

PHILOSOPHIA OTTOMANICA'YA GENEL BİR BAKIŞ

Remzi Demir

Mümkin midir hakikat-i eşyâyı vezn ü derk

Mizân-ı 'akla dirhem-i ta'dil iken zunûn

Ziya Paşa

“Osmanlı Felsefesi”ni ana çizgileriyle betimlemek ve böylece bundan sonra yürütülecek tarihî araştırmalar için sağlam bir tartışma ortamı hazırlamak maksadıyla kaleme aldığımız üç ciltten ibaret olan *Philosophia Ottomanica, Osmanlı İmparatorluğu Dönemi'nde Türk Felsefesi*¹ adlı denememizin aslında iki temel hedefi vardır: Bunlardan birincisi, Osmanlılar Dönemi'nde, sağlam bir “gelenek” teşkil etmeye yetecek nicelik ve nitelikte bir “felsefe etkinliği”nin bulunduğunu kanıtlamak ve ikincisi ise söz konusu etkinlik sonucunda ortaya çıkan düşünsel birikimin bazı özgün yönleri sahip olduğunu göstermektir.

Çok iyi biliyorum ki bu hedeflere ulaşabilmek için, bütün Osmanlı Asırları'nı kapsayan ayrıntılı bir araştırma yapılması gerekmektedir; ancak böyle bir araştırmayı yürütecek yeterli imkânlarla sahip olmadığımızdan, şimdilik kolayca ulaşılabilecek türden birincil ve ikincil kaynaklara dayanmak suretiyle, hem Osmanlılar Dönemi'nde etkin felsefî akımları ana çizgileriyle belirlemek ve hem de bu akımların gelişim seyirini anlamamızı kolaylaştıracak “tarihî bir model oluşturmak” düşüncesiyle böyle bir denemeye girişmek uygun görülmüştür.

Söz konusu model, ulaşabildiğimiz tarihî bulguların ışığı altında, Osmanlı Felsefe Tarihi'ni, üç döneme ayırmakta ve XIV. ile XVI. yüzyıl-

lar arasını kapsayan Birinci Dönem'i, "Philosophia Antiqua" (Eski Felsefe) Dönemi ve XIX. yüzyıl ile XX. yüzyılın Birinci Çeyreği'ni kapsayan Üçüncü Dönem'i ise, "Philosophia Nova" (Yeni Felsefe) Dönemi olarak adlandırmaktadır; XVII. ile XVIII. yüzyıllar arasını kapsayan İkinci Dönem ise, Philosophia Antiqua ile Philosophia Nova arasında bir geçiş dönemidir ve Doğu ile Batı Düşünce Gelenekleri'nin karşılaşmasına ve etkileşmesine sahne olduğu için "Bocalama Çağı" olarak adlandırılmıştır.

Üç yılı aşan bir sürece yayılmış olan araştırmamız sonrasında açığa çıkan temel sonuç şudur ki Philosophia Ottomanica, Birinci Dönem'de daha çok Doğu Felsefesi'nin (veya İslâm Felsefesi'nin) ve Üçüncü Dönem'de ise daha çok Batı Felsefesi'nin (veya Hıristiyan Felsefesi'nin) yoğun etkisi altındadır [Aşağıdaki satırlarda çok daha iyi anlaşılacağı üzere, bu hükmü verirken, şu hakikati asla gözden ırak tutmuyorum ki karşılıklı etkileşimler nedeniyle, felsefi düşüncenin tarihi bir bütündür ve çoğu kere, "Doğu Felsefesi"nin nerede bittiğini ve "Batı Felsefesi"nin nerede başladığını veya tersine "Batı Felsefesi"nin nerede bittiğini ve "Doğu Felsefesi"nin nerede başladığını ayırt etmek oldukça güçtür]; ancak yer yer "kaba veya ince alıntılar yapma aşaması"ndan, eleştirme ve araştırma yoluyla "özgün görüşler üretme aşaması"na geçmeyi ve mevcut öğretileri, toplumsal karakterinin özellikleri doğrultusunda yeniden düzenlemeyi başarmıştır; bu açıdan bakıldığında, özellikle ahlâk felsefesi ile siyaset felsefesinin alanına giren eserlerin ayrıntılı bir biçimde incelenmeye muhtaç olduğunu belirtmek gerekmektedir. İkinci Dönem ise, Doğu ile Batı Düşünce Birikimleri'nin Türkiye'de buluştukları ve yoğun bir biçimde çatıştıkları bir "Bocalama Çağı"dır; bu çağın sonunda, modernizmin kapıları aralanmış ve XIX. yüzyıl Batı Düşüncesi'nin temel felsefi [ve ilmî] öğretileri, bu aralıktan geçerek akılları işgâl etmiştir; ama Batılılaşma'nın en yoğun biçimde yaşandığı dönemlerde bile, ["etki-tepki ilkesi" gereği] "Geleneksel Birikim" hayâtiyetini sürdürmeyi başarmıştır.

¹ Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica, Osmanlı İmparatorluğu Dönemi'nde Türk Felsefesi*, 3 Cilt, Lotus Yayınları, Ankara 2005-2007.

BİRİNCİ DÖNEM: "PHILOSOPHIA ANTIQUA"

Birinci Dönem'in sonlarına [ve hatta İkinci Dönem'in ortalarına kadar] Türk Düşünürleri, Fârâbî ve İbn Sînâ başta olmak üzere İslâm Filozofları'nın, İmam Gazzâlî başta olmak üzere İslâm Mütakellimleri'nin, Muhyiddîn ibn el-Arabî başta olmak üzere İslâm Mutasavvıfları'nın ve bunların açtıkları yollardan giden Fahreddîn el-Râzî, Nasîrüddîn el-Tûsî, Şihâbüddîn el-Sühreverdî, Kutbeddîn el-Şîrâzî, Sadreddîn el-Konevî, Kutbeddîn el-Râzî, Sa'düddîn el-Taftâzânî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî ve Celâlüddîn el-Devvânî gibi takipçilerinin felsefî fikirlerinden istifade etmişler ve kendi felsefî öğretilerini kurgularken bunlara dayanmışlardır; bu nedenle, Türk Düşüncesi'nin bu dönemde [veya dönemlerde] felsefeyle ilgilenmemiş ve uğraşmamış olduğu yönündeki hükümler kesinlikle doğru değildir; buna mukâbil, her dönemde olduğu gibi, bu dönemde de felsefe karşıtları olmuş ve bunların düşünceleri ve eylemleri düşünürleri yer yer endişelendirmiş ve korkutmuştur.

