

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

İNSAN
FAZLIOĞLU

İNSAN

FAZLIOĞLU

Kayıp Halka

*Kayıp
Halka
İslam-Türk
Felsefe-Bilim
Tarihinin
Anlam Küresi*

Kayıp Halka

İhsan Fazlıoğlu

Papersense Yayınları

Altunizade Mah. Kısıklı Cad. Aköz İş Merkezi No:14 B Blok D: 6

Üsküdar 34662 İstanbul

Tel: (0216) 474 46 49 Faks: (0216) 651 86 53

papersense.com / bilgi@papersense.com

İhsan Fazlıoğlu Kitaplığı / Felsefe-Bilim Yazıları**Kayıp Halka**

Yayın koordinatörü: Ayşe Müşerref Kot

Proje editörü: Mehmet Özturan, Muhammed Yetim

Sayfa tasarımı: M. Hakan Güngör

1. Baskı: Kasım 2014

2. Baskı: Ocak 2015

3. Baskı: Nisan 2015

4. Baskı: Haziran 2015

ISBN: 978-605-160-413-8

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı

Yayıncılık Sertifika No: 29281

Baskı ve Cilt

Sena Ofset

Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi E Blok K: 6

Zeytinburnu - İstanbul

Matbaa Sertifika No: 12064

Yayın Hakları

© Eserin işlenmiş hakları,

Librinet Bilgi Hizmetleri ve Yazılım San.Tic. Ltd. Şti'ne aittir.

İzinsiz yayınlanamaz. Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

Kayıp Halka

İslam-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin
Anlam Küresi

İhsan Fazlıoğlu

Felsefe-Bilim Yazıları



İhsan Fazlıoğlu

Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. 1966 yılında Ankara’da doğdu. İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü’nü bitirdi (1989). Ürdün Üniversitesi’nde (Amman) ve Arap Bilim Tarihi Enstitüsü’nde (Halep) bilim ve matematik tarihi üzerinde araştırmalar yaptı (1990-1992). Yüksek lisans çalışmasını İ.Ü. Bilim Tarihi Bölümü’nde (1993); doktorasını İ.Ü. Felsefe Bölümü’nde tamamladı (1998). Oklahoma Üniversitesi’nde (ABD) sahasıyla ilgili araştırmalar yaptı (2001-2002). 2005 yılında doçent oldu. McGill Üniversitesi, İslam Araştırmaları Enstitüsü’nde misafir öğretim üyesi olarak bulundu, proje danışmanlığı yaptı ve kıdemli araştırmacı olarak çalıştı (2008-2011). Fazlıoğlu hâlen İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü’nde öğretim üyesidir (2011-...). Fazlıoğlu, felsefe-bilim tarihi ile matematik tarihi ve felsefesi üzerine yoğunlaşmakta, özellikle bu yapıların İslam-Anadolu Selçuklu-Osmanlı-Türk medeniyet tarihi içerisindeki gelişmelerini yazma kaynaklara dayanarak incelemekte ve yayınlar yapmaktadır.

İHSAN FAZLIOĞLU'NUN DÜŞÜNCELERİNİ TARİHE KAYDETMENİN TALİHİ ÜZERİNE

Kitaplarda okurdum, insanlar yaşarken büyük vakalarla karşılaşıyorlardı ve bunların tesiriyle hayatlarında büyük değişimler oluyordu. Benim hayatımı ise çok küçük bir vaka değiştirdi diyebilirim. 1994 yılında makina fakültesinin ilk sınıfındaydım ve o sonbahar birkaç arkadaşla başka bir üniversitede hocalık yapan İhsan Fazlıoğlu ile tanışmaya gitmiştik. Biz yirmili yaşlardaydık, İhsan Hoca ise otuzlardaydı. Bu tanışıklıktan kısa süre sonra hocanın anlam ve tasavvur dünyasındaki zenginlik bizi esir almıştı.

Gerek üniversite hayatımda gerek meslekî ve akademik hayatımda yürüdüğüm tüm yollarda hocayla tanıştığım da yaşadığım bu entelektüel ve zihinsel dönüşüm bana yön verdi. Fazlıoğlu'nun en önemli özelliği bir hoca olarak malumât ve bilgiden ziyade ilham vermesidir. Fazlıoğlu konuşurken onu dinlerseniz akıl yürütme ve bilgiyle muhatap olma açısından hemen kişisel ayrıcalığınızın farkına varırsınız.

Fazlıoğlu bir bilim tarihçisi, felsefe tarihçisi, düşünce tarihçisi ve medeniyet tarihçisi. Ancak kendisi de tarihi yazılacak bir bilim ve felsefe yapıyor. Bir düşünce tarihçisi olarak geçmişin değil geleceğin düşüncesini inşa ediyor. Bir medeniyet tarihçisi olarak, tek başına bir medeniyet insanı. Özünde evet bir bilim yazarı ama aslında bir hoca. Etrafında

bulunan ve kendisinden ilham alan onlarca meslektaşı ve öğrencisi onunla birlikte bilim ve felsefe yapıyor, düşünce üretiyor.

Fazlıoğlu bir metot insanı ve bir tanım dâhisi. Kavram-sallaştırma kabiliyeti onun mümeyyiz vasfı. Ne iş yaparsa yapsın kendisinin de titizlik ve disiplinle riayet ettiği bir çerçevesi var. Kendisine çizdiği bu çerçeveyi meslektaşlarına ve öğrencilerine teklif ediyor. Kullandığı her kelimenin, terimin onun felsefi dünyasında dahice bir tanımı var; bu tanımlar sadece onun düşünce sistemini değil hepimizin dünyasını aydınlatıyor.

Kendisinin bir ömürlük talebesiyim; şimdi yayıncısı oldum. Müsaade ediniz bu imtiyazımla övüneyim. Fazlıoğlu'nun etrafındaki gençleri aydınlatan bilgi birikimini, metodolojiyi ve onlarca uykusuz gecenin emeği olan kitaplarını Türkiye ve dünya çapında kolayca ulaşılabilir hale getiriyoruz. İhsan Fazlıoğlu Kitaplığı düşünce dünyamıza hayırlı olsun. Bu değerli kitaplık tamamlandığında ortaya çıkacak haklı gururdan bir nebze de olsa tüm arkadaşlarım adına pay alabilecek olmanın heyecanını şimdiden yaşıyorum.

Papersense Yayınları adına

Mehmed Ali Çalışkan

Eşim Şükran Fazlıoğlu'na

Kısaltmalar

a.g.e.: adı geçen eser
b.: bin, ibn
bkz.: bakınız
bs.: baskı
c.: cilt
çev.: çeviren, çeviri
dn.: dipnot
ed.: editör
h.: hicrî
krş.: karşılaştırınız
nr.: numara
nşr.: neşreden
ö.: ölümü
s.: sayfa
S.: sayı
t.y.: tarih yok
vb.: ve benzeri/vesaire
vd.: ve diğerleri
vr.: varak
yay.: yayınevi/yayıncılık
y.y.: yayınevi yok / yayın yeri yok
yy.: yüzyıl

İçindekiler

Takdim	15
İki Ucu Müphem Bir Köprü: Bilim ile Tarih ya da Bilim Tarihi	17
Avrupa’da Bilim ile Tarihin Kavgası	17
Kavgayı Aşan Köprü: Bilim Tarihi	19
İslâm-Osmanlı Medeniyetinde Bir Bilim Tarihi Var mıdır?	22
Osmanlı-Türk Kültüründe Bilim Tarihi: Niçin ve Nasıl?	28
Türk Bilim Tarihi Araştırmalarında Tarih Perspektifi ve Metin İnceleme: Salih Zeki’nin Açtığı Yol	32
Türk Bilim Tarihi Araştırmalarında Medeniyet Perspektifi ve Tenkitli Metin Neşri: Aydın Sayılı ile Girilen Yol	34
Türk Bilim Tarihi Araştırmalarında Malzemenin Zenginleşmesi	36
Yola Koyulmak: Geleceğe Yönelik Temenniler	39
Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Seyir Defteri	
–Bir Önsöz–	45
Yolcu: Türk kimdir?	48
Yol: Mekân ile Zaman’ın Yoldaşlığı	51
Yolun Tarihi	51
Yolun yapısı	59
Yük: Tanım, Konu, Sorun, Maksud	67
Kadimi İdrakin Genel İlkeleri	72

Aklın Birliği, Bilginin Kesinliği:	
Ortak Akıl-Ortak Dil	80
Derinleşen Muhteva, Dönüşen Yük	86
Kadimi İdrak: Dikkat ve Rikkat	92
Talîkât	103
Çizelgeler	111
Kaynakça	122
Selçuklular Devri'nde Anadolu'da Felsefe-Bilim	
-Bir Giriş-	125
Tarihî Süreç	127
Siyasî ve Fikrî Ortam	129
Hayat Küresi	135
Aklın Birliği, Bilginin Kesinliği:	
Ortak Akıl-Ortak Dil	139
Muhtevanın Serencamı	145
Şiirle Hayat Bulan İrfan	147
Kelâmî ve Usûlî Tarz	148
Meşşâî Tarîk	149
İşrâkî Meşreb	151
Riyâzî Dil	153
Bâtınî Derinlik	162
Tıp ve Şifahaneler	166
Amelî hikmet	168
Düşüncenin Cisimleşmesi: Kurumlar	169
Kaynakça	171
Osmanlılarda Bilim ve Düşünce	175
İlim Hayatının Kaynakları	177
İlim Hayatının Dönemleri	180
Nazarî Hikmet: Metafizik, Kozmoloji,	
Doğa Felsefesi, Doğa Araştırmaları,	
Mantık, Dil Felsefesi	184

Amelî Hikmet: Ahlâk, Toplum, Siyaset, Tarih	190
Astronomi: İlm-i Hey'et, İlm-i Felek, İlm-i Âlât-ı Felekiye	193
Matematik: İlm-i Aded, İlm-i Hendese, İlm-i Musiki, İlm-i Hiyel	198
Simya-Kimya ve Bâtınî İlimler	206
Sonuç	207
Kaynakça	209
 Osmanlı Dönemi Türk Felsefe-Bilim	
Hayatının Çerçevesi	219
Giriş	219
İlkeler Üzerine	221
Tarihî Bağlamın Tahlili	225
Dış Yapı	225
İç Yapı	227
Tarihî Arka Plân Üzerine	230
Paradigmadan Perspektife	232
Oluşum Dönemi Osmanlı Entelektüel Hayatının Yapısı	241
Felsefe-Bilimin Yöntemi, Amacı ve Konusu	243
Osmanlı Felsefe-Bilim Hayatını Tarihsel Bölümleme Sorunu	252
 Sözcük ile Kavram Arasında Medeniyet mi, Temeddün mü? –Eleştirel Bir Yaklaşım–	
Giriş	269
Parçalı Zihnin Vecizesi: “O Başka, Bu Başka”	271
Lâfız ve Mefhûm	273
Vaka Çalışması: Medeniyet Tasavvurunun İnnî Çerçevesi	274
“es-Sebebu fî Zâlik”: Medeniyet Tasavvurunun Limmî Çerçevesi	278

Zorunluluktan Sürekliliğe Temeddün	280
Sonuç	291
Kaynakça	294
Müellif Dizini	297
Eser Dizini	313

TAKDİM

Kayıp Halka'nın izinde...

Bu topraklarda bizim mensup olduğumuz kültür nasıl bir *nazarî düşünce* tecrübesi yaşamıştır? Bu kültüre mensup insanlar *ne* düşünüyorlardı, *nasıl* düşünüyorlardı, *niçin* düşünüyorlardı? Başka bir deyişle, ne tür soru ve sorunlara sahip-lerdi; dertleri ne idi; bu sorunları, dertleri nasıl *kavramsallaştırıyorlardı*; hangi *yöntemleri* kullanıyorlardı ve *çözümlerini* üretirken ne tür bir *kendilik bilincinin* içinde hareket ediyorlardı? Muhtelif zamanlarda kaleme alınmış altı makaleden oluşan bu kitap işte bu soruların yanıtı için genel bir *çerçeve* çizmeye, bir *kılavuz* oluşturmaya çalışıyor. İslâm felsefe-bilim tarihinin *Kayıp Halka'sı* olarak görülen İslâm-Türk felsefe bilim tarihinin anlam küresini, *theo-ontolojisini*, *varlık*(ontolojik), *kavram*(epistemolojik) ve *tarih*(kronolojik) şematizmi içinde inceleyen makaleler, en genel anlamıyla *tarihî bağlamı* göz önünde bulundurarak felsefe-bilimi *aşkın*(trancendent) bir yapı olarak değil, *asgarî istidlâlî aklın* imkânlarıyla üretilmiş, ancak *hakikat* ile *itibârın* bir terkibi olarak görüyor. Öte yandan felsefe-bilim tarihini hem *kahramanlar* ile *keşifler* üzerinden okumayı reddediyor hem de okuyucuyu *anakronizm* ile *whiggizmin* tuzaklarına karşı uyarıyor.

İslâm-Türk felsefe-bilim tarihi Arap milliyetçilerinin adlandırmasıyla İslâm felsefe-bilim tarihinin *kayıp halkasıdır*. İlginç olan batıcı Arap aydınları ile bizdeki hem-cinslerinin İslâm-Türk medeniyetine bakışlarının, hiçbir konuda anla-

şamamalarına rağmen aynı olması, çakışmasıdır. Çünkü, ya büyük oranda kendi medeniyetlerini Batı ile karşılaştırarak konumlandırmakta ya da Batı kaynaklarından hareketle kendi medeniyetlerine, Batı'ya etkisi oranında bir değer vermektedirler. Bu *etki*, belirli bir tarihte, Latinceye tercümelerin tamamlandığı yaklaşık XIII. yüzyılda bittiği için de kendini, yani İslam-Türk bilme tarzını atlamakta, hatta yok saymaktadır.

Kayıp Halka'da, yukarıda çerçevelenen soru ve sorunlar altı makale ile ele alınmaktadır. Makaleler, farklı zaman dilimlerinde telif edildiklerinden yer yer oldukça uzun tekrarlar içermektedir; ancak her bir makalenin bütünlüğü açısından söz konusu tekrarlara dokunulmamıştır. Öte yandan *Kayıp Halka*'da yer alan makaleler, dile getirilen soru ve sorunları *genel* çerçevede tahkik etmektedir. Asıldan unsura ya da bütünden parçaya gitme olarak özetlenebilecek bu yaklaşım, genel bir *çerçeve* çizmeyi, kuşatıcı bir *kılavuz* oluşturmayı amaçladığından, mesâil, soru ve sorunlarla ilgili özel vak'a örnekleri, kısaca kılavuzda çizilen çerçeveyi örnekleyecek çalışmalar, bu dizinin gelecekteki ciltlerinde sunulacaktır.

İlk makalenin bitiş cümleleri, *Kayıp Halka*'nın takdim yazısının da son cümleleri olarak bir kez daha vurgulanabilir: Avrupa'da *bilim tarihi*, *bilim* (açıklama) ile *tarihin* (anlama) arasındaki uçurumu kapatmak, kısaca iki farklı kültürü barıştırmak üzere geliştirildi ve bu uçurumun iki ucunu birleştiren bir köprü oldu. Bu toprakların çocukları için ise bilim tarihi, tarihin belirli bir döneminde “*varlığı, varolanı ve insanı nazarî/aklî nasıl idrak ettiğimizi*” tespit etmemizi, tasvir etmemizi ve anlamamızı sağlayacak ve özgüven sorununu aşmamıza yardımcı olacak bir disiplin olarak görülebilir. Bu hedefin gerçekleştirilmesi için gereken tek şey ilmî ölçütlere uygun araştırma ve çalışmaların yapılmasıdır. Çünkü, *varlığı, varolanı ve insanı nazarî/aklî idrak tarzlarımızı* bilmek, yani bilim tarihi, insanın *niçin bilmesi gerektiğini anlamanın* ilk şartıdır.

İhsan Fazlıoğlu

İKİ UCU MÜPHEM BİR KÖPRÜ: BİLİM İLE TARİH YA DA BİLİM TARİHİ*

Avrupa’da Bilim ile Tarihin Kavgası

Batı Avrupa’da, XIV. yüzyılda, felsefe-bilimin üç önemli konusuna, *Tanrı*, *evren* ve *insana* arkasından bakılan bir prizma olan *sistemin* yani Kilise’nin yavaş yavaş çökmeye yüz tutması sonucunda, *sistemin* aklına, yöntemine ve ölçütüne ihtiyaç duymadan, *kişinin Tanrı*, *evren* ve *insana* ilişkin, ama özellikle de evren/doğa hakkında *doğru bilgi* üretebileceği inancı ile tetiklenen yeni bilim/bilme hareketi, Kopernik’in 1543’de yayımladığı *De Revolutionibus Orbium Coelestium* adlı eseri ile başlatılabilir. Başta Galileo olmak üzere *bilmek isteyen* pek çok *kişinin* sahip çıktığı bu yönelim, *doğa* hakkında, ancak *doğa bilimlerinin*, özellikle de fiziğin doğru bilgi üretebileceği ilkesinde ısrar etmiştir. Orta Çağ’ın ilâhiyat+metafizik odaklı bilme zihniyetine mukabil yeni-bilim kendini fizikte konumlandırmıştır. Evreni idrak için yeni bir bilme tarzı geliştirmeye çalışan Merağa Okulu ve takipçilerinin formüle ettiği “gözlemle uyumlu hesap” ilkesini kendine çıkış noktası olarak alan yeni bilme eylemi; *kişinin* niteliklerine dayalı oluşan göreliliğe karşı kendini insan kılan temel

* Bu yazının ilk hâli *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*’nin Türk Bilim Tarihi sayısında yayımlanmıştır: 2004, c. II, S. 4, s. 9-27.

özelliğın, yani *cogitonun* içinde kalarak *doğaya* ilişkin bilgi üretmeyi hedeflemiştir. Newton'un, Kopernik'ten kendisine gelinceye değın vuku bulan tüm gelişmeleri tutarlı bir *terkîb* hâline getirmesi ile yeni *sistem*, -Galileo'nun deyişiyile yeni *bilim*- artık eskiyi tamamen tasfiye ettiğı için, *bilim* adıyla evrene dair tek meşru *resmi* (dünya tasavvuru) üreten yegâ-ne *yöntem* halini almıştır.

Newtoncu sistemin yalnızca doğa değıl, Tanrı ve insan hakkında da sahip olduğu iddialar kendinden sonra, Newtoncu yöntemin tüm insanî bilgi alanlarına uygulanmasına neden olmuş ve özellikle Fransız düşünürleri eliyle, Aydınlanma Hareketi'nde görüleceğı üzere, bilim artık yalnızca *resim* üreten değıl *anlam* veya *değer* üreten bir içerik kazanmıştır. Kant'ın, *insan türünün* bilme fiilini; inanma, ümit etme ve eyleme gibi diğer fiillerinden ayırmasına ve Newtoncu yöntemde tezahür eden bilme fiilini, başka bir deyişle bilimsel aklı sınırlandırmaya çalışmasına karşın; Auguste Comte eliyle bilim, nihaî hâliyle hem dünya tasavvuru (dünya resmi) hem de dünya görüşü (değer-anlam dünyası) üreten bir *tarz* halini almış ve dinin, ahlâkın yerine ikame edilmesi düşünülen bilimsel *ideolojileri* de üretmeye başlamıştır. Sanayi Devrimi akabinde bilim, *teorik bilgiden* (felsefe-bilim), *teknik bilgiye* (techno-science) dönüşerek bilimsel bilginin *emperyal* içeriğini beslemiştir. Özellikle tüm bilim dalları fizik modelinde yeniden örgütlenmeye kalkışılmış; fizik, *doğayı* araştırırken kimya, *maddenin* içine nüfuz etmeye başlamış; evrim teorisiyle canlıyı araştıran biyoloji fiziksel (doğal) bir karakter kazanmış; bireyi psikoloji, toplumu da sosyoloji ve antropoloji gibi *hesabı* önceleyen, *anlamı-değeri* ikincil kılan anlayışlara dayalı yeni disiplinler incelemeye başlamıştır.

Köklerini -evrenin, hatta Tanrı ve insanın Newtoncu bilme tarzına ve yöntemine daha baştan tavır alan, Newton'un

Doğa Felsefesinin Matematik İlkeleri adlı eserini *fizik* değil daha çok *matematik* olarak gören, *mathesis universalisi* yalnızca *hesap* değil *evrenin külli dili* olarak anlayan- Leibniz'in felsefe-bilim anlayışında bulan Alman zihniyeti, Kant'ın açtığı evlekte, *tek başına bilime* itirazlarını sürdürmüş; Goethe gibi düşünürlerle alternatif bilme tarzları teklif etmiş ve en nihayetinde de hangi tarz olursa olsun bilim denilen yöntemin doğayı *açıkladığını*, ancak *anlamadığını* ileri sürmüştür.¹ Vico gibi pek çok Avrupalı düşünürün de etkisiyle *tarihi* bir ilim olarak kuran Alman düşünürleri, C. P. Snow'un işaret ettiği gibi, doğa bilimleri ile insanî (geistik) bilimler arasında, her iki tarafın diyalogunu ketleyen bir kopukluk ortaya çıktığını görmüşlerdir. Onlara göre, *resim* ile *değer-anlam* ya da *dünya tasavvuru* ile *dünya görüşü* arasında ortaya çıkan bu kopukluğun giderilmesi, *doğal/fizik* olan ile *insanî/metafizik* olan arasında modernitenin yarattığı gerginliği giderecektir.

Kavgayı Aşan Köprü: Bilim Tarihi

Alman Tarih Okulu'nun tespiti ve bu tespiti temellendirmek için öne sürdüğü tezler, en nihayetinde insanî ilimler (tarih, felsefe, edebiyat, şiir, musiki, vb...) ile doğa bilimleri arasında bir *köprü* kurulması gerektiği inancını pekiştirmiş; sonuçta "Bilim Tarihi" ifadesi *bilim* ve *tarihi*, bu iki kavramı, yaklaşımı, hatta zihniyeti bir araya getiren, terkip eden bir *tamlama* olarak düşünülmüştür. Böylece bir araştırma-inceleme yöntemi olarak bilim tarihi, doğa/fizik ile insan (anlam/değer=metafizik) arasında bir köprü olma görevini üstlenmiştir; çünkü en nihayetinde *bilimi* kuran,

¹ İbn Rüşd de *Metafizik Şerhi*'nde, astronomiyi örnek göstererek, doğanın hesaba dayalı matematiksel bilgisinin hem varlığın hem de varolanın *anlamını* tespit edemediğini, tersine yitirdiğini özellikle vurgulamıştır.

doğayı açıklamaya çalışan da insandır. Bu durumu tespit eden, bilim tarihi disiplininin akademik anlamda kurucusu George Sarton, kendisinin çıkardığı meşhur bilim tarihi dergisi *Isis*'te, 1930 yılında kaleme aldığı bir yazısında, aynı dili konuşmayan bu iki kültür (doğa ile tarih) arasında, yani bilimsel/doğa bilimleri ile insanî ilimler arasında bilim tarihinin üstleneceği bir *köprü* kurulamadığı takdirde mevcut uçurumun daha da artacağını vurgulamıştır.

Öyleyse yukarıdaki açıklamaların ışığında bilim tarihi terkinin ilk ortaya çıkış nedeni olarak “bilimin (yani açıklamanın) tarihini (yani anlamını ve değerini) incelemektir” cümlesi ileri sürülebilir. Bu çerçevede bilim tarihi disiplininin; bilimin ne olduğu, kökeni, gelişimi, bilime katkı yapan kişilerin hayatı, bilimsel kurumlar ve aletler, bilimin iktisadî, siyasî, dinî ve toplumsal bağlamla ilişkisi, bilimsel bilginin farklı kültürler arasında aktarımı vb... konuları incelediği söylenebilir. Ancak burada bilim kavramının tanımına göre tarihinin de değiştiğine dikkat etmek gerekir. Çünkü her şeyden önce her kavram gibi bilim kavramı da bir formdur ve dış dünyada bilimin kendisi değil fertleri yani tek tek bilim dalları mevcuttur. Başka bir deyişle, bilim değil bilimler vardır. Ancak bilim kavramına tek tek bilim dallarını bir arada tutan ortak bir cins bularak tüm felsefî okulların üzerinde uzlaştığı bir biçimde onu tanımlamak oldukça zordur. Bu zorluğa karşın bilim tarihi kavramı ilk ortaya çıktığı dönemde, XIX. yüzyılın ikinci yarısından sonra, daha çok Batı Avrupa ve İngiltere’de gelişen, yukarıda özetlenen içeriğe sahip bilimin ve bunun doğurduğu *Aydınlanma*, *ideolojiler*, *Sanayi Devrimi* gibi tarihî vakıaların nedenlerini incelemeye çalıştı. Başka bir deyişle, elde adına bilim denilen, kendisiyle iş görülen bir *alet* vardı. Bu, nasıl ortaya çıkmıştı? Kökleri nerelere gidiyordu? Yapısı nasıldı? Ne zaman ve nasıl başladı? “Nasıl gelişti?”, “Ona kimler katkıda bulundu?”

“Etkisi ne oldu?” gibi sorular bilim tarihi araştırmalarında öncelik taşıyordu. Bu soruların yanıtları aslında Avrupa’yı biricik kılan özellikleri de tebarüz ettirecekti. Nitekim Auguste Comte (1798-1857), William Whewell (1799-1866) ve Henri Poincaré (1854-1912) gibi isimler bilimin bir bilme yöntemi olarak özelliklerini Batı Avrupa tarihine atıfta bulunarak incelerken, Paul Tannery (1843-1904) ve Pierre Duhem (1861-1916) gibi adlar bu bilme tarzının Avrupa içindeki tarihî köklerine de atıfta bulunuyordu.

Bu çerçevede gelişen bilim tarihi disiplini, esas itibarıyla Batı Avrupa’ya has bir *alethin mâhiyeti* ve tarihî gelişimi üzerinde odaklanırken, farklı tarih ve medeniyet perspektifleri bilim tarihi disiplinin de muhtevasını belirlemeye başladı. Fransızların yaklaşık 1840’lara kadar Mısır merkezli medeniyet tarihi yazıcılığı ile Almanların Yunan merkezli medeniyet tarihi yazıcılığı birbiriyle bir süre çatıştı. Bu nedenlerle bilim adı verilen bilme yönteminin tarihî köklerine inilerek değişik kültür ve medeniyetlerde Batı Avrupa’da gelişen ve ona has olan bilimi andıran çalışmaların olup olmadığı araştırılmaya başlandı. Örnek olarak, Fransız baba-oğul Jean Jacques Sédillot (1777-1832) ile Louis Amélie Sédillot’un (1808-1876) çeşitli saiklerle yaptıkları çalışmalar astronomi tarihinin İslâm astronomisi olmadan anlaşılamayacağı üzerinde durmuştu. Almanlar’ın *Doğu’ya doğru* politikasını takip eden Alexander Von Humboldt, Franz Woepcke’yi (1826-1864) Paris’e göndererek Sédillotların yanında yetişmesini sağladı ve kısa sürede Almanlar, Eilhard Wiedemann (1852-1928) ve öğrencileri ile İslâm bilim tarihi disiplini bağımsız bir araştırma alanı olarak kurdular.

Başlangıçta tek-anlamlı bir medeniyet ile tek-anlamlı bilim kavramsallaştırmalarına dayalı çalışmalar, zamanla medeniyetin değil medeniyetlerin olduğunu, her medeniyetin ve

hatta her kültürün kendine has bir bilme tarzı bulunduğunu gösterdi. Ancak yine de araştırmalar, daha çok, Batı-Avrupa'da gelişen ve Aydınlanma ile nihaî formuna kavuşan bilim kavramının geriye doğru tarihini tespitte yönelikti. Bu çerçevede çalışmalar tarih öncesi dönemden başlayarak, yer-yüzünde muhtelif zamanda hayat bulmuş çeşitli medeniyet ve kültürlerin sahip bulunduğu bilimi andıran bilme yöntemlerini kuşatmaya başladı. Bu yönelimi kendine esas alan, bilim tarihi sahasında kendinden önceki tüm bilgi birikimini tutarlı bir yöntemle bir araya getiren, Harvard Üniversitesi'nde bilim tarihi doktora programını başlatarak bilim tarihini akademik bir disiplin olarak kuran kişi George Sarton (1884-1956) oldu. George Sarton'un ana hedefi; nihaî formuna Aydınlanma düşüncesiyle ulaşan bilimin dayandığı düşüncenin yani bilimi üreten, bundan dolayı da en üst gelişmişlik seviyesine ulaşan aklın (aydınlanmış aklın) tarihini araştırmak, özellikle de açıklamaktır (bilim). Bununla da yetinmeyip anlamaktır (tarih). Bilimsel aklın gelişimini anlamak için ise onun bağlantılı olduğu din, felsefe, sanat vb. diğer disiplinleri de dikkate almak zorunludur. Bu projede Batı Avrupa dışı toplumların yeri ise iki türlüdür: Birincisi genel olarak, değişik tarihlerde yaşamış kültür ve medeniyetlerin bilimi andıran faaliyetlerini incelemek; ikincisi ise İslâm medeniyetinde olduğu gibi, bu yapıya etki eden kültür ve medeniyetleri, etkileri oranında dikkate alıp değerlendirmek.

İslâm-Osmanlı Medeniyetinde Bir Bilim Tarihi Var mıdır?

Tanzimata kadar mensup olduğumuz, Cumhuriyet ile beraber tamamen koptuğumuz İslâm-Osmanlı medeniyetinde bir bilim tarihi var mıydı? Her şeyden önce İslâm-Osmanlı medeniyetinde bilim, günümüz açısından büyük oranda,

yukarıda verilen bilim tanımını andıran ve Batı'ya *etkisi oranında* dikkate alınan bir alandır. Başka bir deyişle; kendi kökeni, gelişimi ve sorunları, kısaca kendi paradigması içinde incelenen bir alan değildir. Bu noktayı daima göz önünde bulundurmak kaydıyla, yani şimdilik bilimin tanımını müphem bırakarak İslâm medeniyetinde bir bilim tarihinden bahsedilebilir mi? Bu soruya yanıt vermeden önce şu noktanın iyice belirgin kılınması gerekir: Bilim tarihi, bir paradigma içindeki unsurların *geçmişini*, başka bir deyişle o geçmişin *takvimini*, *kronolojisini* vermek değil, *nasıl* ve *niçinini* yani *illetini/nedenselliğini* belirlemektir. Bu tür bir tavır ancak ve ancak *yeninin* olduğu, fark edildiği yerde, *eskinin* bir geçmiş olarak idrak edilmesiyle ortaya çıkar. Bu anlamda İbn Nedîm, “yeniler” (muhtesûn/modernler) olarak adlandırdığı bilgilerin ürettikleri *yeniye (cedid)* nispetle İslâm öncesi bilme faaliyetlerini *eski (kadim)* diye adlandırır ki bu, bir fark edıştır. Benzer biçimde Ömer Hayyam'ın “üçüncü derece denklemler”in çözümünde kendi getirdiği yeniliğin farkında olarak, Yunan'dan başlayan bir üçüncü derece denklem tarihi vermesi, dar bir alanda, bir bilim tarihi çalışması olarak görülebilir. Aynı şekilde Kutbuddin Şîrâzî'nin *Fe'alte felâ telum* ile İbn Şâtır'ın *Nihâyetu's-sûl fî tashîhi'l-usûl* adlı astronomi eserlerinde kendi ortaya koydukları tespitlerin yeniliğine dikkat çekerek benzer konudaki geçmiş teşebbüslerin tarihçelerini vermeleri bir tür, ama yine dar anlamda, bilim tarihi çalışması sayılabilir. İslâm-Osmanlı medeniyetinde matematik, astronomi, fizik, kimya gibi muhtelif sahalarda buna benzer farklı birçok örnek verilebilir.

İslâm-Osmanlı medeniyetinde çok çeşitli alanlarda kalemeye alınan şerhler, şerh edilen konunun ait olduğu paradigma içindeki tarihini de verir. Bu açıdan şerhler, üzerinde yorum yapılan konunun geçmişini bilme anlamında, birer tarihî arka plan çalışması olarak değerlendirilebilirler.

Bu duruma en güzel örnek Bahâuddin Âmilî'nin *Hulâsa-tu'l-hisâb* adlı eserine Osmanlı Dönemi'nde yazılan şerhlerde hemen hemen her konuya ilişkin farklı görüşlerin bilgin adları zikredilerek verilmesidir. Diğer bir örnek olarak Ali Kuşçu'nun *Şerhu't-Tecrîd*'inde, mesela hareket bahsinde, İslâm-Osmanlı medeniyetinde konuya ilişkin ileri sürülen önemli düşüncelerin -sahipleriyle birlikte- zikredilmesidir. Benzer durum hemen hemen tüm şerh ve hâşiyelerde görülür. Bu nedenlerle şerhler incelenen konunun geçmişini, konuya ilişkin farklı fikirlerin sahiplerini ve gelişimini bilmek için vazgeçilmez kaynaklardır.

Öte yandan bilimlerin sınıflandırması (*tasnîfu'l-'ulûm*) sahasındaki eserler ile *enmûzec* türü kitaplar da yine konuların geçmişini bilme anlamında birer tarihî arka plan araştırmalarıdır. İbnu'l-Ekfânî'nin *İrşâdu'l-kâsıd ilâ esna'l-mekâsıd*'ı ile Taşköprülüzade'nin (1495-1561) *Miftâhu's-se'âde ve misbâhu's-siyâde*'si başta olmak üzere, Davud Kayserî (ö. 1350), Mehmed Şah Fenârî (ö. 839 h./1436 m.), Nev'î Yahya Efendi (1533-1599), Mehmed Emin Şirvânî, Saçaklızade Mehmed Maraşî (1679-1732) gibi pek çok *tasnîfu'l-'ulûm* ve *enmûzec* sahibi ismin çalışmaları, yine konunun geçmişini (takvimini) bilme anlamında değerli bilgiler içermektedir. Öte yandan başta Taşköprülüzade'nin *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fî 'ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*'si olmak üzere *Şekâik*'in Türkçe ve Osmanlıca *zeyilleri* ile diğer tabakat kitapları da bilginlerin hayat hikâyeleri ve eserleri çerçevesinde *bilimin* gelişimi hakkında bilgiler vermektedirler.

İslâm-Osmanlı medeniyetinde bilginlerin mensup oldukları ilmî paradigmayı -örnek olarak tıp alanında- eski (kadim) görüp yeni (cedid) fark etmelerinin; hem kendi kültürlerine hem de gelen yeni bilgilerin kökenlerine ilişkin bir tarih bilinci oluşturduğundan söz edilebilir. Abbas Vesim

Efendi'nin *Dustûru'l-vesîm fî tıbbi'l-cedîd ve'l-kadîm* adlı eseri bu duruma iyi bir örnektir. Benzer biçimde Avrupa kaynaklarından tercüme-derleme yoluyla hazırlanan pek çok çalışmada, Osmanlı bilginlerinin kendi bilgi birikimlerini eski, Avrupa'dan gelen bilgileri ise yeni görmeye başladıkları gözlemlenebilir. Bu tavrın XX. yüzyılın başlarına kadar sürdüğü ve pratik bilimlerden teorik bilimlere doğru ilerleyen bir seyir takip ettiği söylenebilir.

Kanımızca, kendi mensup olduğu paradigmayı oldukça ciddiye almasına karşın, ondan yine ciddi manada şüphelenmeye başlayan ilk kişi Kâtib Çelebi'dir (1609-1657). Kâtib Çelebi bir yandan *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kutub ve'l-funûn* ile kendi mensup olduğu medeniyetin eser bağlamında ilmî dökümünü çıkartırken, diğer yandan *Sullemu'l-vusûl ilâ 'ulemâi'l-fuhûl* ile bilginler bağlamında biyografik bir dökümünü yapmaktaydı. Kâtib Çelebi'nin bu eserleri hazırlamadaki bir niyetinin de yeni haberdar olmaya başladığı Avrupa bilim hayatı karşısında kendisine ait olanı belirlemek olduğu söylenebilir. Coğrafyaya olan özel ilgisi, ufkunu genişletir; tarihe olan ilgisi ise derinleştirir. Ancak yine de örgün eğitim içinde yetişmediğinden kendi mensup olduğu paradigmanın derinliklerine, tüm samimi niyetine karşın, iyi nüfuz edemez. Kâtib Çelebi, bu özel durumuyla, başta Adnan Adıvar ve Hilmi Ziya Ülken olmak üzere, daha sonraki Osmanlı bilim ve düşünce tarihi çalışanlarınca özel bir yere konulur. Zira Tanzimat'tan sonra ve Cumhuriyet Dönemi'nde pek çok kişi İslâm-Osmanlı medeniyetine bakışta, kendini Kâtib Çelebi'ye yakın görür; çünkü hepsi de doğal olarak, Kâtib Çelebi gibi kendini paradigmanın dışında tutmaya çalışır.

Kâtib Çelebi'nin, ait olduğu paradigmanın tarihine yönelişi ve sonrasında gelen bilgin ve aydınların mensup oldukları paradigmanın tarihine yönelmeleri, bir anlamda Avrupa'dan

gelen *yeni* karşısındaki *farkı* idraklerinden kaynaklanır. Bu anlamda Osmanlı-Türk aydınının hem kendinin hem de *kendi dışındakinin* bilme tarzının tarihine yönelmesi, belirli oranda dışarıdan uyarılmış bir yönelmedir. Çünkü ya büyük oranda kendi medeniyetini Batı ile karşılaştırarak konumlandırmakta ya da Batı kaynaklarından hareketle kendi medeniyetine, Batı'ya etkisi oranında bir değer vermektedir. Bu *etki*; belirli bir tarihte, Lâtinçe'ye tercümelerin tamamlandığı yaklaşık XIII. yüzyılda bittiği için de kendini, yani İslâm-Osmanlı, hatta Osmanlı-Türk bilme tarzını atlamaktadır (kayıp halka). Bugün Türkiye'de Osmanlı bilme tarzıyla ilgili sorun, bir deyimle dile getirilirse, “yanlış baba dinleme”nin bir sonucudur. Bu konuya aşağıda tekrar dönülecektir.

İslâm-Osmanlı bilgininde uyarılan bu dikkat, ilk önce kendi bilgi birikimine atıf yaparak tezahür eder. Eğinli Ebû Sehl Nu'mân b. Sâlih (ö. 1166 h. / 1753 m.'den sonra) *Teb-yîn-i a'meli'l-misâha* adlı Türkçe eserinde, Batı Avrupa ve İngiltere'deki ilm-i misâha konusunda fikir serdederken üç maddeyi özellikle vurgular: Birincisi, Batı'daki konuyla ilgili bu bilgilerin asıl kaynağı Endülüs İslâm medeniyetidir, başka bir deyişle bu medeniyetten tercüme edilen kitaplar sayesinde Avrupa'da bugün bu bilgi birikimine ulaşılmıştır. İkincisi, tüm bu ilimlerin aslı (teorisi), bizde yani Osmanlı coğrafyasında mevcuttur. Üçüncüsü, sorunun sıklet noktasıdır: “Ama bizde bu işlerin amelî-tatbikî tarafı, kısaca mühendislik/teknolojik tarafı eksiktir.”² Eğinli, olayın bağlamı dikkate alındığında şunu da demek istemektedir: “Aslı/teorisi bizde olduğu için istediğimiz zaman amelî/tatbikî tarafını da inşa edebiliriz.” Eğinli'nin cümleleri; Osmanlı bilginlerinin, daha baştan teorik (nazarî) bilgi ile teknik (fen) bilgi arasındaki ayrımın farkında olduklarını

² Eğinli Ebû Sehl Nu'mân b. Sâlih, *Tebyîn-i a'meli'l-misâha*, Kandilli Rasathanesi nr. 86, vr. 1b-7b.

ve Avrupalıların teknik bilgide mesafe katettiklerini bildiklerini göstermektedir.

Benzer bir durum, Ebu Bekir b. Behrâm b. Abdullah ed-Dımeşkî'nin (ö. 1102 h./1691 m.) *Nusratu'l-İslâm ve's-surûr fî tahrîri Atlas Mâyûr* (Atlas Maior) adlı eserinde, "Avrupalıların astronomi ve coğrafya söz konusu olduğunda Nasîruddin Tûsî, Fahrüddin Râzî, Nizâmüddin Nîsâbü'rî ve Ali Kuşçu'yu tanıdıklarını, ondan sonra İslâm-Osmanlı dünyasında her şeyin bittiğini zannettiklerini" belirtir ve ardından da bu değerlendirmelerin tam aksine, Osmanlı coğrafyasında astronomi bilimini bilen onlarca insan bulunduğunu söyler. Ancak Eğinli gibi o da "Osmanlı bilginlerinin bu ilimleri hep nazarî olarak bildiklerini amelî-tatbikî açıdan bu ilimlerde zayıf olduklarını" ekler.³

Yenileşme öncesi döneme ait İslâm-Osmanlı kültür havzasına ait bilgin ve düşünürlerin tavırları ne kadar farklı yorumlanırsa yorumlansın, Batı-Avrupa'da ortaya çıktığı ve Aydınlanma'da nihaî formuna kavuştuğu biçimde ne *bilim* ne de bu bilimin bilme tarzına karşı konulan *tarih* İslâm-Osmanlı dünyasında mevcut bulunduğundan bu ikisini bir araya getiren -yine yukarıda tanımlandığı biçimiyle- köprü bir bilim tarihi kavramından bahsetmek doğru değildir. Tersine -yukarıda da dile getirildiği üzere- İslâm-Osmanlı medeniyetinde bu tavır, İslâm-Osmanlı bilginlerinin kendi mensup oldukları paradigmanın geçmişini bilme, birikimini ortaya koyma şeklinde tezahür eder.⁴

³ Ebû Bekir Behram b. Abdullah ed-Dımeşkî, Bağdad Köşkü nr. 325, vr. 2a-2b.

⁴ Remzi Demir'in, Türk bilim tarihi yazıcılığını geniş bir şekilde incelediği yazısı için bkz.: "Türkiye'de Bilim Tarihi Araştırmalarının Gelişimine Genel Bir Bakış", *Türkiye'de Bilim Tarihi Araştırmalarının Dünü ve Bugünü*, Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Bilim Tarihi Anabilim Dalı'nda Yapılan Çalışmalar, hz. Esin Kâhya vd., Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara 2003, s. 1-92.

Osmanlı-Türk Kültüründe Bilim Tarihi: Niçin ve Nasıl?

İslâm-Osmanlı kültüründen Osmanlı-Türk kültürüne geçişte bilim tarihi ne tür bir sâikle ya da sâiklerle başlamıştır? Bu sorunun yanıtı şudur: Osmanlı-Türk kültüründe bilim tarihi çalışmaları, Yenileşme Dönemi'nde Osmanlı-Türk aydınının kendine ve kültürüne yönelik meydan okuma ve tehdit algısından kaynaklanır. Bu nedenle bu ilgi, uyarılmış bir tepkidir.

Yukarıda işaret edildiği üzere bu tepki, Kâtib Çelebi, Eğimli Numan ve Ebu Bekir Dîmeşkî'nin, kendilerinde bulunan ile karşıdakinde bulunan arasında nisbî karşılaştırmalar yaparak iki ayrı bilme tarzının varlığını kabul etmesiyle başlar. Bu döneme kadar İslâm-Osmanlı dünyası için bilme tarzı-
tini sürdüren tek bir bilme tarzı vardı, o da İslâmî bilme tarzıydı. Açıktır ki; karşılaştırma yapmak için birden fazla, birbirinden farklı ve kendi içinde önemli bilme tarzlarını kabul etmek şarttır. Özellikle XVIII. yüzyılın başından itibaren İslâm-Osmanlı bilginin için artık teorik (nazarî) bilgi seviyesinde İslâm-Osmanlı; teknik (amelî, fen) bilgi seviyesinde de Avrupa merkezli iki ayrı tür bilgi mevcuttu. Yukarıda dile getirildiği üzere, *İslâm-Osmanlı bilginin, Osmanlı-Türk aydınına* dönüştükçe teorik bilginin İslâm-Osmanlı kaynağı da terk edilecek, bu konuda da Avrupa kaynaklı teorik bilgi benimsenecektir. Ancak bu terk *ediş* ve *geçiş* birdenbire vuku bulmamış, XX. yüzyılın başlarına kadar uzun bir zaman diliminde gerçekleşmiş ve ayrıca -yukarıda da değinildiği üzere- teknik/pratik bilimlerden teorik/nazarî bilimlere doğru ilerleyen bir *seyir* takip etmiştir.

Bu seyirde dikkat edilmesi gereken ilk nokta, Batı-Avrupa'dan aktarılan yeni bilgiler karşısında hem İslâm-Osmanlı bilginin hem de Osmanlı-Türk aydınının -eski saymasına

karşın- başlangıçta kendi kültürünün bilgi birikimine verdiği yer ve değerdir. Örnek olarak Mustafa Sıdkı, Şekerzade Feyzullah Sermed, Kuyucaklızade Mehmed Âtîf ile Mühendishane Başhocası Hüseyin Rıfkı Tamânî ve Seyyid Ali Paşa, konuların incelenmesinde Avrupa'dan gelen yeni bilgiler yanında kendi eski bilgi birikimlerini de dikkate alırlar. İshak Hoca bile tamamen yeni bilgilerden oluşan tercüme-derleme eseri *Mecmû'a-i 'ulûm-i riyâziyye* adlı eserinde yer yer kendi bilgi birikimini çağrıştıran ifadeler kullanır. Ancak bu dönemde, yani XVIII. yüzyılın sonu ile XIX. yüzyılın başlarında, Batı'ya karşı tavrın en dikkate değer göstergesi Masdariyecizade'nin dar bir açıyı geometrik çizim yoluyla üç eşit parçaya böldüğü iddiasını içeren *Risâle*'sinin sonuna eklenen zeyildir. Bu zeyil, Masdariyecizade'nin buluşu Frenkler tarafından sahiplenilmesin diye başta Başhoca Seyyid Ali Paşa olmak üzere Mühendishane hocaları tarafından imzalanmıştır. Zeyilde kullanılan ifadeler arasında en dikkat çekenini hiç şüphesiz, "Frenklerin bilimdeki her şeyi sahiplenmeleri" cümlesidir. Bu cümle dönemin bilgin ve aydınlarının psikolojisini, hiçbir yoruma mahal bırakmaksızın açıkça vermektedir.

Yeniye ait unsurların giderek çoğalmasıyla, Tanzimat'tan hemen sonra pek çok sahada ve konuda eskinin terk edilmesiyle, özellikle klâsik İslâm kültüründen beslenen *tek anlamlı medeniyet ve tek anlamlı bilim* kavramlarının da benimsenmesiyle, Osmanlı-Türk aydını psikolojik sıkıntıya girmiş; aidiyetinde, mensubiyetinde ve hatta hüviyetinde sorunlar yaşamaya başlamıştır. Bu durum en güzel, Osmanlı-Türk aydını nezdindeki *yeni bilimin tarihine* yönelik tasavvurda müşahede edilebilir. Her şeyden önce yeni bilimin tarihi de muhtevası gibi Osmanlı coğrafyasına Avrupa'dan aktarılmış; dolayısıyla, doğal olarak, yeni-bilimin tarihi yine Batı Avrupa'nın perspektifinden verilmiştir.

