağlamında Ebû Nasr el-Fârâbî ile Francis Bacon arasında karşılaştırmalı bir tahlilin yapılmamış olması bir eksikliktir. Zira ikinci muhasebe örneğimiz olarak Bacon'ın varlık, bilgi, insan ve toplum arasında kurduğu irtibatlar, tıpkı Fârâbî gibi, onun yaşadığı toplumsal tecrübe veya medeni koşullar özelinde anlamlıdır. Fârâbî'nin aksine Bacon, modern toplumun metodolojik bilgi gereksinimi bakımından yaptığı analizin değerini açıkça ifade etmekte ve kendi zamanında varlığı, insanı, toplumu ve bilgiyi yeni bir sistematik kavrayışla toparlayan bir bilgineye veya düşünürüne ihtiyaç olduğunu dile getirmektedir. Hiç kuşku yok ki, bu kişi kendisidir.²¹ Ian Hacking'in belirttiği üzere, o, modern bilimi etkileyecek şekilde, deneysel felsefenin ilk ve belki de neredeyse son filozofudur. Bacon'dan sonra varlık, doğa, insan, toplum, bilgi ve bilim artık başka anlamlara gelecektir.²² Bacon, eserinde Yunan bilimleri ve Latince'nin yanı sıra bir bilim dili olarak Arapçayı da özellikle andığına göre,²³ Aristoteles ve Fârâbî'den sonra "Üçüncü Öğretmen" olarak kendisini görmektedir. Alexandre Koyré ve E. J. Dijksterhuis gibi yirminci yüzyıl tarihçileri Bacon'ın bilime olan katkısını cüz'î bulsalar da, gerçekte o, İslâm medeniyetindeki Beytül-Hikme'nin Britanya'daki muadili olan Royal Society'nin (Kraliyet Bilim Akademisi) kurucularının gözünde, yeni bilimsel yöntembilimin Peygamberi, tümevarımsal-deneysel yöntemin savunucusu ve yeni bir felsefi sistemin kurucusudur. Modern öncesi biliminde uygulanan Aristoteles'in mantığını reddetmekte ve onun spekülatif fonksiyonelliği yerine gözlem ve deneye dayalı yeni bir mantığı önermektedir.²⁴ Eğer Fârâbî mutlaka ihmal edilecekse, modern Batı düşüncesi ve biliminin "İkinci Öğretmeni"; Bacon'dır.

Bacon'ın bilgi ve bilim anlayışı, varlık, evren, doğa ve insan telakkisinin de farklı olmasına koşut Fârâbî'ninkinden ayrıdır. Müslüman selefi gibi onun eserlerinde de bir bütüncül kavrayış, geçerlilik ve tutarlılık gereksinimi dikkati çekmektedir. Ne var ki, faziletin yerini Bacon'da güç kavramı almıştır ve onun için iyi ile hâkimiyet birbirini içermekte gibi görünmektedir. Onun sisteminde güce yapılan vurgu ve iyiyi gücün belirlemesi nedeniyle Evelyn Fox Keller, Bacon'ı, modern Batı bilimin kurulması bağlamında cinsiyetçi bir bilim yazarı olarak anmaktadır. Sırlarının bilimsel bilgiyle çözümlenmesi gereken doğa, Bacon'da, kadınla temsil edilmektedir ve doğa ile kadın birbirinin benzeri olarak görülmektedir. Doğa kadınla temsil edildiğine göre, bilim de erkekle temsil edilecektir.²⁵ Güç kavra-

20 Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille ve Nüsûsün Uhrâ*; thk: Muhsin Mehdi, 2. Basım, (Beirut: Dârü'l-Meşrik, 1991), 46-47.

21 Francis Bacon, *The New Organon*; ed. Lisa Jardine, Michael Silverthorne, (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 79-80.

22 Hacking, "Experimentation and Scientific Realism", 251-252.

23 Bacon, *The New Organon*, 58-59.

24 Losee, *A Historical Introduction to the Philosophy of Science*, 56-57.

25 Keller, "Feminism and Science", 285.

mı gözardı edilerek Baconcu bilim mantığını ve onun dünya tasarımını anlamak mümkün değildir. Onda güç, günümüzde akla gelen tüm olumsuz çağrışımlarına rağmen, deneysel somutluğun ve bilginin klasik spekülative ve gereksiz niteliğinden kurtarılmasının bir gerekçesidir. Nitekim ona göre, eski Yunanlılar çocuklar gibidirler ve onların bilgelikleri gevezelikten ibaret ve somut sonuca erişmekten uzaktır.²⁶ Demek ki, Bacon'ın yaşadığı medeni toplumun ihtiyacı, nedensel geçerlilik ve tutarlılığın egemen olduğu bir bilgi sisteminde aynı zamanda özellikle somutluk, fayda ve açıklıktır.

Bacon'a göre insan, tabiatın unsuru ve yorumlayıcısıdır ve onu anlayabildiği ölçüde onunla baş etmesi mümkündür. İnsan daha fazlasını bilemez ve yapamaz. O, ancak tabii cisimler üzerinde bir şey yapabilir. İnsanın üzerine düşeni yaptığı durumlarda tabiat geri kalanı kendiliğinden yapacaktır. Bilgi, deneme ve yanılma ile gelişir ve herhangi bir denemede bulunmaksızın bir nesnenin, olayın ve ilişkinin tabiatına vakıf olduğunu düşünmek akılcıca değildir.²⁷ İnsanlar tıpkı doğanın yaratıcısı ve sahibi olan Tanrı gibi, deneyimi sabırla beklemeli ve aşama aşama ilerleyerek bilgiye varmalıdırlar.²⁸ Bunu temin etmek üzere eski bilimlere cüzi eklemelerde veya düzeltmelerde bulunmak yerine yepyeni bir bilgi ve bilim anlayışıyla doğaya yaklaşmalıdır. İnsanlar, sahip oldukları kavramları bırakarak bizzat nesnelere ve doğayı tanımaya başlamalıdırlar.²⁹ İnsanın gücü ile insanın bilgisi aynı anlama gelmektedir; yani bilgi güçtür. Tabiat ancak onun kurallarına uygun hareket edildiğinde fethedilebilir ve itaatkâr kılınabilir. Nedenler ile sonuçlar arasındaki karşılıklılığın iyi hesaplandığı bir doğa bilgisine ihtiyaç vardır.³⁰ Eski Yunanlılarda başlangıçta böyle bir merak mevcuttu; fakat Aristoteles'in doğa felsefesini mantık aracılığıyla bozması ve nesnelere üzerine keyfi ve spekülative değerlendirmelerde bulunması, insanın bilgiyle ilişkisine zarar verdi. O, deneye başvurmak yerine önceden sahip olduğu kanıyla bilgilendiğini düşünürdü ve daha sonra onun Skolastik takipçileri de aynı şeyi yaparak tümdengelimle bilgi ürettikleri halde onun kadar ayıplanmadılar.³¹ Böylece tabiatın zaten incelenmiş, kuşatılmış ve bilinen bir şey olduğunu, onun daha fazla bilinmeyeceğini öne sürenler felsefeye ve bilime en büyük zararı vermişlerdir. Bacon, Aristoteles'ten önce Greklerin eskilerinin de bir şeyin iyi bilinip bilinmeyeceği sorununda, bilginin yalnızca tartışılarak değil, aynı zamanda tecrübe edilerek kararlaştırılması gerektiği görüşünde olduklarını aktarmaktadır.³² Bacon'ın sözünü ettiği yeni bilim veya yeni mantığı böylece kararlaştırılan modern bilim, önce doğa felsefesi olarak fizik ve türevi bilimler ve sonra on sekizinci ve on dokuzuncu asırlardan itibaren onlara öykünerek yapılandırılan sosyal bilimlerdir. O, açıkça modern bilgi bağlamında insanlara rehberlik ettiğini ve ileride insan ve toplumun işine yarayacak bir yöntem ve bilim icat ettiğini belirtmektedir.³³

26 Bacon, *The New Organon*, 59.

27 Bacon, *The New Organon*, 33.

28 Bacon, *The New Organon*, 58.

29 Bacon, *The New Organon*, 39-40.

30 Bacon, *The New Organon*, 33.

31 Bacon, *The New Organon*, 51-52.

32 Bacon, *The New Organon*, 27.

33 Bacon, *The New Organon*, 29-30.

Fârâbî'nin erdemli şehir tasarımı gibi Bacon'ın da bilimsel şehir tasarımı mevcuttur. Bacon, hayatın bilimsel bir tasarımla şekillendiği devlet veya toplum hayalini *The New Atlantis*'te işlemiştir. Daha çok bir roman veya seyahat raporu tadında gelişen kurgusal eserde, böyle bir devlete konuk olunur ve toplum tahayyülü tamamen faydalı bilgilere göre ayarlanmış bir devlette yaşamın nasıl olması gerekenlerle doldurulduğu anlatılır.³⁴ Fârâbî'nin muhasebesinden sonra Bacon'ın muhasebesine de yer vermiş bulunuyoruz. İki örnekte de tercümeyle ve sonradan edinilmiş felsefi ve bilimsel geleneklerin kendi tarihlerindeki ilk hesaplaşmalarını ve ilk yerleşik felsefi mantık denemelerini görüyoruz. Düşünmenin ve bilgi üretmenin farklı toplumlarda ve tarihlerde benzer bir özelliği mevcuttur. Söz konusu benzer özellik, üretilmiş düşüncelere ve yaratılmış bilgilere özgünlük kazandırmaktadır. Bu özellik, toplumsal hareketlilikle anlam ve hedef kazanmış bilgi ihtiyacının dilin felsefi mantığının kararlaştırılmasıyla sistematize edilmesidir. Fârâbî'nin içerisinde yetiştiği toplumsallığın dili Arapçaydı ve başlangıçta o, Yunanca, Sanskritçe, Farsça ve Süryaniceden yapılmış tercümeyle yolunu bulan bir bilim dili adaydı. Bacon'ın kendini içerisinde bulunduğu toplumsallığın dili İngilizceydi ve başlangıçta o da, Yunanca, Latince ve Arapçadan yapılmış tercümeyle yolunu bulan bir bilim dili adaydı. Neticede ikisi de üzerine düşünce üretilebilecek önemli tecrübelerle gelişimlerini bir noktaya kadar taşıdılar ve örneklerini verdiğimiz felsefi mantık belirlenimiyle birer düşünce, felsefe ve bilim dili haline geldiler. Bir dilde düşünce ve bilgi üretmek denildiğinde söz konusu iki örnekteki benzer şartlarda tecrübî çeşitliliği, temsili ve içeriği oldukça yoğun bir işlem den ve üründen bahsedildiğini anlamak gerekmektedir.