Modernleşme öncesi Türk Felsefesi'nin en belirgin özelliklerinden birisi, hiç kuşku yoktur ki üç farklı yöntemle bilgi üreten hakimlerin, mütakellimlerin ve mutasavvıfların öğretilerinin, "Yerleşik İslâm Anlayışı"nın içerdiği inanç ilkeleri göz önünde bulundurulmak suretiyle az çok uyumlu bir bütün hâline getirilmiş olmasıdır; dolayısıyla, yer yer bu güçlü sentetik yapıyı bir tarafa bırakan ve meselâ "saf tasavvuf" veya "saf kelâm" ile uğraşan düşünürler çıksa da, ana eğilim [akıl, vahiy, sezgi gibi] muhtelif epistemik araçlarla doğruluğu güvence altına alınmış [veya alındığına inanılmış] ve böylece inanılabilirlik değeri arttırılmış ve hatta mutlaklaştırılmış terkibî bir öğretiyi benimsemektir; öyleyse, felsefe [özellikle de Meşşâ'î Öğretisi, büyük bir ihtimalle, arada bir İslâm Âlimleri tarafından tekfir edilmesi ve kendisiyle uğraşanların Âlimler Sınıfı'ndan dışlanmak istenmesi yüzünden] çoğu kere müstakil bir alan olarak mevcut olamamıştır; ama daima bu sentetik yapının önemli bir bileşeni olarak varlığını sürdürmeyi ve Yunan Felsefesi ile İslâm Felsefesi'nin temel görüşlerini Yeni Çağ'a taşımayı başarmıştır; meselâ büyük şâirlerimizden Fuzûlî'nin *Matla' el-İ'tikâd fî Ma'rifet el-Mebde' ve el-Me'âd'*ı veya Kınalızâde Ali Efendî'nin *Ahlâk-ı 'Alâ'*'si felsefî malzeme yönünden oldukça zengin eserlerdir.

Bugüne değin yapılan araştırmalar esnâsında, “Sultan-Halife” gibi bir siyasi ve dinî otorite tarafından veya “Şeyhülislâm” gibi bir Âlimler Topluluğu önderi tarafından, felsefenin veya felsefî önermelerden bir kısmının okutulmasının ve öğretilmesinin resmen yasaklandığına ve sakıncalı yapıtlardan ve görüşlerden bir resmî “Yasaklar Listesi” oluşturulduğuna dair ciddi bir bulguya rastlanmamıştır [Burada elbette bir otorite tarafından gerçekleştirilmiş sistematik bir yasaklama kastedilmektedir]; öyle anlaşılmaktadır ki Osmanlı Yönetimi, toplumsal düzeni ve yönetsel bütünlüğü [Nizâm-ı ‘Âlem’i] bozmadığı sürece, felsefeyle uğraşanlara karşı herhangi bir hukukî veya siyasi tedbir alma yoluna gitmemiş ve “ilmi” konuları, tamamen âlimlere terk etmiştir; Âlimler Topluluğu ise, felsefenin [veya içine felsefe bulaşmış herhangi bir disiplinin] yasaklanması konusunda tam bir görüşbirliği ve işbirliği içinde değildir; Taşköprülüzâde gibi felsefenin lehinde olanlar da vardır, Saçaklızâde gibi aleyhinde olanlar da vardır; ama bunlardan hiçbirisi, resmî veya dinî bir görüş olarak benimsenmemiş ve bir kurum tarafından desteklenmemiştir; yalnız İmâm Gazzâlî’nin *Tehâfüt el-Felâsife*’de belirtmiş olduğu üç sorun konusunda, bütün Türk Düşünürleri, umumiyetle duyarlı davranmışlar ve bunlara inancın toplumsal bir çalkantıya sebebiyet vermesine özen göstermişlerdir; dönem dönem bazı âlimlerin veya fakihlerin, felsefeyi [kapsadığı matematiksel ve fiziksel bilimlerle birlikte] ve hatta kelâm ile tasavvufu yasaklayan görüşler beyan ettikleri [fetvalar verdikleri] görülmüştür, ama bu tür görüşlerin [fetvaların] etkisi sınırlı kalmış ve bütün Osmanlı Ülkesi’ne ve bütün Osmanlı Asırları’na yayılmamıştır.

Müslüman Ortaçağ’ında ve bu çağın bir kısmını işgal eden Osmanlı İmparatorluğu Dönemi’nde, âlimlerin çoğunluğu -ama kesinlikle tamamı değil- tarafından benimsenen İslâmî Öğreti doğrultusunda, serbest tefekkürün “tahdid” edildiği doğrudur; ancak mezkûr tahdidin boyutları, hiçbir dönemde felsefenin bütünüyle ortadan kalkmasına sebebiyet verecek düzeye ulaşmamıştır. Geleneksel “hikmet anlayışı” açısından bakıldığında, “Hikmet-i ‘Ameliyye”nin (Kılgısal Felsefe) bütün alanları ile “Hikmet-i Nazariyye”nin (Kuramsal Felsefe) matematik alanına ilişkin bilgilerin dinî yönden hiçbir mahzurunun bulunmadığı, âlimler arasında umumiyetle kabul görmüş ve başka etmenlerin yanı sıra bu kabu-

lün de etkisiyle söz konusu alanlarda çok yoğun bir düşünsel etkinlik sergilenmiştir; ama “Hikmet-i Nazariyye”nin Fizik alanı bir mesele [yani Nedensellik İlkesi’nin, Tanrı’nın Takdiri’ni dışlayacak biçimde yorumlanması] ve Metafizik alanı ise, temelde üç malum mesele yüzünden kuşkuyla karşılanmış ve bu yüzden İmâm Gazzâlî gibi bazı önde gelen âlimler tarafından “filozoflar” [yani Fârâbî ve İbn Sînâ ontolojisini benimseyenler] “tekfîr” edilmişlerdir; fakat bu “tekfîr” girişiminin, biri olumlu ve diğeri olumsuz olmak üzere iki yönden uyarıcı olduğu düşünülebilir:

(1) Olumsuz Yönü: İslâm’ın Temel İlkeleri’yle çelişen ontolojik önermeler üzerine felsefi bir yapı kurma girişimlerinin, âlimler tarafından hoş görülmesinin mümkün olmadığı açığa çıkmıştır.

(2) Olumlu Yönü: Filozofların, Metafizik alanındaki hükümlerinin, Matematik alanındaki hükümleri gibi apodeiktik (genel-geçerli ve doğru) olmadığı [veya ontolojik bir önermenin ve bu tür önermelerden teşekkül eden rasyonel bir öğretinin, mutlak olarak doğru olmasının aklen zarurî olmadığı] açıkça anlaşılmıştır.