Bu perspektif, hemen hemen hiç eleştirilmeyerek içselleştirilmiştir. Bu perspektifte en dikkate değer nokta şudur: Klâsik (yani Selçuklu-Osmanlı öncesi) İslâm kültürünün özellikle tercümeler yoluyla Batı'ya etkisi üzerinde durulmuş ve daima vurgulanmıştır. Bu vurgu; süreç içinde kişilerin, kendilerini, “*Batı'ya etkisi oranında biz*” kavramsallaştırması içerisinde tanımlamasına neden olmuştur. Böylece *Batılı olanda* bizim (Selçuklu-Osmanlı öncesi) de *katkımız* ortaya çıkarılmış ve *yeni* içinde *biz* de bulunduğumuz için, hem yeninin aktarımında yabancı bir şeyi alma psikolojisi aşılmış hem de bilimin (Avrupa biliminin) evrensel olduğu gösterilerek sahiplenilmesi kolaylaşmıştır. Türkiye’de bugüne kadar gelen ve yaygın olan bu yaklaşım, Selçuklu-Osmanlı birikimini atlar; çünkü o dönemde tercümeler bitmiş olduğundan, bu dönemin Batı'ya bir etkisinin/katkısının olmadığını düşünmektedir. Şu vargıda başta Türkler olmak üzere İranlılar, Araplar ve diğer milletlere mensup bilim adamları, başka hiçbir konuda olmadıkları kadar müttefiklerdir: *Yeniye* -yani evrensel Avrupa bilimine- *katkı* esas kabul edildiği için Selçuklu-Osmanlı Dönemi birikimi ve bilme tarzı dikkati hak etmez. Bu bakışta en ilginç olanı, Osmanlı-Türk aydınının, teolojik mensubiyet bakımından olmasa da bir medeniyet olarak İslâm’dan uzaklaşmasına karşın, bilim söz konusu olduğunda, -*Batılı olanda biz* kavramsallaştırmasının içeriği üzerinde durmaksızın- İslâm medeniyetine, Avrupa bilimine katkısı oranında atıfta bulunmaya devam etmesidir.

Bu *katkının* sunumu, hiç şüphesiz stratejik bir gayeye matuftur: Eğer bu katkı kanıtlanabilirse -ki tarihî olarak vardır-, XIX. yüzyıldaki ırkçı teorilerin iddia ettiği gibi *bilimin* Avrupa kültürüne has olduğu tezi çürütülmüş olacak ve Avrupadışı toplumlarda da üretildiği gösterilerek *bilimin* gelişmesi ya da gelişmemesi, -Avrupa’ya ait biricikliği

ortadan kaldırılmış olduğundan- siyasî, iktisadî ve toplumsal faktörlerle açıklanacaktır. Öte yandan bu düşüncenin dile getirildiği XIX. yüzyılın ikinci yarısında Avrupa'da hâkim olan pozitivist düşüncenin din (Katoliklik) ile bilim arasında vurguladığı *olumsuz ilişkinin*, İslâm medeniyetinde üretilen bilim örnek gösterilerek, tüm dinler için geçerli olmadığı ispatlanmış olacaktı. Ayrıca Avrupa'da yaygın olan "bilimi yalnızca Arî ırkın üretebileceği" tezi, İslâm bilimindeki Samî ve Turanî kavimlerin katkısının gösterimiyle aşılacak ve böylece bilim üretiminin belli bir ırk ve kültüre özgü olmadığı ortaya çıkacaktır. Yukarıda özetlenen bu savunmacı yaklaşımda ilginç olan; medeniyet, bilim, ırk, din vb. pek çok kavramın hem eski ve yeni çağrışımları hem de Avrupa ile İslâm-Osmanlı-Türk kültüründeki farklı tanımları ve fonksiyonları dikkate alınmaksızın belli belirsiz, hatta gelişigüzel kullanılmalarıdır. Kırımlı Aziz Bey (1840-1878), Namık Kemal (1840-1888) ve Bursalı Mehmed Tahir Bey (1861-1925) gibi isimlerin temsil ettiği bu savunmacı yaklaşımın en önemli özelliklerinden biri de İslâm-Osmanlı medeniyetine ait verdikleri bilgilerin büyük çoğunluğunun kendi araştırmaları olmayıp Avrupa'daki şarkiyatçıların çalışmalarından derlenmiş olmasıdır. Öte yandan Ahmed Cevdet Paşa (1823-1895) ile oğlu Ali Sedad ve kızı Fatma Aliye Hanım (1862-1936) ve Filozof Rıza Tevfik gibi bazı isimlerin klâsik İslâm-Osmanlı kültürüne vukufiyetleri nedeniyle daha sağlıklı değerlendirme imkânına sahip oldukları söylenebilir. Ancak bu sağlıklı değerlendirme ayrıntılarda ortaya çıkar; çünkü sorunlara hem savunmacı hem de Avrupa'da tanımlandığı şekliyle, tek-anlamalı *medeniyet* ve *bilim* kavramlarını dikkate alarak yaklaşmışlardır. Aynı dönemde İslâm-Osmanlı bilme tarzını devam ettiren önemli adlara rastlanmakla birlikte bu adların eserleri anadamarı belirleyecek bir yerde durmazlar.

Türk Bilim Tarihi Araştırmalarında Tarih Perspektifi ve Metin İnceleme: Salih Zeki'nin Açtığı Yol

Türkiye’de yine *katkı* odaklı olmakla beraber, yalnızca Avrupa’da üretilen bilgilerle yetinmeyip bizzat klâsik kaynaklara giden ve bu eserlerin içeriklerini *bilim tarihi* kavramı içinde değerlendiren ve yalnızca *etkili* olan dönemleri değil, Selçuklu-Osmanlı dönemini de kendi içerikleri itibarıyla dikkate alarak inceleyen iki isim Süleyman Sûdî Efendi ile Salih Zeki’dir (1864-1921). Süleyman Sûdî Efendi’nin hem eserinin tamamlanmamış olması hem de başlangıç seviyesinde bulunması nedeniyle, yukarıda özetlenen ilkelere uygun ilk çalışmanın Salih Zeki Bey’in eseri olduğu söylenebilir. Salih Zeki’nin Türkiye’deki bilim tarihi araştırmalarına iki önemli katkısı mevcuttur: Birincisi, bilimi tarihî perspektif içinde incelemesi; ikincisi ise nesnesi ile bizzat kendisi muhatap olup başkalarının verdiği bilgileri değil, metinleri incelemesi. Bu iki ilke çerçevesinde Salih Zeki’nin çalışmaları şu şekilde tahlil edilebilir: Her şeyden önce Salih Zeki, eserinin önsözünde belirttiği gibi, Şarklıların matematik ve astronomi bilimine katkısını araştırmaktadır. Ancak bu katkı, yalnızca Batı-Avrupa bilimine tercümeler yoluyla yapılmış *fiilî katkı* değil, özellikle matematik ve astronomi disiplinlerine -kitaplarda kalmış olsa bile- yaptıkları katkıdır. Dolayısıyla Salih Zeki için bu bilgilerin, tercümelerle Avrupa’daki yeni bilme tarzına etki edip etmemesi önemli değildir. Salih Zeki bir *tarih perspektifi* kullanır ve İslâm-Osmanlı matematik ve astronomisini genel bilim tarihi içine yerleştirir. Yunan ve Hint (o dönemde henüz Mısır ve Mezopotamya araştırmaları devam ediyordu) kaynaklarına işaret eder ve Avrupa bilimine olan etkilerine yer verir. Öte yandan yine bizzat kendisi İstanbul yazma kütüphanelerindeki eserlerin

muhtevalarını inceler, kendi dönemine kadar bilinmeyen pek çok eseri gün ışığına çıkartır ve değerlendirir. Bu eserlerde saklı kalmış, bilinmeyen, ama daha sonra Avrupa’da yeniden keşfedilen pek çok matematik ve astronomiye ilişkin *icada* değinir. Salih Zeki’nin bu çalışmalarında kendisine eşlik eden bir kavram da bilim tarihindeki keşiflerde mevcut olan *öncelik* sorunudur. Belki de onu böyle bir soruna yönelten, “İslâm matematikçilerinin Eski Yunan’daki matematik bilgisini ne ölçüde geliştirdikleri” sorusunu aşırı ciddiye almasıdır. Salih Zeki bu soruya vereceği yanıtın, kendi döneminde Avrupa’da abartılı şekilde gündeme getirilen ve Osmanlı aydınları arasında da tartışılan “Yunan mucizesi” kavramsallaştırması açısından önemli olacağını düşünmüş olmalıdır. Salih Zeki’nin çalışmalarının en önemli eksiği ise metinlerin salt teknik içeriklerini analiz etmekle sınırlı kalmasıdır. Salih Zeki’nin metinlerin teknik içeriklerini, doğrudan, bizzat inceleyerek ve kendi tarihî perspektifine uygun olarak analiz etmesi, bu konuda Avrupa’da üretilen pek çok bilgiyi hem tashih etmesini hem de aşmasını sağlamıştır. Ancak bu teknik yapının, içinde üretildiği siyasî, iktisadî, toplumsal ve dinî ortamının dikkate alınmaması ve irtibat noktalarının gösterilmemesi, Salih Zeki’nin çalışmalarında medeniyet perspektifinin eksik olması ile ilgilidir.

Salih Zeki’nin çalışma anlayışı, öğrencisi Mehmed Fatih Gökmen (1877-1955), Abdülhak Adnan Adıvar (1882-1955), Ahmed Süheyl Ünver (1898-1986), Ahmed Hamid Dilgan (1901-1976) gibi isimler tarafından farklı alanlarda takip edilmekle beraber, ne onun sahip olduğu tarihî perspektif geliştirilmiş ne de metin incelemeleri ayrıntılandırılmıştır. Bu isimlerden bir kısmı, II. Meşruiyetin getirdiği ve Cumhuriyet’in pekiştirdiği Türk milliyetçiliği anlayışıyla “bilim tarihinde Türklerin yeri” ile “Türk asıllı bilim adamlarının bilimsel keşiflerdeki öncelikleri” üzerinde daha fazla durmuştur.

Türk Bilim Tarihi Araştırmalarında Medeniyet Perspektifi ve Tenkitli Metin Neşri: Aydın Sayılı ile Girilen Yol

Türkiye’de bilim tarihi araştırmalarına Salih Zeki tarafından kazandırılan *tarih perspektifi* ile *metin incelemesi*, Aydın Sayılı (1913-1993) tarafından zenginleştirilmiştir. Ancak kanaatimizce Sayılı’nın, Salih Zeki’nin çizgisini zenginleştirme yanında, Türkiye’deki bilim tarihi çalışmalarına getirdiği en önemli iki yenilik *medeniyet perspektifi* ile *tenkitli metin neşridir*. Sayılı’nın, bilim tarihini akademik bir disiplin olarak kuran Sarton’un yanında yetişmesi, tek başına bu zenginleştirme ve katkıyı izah etmek için yeterli değildir.

Kanımızca bu sorunun izahı, yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti Devleti’nin tarih teziyle yakından alakalıdır. Mustafa Kemal Atatürk’ün de yönlendirmesiyle Mehmed Fuat Köprülü’nün teorik zeminini kurduğu, kendisinden sonra da pek çok ismin takip ettiği bu tarih tezi; Sayılı’yı, Türk bilim tarihini *medeniyet* perspektifinden hareketle incelemeye yöneltmiştir. Bu nedenle Sayılı hem İslâm öncesi Türk kültürü ile hem de Mezopotamya ve Eski Mısır medeniyetleriyle ilgilenmiştir. Ancak Sayılı’nın medeniyet perspektifinde İslâm-Osmanlı medeniyetinin merkezi bir yeri vardır. Bu nedenle, Sayılı’nın çalışmalarında İsmet İnönü Dönemi’ndeki Yunan-Lâtin tarih-medeniyet vurgusunun görülmemesi, Yunan dönemi bilimiyle ilgili bağımsız büyük çalışmalarının bulunmaması, onun medeniyet-tarih perspektifinin Mustafa Kemal Atatürk’ün medeniyet-tarih tezine daha yakın durmasıyla ilgili olmalıdır.

Yukarıda dile getirilen Sayılı’nın bu tavrı, hem Harvard’da hazırladığı doktora tezinde hem de daha sonraki akademik çalışmalarında görülür. Sayılı 1943 yılında Türkiye’ye dönmesine karşın, 1955 yılında profesör oluncaya

değin AÜDTCF bünyesinde bilim tarihi dersleri vermiş ama kendi yaklaşımını ortaya koymamıştır. 1950'den sonra Yunan-Lâtin tarih-medeniyet anlayışı çizgisinden uzaklaşılınca Sayılı da kendi yaklaşımını, kurumsal bir kimlik kazandırdığı Bilim Tarihi Kürsüsü'nde devam ettirebilmiştir. Sayılı'nın ilk doktora öğrencisi Sevim Tekeli'nin doktora (1956), doçentlik (1960) ve profesörlük (1967) tezleri ve daha sonraki çalışmaları⁵ ile ikinci doktora öğrencisi Esin Kahya'nın doktora (1971), doçentlik (1977) ve profesörlük (1982) tezleri ve daha sonraki çalışmalarında⁶, Sayılı'nın medeniyet perspektifi açıkça görülür. Sayılı'nın kürsüsünde yetişmelerinde hem kendisinin hem de öğrencilerinin katkıda bulunduğu diğer öğretim üyeleri Melek Dosay Gökdoğan, Remzi Demir, Hüseyin Gazi Topdemir ve Yavuz Unat'ın çalışmaları da benzer bir yapıya sahiptir. Öte yandan, kanımızca, Sayılı'nın çalışmalarının Türkiye'deki bilgi akışında geniş yankı bulmamasının bir nedeni de onun medeniyet perspektifi ile yakından alâkalıdır.

Sayılı'nın kısaca değinilmesi gereken diğer bir önemli katkısı, çeşitli bilimsel sahalarda kaleme alınan Arapça, Türkçe ve Farsça eserlerin tenkitli metin neşridir. Şüphesiz bilim tarihi çalışmalarında dünyanın çeşitli üniversitelerinde de takip edilen bu yöntem, henüz yazma hâlinde kütüphanelerde

⁵ Sevim Tekeli'nin doktora, doçentlik ve profesörlük çalışmalarının adları şöyledir: *Nasîruddin, Takiyuddin ve Tycho Brahe'nin Rasat Aletlerinin Mukayesesi* (doktora); *Takiyyuddin'in Sidretü'l-Müntehâ Adlı Zîci ve XVI. Yüzyılda Batı'da Astronomi Alanındaki Çalışmalar* (doçentlik) ve *XVI. Yüzyılda Osmanlılar'da Saat ve Takiyyuddin'in "Mekanik Saat Konstrüksüyonuna Dair En Parlak Yıldızlar" Adlı Eseri* (profesörlük).

⁶ Esin Kâhya'nın doktora, doçentlik ve profesörlük çalışmalarının isimleri şöyledir: *Şemseddin İtâkî'nin Resimli Anatomi Kitabı* (doktora); *Mustafa Behçet Efendi'nin "Fizyoloji Tercümesi" Adlı Kitabı, Çağında Avrupa'da ve Bizde Fizyoloji Çalışmaları ve Aralarındaki Bağlar* (doçentlik) ve *Üroloji Tarihi* (profesörlük).

duran binlerce eserin gün yüzüne çıkarılması ve muhtevalarının değerlendirilmesi açısından son derece önemlidir. Bu yöntemin ilk örnekleri Sayılı tarafından verilmiş, öğrencileri tarafından da devam ettirilmiştir. Ancak bu çalışmaların önemli bir kısmının tezlerin içinde kalıp yayımlanmaması etki alanlarını sınırlandırmıştır.

Türk Bilim Tarihi Araştırmalarında Malzemenin Zenginleşmesi

İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü bünyesinde 1984'te Ekmeleddin İhsanoğlu'nun kurduğu Bilim Tarihi Anabilimdalı, 1989 yılında Türkiye üniversitelerindeki ilk bilim tarihi bölümü olmuş fakat 1999'da lisans programı durdurularak 2000'de yeniden anabilim dalına dönüştürülerek Felsefe Bölümü'ne bağlanmıştır. Bu anabilimdalı ve bölümün tarihinin böylesi acıklı seyrinin pek çok iç ve dış nedenleri olmakla birlikte, İ.Ü. Bilim Tarihi Anabilim Dalı bir kurum olarak hiç şüphesiz önemlidir. İhsanoğlu'nun IRCICA'nın genel müdürü olması dolayısıyla, burada bilim tarihine ilişkin yürütülen çalışmalar ile yine kurucusu olduğu Türk Bilim Tarihi Kurumu, Türkiye'deki bilim tarihi çalışmalarına bir *hareketlilik* getirmiştir. Bu hareketliliğin ilk nedeni hiç şüphesiz İstanbul'da, yukarıda da işaret edildiği üzere, bilim tarihi çalışmalarının çok eski bir tarihe sahip olmasıdır. Nitekim bu tarihlerde İstanbul'da Çapa ve Cerrahpaşa Tıp Fakültelerinde Ahmed Süheyl Ünver'in ve öğrencilerinin, ayrıca Celal Saraç ve Muhammer Dizer'in devam ettirdiği çalışmalar, Kazım Çeçen'in İTÜ'deki araştırmaları ve Ramazan Şeşen'in yazma eserler üzerindeki yayınları uygun bir ortam yaratmıştı.

İhsanoğlu'nun katkısı daha çok bir *hâmî* olarak, adı geçen kurumlarda bir araya getirdiği isimler ile ortaya koyduğu projelerde ortaya çıkar. İmzasını taşıyan çalışmaların

hemen hemen hepsinde ise bu kurumlarda çalışan pek çok ismin katkısı mevcuttur. Her şeyden önce bu çalışmalar büyük oranda *malzemeye* yönelik çalışmalardır ve bu özellikleriyle ileride yapılacak araştırmalara bir zemin teşkil etmeleri bakımından önemlidirler. Yine İstanbul Üniversitesi'ndeki Anabilim Dalı'nın ve IRCICA'nın katkılarıyla düzenlenen pek çok ulusal ve uluslararası sempozyum, Türkiye'deki bilim tarihi çalışmalarını hem zenginleştirmiş hem de yurtdışında tanıtmıştır.

Öte yandan İhsanoğlu'nun imzasını taşıyan bu kolektif çalışmaların kavramsal içeriği pek çok sorun içermektedir. Her şeyden önce tüm bu çalışmalarda, bu çalışmaların içine oturduğu, hesabı verilmiş kavramsal bir çerçeve bulunmadığı için, hem Salih Zeki'nin getirdiği tarih perspektifi hem de Sayılı'nın getirdiği medeniyet perspektifi oldukça zayıflatılmıştır. Nitekim IRCICA'daki katalog değeri olan malzeme çalışmaları yanında teknik muhtevaya ilişkin incelemelerin çok az olmasının, olanların da dağınık bir kavramsal çerçevede yapılmasının ana nedeni, yukarıda işaret edilen bir tarih ve medeniyet perspektifinden yoksun olumasında aranmalıdır. Romantik içerikli Osmanlı vurgusu, başka bir ifadeyle *Osmanlı bilimi* kavramsallaştırması, "Osmanlı Dönemi'nde ve Osmanlı coğrafyasında İslâm-Osmanlı-Türk bilme faaliyeti" olarak tanımlanmadığından, doğal olarak pek çok sorun doğurmuştur: Öncelikle böyle bir tanım, Osmanlı'yı İslâm medeniyetinden kopardığı için Osmanlı dönemi bilme faaliyetinin içeriğini anlamayı engeller. İkinci olarak, Anadolu Selçuklu dönemi dışarıda kaldığından ya da en azından *hafif bir giriş* olarak düşünüldüğünden organik bir "Türk bilim tarihi" kavramsallaştırmasına imkân tanımaz. Kanımızca *Osmanlı, siyasî bir teşekküle atıftır, ilmî bir zihniyete değil*. Çünkü İslâm dünyasında, ortak aklın ürettiği ve ulemanın taşıyıp sürdürdüğü

siyasî teşekküllerden nispeten bağımsız bir ilmî gelenek vardır. Bu kavramsallaştırma aynı zamanda Osmanlı'nın çağdaşı olan, İslâm dünyasında mevcut pek çok siyasî teşekküldeki önemli ilmî faaliyetleri gözden geçirir. Meselâ Timurlular ile Osmanlıları ilmî açıdan birbirinden ayırmak mümkün değildir: Bursalı Musa Kadızade, Uluğ Bey'in hocasıyken, onun talebeleri Ali Kuşçu ve Fethullah Şirvânî başta olmak üzere pek çok Timurlu bilgin de Osmanlı ülkesinde ilmî faaliyet yürütmüştür. Safevî Devleti'nin önemli bir bilgini olan Bahâuddin Âmilî'nin *Hulâsatü'l-hisâb* adlı matematik eserinin 1550'lerden sonra Osmanlı medreselerinde ders kitabı olması ve XX. yüzyıla kadar okutulmuş olması, benzer şekilde Davud Kayserî, Molla Fenârî, Hasan Çelebi gibi Osmanlı âlimlerinin eserlerinin İran-Safevî medreselerinde tedris edilmesi, paradigmada değil, renklerde olan farklılıkları keskin ayırmalara tabi tutmayı engeller. *Osmanlı bilimi* kavramsallaştırmasının Osmanlı-Türk yani yenileşme dönemi için geçerliliği ise pek çok farklı sorunu doğurur. Diğer taraftan İhsanoğlu'nun imzasını taşıyan yazılarda bilimin gelişmesindeki siyasî, iktisadî ve dinî ortamın önemi vurgulanmakla beraber bu vurgu lâfzî seviyede kalır, ciddi bir yer edinmez.

Bundan daha da önemlisi, İhsanoğlu'nun imzasını taşıyan çalışmalarla *Osmanlı bilimi* kavramının içeriğinin de büyük oranda *Modern Bilimin Türkiye'ye Girişi* incelemelelerine dönüşmüş haldedir. Leiden Üniversitesi Avrupa Yayılma Tarihi Enstitüsü (Institute for the History of European Expansion) ve benzeri kuruluşların nihaî hedefi Batı Avrupa ve İngiltere'nin Sömürge Dönemi'nde insanlığa yaptığı büyük zulme karşın dünyaya bilim ve teknolojiyi hediye ettiğini vurgulamak ve bunun nasıl olduğunu göstermektir. Bu çerçevede bilim ve teknolojinin Avrupa geçmişi, Avrupa dışı kültürlerle yayılışı, yayılma yolları, bu kültürlerin

reaksiyonları vb. konular bu projenin içeriğini oluşturmaktadır. Bu yaklaşım her kültür ve medeniyetin kendine *has* bilme tarzını dikkate almadığı gibi değişik kültür ve medeniyetlerin Avrupa'dan gelen *yeniye* karşı tavırlarını da daha baştan olumsuz sıfatıyla niteler. İşte Avrupa bilim ve teknolojisinin dünyaya yayılımının Türkiye ayağını yürüten İhsanoğlu imzasını taşıyan bu tür çalışmalar, İslâm-Osmanlı ve Osmanlı-Türk bilim tarihinin kendine has özelliklerini dikkate almadığından yanlış bir kavramsal çerçevede kısmî izahlar getirebilir.⁷

Yola Koyulmak: Geleceğe Yönelik Temenniler

Bu çalışmada⁸ muhtelif bilim disiplinlerinin tarihi hakkında Türkiye'de yapılan çalışmaların derli toplu bir dökümünün verilmesi ile bu dökümün değerlendirilmesi, Türkiye'deki bilim tarihi çalışmalarında geleceğe ilişkin bazı tespitlerde bulunma imkânı vermektedir. Bu tespitler şu şekilde sıralanabilir:

(1) Salih Zeki'nin *tarih perspektifi* ile Aydın Sayılı'nın *medeniyet perspektifi* geliştirilerek ve derinleştirilerek devam ettirilmelidir.

(2) Yine Salih Zeki'nin başlattığı *metin inceleme* ile Aydın Sayılı'nın ilk örneklerini verdiği *tenkitli metin neşri* sürdürülmeli, yazma kültürümüz ilmî ölçütlere uygun olarak

⁷ Ankara Üniversitesi Bilim Tarihi Anabilim Dalı ve İstanbul Üniversitesi Bilim Tarihi Anabilim Dalı'nın Türk bilim tarihi yazıcılığının tarihî gelişimi hakkında ayrıntılarda farklılaşan yorumları için, *Türkiye Araştırmaları Literatürü Dergisi*'nin Türk Bilim Tarihi sayısında (2004, c. II, S. 4) yer alan Feza Günergun'un ve Yavuz Unat'ın makalelerine bakılabilir.

⁸ Bu makalenin ilk olarak yayımlandığı *Türkiye Araştırmaları Literatürü Dergisi*'nin Türk Bilim Tarihi sayısında.

gün yüzüne çıkartılmalıdır. Öte yandan Osmanlı Türkçesi (Klâsik Türkçe) ile kaleme alınan metinler önce ilmî bir çevrimyazıyla yayımlanmalı, ancak ondan sonra sadeleştirilmelidir.

(3) Bu çalışmalarda kullanılan *Türk* kelimesinin açıklığa kavuşturulması, Türkiye'deki bilimlerin tarihini yazmada son derece önemlidir. Özellikle Genel Türk Tarihi'nde kullanılan Türk ile Türkiye (Anadolu+Balkanlar) tarihinde kullanılan *Türk* kelimeleri birbirine karıştırılmamalıdır. Türkiye'de gelişen bilme tarzının tarihinin Oğuzların (Büyük Selçuklu+Anadolu Selçuklu+Osmanlılar+Cumhuriyet) İslâm medeniyetine katılmasıyla başladığına ve bu sürecin yenileşme dönemine kadar İslâm medeniyetinin doğal bir devamı olduğuna dikkat edilmelidir. Çünkü Yenileşme Dönemi'ndeki tartışma, çatışma ve refleksleri anlamak ve zihniyetleri tahlil etmek için Oğuzlar öncesi İslâm medeniyeti birikiminin dikkate alınması zorunludur.

(4) *Bilim* kavramı, yalnızca XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batı Avrupa ve İngiltere'de gelişmeye başlayan yeni teorik bilme tarzı ile sınırlandırılmamalıdır. Örnek olarak; her türlü bilimsel bilginin matematiksel olarak ifade edilmesi kadim dönemler için söz konusu olmadığından, *felsefî fizik* denilerek matematiksel olmadığı gerekçeyle eski fizik dışarıda bırakılmamalı, bu fiziğin *mantık diliyle ifade edilen bir fizik* olduğu göz önünde bulundurularak içerdiği fizik bilimine ilişkin kavramlar ve önermeler incelenmelidir. Bu noktada sorun; *bilimin* belirli bir bilme tarzı olduğunu ve bu tarzın yine belirli bir zaman ve mekânda ortaya çıktığını unutarak, geçmişte bu tarzı veya ona benzeyeni, onu andıranı aramaya kalkmaktan kaynaklanıyor. Bu duruma en güzel örnek *sayı* kavramıdır: *Sayı kavramının* bir kültürde bulunması ile o kavramın

şu ya da bu şekildeki karmaşıklığı ayrı ayrı durumlardır. Fregevârî bir sayı tanımını esas almak ancak Frege sonrası için mümkündür. Başka bir açıdan, bir sayı çeşidini çıkış noktası olarak geriye gitmek ve ona benzeyeni aramak da aynı sonucu doğurur. Çünkü örnek olarak, karmaşık sayıların içinde bulunduğu bir sayı tasavvuru tarihin belirli bir döneminden daha öteye gidemez. Bu, *sayı kavramının* eskilerde olmadığını göstermez; belki karmaşık sayının içinde bulunduğu bir sayı tasavvurunun olmadığını gösterir ki bu ikisi ayrı ayrı durumlardır. Bu *tespitte bilimin tanımı* merkezî bir yer kazanmaktadır. Eğer bilim, örnek olarak, doğanın matematiksel tasviri olarak tanımlanırsa XVII. yüzyıldan geriye gidilemez; öyle ki Leibniz'in doğa çalışmaları bile bilim olarak görülemez. Bu tanıma *evrenin mekanik tasavvuru* niteliğini de eklersek, o zaman geriye doğru gitmek daha da zorlaşacaktır.

(5) Bir önceki sorunun bir devamı olarak, kadim mirasa ondalık tasnife dayalı kütüphane sistemi içinden değil, Taşköprülüzâde'nin *Miftâhu's-se'âde ve misbâhu's-siyâde* adlı eserinde verilen ilimler sınıflandırması çerçevesinden bakılmalıdır. Örnek olarak Cevat İzgi'nin *Osmanlı Medreselerinde İlim* adlı çalışmasının fizik kısmında, Osmanlı medreselerinde fizik adına okutulan metinler olarak yalnızca meşşâî fizik eserleri dikkate alınır. Eğer fizik, başta hareket olmak üzere cismin araz-ı zâtîyesini incelemek ise Osmanlı medreselerinde okutulan kelâm kitaplarındaki mümkünât (evren) bölümleri saf fizik konularını içermeleri bakımından fizik kapsamında değerlendirilmelidir. Başka bir deyişle İslâm-Osmanlı Dönemi'ndeki fizik araştırmaları yalnızca meşşâî metinlerle sınırlandırılmaz. Özellikle kelâmcıların savunduğu atomcu fizik, tüm ayrıntılarıyla dikkate alınmalıdır. Nitekim daha XIX. yüzyılın sonunda başta Ahmed

Cevdet Paşa olmak üzere, oğlu Ali Sedad gibi pek çok isim bu konuya dikkat çekmiştir. Ayrıca bu tespit hemen hemen tüm bilim disiplinleri için geçerlidir.

(6) Göz önünde bulundurulması gereken diğer bir husus; *kadim olanın* aktarımı, incelenmesi ve yorumunda modern sorunların içeriklerinin dikkate alınmasıdır. Örnek olarak bugün modern kuantum fiziği açısından Aristoteles fiziğini yorumlayan pek çok bilim tarihçisi mevcuttur. Benzer biçimde kadim *sayı* tanımı/tanımları bugünkü matematik ve felsefesindeki veriler dikkate alındığında daha anlamlı ve anlaşılır hâle gelebilir. Öyleyse kadim bilme tarzlarına ilişkin araştırmalarda yalnızca tasvirî çalışmalarla yetinilmemeli; bu tarzın içeriği ile bugünkü benzer içeriği birbiriyle karşılaştırılmalıdır.

Kanunî Sultan Süleyman Dönemi'nin ünlü filozof ve müderrisi Taşköprülüzade, "*varlığın, varolanın ve insanın nazarî /aklî idrak tarzı*"nın yalnızca insan türüne has olduğunu, bu idrak tarzının tüm insanlığın malı olduğunu, bir ırka veya bir dine bağlı olmadığını, tersine ırklar ve dinler üstü olduğunu, belirli bir zamana veya mekâna özgü olmadığını özellikle vurgular. Öyleyse kültürün ve medeniyetin "*varlığı, varolan ve insan nazarî/aklî idrak tarzı*" tanımı, o kültür ve medeniyetin *bilme tarzını* verir. Bu tarzın içeriğini ise o kültür ve medeniyetin zorunlulukları ile talepleri belirler. Öyleyse bilim tarihi araştırmalarında dikkat edilmesi gereken, belirli-tanımlanmış bir bilme tarzının geçmişte aranması değil, doğrudan her kültür ve medeniyetin nazarî/aklî idrak tarzıdır. Bundan sonradır ki, ikinci bir aşama olarak, belirli bir kültür ve medeniyetin nazarî/aklî idrak tarzının başka medeniyetlerde bulunup bulunmadığına bakılabilir. Çünkü belirli bir zaman ve mekânda yaşamış *varlık, varolan ve insan hakkında nazarî/aklî idrak tarzına* göre kendine has bilgi üretmiş insan-

ların sahip olduğu bilgi birikiminin bugün için değeri başka, o gün için başka olacaktır. Bohr'un dediği gibi: "Bugünün bilimi yarının efsanesidir." Bilim tarihinden maksat da bir bakıma o tarihî *bağlam*da insanların nazarî/aklî idrak tarzının muhtevasını tespit etmek, tasvir etmek ve anlamak olmalıdır.

Avrupa'da *bilim tarihi*, *bilim* (açıklama) ile *tarihin* (anlama) arasındaki uçurumu kapatmak, kısaca iki farklı kültürü barıştırmak üzere geliştirildi ve bu uçurumun iki ucunu birleştiren bir köprü oldu. Bu toprakların çocukları için ise bilim tarihi, tarihin belirli bir döneminde "*varlığı, varolanı ve insanı nazarî/aklî nasıl idrak ettiğimizi*" tespit etmemizi, tasvir etmemizi ve anlamamızı sağlayacak ve özgüven sorununu aşmamıza yardımcı olacak bir disiplin olarak görülebilir. Bu hedefin gerçekleştirilmesi için gereken tek şey ilmî ölçütlere uygun araştırma ve çalışmaların yapılmasıdır. Bunun için ise Ankara Üniversitesi ve İstanbul Üniversitesi'ndeki bilim tarihi anabilim dallarının bölüme dönüştürülmesi;⁹ temel ve lise eğitiminde değişik bilimlerin, tarihlerine atıf yapılarak okutulması ve nihayet *bilim tarihinin* müfredat programlarına bağımsız bir ders olarak konulması gerekmektedir. *Varlığı, varolanı ve insanı nazarî/aklî idrak tarzlarımızı* bilmek, yani bilim tarihi, insanın *niçin bilmesi gerektiğini anlamının* ilk şartıdır.

⁹ İstanbul Üniversitesi'ndeki bilim tarihi anabilim dalı, 4 Kasım 2009 tarihinde tekrar bölüme dönüştürülmüş, Türkiye'de yeni kurulan bazı devlet üniversitelerinde de bilim tarihi bölümleri açılmıştır.

TÜRK FELSEFE-BİLİM TARİHİNİN SEYİR DEFTERİ -BİR ÖNSÖZ-*

Herhangi bir konuda bir seyir defterinin düzenlenebilmesi için öncelikle hem üzerinde yürünülen *yolun mâhiyeti* (neliği) hem de yolda *yürüyenin hüviyeti* (kimliği) açıklığa kavuşturulmalıdır. Yolun mâhiyeti ile yürüyenin hüviyeti açık ve seçik bir biçimde belirlendikten sonra yolcunun yolda taşıdığı *yükün muhtevası* (içeriği) daha sağlıklı bir şekilde tespit edilebilir. Çünkü yük, hem onu taşıyanın ahvali hem de üzerinde taşındığı yolun evsafı tarafından etkilenir. Öte yandan, bizatihi yükün muhtevası da hem taşıyıcısının hüviyeti hem de yolun mâhiyeti üzerinde dönüştürücü etkilere neden olur. Bu nedenlerle, bu çalışmada kurulan denklemdeki değişkenlerin, yani *yolcunun hüviyeti*, *yolun mâhiyeti* ve *yükün muhtevası* daha baştan tanımlanmalı, her bir değişkenin, başka bir deyişle yolcunun ahvali, yolun evsafı ve yükün tabiatı ortaya konulmalı; akabinde de tarih içindeki seyrüseferde ne gibi bir etkileşimin, dönüşümün ve başkalaşımın gerçekleştiği, süreçler dikkate alınarak dile getirilmelidir. Çalışmada, yol: *tarihî-coğrafi süreç*, yolcu: *Türk*, yük: *felsefe-bilim*dir. Öyleyse, öncelikle denklemdeki bu üç

* Bu yazının ilk hâli *Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi*'nde yayımlanmıştır: 2005/1, S.18, s. 1-57.

değişken yukarıda ifade edilen çerçevede tanımlanmalı; daha sonra değişkenler arasındaki ilişkilerin nasıl başladığı, nasıl geliştiği, bu ilişkilerin ne tür özellikler gösterdiği; niha-yet ne tür neticelerin hâsıl olduğu tespit edilmelidir. Ancak daha baştan dikkat edilmesi gereken en önemli nokta, üç de-ğişken arasındaki ilişkilerin sabit değil seyyal olduğu; başka bir deyişle, parametrik bir denklemle karşı karşıya bulunul-duğu, bu nedenle her bir değişkendeki farklılaşmanın diğer değişkenleri de etkileyeceği gerçeğidir. Konunun kavramsal doğasına ilişkin bu kısa çerçevenin yanında, tarihî bir vakıa-nın tasviri esnasında dikkat talep eden en önemli ilkeye de ayrıca işaret etmek gerekir: Bu ilke de bilim felsefesinin tek-nik deyişiyle, *anakronizmden* yani “bugünün kavramlarını geçmişe taşımak”tan ve *whiggismden* yani “geçmiş, bugü-nü verecek şekilde inşâ etmek”ten kaçınmak; kavramların delâletlerinin o günkü, yani tarihî bağlamlarındaki medlül-lerini (anlamlarını) göz önünde bulundurmadır.

Öte yandan, tarihî süreçte *kadim* ile *cedîd* ilişkisinin çift yönlü olduğu yani bazen cedîdin kadime eklenerek süreklili-ği sağladığı bazen de *icad* edilen *cedîdin*, *mevcud kadimi* ye-rinden ettiği; ancak ister icadın mevcuda eklenmesi ister icadın mevcudu yerinden etmesi şeklinde olsun her iki du-rumda da cedîdin, kendisine bir *yer* talep ettiği açıktır. Her iki sürecin, tarihî yapı içindeki *sonuçlarını* tespit etmek her zaman, doğal olarak, *nedenlerini* tespit etmeyi sağlamaz. Bu durum nedenlerin son derece karmaşık olduğunu göstere-bileceği gibi, malûmâtımızın eksikliğine, ya da hesaba ka-tılamayan nedenlerin bulunabileceğine işaret eder; öyle ki, maddî, siyasî, dinî veya fikrî nedenlerin terkibi, bileşenlerini aşan ve unsurlarına indirgenemeyen yeni bir neden olarak karşımıza çıkabilir. Bu gerekçelerle, tarihte sürekli olan ile kırılma yaratan hadiseleri, biraz da bu hadiselerle bakarken kullandığımız kavramsal şemalar belirler. Kanımızca tarih,

ölü hadiseler yığını değildir; tersine hadiseler *organiktirler*; bizim kendilerini tahlil ve terkip ederken kullandığımız kavramsal şemalara tepki verirler ve ona göre organize olurlar, örgütlenirler. Başka bir deyişle tarihî bir vakıa, onu gözlemleyen kişiden bağımsız değildir, benzer biçimde kişi de gözlemlediği tarihî vakıadan kopuk değildir; tersine her iki unsur birbirini etkiler; bu çift yönlü etkinin ortaya koyduğu terkip, *tarihî bilgidir*. Tam bu noktada, ortaya çıkan terkip-te, tarihî vakıaya yönelik *tahriften* korunmak için yapılması gereken, ana ilkeye uymak, yani tarihî bağlama giderek *whiggisme* ve *anakronizme* karşı dikkatli olmaktır.

Şimdiye kadar dile getirilenleri bir örnekle açıklayabiliriz: “Felsefe-bilim tarihinde, Galileo’nun (ö. 1642) teleskopu gökyüzüne çevirip Ay’a bakması ve bu çevirmenin, kadim ay üstü ve ay altı olarak iki kısma ayrılan evrene ilişkin mâhiyetçe bölünmeyi sarsması; ancak -ne yazık ki (!)- bu dönemdeki üniversite hocalarının Galileo’nun bu keşfine olumsuz tepki vermesi...” şeklinde devam eden modern felsefe-bilim tarihi kitaplarının tahkiyesi, hatta o dönemdeki filozof-bilim adamlarını taassupla ve akla karşı olmakla suçlamaları, yukarıda dile getirilen ana ilke ve diğer yan ilkeler dikkate alındığında tam da tersinden okunabilir. Çünkü tarihî bağlama geri gittiğimizde, teleskopun o dönemde büyücülerin aleti olduğunu, üniversite hocalarının Galileo’yu büyücülükle suçladığını ve aklî açıklamaya düşman gördüklerini, yaptığı işin evreni/doğayı anlamak ve teknik astronomi yapmak değil, büyücülük olduğunu söylediklerini görürüz.¹ Kısaca özetlenen bu örnek bile tüm bir felsefe-bilim tarihi yazımının ne gibi sâiklerle iş gördüğünü ve ne tür sonuçlara/resimlere yol açtığını açıkça gösterir. Öyleyse,

¹ Bu ve benzeri konularda, kendisi de hem whiggist hem de anakronik bir terkip olan *bilim devrimini* konu edinen, özellikle 1960’tan sonra yayımlanmış herhangi bir çalışmaya bakılabilir.

tekrar pahasına da olsa yapılması gereken tarihî bağlama gitmek, *whiggism* ve *anakronizmden* elden geldiğince kaçınmaktır.

Yolcu: Türk kimdir?

Türk felsefe-bilim tarihi çalışmalarında göz önünde bulundurulması gereken en önemli nokta, *genel Türk tarihinde* kullanılan Türk ile *Türkiye (Anadolu+Balkanlar)* tarihinde kullanılan Türk kelimesinin farklı olduğudur. Bu ayrımdayki ölçüt ise “içinde hayat sürülen mevcut kültürün organik geçmişi”dir. Bu nedenle içinde yaşadığımız tarihî sürecin geriye doğru organik-çizgisel bir biçimde uzatılması, bize, kullanılan “Türk” kelimesinin tarihî içeriğini verecektir. Öyleyse, içinde varolduğumuz *hayat ilişkilerine ait bilme tarzının sahip olduğu tarihin*, Oğuzların/Türkmenlerin İslâm medeniyetine katılmalarıyla başladığı ve bu sürecin sırasıyla Büyük Selçuklu-Anadolu Selçuklu-Osmanlılar-Cumhuriyet şeklinde süregeldiği söylenebilir.² Hem Oğuzlar öncesi Türkistan’daki mevcut Türkî kavimlerin hem de İslâm medeniyetine daha önce veya daha sonra katılan Türkî unsurların yeri, bu bilme tarzına katkıları ve etkileri oranında belirlenmelidir.

Türk kavramının kullanımının, tarih metafiziklerinin öngördüğü, kapalı ırk anlamında, tarihin belirli bir mekânında ve zamanında yaratılmış, misyon sahibi, tarih yapan bir ırk olduğu biçimindeki bir görüşü yansıtmaması, muhtemel bir tehlike olarak her zaman mevcuttur. Ancak, bu konudaki temel aksiyomumuz, “Tarih vehbî değil kesbîdir.” deyişiyle dile getirilebilir; başka bir deyişle, “Tarih verilmez,

² Bu konuda daha önce dile getirdiğimiz düşünceler için bu kitapta yer alan “İki Ucu Müphem Bir Köprü: Bilim ile Tarih ya da Bilim Tarihi” isimli makaleye bakılabilir (s. 40).

kazanılır.” Bu çerçevede, dikkatimizi sahip olduğumuz *hayat ilişkilerinin* tarihî organik-kültürel sürekliliğine yöneltmemiz gerekir. Dile getirilenleri daha belirgin kılmak için şu istiâre-i temsîliyeden yararlanılabilir: Tarih içinde, verilmiş bir dilbilgisine göre konuşulan bir dilin varlığından değil, tersine tarihî süreçte konuşulan bir dile ait daha sonra tespit edilmiş bir dilbilgisinin varlığından söz edilebilir. Her dil, daha baştan bir dilbilgisine göre konuşulmasa da, araştırmalar, her dilin yine de belirli kurallara göre geliştiğini göstermektedir. O halde bu çalışmada yapılan, ilâhî olarak önceden verilmiş, değişmez bir tarih yapma yetisi/dilbilgisi aramak değil, Oğuzların/Türklerin yaptıkları/konuştukları tarihin dilbilgisini tespit etmek ve bu dilbilgisinin dayandığı kuralları belirlemektir. Şüphesiz bu konuşulan dil/yapılan tarih, konuşulduğu/yapıldığı mekânın/coğrafyanın ve tarihî bağlamın renkleriyle bezenmiştir.³

Tarihî olayların, bu olayların öznelерinin yanında, mekân-zaman koordinatlarının renkleriyle bezenmesi şöyle örneklendirilebilir: Oğuzlar İslâm dünyasına dâhil olduklarında, aşağıda da dile getirileceği üzere, bu dünyanın hem dünya görüşü hem de dünya tasavvuru açısından ürettiği hemen hiçbir şeyle muhatap değillerdi; açıkçası her iki alandaki üretimi anlayacak bir medeni/kültürel seviyeleri de yoktu. Bu nedenle, Türklerin bu yeni dünyada benimseyip taraf oldukları ya da reddedip karşı çıktıkları konular, günümüzde sıkça söylenildiği üzere, aklî-entelektüel bir süreçten, bir tahkik ve tetkikten sonra tercih edilen ya da karşı çıkılan konular değillerdir. Selçuk ve etrafındaki beylerin İslâm’ı seçişi bile kaynaklarda, yeni girilen bir

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

dünyada var olma kaygısına bağlanırken, bu dünyanın kültürel kılcal damarlarından bîhaber olan kitlelerin bu tercihlerini üst bir dile bağlamak açıklayıcı görünmemektedir. Örnek olarak Türklerin Hanefî mezhebini, akabinde Hanefiliğin itikadî açıdan doğal bir devamı olan Mâturîdîliği seçmeleri -çünkü Hanefilik başlangıçta hem fıkî hem de itikadî bir mezhepti- söylenildiği gibi üst bir dile dayanmaz. Tersine, Oğuzlar İslâm dünyasına girdiklerinde karşılaştıkları üç devlet, Samanîler, Gazneliler ve Karahanlılar, Hanefiliği resmî mezhep olarak benimsemişlerdi; hatta Samanîler bu konuda askerî bir baskı bile uyguluyordu. Bunun nedeni de oldukça basitti; çünkü *lisanî şu'ûbiyye* hareketini destekleyen Samanîler, Kur'ân-ı Kerîm'i Farsçaya tercüme etmeye izin veren Hanefiliği, siyasî iddiaları açısından, buna izin vermeyen diğer mezheplere tercih etmek zorundaydılar; öyle de yaptılar. Benzer biçimde Karahanlılar da Türkçe Kur'ân-ı Kerîm tercümesi için Hanefî görüşe yaslanıyorlardı; *Dîvân-ı Lugâtî't-Türk* ile *Kutadgubilig*'in bu dönemde yazılması da bir tesadüf değildir. Öte yandan, Türk-İran devlet geleneğinde kaleme alınan *siyasetnamelerde* bulunan, sultan ve etrafının *şarap içme adabı* bölümleri, -*hamr* anlamında olmasa da- *şaraba* cevaz veren Hanefiliğin tercih edilmesi bakımından yeniden düşünülmelidir.

Yukarıda verdiğimiz; yol, yolcu ve yük değişkenlerinden oluşan denklemdeki yolcunun yani Türklerin, elbette yolun ve taşınan yükün sahip olduğu özelliklere bağlı olarak temel iki niteliği öne çıkmaktadır: (1) *Operatif-kalkülatif-regülatif* bir akletme tarzına sahip olmaları; (2) *düzene ve sürekliliğe* verdikleri önem.⁴ Bu özellikler, Oğuzların göçer bir toplum olmaları ile hayvancılıkla uğraşmaları, kısaca çoban olmaları ve uzun süre bulundukları coğrafyada hem diğer göçerlerle

⁴ Bu konuda geniş bir değerlendirme için bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Tarih, Türk Tarihi, Dünya Tarihi ve Biz", *Dergâh*, (Edebiyat-Sanat-Kültür Dergisi), c. XIV, Kasım 2003, S. 165, s. 12-18.

hem de yerleşik halklarla kurdukları ilişkiler ile bu hayattan edindikleri yaşama tecrübesiyle yakından alâkalıdır. Nitekim ünlü Türkolog Wilhelm Barthold (Vasily Vladimirovich Bartold) (ö. 1930), “Oğuzlar, hayvan gütmeye sanatını insan yönetme siyasetine dönüştürmüşlerdir.” diyerek, yüzlerce yıl süren bir eylemin insana kazandırdığı haslete dikkat çekmektedir. Elbette göçerliğin verdiği diğer pek çok haslet söz konusudur:⁵ sadelik, birlik, sabır, iş görme, hatta savaş aletlerini ustalıkla kullanma...⁶ Ebû Saîd Endelûsî’nin *Tabakâtü’l-umem*’de dile getirdiği üzere medenî olmamak ve bilgi üretmemekle beraber, eski Türkler, ata binme, savaş aletlerini kullanma, ordu hazırlama ve savaş sanatını icra etmede yeryüzünde yaşayan en usta ve en tecrübeli millettir.⁷ Tüm bu hasletlerin, Oğuzların felsefe-bilim yapma tarzlarına nasıl yansıdığına aşağıda işaret edilecektir.