Günümüzde yanlış anlamaya elverişli bir hüküm olsa da modern Türkçenin henüz bir düşünce ve bilgi dili olmadığını, onun felsefi mantığında bulunan zafiyetler nedeniyle bu dili kullanarak -sözelimi yanlış anlaşılma endişesini sürekli taşımaksızın- iyi niyetle bir düşünce ve bilgi soruşturması dâhi yapılmadığını söyleyebiliriz. Genellikle insanlar gerçekten düşünce olan şeyle ahlaki iyi ve üstüne eşitledikleri düşünceyi ve gerçekten bilgi olan şeyle ayrıcalıklı konumunu sürekli temenni ettikleri bilgiyi birbirine karıştırmakta ve ikincilere göre şartlanmaktadır. Bu durum, ergen bireylerin takdir edilme ihtiyacıyla geçeceği sürekli karıştırarak birincisini asıl sanmalarına ve dünyayı böyle algılamalarına benzemektedir. Daha somut olarak durumu bir örnekle anlatmak mümkün görünmektedir. Son zamanlarda İngilizcede yayınlanmış bazı araştırmalarda modern Türkiye, başka pek çok ülke ile beraber, "Üçüncü Dünya" ülkeleri arasında sayılmakta ve onun kurucu lideri Mustafa Kemal Atatürk -benzerleri arasında en çarpıcı görülerek takdir edilmesine karşın- "Üçüncü Dünya" liderleri arasında sayılmaktadır.³⁵ Türkiye'yi birinci ve ikinciye göre ancak üçüncü sırada sayan ve üstelik onun kurucu liderini üçüncüler arasında öne çıkaran bir bakış açısı ilk fark edildiğinde, anlaşılacak yerine takdir etmediği için suçlanacaktır. Belki Atatürk'ten sonra ülkenin toplumsal hareketliliğindeki yönün yanlış seyrettiğine ve özellikle Güneydoğu Anadolu bölgesinde dine doğru bir yönelişin meydana geldiğine

34 Bkz. Sir Francis Bacon, *The New Atlantis*, Auckland (New Zealand: The Floating Press, 2009).

35 Mehran Kamrava, *Cultural Politics in the Third World*, (London and New York: UCL Press, 1999), 148.

ilişkin bir tahlilin de bulunduğu eklendiğinde,³⁶ ilkin olumsuz tepki verenlerin bir kısmı suçlayıcı koşullanmalarından vazgeçecektir. Türkiye'nin bir "Üçüncü Dünya" ülkesi olduğuna dair işleyiş karşısında sergilenen iki tutumda da maksat anlamak değildir, kendisini, ülkesini ve fikrini temenni ettiği tarzda bulmaktır. Yani ergen şartlanmasının bir örneğine tanık oluyoruz. Aslında mesele bir dilin diğerine, burada İngilizcenin Türkçeye ve onun saygınlığına karar vermesi değildir. Mesele, bir iddiayla yüzyüze gelindiğinde –nihayet Türkiye'nin bir "Üçüncü Dünya" ülkesi olması, ancak İngilizcenin bir bilim dili olması ve onu kullananların ayrıcalıkları nedeniyle bilimsel bir doğru olarak kabul edilebilecektir; aksi takdirde tanımlar ve kategoriler ihmal edildiğinde tek başına bu değerlendirme bilimsel olamaz-, söz konusu iddianın anlaşılacak yerine hemen analiz edilmesiyle ilgili bir çeşit dilsel alışkanlığa sahip olunmasıdır.

Düşünce ve bilgi, Fârâbî ve Bacon'ın yaptıkları işlemlerin ve yarattıkları ürünlerin ortak adı veya niteliği durumundadır. Bir dilde felsefi mantık, bilimsel yöntem ve düşüncenin kurallarının belirlenimi medeni bir gereksinim olarak olgusallaştığında –ki bu, temenniler veya benzeleme çabalarından ziyade toplumsal bir hareketlilik ile meydana gelmektedir-, onda düşünce ve bilginin yaratılabilmesi için ilk sistematik ürünler ortaya çıkmaktadır. Wittgenstein'in Bacon'dan üç yüzyıl sonra Batı dillerinin felsefi mantığı için yaptığı saptamanın görece daha ilkel bir benzeri –"ilkel", çünkü modern Türkçede henüz Bacon dönemi yaşanmamıştır- günümüzde Türkçe için söz konusudur. Wittgenstein, felsefi ve bilimsel argümanlardaki sorunun esas kaynağı olarak dilin felsefi mantığına dönmekte ve onu çözümlenerek felsefeye katkı sağlamaya çalışmaktadır. Bizim de amacımız, düşünce ve bilgiyi anlamlı ve istikrarlı kılan bir dil için gerekli felsefi mantığa işaret etmek ve söz konusu gerekliliği Türkçeye uygulamaktır. Hiçbir dil başlangıçta felsefi mantık sorununu halletmiş olarak var değildir ve tecrübenin çeşitliliğiyle ilgili dili kullananlar onda böyle bir gereksinimin oluşmasını sağlarlar.

Fârâbî'nin bir dil için dilbilgisinin –Arapça örneğinde Nahvin- yerel ve bir dille sınırlı iken, felsefi mantığın –İslâm felsefesi örneğinde Aristoteles mantığının- bütün diller için geçerli ve evrensel olduğunu belirtmesi,³⁷ diller arasında felsefi mantık bakımından bir karşılaştırmanın yapılabilmesinden kaynaklanmakta ve hangi dillerde gerçekten düşünce ve bilgi kavramlarının birer karşılıklarının bulunduğunu saptayabilme imkânını göstermektedir. Bu imkândan hareketle ve kullanıcılarının ortak yaşamda en fazla tekrarladıkları sözcükler veya kavramlar da örnek verilerek modern Türkçede düşünce ve bilginin durumu hakkında bir neticeye varılabilir. Sözgelimi günümüzde Türkçeyi kullananların en fazla tekrarladıkları sözcük veya kavramlardan birisi olarak aşkın genellikle hayali kalan anlam içeriği, onun bir taraftan iletişimi ve anlam akışını temin ediyorken diğer taraftan nasıl da bir iletişimsizliğin ve ortak varoluşsuzluğun meydana geldiğini göstermektedir. Günlük yaşamında aşkı, anlamı iyi umulan bir ebedi mutluluk hali gibi gören ve tabiattaki gerçek ilişki zeminini belirleyemeyen bilime tarafsız insanların yanı sıra söz konusu insan-

36 Kamrava, *Cultural Politics*, 148-149.

37 Fârâbî, *İhsâü'l-Ulûm*, 34-35.

lardan hareketle aşkı kararlaştırması beklenen sosyal bilimciler de aşk kavramında hedefsizdirler. Örnek olsun diye Emine Öztürk'ün çalışmasıyla Türkçede yayımlanan *Cogito* dergisinin aşk sayısı anılabilir. Daha yeni bir zamanda yapılan Öztürk'ün çalışması sosyal gerçeklerden yola çıkıyor görüldüğü halde idealist bir çalışmadır ve aşkı, varılması gereken, sadece geçmişte gerçekleşmiş ve tükenmiş bir kavram olarak betimler. Bu çalışma toplumsal canlılığı süreğen olayları işlediği halde insanlar arasındaki iletişimin yeni içeriği yerine ahlaki anlamlarıyla ilgileniyor görünmektedir.³⁸ *Cogito* dergisinin aşk sayısında ise, geçmiş idealist aşk kavrayışlarından yapılmış bir seçkiden önce Türkçede kaleme alınmış deneme veya soruşturmalar incelendiğinde, bunların daha ziyade nostalji ve sitemle karışık idealist tasarımların ürünü oldukları ve cinsiyetler arası ilişki örneklerinde bile bizzat iletişimin somut pratiğine pek dokunulmadığı fark edilmektedir.³⁹ Bizim aşk kavramının hayaliliğinden kastımız, gerçek yaşamda içerilen mana aritmetiği yerine gerçekten memnuniyetsizliğin koşulladığı anlam yaratmaların birer normmuş gibi işgörmesi ve söz konusu iletişimsel işlevselliğin genellikle bir kişiyle sınırlı veya gerçek pratik konusunda hedefsiz bir araya gelişlerle mahdut kalmasıdır. Daha önce Bacon'ın felsefi mantık soruşturmasında andığımız şekilde bu durum, tecrübe yerine sadece spekülative tartışmayla düşünce ve bilgi üretilebileceğinin umulmasına yol açmaktadır.⁴⁰