Nitekim İmâm Gazzâlî sonrasında, bu ilkeler gözetilerek felsefe edimine devam edilmiş ve küfre düşmeden mezkûr meselelerin nasıl aşılabileceği veya çözülebileceği gösterilmeye çalışılmıştır; öyleyse “tahdid”, bütün hikmeti değil, sonuçta [Nedensellik İlkesi, dönemin fiziksel araştırmaları bakımından büyük bir sorun çıkarmadığı için] yalnızca Metafizik’i [ve o da belirli bir metafiziği] alâkadar eder ve tamamen değil, üç meseleden ötürü kısmîdir [üstelik İmâm Gazzâlî sonrası düşünürler tarafından sorgulanmış ve Osmanlı Dönemi Türk Düşünürleri tarafından oldukça yumuşatılmış ve hatta birkaçı, muhtemelen tamamen iptal edilmek istenmiştir]; bu nedenle, bir kere daha vurgulamakta fayda vardır ki teknik açıdan bakıldığında, İmâm Gazzâlî gibi düşününlerin metafiziğe bakışı, Yeni Pozitivistler’in bakışından çok daha tahdid edici değildir; ama [fikrî ortam farklılığı ihmal edilmeksizin denilebilir ki] Birinciler, metafiziği dinî endişe yüzünden (ama kısmen) ve İkinciler ise felsefî endişe yüzünden (ama tamamen) yadsıdıkları için, tahdidlerinin fikrî sonuçlarının aynı olamayacağı tahmin edilebilir; muhtemelen İslâm Âlimleri’nin büyük bir kısmının tahdidini -daha dar olmakla birlikte- daha etkili kılan, arkasında yatan endişenin türüdür; öyleyse Osmanlı İm-

paratorluğu Dönemi'nde Türkler'in felsefeyle uğraşmadıkları savunuluyorsa [ki söz konusu çalışmada bunun aksi kanıtlanmaya çalışılmıştır] bu taktirde, bunun tek nedeni, mezkûr tahdid olamaz; inandırıcı olabilmek için başka nedenler göstermek veya aslında "gerçek nedenler"i bulmak gerekmektedir!

Özetlemek gerekirse, bildiğimiz kadarıyla XVI. yüzyıla kadar [belki Birgivî'ye değin], "hikmet" güçlü bir saldırıyla karşılaşmamıştır; Türk Düşünürleri, doğrudan veya dolaylı olarak "felâsife" ile ve özellikle de İbn Sînâ ile [onun yeri çok başkadır] temas kurmuşlar ve Meşşâ'î Öğretî'nin ihtiva ettiği birçok felsefî unsuru eserlerinde bolca kullanmışlardır; ancak İslâm Aristotelesçiliği'nin, İmâm Gazzâlî'nin kuvvetli eleştirilerinden sonra alabildiğine sarsılmış olması, mutlak bir İbn Sînâ taraftarlığını oldukça güçleştirmiştir.

Geleneksel Bilgi Anlayışı'nda Hikmet'in ayrılmaz bir parçası olarak görülen Matematiksel Bilimler ise, yaygın bir ilgiyle karşılanmış ve aritmetik, geometri, cebir, astronomi ve optik gibi alanlarda çok sayıda eser kaleme alınmıştır; son yıllarda yapılan araştırmalar, bunlardan bazılarının, meselâ Takıyyüddîn ibn Ma'rûf'un bazı kitap ve risâlelerinin, İslâm Matematik ve Astronomi Geleneği'nden köklü biçimde ayrılan ve uluslar arası bilimsel çalışmalara katkılar yapan yönlerinin bulunduğunu açığa çıkarmıştır; inanıyorum ki önümüzdeki yıllarda, Türk Bilim Tarihçileri, başka çarpıcı bulgularla karşımıza çıkacak ve Scientia Ottomanica [Osmanlı Bilimi] için, genellikle bilim dünyasında yaygın kabul görmüş Adivarcı tasviriden oldukça farklı bir resim çizeceklerdir.

Ancak bütün bunlara karşın Philosophia Ottomanica'yı, İslâm Dünyası'nın diğer ülkelerindeki alt-düşünce geleneklerinden ciddî bir biçimde ayıran ve Birinci Dönem'de belirgin bir biçimde tezâhür eden temel karakteristiklerinden birisi ve belki de en önemlisi bence, "dünyevîleşme"ye olan eğilimidir; bu eğilim, Kelâm'da Fahreddîn el-Râzî Ekolü'nün, Tasavvuf'ta Muhyiddîn ibn el-Arabî Ekolü'nün ve Felsefe'de ise Sühreverdî-i Maktûl Ekolü'nün kendilerine özgü platformlarda Akıl-Nakil Çatışması'nı ortadan kaldırmaya [veya hiç değilse önemsenmekten çıkarmaya] muktedir görünen yaklaşımlarının, Türk Düşünürleri arasında rağbet bulmuş olmasından beslenmiş olabilir; elbette Selefi karşı çıkışlar olmuş ve hatta XVII. yüzyılda, bu akıma mensup olanlar tara-

fından ara ara şiddete bile başvurulmuştur, ama bütün bu engellemelere karşın, sonuç çok fazla değişmemiş, belki sadece ertelenmiştir. Türkler'in, Avrupa Toplumları'yla [Kâfirler'le!] yaşamış oldukları sancılı siyasî münâsebetlerin doğurduğu manevî engelleri aşmalarında ve İslâm Medeniyeti'nin devamı adına [yani pratik bir gerekçeyle] Hıristiyanlar'ın buluşlarından ve görüşlerinden istifade etmek hususunda daha istekli davranmalarında, diğer İslâm Toplumları'na nisbetle daha başarılı olmaları, bir yerde dünyevîleşmeyi olumlayan felsefî bakışlarının doğrudan bir sonucu olarak görülebilir; nitekim sonraki dönemi açan İbn Haldûnculuk'un, Türk Düşünürleri arasında süratle yayılmasının altında, muhtemelen böyle bir özelliğin etkisi de bulunmaktadır.

İKİNCİ DÖNEM: "PHILOSOPHIA ANTIQUA" İLE "PHILOSOPHIA NOVA" ARASINDA BOCALAMA

XVII. yüzyılda toplumsal bunalım giderek derinleşmiş ve buna bağlı olarak Osmanlı Düşünürleri'nin felsefî ilgileri, özellikle siyaset felsefesine ilişkin sorunlar üzerinde yoğunlaşmıştır; değişik çevrelerden gelen yazarlar tarafından çok sayıda siyasetnâme ve ıslahatnâme yazılmış ve bu zemin üzerinde, uzun bir süreden beri yaşanmakta olan siyasî bunalımın nedenleri ve sonuçları hakkında hararetli tartışmalar yürütülmüştür; toplumun her kesiminden farklı bir ses çıkmış ve önemli görüşlerle önemsiz görüşler birbirlerine karışmıştır; ama genel olarak bunalımı tartışan Osmanlı Düşünürleri, iki ana okula ayrılmışlardır:

(1) Kâtib Çelebi gibi sistemci olanlar, son dönem İslâm filozoflarından İbn Haldûn'un tarih felsefesinden istifade etmek suretiyle mevcut bunalımı [belki] yarı-sosyolojik yarı-felsefî bir temel üzerinde kavramaya ve yorumlamaya çalışmışlardır.