Yol: Mekân ile Zamanın Yoldaşlığı

Yolun Tarihi

Oğuzlar, 960 yılında Selçuk komutasında, büyük Oğuz kitlelerinden koparak Cend’e indiler; maddî bir yer bulmaya

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

⁶ Kaynaklarda Oğuz/Türkmenler’e yüklenen pek çok haslet söz konusudur: Süryani tarihçi Mihael “Türkler daima sükût ve nizamı muhafaza eder; uzun nutuklardan hoşlanmazlar.” derken, Busbecq “Herkes kendine ait yerde bir heykel gibi sessiz ve sâkin idi.” gözleminde bulunur. Ogier Ghislain de Busbecq, *Türk Mektupları*, s. 42. Makbul ve Maktul Frenk İbrahim Paşa ise yabancı elçileri “Türkler az konuşur, ama çok iş yapar.” şeklinde uyarırdı. Bkz. Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 51.

⁷ Saîd el-Endelûsî, *Tabakâtü’l-umem*, s. 40-41; İngilizce çevirisi için bkz. Seman I. Salem vd., *Science in the Medieval World: Book of the Categories of Nations*, s. 7.

çalıştıkları bu yeni coğrafyanın manevî-vicdanî dünyasına da var olma kaygısıyla katıldılar.⁸ Kadim dönemde “Bey’in dini boyun dinidir.” ilkesi gereğince Oğuzlar, beylerinin bu tercihinine uygun şekilde, tarihçilerin bildirdiğine göre, büyük kitleler halinde İslâm’a girdiler ve *imanlı Türk* anlamında *Türk-i iman: Türkmen* diye adlandırıldılar. Yurt edinmeye çalıştıkları coğrafyada mevcut devletlerle uzun süren çatışmalar, Oğuzları farklı arayışlara sürükledi ve 1018 tarihinde Çağrı Bey komutasında bir öncü kuvvetle Anadolu toprakları keşfedildi. Gaznelileri 1040 yılında Dandanakan’da yenen Oğuzlar siyasî-askerî bir güç olarak tarih sahnesine çıktılar ve Büyük Selçuklu Devleti’ni kurdular. Tuğrul Bey 1055’te Bağdat’ta bizzat Abbasî Halifesi Kâimbiemrillah tarafından Müslümanların ve Dünyanın Sultanı (Sultân-ı'l-muslimîn ve'd-dunyâ) ilan edildi. İslâm dünyasına sel gibi akan Oğuz boylarını Anadolu’ya yönlendiren Selçuklular, dağınık biçimde devam eden yayılmalarını, 1071 Malazgirt Meydan Savaşı’yla düzenli yerleşmeye, dolayısıyla *yurt tutmaya* dönüştürdüler. Anadolu’da yoğun olarak bulunan Yabgulu Oğuzları, 1075’de Kutalmışoğlu Süleyman Şah’ın (ö. 1086) etrafında birleşerek İznik’te Anadolu Selçuklu Devleti’ni kurdular. Böylece *seyyar millet* ve *seyyar devlet* halinde yol alan Oğuzlar, Anadolu’da sükûnete ermeye, yerleşmeye başladılar. Öyle ki, Sultan Mesud zamanında (1116-1155) Anadolu, Batı Avrupa kaynaklarında *Turkia* adını aldı. Dâhilî ve hâricî çatışmalar yanında 1097-1176 tarihleri arasında vuku bulan Haçlı Savaşları’nı göğüsleyen Selçuklular, Sultan II. Kılıç Arslan komutasında, 1176’da Kumdanlı’da (Myriocephalon) Bizans ordusunu yenerek

⁸ Selçuk’un etrafındaki beylerle istişare ederek İslâm’ı tercih etmesi klâsik kaynaklarda da kaydedilmiştir. Bkz. Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, s. 67. Ayrıca bkz. S. G. Agacanov, *Oğuzlar*, s. 262-263.

Anadolu'da kökleştiler. *Var olma mücadelesi* ve *yurt tutma endişesi*yle geçen bu uzun dönem, Oğuzların yeni yerleştikleri topraklarla kaynaşmalarına, toprakla girdikleri ilişkilerini efsanelere dökmelerine, dolayısıyla bu toprakları maddî vatan yanında manevî vatan kılmalarına fırsat verdi. 1176-1277 tarihleri arasında, şehirleşmenin doğal neticesi olarak siyasî, iktisadî, dinî ve fikrî yükseliş devrini yaşayan Anadolu Selçukluları, özellikle, 1220-1237 tarihlerinde, Sultan Alâuddin Keykubad (Uluğ Keykubad) zamanında, en parlak dönemini idrak etti. Bhusus bu dönemde Anadolu, Moğolların önünden çekilen, başta seçkin Oğuz aileleri ile muhtelif kavimlere mensup âlimler tarafından dolduruldu. Bu durum, XIII. yüzyılın ikinci yarısında Anadolu'da vuku bulacak ilmî inkişafın temelini oluşturacaktır. Moğolların 1243 tarihinde Köseadağ Savaşı'nda galip gelmesi, sonun başlangıcıydı; Mu'înuddin Pervâne'nin 1262-1277 tarihleri arasında yarattığı huzur ortamı kalıcı olmadı ve 1277'de Moğollar hâkimiyeti tamamen ele geçirdi; 1308'de de Anadolu Selçuklu Devleti siyasî olarak tarihten silindi ve onun yerini beylikler aldı. Beyliklerin küçük coğrafî mekânlarda yoğunlaşması, sahip olunan şehirlerde medenî ve ilmî inkişafın nedenidir. Bu nedenle Anadolu'daki muhtelif Beylikler Dönemi'nde çeşitli sahalar da görülen medrese, hastahane, vb. maddî yapılaşma ile ilmî ve edebî fikrî olgunluk her bir beyliğin başkentini yükseltmeye çalışmasıyla ilgilidir. Beyliklerin hem maddî imkânlarının daralması hem de süreç içinde ortadan kalkmaları, ilgi yoğunluğunun azalmasına neden olmuş; bu beyliklerin coğrafî mekânlarında, özellikle Osmanlı Dönemi'nde bırakın medrese ve hastahane gibi yeni yapıların inşa edilmesini, mevcut yapılar bile, nüfus yoğunluğunun azalması sebebiyle ihtiyaç fazlası bir hal almıştır.

Oğuzların tarihî yürüyüşü, süreç içinde Osmanlı Gazâ Beyliği'nin yükselmesi, Balkanlara yayılması, akabinde

özellikle 1453'te İstanbul'un Fethi'yle yeni bir merhaleye ulaştı. Gerçekte İstanbul'un Fethi ve başkent kılınması, Türklerin milletleşmesi ve devletleşmesinde en mühim tarihî aşamayı temsil eder. Siyasî iradenin temerküzü, iktisadî gelişme, hukukun tecessümü, ilim ve sanatın inkişafı, dilin inşası ve edebî bir yapı kazanması, ortak bir vicdanın teşekkülü, kısaca millet ve devletin varolması için gerekli ve yeterli tüm niteliklerin bir araya gelmesi, Türklerin İstanbul'da sükûnet kazanmasıyla mümkün olmuştur. Şehir, içine sinen tarihî mirasıyla ruhunu yeni sâkinlerine aktarmış; kıvama uygun bir vasatta buluşan madde ile mana, Oğuzlara/Türkmenlere yeni bir suret kazandırmıştır.

Balkanların fethi, Anadolu birliğinin sağlanması, Avrupa içlerine nüfuz ile Arap coğrafyasının kontrolü, Kuzey Afrika'ya yayılma, Kızıldeniz, Basra Körfezi ve Hint Okyanusu'na uzanma, Kafkasya ile Deşt-i Kıpçak bölgesine el atma, tüm bu süreçler, İstanbul'u beslemiş, kıvamını zenginleştirmiştir. Altın Orda Devleti'nin dağılmaya yüz tutmasıyla Anadolu'ya ve Osmanlı Beyliği'ne göç etmeye başlayan bilginler, Kırım'ın fethiyle sayıca artmıştır. Endülüs'ün düşmesiyle Müslüman ve Yahudilerin, özellikle içlerindeki bilgin ve sanatkârların İstanbul başta olmak üzere Osmanlı coğrafyasına göç etmeleri, Mağrib-İslâm dünyasının birikiminin Osmanlı'ya aktarılmasına neden olmuştur. Örnek olarak, bu göçle İstanbul'a gelen matematikçiler, İbn Bennâ (ö. 721/1321) - Ali Kalasadî (ö. 891/1486) çizgisindeki hesap geleneğini Türk matematiğine aktarmışlar; özellikle cebirsel notasyon ve sembol fikrinin yerleşmesine katkıda bulunmuşlardır.⁹ Şîî-Safevî Devleti'nin kuruluşu,

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

bir açıdan bu bölgedeki Sünnî ulemanın, özellikle Fethullah Şîrvânî (ö. 891/1486) ve Ali Kuşçu (ö. 879/1474) gibi birçok üyesinin daha önce İstanbul'a geldiği Semerkand matematik-astronomi okulu mensuplarının, Abdulalî Bircendî (ö. 934/1527-8 [?]) gibi, Osmanlı coğrafyasına göç etmesine neden olmuş; böylece Türk felsefe-bilim hayatı zenginleşmiş; bir başka açıdan ise Türkistan ile Türkiye'yi birbirinden koparmıştır.¹⁰

Aşağıda incelenecek olan kendi paradigma içi yaşamları yanında, Türklerin Batı'ya doğru yürüyüşü esnasında muhatap oldukları siyasî, dinî, fikrî ve medenî tecrübelerden istifade ettiği gerçeği, insanî oluşun en doğal özelliği olduğundan izahtan varestedir. Türklerin, Anadolu'da karşılaştıkları başta Bizans olmak üzere çok değişik kültürlerden faydalanmaları yanında Balkanlar üzerinden temas kurdukları Avrupa halklarının tecrübelerinden de istifade etmişlerdir. İlk bakışta, ateşli silahların ve diğer teknolojik yapıların bu ilişkinin sıklet noktasını oluşturduğu görülür; ancak daha Orhan Gazi Devri'nde, 1354 yılında ele geçirilen Selanik Başpiskoposu Gregory Palamas'la (ö. 1359) yapılan teolojik tartışmalar,¹¹ Bursa'da saray çevresinde yaşayan Yahudi

¹⁰ Semerkand matematik-astronomi okulunun Osmanlı felsefe-bilim tarihi içindeki yeri için bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Felsefe-Biliminin Arka plânı: Semerkand Matematik-Astronomi Okulu", *Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi*, İstanbul 2003/1, S. 14, s. 1-66.

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

bilginler,¹² XIV. yüzyılın sonu ile XV. yüzyılın ilk yarısında, George Gemistos Plethon (ö. 1452/4) örneğinde olduğu gibi,¹³ Bizanslı düşünürlerle kurulan temaslar, İstanbul'un Fethiyle, Imbroslu Critoboulos (ö. 1470 civarı), Trabzonlu Georgios (ö. 1473) ve Georgios Amirutzes (ö. 1475) gibi Bizanslı bilginlerle girilen ilişkiler, Takiyyuddin Râsîd örneğinde olduğu gibi Avrupa mekanik-otomatik tekniğinden etkilenmeler,¹⁴ XVI. yüzyılın sonunda Paracelsus (ö. 1541) tıbbının¹⁵ Osmanlı coğrafyasına aktarılması, XVI. yüzyılın ilk yarısında Guillaume Postel (ö. 1581)¹⁶ ve XVII. yüzyılın başlarında Galileo'nun öğrencisi Joseph Delmedigo (ö. 1655) örneklerindeki¹⁷ gibi bazı Batı Avrupalı entelektüellerin ve sanatkârların İstanbul başta olmak üzere Osmanlı ülkesinin önemli merkezlerini ziyaret etmeleri, XVII. yüzyılın

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

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

¹⁴ Sevim Tekeli, *16'ncı Asırda Osmanlılar'da Saat ve Takiyüddin'in "Mekanik Saat Konstrüksiyonuna Dair En Parlak Yıldızlar" Adlı Eseri* (Türkçe-İngilizce-Arapça metin), Ankara 1966.

¹⁵ Paracelsus'un başta Mısır olmak üzere Arap coğrafyası ile Kudüs'e gittiği ve İstanbul'u ziyaret ettiği bilinmektedir. Bu seyahatlerden maksadı, etkili tıbbî ilâçları üretmesine imkân sağlayacak simya ilmini tecrübî olarak öğretecek insanları bulmaktır. Paracelsus'un söz konusu seyahatlerden elde ettiği bilgiler üzerinde kurduğu yeni tıp (tıbb-ı cedîd), simyevî/kimyevî tıp (et-tıbbu'l-kimyevî) adıyla da bilinir. Bu köken ortaklığı nedeniyle Osmanlı tabipleri Paracelsus tıbbına yakın ilgi duymuşlardır.

¹⁶ Bkz. <http://www.columbia.edu/~gas1/project/visions/case1/sci.4.html>.

¹⁷ Bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Euclides Geometrisi 'Süreklilik Aksiyomu' Açısından Eleştirilebilir mi?", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, S. 1, İstanbul 2002, s. 215-228.

ikinci yarısında yeni astronominin Osmanlı topraklarına girmeye başlaması gibi pek çok siyasî, dinî ve fikrî alışverişin sürüp gittiği görülebilir. II. Viyana Kuşatması'ndan sonra XVIII. yüzyılda, Lale Devri adı verilen dönemde sürüp giden bu alışverişin yeni bir safhaya girdiği; matbaanın kurulması yanında Batı Avrupa'dan aktarılan fikirlerin hem miktarının arttığı hem de muhtevasının *meydan okuyucu* bir hâl kazandığı, bu dönemde *Tehâfut* geleneğinin tekrar canlanmaya başlanmasından anlaşılmaktadır.¹⁸ Esad Yanyavî (ö. 1143/1731) örneği yanında pek çok mütercimmin muhtelif sahalara ait eserleri tercüme etmesi, Abbas Vesim Efendi'nin (ö. 1175/1761-62) *Dusturu'l-vesîm fî tıbbî'l-cedîd ve'l-kadîm* adlı eserinin isminde de görüleceği üzere, *mevcud kadim* ile *gelen cedîd* arasında karşılaştırmaların vuku bulması, Lale Devri'nde Osmanlı bilginlerinin dikkatli, bir o kadar da köktenci bir karar almaları gerektiği hususunda ayık olduklarını göstermektedir. Mustafa Sıdkı'nın (ö. 1183/1769) klâsik İslâm matematik kültürüne ait eserleri yeniden üretmesi, bu eserlerin tahrir ve tehzibi yanında Avrupa dillerinden çeviriler yapması, öğrencisi Şekerzade Feyzullah Sermed'in (ö. 1202/1787), Ebu Bekr Dîmeşkî'nin (ö. 1102/1691), Osman b. Abdulmennân'ın (ö. 1193/1779) ve

¹⁸ Örnek olarak bkz. Saçaklızade Mehmed Maraşî (ö. 1145/1732), *Tertibu'l-ulûm*, nşr. Muhammed b. İsmail es-Seyyid Ahmed, Beyrut 1988. Eser üzerinde bir değerlendirme çalışması için bkz. Adem Akın-Remzi Demir, "Saçaklızade Muhammed İbn Ebî Bekr el-Maraşî ve Tertib el-'Ulum Adlı Eseri", *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, Ankara 2004, S. 16, s. 1-64. Şimdiye kadar yazma kütüphanelerinde sürdürdüğümüz taramalar neticesinde Lale Devri ve sonrasında kaleme alınmış, Mestçizade'nin *el-Hilâfiyyât*'ı yanında, *Tehâfut* geleneğini sürdüren üç yeni eser tespit ettik; bu eserler, bilinenlerle beraber düşünüldüğünde, bu devirde Osmanlı âliminin bir tehdit algısı içerisinde olduğunu ve bir *meydan okumayla* karşı karşıya bulunduğunu düşündüğünü göstermektedir.

diğer pek çok ismin tercümelere kalkışması, XVIII. yüzyılın sonunda mühendishanelerin kurulması, Osmanlı âlimlerinin fen üreten bilim dallarını, özellikle tüm dallarıyla matematiği yeniden çoğaltmaya çalışması, Hüseyin Rıfkı Tamânî (ö. 1232/1817), İbrahim Edhem Paşa (XIII/XIX. asrın ilk yarısı) ve bhusus İshak Hoca'nın (ö. 1252/1836) Batı dillerinden çevirileriyle kadim gelenekten tamamen kopulmaya başlanması, yeni tarz eğitim veren okulların, tıbbiye, harbiye vb. yüksek eğitim kurumlarının açılması ve tüm bunlara ek olarak Tanzimat'ın akabinde yeni kurulan okullarda yetişen insan sayısında ortaya çıkan artışa paralel bir şekilde Osmanlı ilmî hayatı, İslâm-Osmanlı'dan Osmanlı-Türk'e doğru evrilir. Bunun en önemli göstergesi, bilginin dilinin Arapçadan Türkçeye kaymasıdır. Her şeye karşın metafizik konularda kadim ile cedîd arasında mutedil karşılaştırmaların yapılması mümkün iken, seviye kaybına uğramış yeni nesil entelektüeller; -nizâm-ı âlemi ve insân-ı kâmilî önceleyen, insanın *âbid*, *nâtık* ve *âşık* biçimindeki üç boyutlu varoluşunu dikkate alan kadim geleneğin tersine- bekâ-i devleti, dolayısıyla da siyaseti önceleyen cedîd yaklaşım önceliklerine uygun bir şekilde, teolojik, kozmolojik ve metafizik derinliğini kaybetmiş; yeni felsefe-bilimin hem kavramsal hem de maddî/teknik sonuçlarını aktararak amacını gerçekleştireceğini varsaymıştır. Tanzimat, Meşrutiyet ve Cumhuriyet, Oğuz/Türk çizgisinin, hiç şüphesiz siyasî bekasını sağlarken, aklını karıştırmış; bu nedenle de Türk insanının henüz hissî, vicdanî ve aklî varoluşunu gerçekleştirebileceği ve içinde anlamlı hayat sürebileceği bir *küre* inşasını başaramamıştır. Bu nedenle, "Avrupalı/Batılı Türk" terkindeki "Türk" kavramı, "Avrupalı/Batılı" kavramı lehine gittikçe zayıflamakta, bin yıllık yürüyüş, yenileşme tecrübesinde yeniden bir diriliş değil bir erimeye doğru kaymaktadır. Değiş yerindeyse, bugün Türk insanının felsefe-bilim açısından en önemli

sorunu; her şeyden önce, *teolojik emniyet/iman, metafizik güvenlik/inanç* ve *psikolojik sükûnet* kaybı; ihsâsının bulanık, vicdanının yırtık, idrakinin karışık olması; bilgin ve bilge düşünür değil mühendis ve mütefennin *otomat* yetiştirilerek öylece kala kalmasıdır.

Yolun Yapısı

Oğuz/Türkmenler İslâm medeniyetine siyasî bir güç olarak girdiklerinde İslâm medeniyetinin maddî ve manevî durumu nasıldı? Bu sorunun cevabı Türklerin hem İslâm medeniyetinde hem de dünya tarihinde oynadıkları rolü tebarüz ettirmek bakımından son derece önemlidir.¹⁹ İlk olarak, İslâm ve Türk medeniyeti tarihi yazıcılığında fazlaca vurgulanmayan en önemli hususlardan birisi şudur: Oğuz/Türkmenlerin 1040'ta siyasî bir güç olarak dâhil oldukları İslâm medeniyeti yaklaşık 400 yaşında bir medeniyetti. Hem dünya görüşü (anlam-değer dünyası) hem de dünya tasavvuru/resmi bakımından kavramsal/metafizik paradigmasını büyük oranda tamamlayan bu medeniyetin büyük siyasî, manevî ve fikrî önderleri hemen hemen aynı dönemlerde tarih sahnesinden çekilmişlerdi: Büyük filozof-bilim adamları İbn Sînâ 1037'de ve İbn Heysem 1040'ta vefat etmişlerdi. Öyleyse sorulması gereken en önemli soru, Oğuzların,

¹⁹ Oğuz/Türkmenlerin tarihî rolleri, hem eski hem de yeni dönemde pek çok tarihçi-düşünür tarafından dile getirilmiştir. İbn Haldun, Wilhelm Barthold, Mehmed Fuad Köprülü, A. Zeki Velidî Togan, Osman Turan, Halil İnalcık, Claude Cahen bu isimlerden bazılarıdır. Arapçı bir tarihçi olmasına ve Türkler hakkında olumsuz düşüncelere sahip bulunmasına karşın Hasan İbrahim Hasan, "İslâm'ın kuvvetinin yenilenmesi ve siyasî birliğinin tekrar kurulmasının erdemi Selçuklulara aittir; bundan ve Haçlı Savaşları'nın bu dönemde ortaya çıkması, Selçukluların da bu savaşların ön cephe-lerinde yer almasından dolayı, onların tarihte özel bir önemi vardır." demektedir. Bkz. *Târîhu'l-İslâm -es-siyasî ve'd-dinî ve's-sekafî ve'l-ictimâ'î-*, c. IV, s. 7.

yukarıda dile getirilen nitelikleri çerçevesinde, tamamlanan bu *yapı* içindeki yerlerinin ne olduğudur. Bu sorunun cevabı üzerinde aşağıda durulacaktır.

İkinci olarak, Oğuz/Türkmenler İslâm medeniyetine siyasî/askerî bir güç olarak dâhil olduklarında İslâm dünyası *siyasî* açıdan *parçalanmış* bir durumdaydı. İslâm medeniyetinin coğrafi sınırları küçülmüş; pek çok coğrafi bölge iç çatışmalardan da faydalanan dış güçler tarafından işgal edilmişti. Gaznelilerin Hindistan fetihleri dikkate alınmazsa VIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İslâm yayılması önce durmuş, daha sonra da gerilemeye başlamıştı. Pek çok tarihçinin dile getirdiği üzere, Selçuklu Türkleri olmasaydı bugün İslâm, Arap Yarımadası'na sıkışmış küçük bir kültür haline düşebilirdi. Öte yandan dâhilî açıdan, *İslâm coğrafyası parçalanmış*, nerede ise her şehir birer devlet hâlini almıştı. Siyasî merkezin parçalanması, doğal olarak *adaletin* de *parçalanması* demekti. Selçuklular, bu ortamda ilk önce merkezi devleti yeniden inşa etmiş, siyasî birliği tekrar kurmuş, insanlar için belirli bir hukuk içerisinde *öngörülebilir bir hayat imkânı* sunmuş, kısaca *adaleti* sağlamışlardır. Bu tarihî tecrübe, Büyük Selçuklulardan başlayarak, Anadolu Selçukluları, özellikle Osmanlılarda siyaseti, *merkez-çevre ilişkisini* dikkate alarak düzenleme konusunda ısrarlı davranmaya götürmüştür.

Üçüncü olarak, Türkler, İslâm medeniyetinde dâhil olduklarında, *aklı ve vicdanı* da *parçalanmış* olarak buldular. Hakikati temsil ettiğini iddia eden onlarca dinî ve fikrî okul aralarında çatışma hâlindeydi; öyle ki, birbirlerinin canlarına kastetmekteydiler. Aklın parçalanmışlığı siyasî parçalanmışlığın meşruiyetini sağlıyor; siyasî parçalanmışlık ise fikrî parçalanmışlığı besliyordu. İtikadî ve fikhî mezhebler, irfânî meşrepler, felsefî meslekler, tüm renkleri ve tonlarıyla, her türlü ifrat ve tefrit mevcuttu. Aklın/nazarın/bilginin bu

parçalanmışlığı elbette eyleme de yansiyordu. İşte Oğuzların, yukarıda işaret edilen niteliklerine bağlı kalarak ilk önce yeniden inşa ettikleri bu *bilgi ile eylemin, akıl ile adaletin yeniden tesisi*, hatta *terkibidir*.

Bu terkip sürecinde, yukarıda da dile getirildiği üzere, Oğuzlar 400 yaşındaki bir medeniyete girdiklerinde, daha önce bu medeniyetin kendi içinde tartıştığı dinî, felsefî, siyasî ve kültürel hiçbir sorunla muhatap olmamışlardı; başka bir deyişle zihinleri bu sorunlarla mukayyet, hatta malul değildi; bu da onlara bu sorunlar yumağına *dışarıdan* bakabilme gücünü veriyordu. Öte yandan hem Oğuzlar bu medeniyetin içeriğini edinmek, hatta anlamak hem de İslâm medeniyeti mensupları bu yeni hâkimlerini içselleştirmek, kendilerinden kılmak zorundaydılar. Süreç isteyen bu iki durumda da karşılıklı etkileşimin meydana getireceği sonucun, doğal olarak etkileşimi gerçekleştiren her iki unsurun dışında yeni bir vakıa olması kaçınılmazdı. Nitekim Türkler Müslümanlaştıkça İslâm da Türkleşti; deyiş yerindeyse, günümüzdeki *âmiyâne* ve siyasî/ideolojik kullanımının ötesinde, ortaya bir Türk İslâmı çıktı ve bu İslâm'a mensup Müslüman Türk, bir İslâm-Türk medeniyeti inşa etti, meydana getirdi.²⁰

Türkler, siyasî birliği, *merkez-çevre ilişkisine* göre sağlamaya çabaladılar. Bu nedenle, ilk önce “devletin, hanedanın ortak malı olduğu” şeklindeki eski Türk devlet anlayışını aşmaya çalıştılar. Büyük Selçukluların hem bu ilke hem de bulundukları İslâm coğrafyasındaki siyasî durum nedeniyle tam anlamıyla başarılı oldukları söylenemez ise de bu yolda bir başlangıç yaptıkları kabul edilebilir. Anadolu Selçukluları ise devleti parçalayan eski Türk devlet anlayışının

²⁰ Burada özellikle *Türk-İslâm* değil *İslâm-Türk* diyoruz; çünkü bu etkileşimin medeniyet ciheti “İslâm”, kavim ciheti “Oğuz/Türkmen”-dir; terkip “Türk”tür. Büyük küme “İslâm” olduğundan “Türk”, bu kümenin bir üyesi, ama etkili bir üyesidir.

yıkıcılığını özellikle Sultan II. Kılıç Arslan'ın acı tecrübesinden sonra açıkça gördüler. Ancak bu konudaki en başarılı örgütlenme Osmanlılar Dönemi'nde gerçekleşti; öyle ki, bu ilke dışındaki uygulamaları garip bulup “nereden icat ettikleri”ne ilişkin bir mektup yazan Timûrî Şâhruh'a Çelebi Sultan Mehmed, “Bunu bize tarihî tecrübe öğretti.” şeklinde cevap vermiştir.

Türklerin siyasî birlik çerçevesinde sağlamaya çalıştıkları şüphesiz âdil bir yönetimdi;²¹ âdil bir yönetim, insanlara, ancak *öngörülebilir* bir hayat sunmakla mümkündür; öngörülebilir bir hayat ise *tutarlı bir hukuk* ile bu hukukun *güçlü icrasını* talep eder. Bu ise, her şeyden önce toplumun ürettiği artı değeri ellerinde tutan kişilerin yani iktidar sahiplerinin, siyasî iradenin, hukuk bilincine sahip olması; devletin de bu bilinci taşıyan ve icra eden bilginleri yetiştirmesiyle mümkündür.²² Türkler döneminde, aşağıda üzerinde durulacak olan medrese sistemi, verdiği hukuk/fıkıhla bu bilinci öğretmiş, ürettiği hukukçu/fakih de bunu icra etmiştir. “Din ü devlet, mülk ü millet” deyişi bu bilincin tezahüründen başka

²¹ “Kadim siyasî kaynaklarda yönetici için kullanılan *Zillu'llâhi fi'l-ard* tabiri Türkçe'ye *Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi* şeklinde çevrilir. Bu tabirdeki *Tanrı*, *yeryüzü* ve *gölge* kavramları son derece önem taşır: Eflatun'un felsefî terminolojisinin de etkisini içeren bu ibarede *Tanrı*, idealar âleminde, *gölge* bu ideanın temsiline, *yeryüzü* de gölgenin bulunduğu, ideaların dünyasından farklı süflî dünyaya işaret eder. Ancak gölgelik, gölge olma yeryüzünde bulunan bütün bir mahlûkat için geçerlidir; yöneticinin diğer gölgelerden farkı doğrudan idealar âleminin en üst ideası Tanrı'nın, “mutlak iyi”nin yani “adalet”in gölgesi olmasıdır. Öyleyse mecazî anlamda kullanılan “Tanrı'nın gölgesi” tabirindeki hakikî cihet, yöneticinin Tanrı gibi iyiyi yani adaleti temsil etmesi, başka bir deyişle Tanrı'nın teolojik-kozmik siyasî erkine benzer bir siyasî erk ile insanlar arasında tasarrufta bulunmasıdır.” Bkz. İhsan Fazlıoğlu, “Şecerele Ne İşe Yarar?”, s. 4-6, 22.

²² Bu nedenledir ki, Büyük Selçuklular Devrinde yalnızca Buhara'da altı bin yetmiş fakih mevcuttu.

bir şey değildir. Öyle ki, ilk dönemde sultanın şahsındaecessüm eden bu yapı zamanla devlet kavramına inkılap etmiş; kavramın *şahs-ı manevîsi* yani anlamca teşahhusu/ kişilik kazanması Türklerin *devleti* bir *kişi* olarak tasavvur etmelerine neden olmuştur. Şüphesiz içeriğin bu şekildeki oluşumuna, Türklerin uzun tarihî tecrübeleri ile devraldıkları İslâm dünyasındaki *devletsizliğin*, dolayısıyla fitnenin yarattığı sosyo-psikolojinin etkisi büyüktür. Bu durumu, Mehmed Şah Fenârî'nin (ö. 839/1435-36) şu yargısı veciz bir biçimde dile getirir:

Adaletin faydası tüm yaratıklar/mahlûkat içindir; çünkü ancak adalet sayesinde (maddî ve manevî) *güvenlik* gerçekleşir. Bundan dolayı zâlim bile olsa yöneticiye beddua etmek yasaklanmıştır. Çünkü yöneticinin var olmasından kaynaklanan iyilik zulmünden kaynaklanan kötülükten daha fazladır. Tersine kişi, Tanrı'dan yöneticiyi başarıya ulaştırmasını ve adaleti artırmasını istemelidir.²³

İslâm dünyasının merkezî coğrafyasında Büyük Selçukluların sağladığı bu siyasî birlik, Moğollarla kısa süreli bir sarsıntıya uğrasa da Osmanlılarla zirvesine varmış; Deşt-i Kıpçak Bölgesinde Altın Orda'nın, İran ve çevresinde Safevîlerin, Hindistan ve çevresinde Babürlülerin sağladığı kazanımlar diğer siyasî birliklerle kapitalizmin ve sömürgeciliğin yükselmesine kadar devam etmiştir. Özellikle Kanunî Sultan Süleyman Devri'nin ikinci döneminde devlet sisteminin kurumsallaşması hızlanmış; Yenileşme Dönemi'ne kadar devam eden bu yapı, modern devlet anlayışına göre yeniden *tanzim* edilmiş ve bu miras tüm birikimiyle birlikte Cumhuriyet'e aktarılmıştır.

Türklerin İslâm medeniyetinde inşa ettiği, merkez-çevre ilişkisine göre düzenlenen bu siyasî yapılanma, evrendeki

²³ Mehmed Şah Fenârî, *Kitâbu Enmûzeci'l-'ulûm*, 208a-208b (İlmu âdâbi'l-mulûk).

ilâhî nizâm-ı âlemin yanında, usûl-i fıkıhtan ödünç alınıp Türk siyasî düşüncesinin merkezî kavramı haline getirilen, içtimaî nizam anlamında *nizâm-ı âlem* olarak adlandırılmış; bu yapıyı tehlikeye düşürecek, sarsacak, yok edecek her türlü girişim, *fitne ve fesad*, daha baştan asgariye indirilmeye çalışılmış, fitne ve fesada giden yollar dahi, aşağıda işaret edileceği üzere, sakıncalı sayılmıştır.

Siyasî birliğin sağlanması, ancak ve ancak parçalanmış aklın, dolayısıyla bilginin birliğinin yeniden inşasına bağlıdır. Çünkü her türlü eylem, meşruiyetini dayandığı nazarî çerçeveden alır; bu nedenle, Ahmedî'nin “Sanmagil fikr etmeden her işe el / K'olur evvel fikret ü âhir amel” deyişine uygun şekilde akıl, eylemi öncelemelidir.²⁴ Mehmed Şah Fenârî'nin ifadesiyle:

Yöneticinin düşüncesi, sözü ve eyleminden önce gelmeli; yalnızca işlere ilişkin inançlarla yetinmemelidir. Bundan dolayıdır ki Tanrı, Âdem'i, kendisini diğer canlılardan ayıran *aklı* nedeniyle *halife* seçmiştir. Dolayısıyla yöneticinin eylemleri *akla* göre olmalıdır.²⁵

Aklın en önemli ürünü bilgidir; dolayısıyla akıl devlet işlerinde, Sultan Berkayaruk'un “İdarede ve muamelede taassup caiz değildir.” vecizesinde dile getirdiği üzere, heva ve hevase göre değil, ancak ve ancak üretilen *bilgiye* göre davranmalıdır. Çünkü, Ahmedî'nin “Âlem ilm (akıl) ü ameldir (adalet).” deyişine uygun olarak, bilgi adaleti doğurur; âdil olmak için âlim olmak gerekir. Ancak yönetici, her zaman bilgin kişilerden çıkmayacağına göre, yöneticiler bilginlere

²⁴ Nazarî irfan çizgisini takip eden ehl-i keşf de -sanıldığının aksine- akklı şu sözlerle tebci eder: “Akıl içeriden gelen bir elçi (resul/peygamber), peygamber dışarıdan gelen bir akıldır.” Ehl-i keşfin “Akı terk et.” deyişi ise “Aklın mümkün tüm imkânlarını tükettikten sonra, nutkiyetin diğer yetilerine yönel!” anlamındadır.

²⁵ Mehmed Şah Fenârî, *Kitâbu Enmûzec...*, aynı yer.

danışmalıdır. Böylece bilginler, yöneticilerle yönetilenler arasında bilgiye dayalı bir köprü kurarlar. Yine Mehmed Şah Fenârî'nin deyişiyle:

Yönetici, adalet yolundan ayrılmamalı, bilginlerle beraber oturmalı, onlarla düşüp kalkmalıdır; çünkü -bilindiği üzere- doğru/kâmil siyasetin hem dış hem de iç etkisi ancak ve ancak *bilgiye* gerçekleşir.²⁶

Türkler, siyasî birliğin bile meşruiyetini kendisinden devşirdiği akıl/nazar birliğinin yeniden yapılanması için çift yönlü bir strateji takip ettiler: (1) *Hakikate* ilişkin farklı mezhep, meslek ve meşreplerin ileri sürdüğü mevcut bilgi birikimini bir *ortak dile* dökmek; (2) bu ortak dile dökülen bilgi manzumesini eğitim-öğretim yoluyla *nesiller arası aktarıma* sokmak. Ortak dil üzerinden yürütülecek eğitim-öğretim yoluyla din, ortak vicdanı; hikmet, ortak idraki; tasavvuf ise ortak irfanı verecek; kısaca üst dilde birleşen bir ortak akıl, her alanda vuku bulan çatışma ortamlarını giderecek, en azından asgariye düşürecektir. Bu ortak aklın kalıcılığı için medrese hem ortak vicdanın hem ortak idrakin, dergâh/tekke/tarikatlar ise ortak irfanın sürekliliğini yürütmeyi üstlenmiştir. Bu eylemin sonucu olarak ortaya çıkan ortak vicdan, itikadî ve fikhî mezhepleri tahdid etmiş; bugün dahi kullanılan, geçerliliğini sürdüren pek çok dinî formülasyon üretmiştir. Ortak akıl ise, aşağıda üzerinde durulacağı üzere,

²⁶ Mehmed Şah Fenârî, *Kitâbu Enmûzec...*, aynı yer. Mehmed Şah Fenârî'nin "Adaletin Fazileti" başlıklı kısımda, "Bir saatlik adalet bir senelik kulluktan daha hayırlıdır." şeklinde bir hadis nakletmesi ilgi çekicidir. Muslihuddin Mustafa (ö. 1331'den sonra) da, Orhan Gazi'nin (1324-1362) oğlu Süleyman Paşa'ya sunduğu *Sûre-i Mülk Tefsiri*'nde (Süleymaniye Kütüphanesi Hafid Efendi nr. 427), "Ne yücedir O ki mülk O'nun elinde ve O her şeye kâdirdir" âyetini yorumlarken yöneticinin uyması gereken kurallara, özellikle bilginin, bilginlerin ve en önemlisi adaletin önemine vurgu yapar. Sûrenin seçimi, söz konusu âyetin uzun yorumu, müfessirin maksadı açısından son derece dikkat çekicidir.

kelâmî, hikemî ve irfânî bilgiyi ortak bir dilde buluşturmuştur. Bu sonucu elde etmek için ilim kamuoyu, müfredat programları oluşturmuş; bu müfredat programlarına uygun metin yazımı örgütlenmiş ve bu metinleri okutacak, aktaracak taşıyıcı zihinler, bilginler yetiştirilmiştir. İlginçtir ki, başta Selçuklu-Osmanlı Medreseleri olmak üzere, İslâm dünyasının pek çok eğitim kurumunda, hemen hemen tümü XIII. yüzyıldan itibaren, ortak dilin yapısına uygun kaleme alınmış metinler okutulmuştur.

Her türlü itikadî, hikemî ve irfânî dilin üstünde yer alan bu ortak bilgiye bizzat Nizâmülmülk *ilim* adını vermiştir. Nitekim Eşarîler ile Hanbelîler arasında vuku bulan tartışma, akabinde cana kastetme eylemlerini duyan Nizâmülmülk, Bağdad Nizamiyye Başmüderresi Ebu İshak Şîrâzî'ye yazdığı mektupta medreselerin herhangi bir dili tutmak ve savunmak için kurulmadığını, devletin medreseleri kurmakla bizzat *ilmin* korunması ve yüceltilmesi amacını taşıdığını belirtmiştir. Ayrıca, 1080'de Divan'da yapılan toplantıya tüm âlimler davet edilmiş, fitne ve fesada, tefrike yol açacak bir biçimde herhangi bir dilin savunulmaması kararlaştırılmış, itikadî, hikemî ve irfânî yaklaşımların toplumu sarsacak, düzeni bozacak, ilmî sürekliliği sakatlayacak bir şekilde ifadesi yasaklanmıştı. Bunun dışında, farklı dillerin ifadesine izin verilmiş, hatta herhangi bir hadisenin çıkmaması için medrese kapılarına Türk muhafız birlikleri yerleştirilmişti.²⁷ Tüm bu tedbirlerden amaç, başvezirin lakabında dile gelen *nizâm-ı mülk*, dolayısıyla *nizâm-ı âlem*i ve bunun sürekliliğini sağlamaktır.

Türkler, uzun tarihî süreç içinde edindikleri hesaplayıcı, çözümleyici ve düzenleyici yetilerini, fitne ve fesadı ortadan kaldıracak biçimde, düzeni (*nizâm-ı âlem*) kuracak ve sürdürülebilir kılacak şekilde işletmişlerdir. *Devlet-i ebed-müddet*

²⁷ Osman Turan, Selçuklular Tarihi..., s. 312-313.

deyişinin Selçuklu-Osmanlı çizgisinde ortaya çıkması bir tesadüf olmadığı gibi, medreselerin bu dönemde devlet eliyle örgütlenmesi de boşuna değildir. Medreseler bir yandan Oğuz boylarının yeni dâhil oldukları medeniyetin vicdanî, hikemî ve irfânî birikimini özümsemelerini; neticede yazılı kültürün varlık, hukuk ve devlet, kısaca nazarî düşünme bilinci kazanmalarını sağlamış diğer yandan da bütün bir İslâm coğrafyasında hem yatay hem de dikey boyutta ortak bir dili ve bu dili konuşan ortak bir akli kurmuştur.

Yük: Tanım, Konu, Sorun, Maksad

Felsefe-bilim tarihi araştırmalarında *whiggism* ve *an-kronizm*; felsefe, bilim başta olmak üzere Tanrı, evren, ruh, nefis, bilgi vb. temel kavramların tanımlarında daha çok görülür. Yalnızca *popüler* çalışmalarda değil *uzmanca* araştırmalarda bile konuyu yönlendiren siyasî ve fikrî bakış açılarına bağlı olarak, incelenen dönemin ruhuna aykırı tanımlar, tasavvurlar ileri sürülür; muhteva bu tasavvurlara uygun bir biçimde çarpıtılır, dönüştürülür; böylece *olanın fotoğrafını çekmek* yerine benimsenen siyasî, dinî ve fikrî tavra göre *olması gerekenin resmi çizilir*. Kanaatimizce bir kültürün, bir medeniyetin felsefe-bilim zihniyetini tespit etmek için atılması gereken en önemli adım, söz konusu felsefe-bilimin üretildiği bütünü, *küreyi* tarihî vakıaya mutabık bir şekilde inşa etmek, bu küreyi inşa eden insanların dünya görüşü (anlam-değer dünyası) ile dünya tasavvurunu/resmini dikkate almak, kısaca tarihî çalışmayı yapan kişiler olarak bizim ne düşündüğümüzü değil o tarihi yapan insanların ne düşündüğünü yakalamaya çalışmaktır. Başka bir deyişle, felsefe-bilim tarihi, *ne olması gerektiği* önceden belirlenip dikte edilerek incelenecek bir alan değil, tersine *ne olduğu* dikkate alınarak araştırılması gereken bir alandır. Demek ki

yapılması gereken belirli bir mekân ve zamanda *hayat süren* insanların *varlığı*, *Tanrı'yı*, *evremi* ve *insanı nasıl ihsas ve idrak ettiklerini* anlamaktır; *nasıl ihsas ve idrak etmeleri gerektiğini* söylemek değil.

Günümüzde kullanılan *science* anlamındaki *bilim* kavramı ile *felsefe* kavramı, Immanuel Kant'ın çerçevesini çizdiği, Aguste Comte'un son biçimini verdiği tanımlarıyla kullanılırlar.²⁸ Başka bir deyişle her iki kavramın bugün kullanıldığı şekliyle tanımları, yaklaşık bir tarihle 1800'den öncesine gitmez. Bu çerçevede, "*bilim devrimi*" terkinde kullanılan *bilim* kavramı bile *anakroniktir* ve hikâye *whiggist* bir tarzda yazılır. Çünkü felsefe-bilim tarihinde, *doğa araştırmaları* (natural history), *doğa felsefesi* (natural philosophy) ve *doğa bilimi* (natural science) ayrı içeriklere sahip kavramlardır; bu içeriklere göre her birinin medlülleri (anlamları) de farklıdır. Öte yandan her üç kavramın bugünkü şekilleriyle ortaya çıkmasının tarihî süreçleri vardır ve bu süreçler yalnızca zihnî/fikrî süreçler değillerdir. Örnek olarak, *doğa bilimi* kavramı, Galileo-Descartes-Newton-Boyle-Leibniz-Euler-Lagrange çizgisinde, matematik-empirik-mekanik-dinamik-kinetik gibi bileşenlerin teker teker keşfedilip sürece katılımıyla ortaya çıkmıştır. Bu duruma en iyi örnek, Newton'un 1687'de yayımladığı *Doğa Felsefesinin Matematik İlkeleri* adlı eserinin adıdır. Bu tarihî gelişimde, Aristotelesçi-İbn Sînâcî-İbn Heysemci felsefe-bilim sistemlerine, simyacılar, hatta büyücülere ait kadim unsurların hem

²⁸ Kadim felsefe-bilim tasavvuru, ayrıntılardaki farklılıklara karşın, varlığa ilişkin nazarî bilginin mantıkî bir sistemi biçiminde ifade edilirken, Kant'la beraber, insanî aklın temel amaçları ile tüm insanî bilgilerin arasında bulunan ilişkilerin bilimi şeklinde idrak edilmeye başlandı. Bu idrakin sonucunda filozof, artık insan aklının yapıcısı/kurucusu değil, iş görme (düşünme-eyleme-yargılama) yasalarını koyan / tespit eden bir kişi hâlini aldı. Bkz. Julián Mariás, *History of Philosophy*, s. 3.

sürekliliklerini nasıl korudukları hem de nasıl farklılaşarak yeni unsurlara dönüştükleri son derece önemlidir. Kadim doğa felsefesine ait *manifest nitelikler* ile simyaya has *occult* (gizli/hafî) *nitelikler*, *aktif güçler* ile *pasif güçler*, *doğal* (natural) ile *yapay* (artificial) ayrımları ve bunların kullanımları *yeninin* inşasında dikkate alınması gereken yalnızca birkaç kavram çiftidir. Nitekim Leibniz, Newton'un yer çekimi kavramını, kadim simyacılar a ait occult bir nitelik olarak tanımlayıp yeni bilimde kullanımına itiraz edince, Newton, Leibniz'e katılıp yer çekiminin *kendisini* occult ancak *etkilerini* manifest nitelik kabul etmiştir; çünkü Newton'a göre bu etkiler, hem tecrübemize konudur hem de matematik analize uygundur. Yeni doğa felsefesinin teşekkülünde, kadim pek çok kavram arasında kurulan ilişkiler de önemli rol oynamıştır; örnek olarak *minima naturalia* ile *matematiksel atom* anlayışları katıp karıştırılarak, Pierre Gassendi eliyle fiziksel atomculuk inşa edilmiştir ki bu inşa Newtoncu bilimin ontolojisini oluşturacaktır.

Günümüzde kolayca “-dır/-dir” gibi varlık/yargı ekleriyle biten cümlelerle dile getirilen neticelere çok derin ve karmaşık tartışmalar sonucunda ulaşılmıştır. Bu tartışmalar, çok çeşitli nedenlerle yıkılan daha önceki sistemin yerine ikame edilmek üzere geliştirilen bir strateji çerçevesinde yürütülmüştür. Çünkü insanî bilmekten amaç teolojik, metafizik, kozmolojik, fizik ve antropolojik tamlık ve tutarlılığı olan, mikrodan makroya doğaya birlikli, yekpare bir bakışın/nazarın inşa edilmesidir. İnsan yukarıda sayılan sorulara ilişkin bu yanıtların içerisinde hayatı *anlamalı bir bütün* olarak yaşamak için, bakışını siyasî, içtimâî, dinî ve fikrî yapılarla katıp karıştırır; ortaya çıkan terkip, insanın, içinde ihsasını, vicdanını ve idrakini barındırdığı *evdir*. Dolayısıyla doğa hakkında sorulan sorular ve verilen yanıtlar ancak ve ancak bu terkinin bütünü göz önünde bulundurularak anlaşılabilir: Descartes'ın doğa

felsefesinden, “hareket içre olan yayılımlı/yer kaplayan cismin geometrik analizi”ni; Leibniz’in “hareketin ayrılmaz bir parçası olduğu cisimlerin üzerinde câri olan kuvvetlerin açıklanması”ni; Newton’un ise “fenomenlerin hareketin yasaları ile tasvir edilmesi”ni anlaması bu terkinin bütününü içinde anlamalıdır. Öyle ki sorular bile bu tavra göre farklılaşır: Leibniz “Hareket nedir?”, Newton “Hareketin etkileri nelerdir?” diye sormak zorundadır. Çünkü Leibniz -ve Kant’ın keskin ayırımına karşın daha sonraki tüm Alman felsefe-bilim geleneği- *numenal* olanı dikkate alırken Newton -ve Bradley’in tüm çabalarına karşın daha sonraki İngiliz felsefe-bilim geleneği- *fenomenal* olanı öncellerler. Bu nedenle Leibniz, evreni bilme eylemini “Tanrı’nın bakış açısında konumlanmak” biçiminde tanımlarken, Newton, Evren üzerindeki tüm dedüktiv-rasyonalist yanıtları “Tanrı’nın kudretine insanî sınır koymak” şeklinde nitelendirecektir. Bu ilkesel farklılıklar dolayısıyla *numenal neden* ile *fenomenal neden* ayırımına gidilecek; çekimin kendisi numenal kabul edilip tanımından kaçınılırken düzenli/yasalı etkileri fenomenal görülecektir. Kısaca söylemek gerekirse, Newton “Tanrı ne yaptı?” sorusunu sorup mevcûdun zâhirini incelerken, Leibniz “Tanrı ne yapmalıydı/yapmalı?” sorusunu sorup mevcûdun bu şekilde zuhur etmesinin arka planını/nedenlerini araştırır. İşte 1800’den sonra Kant’ın bu iki farklı yaklaşımı terkip etmesiyle, bugün doğa bilimi dediğimiz yapı ortaya çıkacak; zamanla konusu (subject-matter) bulunan her bilme eylemi bu özelliği sahiplenmek zorunda kalacaktır. Kant’ın yaptığı kısaca şu örnekle özetlenebilir: Leibniz ve daha birçoğu için matematik, evrenin/doğanın, *numenal* dilidir. Kant, numenin varlığını bir varsayım olarak kabul etmesine karşın insan zihninin/idrakinin dışına taşır; ancak ilginç bir biçimde, kendinden önce matematik gibi numene yüklenen özellikleri de insan zihninin/idrakinin özellikleri haline getirir.