Bayram Ali Çetinkaya'nın modern bir ülke olarak Türkiye'nin ve aslında modern bir düşünce ve bilim dili evresi olarak Türkçenin felsefi kökenlerine ilişkin yaptığı bir incelemede, felsefi ekoller olarak dünyayı tıpkı Fârâbî ve Bacon'daki gibi bütüncül ve tutarlılıkla kavrayan sistematik felsefeler yerine Türkçede geliştirilmiş ve genellikle geri kalmanın edilgen ürünü olan süreçlerden söz etmesi önemlidir. Zira incelemede işlenen ekoller hem refleksiftir, hem de isimleri ve muhtevaları genellikle Türkçe değildir.⁴¹ Çetinkaya'nın incelemesinde işlenen felsefi düşüncelerin, devleti kurtaracak formüllerin üretildiği siyasi arayışlar niteliğiyle betimlenmesi,⁴² bir toplumda medeni düşüncenin ve bilimlerin meydana gelişine ilgili Müslüman filozof İbn Sînâ'nın tahlillerini akla getirmektedir. Fârâbî, Bacon ve Wittgenstein'in yapmış oldukları felsefi mantık tahlillerini daha anlaşılabilir kılacak şekilde İbn Sînâ, bir toplumda akledirilere yoğunlaşmış düşüncelerden önce duyulurlara yönelmiş düşüncelerin ortaya çıktığını ve mantıksal süreçlerin gelişiminden evvel duygusal (hatabi, kimi zaman hayali) ve polemik (cedel, tartışmacı) türünden argümantasyon tercihlerinin olgusallaştığını belirtmektedir. Ona göre bu düzeyde henüz gelişmiş bir düşünce ve bilgiden söz edilemez.⁴³

38 Bkz. Emine Öztürk, *Sosyo-Tarihsel Perspektif Süreci İçinde Aşk Sosyolojisi*, (İstanbul: Cinius Yayınları, 2013).

39 Bkz. Ed. Aslıhan Dinç, *Cogito Aşk*, Sayı: 4, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, Bahar 1995).

40 Bacon, *The New Organon*, 51-52. Aşk hakkında istisnai işleyişlerden bir tanesi olarak Habip Türker'in çalışmasına bakılabilir. Bkz. Türker, "Sevginin Ontolojisi", *Edebiyat Üç Nokta*, 16 (2015): 65-72.

41 Bayram Ali Çetinkaya, "Modern Türkiye'nin Felsefi Kökenleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2002): 65-91.

42 Çetinkaya, "Modern Türkiye'nin Felsefi Kökenleri", 67-68.

43 Eş-Şeyhu'r-Reis İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât min Kitâbi's-Şifâ'*; thk. Âyetullah Hasen Hasenzâde el-Âmilî, (İran: Büstânü Kitâb Mektebetü'l-İlâmî'l-İslâmî, 2. Basım, Kameri 1428/Şemsi 1385), 319-321.

Aşka ilişkin tahlilimizin yanı sıra Çetinkaya'nın felsefi köken betimini İbn Sînâ'nın analizi ışığında değerlendirdiğimizde, Türkçedeki felsefi mantık kusurunu ve kapsamımızı ilgilendirdiği kadariyle kelimelerin genellikle kullanımlarında imlenen manalar bakımından Türkçenin düşünce ve bilgiden mahrumiyetini gerekçelendirebiliriz. Şöyle ki, Türkçe bir düşünce ve bilim dili olmadan önce gerçeğin kavram ve sözcüklere taşınabildiği ve anlamların mümkün olduğunca tüketilmesiyle iletişimin gerçekleşebildiği yeterince ortak ve böyle bir bağlamda tecrübesi yoğun bir dil değildir. Bu dilde sözgelimi aşkın hangi iletişim örneğinde veya kavrayışta, hangi gerçek anlamın tüketilmesi ve hangi somut hedefe matuf olarak kullanıldığı tespit edilememektedir. Aşk gibi idealist anlam çağrışımları fazla olan sözcüklerin yanı sıra aynı durum, adalet ve eşitlik gibi sözcükler için de geçerlidir. Bu sözcükler, günlük dilsel kullanımlarda en çok tekrarlanan sözcüklerdir. Bunlara ve mesela ahlaka göndermede bulunulmadan genellikle az sayıda cümle kurulabilmektedir. Mevzubahis olan hal, dilbilgisi kurallarından ziyade anlamsal istikrarsızlıkla ilgili bir haldir ve bir dilde düşünce ve bilginin ortaya çıkışını da koşullayan felsefi mantıkla ilişkilidir. Böylece gerçeğin dile getirilebildiği ve gerçek üzerinden sadece onunla ilgili somut bir maksadın yapılandığı nedensel anlam ilişkileri ve tutarlı cümleler yerine genellikle hayali nedenselliklerin yönettiği anlam ilişkileri ve görece bütüncüllükte tutarlı cümleler kurulabilmektedir.

Düşünce, Fârâbî ve Bacon'ın tahlillerine yukarıda temas ettiğimiz şekilde, gerçek ile onun dile getirildiği kavramlar arasında sistematik bir ilişkinin kurulabildiği yoğun bir zihinsel işlem veya süreçtir. Bilgi ise, bu işlem veya süreçle erişilen ve doğrudan varlık, evren, insan, toplum ve ihtiyaçlar için söz konusu olan; gerçek yaşamda işe yarayan bir ilişkiler ağı tanıtımıdır. Bilimin tek bir araştırma alanındaki atomize veya disiplin içi özel durumu, ilişkiler ağına yönelik tanıtımın en ufak tasarımıdır. Modern Türkçede hâlihazırda hayatı bütüncüllük, geçerlilik ve tutarlılık ölçütleriyle kuşatan ve aklın nedensellik kategorisinin her an işbaşında olduğu böyle bir düşünce ve bilgi alışkanlığı, muhtevası veya yapısı bulunmamaktadır. Bunun yerine ancak bizim burada yaptığımız tahlillerin zamansal olarak öncesini koşullayan ve genellikle somut bir hedefsizlikle malul eleştirel düşüncelerin veya travma betimlerinin mevcudiyetinden söz edilebilir. Sözgelimi modern Türkiye'nin ve Türkçenin tarihinde Cemil Meriç ve ona benzer düşünürlerin yapmaya çalıştıkları ve daha çok yapabildikleri etkinlik, gerçekten –varlık bütün bir tabiat veya evrense ondan- memnuniyetsizliğin profesyonel olarak dile taşınabildiği eleştirel düşünce üretimi ve travma betimidir. Bunlar gerçekte medeni düşünce veya toplumsal bilgi değildir.⁴⁴

Türkiye'de Tercüme Hareketlerinin Tarihsizliği veya Hedefsizliği

Bir dilde düşünce ve bilgi bulunmadığında ya da daha temel olarak onun felsefi mantığında bir eksiklik olduğunda, Fârâbî'ye göre nedenselliğin yapılandığı bir bütüncüllük ve tutarlılık ile fazilet, Bacon'a göre ise, nedenselliğin yapılandığı bir geçerlilik ve tutarlılık

44 Cemil Meriç'in örnek bir çalışması için bkz. *Bu Ülke*; yayına hazırlayan: Mahmut Ali Meriç, 37. Baskı, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011).

ile güçlü olma durumu söz konusu olmadığında, tercih edilecek yol, düşünce ve bilgisi bulunan dillerden ilgili dile ihtiyaca göre çeşitli tercüme yapmaktır. Nitekim Fârâbî, felsefe ve bilimlerin insanlık tarihi boyunca farklı toplumlar arasında gezinişini ve gelişmesini dolaylı olarak tercümelemlerle izah etmektedir.⁴⁵

Modern Türkçede, gerçeklerden edinilen memnuniyetsizlik ve eksiklik duygusu ve dilin ve kültürün geliştirilmesi amacıyla çeşitli tercüme faaliyetleri gerçekleştirilmiştir ve gerçekleştirilmeye devam edilmektedir. Felsefe, sosyal bilimler ve modern doğa bilimlerinden çok sayıda çeviri yapılmış ve Türkçe, söz konusu çevirilerle düşünce ve bilgi açığını giderme imkânına kavuşturulmuştur. Tercümelerin genellikle iki özellikleri ve ortak bir neticesi bulunmaktadır. Birinci özellik, Batı'da –eski zamanlarda sadece Avrupa'da, günümüzde ise, çoğunlukla Avrupa'da, biraz Kuzey Amerika'da ve çok az da dünyanın diğer bölgelerinde- popüler ve işler halde bulunan felsefi ve bilimsel düşüncelerin tercih ediliyor olmasıdır. Hakkında popüleritenin mevcudiyeti ve tedavülde bulunma, bir düşünce ve yapının uygun ve iyi olduğu izlenimini uyandırmaktadır. İkinci özellik –bu özellik bilhassa son yarım yüzyıldır geçerlidir-, etrafıca bir tetkik ve tahlil yerine gelişigüzel karşılaşılması ve etkilenilmiş eserlerin çevriliyor oluşudur. Gelişigüzellikten kastımız, popülerite ve kişisel akademik öykünün dışında özel olarak tümel bir bakış açısının eşlik ettiği bir tetkik ve tahlil sürecinden mahrumiyettir. Türkiye'de ve Türkçede genellikle böyle gelişigüzel seçilmiş farklı çevirilerden akademik saygınlıkların beklenildiğine ve çevirilerin imlediği fikirlerin sağladığı bir tartışma ortamına tanık olmaktadır. Tercümelerdeki iki özellik ve birçok tecrübe hep aynı neticeyi vermektedir. Söz konusu netice, Türkçeyi kullananların gerçek yaşamlarında içerilen aritmetiğe ilişkisizlik ve Avrupai zaman ve dünya algısının tartışılmaz birer akli ve bilimsel hakikat olarak kabul edilmesidir. Mesela tüm felsefe tarihleri ve bilim anlayışları edilgen, rasyonalist, aydınlanmacı ve Avrupalılık'ten hareketle evrenselcidirler.⁴⁶

Burada yer verdiğimiz iki temel özellik ve hiç değişmeyen müşterek netice bakımından modern Türkçede yapılmış tercümelemleri inceleyen araştırmalar mevcuttur. Ne var ki, söz konusu araştırmaların henüz Avrupai edilgenlikten bağımsız ve tümel bir bakış açısıyla yapılmış olduklarını söyleyemeyiz. Sergül Vural Kara, Türkiye'de çeviri etkinliğini incelediği bir çalışmada bizim yukarıda belirttiğimiz iki özellik ve ortak neticeyi dolaylı olarak onaylayan bir saptamada bulunmaktadır. Kaya'ya göre, Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde yapılan tercümelemlerin ana hedefi, Avrupai aydınlanmanın kapılarını aralamaktır ve tercümelemlerin ortak niteliği, bu yönde birer çaba oluşlarıdır. Kaya, Türkiye'nin bir "çeviri cenneti" olduğunu ve Türkçede yaşanmış çeviri serüveninin eşsiz olduğunu eklemektedir.⁴⁷ Türki-

45 Muhammet Özdemir, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Felsefe Tarihi Kurgusu ve İslâm'da Felsefenin Konumu", Ankara: *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 9/4 (2014): 911-912.