[Ancak yine de soruna tamamen kuramsal bir düzeyde yaklaşımdan uzak durmuşlardır; çünkü sonuç olarak ilmî uğraşları bakımından tarihçi, meslekî uğraşları bakımından ise memurdurlar ve dolayısıyla üretecekleri çözümler, hayatları boyunca işgâl ettikleri toplumsal konumla doğrudan ilintili olacaktır; İbn Haldûn'un oldukça mükemmel görünen toplum felsefesini, Osmanlı İmparatorluğu'nun geçmişini, hâlini ve geleceğini bir bütün hâlinde görebilmek ve bu görünüme yaslanarak toplumsal çöküşü geciktirecek uygun tedbirler önermek maksadıyla kullanmak istemişler-

dir; bu açıdan bakıldığında, Türk Düşüncesi'nin pragmatik tavrından esâsen çok uzaklaşmamışlar ve bir yere kadar teori ile pratik arasında sağlam bir denge kurmaya gayret etmişlerdir].

(2) İbrahim Müteferrika gibi sistemci olmayanlar ise, büyük bir kısmı pragmatik ilkeler tarafından biçimlendirilen geleneksel siyaset anlayışını korumuşlar ve akıllarını herhangi bir felsefî şablonla sınırlandırmaksızın, sadece mevcut bunalımın bireysel ve toplumsal nedenlerini tesbit ve tasfiye etmelerini sağlayacak tedbirler üzerinde durmuşlardır.

Bu yaklaşımlardan birincisi, temelde “Batılılaşmacı” değildir; çünkü toplumsal ve yönetsel hayatı derinden etkileyen mezkûr bunalımın giderilmesinde, ne Batılı toplumlarla yapılacak karşılaştırmalardan yönlendirici dersler çıkarma ilkesini benimsemiş, ne de çözüm olarak Batı'da geliştirilmiş askerî ve ilmî-teknolojik bazı kurumların [ve araçların] ithalini önermiştir; ancak ikincisi, [İbrahim Müteferrika'nın *Usûl el-Hikem fi Nizâm el-Ümem'* de (1732) açıkça ilan ettiği üzere] temelde “Batılılaşmacı”dır ve Hıristiyan Toplumlar'ın bilgi ve beceri birikimlerini dışlayan siyasî bir tutumun yersiz ve yararsız olacağına inanmaktadır.

Aslında Osmanlı İmparatorluğu, sanılanın aksine kendisini Avrupa Devletleri'nden tamamen tecrit etmemiştir [ve aslını ararsanız, etmesi de mümkün değildir]; çünkü Güneydoğu Avrupa'da hâlâ büyük bir coğrafyaya ve nüfusa hükmetmektedir ve bundan da önemlisi en büyük siyasî hasımları, Avrupa'nın geriye kalan coğrafî bölgelerinde yerleşmiştir; dolayısıyla bir “Müslüman Avrupalı” (!) olarak, [hem yönettiği hem de yönetmediği] “Hıristiyan Avrupalı”larla çok yoğun bir siyasî, askerî, iktisadî, toplumsal ve kültürel temâsalar içerisine girmiştir; bu durum ve elbette öteden beri dile getirildiği gibi, Hıristiyan Avrupalılar karşısındaki askerî yenilgiler, XVIII. yüzyıla gelindiğinde, Osmanlı Düşünürleri'nde mevcut bunalımın aşılabilmesi için Hıristiyan Uygarlığı'nın kurumlarından da istifâde edilebileceği veya edilmesi gerektiği [bu ikisinin arasında bile oldukça uzun bir mesâfe vardır] konusunda kesin bir bilincin uyanmasına yol açmış ve bir yerde pragmatik olarak nitelendirdiğimiz geleneksel siyaset öğretisinin etkisi altında, çözüm önerilerinin çeşitlenmesini sağlamıştır.

Böylece Avrupa'nın içinde bulunduğu Aydınlanma Dönemi'nde, Türkiye'de de belirgin bir ayrışma yaşanmıştır ve [kendi medeniyetimiz

açısından baktığımızda İbn Sînâ'nın temsil ettiği "Eski Bilim" in karşısına, Batı'dan aktarılmaya başlanan "Yeni Bilim" ile [yine kendi medeniyetimiz açısından baktığımızda İbn Sînâ'nın temsil ettiği "Eski Felsefe"nin karşısına da yine Batı'dan aktarılmaya başlanan "Yeni Felsefe"nin geçirilmesi girişimleri giderek ivme kazanmıştır; ama yaşanan sorunların doğası gereği, Yeni Bilim, Yeni Felsefe'nin önüne geçirilmiştir [Bu eğilim, günümüzde de sürmektedir]; çünkü siyasî bunalım çok ağırdır ve âcil çözüm bekleyen siyasî ve özellikle de askerî sorunlar, Yeni Felsefe'den önce Yeni Bilim'in [ve bununla doğrudan bağlantılı olarak Yeni Teknik'in] anlaşılmasını zorunlu kılmaktadır; [diğer taraftan Ziya Gökalp'in de belirttiği gibi, bir yerde "felsefe" başkasının felsefesi, "bilim" ve "teknik" ise herkesin bilim ve tekniğidir ve "âhir zaman" önderlerinden İbrahim Müteferrika da aşağı yukarı böyle düşünmektedir]; bu nedenle özellikle XVIII. yüzyılın İkinci Yarısı'ndan itibaren Batı Bilimi ile daha çok bu bilimin yapılmasını destekleyen felsefî öğretiler, Türk Düşüncesi üzerinde mutlak bir hâkimiyet kurmaya başlamıştır; [bence bu eğilim, XIX. yüzyılda giderek güçlendiği için, Türk Düşünce Tarihi'ni derinden kavramak isteyen her türlü bilimsel teşebbüsün, felsefe tarihi araştırmalarının yanı sıra, bilim tarihi araştırmalarına da yer vermesi gerekir; aksi taktirde ortaya çıkarılacak manzara, gerçeği yansıtmaktan çok uzak kalacaktır].

Sonuçta bizim "Nizâm-ı Cedîdciler" olarak adlandırdığımız [ve bir bakıma "Kânûn-ı Kadîmciler" in karşısına koyduğumuz] yeni bir siyasî eğilim teşekkül etmiştir ve ilerideki yıllarda "Garbçılık" (Baticılık) olarak karşımıza çıkacak bu eğilim, söz konusu bunalımın aşılmasında ve Türkiye'nin modernleşmesinde önemli görevler üstlenmiştir; Tanzimât, Meşrûtiyet ve Cumhuriyet Dönemleri, aslında bir yere kadar temelleri XVIII. yüzyılda atılan bu zihniyet üzerinde yükselmiştir; [bu nedenle, XVII. ve XVIII. yüzyıllar, Türk Düşünce Tarihi'nde "toplumsal bunalımlar üzerinde düşünme ve çözüm önerileri geliştirme çağı" olarak da adlandırılabilir]; doğal olarak felsefî etkinlikler de, hayatî öneme sahip bu mesele çerçevesinde şekillenmiş ve felsefî düşünce, büyük oranda siyaset felsefesinin [ve bir yere kadar ahlâk felsefesinin] boyunduruğu altına girmiştir; kelâm ve tasavvuf gibi geleneksel araştırma alanlarındaki çalışmalar ise azalarak sürmüştür, ama Birinci Dönem'deki baskınlığını ve be-

lirleyiciliğini büyük ölçüde yitirmiştir; şurada burada ve özellikle de taşrada, geleneksel çizgiyi korumaya istekli filozoflar yetişmiştir; fakat çağ artık değişmiş ve değişen koşullarla birlikte, eski endişeler de önemini yitirmeye başlamıştır.