Yukarıda, bugün *bilim* denilen yapının tarihî gelişimine ilişkin söylenenlerden maksat, tarihte daha baştan *bilim* diye, tarihten bağımsız bir yapının bulunmadığı, dolayısıyla bir kurum, yöntem, tarz olarak bilimin insanın *bilme eyleminin* belirli bir mekân-zamanda ortaya çıkan herhangi bir tezahürü olduğudur. Bu tezahür de diğer tüm tarihî vakıalar gibi pek çok şarta bağlıdır, kısaca maddî, manevî (anlam-değer dünyası) ve metafizik (kavramsal şemalar) koşullarla kayıtlıdır: Kadim bilme eyleminin yakînî bilgiyi keşfetmek için *contemplative/teemmülî* hayatı tercih etmesine karşın, gelişen millî devletlerin ihtiyaç duyduğu sürekli ordu ve buna bağlı vergi sistemi gibi pek çok unsura dayalı olarak yeni doğa felsefesinin kamusal yararı gözeterek aktif yaşamı öncellemesi; bu şartlar çerçevesinde matematikçilerin, gelişen ticari hayatı düzenleyici rollerine bağlı olarak toplumsal statülerinin yükselişi -muhasibecilik sisteminin yükselişine uygun olarak Fermat gibi büyük matematikçilerin tacir olmaları hatırlanmalıdır- doğa felsefecilerinin de kendi statülerini korumak için doğa felsefesi konuları üzerinde matematiğin tatbikine izin vermeleri (matematikleştirme); matematikçilerin ise doğa felsefecilerinin sahip oldukları yüksek entelektüel itibar ve akademik avantajlardan faydalanmak için matematik soyutluğu fiziksel somutluğa katmaya razı olmaları, dolayısıyla matematiksel kesinlikten taviz vermeleri, tüm bu gelişmeler yeni doğa felsefesinin yükselişi ve yeni bilme tarzının şekillenmesi açısından önemlidirler. Bu işbirliği, terkip ve uzlaşma en açık ve seçik bir biçimde, yukarıda zikredilen Newton'un, eskiyi derleyip toparlayan ve yeni bilme tarzını sistemleştiren, özellikle *doğa felsefecilerinin* yöntemleri ile *matematikçilerin* yöntemlerini terkip eden eserinin adında görülür: *Doğa Felsefesinin Matematik İlkeleri*. Bu çalışmada çok kısa özetlenen bu noktalar dikkate alınmadığı takdirde, yeni bir bilme tarzı

olarak yeni doğa felsefesinin yükselişi anlaşılamayacağı gibi bir felsefe sistemi olan ampirizmin kurucusu olmasına karşın aletin doğayla temasta yarattığı bilgi sorunları nedeniyle mikroskobun doğa felsefesi araştırmalarındaki yerini küçümseyen John Locke'un tavrını da anlamak mümkün olmayacaktır.²⁹

Öyleyse, felsefe-bilim tarihinde yapılması gereken, belirli bir bilme tarzının tarihinin araştırılması değil bizatihi *insanın bilme eyleminin* tarihinin araştırılmasıdır. Her kültür ve medeniyetin, varlığı, evreni ve insanı kendi iç tutarlılığı olan bir dille tasvir ve tersim etmesi, kısaca nazarî idraki hatta idrakleri dikkate alınmalıdır. Bu nedenle çalışmada kullanılan istiâre-i temsiliyeye uygun olarak *yolda yolcunun* muhatap olduğu, yukarıda dile getirildiği üzere, öncelikle eğitim-öğretim sürecinde özümsemiği *yükün* yani felsefe-bilimin tanımı, yalnızca Türk felsefe-bilim tarihi çalışmalarında değil diğer medeniyetlere ilişkin çalışmalarda da dikkat edilmesi gereken en önemli husustur. Kısaca, “Oğuzlar/Türkmenler İslâm medeniyetine dâhil olduklarında ne gibi nazarî idraklerle muhatap oldular ve bu idrakleri nasıl gördüler?” sorusu mutlaka dikkate alınmalıdır.

Kadimi İdrakin Genel İlkeleri

Türk düşüncesinin muhtevasını idrak etmek için her şeyden önce, bu düşüncenin varlığa geldiği, varolduğu tarihî

²⁹ Günümüzde doğa bilimlerinde *verilerin*, bilgisayar ortamında *varsayımlara* uygun olarak *tadil* ve *tashih* edildiği; bunun sonucunda gerçeğin *sanal* hâle getirildiği gözlemlenmektedir. Çünkü günümüzde *bilim* olarak *bilim* değil, en geniş anlamıyla *teknîğe katkısı oranında bilim* dikkate alınmaktadır. Yukarıda özetlenen konular için *bilim devrimini* konu alan birçok eserde yeterli malûmât mevcuttur. Özellikle bkz. John Henry, *The Scientific Revolution and the Origins of Modern Science*, New York 2002.

bağlamı ve bu bağlamın *hayat ilişkilerini* anlamak gerekir. Bu çerçevede, düşüncenin kullandığı malzemeyi, varoluş şartlarını, nedenlerini ve öngördüğü maksadını, kısaca madde ve suretini, ikisinin birlikte oluşturduğu düşüncenin heyetini belirlemek şarttır. Bu özelliklere sahip düşünceyi üreten ve taşıyan kişilerin ferdî, içtimaî, siyasî, dinî ve fık-rî kimlikleri ve kişiliklerini tayin etmek; bilginin üretildiği kurumların şekli özelliklerini, içeriğini, siyasî anlamını, iktisadî yapısını, içtimaî yerini tespit etmek; üretilen bilginin toplumsal karşılıkları ile siyasî iradeyle ilişkilerini anlamak son derece önemlidir.

Türk düşüncesinin tarihî seyrine nüfuz ancak ve ancak Türk toplumunun hayat ilişkilerinin örgütlenmesini anlamak; bu örgütlenmenin amaçlarını belirlemek, özellikle hayatın, en geniş anlamıyla eşyayla temas tarzlarını yakalamakla mümkündür. Bu çerçevede, asıldan unsura tüm bir *Tanrı, kozmos, gökyüzü, dünya, insan, toplum ve devlete* ilişkin hem dünya görüşünü (anlam-değer dünyasını) hem de dünya tasavvurunu (resim dünyasını) kurmak elzemdir. Düşünceyi üreten, âlim, ârif, şair, tabip, zanaat ve meslek sahipleri, mimar vb. tüm düşünen sınıfları dikkate almak, hem yazılı anlamda metinleri hem de “fikrin eylemde tecessüm etmesi” demek olan siyasî bir tavır, bir meydan savaşını, bir antlaşmayı, görsel sanat ve “fikrin maddede tecessüm etmesi” demek olan *yapıt* anlamındaki mimarî eserleri;³⁰ hatta sözlü kültürün taşıdığı unsurları göz önünde bulundurmak, düşüncenin tecelli ettiği bütünü/küreyi görmek için zorunludur. Çünkü düşünce, hayat içinde yayılmış ve dağılmış olarak mevcuttur; bizatihi

³⁰ Örnek olarak, Süleymaniye bir fikrin/mananın cisimleşmiş hâlidir. Doğal olarak, Süleymaniye’yi anlamak demek, bu fikri/manayı, hatta bu fikri/manayı mümkün kılan topyekün o tarihî bağlamdaki *hayatı, hayat küresini* anlamak demektir.

hayatın o şekilde olmasını mümkün kılan hayatın kılcal damarlarına kadar yayılmış düşüncedir/anlamdır; hayat en geniş anlamıyla söz konusu anlamın, ilişkiler ağı içinde tecessüm etmesidir.

Batı Avrupa yeni felsefe-bilim geleneği, tarihte belirli bir mekân ve zamanda, *sonradan* ortaya çıkmış, teşekkül etmiştir; bu nedenle büyük oranda dünya görüşü açısından kendinden farklı olan bir “önceki”nden istifade etmiş; kendi yolunu içinde vuku bulduğu maddî, manevî (ferdî, ailevî, içtimaî, siyasî, iktisadî, vb...) ve metafizik şartlar içinde, zamanla bulmuştur. Bu durum İslâm felsefe-bilim geleneğinin oluşumunu andırmaktadır; çünkü bu gelenek dünya görüşü açısından son derece farklı olan değişik medeniyetleri terkip ederek, maddî, manevî ve metafizik şartları içinde kendine has üslubunu inşa etmiştir. Türkler ise kendileri gibi göçer olan Moğolların yapamadığını başarmış, siyasî bir güç olarak girdikleri İslâm medeniyetinin öncelikle dünya görüşüne *katılmışlardır*.³¹ Bu nedenle, dünya görüşünü benimsedikleri İslâm medeniyetinin dünya tasavvurunu/resmini olduğu gibi tevarüs etmişler; yukarıda dile getirilen müktesep özellikleriyle, bu birikimi mâhiyetçe köklü bir değişikliğe uğratmaktan çok, paradigma içinde kalarak zenginleştirmişler, bu nedenle de Yenileşme

³¹ *Dışarıdan gelen* olgun bir medeniyetle üç türlü ilişki kurulabilir: (1) Mevcut medeniyeti bir bütün olarak tarihten silip unsurlarını devşirerek yerine kendini *yeni olarak* ikame etmek; (2) Belirli bir derecede yıkıcı olmakla beraber süreç içinde tümüyle eriyip mevcut medeniyetin bir unsuru hâline gelmek; (3) Mevcudiyetini koruyarak ve aslî bir unsur hâlini alarak mevcut medeniyete katılmak. Birinci duruma Müslüman Araplar ile kadim Sasanî medeniyeti ilişkisi, ikinci duruma Moğollar ile yerleşik İslâm medeniyeti ilişkisi, üçüncü duruma ise Oğuzlar/Türkmenler ile yerleşik İslâm medeniyeti ilişkisi örnek verilebilir.

Dönemi'ne kadar İslâm medeniyetinin doğal bir devamı hâlini almışlardır.³²

Tam burada felsefe-bilim tarihi açısından dikkat çekilmesi gereken önemli bir noktaya değinilmelidir: İslâm medeniyeti kurulma aşamasında iken Sümerlerden başlayan Mezopotamya - Eski Mısır - Fenike - İbranî - Eskiçağ Ege - Helenistik Dönemlerde inşa edilen felsefe-bilim birikimi, deyiş yerindeyse, belirli bir zihnî seviyede olmak koşuluyla mahallî unsurlar dışında, *ölüydü*. Hıristiyan dünyası, bu birikimi, onunla yüzleşmekten kaçındığı ve ondan korktuğu için yok etmemesine karşın -ki bu da bir erdemdir- örtmüştü, medenî hayatın dışındaki manastır kütüphanelerine hapsedmişti. Bu nedenle insanların zihninde organik niteliklere sahip, çoğalmaya, üremeye hazır bir felsefe-bilim tasavvuru yoktu. Fârâbî'nin ayrıntılı bir biçimde anlattığı bu vakıa, tarihî bağlamla da sabittir. İslâm medeniyeti öncelikle belirli dillerdeki kitaplara hapsolmuş bu birikimi yalnızca başka bir dile, Arapçaya aktarmakla yetinmemiş, insanların zihinlerine taşımış, canlılık kazandırmıştır. Bir birikimi *insanların zihnine taşımak*, onun çoğalmasını, üremesini ve yenileşmesini sağlamaktır. İslâm medeniyetinin kanımızca en büyük başarısı, ölü ve unutulmuş, yaklaşık dört bin yıllık bir felsefe-bilim birikimini yeniden canlandırmak, insanların zihinlerine taşımak; akabinde de hem dünya görüşü hem de

³² XXI. yüzyılın başlarında bulunduğumuz şu günlerde, İslâm-Türk medeniyetine mensub olan her kişi için artık şu *sözde sorunlar* gündemden kaldırılmalıdır: (1) Oğuz/Türkmenler, İslâm medeniyetindeki siyasî hâkimiyeti ele geçirdikten sonra felsefe-bilim hayatı duraklamış, gerilemiş ve çözülmüştür. (2) Bu duraklama, gerileme ve çözülmeye bir Büyük Selçuklu düşünürü olan Gazzâlî'nin duruşunun önemli bir yeri vardır. (3) İbn Rüşd, Osmanlı-Türk düşüncesinde yerini alsaydı Türk felsefe-bilim tarihinin seyri başka türlü olabilirdi.

dünya resmi açısından bu birikimle hesaplaşmak, onu kendi renkleriyle bezemek, zenginleştirmek, hatta dönüştürmek, yeni tarz ve tavırlar önermektir. Batı Avrupa dünyası da kendi çizgisini, yalnızca İslâm medeniyetinden kitaplar tercüme ederek değil, tercüme edilen muhtevayı özümseyerek ve daha sonraki nesillere aktaracak zihinler yetiştirmekle kazanmıştır.³³ Bilginin anlatımı onu hayat ilişkilerine sokar, toplumsallaştırır; hayat ilişkilerine giren, toplumsallaşan bilgi mekân-zaman koordinatlarındaki, maddî, manevî ve metafizik bağlamın öngördüğü koşullar içinde kendine has yolu bulur.

Yukarıda dile getirilen özellikler çerçevesinde, Büyük Selçukluların mevcudu örgütlemeleri yeterliydi; nitekim bu örgütlemeyi başarıyla gerçekleştirdiler ve İslâm medeniyetine yeni bir atılım kazandırdılar; öyle ki 1040'tan sonra İslâm felsefe-bilim tarihi altın çağını yaşadı.³⁴ Çünkü

³³ İslâm medeniyetinde üretilen düşünce, her şeyden önce hayat bulduğu coğrafyanın doğal bir devamıdır. Benzer şekilde daha sonra Batı Avrupa'da gelişmeye başlayan yeni düşüncenin de yine doğal bir parçasıdır. Bu nedenle unsurlarda, hatta yer yer terkiplerde pek çok benzerlik bulunması şaşırtıcı değildir. Ancak yekpare ve bir bütün olarak her medeniyetin oluşturduğu küreler farklıdır; bu açıdan medeniyetlerde üretilen düşünceler, yalnızca benzerlikleri değil farklılıkları açısından da karşılaştırılmalıdır; hatta yeni terkiplere yol açmak adına farklılıklar öne çıkartılmalıdır.

³⁴ Günümüzde, özellikle 1957'den sonra yapılan araştırmalar, İslâm felsefe-bilim mirasının *altın çağının* Türkler sonrası olduğunu ortaya koymuştur: Edward S. Kennedy başta olmak üzere pek çok öğrencisi, George Saliba (*el-Fikru'l-'ilmiyyu'l-'Arabî: Neş'etuhu ve tatavvuru*, Beyrut 1998) gibi bilginler astronominin altın çağını 1247-1600 tarihleri arasında; Dimitri Gutas, İbn Sînâci felsefenin altın çağını 1000-1350 yılları arasında; Adil Fahurî, mantığın altın çağını 1000-1300 yılları arasında yaşadığını vurgularlar (*Mantıku'l-'Arab min vucheti nazari'l-mantıki'l-hadîs*, Beyrut 1980). Abdelhamid I. Sabra - Jan P. Hogendijk (*The Enterprise of Science in Islam: New Perspectives*, London 2003), Jamel Ragep

eğitim-öğretim sürecinde yetişen nesiller bilgiyi hem kemmiyetçe hem de keyfiyetçe çoğaltarak yeni kuşaklara aktardılar. Anadolu Selçukluları ise öncelikli olarak kendi yaşama alanını oluşturmak, yurt tutmak, yerleştiği yeni coğrafyada hem toprakla hem insanla hem de mevcut kültürle anlamlı, çoğalmaya elverişli sürdürülebilir bir terkip kurmak zorundaydı.³⁵ Anadolu Selçuklularının bu zor terkibi başarımları oldukça uzun bir zaman aldı; en nihayet XII. yüzyılın ikinci yarısından sonra, şehirlerin kurulması, maddî ve manevî emniyetin sağlanması, iktisadî artı değerın çoğalması, yerli bilginlerin yetişmesi, özellikle Moğolların önünden kaçan,

ve Rüşdî Râşid gibi bilginler İslâm medeniyetindeki hayat küresinde geliştirilen *bilme tarzının*, *nazarî idrakin* XX. yüzyılın başına, yani Osmanlı Devleti'nin askerî gücünün tasfiyesine kadar devam ettiğini dile getirirler; öyle ki, bu tarzın bazı konularda, muhtelif coğrafyalarda varlığını hâlâ sürdürdüğünü belirtirler. 1994'ten bu yana Bilim ve Sanat Vakfı'nda verdiğimiz seminerlerde vurguladığımız bu durumu muhtasar ve müfid bir deyişle şöyle özetleyebiliriz: "Türkler öncesi dönem İslâm felsefe-biliminin *maddesini*, Türkler sonrası dönem ise *suretini* oluşturmaktadır; madde ve suretin *nazmı* ise, istikrar ve süreklilik içinde, Osmanlı Dönemi'nde tahakkuk ve taayyün etmiştir." Bkz. İhsan Fazlıoğlu, "İlim ilim bilmektir; bilim neyi bilmektir?", s. 12-14, 22. Ayrıca bu konuda, pek çok yorumuna katılmadığımız yeni bir çalışma için bkz. Mohamad Abdalla, "The Fate of Islamic Science Between the Eleventh and Sixteenth Centuries: A Comprehensive Review of Scholarship from Ibn Khaldun to the Present", s. 26-57. Söz konusu makale, yazarın aynı konudaki doktora tezinin bir özettir. Bkz. *The Fate of Islamic Science Between the Eleventh and Sixteenth Centuries: A Critical Study of Scholarship from Ibn Khaldun to the Present*, yayımlanmamış doktora tezi, Griffith University, Aralık 2003.

³⁵ İslâm felsefe-bilim tarihi araştırmalarında dikkat edilmesi gereken en önemli noktalardan birisinin de üzerinde konuşulan coğrafyanın sahip olduğu felsefe-bilim birikiminin İslâm medeniyetine mensubiyeti açısından kaç yaşında olduğunun sorulması olduğuna ilişkin uyarı için bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı felsefe-biliminin arka plânı...", s. 6-7, dipnot: 12.

bilgiyi taşıyan zihinlerin Anadolu coğrafyasına sığınması, akabinde Merâğa matematik-astronomi okulunun Anadolu'yu beslemesi gibi nedenlerle felsefe-bilim hayatında bir canlanma yaşandı. Ancak Moğollar, özellikle Türkistan ve İran'da bilgiyi taşıyan zihinleri, yani bilginleri bâhusus İbn Sînâ okulunun temsilcilerini yok ettiler; bu da İslâm medeniyetinde İbn Sînâcı düşünme tarzının, belirli bir dönem alabilmesine zayıflamasına neden oldu. Bir kuşak sonra yetişen İbn Sînâcı çizgideki düşünürler ise, artık hem kelâmî tenkit süzgecinden geçen hem de ortak dilin öne çıkarttığı bir tavrı benimsediler.

Osmanlılar ise Anadolu Selçuklularının ilk dönemlerine benzer biçimde, mensup oldukları medeniyet açısından yeni olan bir coğrafyada öncelikle yurt tutmakla uğraşmışlar; Anadolu Selçuklularının birikimini, yerleştikçe kendi topraklarına aktarmaya çalışmışlar; Yavuz Sultan Selim'le beraber, kadim İslâm coğrafyasında istikrarlı bir hâkimiyet kurmuşlar; ancak yukarıda da işaret edildiği gibi, Safevîler nedeniyle Turan ile İran bölgelerindeki birikimden, âlim ve eser dışında, maddî olarak hiçbir zaman, kelimenin tam anlamıyla istifade edememişlerdir. Bu nedenle mevcut birikimi paradigma içinde kalarak genişliğine ve derinliğine zenginleştirmişler, hayata aktarmışlar, mensup oldukları medeniyetin anlam dünyasını her türlü kurumla cisimleştirmişlerdir. Denilebilir ki Osmanlı Dönemi, İslâm medeniyetinin hem dünya görüşünün hem de dünya tasavvurunun tam manasıyla hayata koşulduğu bir zaman dilimidir. Bunun yanında Osmanlılar komşu oldukları Batı Avrupa'nın sunduğu imkânları da değerlendirerek, Yenileşme Dönemi'yle birlikte farklı bir yöne evrilmişlerdir. Tanzimat'tan başlayan belirli sahalara ilişkin kadimi terk etme yaklaşımı, Cumhuriyet'le beraber *hayatın* her alanına teşmil edilmiş; böylece yukarıda işaret edilen, siyasî bekâ-i devlet uğruna yeni bir

terkipten çok bir *katılmaya* hatta *asimilasyona* doğru yol alınmaya başlanmıştır.

Yukarıda dile getirilen gerekçeler çerçevesinde, Türk düşüncesi, İslâm düşüncesinin doğal bir devamıdır. Ancak bu devamlılık, *taklide* değil *tahkîk* ve *tedkîke* dayanır. *Tahkîk*, nazariyata ilişkin bir sorunun kanıtla isbatı (*isbâtü'l-mesele bi'd-delîl*) iken *tedkîk*, kavramsal zeminde kanıtın kanıtla isbatıdır (*isbâtü'd-delîl bi'd-delîl*). Bu nedenledir ki, XIII. yüzyıldan sonra her sahadaki bilginlere *muhakkikûn* veya *mudekkikûn* denilmiştir. Tahkîk ve tedkîk, yukarıda verilen tanımlamalar ışığında yapıldığında, yani “aklın kanıtta (delil) nazar yoluyla tasarrufu” anlamında dikkate alındığında *tefek্কür* adını alır; “aklın amelî hayattaki sonuçları üzerinde nazar yoluyla tasarrufu” anlamında dikkate alındığında ise *tedebbür* ismi verilir. Tefekkürün sonucu *fikir* ise tedebbürün sonucu *tedbirdir*; böylece hem nazariyata ilişkin fikir hem de ameliyata ilişkin tedbir, aklın tahkik ve tedkik tarzı çalışmasından kaynaklanır. Bilginler her iki halde de ulaştıkları *anlamı* ilim kamuoyuna ya *tahrîr* yani eser yazarak ya da *takrîr* yani ibare/ifade ile aktarırlar. Bu iki kavram da Türk düşüncesinde *muharrir* (eser tahrir eden/yazan) ve *mukarririn* (ders takrir eden/veren) anlamını verir.

Bu iki yöntemden maksat mevcut bilgi birikimini taşıyıcı zihinler üzerinden anlayarak yeniden üretmek, böylece nazarî ve amelî düşünce dizgelerinin devamlılığını sağlamaktır. Sürekli yeniden üretilen, mevcut mekân ve zaman koordinatlarına, yani tarihî bağlamın en geniş anlamda ihtiyaçlarına göre yeniden kullanıma sokulan, kısaca yaşanan hayatın ilişkilerine göre sürekli yeniden tanzim edilen bilgi birikimi, doğal olarak ayrıntılarda zenginleşecek, hatta süreç içinde başkalaşacaktır. Hayat ilişkileri her zaman değişeceğinden aklın ürettiği fikir ve tedbir de değişen ilişkilere göre şekil alacaktır. Ancak unutulmamalıdır ki, hem dünya görüşünde

anlamlandırılan hem dünya tasavvurunda resmedilen ilişkilerin bir kısmı sabitliğini, her iki görüşte de köklü bir değişiklik oluncaya değin muhafaza ederler. Hayat ilişkilerinin çok ve muhtelif olması, her üretilen fikrin ve tedbirin bu ilişkilerle bir şekilde ilgisinin kurulmasını gerektirir. İlgi, süreklilikte mündemiç olan ve birliği sağlayan anlamın devamlılığı açısından zorunludur; ancak ilgiler de ilişkilerin çok ve çeşitli olmasına benzer biçimde çok ve çeşitli olacaktır.

Aklın Birliği, Bilginin Kesinliği: Ortak Akıl - Ortak Dil

Yukarıda dile getirildiği üzere, Oğuzlar/Türkmenler İslâm medeniyetine dâhil olduklarında *nazarî idrak* parçalanmış durumdaydı. Her bir felsefe-bilim okulu, varlığın kendi yöntemi çerçevesinde nazarî idrake konu olduğunu iddia ediyor, hakikate de kendi yöntemleriyle ulaşılabileceğini savunuyordu. Bu nedenle, Oğuz/Türkmenler'in yukarıda işaret edilen kaygılarına uygun olarak, *akıl* ve *bilgide* birlik ile kesinlik sağlamak ve bunları *sürekli kılmak* için nazarî idrakin bir ortak dilde, bir üst dilde birleştirilmesi gerektiği fikri tatbik sahasına konulmuştur.³⁶ Bir üst dilin inşası için ise öncelikle *varlık* kavramında, daha sonra varlığa ilişkin elde edilen bilginin *ifadesinde* ortak bir çerçeveye ulaşmak zorunludur.

İslâm medeniyetinde varlık, dolayısıyla *Tanrı* kavramı, kelâmcılar ile filozoflar arasında en derin tartışma konusu gibi görünür. Varlık/Tanrı konusunda filozofların akla dayalı *tenzihi* ile kelâmcıların vâhimeye dayalı *teşbihi* en önemli ayrışma noktasıdır.³⁷ Kısaca belirtmek gerekirse İbn

³⁶ Bu konuda geniş bilgi için bkz. "Selçuklular Dönemi'nde Anadolu'da Felsefe ve Bilim -Bir Giriş-", *Cogito*, İstanbul 2001, S. 29, s. 152-168.

³⁷ Bu konuda geniş bilgi için bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Düşünce Geleneği'nde 'Siyasî Metin' olarak Kelâm Kitapları", s. 381; özellikle 4 numaralı dipnot.

Arabî'nin irfânî sistemi bu sorunu çözmüş; varlığın/Tanrı'nın tenzihî ve teşbihî tasavvurunu, her birinin yerini ve değerini muhafaza ederek, üst bir varlık/Tanrı tasavvurunda bir araya getirmiş, böylece ortak bir metafizik imkânı yaratmıştır.³⁸ İbn Arabî'den sonra, özellikle aşağıda ele alınacağı üzere, irfânî sistem ile felsefî sistem arasında, nazar kavramı etrafında, Konevî-Kâşânî-Kayserî-Fenârî çizgisinde kurulan dil birliği sayesinde, hemen hemen tüm büyük müderris-filozofların nazarî irfan çizgisinde buluşmaları bu ortak varlık/Tanrı tasavvurunun kuşatıcılığı ve üst bir varlık metafiziğine imkân vermesiyle alâkalıdır.

Bu imkân neticesinde, her bir okul düşüncenin merkezine yerleştirilen varlığın nazarî/aklî idrakini kendi yöntemleriyle yürüttü. Felâsifenin ilm-i mantığı ile mütekellimînin dili, Gazzâlî'nin açtığı evlekte Fahrüddin Râzî'yle kavramsal birliğe ulaştırıldı. Böylece her iki okul arasındaki fark *çıkış* noktası itibarıyla belirlendi; ele alınan konular, ele alış tarzları ve ulaşılan sonuçlar bakımından ortak bir ölçütte buluşuldu. İrfanî yaklaşım çerçevesinde, ortak varlık kavramından bilginin keşifle elde edilişinde bir sorun görülmez iken elde edilen bu bilginin *ifadesinde* tartışmalar yaşandı. Başka bir deyişle, sorun keşfi bilginin olup olmadığı konusunda değil elde edilen bu bilginin ifadesinde görüldü. Tanı burada şu nokta vurgulanmalıdır: Tartışma, ne *fenomenal bilginin* ne de *numenal bilginin* tahsili hakkındadır; tersine, sorun mutlak varlık kavramı üzerinde kurulan numenal/metafizik bilginin bir kere elde edildikten sonra insanlara nasıl ifade edileceği noktasında düğümlenmektedir. Kelâmcılar vahyî ilkelere bağlı kalarak ihsasla elde ettiklerini idrak/akıl

³⁸ Vahdet-i vücûd hem *vicdanî* hem *idrakî* bir araya getiren *irfandır*. Bu nedenle *vicdanî ahlâk* ile *idrakî ahlâk* rikkatini, *irfânî ahlâkta* kazanır. Bu ahlâk içerisinde var olan kişi, hem vicdanını (*âbid*) hem idrakini (*nâtık*) hem de irfanını (*âşık*) gerçekleştirebilen (*kâmil*) insandır.

ile *işledikten* sonra varlığa/Tanrı'ya ulaşırken; felâsife benzer süreci vahyî ilkeleri mutlak anlamda düşünüp bir din olarak İslâm'a tahsis etmeyerek izlerler; ancak her iki okul da ulaştığı sonuçları mantık-dil ölçütü içerisinde ifade eder. Ehl-i keşfe göre iç ve dış duyular ile akıl, insan ile Tanrı arasında *perdedir*; yapılması gereken bu perdelerin *keşfidir*/kaldırılmasıdır; bu da âlemin tafsîl, insanın icmâl olduğu ilkesi kabul edildiği takdirde, zâhirî eğitim ve batınî tecrübeye le kazanılabilir.

Keşifle kazanılan bilginin ifadesi, daha önce, belirli bir ölçüt olmaksızın, büyük oranda *hâl* kavramı çerçevesinde zâhirî ve batınî tecrübeye dayanırken ilk defa Sadrud-din Konevî, kelâm ve felsefeyle mutlak varlık kavramı çerçevesinde yürütülen ortak metafiziğin keşfi sonuçlarını ifade için bir uzlaşa arar. Nitekim Sadrud-din Konevî, Nasîrud-din Tûsî'ye yazdığı ikinci mektupta amacının, kendisini akılla elde edilebilirlerle sınırlayan zâhirî felsefenin ulaştığı *sonuçlar* ile aklın yanında keşfin elde ettiklerini de dikkate alan batınî felsefenin *sonuçlarını* bağdaştırma (tevfîk) olduğunu dile getirir. Konevî'nin bu bağdaştırma işlemini temellendirmek için İbn Sînâ'nın *Ta'likât*'ını kullanması ve Tûsî'ye bu eseri tekrar okumasını salık vermesi, böyle bir dil birliğinin inşasında İbn Sînâ'nın kuşatıcı söyleminin yerini göstermesi bakımından dikkate değerdir. Konevî'nin bu tavrını Kayserî'nin *Şerhu Fususi'l-hikem*'i,³⁹ Molla Fenârî'nin *Misbahu'l-uns*'u⁴⁰ devam ettirmiştir; bu tavrın Türkiye dışında İran ve Turan'da da Konevî'nin, Fergânî, Cendî gibi öğrencilerinin eliyle yaygınlaştırıldığı görülmektedir. Örnek olarak, bu yaklaşımın ulaştığı üst sonuçları göstermesi bakımından,

³⁹ Davud Kayserî, *Şerhu Fususi'l-hikem*, nşr. Celâluddin Aştîyânî, Tahran 1383.

⁴⁰ Molla Fenârî, *Misbahu'l-uns*, nşr. Muhammed Hocevî, Tahran 1384.

İran'da Efdaluddin Törke ile torunu Saînuddin Törke'nin (ö. 835/1432) çalışmaları dikkate değer bir yerde dururlar;⁴¹ bu yöntem Abdurrahman Câmî, Celâluddin Devvânî, Sadruddin Deştakî üzerinden Mir Dâmâd ve Sadruddin Şîrâzî'ye kadar uzanacaktır. Öte yandan yine bu tavır Şair Fuzulî'nin orta-dereceli bir felsefe eseri olan *Matla'û'l-i'tikâd fi'l-mebde' ve'l-me'âd*'ında bile görülmektedir.⁴² Öyle ki, Seydî Ali Reis (ö. 970/1562) astronomi eseri *Hulâsatu'l-hey'e*'de benzer bir üslup takip ederek kozmoloji ve ilm-i hey'ette felâsife ile mütakellimînin terimlerinin medlûllerini (anlamlarını) bile birleştirmeye çalışır.⁴³

Bu üst dil (ortak dil), -daha önceki bir çalışmamızda⁴⁴ dile getirdiğimiz düşünceler bir miktar tashih ve tadil edilerek- Gazzâlî'nin süzgecinden geçen İbn Sînâcî mantık, genel bir deyişle tefekkür anlayışının, Fahrüddin Râzî'nin tenkitlerini de dikkate alarak başta Büyük Selçuklu düşünürlerinden Necmüddin Kazvînî ile Konya kadısı Sirâcuddin Urmevî tarafından telif edildi. Kazvînî'nin *er-Risâletü's-Şemsiyye fi'l-mantık* ile Urmevî'nin *Metali'û'l-envâr fi'l-hikme ve'l-mantık* adlı çalışmalarında formüle ettikleri bu dil her iki esere birer *Şerh* yazan Kutbuddin Râzî tarafından *tehzîb* edildi; Esîruddin Ebherî - Şemsüddin Semerkandî - Necmüddin Kazvînî - Sirâcuddin Urmevî - Kutbuddin Râzî - Seyyid Şerîf Cürcânî - Molla Fenârî - Saînuddin Törke - Mehmed Emin Şîrvânî - Mehmed Dârendevî - İsmail Gelenbevî - Abdunnâfi İffet Efendi olmak üzere, pek çok filozof-mantıkçı

⁴¹ Saînuddin Törke, *Temhîdu'l-kavâ'id*, nşr. Seyyid Celâluddin Aştîyânî, Tahran 1982.

⁴² Fuzulî, *Matla'û'l-i'tikâd fi ma'rifeti'l-mebde' ve'l-me'âd*, nşr. Muhammed Tancî, çev. Esat Çoşan - Kemal Işık, Ankara 1962.

⁴³ Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya nr. 2591, yaprak 1b-94b.

⁴⁴ "Selçuklular Dönemi'nde Anadolu'da Felsefe ve Bilim -Bir Giriş-", *Cogito*, İstanbul 2001, S. 29, s. 152-168.

tarafından kaleme alınan eserlerle ayrıntılarda geliştirildi. Bu dil, özne ile nesnenin *karşılıklı konumlandırılışı* esasına dayanır. “Varlığın büyüden ve ara varlıklardan (ilahlar) arındırılması” şeklinde özetlenebilecek bir kelâmî metafizik ilke üzerinde kurulan bu dil her şeyden önce nesnenin önermede tezâhür edişi ile önermeler arası işlemleri inceler; böylece bir taraftan nesnenin ontolojik yapısını ortaya koyar bir taraftan da nesneye ilişkin bilginin elde edilmesi yollarını araştırır. Büyük oranda Büyük Selçuklu Devleti’nde merkez-çevre ilişkilerini tayin eden siyâsî anlayışın bilgi sahasına uygulanımı olarak ortaya çıkan ortak dil çalışması hem aklın birliğini hem de bilginin kesinliğini emniyete alma kaygısını güder.⁴⁵ Böylece, Sadruddin Konevî - Davud Kayserî - Mehmed Şah Fenârî’nin nazârî irfanı bu dile dökmeleleri, ortak bir varlık tasavvurunda yürütülen müşterek metafiziğin yine ortak bir dille ifadesine imkân vermiş; böylece teoloji, metafizik ve kozmoloji sahalarında birbirine tercüme edilebilir bir dil inşa edilmiştir. Bu konudaki ısrar o kadar şiddetli bir hâl almıştır ki, bugünkü her türlü bilginin matematikle ifadesine benzer şekilde, sarf, nahiv ve belâgat gibi dil bilimleri yanında,⁴⁶ Abdurrahman Bistâmî ve Saînuddin Törke örneğinde görüldüğü üzere, gizli ilimler bile bu dile dökülmeye çalışılmıştır.⁴⁷ Öyle ki, İslâm medeniyetinde

⁴⁵ İhsan Fazlıoğlu, “Selçuklular Dönemi’nde...”, s. 154-155.

⁴⁶ Mesud Taftazânî’nin (ö. 792/1390) bu ortak dil’in başta usûl-i fıkıh olmak üzere dil bilimlerine uygulanmasına karşı çıktığı, Seyyid Şerif Cürcânî’yle uzlaşmadığı bilinmektedir. Timurlularda başlayıp Osmanlılarda devam eden Taftazânî ile Seyyid Şerif arasındaki tartışmanın en önemli sıklet noktasının bu olduğu her iki düşünürün eserlerinde müşahede edilebilir. Ayrıca bkz. İhsan Fazlıoğlu, “Osmanlı Felsefe-Biliminin Arka Plânı...”, s. 24-26, 34-36.

⁴⁷ Abdurrahman Bistâmî’nin başta *Şemsu’l-âfâk fî ‘ilmi’l-hurûf ve’l-evfâk*, (Hekimoğlu nr. 533) olmak üzere, diğer önemli eserleri ile Saînuddin Törke’nin *el-Mefâhis fi’l-hikme* isimli önemli çalışması (Esad Efendi nr. 1731) örnek olarak verilebilir.

yazılan en önemli mantık kitaplarından birisini hurûfî-sûfî Saînuddin Törke'nin kaleme almış, eserinde nazarî bilginin doğasına ilişkin bilinen en derli toplu incelemeyi yapmış, burhân-ı innî ile burhân-ı limmînin nazarî yöntemdeki yerini en ayrıntılı biçimde incelemiş olması şaşırtıcı değildir.⁴⁸

Yukarıda izah edilen nedenlerle, İbn Sînâ'dan başlayarak, İslâm felsefe-bilim tarihinde dinî düşünce ile felsefî düşüncenin birbirleriyle çatışan ve savaşılan olmaktan daha çok birbirlerini tamamlayan bir yapı arz ettikleri söylenebilir. Örnek olarak, felsefe tek Tanrı kavramı çerçevesinde Tanrı'yı incelerken ilm-i kelâm semiyat bahsinde, felsefenin çerçevelediği bu Tanrı kavramına dini/İslâmî içeriği yükler. Felsefe; risâleti/nübüvveti, ilahî bilgi ve insanın ona ulaşma yolları bağlamında, felsefî din çerçevesinde temellendirirken, İslâm felsefenin temellendirdiği bu risâlet/nübüvvet kavramının muhtevasını, Kur'ânî bakış açısını esas alarak Hz. Muhammed'in risâleti/nübüvvetiyle doldurur. Bu nedenlerle İslâm medeniyetinde geliştirilen kelâmî, felsefî ve irfânî dil birbirlerinin yerine ikame edilmesi mümkün diller değil, tersine birbirini tamamlayan diller olarak düşünülmelidir. Burada her bir dilin kendine konu kıldığı sorunun ortaklığı yanında, ele alış tarzının farkına işaret edilmelidir. Örnek olarak Molla Fenârî *Misbahu'l-uns*'ta bir konuyu ehl-i nazar ve ehl-i keşf açısından ele aldığında kastettiği iki dilin aynı tarzda konuştuğu değil; tersine iki dilin farklı tarzda konuştuğu ama birbirini tamamladığıdır. Nitekim yukarıda da işaret edildiği üzere, İslâm mantık tarihinde bilinen en önemli eserlerden birisini kaleme alan hurûfî-sûfî Saînuddin

⁴⁸ Saînuddin Törke, *Kitâbu'l-menâhic fi'l-mantık*, nşr. İbrahim ed-Dibacî, Tahran 1379. Benzer durum işrâkî felsefenin kurucu ismi Şihâbuddin Sühreverdî için de geçerlidir. Hem *Hikmetu'l-işrâk*'ın birinci kitabını meşşâî mantığa tahsis etmiştir hem de medreselerde okunan, müderrislerin elinde mütedavil olan *et-Telvîhât* gibi mantık eserleri kaleme almıştır.

Törke, *Temhîdu'l-kavâ'id*'de, burhân ile irfân arasındaki ortak dil konusunda ulaşılan son noktayı göstermesi bakımından dikkate değer şu görüşleri dillendirir: Her iki yol da *hakikati* ve *sıdkiyeti* temsil eder; çünkü hem nazar hem de keşf aynı memeden emer; ikisinin arasındaki fark derece farkıdır. Öyle ki iki yöntemden birinde geçerli olan bir kural diğesinde de geçerlidir, sorun çıkartan bir engel diğesinde de engeldir. Öte yandan hem keşfte hem nazarda beş dış duyu yalnızca alıcı mesabesindedir; esas olan *idraktır*. Ancak ehl-i nazar *eşyanın hakikatlerini*, ehl-i keşf ise *şeyin hakikatini idrak* eder. Ayrıca, nazarın ilm-i mantığı olması gibi keşfin de ustaların yanında öğrenilmesi zorunlu olan bir *mîzâmı* vardır. Yukarıda özetlenen bu durum, İslâm-Türk düşüncesinin XX. yüzyıl başında dağılmasına kadar devam edegelmiştir; günümüzde İran ve çevresinde hâlâ devam etmektedir.

Derinleşen Muhteva, Dönüşen Yük

Selçuklu-Osmanlı Dönemi İslâm felsefe-bilim tarihinin en önemli özelliklerinden birisi, İbn Sînâ ile İbn Heysem'in genel çerçevesini çizdiği paradigmanın derinliğine tahlil edilmesi, pek çok konunun felsefe-bilim tarihinde görülmemiş bir vukufiyetle incelenmesidir. Varlık, yokluk, mâhiyet, vücûb, imkân, hudûs, birlik, çokluk, illet, ma'lûl vb. kavramlar; Tanrı ve tanrısal alan (teoloji); kozmoloji, gökyüzü, yeryüzü, insan, toplum ve siyasî yapı yani devlet, tüm bu genel konuların muhtevaları ayrıntılarıyla incelenmiş; ifade edildiği üzere, ortak bir metafizik-kavramsal çerçevede tutarlı bir şekilde bir araya getirilmiştir. Paradigmanın doyması, metafizik-kavramsal yapıların muhtevalarına ilişkin açıklamaların sonuna kadar tecelli/tezâhür etmesi, bu yapının daha geç dönemde kılcal damarlarında pek çok çalışmanın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Öyle ki bu çalışmalar hem mevcut söylemi zenginleştirmiş hem de sistemde pek çok gedik açılmasına neden

olmuştur. Bu çalışmalara daha yakından bakıldığında, şimdiye kadarki yazma eser incelemelerimizde dikkatimizi çeken şu konulara işaret edilebilir: Bilen ile bilinen ilişkisi ve bilginin ortaya çıkışı, tanımı, bilginin dile getirildiği tasavvur ve tasdikî yapısı, önermenin unsurları, önermenin çeşitleri, temporal önermeler, yüklem ve konunun niceliği sorunu, önerme ile dış dünya ilişkisi, nisbet, haml, vücûd-i hâricî ve vücûd-i zihnî ayrımı, nefsu'l-emr kavramı, müsül (idealar) anlayışı, sıdkiyet ve hakikat, cihet-i vahdet-i zâtîyye ve araziyye, ilm-i vad', matematiksel nesnelerin ontolojisi, matematiksel bilginin kaynakları ve değeri, matematiğin, özellikle geometrinin temelleri, matematik ile doğa ilişkisi, algoritma fikri, illiyet sorunu, tabiiyyât (felekiyyât ve süfliyyât) ilişkin bilginin özellikleri, burhan-ı innî ve burhan-ı limmînin bilgi anlayışındaki yeri, kinematik-geometrik modellemeler ve gökyüzü bilgisi, aletler ile tabiiyyât bilgisinin ilişkisi, hesap kavramı ve harizmiyât, sayı tanımının tadili, sayı ontolojisi, sınırlılık-sınırsızlık, sonluluk-sonsuzluluk, mekân, zaman ve tarih kavramları, benin varlığı ile bilgisi (bu çerçevede özellikle incelenen "varlığım/vucûdî" ifadesi ile "Ben varım/Ene mevcûdun" ifadesi arasındaki ilişkiler ve farklar), insana ait tüm bilgi, hissî, hayalî/tahayyulî, vehmî, zihnî, vicdanî ve idrakî bilgi türleri ve muhtevaları, bu çerçevede mukaddimât-ı erba'a tartışmaları, âdâbu'l-bahs, âdâbu'l-mutâlaa, âdâbu'l-muzâkere araştırmaları, amelî hikmetin pek çok sorunu vb. konuların bu zenginliği yanında Selçuklu-Osmanlı Dönemi'nde İslâm düşüncesi, -yukarıda işaret edildiği üzere- medreselerin nesiller arası bilgi aktarımını mümkün kılmasıyla, nazarî bilginin toplumsallaşmasına, yaygınlaşmasına ve cemiyeti etkilemesine neden olmuş, bu da sorunların problematik (sistematik) incelenmesini sağlamıştır.

Sorun olarak işaret ettiğimiz konuları daha genel başlıklar altında toplamak istediğimizde, Türk düşüncesinde ele

alınması gereken ilk konunun, varlık metafiziği, theo-ontoloji veya transendent ontoloji olduğunu söyleyebiliriz. Bu küllî-ortak varlık metafiziği yanında kelâmî, meşşâî, işrâkî ve irfânî varlık ve var olan anlayışları da ayrıca teker teker incelenebilir. Teknik manasıyla mantık ile hem ilm-i mantıkta hem usûl-i fıkıhta hem de belâğatta incelenen dil felsefesi bağımsız bir konu olarak araştırmayı beklemektedir; özellikle aşağıda üzerinde durulacak olan ilm-i vad‘ aklı dil felsefesi olması bakımından üzerinde yüzlerce çalışmayı hak etmektedir. Amelî hikmet denilen ahlâk ve siyaset konularında farklı yaklaşımları temsil eden çalışmaların büyük bir yekûn tuttuğu, ilm-i fıkıhta bile benzer konuların incelendiği bilinmektedir. Hem meşşâî hem de kelâmî fizik/doğa felsefesi, aritmetik, geometri, astronomi gibi matematik bilimlerinin temelleri ile doğa-matematik ilişkisi; bu konularda farklı okulların birbirini eleştirisi üzerinde durulması gereken konulardır. Tıp ve insan felsefesi, mimarî, müzik ve diğer sanat dallarının dayandığı zihniyet ile içerik, sanat felsefesinin temel kavramları açısından incelenebilir özelliklere sahiptir. Bilgi anlayışı, muhtelif okulların bilgiye yaklaşımı ve bilen-bilgi-bilinen merkezli tartışmalar oldukça zengin çağrışımlara sahiptir. Örnek olarak, Sivas’ta kaleme aldığı *Nihâyetu’l-idrâk fî dirâyeti’l-eflâk* adlı astronomi eserinin mukaddimesinde Kutbuddin Şîrâzî metafizik, fizik ve matematiği, ele aldıkları konu, ispat yöntemleri ve içtimaî faydaları açısından karşılaştırır ve -kendi dönemindeki kozmoloji çerçevesinde- metafizik ile meşşâî fiziği bu açılardan eleştirir. Sonuç olarak matematiksel bilginin nesnesi, matematiksel ispat ve matematiğin içtimaî faydaları dikkate alındığında en güçlü ilim dalının matematik olduğunu vurgular.⁴⁹ Yalnızca matematik nesnelerin ontolojisi, matematik bilgi ve matematiğin dış dünyayı tasvir edip edemeyeceği

⁴⁹ Kutbuddin Şîrâzî, *Nihâyetu’l-idrâk fî dirâyeti’l-eflâk*, vr. 1b-3a.

konularında yapılan tartışmalar, İbn Sînâ'dan Kutbuddin Şîrâzî'ye, oradan Ali Kuşçu'ya, İbn Nakîb'e ve Takiyyuddin Râsîd'a kadar uzun ve oldukça verimli bir dönemi kapsar ve günümüz matematik felsefesinde tartışılan pek çok benzer sorunu ele alır. Derinlemesine yürütülen bu tartışmaların sonucunda, başta Ali Kuşçu olmak üzere, İbn Nakîb ve İran bölgesinde Şemsuddin Hafrî'nin yeni bir metafizik ve fizik kurulması gerektiği üzerinde durmaları, tartışmaların paradigmanın sınırlarını zorladığını göstermesi bakımından son derece önemlidir.