46 Cemil Aydın, "Türk Bilim Tarihi Yazımı'nda 'Zihniyet', 'Din' ve 'Bilim' İlişkisi: Osmanlı Örneği", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi Türk Bilim Tarihi*, Cilt 2, Sayı 4, (2004), 35-38; Ali Utku, M. Cüneyt Kaya, "Türkiye'de Modern Felsefe Tarihi Yazımının Serencamı: Geç-Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Bir Literatür Değerlendirmesi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi Türk Felsefe Tarihi*, Cilt 9, Sayı 17, (2011): 42-47.

47 Sergül Vural Kara, "Tarihsel Değerlendirmeler Işığında Türkiye'de Çeviri Etkinliği", *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Cilt 6, Sayı 1 (2010): 98-99.

ye'nin bir "çeviri cenneti" ve eşsiz bir çeviri serüvenine sahip olmasının olgusal gerekçesi, Türkçenin muhtevasında bulunan ve bazen çabuk eskiyebilen tercümelemin nedensiz bolluğudur. Bu bolluğun Türkiye ve Türkçeyle ilgili anlık olmayan ve nedensel dolaylamları bilinçli bir tarzda önceden hesaplanmış bir planın ve yerel tecrübenin ihtiyaçlarına göre kararlaştırılmış istikrarlı bir politikanın ürünü olmaması, bütüncüllükte anlamsız ve birbiriyle ilişkisiz unsurların bulunduğu bir algı yansımına benzemektedir. Bu durum, tercümelemin faili olan kişilerin ve tercümelemin gerçekleştirildiği dil ve kültürün gerçek bir tarihte değil de algısal anlık tarihlerde yaşadıklarının kanıtı olarak alınabilir gibi görünmektedir. Çünkü gerçekten de Türkçedeki çevirilerin bazılarında uzun vadeli planlar ve gerçek hedeflerden ziyade geleceğe yönelik temennilerin ve anlık hayranlıkların etkisi bulunmaktadır. Başka dillerden düşünce ve bilgi edinirken simgesel davranma ve bir bölümünü aldığında tamamıyla eşitleneceği beklentisi içerisine girme alışkanlığı, Türkiye'nin modernleşmesinin önemli vakıalarından birine tekabül etmektedir.⁴⁸

Tercüme hareketlerinin tarihte bulunuşunun ve bir hedefe matuf gerçekleşirken netice vermesinin bir örneği klasik İslâm medeniyetinde bulunulabilir. Burada tarihte bulunmakla kastedilen hesaplı ve bilinçli bir hesabın, uzun zamana yayılmış tecrübe tüketimidir. Klasik İslâm medeniyetinde yaşanan tecrübeye bakıldığında, muhtevasına ve fonksiyonelliğine ilişkin uzun bir hesaptan sonra sırf ihtiyaca binaen kararlaştırılan ve istikrarlı bir politika olarak sürdürülen bir tercüme hareketiyle karşılaşmaktadır. İslâm coğrafyası genişlemiş ve sahip olduğu hükümlerliliğin idari ve kurumsal gereksinimlerinin düzenli giderilmesi için işlenmiş tecrübe bilgi ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Başka bir kültüre benzeyerek onun gibi takdir edileceğini ümit etme koşullanmasıyla değil de gücünü kurumsallaştırırken insanlığın ortak mirasından faydalanma gibi bir zihinsel koşullanmışlıkla başlatılan tercüme faaliyetlerine devletlerin yöneticileri ve zenginler destek vermiş, bilginler sürecin peşini bırakmamıştır. Klasik İslâm medeniyetinin kendini kurumsallaştırmasında faydalandığı tercüme faaliyetleri üzerine detaylı bir araştırma yapan Dimitri Gutas'ın tespit ettiği şekilde, başka birçok gerekçe ve izah neviden tahlillerin ötesinde esas olarak varolan, bizzat toplumun gerçek ihtiyaçları ve bu ihtiyaçlarla yol alan toplumsal hareketlilikti.⁴⁹

Klasik İslâm toplumlarında çeviri etkinlikleri ve süreçleri birer macera değillerdir. Bir başka çeviri dinamizmi örneği Kıta Avrupası'ndadır ve Ortaçağda Arapçadan İbranice ve Latinceye yapılan çeviriler de bilinçli ve hesaplı bir sürecin ürünü olarak varolmuşlardır. Örneğin Ernest Renan ve ona dayanan Majid Fakhry'nin İbn Rüşd felsefesini, modern hümanizm, Rönesans ve rasyonalizmin arka planında bulmaları boşuna değildir. İspanya, Sicilya ve İtalya'dan başlayarak Arapçadan yapılan tercümelemin ihtiyaca binaen ve fayda esasına göre yapılmıştır.⁵⁰

48 Hilmi Yavuz, "Oryantalizm Üzerine Bir 'Giriş' Denemesi", *Marife*, 3 (2002): 53-54.

49 Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture*, 2. Basım, (New York: Routledge, 1999), 2-3.

50 Bkz. Majid Fakhry, *Averroes Ibn Rushd His Life, Works and Influence*, 3. Basım, (Oxford: One World Publications, 2008), 129-138.

Arapçaya ve Latinceye yapılan tercümelerin ait olduğu süreçlerin verdiği iki tecrübî örnekle kıyaslandığında Türkçede yapılan modern çeviri süreçlerinin çeşitli açmazları bulunmaktadır. Önceden cereyan eden iki örnek süreçte de bir çeşit “çeviri cenneti”nden söz edilemeyeceği gibi çevirilerin tükettiği maliyete uygun neticelerin ve verimliliğin de alındığı görülmektedir. Türkçede en azından hâlihazırda böyle olmuş görünmemektedir ve bir felsefi gelenek ya da bilimsel geleneğin oluşum koşullarından evvel kavramların yerleşiklik durumları ve dilin felsefi mantığıyla ilgili sorunlar da eldekinden daha az kötü bir evreye taşınmamıştır. Üstelik yukarıda belirttiğimiz üzere, tecrübeyi esas alan bir dilsel alışkanlık yerine modern Türkçede tartışma ve spekülâtif tavırla sonuç alınabileceğine yönelik yanlış bir alışkanlık bulunmaktadır. Bu durum, bilinçli bir tarihte yaşamıyor oluşun ve somut bir ihtiyaç ve ona bağlı hedef koşullanmasından mahrumiyetin göstergesi olarak alınabilir. Modern düşünce, adeta dünyada yaratılabilecek bütün imkânların varolduğu, olmuş, bitmiş ve tamamlanmış, sonsuz Tanrısal bir hazine gibi kabul edilmekte ve ondan yapılabilecek her türlü çeviriyle dünya ve yaşamdaki tüm sorunların çözümlenebileceği umulmaktadır. Kullanılan modern Türkçedeki sözcüklerin ve kavramların hayaliliği, eldeki yanlış çeviri koşullanmasının olumsuz bir sonucu olduğu kadar aynı zamanda geçmiş tecrübelerin hayali algılanmaları ve günümüzdeki esas tarihle somut ilişkisel anlam parametrelerinin kurulamaması neticesini de gerektirmiştir. Böylece modern Türkçede bilinmek istenilenle ilgili gerçek bir mesele yerine hayali veya tarihten ve gerçeklikten kopuk meselelerin mevcudiyetinden söz edilebilir. Burada varlık, evren, insan, bilgi ve dünya gibi nispeten daha bütüncül kavramlar kadar din, ahlak, kadın, özgürlük, adalet, eşitlik ve insan hakları gibi kavramların da hayali sorunlara işaret etmek üzere var oldukları ve gerçek yaşamın herhangi bir unsuruyla ilgili olmadıkları belirtilmelidir.

Bu saptama, Osmanlı Türkçesinin veya eski Türkçenin yeterli bir hazine iken ondan mahrum kalındığı anlamına alınmamalıdır. O, yeterli olsa modern Türkçe ona göre durumu kesinlenemeyecek olumsuz bir yönde seyretmezdi. Kastettiğimiz, Osmanlılarda kullanılmış Türkçenin tarihsel yetkinsizliği olmayıp günümüze idealize edilerek bağlanabilen bugünde geçerli yetkinliğidir. Modern Avrupa'nın yeterli olmamasının manası, Türkçede genelde anlaşıla geldiği üzere, klasik İslâm düşüncesi ve felsefesi ile modern öncesi dönem koşullarının yeterli olduğu değildir. Bizzat bugünde yaşıyor olma bilincinin yönettiği bir tarihte olma planına ve uzun vadeli hesaplara ihtiyaç vardır. Hayatta kalmak, tesadüfen gerçekleşen bir kazanım değildir.