XVII. yüzyılda Kadızâdeliler Hareketi [veya bir tür karşı-devrimi] ile başlayan püriten yaklaşım ise, Osmanlı Aydınları arasında büyük bir tedirginlik yaratmış ve ister istemez, asırlar içinde Müslüman Toplumlar tarafından büyük güçlüklerle teşkil edilmiş olan birçok toplumsal kurumun, gelenek ve göreneklerin yeniden sorgulanmasını gerektirmiştir; Kâtib Çelebi gibi devlet yönetiminde eskimiş bürokratların ve özellikle de doğrudan hedef hâline getirilmiş özgür düşünceli mutasavvıfların müşterek direnişleri, Osmanlı Yönetimi'nin uyarılmasında ve görüldüğünden çok daha önemli sonuçlar doğurabilecek toplumsal çatışmaların daha fazla büyümeden savuşturulmasında önemli bir rol oynamıştır; çünkü [hangi türden gerekçelere dayandırılırsa dayandırılınsın veya hangi siyasi kadrolarca savunulursa savunulsun] “aşırı tasfiyeci eğilimler”, bir medeniyetin intiharıyla veya bir bakıma daha çok gelişmişlik düzeyinden daha az gelişmişlik düzeyine doğru sıçramasıyla [yani geriye-devrimle] sonuçlanabilir ve Allah'tan söz konusu yaklaşım çok fazla güçlenmeden doğuracağı sorunlar anlaşılmış ve gereken önlemler zamanında alınmıştır; aslında çağının düşünce oluşumları göz önüne alındığında daha iyi kavranacaktır ki Kadızâdeliler Hareketi, toplumsal bunalımın aşılmasında bir “ideoloji olarak din”i öne çıkaran [ve bu nedenle “İslâmcı” olarak nitelendirilebilecek] siyasi bir denemedir ve bilindiği üzere bu denemenin başarısızlıkla sonuçlanmasının ardından “din-dışı arayışlar” daha da güç kazanmıştır.

ÜÇÜNCÜ DÖNEM: “PHILOSOPHIA NOVA”

Philosophia Antiqua kolayca değişmemiştir; çünkü yüzlerce yıllık bir geleneğe sırtını dayamış olan bu düşünsel birikim, aslında bütün bir XIX. yüzyıl boyunca, tedris ve terbiye faaliyetlerini sürdüren medreselerdeki müderrisler ve dergâhlardaki müridler tarafından tahkim ve tevzi edilmiştir; meselâ mantık ve ahlâk felsefesi gibi bazı alanlarda, geleneksel yaklaşımlar, XX. yüzyılın başlarına kadar varlığını korumayı başarmıştır; bu nedenle Ömer Mahir Alper'in *Açıklamalı Felsefe Eserleri*

Bibliyografyası, Arap Harfli Türkçe Basmalar adlı yapıtında kısaca tanıtılan eserlerin büyük bir kısmında, hâlâ geleneksel kaygıların ve bu kaygıları gidermeye yönelik geleneksel önerilerin serimlendiğini görmek şaşırtıcı değildir; her yerde ve her dönemde böyle olmuştur; gelenek, kendisini sarsacak ve yıkacak toplumsal güçler [ki burada Mühendishâne, Tıbbiye, Harbiye ve Mülkiye gibi çağdaş eğitim kurumlarında yetişmiş memurlar ve askerlerdir] baskın gelinceye ve kendi felsefî bakışlarını önce aydınlar ve sonra halk üzerinde hâkim kılıncaya kadar direnir ve ardından tedricen yıkılır; şurası açıktır ki *Philosophia Nova*, böyle bir gelişmenin sonucunda, Yeni Bilim (*Scientia Nova*) ve Yeni Edebiyat'tan (*Litterae Novae*) da almış olduğu destekle, XIX. yüzyılın İkinci Yarısında, Türk Düşüncesi'nin temel sorunlarını ve bu sorunlara yaklaşım biçimini değiştirmiştir; bu nedenle meselâ *Philosophia Antiqua*'nın son cengâverlerinden olan Ahmed Cevdet Paşa ile oğlu Ali Sedad Bey'in ve kızı Fatma Aliyye Hanım'ın "trajik mücadele"lerinin yeniden yorumlanması gerekmektedir.

"*Philosophia Nova*"yı, kendinden önceki "*Philosophia Antiqua*"dan ayıran iki temel nitelik mevcuttur:

- (1) *Philosophia Nova*, Çağdaş Avrupa Felsefesi'ne dayanır ve
- (2) Tanrı'yı ve bununla bağlantılı dinî kavramları felsefî düşüncenin merkezinden uzaklaştırmaya çalışır.

Philosophia Nova, Birinci ve İkinci Dönem'deki felsefeye nisbetle biraz daha iyi bilinmektedir; çünkü hem daha kısa, hem de daha yakın bir dönemi konu edinmektedir. Hilmi Ziya Ülken'in *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* adlı muhteşem çalışmasının dışında, Niyazi Berkes'in *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Ahmet Hamdi Tanpınar'ın *19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Şerif Mardin'in *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* ve nihayet Rahmi Karakuş'un *Felsefe Serüvenimiz* adlı eserleri, bu dönemdeki fikrî etkinlikleri bir hayli aydınlatmıştır. Ancak bütün bu araştırmalara karşın, yapılacak daha birçok şey bulunmaktadır²: Meselâ henüz bir düşünürün bütün kitaplarını ve makalelerini [Bu dönemde makaleler, yeni

² Ayrıca bu konuyu ele alan birkaç tane de makale yazılmıştır; bunlardan birisi için bkz., Bayram Ali Çetinkaya, "Meşrutiyet Devri'nde Felsefî Hayat: Akımlar, Temsilciler, Telifler ve Tercümeleler", *İslâmî Araştırmalar*, Cilt 12, Sayı 2, Ankara 1999, s. 160-177.

bir fikir ortamı hâline gelmiştir] toplayan ve felsefe tarihi açısından değerlerini gösteren temel çalışmalar yapılamamıştır.