Sorun alanları ele alınırken en önemli nokta, yukarıda işaret edilen *varlık kavramı* ile *ortak dilin (üst dil)* dikkate alınması, dolayısıyla sorunun katmanlı incelenmesidir. Bunun yanında, göz önünde bulundurulması gereken diğer önemli bir nokta, kadim düşüncenin en nihayetinde *insan merkezli* olduğudur. Bu nedenle araştırılan tüm konular, insandan başlar ve yine insanda biter; çünkü Kayserî'nin *Şerhu'l-Fusûs*'ta, Fenârî'nin *Misbâhu'l-uns*'ta ve Saînuddin Törke'nin *Temhîdu'l-kavâ'id*'de vurguladıkları gibi ister kitâb-ı tekvînî ister kitâb-ı tedvînî okunsun, görülecek ilk şey şudur: Varlığın hareket-i îcâdiyesinin en yüce maksadı insanın hakikatidir; bu nedenle insanın hakikati, *hakîkatu'l-hakâik* tir.⁵⁰ Bu anlayışın nedeni, kadim insan tasavvurunda yatar; buna göre, heyulanın suret kazanmasıyla dört unsur ve dört hıltın terkiibinden oluşan *beden* ile ilâhî

⁵⁰ Bu nedenle, "Tanrı mükemmel insan, insan nâkıs/eksik Tanrı'dır." İnsan-ı kâmil kavramı çerçevesinde insan üzerinde yapılan incelemeler, düşünürlerin insanın varlığı karşısında yaşadıkları *ürperti*yi, *korkuyu* ve insan için bir *anlam arayışını* göstermektedir. Bu bakımdan vahdet-i vücûd tek bir kavramla özetlenmek istense onun bir *insan-ı kâmil felsefesi* olduğunu söylemek yeterlidir. Nitekim Konevî'nin *Miftahu'l-gayb*'ı ile Fenârî'nin şerhi *Misbahu'l-uns*'ta en önemli konu, insan ile insanın varlık içerisindeki yeri, kısaca insanın anlamının *ne* olduğudur.

kökenli ruhun maddeye bitişen cihetini temsil eden *nefsi* bir araya getiren *insan* yani *hayvân-ı nâtık*, ontik yapısıyla âlemin birlik ve bütünlüğünü temsil eder. Başka bir deyişle aşağıdan yukarıya çıkan *tabiat/madde* ile yukarıdan aşağıya inen *ruhl/mana* insanda buluşur ve kaynaşır. Bu buluşma, deyiş yerindeyse var olmanın, varlığa gelmenin, varoluşun sırrıdır. Çünkü insan, varlığın iki ucunu *bir araya* getiren, bu nedenle *arada* bulunan bir var olandır. Yine bu nedenle insan, mâhiyetinde hem maddeyi temsil eden canlılık (hayvan) hem de manayı temsil eden nefis (natık/logos) birlikte bulunduğundan, her iki tarafı da *arada tefekkür* ve *tededb-bür* etme gücüne sahiptir; deyiş yerindeyse iki âlem arasında *aracı* yeni bir âlemdir. Bu nedenlerle, teoloji, kozmoloji, antropoloji, vb. tüm bilme eylemleri, insanın *anlamına* ve *yeline* ilişkin soruları yanıtlamak için üretilmişlerdir; öyle ki, ahlâk ve içtimaî hayat bile bu anlama ve yere ilişkin üretilen yanıtların bütünlüğüne ve birliğine bağlıdır. Kısaca özetlenen bu temel metafizik kabul çerçevesinde, bir düşünür ister maddî ister ilâhî küreye ait olsun, herhangi bir konuyu ele alırken öncelikle insanı tanımlamakla işe başlar, akabinde ele alınan konunun insandaki yerini belirlemeye çalışır.

Bu tespite iki örnek verebiliriz: Fatih Sultan Mehmed ve Sultan II. Bayezid Dönemleri'nde yaşamış Mehmed Hatibzâde (ö. 901/1496), *Risâle fî bahsi'r-ru'ye ve'l-keîâm* adlı çalışmasında, kelâmî bir sorun olan, kelâm-ı nefsinin ezeliîliği yanında “âhiret gününde Tanrı'nın insan tarafından gözle görülüp görülmeyeceği” konusunu ele alır. Ancak yazar öncelikle, bir tür tümdengelim yöntemiyle, gören bir var olan olarak insanla konuya giriş yapar ve kadim ihsas ve idrak fizyolojisi ile psikolojisini inceler, akabinde görme olayını fizyolojik, fizik ve matematik açıdan tahlil eder, yani ilm-i menâzırın (optik) kavramlarını ve yöntemini göz önünde bulundurarak ışık, renk, cisim ve gözün ilişkileri ile bir

vakıa olarak görme olayının nasıl oluştuğunu, farklı görüşleri dikkate alarak tartışır. Tüm bu konuları, gören insanı ve görme olayını çok çeşitli açılardan ele aldıktan sonra ana sorusuna döner ve sorunun kelâmî yönünü yanıtlamaya çalışır.⁵¹

İkinci örnek, Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin (ö. 1113/1702) çalışmalarıdır. Eserlerini belirli bir proje doğrultusunda kaleme alan Dede'nin günümüze gelen çalışmaları üzerine dikkatle eğilindiğinde, öncelikle, insanı bir canlı olarak, akabinde nâtık olarak ele aldığını; özellikle dil yetisi ve dilin yapısı üzerinde durduğunu; insanın maddî/fizikî ve manevî/nefsî yapısını belirledikten sonra insanın dış dünyayla temasını ve dış dünyaya ilişkin bilgisini, bâhusus, bu bilginin üzerinde kurulduğu önermeyi incelediğini; daha sonra varlık ile var olanı hem tabîî hem de talîmî cihetten tasvir ettiğini, ahenk kavramına ayrıcalıklı bir yer verdiğini görürüz. Kadim çerçevede insanın tefekkür yetisini belirleyen Dede, hemen akabinde, insanın tedebbür gücüne yönelir ve ahlâk eserinde yeryüzünde saadet tahsili için insanın takip etmesi gereken davranış hattını belirler. Yekpare bir felsefî sistem sunan Dede'nin tarihle ilgilenmesi ise birey olarak insan yanında, tür olarak insanın küllî hafızasının, başka bir deyişle hâricî hafızanın, kendi mensub bulunduğu medeniyeti merkeze koyarak muhtevasını tayin eder. Denilenleri eser adlarını dikkate olarak şu şekilde de ifade edebiliriz: Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin bir taraftan *Gâyetu'l-'uded*'de, Hermetik-Pitagoryen anlayışa teşbihen, adedî bir theo-ontoloji yapmaya çalışması; diğer taraftan *Hamliyye*'de vücûd-i hamlînin ontolojisini araştırması, önermenin unsurlarını özellikle *nisbetin* ontik durumunu sorgulaması önemlidir. Adedî yönelimini musikinin dayandığı nisbet (oran-orantı)

⁵¹ Mehmed Hatibzade, *Risâle fî bahsi'r-ru'ye ve'l-kelâm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih nr. 2997.

teorisini araştırmasıyla sürdüren Dede, mikdarî (megethos) ontolojiyi -düzenli olmasa da- *Tahrîru'l-usûl*'e yazılan talîkâtları bir araya getirmek ve kendi düşüncelerini eklemekle gerçekleştirir. Adududdin İcî'nin ahlâk risalesine yazdığı kapsamlı *Şerh*'te ise amelî hikmeti, erdem ve adalet anlayışını inceler. Dil araştırmalarında ise *Hamliyye*'yi tamamlarcasına dilin muhtelif ifade unsurları ile ifade edilenler arasındaki ilişkileri tartışır. *Âdâbu'l-mutâla'a*'da, öncelikle bilen olarak insanı ve bilme yetilerini gözden geçiren Dede, kadim bilgi dağarcığında herhangi bir konunun nasıl araştırılması gerektiğine (*mutâlaa*), muhtelif metinlerin nasıl okunabileceğine, araştırma sürecinde elde edilen sonucun öğrenci ve bilginlerle nasıl *müzâkere* edileceğine dair bir yöntem çalışması yapar.

Kadimi İdrak: Dikkat ve Rikkat

Kadimin idraki için öncelikle bir *tarih perspektifi* ile bir *medeniyet perspektifine*, ayrıca bir *felsefe bilim teorisine* sahip olunması gerektiği izahtan varestedir. Bu çerçevede incelenen dönemin bütününe ilişkin bir *kürenin* inşası, idrak edilmek istenen konunun tarihî bağlama *mutabık olması* açısından zorunludur. Bu üç temel koşul yanında Türk felsefe-bilim tarihini sahih bir biçimde tasavvur edebilmek için bazı temel ilkeleri örneklendirerek aşağıdaki gibi sıralayabiliriz:⁵²

i. Kadim nazarî idrake ondalık tasnifli kütüphane sistemi içinden değil Taşköprülüzade'nin *Miftâhu's-se'âde ve misbâhu's-siyâde* adlı eserinde serimlenen bilgi tasnifi çerçevesinden bakılmalıdır. Örnek olarak, Osmanlı medrese müfredat programlarına bakıldığında ilk elde, coğrafyayı konu alan metinlerin olmadığı görülecektir. Ancak medrese ilmî

⁵² Bu konuda daha önce dikkat çekilen noktalar için bu kitapta yer alan "İki Ucu Müphem...." makalesine bakınız (s. 39-42).

zihniyetinin nazarî karakteri yanında kadim ilm-i heyetin nazarî coğrafyayı da içeren bir kavramsal yapıya sahip olduğu bilinirse, medreselerde okutulan Mahmud Çağminî'nin *el-Mulabhas fî 'ilmi'l-hey'eti'l-basîta* adlı eseri ile Kadızade'nin *Şerh'i* ve Abdulalî Bircendî'nin *Hâşiye'sinde* coğrafyanın nazarî boyutlarının incelendiği, temel kavramların verildiği müşahede edilecektir. Büyük Selçuklu, Anadolu Selçuklu ve Osmanlı ilim kamuoyunda mütedavil olan diğer nazarî astronomi eserleri de dikkate alındığında, nazarî coğrafyanın yaygın bir biçimde okutulduğu, bu nazarî çerçeveye uygun olarak haritaların çizildiği, diğer tasvîrî coğrafya eserlerinin telif edildiği anlaşılabacaktır. Bu dikkat, diğer pek çok konu için de geçerlidir.

ii. Günümüzde Selçuklu-Osmanlı Türk felsefe-bilim tarihi, büyük oranda Yunus Emre, Şeyh Bedruddin, Mehmed Birgivî, Erzurumlu İbrahim Hakkı gibi bir çizgiye mahkûm edilmiştir. Yunus Emre'yi dikkate alanlar Davud Kayserî'yi; Şeyh Bedruddin'i dikkate alanlar Mehmed Fenârî'yi; Mehmed Birgivî'yi dikkate alanlar Mehmed Emin Şirvânî'yi; Erzurumlu İbrahim Hakkı'yı dikkate alanlar Mehmed Dârendevî veya İsmail Gelenbevî'yi göz önünde bulundurmuyorlar. Bunun nedeni ilk çizginin eserlerini büyük oranda Türkçe yazmasıdır; ancak bu devirde Türkçe yazılan eserlerin *halk için* kaleme alındığı unutulmaktadır. Bu durum, araştırmacıların Sadruddin Konevî'nin halk için kaleme aldığı Farsça eserleri öne çıkartıp Arapça telif ettiği eserleri görmezden gelmesine benzer. Gerçekte, Türkçe yazan müelliflerin söyledikleri, yüksek felsefe-bilim dilinin basit bir ifadesidir ve anlaşılması ancak yüksek kültürün dili bilindiğinde mümkündür. Yüksek kültürün dili sorununa gelince, başka bir çalışmamızda da ifade ettiğimiz gibi, bu dil yalnızca Arapça değildir; mantık biliminin kavramlarıyla örülmüş

*yarı sembolik bir dildir;*⁵³ bundan dolayı da anlaşılamadığı için, yok sayılmaktadır. Öte yandan Selçuklu-Osmanlı düşünce tarihi, yalnızca sosyal tarih cihetinden ele alınamaz; çünkü düşünce yalnızca *tedebbür/tedbîr* cihetinden değil aynı zamanda *tefekür/fikir* cihetinden de ele alınmalıdır.

iii. Kadim dönemdeki eleştirileri, hangi kavramlar konu edilmişse o kavramların o dönemdeki muhtevasını dikkate alarak değerlendirmek, bugünkü çağrışımlarını öncelikle-mek gerekir. Örnek olarak, düşünce/tefekürün eleştirilmesi konusu ele alınacaksa söz konusu eleştiriye konu kılınan düşüncenin nasıl tanımlandığı, dolayısıyla tasavvur edildiği tespit edilmelidir. İbn Sînâ'nın "Saadet/mutluluk, insan aklının orta terimi bir anda keşfetmesi yoluyla fa'âl akılla ittisalıdır." biçimindeki tanımının eleştirisi, mutluluk kavramının değil, "belirli bir biçimde tanımlanan mutluluk kavramı"-nın eleştirisidir. Bu durum, felsefe, akıl, bilgi, hikmet, hatta Tanrı gibi tüm önemli kavramlar için geçerlidir. Başka bir örnek vermek gerekirse, illet/illiyetin eleştirisi, tüm kayıtlardan soyutlanarak mutlak anlamda illet/illiyetin eleştirisi biçiminde anlaşılırsa -ki bu aslında bugünkü anlamda illet/illiyetin eleştirisi demektir; çünkü insan bugününü mutlaklaştırır- o insanların bu konuda ne düşündüğü ve ne dediği gözden kaçır.⁵⁴ Bu bakımdan medeniyete has tüm bir küreyi görmeden, o küreye ait bir noktanın hendesî-adedî özelliklerini belirlemek imkânsızdır. İbn Sînâ ve takipçilerine göre, evren kıyas teorisine göre kurulu bir yapıdır ve illet (mantıkta orta terim) bu yapıda içkindir. Bir kıyasın heyetinde içkin

⁵³ İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Dönemi'nde 'Bilim' Alanındaki Türkçe Telif ve Tercüme Eserlerin Türkçe Oluş Nedenleri ve Bu Eserlerin Dil Bilincinin Oluşmasındaki Yeri ve Önemi", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, Mart 2003, S. 3, s. 151-184.

⁵⁴ Kadim zihniyetteki hikmet (teoloji), illet (metafizik) ve sebep/neden (fizik) ayrışması, üzerinde durulması gereken pek çok çağrışımı muhtevîdir.

orta terimi bilmek gibi, evrenin heyetini bilmek de ancak ve ancak onda içkin olan illeti bilmekle mümkündür. Bu nedenle illet vücûdîdir; Tanrı gibi ezeli ve ebedîdir; dolayısıyla Tanrı'nın müdahalesine açık değildir. Kelâmcılara göre ise illet vücûdî değil itibarîdir; ancak evren, yine de Allah'ın iradesine (adetullah) tâbi olarak birlikli ve dirlikli, düzenli bir bütün olarak var olmaya devam eder. Kısaca tartışma illetin/sebebin varlığı ile ilgili değil kökeniyle ilgilidir ve esas itibarıyla “Sebebin neticeyi doğurması vâcip mi, zorunlu mu yoksa mümkün müdür?” cümlesi etrafında cereyan etmektedir. Bu tartışmada ele alınan illet, anlaşılacağı üzere, pek çok başka sorunla içiçe olan bir biçimde numenaldır, fenomenal değil; tıpkı *yerçekimi* kavramı üzerinde Leibniz ile Newton arasında cereyan eden *occult quality* ile *manifest quality* tartışması gibi. Bu nedenle kadim *numenal illet* tartışmasını, David Hume'dan sonra gelişen *fenomenal sebebi/neden* tartışmasıyla karıştırmak hem kadim düşünceyi anlamayı engeller hem de yeni yönelimi çarpıtır.

Diğer bir örnekte Şehrezûrî, meşşâî tefekkür/fikir tanımını şöyle verir: “Öncülleri düzenlemek ve ma'kulâtı idrak için delilleri kurmak.”⁵⁵ Şehristânî ise *Kitabu'l-milel ve'n-nihal*'de İbn Sînâcî hikmet anlayışını şöyle özetler: “Akli/kavlî hikmet; akledenin, aklın tanım (hadd) ve resm gibi yollar ile burhan ve tümevarım gibi yollarla aklettiği her şeydir.”⁵⁶ Şehristânî, bu tanımdan hareketle, meşşâî geleneğin eşyayı incelerken üç takı kullanarak soru sorduğunu ve yanıtlara göre de ilimleri üçe taksim ettiğini belirtir: (1) Metafizikğin sorduğu “nedir?” (*mâ*) sorusu; (2) eşyanın keyfiyetini araştıran ilm-i tabîînin sorduğu “nasıldır?” (*keyfe*) sorusu ve (3) eşyanın kemmiyetini araştıran ilm-i riyazînin sorduğu

⁵⁵ Şehrezûrî, *Târîhu'l-hukemâ: Nuzhetu'l-ervâh ve raudatu'l-efrâh*, s. 35.

⁵⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 57-58.

“kaçtır?” (*kem*) sorusu. Bu ve benzeri örnekler, düşüncenin belirli bir tanımına ilişkindir; özellikle kavramın/tasavvurun elde edilişi -ki İbn Sînâ’ya göre yalnızca had/tanım iledir-, kavramların bir araya getirilerek önermenin kuruluşu ve önermelerin alt alta konularak yargıda/tasdikte bulunulması -ki İbn Sînâ’ya göre yalnızca kıyas iledir- belirli bir felsefe-bilim tanımının ve yaklaşımının uzantısıdır. Bu tanıma karşı çıkmak ve eleştirmek, düşünceyi eleştirmek, düşünceye karşı olmak anlamına gelmez; öyle ki bu tanımları yalnızca kelâmî, işrâkî ve irfânî yaklaşımları takip eden düşünürler tenkit etmemiş; pek çok şair bile aklı aşırı biçimselleştiren bu tanımları eleştirmiştir.⁵⁷

Konuyla ilgili pek çok örnek vermek mümkündür: Özelikle ilimlerin tasnifinde kullanılan “aliyye”, “mutevassıta” ve “süfliyye” terimleri ile matematik nesnelerin insanın hangi yetileri tarafından üretildiğini göstermek için kullanılan “vehmiyyât” ve “muhayyelât” gibi kavramlar, yine ilim sınıflandırmalarında kullanılan “külliyye” ve “cüz’iyye” gibi ıstılahlar, bağlamından kopuk bir biçimde ele alınmakta, *anakronizmin* muhteşem örnekleri verilmektedir.⁵⁸

⁵⁷ Örnek olarak bkz. Nev’î, *Divan*, nşr. Mertol Tulum - M. Ali Tan-yeli, İstanbul 1977. Diğer pek çok eser yanında Nabî’nin *Hayrî-name*’si tanınmış bir örnektir. Ancak, yukarıda dile getirdiğimiz dikkatler göz önünde bulundurulmayınca eser üzerinde yapılan yorumlar, *anakronizmin* güzel bir örneği hâlini almıştır. Bkz. Ali Fuat Bilkan, *Hayrîname’ye Göre XVII. Yüzyılda Osmanlı Düşünce Hayatı*, Ankara 2002.

⁵⁸ Matematiksel nesnelerin ontolojisi ile matematik-doğa ilişkisinin kadim çerçevesi konusunda yürüttüğümüz çalışma, bu konuların günümüzdeki tasavvurunun Türk aydınının vehmine dayandığını ortaya koymuştur. Bkz. İhsan Fazlıoğlu, “Hakikat ile İtibar: Dış-dünya’nın Bilgisinin Doğası Üzerine -XV. Yüzyıl Doğa Felsefesi ve Matematik Açısından Bir İnceleme-”, *Nazariyat (İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi)*, 2014, S. 1, s. 1-33.

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

Anlamanın sürekliliği, tarihî sürece içkin olan yasallığın, nizamın temelidir; bu nizam aynı zamanda dış hafızada (küllî hafıza) korunan bilgi birikiminin de en önemli özelliğidir. Çünkü bizatihi *bilgi*, insanın eylemlerinin dış dünyada tecessüm etmesi anlamına gelir. Nasıl ki evrende içkin bir yasallık/nizam varsa, bu nizam evrene içkin *anlamı* gösteriyorsa, evreni bilmek de bu anlamın idraki ise, bu idrak de bize evrenin aklî bir resmini veriyorsa benzer biçimde hem ferdî hem de içtimaî seviyede insanın dünya görüşünü, anlam değer dünyasını kendisine göre *tanzim* ettiği/nizam verdiği vahy-i ilâhînin, Kitâb'ın tecessüm ettiği *dilin sabit ve sürekli bir anlamı* olmalıdır. Eğer vahiy, Tanrı'nın insanoğluyla konuşması, bizatihi Tanrı'nın iradesinin tecellisi ise -evrendeki tecelliye benzer biçimde- bu tecellinin de nihaî amacı kendisine uyulduğu takdirde insan için *saadeti* sağlamaksa kıyamet gününe kadar insan tarafından anlaşılması mümkün, dolayısıyla itaat edilebilir, sabit ve sürekli bir *anlamı* taşımalıdır. Bu gerekçeyle sabit ve sürekli anlam, lâfızlarına giydirildiği dilin içinde -maddeye giydirilen esmâ gibi- mevcut olmalı; Tanrı'nın iradesini temsil ettiğinden ve itaat edildiğinde saadeti sağlayacağından, insan tarafından -tıpkı doğa gibi- akıl aracılığıyla idrak edilmelidir.

Bu nedenlerle, Tanrı'nın -evrende tecessüm eden iradesi gibi- Kur'ân-ı Kerîm'de tecessüm eden iradesi, Müslüman toplum tarafından itaat edilmeye devam edildiği sürece anlaşılmalı; bu *anlamak* da hiçbir zaman değişmemesi gereken sabit ve sürekli bir anlama dayanmalıdır. Kur'ân-ı Kerîm, vahyolduğu tarihî dönemdeki mevcut sabit ve sürekli bir anlamın ifadesi ise bu dil korunmalı, emir-nehîy süreci temel ilkeleri açısından bu sâbit ve sürekli anlama dayanmalıdır. İşte bu sabit ve sürekli anlam, mensub olunan dünya görüşünün dayandığı anlam-değer küresinin teolojik-metafizik sürdürülebilirliğinin temel ilkesidir. Dildeki sâbit ve sürekli anlam, ilm-i vad'ın konusudur; vad' edilmiş tüm kelimelerin sistematik/illetli aklî araştırması, tüm bir dilin vad' edildiği sonucuna götürür. Çünkü dilin her bir unsuru bir var olan olduğundan, her bir var olan da varoluşunu bir var koyucunun var kılma eylemine borçlu bulunduğundan, tümüyle dil var kılınmıştır. İşte bu nedenle ilm-i vad' dilin her bir unsurunu, dolayısıyla dilin bütünü aklî açıdan izah edilir kabul eder ve etmeye çalışır. İlm-i vad'ın bağımsız bir bilim dalı olarak kurucusunun, bir dil bilgini değil de Adududdin İcî gibi büyük bir kelâmcı olması, bu ilmin daha sonraki temsilcilerinin Seyyid Şerif Cürcanî (ö. 816/ 1413), Ali Kuşçu (ö. 879/1474), Ebu'l-Kasım Semerkandî (ö. 888/1483), İsmâuddin İsferâyinî (ö. 945/1538) gibi kalburüstü kelâmcılardan gelmesi dilin bu aklî-metafizik inşasıyla son derece alâkalıdır. Özellikle Ali Kuşçu, hem konu üzerinde birkaç eser kaleme almış hem de ilm-i vad'ı Osmanlı medrese ders müfredatına katmıştır.

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

v. Kadim hayat küresini tüm yönleriyle ele almak, her çeşidiyle üretilen bilginin içeriğini belirlemek için yalnızca günümüzdeki ölçütlerden hareket etmek yeterli değildir. Başka bir deyişle bugünkü ölçütlere göre *bilgi* olarak tanımlanmayan, başta astroloji olmak üzere tüm gizli ilimler (ulûm-i hafiyye) ile simya gibi yarı sembolik bilimler de kürenin bütünü görmek için göz önünde bulundurulmalıdır.⁵⁹ Bu çerçevede, dilin aklî yapısına ilişkin dil bilimleri, dinî bilimler, özellikle usûl-i fıkıh ile usûl-i tefsir gibi usul bilimleri, irfânî bilginin irfan-ı nazarî dışındaki türleri, özellikle yaşama felsefesi niteliği gösteren irfânî öğretiler, amelî-tatbikî bilgi ile bu bilginin beşerî, içtimaî ve siyasî karşılıkları, nazarî bilginin muhtevası üzerindeki etkileri, askerî-teknik bilgi ve dayandığı kavramsal çerçeveler; tarım ve bahçe sanatını ilgilendiren çevre bilimleri, amelî hikmetin tüm dalları, özellikle bu sahalardaki bilgilerin toplumsallaşmasına ilişkin halk için kaleme alınmış eserler, bilginin hayat akışı içindeki yerini tespit etmek için dikkate alınması gereken sahalardır.

Bu noktada astroloji, simya, ilm-i vefk, ilm-i reml gibi batınî/gizli ilimlerin kendilerine has içerikleri dışında, dönemlerine ilişkin bilgi hayatı için *nasıl anlaşılması gerektiği* konusu üzerinde durulmalıdır. Her şeyden önce bu ilimlerden her birisi zâhirî bir bilimin bâtınıdır: Astroloji astronominin, simya kimyanın, vefk sayılar teorisinin vb.; bu

⁵⁹ Elbette, felsefe-bilimin *geçmişinin* tarihi çift yönlü ele alınmalıdır: Sorun çözemediğinden dolayı terk edilmiş *ölü* taraf ile hayatietini sürdüren *aktüel/güncel* taraf. Ancak aktüelin dili de geçmişin suretini taşıdığından bu aktüel dilin anlaşılması için ölü taraf dikkate alınarak bir bütün içerisinde tasvir edilmeli, bu iki taraf daha sonra ayrıştırılmalıdır. Örnek olarak, bugün için Newton'un simya ve astroloji çalışmaları, Newtoncu bilme eyleminin ölü tarafını temsil ederler; ancak Newton'un sistemini kurarken ne tür saiklerle iş gördüğünü, kavramları nasıl dönüştürdüğünü anlamak, özellikle Newton ile Leibniz arasında vuku bulan tartışmaların muhtevasını çözmek için vazgeçilmezdirler.

nedenle zâhiri bilinmeyenin bâtını bilinemez. Öte yandan bu bilimlerin başlangıç noktaları, bâtını oldukları bilimlerin *bitiş/sınır* noktalarıdır; başka bir deyişle her bir zâhirî bilimin *tıkandığı* nokta/noktaları tespit etmek açısından bu başlangıç noktaları önemlidirler. Gizli bilimler, insan merakının sınırsızlığını gösterirler; bu nedenle bu bilimlerde *yanıtlardan çok sorulara dikkat* edilmelidir. Çünkü bu bilimler dâhilinde sorulan pek çok soru daha sonra zâhirî sahaya aktarılmış ve ufuk açıcı sonuçlar ortaya çıkmıştır. Bâtınî bilimler mensup oldukları kültür ortamlarının, kozmolojileri başta olmak üzere varlığa ilişkin yaklaşımları hakkında, ama özellikle İslâm medeniyetinin kaynakları hakkında önemli ipuçları taşırlar, bugün yaşamayan kültür odakları hakkında bilgi verirler. Her şeyden önemlisi, bu bilimler doğayı ve insan kaderini *kontrol etme* fikrini içeren, geleceği yönlendirmeyi amaçlayan, dost için *iyiyi* düşman için *kötüyü* hedefleyen özelliklere sahiptirler. Kısaca gizli bilimler, *gizlinin/occult* araştırılması, evrende içkin *sırrın* keşfedilmesi konusunda ortaya konulan insan emeğinin bir göstergesidirler. Bunun yanında *gizliyi* bildiğine ve yönlendirdiğine inanılan insanların birey, toplum ve özellikle siyasî hayata etkisi konusu da ayrı bir araştırma sorunudur.⁶⁰

vi. İslâm-Türk felsefe-bilim tarihi araştırmalarında en önemli sorunlardan birisi, belki de en önemlisi bu tarihin bir *yazma eserler tarihi* olduğunun unutulması ve araştırmalarda *yazma kültürün mantığının* göz önünde bulundurulmamasıdır. Örnek olarak, “İbn Rüşd’ün, Gazzâlî’nin *Tehâfutu’l-felâsife*’sine yazdığı *Tehâfutu’t-Tehâfut* isimli cevabî eserin Osmanlı’ya ulaşmadığı; ulaşsaydı durumun daha farklı olabileceği, dolayısıyla Gazzâlî düşüncesinin Osmanlı’da

⁶⁰ Gizli ilimlerin siyasetle olan ilişkisi için bkz. İhsan Fazlıoğlu, “Selçuklular Dönemi’nde...”; aynı yazar, “Osmanlı Felsefe-Biliminin Arka Plânı...”

tutunamayacağı...” biçiminde devam eden iddiaya bakılacak olursa ilk dikkat edilecek nokta bu iddia sahiplerinin yazma kütüphanelerine hiç uğramadıkları, masa başında ahkâm kestikleridir.⁶¹ Bu soruya yanıt için öncelikle, *yazma kültürü yöntemi* açısından, İbn Rüşd’ün eserinin dünyada mevcut yazma nüshaları tespit edilir; bu nüshalar nerelerde, hangi şehirlerde, hangi medreselerde, hangi mekâtiplerde istinsah edilmiş; kimler tarafından istinsah edilmiş; nüshaların üzerinde bulunan ferağ kayıtları, temellük kayıtları, şirâ kayıtları, istishâb kayıtları yani kısaca yazmalarla ilgili diğer tüm kayıt türleri incelenir; böylece yazmanın *tarihî seyri* tespit edilir; sonra ulaştı mı, biliniyor mu bilinmiyor mu tartışılır. İbn Rüşd’ün eserinin yayımlanan tenkitli metnine baktığımızda,⁶² tenkitli metnin dayandığı tüm nüshaların Osmanlı Dönemi’nde hem de İstanbul’da istinsah edilmiş nüshalar olduğu görülür: Meselâ, Yeni Camii (nr. 734) nüshası Kanunî Sultan Süleyman döneminin büyük filozof-müderrişi Taşköprülüzade’nin (ö. 968/1561) 943/ 1537’de; Şehid Ali Paşa (nr. 1582) nüshası Musa İsa Halife b. Paşa Halife b. Hacı Hızır el-Mukrevî’nin (?) 965-966/1558-1559’de, Laleli (nr. 2490) nüshası Lale Devri’nin önemli ismi Esad Yanyavî’nin (ö. 1143/1731); Cambridge (Or. 165.8) nüshası kendini Kettânîzade’nin talebesi olarak tanıtan Mustafa Sipahizade’nin, 1173/1759-60 veya 1180/1766-77’de İstanbul’da istinsah ettikleri nüshalardır. Ayrıca yine İstanbul’da, Fatih Sultan Mehmed’in *Muhâkemat projesi* çerçevesinde cereyan eden *Tehâfut* tartışmalarında Hocazade (ö. 893/1488) ile Alâuddin Tûsî’nin (ö. 887/1482), İbn Kemal’in

⁶¹ “... Öyle ki, Osmanlı uleması, Gazzâlî’nin *Tehâfut*’una diyalektik ‘oyun’larla şerhler, hâşiyeler yazarken İbn Rüşd’ün *Tehâfut*’undan haberdar bile değillerdi.”, Osman Kafadar, “Türkiye’de Felsefe”, s. 1447.

⁶² Maurice Bouyges, Beyrut 1987.

(ö. 940/1534), Kâtib Çelebi'nin (ö. 1068/1658) ve Mehmed Emin Üsküdarî'nin (ö. 1149/1736-37), İbn Rüşd'ün *Tehâfut*'una aşına oldukları bilinmektedir. Ayrıca, Nuruosmaniye nr. 2663'de bulunan yazmada İbn Rüşd'ün *Tehâfut*'undan alınma notlar dikkati çekmektedir. Tenkitli metinde kullanılmayan, 925/1519'de yine İstanbul'da istinsah edilen en eski nüsha da tarafımızdan tespit edilmiştir.⁶³ Değiş yerindeyse, Osmanlı âlimleri olmasaydı *Tehâfut*'un Arapça sahih bir nüshası zamanımıza ulaşamazdı bile.⁶⁴

Neticede, henüz eser ve yazar dökümü/envanteri bile çıkartılmamış bir yazma kültürünün muhtevası üzerinde önyargıda bulunmamak, bir tarih perspektifi, bir medeniyet perspektifi ile bir felsefe-bilim teorisi eşliğinde hayat küresiyle, araştırma nesnesi ile araştırmacı arasına ara varlıklar sokmadan muhatap olmak, bu dönemde tecessüm eden felsefe-bilimin maddî ve manevî diline nüfuz etmek sahih bilgi için zorunludur. Örnek olarak, başta Faslı araştırmacı Muhammed Âbid Câbirî olmak üzere, pek çok geç kalmış yerli oryantalistin Mağrib İslâm felsefe-biliminin Doğu İslâm dünyasına hiçbir etkide bulunmadığı yolundaki iddiası, İbn Sertâk'ın Tokat/Niksar'da Yağıbasan Medresesi'nde, Sicilya Meliki Mu'temed b. Hud'un *el-İstikmâl* adlı hendesî hikmet eserine *el-İkmâl* adlı bir tahrir yazması ve bunu öğrencisi Davud Kayserî'ye okutması⁶⁵ ile Kutbuddin Şîrâzî'nin,

⁶³ Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi nr. 530, nesihle 138 yaprak. İbrahim b. Ahmed tarafından h. 925'te İstanbul'da istinsah edilmiştir.

⁶⁴ Bu konuda daha önce dile getirdiğimiz dikkat edilmesi gereken hususlar için bkz. İhsan Fazlıoğlu, "İlim İlim Bilmektir...".

⁶⁵ Bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Coğrafyasında İlmî Hayatın Teşekkülü ve Dâvûd el-Kayserî (656-660/1258-1261-751/1350)", *Uluslararası Dâvûd el-Kayserî Sempozyumu Tebliğleri*, Kayseri 1998, s. 25-42. (Şu kitapta tekrar yayımlanmıştır: Turan Koç, *İbn Arabî Gelenegi ve Dâvûd el-Kayserî*, İstanbul 2011, s. 17-43)

Sivas'ta kaleme aldığı *Nihâyetu'l-idrâk fî dirâyeti'l-eflâk, et-Tuhfetu's-şâhiyye fî 'ilmi'l-hey'e* ve *Fe'alte felâ telum* adlı eserlerinde başta Cabir b. Eflâh ve İbn Bâcce olmak üzere pek çok Endülüslü filozof-bilim adamının görüşlerine yer vermesi ve bu görüşlerin Semerkand matematik-astronomi okulunda tedris edilmesi,⁶⁶ ayrıca bu fikirlerin kısmî olarak, Semerkand okulu mensubu Abdulalî Bircendî tarafından Kadızade'nin *Şerhu'l-Mulahhas fî 'ilmi'l-hey'e*'sine yazılan ve medreselerde okutulan *Hâşiye*'sinde söz konusu edilmesi gibi hususlar yazma kültürünün mantığına uygun bir araştırma yapılmasını zorunlu kılmaktadır.

Talîkât

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

2. Felsefe-bilim, maddî (coğrafya, iklim, su, vb.), manevî (ferdi, içtimaî, siyasî, vb. yapılar) ile metafizik (varlık, nizam/düzen, illiyet, vb.) şartların beraberce tahakkuk ettiği coğrafî bölgelerdeki *hayat* ilişkilerinde (şehir=siyasî

⁶⁶ Bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Felsefe-Biliminin Arka Planı..."

örgüt+iktisadî teşekkül), *hayat küresinde* varlığa gelmiştir. Her medeniyet varlığın bir *düzene* (nizam) sahip olduğu, bu düzenin belirli bir *dille* yazıldığı, bu dilin de insan tarafından öğrenilebileceği ve öğretilebileceği (anlaşılabileceği ve anlatılabileceği) anlayışına dayanarak kendine has felsefe-bilim paradigmalarını üretmiştir. Bu dil ölçüye vurulabilir, ölçülebilir (kurallı) bir dildir. Bu anlamda *ölçü*, bir taraftan varlığın öte yandan da insan aklının düzenliliğine, başka bir deyişle birliğine işaret eder. Ancak bu dil yalnızca *şeyin mâhiyetinin* değil aynı zamanda *eşya* ile *hadise* arasındaki *münasebetin* de dilidir. Sonuç olarak, varlığın yazıldığı, insanla konuştuğu ve insan tarafından anlaşılan, bu *ölçülü dil/kurallı dil* daha sonra Eskiçağ Ege medeniyeti mensubu filozofların *ta mathemata* adını verdikleri; Yeniçağ felsefesinin, özellikle Leibniz'in *mathesis universalis* (varlığın küllî dili) dediği dildir.

3. Tarihte her medeniyetin varlığa ilişkin ürettiği bir dil olarak bir *ta mathemata*sı vardır. Öyle ki efsaneler ile mitolojiler, hatta şiir; tarihte bu çerçevede üretilmiş birer dildirler. Önemli olan her bir medeniyetin varlığa hangi soruları sorduğu, bu sorulara karşı ne tür yanıtlar ürettiği ve soru-yanıt sürecini hangi dillerle yürüttüğüdür. Bu çerçevede her medeniyet belirli bir *rasyonaliteye*⁶⁷ sahiptir; çünkü rasyonalite, tezahürü itibarıyla mekân-zaman bağımlıdır. Başka bir deyişle kültürleri aşan ideal/mutlak bir rasyonaliteden bahsedilemez.

4. Tarih, rasyonalitesini kendisine ait paradigma içinde sonuna kadar kullanan her medeniyetin nihayetinde bir *mistisizm*⁶⁸ ulaştığını göstermektedir. Güçlü bir mistisizm o

⁶⁷ Bu yazıda *rasyonalite* kelimesini *nazarî idrak* karşılığında kullanıyoruz.

⁶⁸ Bu yazıda *mistisizm*, aynı anlama gelmese de *irfan* karşılığında kullanılmıştır.

medeniyetin kendine ait güçlü bir rasyonaliteye sahip olduğunu gösterir. Plotinus, İbn Arabî ya da Heidegger, mensup oldukları medeniyetlerin rasyonel açılımlarının ne kadar güçlü olduğuna yalnızca birer işaretirler. Bu durum, büyük oranda, her medeniyetin kendi rasyonalitesi (paradigması) içinde varlığa sorabileceği soruları tüketmesiyle alâkalıdır. Çünkü tarih her medeniyetin önceden tayin edilemeyen belirli bir döneminde soru sormayı tüketip o zamana kadar verilen yanıtlarla uğraşmaya başladığını göstermektedir. Sorulmuş soruların ve verilmiş yanıtların eğitim kurumlarıyla (okullar) nesiller arası aktarımı zamanla *bilgiyi* biçimselleştirir; bu da kendisine çizilen duvarlarla yetinmek istemeyen aklın duvarın ötesini hayal etmeye başlamasına neden olur. İşte mistisizm bu hayalin öteki adıdır.⁶⁹

5. Her medeniyet, tümel anlamda kendi paradigmasına gömülüdür. Rasyonalitesini sonuna kadar kullanan bir

⁶⁹ Tam bu noktada şu tarihî vâkıya dikkat çekmek isteriz: Modern bilme tarzının (ya da yaygın adıyla Bilim Devrimi'nin) ortaya çıkışında simya, büyü, astroloji, Hermetik/Pitagoryen ve diğer okült (occult) geleneklerin, mistisizmin yeri konusunda pek çok çalışma yapılmıştır. Selçuklu-Osmanlı Medreselerinde ise hem nazarî hem de amelî hikmet, dil ve din ilimleri, yukarıda üzerinde durulan ortak nazarî dille ifade edildiğinden, simya, astroloji vb. gizli ilimlere yer verilmemiş, hatta irfan-ı nazarî dahi -bazı istisnalar dışında- medreselerde ders olarak okutulmamıştır. Son sınırlarına kadar zorlanan nazarî idrak ise -bu durum, Türkler döneminde telif edilen mantık eserlerinin hem nitelikçe hem de nicelikçe büyük yekûn tutan miktarında görülebilir- çok üst seviyede bir formalizme ulaşır, biçimselleşir. Bu ise tahayyülü ve tevehhümü devre dışarı bırakır; öte yandan mevcut bilginin ifadesini ve nesiller arası aktarımını kolaylaştırır; derin ayrışmaları, çatışmaları engeller. Bu sonuç Oğuz/Türkmen akli için son derece talep edilen bir durumdur. Ancak, yukarıda dile getirilen dillerin birbirini tamamlayıcılığı ilkesine uygun olarak dergâh/tekke irfanı, sanatı beslerken, şiir, özellikle Osmanlı bilgininin tahayyül ve tevehhümünü serbestçe koşturacağı muazzam bir ufuk açar. Bu nedenle, İslâm-Türk felsefe-bilim zihniyetinin muhtevası şiir dışarıda bırakılarak kuşatılamaz.

medeniyet kendi içinde kalarak dönüşemez. *Yeni*, dışarıdan *parçalar* ile gelen yabancıya mukavemet eden *yerli* bir rasyonalitenin karşılaştığı/çatıştığı ortamlarda varlık bulur. Eskiçağ Ege medeniyetinin Eski Mısır ve Mezopotamya; İslâm medeniyetinin Yunan-Helenistik, İran-Hint-Türkistan-Çin; Yeniçağ Batı Avrupa medeniyetinin İslâm ve Yunan'la ilişkileri hep bu minval üzere olmuştur. Bu açıdan Batı Avrupa'da ortaya çıkan, *yeni bir mathematadır* ve kendi şartlarının çocuğudur. Olay tarihî bir olaydır; ortada yerinilecek ya da övünülecek bir durum mevcut değildir.⁷⁰

6. Öte yandan tarihte hiçbir medeniyetin, sanıldığıının tersine, *yalnızca* sahip olduğu *mathemata* dolayısıyla başka bir medeniyete maddî üstünlük kurduğu söylenemez. Tarih, Sasanî Devleti'ni yıkan İslâm Ordusu'nun, İslâm medeniyetini kalbine kadar işgal eden Moğolların, Endülüs birliklerini durduran Frankların sahip oldukları felsefe-bilim mirasından bahsetmiyor. Kısaca hiçbir felsefe-bilim teorisi zafer kazanmak zorunda değildir. Felsefe-bilim tarihinin siyasî-askerî yenme-yenilme ikilemine göre okunmasının varlığı bir savaş meydanı olarak algılayan zihinler için bir anlamı olsa gerektir. Bu açıdan İslâm dünyasında ortaya çıkan İbn Sînâcî, İbn Heysemci, Ali Kuşçucu; Batı Avrupa'da ortaya çıkan Dekartçı, Newtoncu, Leibnizci gibi yüzlerce varlığı yorumlama

⁷⁰ Tarihî bağlamı, hayat küresini dikkate almadan Batı ya da Batı Avrupa üzerinde mutlak yargılarda bulunmak doğru değildir. Örnek olarak, *Batı akli* veya *Batılı merakı* gibi tamlamlarda “Batı” kelimesinin sorunlu olması bir tarafa, şunu sormak hakkımızdır: Bu akıl doğal idiyse niçin 1450 yıl bekledi de 1453'ten sonra ortaya çıktı. Bu durum 1850'de Paris'e giden ve gördüğü temizlik karşısında şaşırarak bir Tanzimat aydınının “Paris, çok temiz bir şehir” demesi ve bu yargıyı geriye doğru işletmesidir. Hâlbuki bilinmektedir ki, 1800'lerin başlarında Paris olduça *kirli* bir şehirdi. Kürenin bütünü inşa etmeden icat edilen yargılar ileri ve geri doğru, akıl yoluyla değil hayal yoluyla işletilip mevcut bugün mutlaklaştırılır; bu insan düşüncesinin kaderidir.

dilleri tek başlarına hiçbir meydan savaşını kazanmamışlardır. Tersine, aşağıda işaret edilecek olan sanayi öncesi toplumlarda felsefîleşen medeniyetler daima yenilmişlerdir. Çünkü sanayi öncesi toplumlarda savaş büyük oranda *bedenî teknik*'e dayalı olduğundan *şehirleşen* toplumlar, İbn Haldun'un ifadesiyle *asabiyetini* kaybettiklerinden *barbar* (!) toplumlar karşısında kaybetmişlerdir. Bunun en önemli istisnası *teknikimsi* bir zihniyetle ateşli silahları, özellikle de topu kullanan Osmanlı-Türk Devleti'dir. Yukarıda işaret edilen duruma en iyi örnek felsefe-bilim tarihinde *İkinci Yunanlılar* denilen Almanların XIX. ve XX. yüzyılda yüksek ve incelmış felsefe-bilim seviyelerine karşın her iki dünya savaşında da İngiliz-Amerikan *techne-science*i karşısında yenilmeleridir.

7. İslâm medeniyeti, *yeni*yi, yukarıda çizilen çerçevede kendine ait olan yerli bir rasyonalite ile dışarıdan gelen eski medeniyetlerin parçalarının çatıştığı/karşılaştığı bir bağlamda üretmiştir. Bundan dolayıdır ki, İslâm medeniyeti hayat bulduğu coğrafî ortamın tüm mirasını üstlenmiş, özümsemiş, zenginleştirmiş, dönüştürmüş ve sürdürmüştür. Bu açıdan İslâm medeniyetinde *İslâmî olan* tek bir felsefe-bilim çizgisinden, görüşünden bahsedilemez; kısaca tarihte, bugün iddia edildiği gibi tek bir İslâmî felsefe-bilim yöntemi, yaklaşımı, sistemi yoktur. Yapılan, nisbeten ortak olan bir metafizik değerler çanağı içinde insan türüne ait olan teorik bilgi üretme *imkânının*, aklın kuvve halindeki bu özelliğinin kullanılarak varlığa ilişkin çeşitli *ta mathematalar* örmektir. Bu örgüler en genel anlamıyla ortak bir paradigma oluştururlar. İşte İslâm medeniyetine ait olan bu ortak felsefe-bilim paradigması inşa edildiği *şehirlerde* varlığa soru sormayı sürdürmüş, kendi rasyonalitesini sonuna kadar kullanmış; elde ettiği yanıtları belirli bir mekân-zaman diliminde okullar vasıtasıyla

nesiller arası aktarıma sokmuş; tarihin en güçlü rasyonalist ilkesine (tevhîd ilkesi) paralel şekilde en güçlü *mistik* görüşünü (vahdet-i vücûd) geliştirmiştir. Bu anlamda İslâm medeniyetinde gelişen felsefe-bilim paradigması bugün bile İslâm dünyasının değişik bölgelerinde varlığını sürdürmekte; Batı Avrupa’da gelişen *yeni paradigma* farklı yönleriyle ondan yararlanmaya devam etmektedir.

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

9. Taşköprülüzade'nin de vurguladığı gibi, insanın -yukarıda çizilen çerçevede- varlığa ilişkin nazarî/teorik bilgi üretme *imkânı* kavmî (ırkî) ve dinî (ideolojik) yapılardan bağımsız olarak insan türüne ait olan aklın kuvve hâlindeki bir özelliğidir. Ancak bu özelliğin tezahürü kavmî ya da dinî renkler taşıyabilir. Bu da tezahürün, tarihsel ve içinde yaşanan değer dünyasına bağımlı olduğuna delâlet eder. Bu açıdan İslâm-Türk zihniyetinde varlığa ilişkin teorik bilgi üretme imkânı tüm çeşitleriyle insan türünün ortak bir özelliğidir. Ayrım, insanların değişik nedenlerle bu üretime katılıp katılmamasıyla başlar. Nitekim Kadı Saîd Endelüsî'nin insanlığı *bilgi üreten ve üretmeyen* şeklinde ikiye ayırması, insan türünün iki ayrı ontik yapıya bölünmesi değil, eylem düzeyinde bilgi üretimine katılım gösterip göstermemesiyle ilgilidir. Öte yandan aydınlanma düşüncesinin ekonomi-politik kaygıyla insan türünün varlıkça ortaklığını tahrip eden *ırk teorisi* ile bu teorinin maddeci-sosyal-tarihî evrimcilikle beslenmiş kapitalist-sömürgeci ideolojisi bu ilkeyi yapı bozuma uğratmıştır. Bundan dolayıdır ki, Batı Avrupa'da üretilen teorik bilgi bile kendini siyasî, hatta emperyalist formlarda sunabilmiştir. Bu kabul bir yandan teknik gelişmeyi tetiklemiş, öbür yandan hem varlığın tahribine neden olmuş hem de *öteki*, *başkası* varsayılan insanların aleyhine kullanılmıştır. Nitekim bugün sosyoloji, siyaset bilimi vb. alanlarda kullanılan *öteki*, *diğeri*, vb. kavramların arka plânı, aydınlanma düşüncesinin insan türünü ontik bölümlemeye uğratmasına kadar geri gider. Bu açıdan insan türünün ürettiği teorik bilginin *yeniden ortak bir miras* olarak takdimi, her şeyden önce aydınlanma düşüncesinin neden olduğu insan türünün ontik parçalanmışlığının giderilerek insan türünün ontik birliğinin tekrar sağlanmasıyla mümkündür.