Klasik İslâm Düşüncesi ve Felsefesinin Hayaliliği

Modern Türkçede varolan felsefi mantık sorunları ve çeviri dinamizmindeki hedefsizliğin yanı sıra günün gerçekliğinden uzaklaşma, modern Batı düşüncesini yanlış konumlandırma ve nihayet bilgiyi hayali bir sorun olarak istikrarlı kılmayı koşullayan önemli bir mesele daha bulunmaktadır. Klasik İslâm düşüncesi ve felsefesinin aktüel anlamı, önemi, içeriği

ve bir bilgi nesnesi ya da bağlamı olarak görünür olma şekli, modern meselelerin Türkçe-
de edinilme durumundaki kadar hayali ve hesaplıktan yoksundur.⁵¹

Klasik İslâm düşüncesinin modern Türkçede dile taşınma tarzı ve özel olarak ondaki her-
hangi bir unsurun –sözgelimi hukuk, bilim, felsefe, din, adalet ve kadının- sorunlaştırılma
pratiklerinde, filolojik ve antropolojik nitelikli çalışmalar olarak oryantalizmin olumsuz et-
kisinin yanı sıra herhangi bir meselenin gerçek yaşamdaki yerini ve karşılığını tayin ede-
meme gibi akademik kusurlar bulunmaktadır. Son zamanlarda Türkçede yapılan çalışma-
lardan bazıları bu problemin farkındadır ve ona işaret ederken değişik akıl yürütmelerde
bulunmaktadırlar. Bazı çalışmalar sadece oryantalizmi sorumlu tutabilirken,⁵² bazıları da
esas etkenin bizzat Türkçeyi kullananların akademik alışkanlıklarında bulunduğunu belirt-
mektedirler.⁵³ Bizim açımızdan mesele, dilin felsefi mantığındaki eksikliklerin yanı sıra ha-
yatla ilişkinin gerçek bir bilinç durumunun ürünü olmamasından ve oryantalizme ek olarak
klasik İslâm tecrübesine yaklaşımla ilgili yanlış alışkanlıklardan kaynaklanmaktadır. Bu yan-
lış alışkanlıklardan bir tanesi, tarihte aydınlanmanın evrensel bir amaç olarak kabullenil-
mesi ve tüm tecrübenin ondan müstağni kaldığı için bir bozulma ya da gerileme olarak
görülmesidir. Bir diğeri ise, bozulma ve gerileme olarak görüldüğü halde klasik tecrübeye
mevcut disiplin, kişi, olay ve kavramların günümüzdeki gerçekleri kotaracaklarmış gibi
bugünden içeriklendirilmeleridir. Sınanabilecek gerçek bir fikir üretilememesi nedeniyle
geçmişteki otoriteryenlikler günümüze taşınmakta ve farklı muhtevaların onlara eklem-
lenmesiyle kullanıma sokulmaktadırlar. Post-kolonyalizm bağlamında meseleye yaklaşan
Bryan S. Turner'a göre, bütün bunlar, Müslümanlık ve Doğululuktan dolayı farklı olmakla il-
gili özür dileme kaygısının ürünü olan çaresizlik ve ne yapacağını bilememe durumlarıdır.⁵⁴

Yukarıda Fârâbî, Bacon ve Wittgenstein'in felsefe ve bilime dair yaptıkları saptamalardan
söz etmiş, hem klasik İslâm düşüncesi ve biliminde, hem de modern Batı düşüncesi ve
biliminde tarihsel şartların ve insan tecrübesinin etkisine yer vermiştik. Tüm medeni ör-
neklerde bilginin nesnesi olan kavram veya ilişkinin tecrübeye anlamlı bir bağlamı vardır.
Bu durum bazen tecrübelerin atomize değerlendirilmesini ve farklı tecrübeler için farklı
kavramların icat edilmesi gereğini gündeme getirmektedir. Bütüncüllük ve tutarlılık ko-
runarak tecrübelerin kavramsal ifadeleri yapılandırılmaktadır. İşlenmiş toplumsal bilginin
bu özelliği, günümüzde klasik İslâm düşüncesinin bilgiye nesne olduğu örnekler için pek
geçerli değildir. Çünkü klasik dönemde İslâm'a ait her şey, onda eksik kalmış Batılı ay-
dınlanmanın bizzat tecrübelerden ziyade doğrudan onun itikadıyla ilişkilendirilmesiyle
anlaşılır kılınmaya çalışılmaktadır. Böylece fıkıh, bilim, felsefe ve başka alanlar ya da adalet
gibi kavramlar veya kadın gibi modern sorun başlıkları İslâm'da çalışıldığında doğrudan

51 Bkz. Özdemir, "Ortadoğu Özgüllüklerinin Anlamlandırılmasında Yöntem Sorunu ve Şarkiyatçılık", 151-154.

52 Böyle bir çalışmanın örneği olarak bkz. Ömer Baharoğlu, *Oryantalizm, İslâm ve Türkler*, (İstanbul: Toker Yayın-
ları, 2006).

53 Böyle bir çalışmanın örneği olarak bkz. Hilmi Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi Geleneğin Tasfiyesi ya da Yeniden Üre-
tilmesi*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2009).

54 Bryan S. Turner, *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslâm*; çev. Ahmet Demirhan, 2. Baskı, (İstanbul: İnsan Yayınları,
1997), 99-101.

kavramın tanımlanması, meselenin sınırlarının çizilmesi ve uygulanacak örnekle aradaki ilişkilerin netleştirilmesi gibi profesyonel süreçler yerine adındaki İslâm'ı gösterecek şekilde sürekli itikat ve kutsallıkla ilişkili işleyişler tercih edilmektedir. Bu tahlilimizi örneklendirmek üzere, Osman Bakar'ın klasik İslâm düşüncesinde bilim pratiğini ve aklın durumunu değerlendirdiği aşağıdaki pasajı alıntılıyoruz:

İslâm'da mantığın yaygın bir biçimde kullanılması, modern Batı'da açık bir şekilde rasyonelizm ve mantıklılık olarak görülen düzeye ulaşmamıştır; çünkü İslâm'da akıl, kutsal vahiyden farklı bir biçimde asla kullanılmamıştır. Aşkın olanın bilinciyle dolu olan Müslüman âlimler, genel olarak, kutsal vahyin insan aklına üstün olduğu fikrini benimsemişlerdir. Benzer bir şekilde mantıksal düşünmeye verilen önem de Müslüman âlimler arasındaki deney yapma ruhunu asla bastırmamıştır.⁵⁵

Bakar'ın çalışması son dönemde Türkçeye tercüme edilmiş ve saygı duyulan çalışmalar arasındadır. Yukarıdaki alıntıda söz konusu araştırmacının "İslâm'da akıl" ile "kutsal vahiy" arasında kurduğu eşitlik, aydınlanma akılcılığının etkisinde gelişmiş kolaycı bir yorumlamadır ve bu eşitlik, gerçekte olana ilişkisiz bir ekleme veya tahrif içermektedir. Sonraki cümlelerde deneycilik lehine belirlenen hükümde bile benzer gizli bir varsayım saklıdır. Akledilir düzeye ilgili daha yukarıda verdiğimiz İbn Sînâ tahlillerini göz ardı eden bu gizli varsayım veya hüküm, dini doğruların genel geçerliği dışında akli doğrularla ilişkin bir düşünme şeklinin İslâm toplumlarında hiçbir zaman yerleşiklik kazanmadığı ve tecrübeye itiraz edilemeyeceği için onun önünün açık kaldığıdır. Ayrıca dini doğrularla akli doğruların mutlaka farklı olacağı ve gelişmenin ancak ikincisinin öne çıkarılmasıyla mümkün olabileceği şeklindeki örtük bir varsayım da içten içe klasik İslâm'da bilim pratiğine eklenmektedir. Klasik İslâm düşüncesinde akıl ve bilim kavramlarıyla ilgili çalışmalarda genellikle böyle davranılmakta ve aydınlanma akılcılığının ortaya çıkmaması teması içeride akla yönelik bir kusurun mevcudiyetine işaret olarak yorumlanmaktadır.⁵⁶ Oysa araştırmacı veya yorumcu burada aslında günümüzde ekonomik, askeri, siyasal ve kültürel bir güç olamadığı için klasik İslâm'ı olumsuzlamakta ve diğerine ait olanı bir norm olarak dayatmaktadır. Dolayısıyla mesele akla daha çok değer vermek ve akılcı olmakla da ilgili değildir. İşte bu ilişkisizlik ve esas meselenin üzerini örtme alışkanlığı, klasik İslâm düşüncesi, felsefesi ve bilimine yönelik çalışmaların ve onların sorun bağlamlarının hayali ve tarih-dışı olmalarına yol açmaktadır.

Bakar'dan sonra Türkçede kaleme alınmış ve birçok akademisyenin emeği bulunduğu için anılmaya değer olan bir başka çalışma, düşünce tarihimize ilişkindir. Hüseyin Gazi Topdemir'in hazırladığı *Türk Düşünce Tarihi*'nde genel olarak İslâm düşünce tarihi ve bi-

55 Osman Bakar, *İslâm Bilim Tarihi ve Felsefesi*; çev. Işık Yanar, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 20.

56 Benzer yaklaşımların bulunduğu başka bir çalışma örneği için bkz. Cemal Yıldırım, *Bilim Tarihi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1983), 75-77. Tüm diğerleri gibi Yıldırım da gerilemeden ve aydınlanmanın yakalanamamasından Ebû Hâmid el-Gazâlî'yi sorumlu tutmaktadır. Ona göre, İbn Rüşd elinden geleni yaptıysa da gerilemeyi durduramadı. Benzer işleyişlerinden tamamında İbn Rüşd, bir çeşit Gazâlî düşmanı ve akılcılık âşığı gibi gösterilmektedir. Bunun bir nedeni, daha önce de geçtiği üzere, Ortaçağ Latinleri ve modern araştırmacıların İbn Rüşd'e duydukları saygıdır. Aksi takdirde bizzat kendine mal edilmiş bir yorum söz konusu değildir.

lim tarihine dair, özel olarak da Türk düşünce tarihi ve bilim tarihine dair önemli verilere ulaşmak mümkündür. Bununla beraber metnin başlığı ve muhtevasında önemli bir karsızlık ve sorunsuzluk dikkat çekmektedir. Şöyle ki, kullanılan tecrübe genellikle İslâm medeniyeti bağlamında anlamliken on yedinci yüzyıldan itibaren Batılı kraliyetlere ait veya ulusal bilim akademilerinin ve öykülerinin gelişimiyle birlikte sanki özel olarak Türklerin de bir bilimsel öyküsü olmak zorundaymış gibi davranılmaktadır. Bakar'ın katıldığı akılcılık normuna burada tarihsel tema bakımından katılmak yönünde bir irade gösterilmektedir. Ne var ki, Batılı bilimsel tarih anlatılarında günümüze bağlanan bilimsel neticeler, *Türk Düşünce Tarihi*'nde eksiktir ve klasik İslâm düşüncesi ve biliminin aydınlanmış bugüne bağlanmamasının ötesinde bu defa Türkler özelinde görece folklorik bir anlatı geliştirilmektedir. Türklerde düşünce ve bilimin mevcudiyetine yönelik ihtiyaç çağdaştır; ama kullanılan malzemeler modern öncesi olduğu kadar verilmek istenilen mesaja da uzaktırlar. Bu yönüyle metin kullandığı malzemeden fazla bilgi üretiyor görünmektedir ve norm kabul ettiği gerçekten aydınlanmacı tarihçiliğin günümüzde geldiği yer ile de herhangi bir şekilde buluşmamaktadır.⁵⁷