Felsefeyle [ve bu dönemde felsefe ile doğrudan bağlantılı bulunan beşerî bilimlerle] ilgilenen yazarlar [ki bizim listemizde sayıları elliye ulaşmaktadır], XIX. yüzyılın Birinci Yarısı'nda özellikle [Voltaire, Rousseau ve Montesquieu tarafından temsil edilen] Aydınlanma Dönemi Fransız Felsefesi'yle ve İkinci Yarısı'nda ise, [muhtemelen siyaset felsefesine ilişkin tartışmaların Osmanlı Düşünürleri'ni Meşrûtiyet talebinde birleştirmesinden sonra] Çağdaş Avrupa Düşüncesi'ni sarmalayan felsefî akımlarla ilgilenmişlerdir ki bunların başında materyalizm [mekanist materyalizm, evolüsyonist materyalizm, diyalektik materyalizm ve tarihî materyalizm], deizm, ateizm, panteizm, spiritüalizm, eksiztansiyalizm, evolüsyonizm [Lamarckçı evolüsyonizm, Darwinci evolüsyonizm, sosyal evolüsyonizm], pozitivizm ve yeni pozitivizm, monizm, Bergsonizm, liberalizm, sosyalizm, feminizm, determinizm, indeterminizm, individualizm gelmektedir³; mezkûr akımların müşterek bir özelliği vardır: Bir kısmı Tanrı'nın varlığını benimsemekte, diğer bir kısmı ise yadsımaktadır; bu açıdan bakıldığında öyle anlaşılmaktadır ki Osmanlı Düşünürleri, Üçüncü Dönem'de büyük bir bunalımın içine düşmüş ve Batı'dan gelen yeni felsefî akımların etkisi altında, *Philosophia Antiqua* Dönemi'ndeki geleneksel tanrı-merkezcil bakışını ve bu bakışın teşkil ettiği kuramsal çerçeveyi sorgulamaya başlamıştır.

Burada şu sorunun yanıtını da aramak gerekir: Felsefe alanındaki ilk çeviriler, neden genellikle Voltaire ve Rousseau gibi Aydınlanma Dönemi Fransız Düşünürleri'nden yapılmıştır? Çünkü Osmanlılar [hem gayr-ı Müslimler ve hem de Müslimler], Fransız Devrimi'nin getirdiği yeni ideolojiden etkilenmişler ve bu ideolojinin yaratıcıları olan Aydınlanma Dönemi filozoflarının Hıristiyanlık'ı dışlayan yaklaşımlarını, daha yakın ve daha sıcak bulmuşlardır; böylece bir bakıma içerden [kendi dindaşlarından] gelebilecek suçlamaları veya saldırıları da, kolay bir bi-

³ Meselâ Alman Düşüncesi de, söz konusu tarihlerde aşağı yukarı aynı düşünce akımları tarafından yönlendirilmişti ki bu durum, XIX. yüzyılın İkinci Yarısı'nda Türkler'in felsefî eğilim bakımından Avrupa Entelektüel Ortamı'na iştirak etmiş olduklarını açıkça göstermektedir. Alman Düşüncesi'nin durumu konusunda kı-

çimde savuşturabileceklerini düşünmüşlerdir; evet, Voltaire ve Rousseau Müslüman değildirler, ama “mükemmel” bir “gâvur” (!) da sayılmazlar; dolayısıyla Hıristiyan Uygarlığı’na mensup olmaları ciddi bir sıkıntı yaratmamış gibi görünmektedir⁴.

Sonraki yıllarda materyalizmin, evolüsyonizmin ve pozitivistin tercih edilmesinde ise, hem Aydınlanma Felsefesi’nin etkisi altında yerel fikri ortamın yenilenmesinin ve hem de bizzat Batı Düşüncesi’nin bu öğretilere doğru evrilmesinin etkisi olmuştur; ancak Türkler, süreç içerisinde dinî duyarlılıktan kaynaklanan tepkici yaklaşımlarını da bir tarafa bırakmışlar ve Hıristiyanlık’a yoğun gönderilerin olduğu felsefi eserleri de Türkçe’ye aktarmakta bir sakınca görmemişlerdir.

Lewis de, *300 Yıldır Sorulan Soru: Hata Neredeydi?* başlığını taşıyan çalışmasında, laiklik meselesini incelerken, Türkler tarafından Fransız Felsefesi’nin seçilmesinin altındaki gerekçeyi aynı şekilde açıklamıştır:

“Avrupa’da daha önceki bütün düşün akımları, hiç değilse dışavurumları bakımından az çok Hıristiyan’dı, bunun karşılığında da Müslümanlar’ın bakış açısıyla daha baştan gözardı ediliyorlardı. Fransız Devrimi, Avrupa’nın Hıristiyanlık-dışı, belki de Hıristiyanlık-karşıtı bulunan ilk düşün akımıydı (?), bu nedenle kimi Müslümanlar da Batı bilim ve ilerlemesinin itici güçlerini, ayaklarına Hıristiyanlık dolanmaksızın bu düşüncelerde bulmayı umarak gözlerini Fransa’ya çeviriyordu. XIX. yüzyılda ve XX. yüzyıl başında İslâm Dünyası’ndaki birçok çağdaşlaşma ve reform akımının başlıca ideolojik esin kaynağını bu düşünceler oluşturdu.”⁵

Philosophia Ottomanica adlı çalışmamızda ortaya çıkan manzaraya bakarak, Cumhuriyet öncesindeki çeviri etkinliğinin, “klâsik” olarak nitelendirilen felsefe yapıtlarının [büyük bir kısmının] Türkçe’ye aktarılma-mış olması nedeniyle “yüzeysel” kaldığı ve bu yüzden Batı Felsefesi’nin asırlar boyunca oluşturduğu felsefi birikimi yansıtmadığı savlanabilir. Doğru gibi görünmekle birlikte, bu hüküm, bence çok katıdır ve kültür-

sa bir malumat için bkz., Klaus Schulz, *Alman Kültür Tarihi*, Çeviren: Yavuz Erkoç, Yayına Hazırlayan: Ahmet Sarı, Ankara 2006, s. 122.

⁴ Buna karşın, II. Abdülhamid Dönemi’nde, bir “Yasak Kitaplar Listesi” ile Aydınlanma Dönemi düşünürlerinden bir kısmının özellikle de siyasi yapıtlarının memlekete sokulmasının ve okunmasının yasaklanması oldukça anlamlıdır.