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

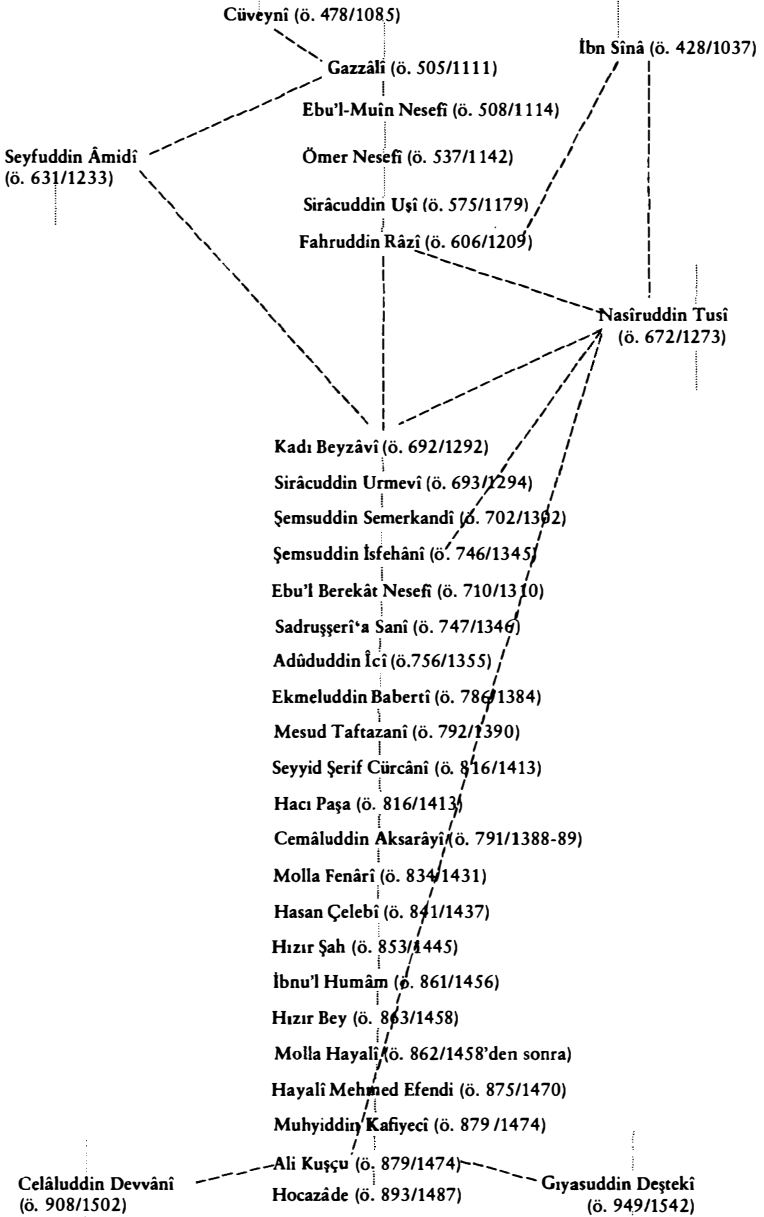
11. Neticede, İbn Heysem, (ö. 1040) astronomiyi örnek vererek, evrenin işleyişine mutabık olmak kaydıyla, insanın her zaman farklı ilmî tahayyüllerde bulunabileceğine işaret eder ve bunu engelleyecek üst bir teorinin -şimdilik- bulunmadığını belirtir. Ali Kuşçu'nun (ö. 1474) dile getirdiği gibi, filozof-bilim adamının yaptığı, belirli bir zemine geometrik şekiller vasıtasıyla çizilen güneş saatine benzer çizimler (ör-güler) nakşetmektir. Ancak tüm çizimler insanîdir ve hiçbir çizim son değildir; tersine, mümkün çizimler her zaman *hayal* edilebilir/edilmelidir. Sadruddin Şîrâzî (ö. 1640) ise: “Felsefe-bilim, insanî nazarî idrakin sınırları içinde, eşyanın hakikatini olduğu gibi bilerek insanî nefsin *kemale* ulaşmasıdır. Bu bilme, eşyanın varlığının hakikati üzerine, zanla ve taklitle değil, kanıtla yargıda bulunmakla gerçekleşir. Başka bir deyişle felsefe-bilim, âleme -ilahî nizamının/düzeninin üstüne- beşeriyetimizin sınırları içinde, aklî *bir nizam/düzen kazandırmaktır*.” der. Cabîzade Halil Fâiz'in (ö. 1722) de belirttiği üzere “*Bilgide* artış ancak ve ancak farklı düşüncelerin birbirine eklenmesiyle mümkündür.” Kısaca dendiğinde, iki öbek insan *yenil/farklı* karşısında afallamaya, bozguna uğramaya ve nihayetinde yok olmaya mahkûmdur. Birincisi *geleceği olmayan bir geçmişte*, ikincisi ise *geçmişini olmayan bir gelecekte* yaşayabileceğini zannedenlerdir. Çıkış yoluna gelince, bu, akl-ı selîmi, yani aklın dindarlığını korumaktır.

Çizelgeler

Türk dönemi İslâm felsefe-bilim geleneğinin muhtelif alanlardaki seyri, esas alınan ilkelere göre farklı şekillerde tasnif edilebilir. Ancak biz burada bazı sahalara ilişkin Selçuklu-Osmanlı çizgisinde hayat bulan felsefe-bilim tarihinin içeriğini geriye doğru ekteki şemalarla göstermeye çalıştık. Elbette bu şemalar, henüz bilgin ve eser seviyesinde bile dökümü tam anlamıyla çıkartılmamış bir medeniyet için eksiktir. Bu eksiklikler, ancak bir tarih ve medeniyet perspektifi ile bir felsefe-bilim teorisi içinde olmak, yetiştikleri hayat küresinin muhtevası dikkate alınmak kaydıyla araştırmaların belirli bir mesafe katetmesiyle tamamlanacaktır.⁷¹

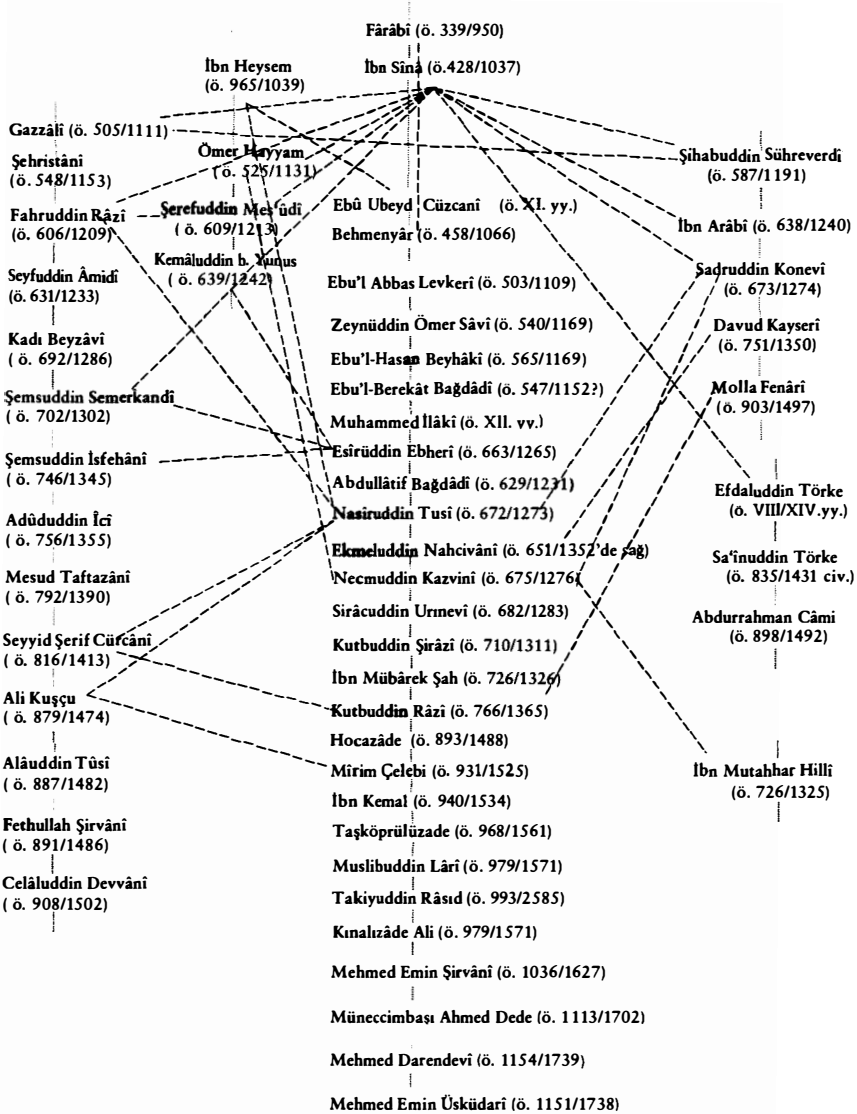
⁷¹ Çizelgelerin bilgisayar ortamına aktarılmasını gerçekleştiren değerli B. arkadaşşıma teşekkür ederim.

Kelâmî Çizgi



Fethullah Şîrvânî (ö. 891/1486)
Sinan Paşa (ö. 891/1486)
Muslihuiddin Kastalânî (ö. 901/ 1495)
Hatîpzâde (ö. 901/1496)
Müeyyedzâde (ö. 933/1516)
İbn Kemâl (ö. 940/1534)
Taşköprülüzâde (ö. 968/1561)
Kınalızâde (ö. 979/1571)
Mehmed Birgîvî (ö. 981/1573)
Mehmed Emin Şîrvânî (ö. 1036/1626)
Mestçizâde Abdullah Efendi (ö. 1148/1735)
Saçaklızâde (ö. 1145/1732-33)
Mehmed Emin Üsküdârî (ö. 1149/1736)
Mehmed Daredevî (ö. 1154/1739)
Davud el-Karsî (ö. 1169/1756)
Mehmed Akkirmânî (ö. 1174/1760)
Hafız İsmail Konevî (ö. 1195/ 1780)
Gelenbevî (ö. 1205/1791)
Giritli Sırrı Paşa (ö. 1313/1895)
Ali Sedâd (ö. 1900)
Manastırlı İsmail Hakkı (ö. 1912)
Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi (ö. 1914)
Abdüllâtîf Harpûtî (ö. 1916)
İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946)
M. Şerefeddin Yalçınkaya (ö. 1947)
Mustafa Sabri Efendi (ö. 1954)
Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1971)

Hikemî Meşşâî Çizgi



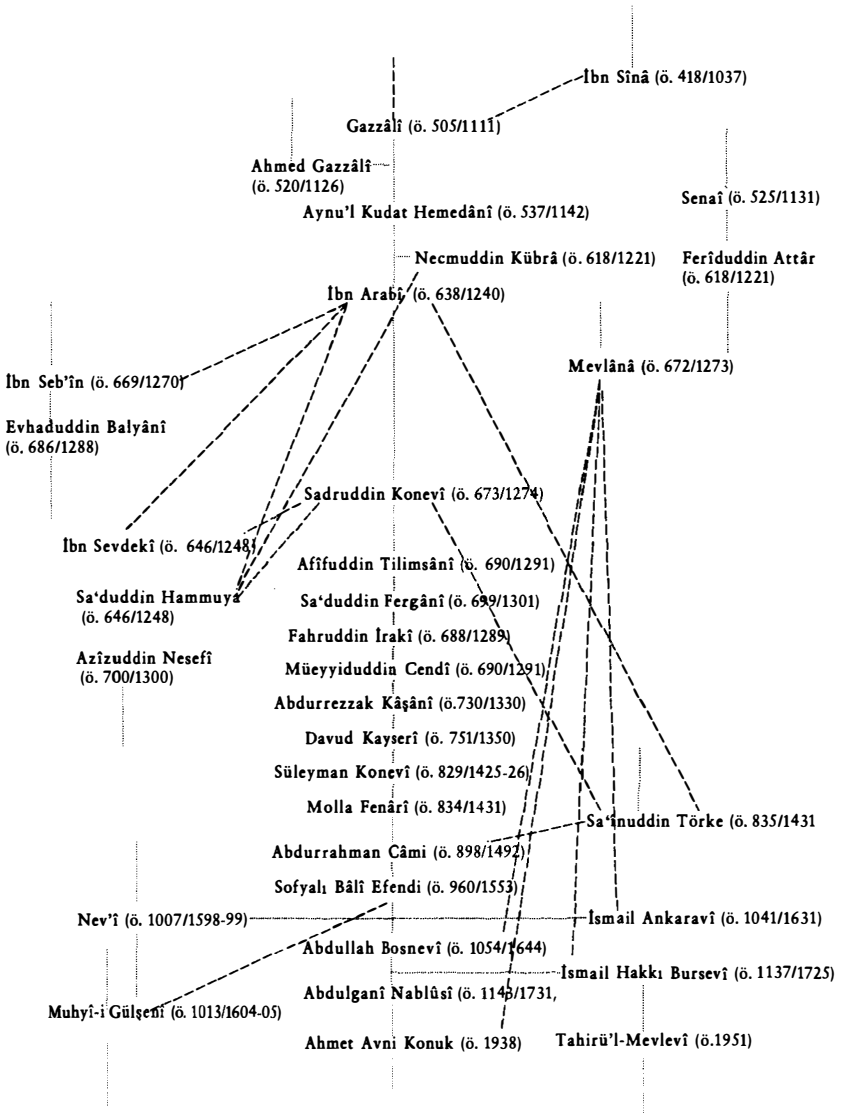
Mehmed Akkirmanî (ö. 1174/1760)

Gelenbevi İsmail Efendi (ö. 1205/1790)

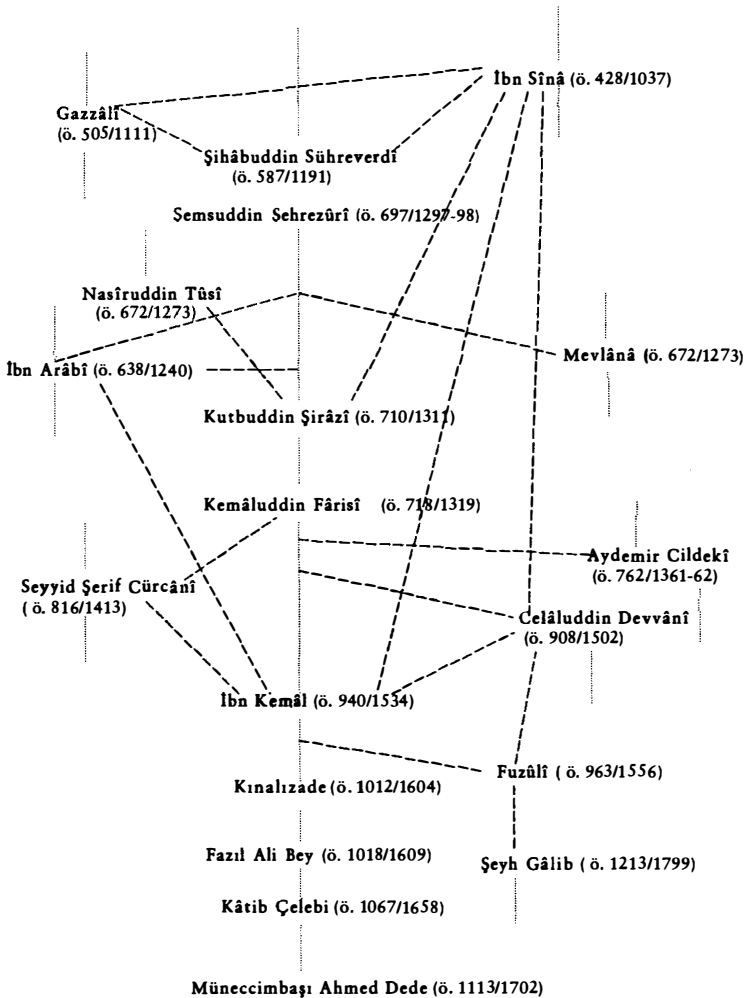
Abdünnâfi Efendi (ö. 1309/1891)

Ali Sedâd (ö. 1900)

İrfân-i Nazarî Çizgi

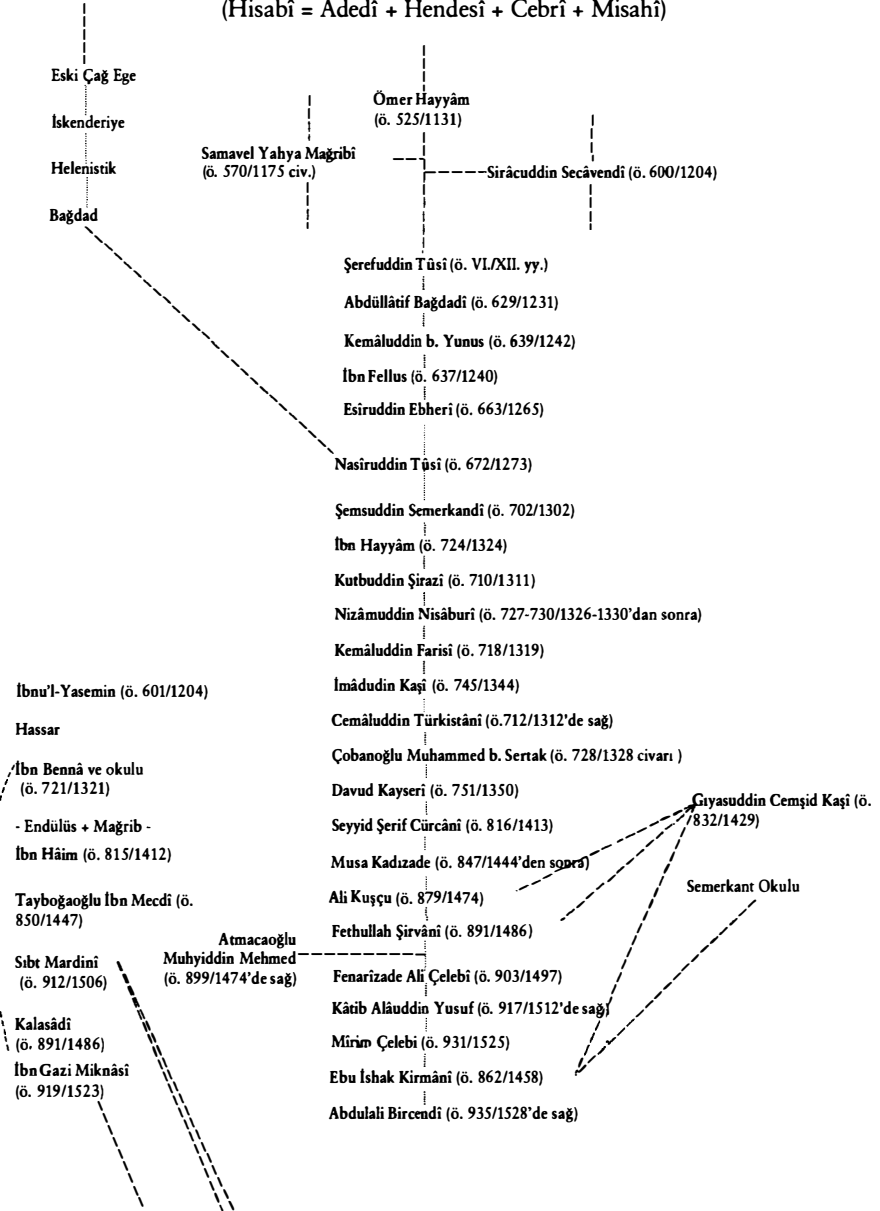


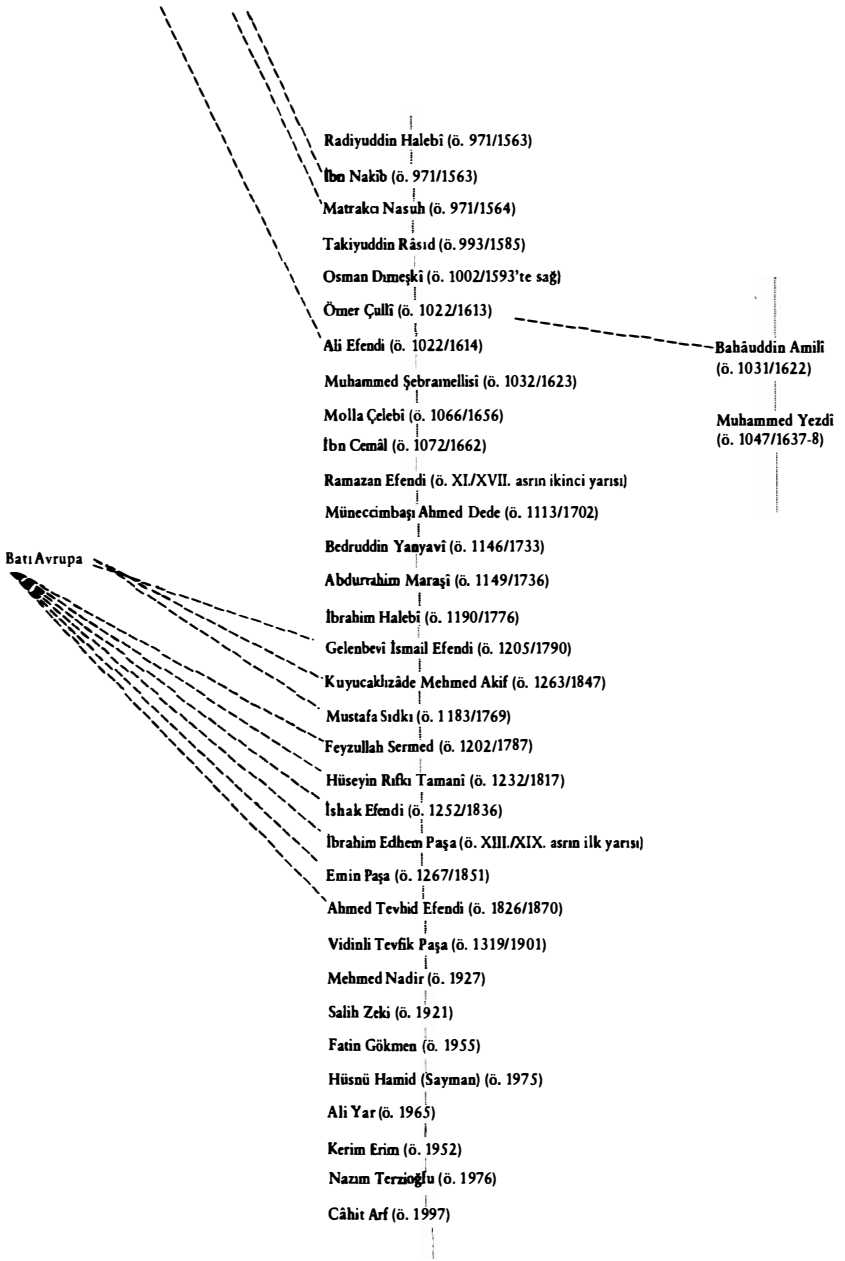
İşrakî Çizgi



Riyâzî Çizgi

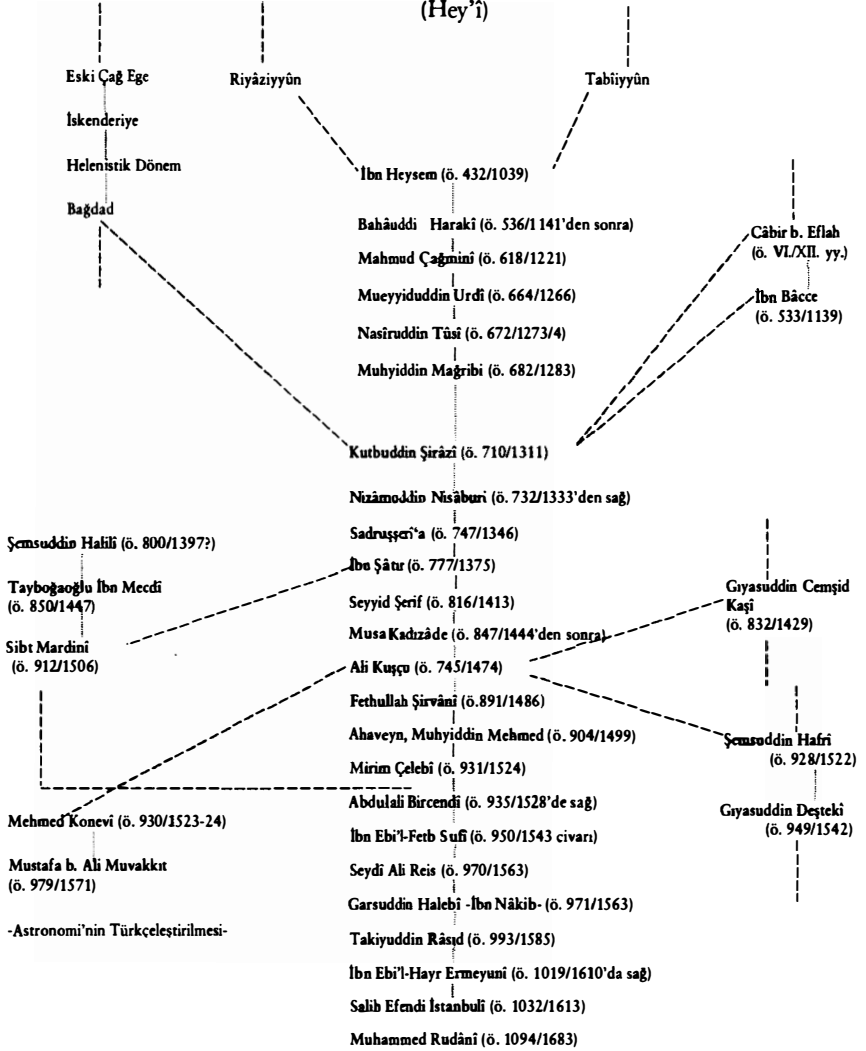
(Hisabî = Adedî + Hendesî + Cebri + Misahî)





Riyâzî Çizgi

(Hey'i)



Kaynakça

- Abdalla, Mohamad : “The Fate of Islamic Science Between the Eleventh and Sixteenth Centuries: A Comprehensive Review of Scholarship from Ibn Khaldun to the Present”, *Humanomics*, 2004, 20, 3/4.
- Agacanov, S. G. : *Oğuzlar*, çev. Ekber N. Necef – Ahmet Annaberdiyev, İstanbul 2004.
- Busbecq, Ogier Ghislain de : *Türk Mektupları*, Ankara 1953.
- el-Endelûsî, Saîd : *Tabakâtü'l-umem*, nşr. Hayat Bû-Alvan, Beyrut 1985.
- Fazlıoğlu, İhsan: “Şecereleer Ne İşe Yarar?”, *Dergâh (Edebiyat - Sanat - Kültür Dergisi)*, c. XV, Eylül 2004, S. 175.
- _____ : “İlim ilim bilmektir; bilim neyi bilmektir?”, *Dergâh (Edebiyat - Sanat - Kültür Dergisi)*, c. IX, Mart 1998, S. 97.
- _____ : “Osmanlı felsefe-biliminin arka plânı: Semerkand matematik-astronomi okulu”, *Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi*, İstanbul 2003/1, S. 14, s. 1-66.
- _____ : “Osmanlı Düşünce Geleneği’nde ‘Siyasî Metin’ olarak Kelam Kitapları”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. I, S. 2, İstanbul 2003.

- _____ : “Selçuklular Dönemi’nde Anadolu’da Felsefe ve Bilim -Bir Giriş-”, *Cogito*, İstanbul 2001, S. 29, s. 152-168.
- _____ : “İki Ucu Müphem Bir Köprü: Bilim ile Tarih ya da Bilim Tarihi”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* (Türk Bilim Tarihi), c. II, İstanbul 2004, S. 2.
- Fenârî, Mehmed Şah : *Kitâbu Enmûzeci’l-‘ulûm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hüseyin Paşa nr. 482.
- Hasan, Hasan İbrahim : *Târîhu’l-İslâm –es-siyasî ve’ddinî ve’s-sekafî ve’l-ictimâ’î–*, c. IV, Beyrut 1991.
- Kafadar, Osman : “Türkiye’de Felsefe”, *Felsefe Sözlüğü*, hazırlayanlar: Sarp Erk Ulaş vd., İstanbul 2002.
- Kutbuddin Şîrâzî : *Nihâyetu’l-idrâk fî dirâyeti’l-eflâk*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya nr. 2145.
- Mariás, Julián: *History of Philosophy*, İspanyolca’dan çev. Stanley Appelbaum ve Clarence C. Strowbridge, New York 1967.
- Salem, Seman-Kumar, Alok : *Science in the Medieval World: Book of the Categories of Nations*, Austin 1991.
- Şehrezûrî : *Târîhu’l-hukemâ: Nuzhetu’l-ervâh ve ravdatu’l-efrâh*, nşr. Abdulkarim Ebu Şuveyrib, Trablus 1988.

İhsan Fazlıoğlu

Şehristânî :

el-Milel ve'n-nihal, nşr. Muhammed Abdulkadir el-Fadilî, Beyrut 2005.

Turan, Osman :

Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 2004.

_____ :

Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, İstanbul 2003.

SELÇUKLULAR DEVRİ'NDE ANADOLU'DA FELSEFE-BİLİM -BİR GİRİŞ-*

Kadim Türk felsefe-bilim mirasını idrak için bir *tarih perspektifi* ile bir *medeniyet perspektifine*, ayrıca bir *felsefe-bilim teorisine* sahip olunması şarttır. Bu çerçevede, incelenen dönemin bütününe ilişkin *hayat küresinin* inşası, idrak edilmek istenen konunun tarihî bağlama uygunluğunu sağlaması açısından zorunludur. Bu dört temel koşul yanında kadim felsefe-bilim tarihini sahih bir biçimde tasavvur edebilmek için bazı temel ilkeleri göz önünde bulundurmak

* Bu yazı temel olarak daha önce yayımladığımız şu üç makaleyi esas almaktadır: (1) “Selçuklular Dönemi’nde Anadolu’da Felsefe ve Bilim -Bir Giriş-”, *Cogito*, İstanbul 2001, S. 29, s. 152-168; (2) “Türk Felsefe-Bilim Tarihi’nin Seyir Defteri -Bir Önsöz-”, *Divân İlmi Araştırmalar Dergisi*, İstanbul 2005/1, S. 18, s. 1-57 (bu makale elinizdeki kitapta da yer almaktadır); (3) “Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Türk Felsefe-Bilim Tarihine Önsöz” *Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı* içinde, ed. Ahmet Yaşar Ocak (Sosyal ve Siyasal Hayat), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2006, c. I, s. 413-427. Yazı, temel nazari çerçevesine dokunulmadan, imlâ tashihleri yanında, malûmâta ilişkin yeni eklemeler yapılarak, özellikle “kelâmî ve usûlî tarz” bağımsız bir alt-başlık olarak ele alınmış ve bu hâliyle *Anadolu Selçuklu Uygarlığının İzinde* (Kayseri, 2014), isimli çalışmada tekrar yayımlanmıştır.

gerekir:¹ Kadim nazarî idrake ondalık tasnifli kütüphane sistemi içinden değil, Taşköprülüzade'nin (ö. 1561) *Miftâhu's-se'âde ve misbâhu's-siyâde* adlı eserinde serimlenen *ontolojik bilgi tasnifi* çerçevesinden bakmak²; nazarî idra-kin *teknik muhtevasını* dikkate almak ve bu muhtevanın *tarihî gelişimine* aşına olmak; her dönemde nazarî idra-kin dile getirildiği bir *üst yarı sembolik dilin* varolduğunu bil-mek³; nazarî idraki, yalnızca *tedebbür/tebdîr* cihetinden de-ğil aynı zamanda *tefekkürl/fikir* cihetinden ele almak; nazarî idra-kin kullandığı *kavramların muhtevalarını*, üretildikleri tarihî bağlamdaki medlûlleriyle göz önünde bulundurmak; bu kavramlara yöneltilen eleştirileri de *anakronizme*⁴ ya da *whiggisme*⁵ düşmeden yine tarihî bağlamı içinde anlamak; değişik nazarî idraklerin tanımlarını, konularını, sorun alan-larını daha iyi anlamak için bu idrakleri üreten insanların yaşam sürdüğü hayat küresi içindeki *amaçlarını* belirlemek; en nihayet nazarî idra-kin tarihinin, bir *yazma eserler tarihi* olduğunun unutmamak ve araştırmalarda *yazma kültürün mantığını* göz önünde bulundurmak...

¹ Konuyla ilgili olarak dikkat çektiğimiz hususlar için bu kitabın için-de yer alan “İki Ucu Müphem Bir Köprü: Bilim ile Tarih ya da Bilim Tarihi” adlı makalenin “Yola Koyulmak: Geleceğe Yönelik Temen-niler” başlığına bakılabilir.

² Taşköprülüzade, *Miftâhu's-se'âde ve misbâhu's-siyâde*, c. I, Beyrut 1985.

³ İhsan Fazlıoğlu, “Osmanlı Döneminde ‘Bilim’ Alanındaki Türkçe Telif ve Tercüme Eserlerin Türkçe Oluş Nedenleri ve Bu Eserlerin Dil Bilincinin Oluşmasındaki Yeri ve Önemi”, *Kutadgubilig Felse-fe-Bilim Araştırmaları*, Mart 2003, S. 3, s. 151-184.

⁴ Anakronizm: Bilim felsefesinde, bugünün kavramlarını geçmişe ta-sımak.

⁵ Whiggism: Bilim felsefesinde, geçmiş, bugünü verecek biçimde inşa etmek, örgütlemek.

Bir kültürün, bir medeniyetin felsefe-bilim zihniyetini tespit etmek için, söz konusu felsefe-bilimin üretildiği bütünü, *hayat küresini* tarihî vakiya mutabık bir şekilde inşa etmek, bu küreyi inşa eden insanların dünya görüşü (anlam-değer dünyası) ile dünya tasavvurunu/resmini dikkate almak, kısaca belirli bir mekân ve zamanda *hayat süren* insanların *varlığı*, *Tanrı'yı*, *evreni* ve *insanı* nasıl *ihsâs* ve *idrak* ettiklerini anlamak gerekir. Öte yandan insanî bilmekten amaç; teolojik, metafizik, kozmolojik, fizik ve antropolojik tamlik ve tutarlılığı olan mikrodan (unsurdan) makroya (asla) yekpare bir bakışın/nazarın inşa edilmesidir. İnsan, bu bakışın içinde hayatı *anlamlı bir bütün* olarak yaşamak için bakışını siyasî, içtimaî, iktisadî, dinî ve fikrî yapılarla katıp karıştırır; ortaya çıkan terkip, insanın, içinde ihsâsını, vicdanını ve idrakini barındırdığı *evidir*. Dolayısıyla sorulan sorular ve verilen yanıtlar ancak ve ancak bu terkinin bütünü göz önünde bulundurularak anlaşılabilir. Öyleyse felsefe-bilim tarihinde yapılması gereken, *belirli bir bilme tarzının* -örnek olarak *scienceın* veya belirli bir *felsefenin*- tarihinin araştırılması değil, bizatihi *insanın bilme eyleminin* tarihinin araştırılmasıdır. Bunun için her kültür ve medeniyetin; *varlığı*, *evreni* ve *insanı* kendi iç tutarlılığı olan bir dille tasvir ve tersîm etmesi (theo-onto-logos)⁶, kısaca nazarî idraki hatta idrakleri dikkate alınmalıdır.

Tarihî Süreç

Oğuzlar, 960 yılında Selçuk komutasında büyük Oğuz kitlelerinden koparak Cend'e indiler; maddî bir yer bulmaya çalıştıkları bu yeni coğrafyanın manevî-vicdanî dünyasına da

⁶ İhsan Fazlıoğlu, "Yeni bir medeniyet, yeni bir teo-ontoloji", *Anlayış*, Şubat 2006, S. 32.

var-olma kaygısıyla katıldılar.⁷ Yurt edinmeye çalıştıkları coğrafyada mevcut devletlerle uzun süren çatışmalar, Oğuzları farklı arayışlara sürükledi ve 1018 tarihinde Çağrı Bey komutasında bir öncü kuvvetle Anadolu toprakları keşfedildi. Gazneliler'i 1040 yılında Dandanakan'da yenen Oğuzlar siyasî-askerî bir güç olarak tarih sahnesine çıktılar ve Büyük Selçuklu Devleti'ni kurdular. Tuğrul Bey 1055'te Bağdad'da bizzat Abbasî halifesi Kâimbiemrillah tarafından Müslümanların ve Dünyanın Sultanı (Sultânü'l-muslimîn ve'd-dunyâ) ilân edildi. İslâm dünyasına sel gibi akan Oğuz boylarını Anadolu'ya yönlendiren Selçuklular, dağınık biçimde devam eden yayılmalarını, 1071 Malazgirt Meydan Savaşı'yla düzenli yerleşmeye, dolayısıyla *yurt tutmaya* dönüştürdüler. Anadolu'da yoğun olarak bulunan Yabgulu Oğuzları, 1075'de Kutalmışoğlu Süleyman Şah'ın (ö. 1086) etrafında birleşerek İznik'te Anadolu Selçuklu Devleti'ni kurdular. Böylece *seyyar millet* ve *seyyar devlet* hâlinde yol alan Oğuzlar, Anadolu'da sükûnete ermeye, yerleşmeye başladılar. Öyle ki, Sultan Mesud zamanında (1116–1155) Anadolu, Batı Avrupa kaynaklarında *Turkia* adını aldı. Dâhilî ve hâricî çatışmalar yanında 1097-1176 tarihleri arasında vuku bulan Haçlı Savaşları'nı göğüsleyen Selçuklular, Sultan II. Kılıç Arslan komutasında, 1176'da Kumdanlı'da (Myriocephalon) Bizans ordusunu yenerek Anadolu'da kökleştiler. *Var olma mücadelesi* ve *yurt tutma endişesi*yle geçen bu uzun dönem, Türklerin yeni yerleştikleri topraklarla kaynaşmalarına, toprakla girdikleri ilişkilerini efsanelere dökmelerine, dolayısıyla bu toprakları maddî vatan yanında manevî vatan kılmalarına fırsat verdi. 1176-1277 tarihleri

⁷ Selçuk'un etrafındaki beylerle istişare ederek İslâm'ı tercih etmesi klâsik kaynaklarda da kaydedilmiştir. Bkz. Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, s. 67. Ayrıca bkz. S. G. Agacanov, *Oğuzlar*, s. 262-263.

arasında, şehirleşmenin doğal neticesi olarak siyasî, iktisadî, dinî ve fikrî Yükseliş Devri'ni yaşayan Anadolu Selçukluları, özellikle 1220-1237 tarihlerinde, Sultan Alâuddin Keykubad (Uluğ Keykubad) zamanında, en parlak dönemini yaşadı. Bâhusus bu dönemde Anadolu, Moğolların önünden çekilen, başta seçkin Türk aileleri ile muhtelif kavimlere mensup âlimler tarafından dolduruldu. Bu durum, XIII. yüzyılın ikinci yarısında Anadolu'da vuku bulacak ilmî inkişafın temelini oluşturacaktır. Moğolların 1243 tarihinde Köseadağ Savaşı'nda galip gelmesi, sonun başlangıcıydı; Mu'înuddin Pervâne'nin 1262-1277 tarihleri arasında yarattığı huzur ortamı kalıcı olmadı ve 1277'de Moğollar hâkimiyeti tamamen ele geçirdi; 1308'de de Anadolu Selçuklu Devleti siyasî olarak tarihten silindi ve yerini muhtelif beylikler aldı. Beyliklerin küçük coğrafî mekânlarda yoğunlaşması, sahip olunan şehirlerde medenî ve ilmî inkişafın nedenidir. Bu nedenle Anadolu'daki muhtelif beylikler döneminde çeşitli sahalarda görülen medrese, hastahane, vb. maddî yapılaşma ile ilmî ve edebî-fikrî olgunluk her bir beyliğin başkentini yükseltmeye çalışmasıyla ilgilidir. Beyliklerin hem maddî imkânlarının daralması hem de süreç içinde ortadan kalkmaları ilgi yoğunluğunun azalmasına neden olmuş; bu beyliklerin coğrafî mekânlarında, Osmanlı Dönemi'nde medrese ve hastahane gibi yeni yapılar inşa edilmediği gibi mevcut olanlar bile, nüfus yoğunluğunun azalması sebebiyle ihtiyaç fazlası hâlini almıştır.

Siyasî ve Fikrî Ortam

Türkler, İslâm medeniyetine siyasî bir güç olarak girdiklerinde İslâm medeniyeti yaklaşık 400 yaşında bir medeniyetti. Hem dünya görüşü (anlam-değer dünyası) hem de dünya tasavvuru/resmi bakımından kavramsal/metafizik

paradigmasını büyük oranda tamamlayan bu medeniyetin büyük siyasî, manevî ve fikrî önderleri hemen hemen aynı dönemlerde tarih sahnesinden çekilmişlerdi: Büyük filozof-bilim adamları İbn Sînâ 1037'de ve İbn Heysem 1039'da vefat etmişlerdi.

Öte yandan Türkler, İslâm medeniyetine siyasî/askerî bir güç olarak dâhil olduklarında, İslâm dünyası *siyasî* açıdan *parçalanmış* bir durumdaydı. İslâm medeniyetinin coğrafi sınırları küçülmüş; pek çok coğrafi bölge, iç çatışmalardan da faydalanan dış güçler tarafından işgal edilmişti. Öte yandan *dâhilî* açıdan da İslâm *coğrafyası parçalanmış*, nerede ise her şehir birer devlet hâlini almıştı. Siyasî merkezin parçalanması doğal olarak *adaletin* de *parçalanması* demekti. Selçuklular, bu ortamda ilk önce merkezî devleti yeniden inşa etmiş, siyasî birliği tekrar kurmuş, insanlar için belirli bir hukuk içerisinde *öngörülebilen bir hayat imkânı* sunmuş, kısaca *adaleti* sağlamışlardır.⁸ Bu tarihî tecrübe, Büyük Selçuklulardan başlayarak, Anadolu Selçukluları, özellikle Osmanlılarda siyaseti, *merkez-çevre ilişkisini* dikkate alarak düzenleme konusunda ısrarlı davranmaya götürmüştür.

Diğer taraftan Türkler, İslâm medeniyetine dâhil olduklarında, *aklı ve vicdanı* da *parçalanmış* buldular. Hakikati

⁸ Oğuz/Türkmenlerin tarihî rolleri, hem eski hem de yeni dönemde pek çok tarihçi-düşünür tarafından dile getirilmiştir. İbn Haldun, Wilhelm Barthold, Mehmed Fuad Köprülü, A. Zeki Velidî Togan, Osman Turan, Halil İnalcık, Claude Cahen bu isimlerden bazılarıdır. Arap milliyetçisi bir tarihçi olmasına ve Türkler hakkında olumsuz düşüncelere sahip bulunmasına karşın Hasan İbrahim Hasan, "İslâm'ın kuvvetinin yenilenmesi ve siyasî birliğinin tekrar kurulmasının erdemi Selçuklulara aittir; bundan ve Haçlı Savaşları'nın bu dönemde ortaya çıkması, Selçukluların da bu savaşların ön cephelelerinde yer almasından dolayı, onların tarihte özel bir önemi vardır." demektedir. Bkz. Hasan İbrahim Hasan, *Tarihü'l-İslâm: es-Siyâsî ve'd-Dinî ve's-Sekâfî ve'l-İctimâ'î*, s. 7.

temsil ettiğini iddia eden onlarca dinî ve fikrî okul aralarında çatışma hâlindeydi; öyle ki, birbirlerinin canlarına kastetmekteydiler. Aklın parçalanmışlığı siyasî parçalanmışlığın meşruiyetini sağlıyor; siyasî parçalanmışlık ise fikrî parçalanmışlığı besliyordu. İtikadi ve fıkhi mezhebler, irfânî meşrepler, felsefî meslekler, tüm renkleri ve tonlarıyla, her türlü ifrat ve tefrit uçlarıyla mevcuttu. Aklın/nazarın/bilginin bu parçalanmışlığı, elbette eyleme de yansiyordu. İşte Oğuzlar, tarihî tecrübenin kendilerine kazandırdığı *operatif-kalkülatif-regülatif* bir akletme tarzı ile *düzen* ve *süreklilik* hassasiyetleriyle, *bilgi ile eylemin, akıl ile adaletin yeniden tesisini ve hatta terkiibini* gerçekleştirmişti.

Bu yeniden *tesis* ve *terkiib* sürecinde, 400 yaşındaki bir medeniyete girdiklerinden, daha önce bu medeniyetin kendi içinde tartıştığı hiçbir sorunla, dinî, felsefî, siyasî ve kültürel hiçbir sorunla muhatap olmamışlardı; başka bir deyişle zihinleri bu sorunlarla mukayyet, hatta malûl değildi; bu da onlara *dışarıdan* bakabilme gücünü veriyordu. Öte yandan hem Oğuzlar bu medeniyetin içeriğini edinmek, hatta anlamak hem de İslâm medeniyeti mensupları bu yeni hâkimlerini içselleştirmek, kendilerinden kılmak zorundaydılar. Süreç isteyen bu iki durumda da karşılıklı etkileşimin sonucunda ortaya çıkacak olanın, doğal olarak etkileşimi gerçekleştiren her iki unsurun dışında yeni bir vakıa olması kaçınılmazdı. Nitekim Türkler Müslümanlaştıkça, İslâm da Türkleşti; deyiş yerindeyse, günümüzdeki *âmîyâne* ve siyasî/ideolojik kullanımının ötesinde, ortaya bir Türk İslâmı çıktı ve bu İslâm'a mensup Müslüman Türk, bir İslâm-Türk medeniyeti inşa etti, meydana getirdi.⁹

⁹ Burada özellikle *Türk-İslâm* değil *İslâm-Türk* diyoruz; çünkü bu etkileşimin medeniyet ciheti İslâm, kavim ciheti Oğuz/Türkmen'dir; terkip Türk'tür. Büyük küme İslâm olduğundan Türk, bu kümenin bir üyesi, ama etkili bir üyesidir.