Üçüncü bir örnek olarak klasik İslâm düşüncesine yönelik özel bir alandan bir çalışmayı anabiliriz. Türkiye'de İslâm hukuku veya fıkıh alanında saygıdeğer bir konumu bulunan Hayreddin Karaman'ın İslâm Hukuk Tarihi adlı kitabı, Bakar'ın ve Topdemir'in eserlerinde pratiklerini günümüzde gördüğümüz aydınlanmacı normların daha önceki bir zamanda fıkıh serüvenine uygulanmasını örneklendirmektedir. Özgür düşünce veya akılcılığı karşılayacak şekilde içtihat kavramının pozitif etkinliğini merkeze alan Karaman, yine günümüzde güçsüz olan Müslüman toplumların mevcut durumlarıyla geride örtük olarak aydınlanmanın onlarda ortaya çıkmayışını birleştirmekte ve meseleyi içtihat kapısının kapatılmasına ve fıkıhın gerilemesine bağlamaktadır.⁵⁸ Tarihsel tecrübeyi mutlaka bir duraklama ve gerileme dönemiyle günümüze bağlarken aslında geride Avrupalı aydınlanmacılığın içten içe İslâmî olmamasından yakınan başka anlatılar gibi Karaman'ın içinde de içtihat veya hukuk akılcılığından mahrumiyet tüm sorunların kaynağı durumunda görünmektedir. Buradan varılacak netice, içtihat kapısı açıldığı takdirde sorunların çözüleceği; hem gerilemenin ilerlemeye döneceği ve hem de herkesin daha Müslüman olabileceğidir. Bu duruma bir de Wael B. Hallaq'ın klasik İslâm hukukunda veya fıkıhında içtihat kapısının hiçbir zaman kapatılmadığı ve aksi iddianın Joseph Schacht tarafından öne sürülen temelsiz bir iddia olduğu yolundaki bir yorumu savunan görece yeni çalışması eklendiğinde, içtihat kavramının anlaşılma ve fıkıh tarihine böyle uygulanma biçiminde bir tarihsizlik, hedefsizlik ve hayalilik bulunduğu yorumunda bulunmamak zordur.⁵⁹

Son bir örneği klasik İslâm felsefesine ilişkin modern araştırmalardan çıkarmak mümkün görünmektedir. Öncelikle İslâm felsefesinin Türkiye'de genellikle İlahiyat Fakülteleri ve

57 Bkz. Hüseyin Gazi Topdemir, *Türk Düşünce Tarihi*, 2. Baskı, (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 2014).

58 Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999), 241-242.

59 Bkz. Wael B. Hallaq, "Was the Gate of Ijtihad Closed?", *International Journal of Middle East Studies*, Cambridge University Press, Vol. 16, No. 1 (1984): 3-41.

İslâmî İlimler Fakültelerinde, gelişmiş Batı ülkelerinde ve sözgelimi İngilizcede ise antropolojik ve filolojik nitelikli “Doğu Araştırmaları” veya “İslâmî Araştırmalar” adlı üniversite kurumlarında çalışılmakta olduğunu belirtmek gerekmektedir.⁶⁰ Aslında klasik İslâm’a ait yukarıdaki diğer sahalarda da gelişmiş Batı ülkelerinde aynı kurumlarda çalışılmaktadır ve Türkiye’de İslâm’ın hukuk, felsefe, tarih ve edebiyat alanlarında uzman olarak çalışan akademisyenlerinden yurtdışında lisansüstü öğrenim görmüş olanlar bu gerçekten pek bahsetmemektedirler. Nitekim bizzat İslâm felsefesi isimlendirmesinin mucidi de Batılılardır.⁶¹ İkinci olarak, modern sistematik bir felsefe alanı olup da metafiziğin on sekizinci yüzyılda gözden düşmesinin ardından on dokuzuncu yüzyıldan itibaren felsefenin alt çalışma alanlarına eklenmiş olan din felsefesinin İslâm felsefesiyle karıştırılmakta olduğunu ve modern araştırmalarda İslâm felsefesinin neredeyse tamamen din felsefesi olarak çalışıldığını saptamak gerekmektedir. Batılı araştırmacılar ve onları izleyen Türkiye’deki felsefeciler, İslâm felsefesini genellikle gerçekten felsefe olarak görmemektedirler.⁶² Üçüncü olarak ise, İslâm felsefesi özelinde, onun modern felsefe-bilim ayırımından hareketle anakronizmaya yol açmayacak şekilde “İslâm bilimlerinin şemsiyesi olarak İslâm felsefesi” kapsamında çalışılması yeni bir gelişmedir ve özellikle İslâm felsefesi tarihyazımına ilişkin incelemelerin geç kalmış olması nedeniyle yeterince nitelikli yapılandırılmamaktadır.⁶³

Türkçede yapılan İslâm felsefesi araştırmaları, klasik İslâm düşüncesine ait diğer sahalardakine benzer şekilde, gerileme veya İslâm’ın bir medeniyet ve tarih olarak geride kalmış olması temasının koşulladığı zihinsel bir denklemde örgütlenen sorunlaştırmalarla vardır. Başka çalışmalarımızda birçok defalar işaret ettiğimiz üzere, İslâm felsefesi tarihinde gerilemeden sorumlu tutulan düşünür, İslâm’da rasyonalist metafiziğin ve evrensellik iddialarında bulunan spekülâtif tümdengelim mantığının eleştirisi olarak kaleme alınmış *Tehâfütü’l-Felâsife*’nin yazarı olan Ebû Hâmid el-Gazâlî’dir.⁶⁴ Bu temanın hala Hilmi Ziya Ülken’in Türkçede kaleme aldığı İslâm felsefesi tarihine ilişkin eserden daha adil ve meseleyi tüketebilecek nitelikte işlenmediği belirtilmelidir.⁶⁵ Ülken’in yorumu da dâhil yorumlar, aydınlanmayı onaylayarak olumlayacak tarzda ve bazen Gazâlî’nin lehine, bazen de onun aleyhine, daima İslâm felsefesi tarihyazımını örgütleyecek tonda gelişmektedir.

60 Özdemir, “Fârâbî ve İbn Sinâ’da Felsefe Tarihi Kurgusu ve İslâm’da Felsefenin Konumu”, 903.

61 Özdemir, “Fârâbî ve İbn Sinâ’da Felsefe Tarihi Kurgusu ve İslâm’da Felsefenin Konumu”, 905-907.

62 Bkz. Christian Jambet, “What is Islamic Philosophy?”, *Philosophy East&West*, Volume 64, Number 4 (2014): 1043-1044.

63 İngilizceden ve Türkçeden örnek bazı çalışmalar için bkz. Felicitas Opwis, David Reisman (ed.), *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion Studies: in Honor of Dimitri Gutas*, (Leiden ve Boston: Brill, 2012); Mehmet K. Karabela, “Ortaçağ Sonrası Avrupa ve İslâm Felsefe Tarihi ve Felsefe Tarihi Yazıcılığı Üzerine: Ars Disputandi ve Âdâbü’l-Bahs Bağlamında Bir Analiz”, *Felsefe Dünyası*, 56 (2012): 274-286. Türkçede yayınlanmış Karabela’nın araştırması karşılaştırmalı münhasır bir inceleme olup adında verilen izlenimin aksine bizzat tarihyazımına ilişkin değildir.

64 Muhammet Özdemir, “Modern Felsefe-Din İlişkilendirmelerinin Sorunlu Kıldığı Gazzâlî Algıları”, *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu Bildiriler Kitabı* içinde. Bu bildiri Isparta’da 12-14 Mayıs 2011 tarihlerinde düzenlenen Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu’nda sunulmuştur. (Isparta: Bildiriler Kitabı 2014), 205-207.

65 Hilmi Ziya Ülken, *Eski Yunan’dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*; yayıma hazırlayan: Gülseren Ülken, 4. Basım, (İstanbul: Cem Yayınevi, 1993), 146.