⁵ Bernard Lewis, *300 Yıldır Sorulan Soru: Hata Neredeydi?*, Çevirenler: Harun Özgür Turgan ve Serpil Bilbaşar, İstanbul 2004, s. 142.

ler arası bilgi transferinin psiko-sosyal koşullarını göz ardı etmesinden ötürü eksiktir:

(1) Bir kere, sadece Türkiye'de değil, ama başka ülkelerde de, Philosophia'nın [ve özellikle de Batılılar'ın anladığı manadaki Philosophia'nın] nasıl bir düşünsel etkinlik olduğu ve "yerel düşünce ortamı"na ne gibi katkılarda bulunacağı tam olarak kavranmadan [ve dolayısıyla bunun kavranmasına yönelik temel eserler çevrilmeden ve okunmadan], "klâsik" eserlere yönelmek mümkün olmamıştır; Türkiye'de de bu "toplumsal kanun" işlemiş ve anlaşıldığı kadarıyla, klâsiklerin çevrilmesini ve okunmasını sağlayacak fikrî olgunluk, ancak XIX. yüzyılın sonlarına doğru teşekkül edebilmiştir; Descartes'ın *Discours de la Méthode*'unun, İbrâhîm Edhem Bey tarafından çevrilmesi ve *Üss-i İdâre-i 'Akl ve 'Ulûmda Taharrî-i Hakîkata Dâ'ir* adıyla 1895'te yayımlanması bunun bir kanıtı olarak görülebilir. Anlaşılan Batı Felsefesi Tarihi'nin temel eserlerine yönelmek için çok da uzun bir süre beklemek gerekmemiştir; çünkü Münîf Paşa'nın *Muhâverât-ı Hikemiyye*'si (1859), Batı Felsefesi'nden yapılmış ilk gerçek çeviri olarak nitelendirilecek olursa, bu iki çeviri arasında takrîben 35 sene kadar bir süre geçtiği açığa çıkmaktadır.

(2) İkincisi, Osmanlı Aydınları [veya felsefe-muhibleri = felsefe-severleri], doğal olarak Çağdaş Avrupa Felsefesi'ne [yani XIX. yüzyıl öğretilerine] kendi "yerel gereksinimler"ini karşılamak maksadıyla yaklaşmışlar ve yerleşik felsefi geleneğe [Philosophia Antiqua'ya] alabildiğine aykırı olmasına karşın [işte asıl bu bakımdan takdire şâyân bir cesaret örneği sergilemişlerdir], bu gereksinimleri en uygun biçimde giderebileceğine inandıkları [tamamen dünyevî] materyalizm, pozitivizm ve evolüsyonizm gibi felsefi öğretileri ana-hatlarıyla tanıtan eserlerin çevirisine öncelik vermişlerdir [aslında söz konusu toplumsal davranışın, "genel-geçer" bir eğilim olduğunun veya olmadığına daha iyi anlaşılabilmesi için, meselâ modernleşme sonrası Japon Felsefe Tarihi'ne veya Rus Felsefe Tarihi'ne bakmak yararlı olabilir]; bu durum açıkça şunu göstermektedir ki XIX. yüzyılın İkinci Yarısı'nda ulemanın ve meşâyihin geleneksel bilim ve felsefe anlayışı tamamen aşılmış ve Türk Düşünce Tarihi bakımından son derece önemli bir dönemeç alınmıştır.

Diğer taraftan, meseleye sadece kitapları çevrilen büyük filozoflar açısından değil de, olması gerektiği gibi görüşleri tanıtılan büyük filozoflar açısından bakıldığında, [Voltaire ve Rousseau ile eserleri çevrilen ama yayımlanamayan diğer filozoflar bir yana bırakılacak olursa], bir Lamarck'ın, bir Darwin'in, bir Spencer'in, bir Haeckel'in, bir Büchner'in, bir Durkheim'in, bir Draper'in, bir Mill'in, bir Gustave Le Bon'un, bir Weber'in ve bir Poincaré'nin "önemsiz" oldukları nasıl iddia edilebilecektir?

Artık çok iyi biliyoruz ki [Batı Bilim ve Teknolojisi'nin neredeyse güdümü altındaki] Batı Felsefesi, XIX. yüzyılda Türkiye'ye girmiş ve aslında öngörülemeyen bir süratle yayılmıştır; ama Türk Düşünürleri'nin, bu Yeni Felsefe karşısındaki tutumları, ne toptan bir benimseme ve ne de toptan bir reddetme biçiminde olmuştur; oldukça dengeli davranmak suretiyle onu tanımaya çalışmışlar ve kendi düşünce gelenekleri veya birikimleri açısından sorgulamışlardır; bazılarını olduğu gibi almışlar, bazılarını Geleneksel Düşünce ile uzlaştırmaya çalışmışlar ve nihayet bazılarını ise olduğu gibi atmışlardır; özellikle ikinci türden yaklaşım içine giren Hoca Tahsîn Efendi, Ahmed Midhat Efendi ve Filozof Rıza Tevfik Bey gibi düşünürler, yaratmış oldukları "terkîbî" çalışmalar yoluyla, Müslümanlar'ın içine düşmüş oldukları korkunç "epistemik buhran"ın aşılabilmesi için uygun bir çıkış yolunun bulunabileceğini göstermeyi başarmışlardır; meselâ bugün hâlâ çeşitli ortamlarda yoğun bir biçimde tartışılmakta olan "Evrîm Kuramı", Fahreddîn el-Râzî Öğretisi'ne yaslanan Musa Kâzım Efendi ile şakirdi Ahmed Midhat Efendi tarafından, hem kelâmî ve hem de felsefî açıdan bütün inananları [ve inanmayanları] tatmin edici bir biçimde çözüme kavuşturulmuştur [şu halde "Benim oğlum *Binâ* okur; döner döner bir daha okur" hesabı, "nisyân" cehaleti ve "cehalet" ise tekerrürü doğurmuştur]; öyleyse [Fısıltıyla söylemiyorum (!)] "Osmanlı Filozofları", Batı Bilimi'ni [olması gerektiği gibi] hemen neredeyse tamamen benimsemişler, ama Batı Felsefesi'ni [yine olması gerektiği gibi] ciddî bir eleştiri süzgecinden geçirmişlerdir ki bu tutum, açıkça iki şeyi kanıtlamaktadır:

(1) Bilim ile Felsefe'nin birbirinden farklı düşünsel etkinlikler olduklarının farkına varmışlardır.

(2) Geçmişten miras aldıkları bir felsefî birikimleri mevcuttur ve “yabancı” felsefî öğretileri bu birikime yaslanarak sorgulayacak bir bilince ulaşmışlardır.