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

Türklerin siyasî birlik çerçevesinde sağlamaya çalıştıkları şüphesiz âdil bir yönetimdi; âdil bir yönetim, insanlara, ancak *öngörülebilir* bir hayat sunmakla mümkündür; öngörülebilir bir hayat ise *tutarlı bir hukuk* ile bu hukukun *güçlü icrasını* talep eder. Bu ise her şeyden önce toplumun ürettiği artı değeri ellerinde tutan kişilerin yani iktidar sahiplerinin, siyasî iradenin, hukuk bilincine sahip olması, devletin de bu bilinci taşıyan ve icra eden bilginleri yetiştirmesiyle mümkündür. Türkler döneminde, aşağıda üzerinde durulacak olan medrese sistemi verdiği hukuk/fıkıhla bu bilinci öğretmiş, ürettiği hukukçu/fakih de bunu icra etmiştir. “Din ü devlet, mülk ü millet” deyişi bu bilincin tezahüründen başka bir şey değildir. Öyle ki, ilk dönemde sultanın şahsında tecessüm eden bu yapı, zamanla devlet kavramına inkılap etmiş; kavramın, *şahs-ı manevîsi* yani anlamca teşahhusu/kişilik kazanması *devleti* Türklerin bir tür *kişi* olarak tasavvur etmelerine neden olmuştur. Şüphesiz içeriğin bu şekilde oluşumuna, Türklerin uzun tarihî tecrübeleri ile devraldıkları

İslâm dünyasındaki *devletsizliğin*, dolayısıyla fitnenin yarattığı sosyo-psikolojinin etkisi büyüktür.¹⁰

Türklerin İslâm medeniyetinde inşa ettiği, merkez-çevre ilişkisine göre düzenlenen bu siyasî yapılanma, evrendeki ilâhî nizâm-ı âlemin yanında, usûl-i fıkıhtan ödünç alınıp Türk siyasî düşüncesinin merkezî kavramı hâline getirilen, içtimaî nizam anlamında *nizâm-ı âlem* olarak adlandırılmış; bu yapıyı tehlikeye düşürecek, sarsacak, yok edecek her türlü girişim, *fitne ve fesad*, daha baştan asgariye indirilmeye çalışılmış, fitne ve fesada giden yollar dahi, aşağıda işaret edileceği üzere, sakıncalı sayılmıştır. Siyasî birliğin sağlanması, ancak ve ancak parçalanmış aklın, dolayısıyla bilginin birliğinin yeniden inşasına bağlıdır. Çünkü her türlü eylem, meşruiyetini dayandığı nazari çerçeveden alır. Türkler, siyasî birliğin bile meşruiyetini kendisinden devşirdiği aklın/nazarın birliğinin yeniden yapılanması için çift yönlü bir strateji takip ettiler: (1) *Hakikate* ilişkin farklı mezhep, meslek ve meşreplerin ileri sürdüğü mevcut bilgi birikimini bir *ortak dile* dökmek; (2) bu ortak dile dökülen bilgi manzumesini eğitim-öğretim yoluyla *nesiller arası aktarıma* sokmak. Ortak dil üzerinden yürütülecek eğitim-öğretim

¹⁰ “Kadim siyasî kaynaklarda yönetici için kullanılan *Zıllu'l-lâhi fi'l-ard* tabiri Türkçe'ye *Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi* şeklinde çevrilir. Bu tabirdeki *Tanrı*, *yeryüzü* ve *gölge* kavramları son derece önem taşır: Eflatun'un felsefî terminolojisinin de etkisini içeren bu ibarede *Tanrı*, *idealar* âlemine, *gölge* bu ideanın *temsiline*, *yeryüzü* de *gölgenin* bulunduğu, ideaların dünyasından farklı süflî dünyaya işaret eder. Ancak gölgelik, gölge olma yeryüzünde bulunan bütün bir mahlûkat için geçerlidir; *yöneticinin* diğer gölgelerden farkı doğrudan idealar âleminin en üst ideası olan Tanrı'nın, mutlak iyinin yani adaletin gölgesi olmasıdır. Öyleyse mecazî anlamda kullanılan “Tanrı'nın gölgesi” tabirindeki hakikî cihet, yöneticinin Tanrı gibi iyiyi yani adaleti temsil etmesi; başka bir deyişle Tanrı'nın teolojik-kozmik siyasî erkine benzer beşeri bir siyasî erkin insanlar arasında tasarrufta bulunmasıdır.” Bkz. İhsan Fazlıoğlu, “Şecerele Ne İşe Yarar?” s. 4-6, 22.

yoluyla din ortak vicdanı, hikmet ortak idraki, tasavvuf ise ortak irfanı verecek; kısaca üst dilde birleşen bir ortak akıl, her alanda vuku bulan çatışma ortamlarını giderecek, en azından asgariye düşürecektir. Bu ortak aklın kalıcılığı için ise medrese hem ortak vicdanın hem ortak idrakin, dergâh/tekke/tarikatlar ise ortak irfanın sürekliliğini yürütmeyi üstlenmiştir. Bu eylemin sonucu olarak ortaya çıkan ortak vicdan, itikadî ve fıkî mezhepleri tahdid etmiş; bugün dahi kullanılan, geçerliliğini sürdüren pek çok dinî formülasyon üretmiştir. Ortak akıl ise aşağıda üzerinde durulacağı üzere, kelâmî, hikemî ve irfânî bilgiyi ortak bir varlık metafiziği içinde, üst bir dilde buluşturmuştur. Bu sonucu elde etmek için, ilim kamuoyu müfredat programları oluşturmuş; bu müfredat programlarına uygun metin yazımı örgütlenmiş ve bu metinleri okutacak, aktaracak taşıyıcı zihinler, bilginler yetiştirilmiştir. İlginçtir ki, başta Selçuklu-Anadolu ve Selçuklu-Osmanlı Medreseleri olmak üzere, İslâm dünyasının pek çok eğitim kurumunda, neredeyse tümü XIII. yüzyıldan itibaren, ortak dilin yapısına uygun kaleme alınmış metinler okutulmuştur.

Her türlü kelâmî, hikemî ve irfânî dilin üstünde yer alan bu *ortak bilgiye* bizzat Nizâmülmülk *ilim* adını vermiştir.¹¹ Tüm bu tedbirlerden amaç, başvezirin lakabında dile gelen *nizâm-ı mülk*, dolayısıyla *nizâm-ı âlemi* ve bunun sürekliliğini sağlamaktır. Kısaca, Türkler, uzun tarihî süreç içinde edindikleri hesaplayıcı, çözümleyici ve düzenleyici yetilerini, fitne ve fesadı ortadan kaldıracak biçimde düzeni (nizâm-ı âlem) kuracak ve sürdürülebilir kılacak şekilde işletmişlerdir. “*Devlet-i ebed müddet*” deyişinin “Selçuklu-Anadolu Selçuklu-Osmanlı” çizgisinde ortaya çıkması bir tesadüf olmadığı gibi, medreselerin bu dönemde devlet eliyle örgütlenmesi de boşuna değildir. Medreseler bir yandan Oğuz

¹¹ Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, s. 312-313.

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

Hayat Küresi

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

Türk düşüncesinin tarihî seyrine nüfuz ancak ve ancak Türk toplumunun hayat ilişkilerinin örgütlenmesini anlamak; bu örgütlenmenin amaçlarını belirlemek, özellikle hayatın en geniş anlamıyla eşyayla temas tarzlarını yakalamakla mümkündür. Bu çerçevede, *asıldan unsura* tüm bir Tanrı, kozmoz, gökyüzü, Dünya, insan, toplum ve devlete ilişkin hem dünya görüşünü (anlam-değer dünyasını) hem de dünya tasavvurunu (resim dünyasını) kurmak elzemdir. Düşünceyi üreten, âlim, ârif, şâir, tabip, zanaat ve meslek sahipleri, mimar, vb. tüm düşünen sınıfları dikkate almak, hem yazılı anlamda metinleri hem de fikrin eylemde tecessüm etmesi

demek olan siyasî bir tavrı, bir meydan savaşını, bir antlaşmayı, görsel sanat ve fikrin maddede tecessüm etmesi demek olan *yapıt* anlamındaki mimarî eserleri;¹² hatta sözlü kültürün taşıdığı unsurları göz önünde bulundurmak, düşüncenin tecelli ettiği bütünü/küreyi görmek için zorunludur. Çünkü düşünce, hayat içinde yayılmış ve dağılmış olarak mevcuttur; bizatihi hayatın o şekilde olmasını mümkün kılan hayatın kılcal damarlarına kadar yayılmış olan düşüncedir/anlamdır; hayat en geniş anlamıyla söz konusu anlamın, ilişkiler ağı içinde tecessüm etmesidir. Bu nedenle İslâm medeniyetine girdiklerinde Türk insanının zihninde organik niteliklere sahip, çoğalmaya, üremeye hazır bir felsefe-bilim tasavvuru yoktu. Bir birikimi *insanların zihnine taşımak*; onun çoğalmasını, üremesini ve yenileşmesini sağlamaktır. *Bilginin* anlatımı onu hayat ilişkilerine sokar, toplumsallaştırır; hayat ilişkilerine giren, toplumsallaşan bilgi mekân-zaman koordinatlarındaki maddî, manevî ve metafizik bağlamın öngördüğü koşullar içinde kendine has yolu bulur.

Yukarıda dile getirilen özellikler çerçevesinde, Büyük Selçukluların mevcudu örgütlemeleri yeterliydi; nitekim bu örgütlemeyi başarıyla gerçekleştirdiler ve İslâm medeniyetine yeni bir atılım kazandırdılar; öyle ki, 1040'tan sonra İslâm felsefe-bilim tarihi altın çağını yaşadı.¹³ Çünkü

¹² Örnek olarak, Süleymaniye bir fikrin/mananın cisimleşmiş hâlidir. Doğal olarak, Süleymaniye'yi anlamak demek, bu fikri/manayı, hatta bu fikri/manayı mümkün kılan topyekûn o tarihi bağlamdaki *hayatı*, *hayat küresini* anlamak demektir.

¹³ Günümüzde, özellikle 1957'den sonra yapılan araştırmalar, İslâm felsefe-bilim mirasının *altın çağının* Türkler sonrası olduğunu ortaya koymuştur: Edward S. Kennedy başta olmak üzere pek çok öğrencisi, George Saliba (*el-Fikru'l-'ilmiyyu'l-'Arabî: Neş'etuhu ve tatavvuruhu*, Beyrut 1998) gibi bilginler astronominin altın çağını 1247-1600 tarihleri arasında; Dimitri Gutas, İbn Sînâci felsefenin altın çağını 1000-1350 yılları arasında; Adil Fâhûrî, mantığın altın

eğitim-öğretim sürecinde yetişen nesiller bilgiyi hem kemmiyetçe hem de keyfiyetçe çoğaltarak yeni kuşaklara aktardılar. Anadolu Selçukluları ise öncelikli olarak kendi yaşama alanını oluşturmak, yurt tutmak, yerleştiği yeni coğrafyada hem toprakla hem insanla hem de mevcut kültürle anlamlı, çoğalmaya elverişli sürdürülebilir bir terkip kurmak zorundaydı.¹⁴ Anadolu Selçukluları'nın bu zor terkibi başarmaları

çağını 1000-1300 yılları arasında yaşadığını vurgularlar (*Mantıku'l-'Arab min vucheti nazari'l-mantıki'l-hadis*, Beyrut 1980). Abdelhamid I. Sabra - Jan P Hogendijk (*The Enterprise of Science in Islam: New Perspectives*, London 2003), Jamel Ragep ve Rüşdi Râşid gibi bilginler İslâm medeniyetindeki hayat küresinde geliştirilen *bilme tarzının*, *nazari idrakin* XX. yüzyılın başına, yani Osmanlı Devleti'nin askerî gücünün tasfiyesine kadar devam ettiğini dile getirirler; öyle ki, bu tarzın bazı konularda, muhtelif coğrafyalarda varlığını hâlâ sürdürdüğünü belirtirler. Bize göre de: "Türkler öncesi dönem İslâm felsefe-biliminin *maddesini*, Türkler sonrası dönem ise *suretini* oluşturmaktadır; madde ve suretin *nazmı* ise istikrar ve süreklilik içinde, Osmanlı Dönemi'nde tahakkuk ve taayyün etmiştir." Bkz. İhsan Fazlıoğlu, "İlim ilim bilmektir; bilim neyi bilmektir?", s. 12-14, 22. Ayrıca bu konuda, pek çok yorumuna katılmadığımız yeni bir çalışma için bkz. Mohamad Abdalla, "The Fate of Islamic Science Between the Eleventh and Sixteenth Centuries: A Comprehensive Rewiev of Scholarship from Ibn Khaldun to the Present", *Humanomics*, 2004, 20, 3/4, s. 26-57. Söz konusu makale, yazarın aynı konudaki doktora tezinin bir özetidir. Bkz. *The Fate of Islamic Science Between the Eleventh and Sixteenth Centuries: A Critical Study of Scholarship from Ibn Khaldun to the Present*, yayımlanmamış doktora tezi, Griffith University, Aralık 2003.

¹⁴ İslâm felsefe-bilim tarihi araştırmalarında dikkat edilmesi gereken en önemli noktalardan birisinin, üzerinde konuşulan coğrafyanın sahip olduğu felsefe-bilim birikiminin İslâm medeniyetine mensubiyeti açısından kaç yaşında olduğunun sorulması olduğuna ilişkin uyarı için bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Felsefe-Biliminin Arka Planı: Semerkand Matematik-Astronomi Okulu", *Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi*, s. 6-7, dipnot 12. İngilizcesi için bkz. "The Samarqand Mathematical-Astronomical School: A Basis for Ottoman Philosophy and Science", *Journal for the History of Arabic Science*, Aleppo 2008/XIV, No. 1, 2, s. 3-68.

oldukça uzun bir zaman aldı; en nihayet XII. yüzyılın ikinci yarısından sonra, şehirlerin kurulması, maddî ve manevî emniyetin sağlanması, iktisadî artı değerın çoğalması, yerli bilginlerin yetişmesi, özellikle Moğolların önünden kaçan bilgiyi taşıyan zihinlerin Anadolu coğrafyasına sığınması, akabinde Merâğa matematik-astronomi okulunun Anadolu'yu beslemesi¹⁵ gibi nedenlerle felsefe-bilim hayatında bir canlanma yaşandı. Ancak Moğollar, özellikle Türkistan ve İran'da bilgiyi taşıyan zihinleri, yani bilginleri bhusus İbn Sînâ okulunun temsilcilerini yok ettiler; bu da İslâm medeniyetinde İbn Sînâcî düşünme tarzının, belirli bir dönem alabildiğine zayıflamasına neden oldu. Türklerin siyasî hâkimiyeti döneminde, bir kuşak sonra yetişen İbn Sînâcî çizgideki düşünürler ise artık hem kelâmî tenkit süzgecinden geçen hem de ortak dilin öne çıkarttığı bir tavrı benimsediler.

Yukarıda dile getirilen gerekçeler çerçevesinde, Türk düşüncesi, İslâm düşüncesinin doğal bir devamıdır. Ancak bu devamlılık, *taklîde* değil *tahkîk* ve *tedkîke* dayanır. *Tahkîk*, nazariyâta ilişkin bir sorunun kanıtla isbatı (*isbâtü'l-mesele bi'd-delîl*) iken *tedkîk*, kavramsal zeminde kanıtın kanıtla isbatıdır (*isbâtü'd-delîl bi'd-delîl*). Bu nedenledir ki, XIII. yüzyıldan sonra her sahadaki bilginlere *muhakkikûn* veya *mudekkikûn* denilmiştir. Tahkîk ve tedkîk, yukarıda verilen tanımlamalar ışığında yapıldığında, yani aklın kanıtta (delîl) nazar yoluyla tasarrufu anlamında dikkate alındığında *tefek্কür* adını alır; aklın amelî hayattaki sonuçları üzerinde nazar yoluyla tasarrufu anlamında dikkate alındığında ise *tedebbür* ismi verilir. *Tefekkürün* sonucu *fikir* ise *tedebbürün* sonucu *tedbîr*dir; böylece hem nazariyâta ilişkin fikir

¹⁵ İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Coğrafyasında İlmî Hayatın Teşekkülü ve Dâvûd el-Kayserî (656-660/1258-1261-751/1350)", *Uluslararası Dâvûd el-Kayserî Sempozyumu Tebliğleri*, Kayseri 1998, s.25-42. (Şu kitapta tekrar yayımlanmıştır: Turan Koç, *İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî*, İstanbul 2011, s. 17-43)

hem de ameliyâta ilişkin tedbîr, aklın tahkîk ve tedkîk tarzı çalışmasından kaynaklanır. Bilginler her iki hâlde de ulaştıkları *anlamı* ilim kamuoyuna ya *tahrîr* yani eser yazarak ya da *takrîr* yani ibare/ ifade ile aktarırlar. Bu iki kavram da Türk düşüncesinde *muhaarir* (eser tahrir eden/yazan) ve *mukarririn* (ders takrir eden/veren) anlamını verir.

Bu iki yöntemden maksat mevcut bilgi birikimini taşıyıcı zihinler üzerinden anlayarak yeniden üretmek, böylece nazarî ve amelî düşünce dizgelerinin devamlılığını sağlamaktır. Sürekli yeniden üretilen, mevcut mekân ve zaman koordinatlarına, yani tarihî bağlamın, en geniş anlamda ihtiyaçlarına göre yeniden kullanıma sokulan, kısaca yaşanan hayatın ilişkilerine göre sürekli yeniden tanzim edilen bilgi birikimi, doğal olarak ayrıntılarda zenginleşecek, hatta süreç içinde başkalaşacaktır. Hayat ilişkileri her zaman değişeceğinden aklın ürettiği fikir ve tedbir de değişen ilişkilere göre şekil alacaktır. Ancak unutulmamalıdır ki, hem dünya görüşünde anlamlandırılan hem dünya tasavvurunda resmedilen ilişkilerin bir kısmı sabitliğini, her iki görüşte de köklü bir değişiklik oluncaya değin muhafaza ederler. Hayat ilişkilerinin çok ve muhtelif olması, her üretilen fikrin ve tedbirin bu ilişkilerle bir tarzda ilgisinin kurulmasını gerektirir. İlgi, süreklilikte mündemiç olan ve birliği sağlayan anlamın devamlılığı açısından zorunludur; ancak ilgiler de ilişkilerin çok ve çeşitli olmasına benzer biçimde çok ve çeşitli olacaktır.

Aklın Birliği, Bilginin Kesinliği: Ortak Akıl - Ortak Dil

Yukarıda dile getirildiği üzere, Oğuzlar/Türkmenler İslâm medeniyetine dâhil olduklarında *nazarî idrak* parçalanmış durumdaydı. Her bir felsefe-bilim okulu, varlığın,

kendi yöntemi çerçevesinde nazarî idrake konu olduğunu iddia ediyor, hakikate de kendi yöntemleriyle ulaşılabileceğini savunuyordu. Bu nedenle, Türklerin yukarıda işaret edilen kaygılarına uygun olarak, *akıl* ve *bilgide* birlik ile kesinlik sağlamak ve bunları *sürekli kılmak* için nazarî idrakin bir *ortak dilde*, bir *üst dilde* birleştirilmesi gerektiği fikri tatbik sahasına konulmuştur.¹⁶ Bir üst dilin inşası için ise öncelikle varlık kavramında, daha sonra varlığa ilişkin elde edilen bilginin *ifadesinde* ortak bir çerçeveye ulaşmak zorunludur.

İslâm medeniyetinde varlık, dolayısıyla Tanrı kavramı, kelâmcılar ile filozoflar arasında en derin tartışma konusu gibi görünür. Varlık/Tanrı konusunda filozofların akla dayalı *tenzîhi* ile kelâmcıların vâhimeye dayalı *teşbîhi* en önemli ayrışma noktasıdır.¹⁷ Kısaca belirtmek gerekirse, bir Anadolu Selçuklu düşünürü olan İbn Arabî'nin (ö. 1240) irfânî sistemi bu sorunu çözmüş; varlığın/Tanrı'nın tenzîhî ve teşbîhî tasavvurunu, her birinin yerini ve değerini muhafaza ederek üst bir varlık/Tanrı tasavvurunda bir araya getirmiş, böylece ortak bir metafizik imkânı yaratmıştır.¹⁸ İbn Arabî'den sonra, özellikle aşağıda ele alınacağı üzere, irfânî sistem ile felsefî sistem arasında, nazar kavramı etrafında, İbn Arabî'nin manevî oğlu Sadraddin Konevî

¹⁶ Bu konuda geniş bilgi için bu kitapta yer alan “Selçuklular Dönemi'nde Anadolu'da Felsefe ve Bilim -Bir Giriş-” isimli makaleye bakılabilir.

¹⁷ Bu konuda geniş bilgi için bkz. İhsan Fazlıoğlu, “Osmanlı Düşünce Geleneğinde Siyasî Metin olarak Kelam Kitapları”, s. 381; özellikle 4 numaralı dipnot.

¹⁸ Vahdet-i vücûd hem *vicdanî* hem *idraki* bir araya getiren *irfandır*. Bu nedenle *vicdanî ahlâk* ile *idrâkî ahlâk* rikkatini, *irfânî ahlâkta* kazanır. Bu ahlâk içerisinde var olan kişi, hem vicdanını (*âbid*) hem idrakini (*nâtık*) hem de irfanını (*âşık*) gerçekleştirebilen (*kâmil*) insandır.

(ö. 1274) - Abdurrezzak Kâşânî (ö. 1335) - Davud Kayserî (ö. 1350) - Molla Fenârî (ö. 1431) çizgisinde kurulan dil birliği sayesinde, hemen hemen tüm büyük müderris-filozofların nazarî irfan çizgisinde buluşmaları, bu ortak varlık/Tanrı tasavvurunun kuşatıcılığı ve üst bir varlık metafiziğe imkân vermesiyle alâkalıdır.

Bu imkân neticesinde her bir okul, düşüncenin merkezine yerleştirilen varlığın nazarî/aklî idrakini kendi yöntemleriyle yürüttü. Felâsifenin ilm-i mantığı ile mütekellimînin dili, Gazzâlî'nin (ö. 1111) açtığı evlekte Fahrüddin Râzî'yle (ö. 1210) kavramsal birliğe ulaştırıldı. Böylece her iki okul arasındaki fark *çıkış* noktası itibarıyla belirlendi; ele alınan konular, ele alış tarzları ve ulaşılan sonuçlar bakımından ortak bir ölçütte buluşuldu. İrfanî yaklaşım çerçevesinde, ortak varlık kavramından bilginin keşifle elde edilmesinde bir sorun görülmez iken elde edilen bu bilginin *ifadesinde* tartışmalar yaşandı. Başka bir deyişle, sorun keşfî bilginin olup olmadığı konusunda değil, elde edilen bu bilginin ifadesinde görüldü. Tam burada şu nokta vurgulanmalıdır: Tartışma, ne *fenomenal bilginin* ne de *numenal bilginin* tahsili hakkındadır; tersine, sorun *mutlak varlık* kavramı üzerinde kurulan numenal/metafizik bilginin bir kere elde edildikten sonra insanlara nasıl ifade edileceği noktasında düğümlenmektedir. Kelâmcılar vahyî ilkelere bağlı kalarak, varlığa/Tanrı'ya, ihsâsla elde ettiklerini idrak/akıl ile *işledikten* sonra ulaşırlar; felâsife, benzer süreci vahyî ilkeleri mutlak anlamda düşünüp bir din olarak İslâm'a tahsis etmeyerek izlerler; ancak her iki okul da ulaştığı sonuçları mantık-dil ölçütü içinde ifade eder. Ehl-i keşfe göre iç-dış duyular ve akıl, insan ile Tanrı arasında *perdedir*; yapılması gereken bu perdelerin *keşfidir*/kaldırılmasıdır; bu da âlemin tafsîl; insanın icmâl olduğu yerde zâhirî eğitim ve bâtınî tecrübeyle kazanılabilir.

Keşifle kazanılan bilginin ifadesi, daha önce, belirli bir ölçüt olmaksızın, büyük oranda *hal* kavramı çerçevesinde zâhirî ve bâtinî tecrübeye dayanırken ilk defa Anadolu Selçuklu düşünürü Sadrüddin Konevî, kelâm ve felsefeyle, mutlak varlık kavramı çerçevesinde yürütülen ortak metafiziğin keşfi sonuçlarını ifade etmek için, bir uzlaşa arar. Nitekim Sadrüddin Konevî, Nasîruddin Tûsî'ye (ö. 1274) yazdığı ikinci mektupta amacının, kendisini akılla elde edilebilirlerle sınırlayan zâhirî felsefenin ulaştığı *sonuçlar* ile aklın yanında keşfin elde ettiklerini de dikkate alan bâtinî felsefenin *sonuçlarını* bağdaştırma (tevfik) olduğunu dile getirir.¹⁹ Konevî'nin bu bağdaştırma işlemini temellendirmek için İbn Sînâ'nın (ö. 1037) *et-Ta'likât*'ını kullanması ve Tûsî'ye bu eseri tekrar okumasını salık vermesi, böyle bir dil birliğinin inşasında İbn Sînâ'nın kuşatıcı söyleminin yerini göstermesi bakımından dikkate değerdir. Konevî'nin *Miftâhu'l-ğayb*'da²⁰ tecessüm eden bu tavrını Kayserî'nin *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'i,²¹ Molla Fenârî'nin *Misbâhu'l-uns*'u²² başta olmak üzere Bâlî Efendi (ö. 1553), İsmail Ankaravî (ö. 1631), Abdullah Bosnevî (ö. 1644), İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1725) gibi pek çok isim devam ettirmiştir; bu tavrın, Türkiye dışında, İran ve Turan'da da Konevî'nin; Sadrüddin Tilimsânî (ö. 1274), Fahrüddin İrâkî (ö. 1289), Müeyyidüddin Cendî (ö. 1292) ve Sa'düddin Fergânî (ö. 1300) gibi öğrencilerinin eliyle yaygınlaştırıldığı, Abdurrahman Câmî (ö. 1492), Celâluddin Devvânî (ö. 1502), Gıyâsüddin Deştakî (ö. 1542) üzerinden Mîr Dâmâd (ö. 1631) ve

¹⁹ Sadrüddin Konevî, *Yazışmalar (el-Murâselât)*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2002.

²⁰ Sadrüddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği (Miftâhu'l-ğayb)*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2002.

²¹ Davud Kayserî, nşr. Celâluddin Aştîyânî, Tahran 1383.

²² Davud Kayserî, nşr. Muhammed Hocevî, Tahran 1384.

Sadraddin Şîrâzî'ye (ö. 1641) kadar uzandığı görülmektedir. Öyle ki, Seydî Ali Reis (ö. 1562) bile nazârî astronomi eseri *Hulâsatu'l-hey'e*'de benzer bir üslup takip ederek kozmoloji ve ilm-i heyette felâsife ile mütekellimînin terimlerinin medlûllerini (anlamalarını) birleştirmeye çalışmıştır.²³

Bu üst dil (ortak dil), -daha önceki bir çalışmamızda²⁴ dile getirdiğimiz düşünceler bir miktar tashih ve tadil edilerek- Gazzâlî'nin süzgecinden geçen İbn Sînâcî mantık, genel bir deyişle tefekkür anlayışının, Fahraddin Râzî'nin tenkitlerini de dikkate alarak, başta Büyük Selçuklu düşünürlerinden Necmuddin Kazvînî (ö. 1277) ile Konya kadısı Sirâcuddin Urmevî (ö. 1283) tarafından telif edildi. Kazvînî'nin *eş-Şemsiyye fi'l-mantık* ile Urmevî'nin *Metâli'u'l-envâr fi'l-hikme ve'l-mantık* adlı çalışmalarında formüle ettikleri bu dil her iki esere birer *Şerh* yazan Kutbuddin Râzî (ö. 1365) tarafından *tehzîb* edildi; Esîraddin Ebherî (ö. 1265) - Şemsuddin Semerkandî (ö. 1303) - Necmuddin Kazvînî - Sirâcuddin Urmevî - Kutbuddin Râzî - Seyyid Şerîf Cürçânî (ö. 1413) - Molla Fenârî - Saînuddin Törke (ö. 1431) - Mehmed Emin Şîrvânî (ö. 1627) - Mehmed Darrendevî (ö. 1739) - İsmail Gelenbevî (ö. 1791) - Abdunnâfi İffet Efendi (ö. 1890) olmak üzere, pek çok filozof-mantıkçı tarafından kaleme alınan eserlerle ayrıntılarda geliştirildi. Bu dil, özne ile nesnenin *karşılıklı konumlandırılışı* esasına dayanır. Varlığın büyüden ve ara varlıklardan (ilahlar) arındırılması şeklinde özetlenebilecek bir kelâmî metafizik ilke üzerinde kurulan bu dil her şeyden önce nesnenin önermede tezahür edişi ile önermeler arası işlemleri inceler; böylece bir taraftan nesnenin ontolojik yapısını

²³ Seydî Ali Reis, *Hulâsatu'l-hey'e*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Ayasofya nr. 2591.

²⁴ "Selçuklular Dönemi'nde Anadolu'da Felsefe ve Bilim -Bir Giriş-", *Cogito*, İstanbul 2001, S. 29, s. 152-168.

ortaya koyar bir taraftan da nesneye ilişkin bilginin elde edilmesi yollarını araştırır. Büyük oranda Büyük Selçuklu Devleti'nde merkez-çevre ilişkilerini tayin eden siyasî anlayışın bilgi sahasına uygulanımı olarak ortaya çıkan ortak dil çalışması hem aklın birliğini hem de bilginin kesinliğini emniyete alma kaygısını güder.²⁵ Böylece, Sadruddin Konevî - Davud Kayserî - Mehmed Fenârî'nin irfân-ı nazarîyi bu dile dökmeleri, ortak bir varlık tasavvurunda yürütülen müşterek metafiziğin yine ortak bir dille ifadesine imkân vermiş²⁶; teoloji, metafizik ve kozmoloji sahalarında birbirine tercüme edilebilir bir dil inşa edilmiştir. Bu konudaki ısrar o kadar şiddetli bir hâl almıştır ki, bugünkü her türlü bilginin matematiksel bir dilde ifade edilmesine benzer şekilde, sarf, nahiv ve belâğat gibi dil bilimleri yanında,²⁷ daha sonra Sâinuddin Törke ve Abdurrahman Bistâmî (ö. 1454) örneğinde görüleceği üzere, gizli ilimler bile bu dile dökülmeye çalışılmıştır.²⁸

²⁵ İhsan Fazlıoğlu, "Selçuklular Dönemi'nde...", s. 154-155.

²⁶ Davud Kayserî de vahdet-i vücûd irfânî manzumesinin en zor ve en temel eseri *Fusûsu'l-hikem*'e yazdığı şerhin birinci bölümünde amacının bu bilgi sistemi için bir *usûl* koymak olduğunu belirtir. Bkz. Davud Kayserî, *el-Mukaddemât (er-Resâil içinde)*, s. 27.

²⁷ Mesud Taftazânî'nin (ö. 792/1390), bu ortak dilin başta usûl-i fıkıh olmak üzere dil bilimlerine uygulanmasına karşı çıktığı, Seyyid Şerif Cürcânî'yle uzlaşmadığı bilinmektedir. Timurlularda başlayıp Osmanlılarda devam eden Taftazânî ile Seyyid Şerif arasındaki tartışmanın en önemli sıklet noktasının bu olduğu, her iki düşünürün eserlerinde müşahade edilebilir. Ayrıca bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Felsefe-Biliminin Arka Plânı...", s. 24-26, 34-36.

²⁸ Abdurrahman Bistâmî'nin başta *Şemsu'l-âfâk fî 'ilmi'l-hurûf ve'l-evfâk*, (Türkiye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hekimoğlu nr. 533) olmak üzere, diğer önemli eserleri ile Sâinuddin Törke'nin *el-Mefâhis fi'l-hikme* isimli önemli çalışması (Türkiye Yazma Eserler Kütüphanesi, Esad Efendi nr. 1731) örnek olarak verilebilir.

Muhtevanın Serencamı

Selçuklu-Anadolu Selçuklu-Osmanlı Dönemi İslâm felsefe-bilim tarihinin en önemli özelliklerinden birisi, İbn Sînâ ile İbn Heysem'in (ö. 1039) genel çerçevesini çizdiği paradigmanın derinliğine tahlil edilmesi, pek çok konunun felsefe-bilim tarihinde görülmemiş bir vukufiyetle incelenmesi ve ortak bir metafizik-kavramsal çerçevede tutarlı bir şekilde bir araya getirilmesidir. Bu çerçevede ele alınması gereken ilk konu, varlık metafiziği, theo-ontoloji veya transendent ontolojidir. Bu küllî ve ortak varlık metafiziği yanında kelâmî, meşşâî, işrâkî ve irfânî varlık ve varolan anlayışları da teker teker dikkate alınmalıdır. Teknik manasıyla mantık ile hem ilm-i mantıkta hem usûl-i fıkıhta hem belâğatta hem de ilm-i vad'da incelenen dil felsefesi bağımsız bir konu olarak araştırılmayı beklemektedir. Amelî hikmet denilen ahlâk ve siyaset konularında farklı yaklaşımları temsil eden çalışmaların büyük bir yekün tuttuğu, ilm-i fıkıhta bile benzer konuların incelendiği bilinmektedir. Hem meşşâî hem de kelâmî fizik/doğa felsefesi, aritmetik, geometri, astronomi gibi matematik bilimlerinin temelleri ile doğa-matematik ilişkisi; bu konularda farklı okulların birbirini eleştirisi, üzerinde durulması gereken konulardır. Tıp ve insan felsefesi, mimarî, müzik ve diğer sanat dallarının dayandığı zihniyet ile içerik, sanat felsefesinin temel kavramları açısından incelenabilir özelliklere sahiptir. Bilgi anlayışı, muhtelif okulların bilgiye yaklaşımı ve bilen-bilgi-bilinen merkezli tartışmalar oldukça zengin çağrışımlara sahiptir. Bu çerçevede, dilin aklî yapısına ilişkin dil bilimleri, dinî bilimler, özellikle usûl-ı fıkıh ile usûl-ı tefsir gibi usûl bilimleri, irfânî bilginin irfân-ı nazarî dışındaki türleri, özellikle yaşama felsefesi niteliği gösteren sûfî öğretiler, amelî-tatbikî bilgi ile bu bilginin beşerî, içtimaî ve siyasî karşılıkları, nazarî

bilginin muhtevası üzerindeki etkileri, askerî-teknik bilgi ve dayandığı kavramsal çerçeveler; tarım ve bahçe sanatını ilgilendiren çevre bilimleri, amelî hikmetin tüm dalları, özellikle bu sahalardaki bilgilerin toplumsallaşmasına ilişkin halk için kaleme alınmış eserler, bilginin hayat akışı içindeki yerini tespit etmek için dikkate alınması gerekli sahalardır.

Hangi alan incelenirse incelen sin dikkat edilmesi gereken en önemli nokta, yukarıda işaret edilen *varlık kavramı* ile *ortak dilin (üst dil)* dikkate alınması, dolayısıyla sorunun katmanlı incelenmesidir. Bunun yanında, göz önünde bulundurulması gereken diğer önemli bir nokta, kadim düşüncenin en nihayetinde *insan merkezli* olduğudur. Bu nedenle araştırılan tüm konular, *insandan* başlar ve yine *insanda* biter; çünkü Konevî'nin *Miftâhu'l-ğayb*'da, Kayserî'nin *Şerhu Fusûs*'da, Fenârî'nin *Miftâhu'l-uns*'da ve Saînuddin Törke'nin *Temhîdu'l-kavâ'id*'de, vurguladıkları gibi ister *kitâb-ı tekvînî* ister *kitâb-ı tedvînî* okunsun, görülecek ilk şey şudur: Varlığın hareket-i îcâdiyesinin en yüce maksadı insanın hakikatidir; bu nedenle insanın hakikati, *hakikatu'l-hakâik*-tir.²⁹ Bu anlayışın nedeni, kadim insan tasavvurunda yatar; buna göre, heyûlânın suret kazanmasıyla dört unsur ve dört hıltın terki binden oluşan *beden* ile ilâhî kökenli *aklın* maddeye bitişen cihetini temsil eden *nefsi* bir araya getiren *insan* yani *hayvân-ı nâtık*, ontik yapısıyla âlemin birlik ve

²⁹ Bu nedenle, “Tanrı, mükemmel insan, insan nâkıs/eksik Tanrı’dır.” İnsan-ı kâmil kavramı çerçevesinde insan üzerinde yapılan incelemeler, düşünürlerin insanın varlığı karşısında yaşadıkları *ürperti*yi, *korkuyu* ve insan için bir *anlam arayışını* göstermektedir. Bu bakımdan vahdet-i vücûd tek bir kavramla özetlenmek istense “*insan-ı kâmil felsefesidir*” demek yeterlidir. Nitekim Konevî'nin *Miftâhu'l-ğayb*'ı ile Fenârî'nin bu kitaba yazmış olduğu şerh olan *Misbâhu'l-uns*'ta en önemli konu, insan ile insanın varlık içerisindeki yeri, kısaca insanın anlamının *ne* olduğudur.

bütünlüğünü temsil eder. Başka bir deyişle aşağıdan yukarıya çıkan *tabiat/madde* ile yukarıdan aşağıya inen *akıl/mana* insanda buluşur ve kaynaşır. Bu buluşma, deyiş yerindeyse var-olmanın, varlığa gelmenin, varoluşun sırrıdır. Çünkü insan, varlığın iki ucunu *bir araya* getiren, bu nedenle *arada* bulunan bir *varolandır*. Yine bu nedenle insan, mâhiyetinde hem *maddeyi* temsil eden canlılık (hayvan) hem de *manayı* temsil eden nefis (nâtık/logos) birlikte bulunduğundan, her iki tarafı da, *ara*'da *tefekküür* ve *tedebbür* etme gücüne sahiptir; deyiş yerindeyse iki âlem arasında *aracı* yeni bir âlemdir. Bu nedenlerle, teoloji, kozmoloji, antropoloji, vb. tüm bilme eylemleri, insanın *anlamına* ve *yerine* ilişkin soruları yanıtlamak için üretilmişlerdir; öyle ki, ahlâk ve içtimaî hayat bile bu anlama ve yere ilişkin üretilen yanıtların bütünlüğüne ve birliğine bağlıdır. Kısaca özetlenen bu temel metafizik kabul çerçevesinde, bir düşünür ister maddî ister ilâhî küreye ait olsun, herhangi bir konuyu ele alırken öncelikle insanı tanımlamakla işe başlar, akabinde ele alınan konunun insan-daki yerini belirlemeye çalışır.

Şimdi, yukarıda çizilen çerçevede, Anadolu Selçuklu ve Beylikler Dönemi'nde hayat bulan muhtelif felsefe-bilim sahalarındaki çalışmalara kısaca bir göz atılabilir:

Şiirle Hayat Bulan İrfan

İrfanî bilginin *varlıkla*, önceden tayin edilmeyen bir dille ilişki kurması gerektiğini benimseyen ancak sunumunda nazarî bir dil kullanan irfân-ı nazarî okulun tersine hem *varlıkla* alâkalı bilginin elde ediminde hem de sunumunda nazarî yöntemi reddeden tasavvufî yaklaşımlar, Yunan düşünce hayatındaki şair ile filozof kavgasını hatırlatırcasına, şiir dilini benimsediler. Çünkü onlara göre burhânî bilgide *matlûb* (yani kıyasın sonucu) hedef iken irfânî bilgide *mahbûb* (yani arzu edilen ya da Tanrı) hedeftir. Bu kabul açısından

burhânî bilgide matlûb *tahsîl* edilir; irfânî bilgide ise mahbûba *vusûl* esastır. Visalde ana tavır, ön deysiz yani herhangi kategorik bir dili benimsememek, başka bir deyişle çıkış noktası olarak almamaktır. Özellikle Mevlana Celâldin'de (ö. 1273), daha sonra Yunus Emre'de (ö. 1320) göreceğimiz bu tavır özünde *varlık*(ya da *Varlık*'ın) yani *haki-katin* sırrını (cevherini) bilmeyi esas alan bütüncül bir dünya görüşü ve dünya tasavvuru sunar. Bu noktada ilginç olan bir husus irfan-ı nazarî'nin kurucu isimlerinden Konevî'nin babası Şeyh Mecdudî'nin, İzzuddin Keykavus (1211-1220) Devri'nde irfânî bilgiyi şiir diliyle terennüm etmesidir. Bu nokta irfânî bilginin ifadesindeki farklı tavırların başta Konya olmak üzere Anadolu topraklarında ne derece yaygın olduğunu gösterir. Gerçekten de Anadolu'da hem bu dönemde hem de Osmanlı Devri'nde *varlıkla* konuşulan bir dil olarak şiir her yönüyle gelişkindi.³⁰ Öyle ki, Âşık Paşa'nın *Garibnâme*'sinde görüleceği üzere, şiir diliyle, bütüncül bir felsefi dizge kurma teşebbüsleri bile mevcuttu.³¹

Kelâmî ve Usûlî Tarz

Fahrudî Râzî ile bir perspektif hâlini alan, meşşâî felsefenin hemen hemen tüm konularını içermeye başlayan kelâmî tarz, Anadolu'da da kendine karşılık buldu. Özellikle Harzemşahlar'ın yıkılmasıyla Anadolu'ya sığınan Harizmli âlimlerin taşıdığı, Mutezilî, Eşarî ya da Maturîdî gibi pek çok farklı kelâmî yaklaşım muhtelif mahfillerde belirli oranlarda temsil edildiler. İlhanlılar ile İran ve Türkistan coğrafyasının doğal bir devamı haline gelen Anadolu, bu coğrafyalardaki hemen hemen tüm kelâmî ve usûlî düşüncenin etkisi altına girdi. Bir süre Anadolu'da da bulunan

³⁰Geniş bilgi için bkz. Ahmet Atilla Şentürk - Ahmet Kartal, *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 75-108.

³¹Âşık Paşa, *Garibnâme*, nşr. Kemal Yavuz, c. I-IV, İstanbul 2000.

Şemsuddin Semerkandî, *es-Sehâifu'l-ilâhiyye*³² adlı eserinde, Fahrüddin Râzî'nin açtığı evlekte, Nasîruddin Tûsî'nin *Tecrîdu'l-i'tikâd* adlı eserinde³³, İbn Sînâ felsefesi temelinde, inşa ettiği kelâmî tarza benzer biçimde, Maturîdî kelâmını dizgeleştirmeye kalkıştı; dile getirdiği düşünceleri, bu esere bizzat kendinin kaleme aldığı *el-Me'ârif fî şerhi's-Sahâif* adlı çalışmasında ayrıntılandırdı. Benzer biçimde, her ne kadar muhalifi olsa da Seyfuddin Âmidî (ö. 1233), Fahrüddin Râzî'nin tarzına yakın bir biçimde, *Ebkâru'l-efkâr fî usûli'd-dîn* adlı hacimli eserinde³⁴, Eşarî kelâmını dizgeleştirmeye çalıştı. İrili ufaklı pek çok eserin kaleme alındığı kelâm ilmi, hem temel metafizik iddiaları hem de atomcu (cuz'un lâ-yetecezzâ/bölünmeyen parça) ontolojisiyle, farklı bilgi anlayışıyla, Anadolu'da, dönemin önemli bir entelektüel perspektifi olarak dikkati çekmeye devam etti. Öte yandan hukuk metodolojisi olmasının yanında, mantık ve dil felsefesi konularını da belirli oranlarda içeren usûl-i fıkıh çalışmaları, bu dönemde oldukça revaçtadır. Sirâcuddin Urmevî ile Seyfuddin Âmidî'nin yanında, bir müddet Konya'da bulunan Tâcuddin Urmevî (ö. 1255) ve ünlü Hanefî fakihî Alâuddin Kasânî (ö. 1191), ayrıca Kutbuddin Şîrâzî (ö. 1311), bu sahada önemli eserler kaleme almış belli başlı isimlerdir.

Meşşâî Tarîk

Anadolu Selçuklu Dönemi'nde, yukarıda işaret edildiği üzere, merkez-çevre anlayışı çerçevesinde tayin edilen yerinde meşşâî yaklaşım yani tabîiyyûn, İbn Sînâcî çizgide

³² Şemseddin Semerkandî, *es-Sehâifu'l-ilâhiyye*, nşr. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf, Kuveyt 1985.

³³ Nasîruddin Tûsî, *Tecrîdu'l-i'tikâd*, nşr. Muhammed Cevâd el-Huseynî el-Celâlî, Tahran 1987.

³⁴ Fahrüddin Râzî, *Ebkâru'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, nşr. Ahmed Ferîd el-Muzeydî el-Mezîdî, c. I-III, Beyrut 2003.

daima göz önünde bulunduruldu. Bu geleneğe ait eserler, başta *el-İşârât ve't-tenbîhât* olmak üzere³⁵, okutuldu; yine bu geleneğe ait pek çok eser üzerine şerhler, hâşiyeler yazıldı. Bu çalışmalarda meşşâî varlık ve bilgi tasavvuru çerçevesinde evren-doğa-insan dünyalarına ait düşünceler gözden geçirildi. Bir süre Anadolu'da bulunan ve dersler veren Esîruddin Ebherî'nin (ö. 1265) bu sahadaki çalışmaları³⁶, özellikle *Hidâyetu'l-hikme* adlı İbn Sînâcî felsefeyi ele alan ders kitabı yanında aynı felsefeyi ayrıntılı inceleyen *Keşfu'l-hakâik fî tahrîrî'd-dekâik* ve *Zubdetu'l-esrâr* gibi pek çok eseri ile Sirâcuddin Urmevî'nin ve Necmuddin Kazvî'nin eserleri hem ayrıntılarda pek çok konuyu ele aldı hem de meşşâî düşünceyi daha pedagojik formlara döktü. Ayrıca Kutbuddin Şîrâzî'nin eleştirel çalışmaları bir yönüyle meşşâî çizgiyi zenginleştirdi. Meşşâî düşünce bağlamında yapılan önemli ve kendisinden sonrayı belirleyici diğer bir faaliyet İbn Sînâcî düşünceyi kelâmî yaklaşım açısından sıkı bir eleştireye tabi tutan Fahrüddin Râzî ile bu yaklaşımları kısmen savunan Nasîruddin Tûsî'nin konuyla ilgili ana eserlerinin Şîrâzî'nin öğrencisi filozof-mantıkçı Kutbuddin Râzî'nin *el-Muhâkemât beyne şerheyi'l-İşârât* adlı çalışmasıyla ciddi ve sıkı bir mukayese ve tenkide tabi tutulmasıdır.³⁷ Öte yandan Seyfuddin Âmidî kendine özgü kelâmî yaklaşımıyla, *Keşfu't-temvîhât fî Şerhi't-Tenbîhât*'ta hem İbn Sînâcî çizgiyi hem de Fahrüddin Râzî'yi eleştiren

³⁵ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*; Nasîruddin Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*; Kutbuddin Râzî, *el-Muhâkemât* bu üç eseri birlikte nşr. Kerim Feyzi, c. I-III, Kum 1383.

³⁶ Bkz. Esîruddin Ebherî, *İsâgûcî (Mantığa Giriş)*, nşr.-çev.-inceleme: Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul 1998.

³⁷ Bkz. 27 numaralı dipnot. Ayrıca bkz. Kutbuddin Muhammed b. Muhammed er-Râzî, *el-İlâhiyyât mine'l-Muhâkemât beyne şerheyi'l-İşârât* (el-Fâdil el-Bâğnevî adıyla meşhur Mirzâ Habîbullah'ın *Hâşiyesi* ile birlikte) nşr. Mecid Hâdizade, Tahran 1381.

Selçuklu düşünürleri arasında farklı bir ses olarak karşımıza çıkmaktadır. İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ı yalnızca, yukarıda zikredilen isimler tarafından değil, Şemsuddin Semerkandî (*Beşârâtü'l-İşârât*)³⁸ ve Ekmeluddin Nahcivânî (ö. 1302'de sağ) (*Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*)³⁹ başta olmak üzere Sirâcuddin Urmevî gibi pek çok düşünür tarafından şerh edildi, eleştirildi. Öte yandan İshrâkî felsefenin kurucusu olmasına karşın Şihâbuddin Suhreverdi'nin (ö. 1191) meşşâî felsefe çizgisinde kaleme aldığı *Kitâbu't-telvîhâtî'l-levhiyye ve'l-'ar-şîyye*, *Kitabu'l-mukâvemât*, *el-Meşârî' ve'l-mutârahât* gibi eserleri yalnızca meşşâî felsefenin konularını ele almakla kalmaz, aynı zamanda Behmenyâr (ö. 1066), Ebu'l-Abbâs Levkerî (ö. 1109), Ömer Sâvî (ö. 1145) gibi İbn Sînâcılar'ın düşüncelerini de ayrıntılı bir biçimde tartışır.⁴⁰ Bu eserlerin, İbn Efkânî'nin (ö. 1348) verdiği bilgilere göre, hem medreselerde okutulduğunun bilinmesi hem de bilginler arasında mütedavil olması dikkate değerdir.⁴¹

İshrâkî Meşreb

Anadolu Selçuklu ilim hayatında göz önünde bulundurulmuş ve kısmen nazari dille yeniden inşa edilen diğer bir bütüncül düşünce sistemi de işrakîliktir. İbn Bibî'nin verdiği bilgiye göre Sultan I. Gıyâsuddin Keyhüsrev (1202-1211)

³⁸ Şemsuddin Semerkandî, *Beşârâtü'l-İşârât*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Ayasofya nr. 2418.