Aydınlanma, merkezi bir etken ve tartışılmaz tarihsel bir kıstas (a priori doğru) olarak alınmakta; ona göre bir İslâm felsefesi tarihi meydana getirilmektedir. Bu tarihyazımının akışı, gelişimi ve meseleleri genellikle hayalidir, yani hem tarihsel gerçeklikten hem de günümüzdeki gerçek meselelerden uzaktır.⁶⁶ Ortaçağ İslâm'ındaki felsefe ve din ilişkilerinin yorumlanması bağlamı olarak tesis edilen modern İslâm felsefesi araştırmalarında, metafizik, bilgi kuramı, nefis kuramı (psikoloji), ahlak ve siyaseti ilgilendiren sorunlar ve kavramlar daima dinle ilişkilendirilmekte ve sanki İslâm itikadıyla modern ilerleme kuramları arasındaki psikolojik nitelikli ve bazen de gerçek sıkıntılar günümüzün esas meselesiymiş gibi yapılandırılmaktadır. Bu durumun en iyi örneklerinden birisi, Fehrullah Terkan'ın tüm İslâm felsefesini ilgilendirecek şekilde, Gazâlî'nin serüvenini modern "hakikat" kavramıyla buluşturduğu ve dine olumsal bir yer verirken aydınlanmayı önerdiği çalışmasıdır. Çalışma yakın zamanda emek verilerek yapılmıştır ve "hakikat"ın içeriği tanımlanmaksızın, zamansal ve mekânsal şartları netleştirilmeksizin bir "hakikat" yapılandırması veya uyarlamasında bulunmaktadır. Terkan'ın metninde bilginin temel problemi net değildir. Çünkü felsefe ile din arasındaki bir mesele olarak işlenen hakikat veya "entelektüel tatmin"ın esas itibarıyla İslâm felsefesi tarihi tecrübesindeki güncel durumu hakkında felsefi bir sorunlaştırmada bulunulmamaktadır.⁶⁷

Klasik İslâm düşüncesi ve felsefesi hakkında yukarıda örnek vererek değerlendirdiğimiz çalışmalar, alanlarında saygı duyulan ve emek verilmiş çalışmalardır. Amacımız, yaşadığımız dünyadaki en kolay yolu benimseyerek, her zaman bulunabilecek bir kusur veya zafiyeti bulup çalışmamızın haklılığı lehine bir argüman içeriği ve akıl yürütme imkânı yaratmak değildir. Bizzat Türkçede, Türkiye'nin toplumsal örgütlenme alışkanlıklarında ve sosyal bilimlerin varolma şartlarında bulunan problemler hepsini olumsuz yönde etkilemektedir. Nitekim çalışmamızın meselesi, söz konusu problemdir. Yukarıdaki örneklerin tamamının müşterek vasfı, kıymetli oldukları ölçüde aynı zafiyetle malul olmalarıdır. Bu zafiyet, herhangi bir dünyevi tecrübeyi bilginin sorunu ve konusu kılabilecek tarihsel geçerlilik ve tutarlılık şartlarına sahip olması gereken dilsel veya akli bilinç düzeyinden yoksunluktur. Bilgi, kişisel bir mesele olmayıp muhakkak toplumun o andaki şartları ve olabildiğince geniş zamanın olasılık hesaplarına bağlı, bir nevi tümel bir süreçtir. Sözüünü ettiğimiz yönüyle bilginin ya idealize edilen hakikat ümitlerinden ayrık yapılandırılması ya da ilgili hakikatlerin tamamen dünyevi ve maddi nitelikleriyle kabul edilmesi gerekmektedir. Bilginin bilimlerde bile kişisel bir serüven olarak kabul edilmesi ve idealize hakikat beklentilerine ek olarak tümel bir akıl gibi işgördüğü varsayılan nedensellik aritmetiğinin geçerlilik ve tutarlılıktan yoksun olarak işletilmesi, hayali sorun ve konuların bağlandığı her an ve anlamın bilgi sanılmasına yol açmaktadır. Verdiğimiz örnek metinlerin ortak problemi burada kendini göstermektedir. Bu durum, İslâm düşüncesi ve felsefesine ait neredeyse her unsurun, modern düşüncenin ve hatta günümüzde bizzat yaşanılıyor olanların,

66 Özdemir, "Modern Felsefe-Din İlişkilendirmelerinin Sorunlu Kıldığı Gazzâlî Algıları", s. 205-207.

67 Fehrullah Terkan, "Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat", İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler; ed. M. Cüneyt Kaya, (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), 289-325.

kapsamlı tartılmaması anlamında irrasyonel ve tesadüfi, tarihe bağlanmamak anlamında hayali algılanmalarına ve sorunlaştırılmalarına yol açmaktadır. İlk etapta değindiğimiz ve somutlaştırdığımız üzere, söz konusu sorunun objektif izlenebileceği ve belki bir çözüme bağlanabileceği esas zemin, Türkçenin felsefi mantığındaki kusurların giderilmesinde ve spekülatif yaklaşımlar yerine daha fazla tecrübeye yoğunlaşmakta bulunabilir.

Sonuç

Geçmişte klasik İslâm düşüncesinin mensubu olarak çağdaşlığı yaşayanlar ile modernlik arasında, bilginin İslâmleştirilmesi gibi önemli meseleler soruşturulmuş ve birer sonuca bağlanmasalar da zihinsel birer tecrübe olarak faydalı olmuşlardır. Bilginin İslâmleştirilmesi, gerçekçi ve seviyeli bir meseleydi ve bir bakıma hala da öyledir. Burada bizim bağlamımız ve tartışmamız farklıdır ve bilginin İslâmleştirilmesi ile karıştırılmamalıdır. Ayrıca modernizm eleştirileriyle de karıştırılmamalıdır; çünkü çalışmamız, modernliğin yol açtığı problemlerin varlık şartlarının meşruiyetlerini sorgulamak yerine onları verili olarak almaktadır. Türkçede ve başka dillerde hala sürdürülen modernizm eleştirileri de kuşkusuz lüzumlu ve kıymetlidir. Türkiye’de ve Türkçede gerçekçi ve işlevsel bilginin imkânının sorunsallaştırılması başka bir şeydir. Türkçede bilginin geçerlilik ve tutarlılık koşulları bakımından tarihsel ve nedensel şartlar var mıdır? Bu sorunun cevabı çalışma boyunca düşünce ve bilgi kavramlarının mahiyet ve muhtevaları, dilin felsefi mantığı, çağdaş Türkçe çeviriler ve klasik İslâm düşüncesinin temsili ve sorunlaştırılması bağlamlarından hareketle kapsamlı bir tarzda tahlil edilmeye çalışılmıştır. Netice müspet olmadığı gibi umut verici de değildir. Bu cevap, çaresizlik ve imkânsızlık manasına alınmamalıdır.

Türkçede düşünce ve bilginin kıstası, ne bizzat dilin kendisi, ne kullanıcılarının tecrübeleri ve ne de elde edilen gerçek neticelerdir. Avrupa-merkezci düşünme ve bilgilenmenin sağladığı elverişsizliklerden öte burada yeni bir sorun mevcuttur. İnsanların düşünce ve bilgiden anladıkları, toplumsal kazanım sağlayan ve ihtiyaçların giderilebilmesinde somutlaşan süreçleri imlemek yerine sözgelimi yapay ve hayali oyun süreçlerini akla getirmektedir. Bizzat varolanlar tüm farklılıklarına rağmen Türkçede “iyi” ve “kötü” ile tüketilebilecek şekilde dilsel göstergelere bağlanmaktadır. En basit örnekleri, günlük yaşamda kullanılan sözcükler ile kastedilen anlamların her birey için farklılaşacak şekilde iletişimsel kaos doğurmasında görülen söz konusu durumun gelişmiş örnekleri sosyal bilimlerdeki çalışmalardan izlenebilmektedir. Bilginin idealize edilerek hakikatle eşitlenmesi ve bu arada toplumsal denetim mekanizmalarından ve gerçeklerden büsbütün soyutlanması, bilgi diye ortada hayali sorun ve çözümlerin dolaşmalarına yol açmaktadır. Nitekim birbirine prestij dayatan ve böylelikle toplumun ihtiyaçlarını giderdiğini sadece ümit eden farklı sosyal bilim çözümlerinin, nasıl bir akıl yürütme düzeyinde yer aldıklarını, tesadüfi ve aykırı girişimler dışında hiçbir zaman değerlendirememeleri önemli bir göstergedir. Türkçenin kaderiyle onda üretilen bilginin niteliği genellikle sonuna değin örtüştüğünden ondaki felsefi mantık kusurunun bilgide de mevcut olduğunu kabul etmek lazımdır.

Bir dilde felsefi mantık kusurunun bulunması, onda bilginin toplumsal ve gerçekçi denetimini iptal edebileceği gibi aynı zamanda nedensel dolaylamalar yoluyla bir tarihte olma ve tutarlılık ölçütleriyle buluşturulmasını da olumsuz etkileyebilir. Akli nedensellik kategorisi toplumsal bir alışkanlık ve dilsel durum olarak mevcut olmadığında, orada düşünce ve bilgi de üretilemez. Nitekim günümüzde Türkçede günlük iletişimin yanı sıra bilimsel sorunlaştırmalarda da ciddi geçersizlikler ve tutarsızlıklar yaşanmaktadır. Yirmi dört saatlik bir günün on beş saatinde ağır bir iş mesaisinde sırf ailesinin geçimi için çalışan evli bir kişinin yorgun ve sinirli bir günün gecesinde evine geldiğinde duyduğu "beni özlemedin mi?" sorusuna eşlik eden romantizm beklentisi ne denli hayali ve gerçeklik duygusundan kopuksa, Türkçe sosyal bilimlerde, özellikle de klasik İslâm düşüncesine ilişkin çağdaş sorunlaştırmalardaki algı düzeyi de onu aratmayacak tarzda gerçeklik duygusundan kopuktur. Gerçek, romantik bir şey değildir. Gerçek, unvan edinmek için bir zamana yetiştirilmesi gereken yapay bir bilgi de olamaz.

Türkçeye düşünce ve bilim kazandırsın ya da imkân yaratsın diye yabancı dillerden yapılan çeviriler bilinçli birer süreç ve algı koşullanması yerine birbirinden daha fazla kopuk ve ayrıcalık için öğreniyor görünen bireyler ve birbirleriyle aynı isimde bile daima farklı mana muhtevalarını koşullayarak çatışan kuşaklar yaratmıştır. Klasik İslâm düşüncesinden günümüze taşınılabilecek herhangi bir gerçek sorun kalmadığı gibi günümüzde gerçek bir sorunlaştırma da bulunmamaktadır. Öyle ki, birinin sözgelimi içtihat seviyesinden kastettiğiyle diğerinin hakikate ermişlikten kastettiği, başka birinin demokrattan kastettiğiyle daha başka birinin âşıktan kastettiği aynı anlama gelmektedir. Burada aptal ile içtihada karşı olmak, aptal ile anti-demokrat olmak veya aptal ile başarısız olmak hep aynı anlama gelmektedirler. Yani sözgelimi İslâm, felsefe, bilim, hakikat, içtihat, özgürlük, aşk ve demokrasi hep anlamı iyi umulan kavramlar olarak vardılar ve istikrarlı, tarihi ilgilendiren ve gerçek tecrübeleri imleyen anlamlara gönderme yapmamaktadırlar. Bu tür anlam birliktelikleri ise, coşku ve panik gibi zıt hislerin bir arada yaşandığı psikolojik iklimlerde gerçekleşmektedir. Türkçenin felsefi mantığı buna benzer bir haldedir ve bu nedenle bir kişi, kavram, olay veya olgunun birer bilgi nesnesi olarak araştırılabilmeleri beklenmemelidir. Türkçede bilgi üretme ve edinme süreci, tarihin dışında ve anlık anlamlarla gerçekleşmektedir. Bu hal, ilerisi için mutlak bir yazgı olmamakla beraber günümüzde bir vakıadır.