SONUÇ

Türkler, dönem dönem muhtelif düşünürlerden etkilenmişler ve yapmış oldukları tercüme yoluyla tanıtılmalarına ve şerhler yoluyla da yorumlanmalarına önemli katkılarda bulunmuşlardır; ama tercümelerde, metinleri aynen aktarmak yerine uzatarak veya kısaltarak değiştirmeleri ve şerhlerde ise, yazarın görüşünü bildirdikten sonra, sağlam bir tartışma ve yorum imkânı sunabilmek kaygısıyla, aynı konuda başka düşünürlerin veya kendilerinin görüşlerini belirtmeleri, basit anlamıyla bir “taklidçi” değil, bir “tahkikçi” olduklarını ve “felsefî bilgi”yi işleyerek dönüştürdüklerini ve yerelleştirdiklerini göstermektedir; bu tavır, Osmanlı yazarları arasında o kadar yaygın bir eğilimdir ki meselâ İmâm Gazzâlî gibi bir “görüş önderi”nin *Tehâfüt el-Felâsife*'siyle veya Muhyiddîn ibn el-Arabî gibi bir “seziş önderi”nin *Fusûs el-Hikem*'iyle kurmuş oldukları otorite bile, bu güçlü eğilimin önünü almaya veya değiştirmeye yetmemiştir; “isbât-ı vücûd” (varlığını kanıtlama) gayreti her zaman olmuş ve bu gayret neticesinde, Türk Düşüncesi, ara ara çiğnenmiş patikaların dışına çıkma imkânını bulmuştur; hatta sanılanın aksine “kuru taklitçilik” genellikle hoş karşılanmamış ve yazarın fikrî mahâreti-ne olduğu kadar, fikrî mahsûllerinin özgünlüğüne de kıymet verilmiştir.

Bu makaleyi bitirmeden önce, önemli olduğuna inandığımız bir bulguyu daha gündeme getirmenin ve tartışmaya açmanın [en azından şu günlerde Avrupa Birliği'ne girme beklentisi içindeki aydınlarımız için] yararlı olduğuna inanıyorum: Eğer buraya kadar yazılanlara bir kez daha süratle bakılacak olursa görülecektir ki burada tasvir etmeye çalıştığımız *Philosophia Ottomanica*'nın her döneminde ve aşağı yukarı her alanında Avrupa Düşüncesi'nin mimarları olduklarına inanılan birçok filozofun [hem de bir kurucu veya bir kaynak olarak] isimleri geçmiştir; bunlardan bazıları [Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd ve İmâm Gazzâlî gibi] Doğulu ve diğer bazıları ise [Eski Çağ'da Platon ve Aristoteles başta olmak üzere Yunanlı ve Yeni ve Yakın Çağlar'da ise Descartes başta olmak üzere Fransız, Haeckel başta olmak üzere Alman veya Spencer baş-

ta olmak üzere İngiliz filozofları gibi] Batılı'dır; öyleyse bu kanıt ortalık yerde dururken, *Philosophia Ottomanica*'nın "Avrupalı" olmadığı söylenebilir mi veya Avrupa Düşüncesi [İngiliz, Fransız ve Alman Felsefeleri'ni bir yana bırakalım] bir Portekiz Felsefesi'ni, bir Leh Felsefesi'ni veya bir Bulgar Felsefesi'ni içerir, ama bu felsefeyle müşterek köklere ve kahramanlara sahip olduğunu gösterdiğimiz bir Türk Felsefesi'ni kapsamaz denilebilir mi? *Philosophia Ottomanica*'yı teşkil eden düşünürler arasında, meselâ bir Dogen'in, bir Lao Tze'nin veya bir Buda'nın değil de, Platon'un, Aristoteles'in, Plotinos'un veya Descartes'in, Spencer'in, Bergson'un, Durkheim'in ve diğerlerinin isminin ve eserlerinin geçmesi, aslında bu soruyu nasıl cevaplandırmanın gerektiği konusunda yeterli olan bütün ipuçlarını temin etmektedir; öyleyse hep birlikte şu neticeyi kolaylıkla çıkarabiliriz ki Türk Felsefesi, Avrupa Uygarlığı içinde değerlendirilmesi ve yorumlanması gereken bir felsefedir; bu nedenle, felsefe tarihi açısından bakıldığında, bu ikisi arasındaki bilinen bağları gizlemek yerine, bilinmeyen bağları gün ışığına çıkarmak ve sonuçta da Türkler'in Avrupa Uygarlığı'na dün değil, belki de Anadolu'ya geçtikleri gün (1071) girmiş olduklarını artık kabul etmek gerekecektir!

Philosophia Ottomanica'yı veya daha geniş bir açıdan bakılacak olursa *Philosophia Turcica*'yı aydınlatmaya yönelik araştırmalar, içinde bulunduğumuz XXI. yüzyılın başlarında, bazı temel varsayımlara ulaşmayı sağlayacak bir olgunluğa erişmiş gibi görünmektedir; fakat hakikaten de saygı değer bütün girişimlere karşın, kanaatime göre, *Philosophia Ottomanica*'nın bütün ayrıntılarıyla tanınmasını ve tartışılmasını sağlayacak temel eserlerin yazılması aşamasına henüz ulaşamamıştır. Bu bağlamda meselâ,

(1) "Felsefi Eser" kategorisine sokulabilecek [kitap ve makale biçiminde] bütün metinlerin, yazarlarını ve içeriklerini ana çizgileriyle tanıtabilecek bir "Osmanlı Felsefe Literatürü" çıkarılamamıştır.

(2) Osmanlı Dönemi düşünce mirasımızı temsil eden felsefi eserlerin [küçük bir kısmı hariç], kritik edisyonları yapılmamış, Türkçe'ye [veya Günümüz Türkçesi'ne] çevrilmemiş ve felsefe tarihi bakımından değerleri gösterilmemiştir.

(3) *Philosophia Ottomanica*'yı tanımlayan, dönemlere ayıran ve temel özelliklerini sergileyen geçici bir tarihî taslak yapılamamıştır [Aslında bu küçük denemede yapılmak istenen şey tam olarak budur].

(4) 1923 öncesindeki [ve hatta sonrasındaki] düşünsel birikime yaslanan "felsefî soruşturmalar" veya "felsefî arayışlar" içine girilmemiş, yani felsefî türden sorunlara, "bir Türk gibi" bakmaya ve "bir Türk gibi" yaklaşılmaya teşebbüs edilmemiştir [veya en azından bu doğrultuda yeterli bir gayret gösterilmemiştir].

Burada akla şöyle bir soru gelmektedir: Acaba bu adımlar neden atılamamış ve [bunun doğrudan bir sonucu olarak] neden "yerel bir felsefî hareket" in oluşumu sağlanamamıştır?⁶ Bu durumun elbette birçok nedeni olabilir; ancak muhtemelen en önemli nedeni, "orientalism" ile ideolojik "sectarism" in etkisi altında nesnel düşünebilme güçlerini yitiren aydınlarımızın, "kendi düşünce tarihleri" ne ve "kendi düşünce toplumları" na çarpık bakmaları ve dolayısıyla yabancılaşmalarıdır; öyle anlaşılmaktadır ki bu "trajik yabancılaşma" nın farkına varmadan, Türk Düşünürleri'nin "ulusal ve evrensel" sorunlara [başkalarının pencerelelerinden değil de] kendi pencerelelerinden bakarak "mutlak felsefî yaratıcılık aşaması" na ulaşmaları mümkün olmayacaktır.



⁶ Bilmiyorum, bunun şovenist bir duyuşla sorulmadığını hatırlatmaya gerek var mıdır?