Kaynakça

Aydın, Cemil Aydın. "Türk Bilim Tarihi Yazımı'nda 'Zihniyet', 'Din' ve 'Bilim' İlişkisi: Osmanlı Örneği", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi Türk Bilim Tarihi*, Cilt 2, Sayı 4 (2004): 29-44.

Bacon, Sir Francis. *The New Organon*, ed. Lisa Jardine, Michael Silverthorne. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Bacon, Sir Francis. *The New Atlantis*. Auckland (New Zealand): The Floating Press, 2009.

Baharoğlu, Ömer. *Oryantalizm, İslâm ve Türkler*. İstanbul: Toker Yayınları, 2006.

Bakar, Osman. İslâm Bilim Tarihi ve Felsefesi, çev. Işık Yanar. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.

Çetinkaya, Bayram Ali. "Modern Türkiye'nin Felsefi Kökenleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2002): 65-91.

- Dinç, Aslıhan (ed.). *Cogito: Aşk*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 4 (1995).
- el-Fârâbî, Ebû Nasr. İhsâü'l-Ulûm; thk: Ali İbn Mülham. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1996.
- el-Fârâbî, Ebû Nasr. *Kitâbü Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâdila*; thk: Elbîr Nasrî Nâdir. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986.
- el-Fârâbî, Ebû Nasr. *Kitâbü'l-Mille ve Nüsûsün Uhrâ*; thk: Muhsin Mehdi. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 2. Basım, 1991.
- el-Fârâbî, Ebû Nasr. *Kitâbü's-Siyâseti'l-Medeniyye*; thk: Ali İbn Mülham. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ty.
- Evans, Gareth. *The Varieties of Reference*; ed. John McDowell, Oxford and New York: Oxford University Press, 2. Basım, 2002.
- Fakhry, Majid. *Al-Fârâbî Founder of Islamic Neoplatonism*, Oxford: One World Publications, 2002.
- Fakhry, Majid. *Averroes Ibn Rushd His Life, Works and Influence*, Oxford: One World Publications, 3. Basım, 2008.
- Gâlib, Mustafa. *fi Sebîli Mevsûati'l-Felsefiyye I: el-Fârâbî*. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1998.
- Grig, Russell. *Lacan, Language and Philosophy*, Albany: State University of New York Press, 2008.
- Gutas, Dimitri. *Greek Thought, Arabic Culture*, Routledge. New York: 2. Basım, 1999.
- Hacking, Ian. "Experimentation and Scientific Realism", *The Philosophy of Science* içinde; ed. Richard Boyd, Philip Gasper, J. D. Trout, 247-260. London: The MIT Press, 7. Basım, 1999.
- Hallaq, Wael B. "Was the Gate of İjtihad Closed?", *International Journal of Middle East Studies*, Cambridge University Press, Vol. 16, No. 1 (1984): 3-41.
- İbn Sinâ, Eş-Şeyhu'r-Reis. *el-İlâhiyyât min Kitâbi's-Şifâ'*; thk: Âyetullah Hasen Hasenzâde el-Âmilî, İnan: Büstânü Kitâb Mektebetü'l-İlâmi'l-İslâmî, 2. Basım, Kameri 1428/Şemsi 1385.
- İnam, Ahmet. "Nasıl Bir Bilim Düşmanıyım?", *Bilim Dedikleri* (yazar: Alan Chalmers) içinde, çev. Hüsamettin Arslan, 7-12. Ankara: Vadi Yayınları, 3. Basım, 1997.
- Jambet, Christian. "What is Islamic Philosophy?", *Philosophy East&West*. Volume 64, Number 4 (2014): 1042-1047.
- Kamrava, Mehran. *Cultural Politics in the Third World*. London and New York: UCL Press, 1999.
- Kara, Sergül Vural. "Tarihsel Değerlendirmeler Işığında Türkiye'de Çeviri Etkinliği", *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 6/1 (2010): 94-101.
- Karbela, Mehmet K. "Ortaçağ Sonrası Avrupa ve İslâm Felsefe Tarihi ve Felsefe Tarihi Yazıcılığı Üzerine: Ars Disputandi ve Âdâbü'l-Bahs Bağlamında Bir Analiz", *Felsefe Dünyası*, 56 (2012): 274-286.
- Karaman, Hayreddin. *İslâm Hukuk Tarihi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.
- Keller, Evelyn Fox. "Feminism and Science", *The Philosophy of Science* içinde, ed.: Richard Boyd, Philip Gasper, J. D. Trout, 279-288. London: The MIT Press, 7. Basım, 1999.
- Kılıçbay, Mehmet Ali. "Önsöz", *Hapishanenin Doğuşu* (yazar: Michel Foucault) içinde, 27-29. Ankara: İmge Kitabevi, 3. Baskı, 2006.
- Kılıçbay, Mehmet Ali. "Sunuş", *Kelimeler ve Şeyler* (yazar: Michel Foucault) içinde, 9-10. Ankara: İmge Kitabevi, 3. Baskı, 2006.
- Losee, John. *A Historical Introduction to the Philosophy of Science*. New York: Oxford University Press, 4. Basım, 2001.
- McGinn, Colin. *Logical Properties Identity, Existence, Predication, Necessity, Truth*. Oxford: Clarendon Press, 2000.
- Medkür, İbrahim. "el-Fârâbî ve'l-Mustalahü'l-Felsefi", *Ebû Nasr el-Fârâbî fi'z-Zikrâ el-Elfiyye li-Vefâtihî* içinde, tasdir: İbrahim Medkür. Kahire: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1983.
- Meriç, Cemil. *Bu Ülke*; yayına hazırlayan: Mahmut Ali Meriç, İstanbul: İletişim Yayınları, 37. Baskı, 2011.
- Ocak, Hasan. "Kınalızade Ali Efendi'de Mutluluk Ahlakı Kavramının Felsefi Temelleri", *İğdir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1 (2012): 119-141.
- Opwis, Felicitas. Ed. David Reisman, *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion Studies: in Honor of Dimitri Gutas*: Leiden ve Boston: Brill, 2012.
- Özdemir, Muhammet. "Modern Felsefe-Din İlişkilendirmelerinin Sorunlu Kıldığı Gazzâlî Algıları", *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu Bildiriler Kitabı Bildiriler Kitabı* içinde. *Bu bildiri İsparta'da 12-14 Mayıs 2011 tarihleri arasında Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu'nda sunulmuştur*. İsparta: Bildiriler Kitabı, 2014, 203-215.

Özdemir, Muhammet. "Ortadoğu Özgüllüklerinin Anlamlandırılmasında Yöntem Sorunu ve Şarkiyatçılık", *Uluslararası Ortadoğu Kongresi, 1-2 Kasım 2011 Bildiri Kitabı Cilt I içinde*. Bu bildiri Kocaeli'nde 1-2 Kasım 2011 tarihleri arasında Uluslararası Ortadoğu Kongresi'nde sunulmuştur. 144-160. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Matbaası, 2012, 145-151.

Özdemir, Muhammet. "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Felsefe Tarihi Kurgusu ve İslâm'da Felsefenin Konumu", *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 9/4 (2014): 901-926.

Öztürk, Emine. *Sosyo-Tarihsel Perspektif Süreci İçinde Aşk Sosyolojisi*. İstanbul: Cinius Yayınları, 2013.

Searle, John R. *Intentionality An Essay In The Philosophy Of Mind*. Cambridge, Australia, USA: Cambridge University Press, 1983.

Searle, John R. *Minds, Brains and Science*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 13. Basım, 2003.

Shayegan, Daryush. *Cultural Schizophrenia Islamic Societies Confronting the West*, çev. John Howe. London: Syracuse University Press, 1992.

Terkan, Fehrullah. "Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat", İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler; ed. M. Cüneyt Kaya, 289-325. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.

Topdemir, Hüseyin Gazi. *Türk Düşünce Tarihi*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 2. Baskı, 2014.

Turner, Bryan S. *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslâm*; çev. Ahmet Demirhan. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Baskı, 1997.

Türker, Habip. "Sevginin Ontolojisi", *Edebiyatta Üç Nokta*, 16 (2015): 65-72.

Utku, Ali, KAYA, M. Cüneyt Kaya, "Türkiye'de Modern Felsefe Tarihi Yazımının Serencamı: Geç-Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Bir Literatür Değerlendirmesi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi Türk Felsefe Tarihi*, 17 (2011): 11-48.

Ülken, Hilmi Ziya. *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*; yayıma hazırlayan: Gülseren Ülken, İstanbul: Cem Yayınevi, 4. Basım, 1993.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*; çev. D. F. Pears, B. F. McGuinness, London ve New York: Rotledge Classics, 2001.

Yavuz, Hilmi. *Alafrangalığın Tarihi Geleneğin Tasfiyesi ya da Yeniden Üretilmesi*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2009.

Yavuz, Hilmi. "Oryantalizm Üzerine Bir 'Giriş' Denemesi", *Marife*, 3 (2002): 53-63.

Yavuz, Hilmi. "Türk Kültürünün Sistemleştirilmesinde Yöntem Sorunu", *Türkiye'nin Zihin Tarihi* içinde, İstanbul: Timaş Yayınları, 2009.

Yıldırım, Cemal. *Bilim Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1983.