³⁹ Ekmeluddin Nahcivânî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, Köprülü Kütüphanesi, nr. 875.

⁴⁰ Üç eser için bkz. *Mecmu'a-i Musannefât-ı Şeyh-i İshrâk* içinde, nşr. Necefkuli Habîbî, c. I, Tahran 1380.

⁴¹ J. J. Witkam, *De Egyptische Arts Ibn al-Akfânî (gest. 749/1348). En zijn Indeling van de Wetenschappen (İrşâdu'l-kâsid ilâ esnâ'l-mekâsid)*, Leiden 1989; diğer bir neşri için bkz. *Kitâbu irşâdî'l-kâsid ilâ esnâ'l-mekâsid*, nşr. Mahmûd Fâhûrî vd., Beyrut 1998.

ışrâkîliğin kurucusu Şihâbuddin Suhreverdî'nin (ö. 1191) düşüncelerini aklına uygun ve doğasına yakın bulmuştu; Suhreverdî de *Pertevnâme* adlı eserini bu Sultan'a takdim etti⁴². Yine Suhreverdî, meşşâî mantık, fizik ve metafiziği işlediği *el-Elvâhu'l-'imâdiyye* adlı eserini Artuklu emiri Karaarslan b. Davud için kaleme almıştı.⁴³ İshrâkîliğin Anadolu'da yayılmasına neden olan diğer bir isim Şihâbuddin Ömer Suhreverdî'dir (ö. 1234). Uluğ Keykubad zamanında Anadolu'ya gelen bu ünlü düşünür, özellikle saray çevresine ciddi tesirlerde bulunmuştur.⁴⁴ Ancak bu düşünce sisteminin entelektüel hayatta ciddiye alınmasını sağlayan büyük oranda Kutbuddin Şîrâzî'nin çalışmaları oldu. Özellikle Şihâbuddin Suhreverdî'nin *Hikmetu'l-ışrâk* adlı eserine⁴⁵, Şemsuddin Şehrezûrî'nin (ö. 1288) aynı esere daha önce kaleme aldığı *Şerh*'ten ve İbn Kemmûne'nin (ö. 1284) Suhreverdî'nin diğer eserleri üzerine yaptığı çalışmalardan hareketle yazdığı hacimli şerh bugün bile işrâkî düşünce-nin klâsiklerinden biri olarak kabul edilmektedir.⁴⁶ İshrâkî düşüncenin en ciddi etkisi meşşâî fizik teorilerini eleştirisinde görülür. Nitekim Şîrâzî'nin öğrencileri İshrâkî düşünce sisteminin başta optik olmak üzere farklı sahalardaki açıklamalarını sonuna kadar takip ettiler ve Kemâluddin Fârisî'nin (ö. 1319) başta *Tenkîhu'l-menâzir li-zevî'l-ebşâr*

⁴² İbn Bibî, *el-Evâmiru'l-'alâiyye fi'l-umûri'l-'alâiyye*, c. I, s. 44. *Pertevnâme* adlı eser için bkz. *Mecmû'a-i Musannefât-i Şeyh İshrâk* içinde, nşr. Necefkuli Habîbî, c. III, Tahran 1380.

⁴³ *Mecmû'a-i Musannefât-i Şeyh-i İshrâk* içinde, nşr. Necefkuli Habîbî, c. IV, Tahran 1380.

⁴⁴ İbn Bibî, *el-Evâmir...*, c. I, s. 248.

⁴⁵ Eser için bkz. *Mecmû'a-i Musannefât-i Şeyh-i İshrâk* içinde, nşr. Necefkali Habîbî, c. II, Tahran 138.

⁴⁶ Yeni bir neşri için bkz. *The Philosophy of Illumination (Hikmat al-ishraq)*, John Walbridge-Hosseini Ziai, Utah 1999.

ve'l-besâir olmak üzere pek eserinde görüldüğü gibi gök kuşağının fizik-geometrik izahına benzer pek çok konuda optik biliminde özgün çalışmalar ortaya koydular.⁴⁷ İshrâkîlik ile meşşâîlik düşünce sistemlerini dikkate alarak Platon'un idealer kuramı üzerinde İslâm düşünce tarihindeki en özgün çalışma da Anadolu'da yine bu tarihlerde ortaya kondu. *el-Musulu'l-'akliyyeti'l-Eflâtûniyye* adlı, müellifi bilinmeyen bu eserde⁴⁸ genel bir varlık teorisi ile bu şekildeki bir varlık teorisine ait olabilecek bilgi nazariyesi inşa edilir. Büyük oranda işrâkî yöntemi göz önünde bulunduran bu çalışma daha sonra Fatih Sultan Mehmed ile oğlu Sultan II. Bayezid tarafından mütâlâa edildi⁴⁹ ve başta Osmanlı coğrafyası olmak üzere İslâm dünyasının pek çok bölgesini etkiledi.

Riyâzî Dil

Anadolu Selçuklu Dönemi'nde, bugün *fen bilimleri* denilen ancak o dönemde farklı bütüncül dünya görüşü ve dünya tasavvuru manzumelerinin birer parçası olan sahalarda da önemli gelişme ve değişimler vuku buldu. Bu sahaların hem sosyal hayattaki teknik uygulamaları geliştirildi hem de teorik çerçeveleri zenginleştirildi.

Anadolu Selçuklularının riyâzî sahada üzerinde durdukları bir alanda kadim bilgi mirasının önemli uğraşlarından biri olan ve bağlı bulunduğu dünya görüşü ve dünya tasavvuru içinde kalarak kozmozun hendesî-adedî tasarımıyla ilgilenen astronomidir (ilm-i hey'et). Nitekim '*Akâidu ehli's-sunne*' adlı eserin müellifi Ömer b. Muhammed b. Ali,

⁴⁷ Kemâluddîn Fârisî'nin (ö. 1319) başta *Tenkîhu'l-menâzir li-zevî'l-ehsâr ve'l-besâir*, Haydarâbad 1928-1930. Ayrıca bkz. Rüşdî Râşid, "Geometrical Optics" c. II, s. 643-671.

⁴⁸ nşr. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt t.y.

⁴⁹ Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Ayasofya nr. 2455, 105 yaprak.

Anadolu'da astronomiye olan ilgiye özellikle işaret eder.⁵⁰ Dinî, iktisadî, hatta siyasî pek çok medenî kurumu ilgilendiren astronominin pratik yönüyle ilgili birçok çalışma yanında, teorik astronomi konusunda da eserler kaleme alındı. Bu eserlerden bazıları astronomi biliminin tarihi içinde teknik düzeyde ilerleme kaydeden bilgileri içerir. Büyük oranda fizik (tabiî) ve matematik (riyâzî) yaklaşımları terkip etmiş olan İbn Heysemci anlayışta seyreden Merâğa matematik-astronomi okulunun çizgisini izleyen bu çalışmalar arasında Kutbuddin Şîrâzî'nin özel bir yeri vardır. Çünkü Şîrâzî, optik sahasında benimsediği işrâkî tenkitleri de dikkate alarak astronomi biliminde önemli eserler kaleme aldı. Şîrâzî'nin Anadolu'daki hareket sahasına bakıldığında Konya, Malatya (681-684 yılları arasında) ve Sivas şehirlerinde kadılık yaptığı; ayrıca Mu'înuddin Pervâne'nin Kayseri'de yaptırdığı medresede; özellikle Sivas'taki Gök Medrese'de müderrisliklerde bulunduğu görülür. Esasen Şîrâzî Anadolu'da hem ders almış hem de ders vermiştir. Onun 673/1274'te Konya'da Sadruddin Konevî'den icazet aldığı bilinmektedir.⁵¹ Nitekim Şîrâzî Anadolu'da bulunduğu süre içerisinde astronomi sahasında öğrencilerine okuttuğu, hocası Nasîruddin Tûsî'nin meşhur eseri *et-Tezkire fî 'ilmi'l-hey'e*'nin⁵² bir nevi şerhi olan *Nihâyetu'l-idrâk fî dirâyeti'l-eflâk* (telifi: 1282) adlı önemli eserini, Sivas Gök Medrese'deki müderrisliği esnasında kaleme aldı. Bu eserin mukaddimesinde Şîrâzî, kendi dönemindeki kozmoloji çerçevesinde metafizik, fizik ve matematiği ele aldıkları konu, ispat yöntemleri

⁵⁰ Ahmet Ateş, "Hicri VI-VIII/(XII.-XIV.) Asırlarda Anadolu'da Far-
sça Eserler", s. 123.

⁵¹ Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, nr. 300.

⁵² F. J. Ragep, *Nasîr al-Dîn al-Tusî's Memoir on Astronomy (al-Tadh-
kira fî 'ilm al-hay'a)*, c. I-II, New York 1993.

ve içtimaî faydaları açısından karşılaştırır ve metafizik ile meşşâî fiziği bu açıdan eleştirerek, matematiğin, bilgisinin nesnesi, matematik ispat ve içtimaî fayda açısından en güçlü ilim dalı olduğunu vurgular.⁵³ Şîrâzî, aynı yerde, daha çok kendi görüşlerini içeren yine önemli bir astronomi çalışması olan *et-Tuhfetu's-şâhiyye fî 'ilmi'l-hey'e* (telifi: 1285) isimli eserini yazdı.⁵⁴ Hem bu eserlerinde hem de *Fe'alte felâ telum* adlı⁵⁵ tenkîdî astronomi çalışması ile Çobanoğlu Beyi Muzafferuddin Yavlak Aslan'a (1280-1291) ithaf ettiği *İhtiyârât-i Muzafferî* isimli Farsça eserinde⁵⁶, yalnızca kozmoloji, matematiksel astronomi ve astronominin diğer konuları hakkında nazarî bilgi vermekle yetinmeyen Şîrâzî, Yunan, Helenistik Dönem ve Bağdad astronomi çalışmaları ile başta Câbir b. Eflâh (VI./XII.yy.) ve İbn Bâcce (ö. 1139) olmak üzere Endülüs astronomi birikiminin temel başarılarını incelemiş; bu nedenle eserleri aynı zamanda birer astronomi tarihi hâlini almıştır. Şîrâzî'nin eğitim ve öğretim faaliyetleri ile kaleme aldığı eserler, onun XIII. yüzyıl sonlarında Anadolu'daki ilmî hayata olan etkisini göstermesi bakımından dikkate şayandırılar. Merâğa matematik-astronomi okulunda okutulan ve bu okul üyelerince telif edilen eserlerin Anadolu'ya aktarılmasında da etkili bir rol oynayan Şîrâzî'nin, İbn Sînâ'nın *el-Kânûn fi't-tıb* adlı eserine hacimli ve önemli bir şerh yazacak kadar iyi bir tabip olması dolayısıyla, Anadolu'da görev yaptığı yerlerdeki şifahanelerde çalıştığı ve

⁵³ Kutbuddin Şîrâzî, *Nihâyetu'l-idrâk fî dirâyeti'l-eflâk*, vr. 1b-3a.

⁵⁴ Kutbuddin Şîrâzî, *et-Tuhfetu's-şâhiyye fî 'ilmi'l-hey'e*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Ayasofya nr. 2582.

⁵⁵ Kutbuddin Şîrâzî, *Fa'alte felâ telum*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Fatih nr. 3175/2.

⁵⁶ Kutbuddin Şîrâzî, *İhtiyârât-i Muzafferî*, Topkapı Sarayı Müzesi, Yazma Eserler Kütüphanesi, III. Ahmed, nr. 3310.

tabip yetiştirdiği de düşünülebilir.⁵⁷ Şîrâzî, bu faaliyetlerinin yanında İlhanlı hükümdarı Argun Han'ın, yakın doğu haritasının çizilmesi işiyle kendisini görevlendirmesi üzerine, Anadolu kıyılarını Cenevizli Buscarello di Ghizalfi'yle birlikte bizzat dolaşarak araştırmalarda bulundu.⁵⁸ Şîrâzî'den önce ve sonra da önemine binaen astronomi sahasında pek çok eser kaleme alınmıştır. Örnek olarak, eserleri günümüze gelen iki astronomdan birisi *Keşfu'l-'akabe* adındaki astronomi eserinin müellifi İbnu'l-Kemal diye tanınan Kayseri Nâzırı İlyas b. Ahmed⁵⁹ diğeri de *Zubdetu'l-hey'e* adlı çalışmanın sahibi Muvaffak Kayserî'dir.⁶⁰ Bu dönemde telif edilmiş diğer önemli astronomi eserlerinden birisi de Ebû Ali b. Ebî'l-Hasan es-Sûfî'nin Kara Arslan'a sunduğu *Urcûze fî suveri kevâkibi's-sâbite*'dir.

Astronomi sahasında eser veren diğer önemli bir isim, aynı zamanda mantık, felsefe, matematik gibi alanlarda pek çok eser kaleme alan Esîruddin Ebherî'dir. Ömrünün bir kısmını Anadolu'da geçiren Ebherî, İbn Sînâcî çizgide yürüyen bir filozof olarak, Euclides'in *Usûlu'l-hendese ve'l-hisâb* adlı eseri üzerine *İslâhu Kitâbi'l-Ustukusât fi'l-hendese li-İklîdis* adlı bir şerh⁶¹ yazdı ve bu şerh de özellikle paralellik ile bir üçgenin iç-açıları toplamı konularını içeren ünlü beşinci

⁵⁷ Ramazan Şeşen vd., *Fihristu mahtûtâtı't-tıbbi'l-İslâmî fî mektebâti Türkiyâ*, s. 69-71.

⁵⁸ Zeki Velidi Togan, "İlhanlılarla Bizans Arasındaki Kültür Münasebetlerine Ait Bir Vesika", s. 45-48.

⁵⁹ Mikail Bayram, *Anadolu'da Te'lif Edilen İlk Eser Keşfu'l-Akabe*, Konya 1981.

⁶⁰ Muvaffak Kayserî, *Zubdetu'l-hey'e*, Nuruosmaniye nr. 2931/1, yaprak 1b-74a. Cemaziyelevvel 871/1466 tarihinde Habîbullah Semerkandî tarafından Sivas'ta istinsah edilmiştir.

⁶¹ Esîruddin Ebherî, *İslâhu Kitâbi'l-ustukusât fi'l-hendese li-İklîdis*, Arkeoloji Müzesi, nr. 596.

postula sorunu üzerinde durdu.⁶² Astronomi sahasında ise Batlamyus'un kitabını ele aldı ve fizikçi yaklaşıma uygun olarak *el-Mulahhas fî sinâ'âtî'l-macestî* adlı⁶³ bir özetini çıkardı.⁶⁴ Torunu Sivaslı Emînuddin Abdurrahman b. Ömer (ö. 1332) de matematik ve astronomi sahalarında zamanının en yetkili kişilerindendi. Astronomi ve matematik sahasında yazdığı iki eseri zamanımıza gelen Emînuddin usturlap, rub-i muceyyeb gibi pek çok astronomi aletinin üretiminde de başarılı bir isimdi.⁶⁵

Astronomi sahasında tabîi ya da riyâzî okul ile İbn Heysemci yaklaşımın arasında muhtelif tartışmalar olmuş, dönemin astronomisinin bazı teknik sorunları çerçevesinde Anadolu'da yetişen bilginlerle Anadolu dışında yaşayan bilginler arasında çeşitli ilmî ilişkiler ve tartışmalar vuku bulmuştur. Merağâ matematik-astronomi okulunun kurucusu Nasîruddin Tusî'nin Batlamyus'a ait *Mathematical Syntaxis* adlı ünlü astronomi eserinin Arapça tercümesine yaptığı *Tahrîru'l-Macestî* adlı düzenlemeyi *Tartışmacıların Kılıcı (Seyfu'l-munâzirîn)* dediği Sivaslı Husamuddin Hasan b. Muhammed'in tavsiyesi üzerine telif etmesi⁶⁶; Kutbuddin

⁶² Bkz. Halil Çavîş, *Nazariyyetu'l-mutevâziyât fi'l-hendesetî'l-İslâmiyye*, Tunus 1988; B. A. Rosenfeld - A. P. Youshevitch, *Nazariyyetu'l-hutûti'l-mutevâziyye fi'l-masâdirî'l-'Arabiyye*, çev. Sâmî Şelhub - Necîb Abdurrahman, Halep 1989; Boris A. Rosenfeld - Adolf P. Youschkevitch, "Geometry: The Theory of Parallel Lines", s. 463-470.

⁶³ Esîruddin Ebherî, *el-Mulahhas fî sinâ'âtî'l-macestî*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 2583.

⁶⁴ Abdülkuddus Bingöl, "Ebherî, Esîrüddîn", s. 75-76; eserleri için bkz. Ramazan Şeşen, *Muhtârât mine'l-mahtûtâtî'l-'Arabiyyeti'n-nâdire fî mektebâtî Türkiye*, s. 266-272.

⁶⁵ Cevat İzgi, "Ebherî, Emînuddin", s. 75; Emînuddin Ebherî, *Fusûlu'l-kâfiye fî hisâbî't-taht ve'l-mîl*, Berlin, nr. 5975.

⁶⁶ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmî'l-kutub ve'l-funûn*, c. I, s. 159.

Şîrâzî'nin *Tahrîru'l-Macestî* üzerinde Sivaslı Müderris Muhammed b. Muhammed Haccî adlı bir bilginle tartışması⁶⁷ bu ilişki ve tartışmalara örnek olarak zikredilebilir. Bunun yanında dikkat edilmesi gereken bir nokta da şudur: Klâsik İslâm ilmî birikimini Anadolu'ya yoğun olarak aktaran Azerbeycan-Merâğa matematik okulu (kuruluşu: 1258) mensuplarıdır. Ancak bu okulda göreve davet edilen Fahrüddin Ahlâtî gibi bazı astronomlar bizzat Anadolu'da yetişmiş; matematikçi-astronom Muhyiddin Mağribî ile Fahrüddin Halebî gibi bazıları ise Mısır-Suriye yoluyla Anadolu'ya gelmiş, muhtemelen daha sonra Merâğa matematik-astronomi okulunun kadrosuna katılmıştır.⁶⁸

Anadolu Selçukluları Dönemi'nde matematik; hendesî ve adedî yönelimler açısından ilginç çeşitlilikler sunar. Her şeyden önce matematik günlük hayatın yanında devlet mâlî teşkilatının belkemiği olan muhasebe sınıfı için önemlidir. Özellikle bu sahada ondalık konumsal sayı sistemine dayalı *hisâb-ı hindî*nin kullanıldığı söylenebilir. Hesap alanında pratik algoritmanın alabildiğine geliştiği bu dönemde Anadolu Selçuklu Türkleri, İslâm medeniyetinde o zamana kadar ilk ve tek olmak üzere ondalık kesirleri günlük hayatta kullandılar. Öte yandan astronomi ve trigonometri için gerekli olan *hisâb-ı sittînî* de öğrenilmeye devam etti. Cebir biliminde ise özellikle Kerecî çizgisinde cebri aritmetikleştirilen, soyut cebir anlayışına yaklaşan ve aynı zamanda bir tabip olan Samav'el Mağribî'nin (ö. 1175) Anadolu ve Azerbeycan'da, bâhusus Diyarbakır'da yaşaması ve eser vermesi dikkate değer bir hadisedir. Çünkü Türk bölgelerinde bulunması hasebiyle Samav'el ondalık kesir fikrini

⁶⁷ Köprülü Kütüphanesi, I. Kısım, nr. 967, bkz. İstinsah kaydı.

⁶⁸ Bu konuda bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Coğrafyasında...", s. 25-42; Turan Koç, *İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî*, İstanbul 2011, s. 17-43.

öğrenmiş ve bu fikri yaklaşık kök hesaplamalarında kullanmaya çalışmıştır.

Anadolu Selçukluları Dönemi'nde matematik sahasındaki dikkate değer bir gelişme, fakihlerin matematiği ele almasıdır. Fakihler sayı mistisizmini dışarıda tutan, özellikle Pitagorasçı sayı ilâhiyatını tasfiye eden bir anlayışa sahiptirler. Bu tavır bir taraftan matematiğin *teorik* karakterini nisbeten ihmal etmeye neden olmuş; ancak diğer taraftan tereke hesaplamalarının çağrıştırdığı düşünceyle matematiksel ifadelerin dış dünyaya tatbiki sürecinin önünü açmıştır. Böylece daha önce Aristotelesçi yaklaşımın tasfiye ettiği matematik-doğa ilişkisini ele almada yeni imkânlar ve açılımlar sunmuştur. Öte yandan fakihler, belki de tarihte ilk olarak, İbn Fellûs örneğinde olduğu gibi Pitagorasçı sayı mistisizmine düşmeden saf sayılar teorisi yapılabileceğini göstermişlerdir. Özellikle adı geçen İbn Fellûs lakaplı Hanefî fakihî İsmail Mardinî'nin (ö. 1239)⁶⁹, elementer sayılar teorisini konu alan *Kitabu i'dâdi'l-isrâr fi esrârî'l-a'dâd* isimli eserinde⁷⁰, Nicomachos'un *el-Medhal ilâ 'ilmi'l-aritmâtîkî* (*Introductio Arithmeticae*) adlı çalışmasını örnek almasına rağmen "Theologoumenates aritmetikes" anlamında bir sayı mistisizmine rastlanmaz; bu açıdan eseri saf bir matematik metni olarak görülebilir.⁷¹

⁶⁹ İbn Ebi'l-Vefâ, *el-Cevâhiru'l-muziyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, s. 390-391; Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, c. I, s. 622; *Supplement*, c. I, 860; Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums* (GAS), c. V, s. 76, 166.

⁷⁰ İsmail Mardinî, *Kitabu i'dâdi'l-isrâr fi esrârî'l-a'dâd*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Esad Efendi nr. 1178.

⁷¹ Sonja Brentjes, "The First Perfect Numbers and Three Types of Amicable Numbers in a Manuscript on Elementary Number Theory by Ibn Fallûs", *Erdem*, 1988, c. IV, S. 11, s. 467-483, Türkçe tercümesi: "İbn Fallûs'un Elemanter Sayı Teorisi Üzerine Olan Bir Yazmasındaki İlk Yedi Mükemmel Sayı ve Dost Sayıların Üç Çeşidi", çev. Melek Dosay, *Erdem*, 1998, c. IV, S. 11, s. 485-499.

Fakihler ayrıca hesap ve cebir bilimini de tereke hesaplarına uygulayarak hesap ve cebire yeni *uygulama* alanları açtılar. Bu, bir taraftan cebire pratik bir yön verirken diğer taraftan da matematiğin hâricî dünyaya uygulanımı konusundaki düşünceleri besledi. Bu konuda yine İbn Fellûs'un çalışmaları dikkat çekmektedir. Onun *İrşâdu'l-hussâb fi'l-meftûh min 'ilmi'l-hisâb*⁷² adlı hesap eseri ile *Nisâbu'l-habr fi hisâbi'l-cebr*⁷³ isimli cebir eseri İslâm matematik tarihinde hesap ve cebir ilmine tamamen amelî-fikhî bir görünüm kazandıran ilk çalışmalardan kabul edilir. İbn Fellûs'un bu tavrı matematik tarihi açısından son derece mühimdir. Çünkü onun çalışmaları mantıkçıların ontolojik içeriği olmayan mantık araştırmalarına paralel şekilde Hanefî fakihlerinin çok erken bir tarihte üretmeye başladıkları içeriksiz, saf, dolayısıyla amelî matematik külliyatı içinde görülebilir. Hanefîlerin bu yönelimi, daha sonra Mısır Şafiî okulunda, özellikle İbn Hâim (ö. 1412), Tayboğaoğlu İbn Mecdî (ö. 1447) ve Sibte Mardinî (ö. 1506) elinde en olgun seviyeye ulaşacaktır. İbn Fellûs'un hem sayılar teorisinde hem hesapta hem de cebirde görülen bu *amelî* tavrı, ilm-i mesâha sahasında kaleme aldığı *et-Tuffâha fi a'mâli'l-misâha* adlı eserinde de müşahede edilmektedir.⁷⁴

Anadolu'da geç bir dönemde okutulan riyazî ilimlerin muhtevası en güzel Çobanoğlu İbn Sertâk'ın 1314-1328 tarihleri arasında Tokat/Niksar'da Yağıbasan Medresesi'nde astronomi-matematik eğitimi verirken okuttuğu metinlerde

⁷² İbn Fellûs, *İrşâdu'l-hussâb fi'l-meftûh min 'ilmi'l-hisâb*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Giresun nr. 1292.

⁷³ İbn Fellûs, *Nisâbu'l-habr fi hisâbi'l-cebr*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa nr. 1805.

⁷⁴ İhsan Fazlıoğlu, *Uygulamalı Geometrinin Tarihine Giriş: el-İknâ' fi 'ilmi'l-misâha*, İstanbul 2004.

görülür.⁷⁵ İbn Sertâk bu eğitim sürecinde Mu'temed b. Hûd'un *el-İstikmâl* adlı hendesî hikmet eserine *el-İkmâl* adlı⁷⁶ bir tahrîr yazmış ve bunu öğrencisi Davud Kayserî'ye okutmuştur. İrfanî bir eğilime sahip İbn Sertâk bu eğitimiyle öğrencisi Kayserî üzerinden Anadolu Selçuklu felsefe-bilim hayatı ile Osmanlı felsefe-bilim hayatı arasında bir köprü olmuştur.⁷⁷

İster hendesî ister adedî olsun bu dönemde mevcut matematik bilginin tatbikatına en iyi örnek mekanik biliminin ortaya koyduğu başarılarında müşahade edilebilir. Anadolu Selçukluları, Musaoğulları'nın eserlerinde temsil edilen klâsik İslâm mekanik bilimini geliştirdiler ve bu sahada en önemli klâsik kitabı kaleme aldılar. Mühendis Ebu'l-İzz Cezerî'nin (1205-1206'da sağ) 1205-1206'da telif edip Harput Artukluları hükümdarı Mahmud b. Muhammed b. Kara Arslan'a (1200-1222) sunduğu *el-Câmi' beyne'l-İlmi ve'l-Amel*, İslâm dünyasında mekanik konusunda meydana getirilmiş en geniş eserdir.⁷⁸ Cezerî'nin kitabının adı bile bilgi-uygulama (ilim-amel) konusundaki zihniyetin tezâhürü olarak görülebilir. Eserin muhtevası yalnızca matematiğin uygulanmasını değil aynı zamanda kozmoloji ve insan anlayışının mekanik bilimi açısından ne kadar dikkate alındığını da gösterir. Cezerî'nin bu eseri, makineler, pompalar, fıskiyeleler, su terazileri ve musiki aletleri hakkında nazari ve tatbiki bilgiler verir; çizilen resimlerde bunların yapılışı ve işlemesi

⁷⁵ Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Ayasofya nr. 4830.

⁷⁶ İbn Sertâk, *el-İkmâl*, Kahire Üniversitesi nr. 23209/2; İstanbul Askerî Müze nr. 64/2.

⁷⁷ İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Coğrafyasında...", s. 25-42; Turan Koç, *İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî*, İstanbul 2011, s. 17-43.

⁷⁸ Türkçe yayına hazırlayanlar: Sevim Tekeli, Melek Dosay ve Yavuz Unat, Ankara 2000.

gösterilir. Bu aletlerin birçok yönünün keşfinin kendisine ait olduğunu belirten yazar, Artuklulara ait saray, bahçe ve diğer su tesislerinde önemli hizmetler görmüştür. Eser, mevcut nüshalarının çokluğunun delâlet ettiği gibi yaygın olarak kullanılmış, Osmanlı Dönemi'nde de Ali Kuşçu (ö. 1474), Alâuddin Kirmânî (XV. yüzyılın ikinci yarısı) ve Ta-kiyyuddin Râsîd'ın (ö. 1585) mekanik çalışmalarına etkide bulunmuş; ayrıca Sultan III. Murad Dönemi'nde Türkçeye tercüme edilmiştir. Gerçekten de Selçuklu Anadolu'sunda imar ve inşaa faaliyetlerinin gelişmesi, mühendis ve mimarların çok olmasına delâlet eder. Artuk ve Sökmen illerinde bu meslek mensuplarına hisâbî (mühendis manasında aritmetikçi) ünvanının verilmesi matematik-mimarî ilişkisi açısından oldukça ilginçtir. Bunlar arasında Karakuş el-Hisâbî ve Yakut el-Hisâbî gibi bazı Türk mühendislerinin adlarını ve inşaa ettikleri eserleri biliyoruz. Özellikle Selçuklu, Mengüçlü ve Saltuklu şehirlerinde VI/XII. asırda inşaa olunmuş birçok âbidevî binanın Ahlatlı mimarların eseri olması, bu şehirdeki matematik eğitiminin güçlü olduğunu gösterir. Nitekim Sultan I. Mesud zamanında Konya Alâuddin Camisi'ni inşaa eden Hacı Ahlâtî, Tercan'da Mama Hatun Türbe ve Kervansarayı'nı inşaa eden Mufaddal Ahlâtî ve XIII. asırda Divriği Darüşşifası'nı inşaa eden Hurremşah Ahlâtî gibi mimarlar bu gerçeğe işaret eder.

Bâtınî Derinlik

Daha önce de söylendiği üzere kadim hayat küresini tüm yönleriyle ele almak, her çeşidiyle üretilen bilginin içeriğini belirlemek için, yalnızca günümüzdeki ölçütlerden hareket etmek yeterli değildir. Başka bir deyişle bugünkü ölçütlere göre *bilgi* olarak tanımlanmayan, başta astroloji olmak üzere tüm gizli ilimler (ulûm-i hafiyye) ile simya gibi yarı

sembolik bilimler de kürenin bütününe görmek için göz önünde bulundurulmalıdır.⁷⁹

Bu noktada astroloji, simya, ilm-i vefk, ilm-i reml gibi bâtinî/gizli ilimlerin kendilerine has içerikleri dışında, dönemlerine ilişkin bilgi hayatı için *nasıl anlaşılması gerektiği* konusu üzerinde durulmalıdır. Her şeyden önce bu ilimlerden her biri, zâhirî bir bilimin bâtınıdır: Astroloji astronominin, simya kimyanın, vefk sayılar teorisinin, vb.; bu nedenle zâhiri bilinmeyenin bâtını bilinemez. Öte yandan bu bilimlerin başlangıç noktaları, bâtını oldukları bilimlerin *bitiş/sınır* noktalarıdır; başka bir deyişle her bir zâhirî bilimin *tıkkandığı* nokta/noktaları tespit etmek açısından önemlidirler. Gizli bilimler, insan merakının sınırsızlığını gösterirler; bu nedenle bu bilimlerde *yanıtlardan çok sorulara dikkat* edilmelidir; çünkü bu bilimler dâhilinde sorulan pek çok soru, daha sonra zâhirî sahaya aktarılmış ve ufuk açıcı sonuçlar ortaya çıkmıştır. Bâtinî bilimler mensup oldukları kültür ortamlarının kozmolojileri başta olmak üzere varlığa ilişkin yaklaşımları hakkında, ama özellikle İslâm medeniyetinin kaynakları hakkında önemli ipuçları taşırlar; bugün yaşamayan kültür odakları hakkında bilgi verirler. Her şeyden önemlisi, bu bilimler doğayı ve insan kaderini *kontrol etme* fikrini içeren, geleceği yönlendirmeyi amaçlayan dost için *iyiyi*, düşman için *kötüyü* hedefleyen özelliklere sahiptirler.

⁷⁹ Elbette, *felsefe-bilimin geçmişi*nin tarihi çift yönlü ele alınmalıdır: Sorun çözemediğinden dolayı terk edilmiş *ölü* taraf ile hayatîyetini sürdüren *aktüel/güncel* taraf. Ancak aktüelin dili de geçmişin suretini taşıdığından anlaşılması için ölü taraf dikkate alınarak bir bütün içerisinde tasvir edilmeli, daha sonra ayrıştırılmalıdır. Örnek olarak, bugün için Newton'un simya ve astroloji çalışmaları, Newtoncu bilme eyleminin ölü tarafını temsil ederler; ancak Newton'un, sistemini kurarken ne tür sâiklerle iş gördüğünü, kavramları nasıl dönüştürdüğünü anlamak, özellikle Newton ile Leibniz arasında vuku bulan tartışmaların muhtevasını çözmek için vazgeçilmezdir.

Kısaca, gizli bilimler, *gizlinin/occult* araştırılması, evrende içkin *sırrın* keşfedilmesi konusunda ortaya konulan insan emeğinin bir göstergesidirler. Bunun yanında *gizliyi* bildiğine ve yönlendirdiğine inanılan insanların birey, toplum ve özellikle siyasî hayata etkisi konusu da ayrı bir araştırma sorunudur.⁸⁰

Örnek olarak, bugün tarihî bağlamından kopartıldığı için hâlâ yanlış anlaşılan ve yorumlanan astroloji, biraz da pratik kaygılarla, göz önünde bulundurulmuş ilk disiplin olarak öne çıkar. Esasen astroloji askerî bir istihbarat bilimi olarak incelenmelidir. Çünkü astroloji her ne kadar astronomi ile matematik bilimlerin kombinasyonuna dayansa da zemininde bulunan kozmolojik ilkelere bağlı olarak geleceğe ilişkin mümkün ve muhtemel olayların tespiti konusunda insan zihnini diri tutar; ayrıca alternatifleri daima hesaba katmayı gerektirir. Bu açıdan savaşçı sultanların sık sık kendisine başvurduğu bir bilimdir. Dönemin bilgi paradigması içinde düşünüldüğünde ortak *bir dil* olarak astroloji hem doğayı hem de insanı beraberce dikkate almayı gerektirir. Tüm bunların ötesinde astroloji kendisi için üretildiği sultana ya da komutana bir misyon biçme açısından da son derece önemlidir. Çünkü astroloji belirli bir projeyi yürüten kişiye, genelde varlığın özelde kozmosun, daha özelde de o dönemdeki kozmolojinin kabulüne göre *akıl ve nefis* sahibi ay üstü âlemin kendi projesine katıldığını ve hatta desteklediğini gösterir. Bu moral destek ve eylemin ontik karşılığı projeyi yürüten kişiye büyük bir güç verir. Bu açıdan astroloji, tarih boyunca askerî ve siyasî bir disiplin olarak sultanların, özellikle proje sahibi ve kendine bir misyon biçen komutanların dikkate aldığı bir alandır. Nitekim Anadolu Selçuklu Devleti'nin kurucusu I. Ruknuddin Süleyman Şâh'ın (1075-1086) babası

⁸⁰ Gizli ilimlerin siyasetle olan ilişkisi için bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı felsefe-biliminin arka plânı..."

Kutalmış, astronomi ve *ulûmu'l-evâile* meşgul oluyordu. Bu malûmâtlar tıp gibi astrolojinin de nasıl bir kaygıyla daima göz önünde bulundurulduğu konusunda bir fikir verir. Nitekim Ermeni vekayinamecisi Sempad, Sultan I. Alâuddin Keykubad'ın nücum ilmine meraklı bir hükümdar olduğunu kaydeder. Bu alâka dolayısıyladır ki Sultan, Celâluddin Harezmsâh'a gönderdiği elçi vasıtasıyla Ahlat'ta Harezmsâh'ın yanında bulunan Münecime Bibî'nin şöhretini öğrenmiş, onu Şam'da buldurup Konya'ya getirtmiş ve bu aileyi hizmetine almıştır. İlginçtir ki İbn Bibî'nin ilk kehaneti de bir zafer muştusudur.⁸¹ Kaynaklar, Selçuklu saraylarında, yukarıdaki nedenlerden dolayı pek çok münecimin istihdam edildiğini kaydeder. Bunlar arasında, Sultan II. Kılıç Arslan Devri'nde Hubeyş Tiflisî (ö. 1232?)⁸², Sultan I. Alâuddin Keykubad Devri'nde Münecime Bibî, Kerîmuddin Aksarâyî tarafından *Musâmeratu'l-Ahbâr*'da ve İbn Bibî'de zikredilen Esîruddin Münecim⁸³ ve Ahmed Eflâkî'nin *Menâkıbu'l-'ârifîn*'inde geçen Bahâuddin Şang-ı Münecim anılabilir. Bunun yanında Konyalı Zeynulumnecim b. Suleyman, 1331 tarihinde Sivas'ta kadim Türk astrolojisini konu edinen *Abkâm-ı sâl-ı türkân* isimli bir eser telif etmiştir.

Astroloji gibi hem askerî hem de toplumsal karşılığı bulunan diğer bir disiplin de kimya ile onun bâtınî tarafı olan simyadır. Kimya ile simya bir taraftan ucuz metallerin altın

⁸¹ İbn Bibî, c. I, s. 439-441.

⁸² Anadolu Selçuklu ilim hayatı için son derece önemli bir isim olan Hubeyş Tiflisî, henüz ayrıntılı bir araştırmaya konu olmamıştır. Başta tıp ve astroloji olmak üzere pek çok konuda eser kaleme alan Tiflisî'nin eserleri hem Beylikler Devri'nde hem de Osmanlı Dönemi'nde kullanılmış, bazı eserleri ise Türkçeye tercüme edilmiştir. Bkz. Cevat İzgi, "Hubeyş et-Tiflisî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. XVIII, s. 268-270.

⁸³ İbn Bibî, *el-Evâmir...*, c. II, s. 130-131. Büyük bir ihtimalle söz konusu kişi Esîruddin Ebherî'dir.

ve gümüşe dönüştürülmesiyle sultanlara yürüttükleri projenin maddî masrafını finanse etme imkânı veriyor diğer taraftan ayna, kağıt, boya vb. mamullerin elde edilmesi için kurulan küçük ölçekli işletmelerde teknik üretimi mümkün kılıyordu. Nitekim Anadolu Selçuklu Devleti Dönemi'nde Câbir b. Hayyân - Zekeriya Râzî çizgisindeki eski kimya-simya kitapları kullanıldı; aynı zamanda bu sahada birçok yeni eserler telif edildi. Anadolu'daki pek çok şehirden kimya bilginleri çıktı. Örnek olarak Ahlat'ta yetişen İbrahim b. Abdullah adlı bir kimyagerin şöhretini duyan Memlûk hükümdarı kendisini sarayına davet etti; bu bilgin de kimya sahasındaki başarısıyla hükümdarın ve devlet erkanının nezdinde çok yüksek bir itibar kazandı. Öte yandan Huseyin Hilâtî adlı başka bir bilgin kimyagerlikteki mahareti dolayısıyla akranları arasında *Laciverdî* lakabıyla tanınıyordu.

Tıp ve Şifahaneler

Ayrı bir araştırma isteyen Anadolu Selçuklu Dönemi tıp tarihi, genel tıp tarihi içinde önemli bir yer işgal eder. Çünkü bu dönemde bir taraftan tıp kurumlarının yaygınlaştırılmasıyla tıbbın topluma mâl edilmesi sağlandı diğer taraftan Zekeriya Râzî'nin klinik/tecrübî tıp yöntemi ile İbn Sînâ'nın teorik/kıyâsî tıp anlayışı terkip edilerek kullanıldı. Her açıdan geliştirilen hastahanelerde klinik tıbbın tüm gerekleri yerine getirilirken, hekim yetiştirilmesine özel bir ilgi gösterildi. Öte yandan pek çok tıp eseri kaleme alındı. Bu eserler arasında özellikle İbn Sînâ'nın *Kânûn*'u üzerine yapılan çalışmalar geniş bir yer tutar. Nitekim İbn Bibî, aynı zamanda matematikçi olan Sa'duddin Ebu Bekr Erdebilî'yi *Kânûn*'u Anadolu'da *tanıtan* kişi olarak takdim eder. İbn Bibî'nin eserinde *Kânûn* üzerinde çalışan tabiplere sık sık atıfta bulunması bu eserin Anadolu'daki tabipler nezdinde ne denli önemli olduğunu gösterir. Muhammed Cacermî, Bedruddin

İbn Harîrî, Ekmeluddin Nahcivânî⁸⁴ ve Cemâluddin Aksarâyî (ö. 1389) gibi tabipler yanında Kutbuddin Şîrâzî'nin uzun yıllar yürüttüğü araştırma neticesinde kaleme aldığı *et-Tuhfetu's-sa'diyye* adlı *Kânûn* şerhi yalnızca Anadolu'da değil bütün bir İslâm tıp tarihi için özel bir önemi hâizdir.⁸⁵

Anadolu Selçuklu sultanlarının maiyetlerinde bulundukları ileri gelen tabipler yanında bütün ülke sathında yaygınlaştırılan hastahanelerde görev yapan pek çok tabip aynı zamanda tıbbın muhtelif branşlarında birçok eser kaleme almışlardır. Örnek olarak, Sultan II. Kılıç Arslan'a özel hekimlik yapan Hubeyş Tiflisî aynı zamanda bu Sultan adına pek çok eser yazmıştır. Bazı Selçuklu hekimleri tıp sahasında edindikleri şöhret dolayısıyla civar İslâm devletlerinin hükümdarları tarafından özel davet almışlardır. Örnek olarak mantık alanında da güçlü bir bilgin olan Koçhisarlı İmâduddin Muhammed (ö. 1287) *el-Makâlâtü'l-murşide fî dercî'l-edviye fî tiryâki'l-fârûkî* adlı eczacılığa ve tıbbâ dair eserinin yanında Kahire'de daha sonra da Dimeşk'te, Atabeg Nûruddin'in Büyük Bimâristan'ında görev yapmıştır. Anadolu yalnızca dışarıya tabip göndermemiş aynı zamanda Anadolu'daki ilmî ortamı tercih eden pek çok ünlü hekimi de ağırlamıştır. Bu hekimlerden özellikle Erzincan'a gelen ve burada uzun yıllar kalıp pek çok felsefî ve tıbbî eser kaleme alan ünlü filozof-tabip Abdullâtîf Bağdâdî (ö. 1231) sayılabilir.⁸⁶ Erzincan yanında Erzurum, Kemah, Malatya, Divriği ve Besni'de de bulunan Bağdâdî'nin matematik sahasında kaleme aldığı *el-Kitâbu'l-celî fî'l-hisâbî'l-hindî* adlı çalışma

⁸⁴Ekmeluddin Nahcivânî, *Hallu şukûki'l-Kânûn*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Ayasofya nr. 3545.

⁸⁵Kutbuddin Şîrâzî'nin uzun süreç içerisinde kaleme aldığı *Kânûn Şerhi*'nin üç farklı sürümü vardır. Bkz. İbn Nedîm, *el-Fibrîst*, s. 69-71.

⁸⁶Mahmud Kaya, "Abdüllâtîf el-Bağdadî", c. I, s. 254-255.

da matematik tarihi açısından dikkate değer bir eserdir.⁸⁷

Genel özelliklerine kısaca temas edilen Anadolu Selçuklu tıbbının Türk tarihi açısından en önemli yönlerinden birisi, belki de en önemlisi tıp dilinin Türkçeleştirilmeye başlanması ve İslâm tıp paradigması içinde ilk Türkçe tıp eserlerinin kaleme alınmasıdır. Bu yönelim 1223 yılı civarında Harezmi'den Anadolu'ya gelen Hekim Bereke'nin *Tuhfe-i Mübârizî* adlı tercümesiyle başlamış;⁸⁸ daha sonra Osmanlı Dönemi'nde, fetih öncesinde Aydınlı Hacı Paşa'yla Anadolu tıp tarihinin en önemli özelliklerinden birisi hâline gelmiştir.

Amelî hikmet

Anadolu Selçuklu bilginleri ferdin kendini idaresi (ahlâk: tedbîr-i ferd), ailenin/toplumun idaresi (ekonomi: tedbîr-i menzil) ve devletin idaresi (ilm-i siyaset: tedbîr-i medîne) konuları üzerinde klâsik düşüncenin imkânları içerisinde durmuştur. Hanefî fakihî Abdulmecid Herevî'nin (ö. 1143) *el-İşrâf 'alâ ğavâmizi'l-hukûmât*⁸⁹ adlı eseri bu açıdan dikkate değerdir. Malatyalı Muhammed b. Gazî adlı bir bilgin Sultan II. Ruknuddin Süleyman Şâh'a 1201'de Farsça *Ravzatu'l-'ukûl* adlı terbiyevî bir eser yazmıştır. Eser bu yüzyılın başında H. Massé tarafından tercümesiyle birlikte neşredilmiştir.⁹⁰ Aynı bilgin daha sonra Keykavus b. Keyhusrev için benzer konuda *Bâridu's-seâ'de* adlı yeni bir kitap kaleme almıştır. Ancak Selçuklu sultanları arasında tarih

⁸⁷ Abdullatif el-Bağdâdî, *el-Kitâbu'l-celî fî'l-hisâbi'l-hindî*, Afyon Gedik Ahmed Paşa Kütüphanesi, nr. 17211, 140 yaprak.

⁸⁸ Hekim Bereke, *Tuhfe-i Mübârizî*, Konya, İzzet Koyunoğlu, TY, nr. 2004.

⁸⁹ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn fî esâmi'l-kutub ve'l-funûn*, s. 103. Yeni Cami, nr. 359.

⁹⁰ Muhammed Gazi de Malatya, *Le Jardin des Esprits*, Paris 1938.

ve siyaset felsefesine en çok ilgi duyan Sultan I. Alâuddin Keykubad'dır. Okuduğu kitaplar arasında Nizâmülmülk'ün *Siyâsetnâme*'si, Gazzalî'nin *Kimyâ-i sa'âdet*'i ve *Kâbusnâme*'nin adları kaynaklarca sık sık vurgulanır. Uluğ Keykubad yalnızca bu sahalardaki eserleri okumakla yetinmemiş, aynı zamanda Ahmed Usmânî'nin 625/1227 tarihinde Alanya'da kendisine sunduğu *Kitâbu'l-letâîfi'l-'alâiyye fi'l-fedâili's-seniyye* adlı eser örneğinde olduğu gibi bilginleri bu konularda kitap yazmaya teşvik etmiştir.⁹¹ Anadolu Selçukluları Dönemi'nde kaleme alınan amelî hikmet sahasındaki çalışmalar elbette bunlarla sınırlandırılmaz; meşşâî felsefe metinlerindeki amelî hikmet kısımları ile kelâm kitaplarının imamet bahisleri ve fıkıhın muhtelif bölümleri yanında Muhammed Ravendî'nin, *Râhatu's-sudûr ve âyetu's-surûr*'u⁹² ile Kerîmuddin Aksarâyî'nin *Musâmeratu'l-ahbâr*'ı⁹³ ve bu dönemde kaleme alınan, İbn Bibî'nin *el-Evâmiru'l-'alâiyye fi'l-umûri'l-'alâ'iyye*⁹⁴ gibi tarih alanındaki eserler de konuyla ilgili mevcut düşünceler açısından dikkatle ele alınmalıdır.

Düşüncenin Cisimleşmesi: Kurumlar

Anadolu Selçukluları Türk-İran devlet geleneği çerçevesinde kurulan Büyük Selçuklu Devleti çizgisinde merkezî bir devlet olmanın gereği olarak kurumsallaşmaya son derece önem vermiş; Anadolu'nun birçok şehrinde medreseler,

⁹¹ İhsan Fazlıoğlu, "Sultan I. Alâuddin Keykubad'a sunulan Siyasetname: el-Letâifu'l-'alâiyye fi'l-fedâili's-seniyye", *Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi*, İstanbul 1997/1, s. 225-239.

⁹² Muhammed Ravendî, *Râhatu's-sudûr ve âyetu's-surûr*, çev. Ahmet Ateş, c. I, Ankara 1957. c. II, Ankara 1960.

⁹³ Kerîmuddin Aksarâyî, *Musâmeratu'l-ahbâr*, çev. Mürsel Öztürk, Ankara 2000.

⁹⁴ İbn Bibî, *el-Evâmir*..., çev. Mürsel Öztürk, c. I-II, Ankara 1996.

hastaneler ve kütüphaneler gibi birçoğu vakîf olan müesseseler kurarak ilim hayatını desteklemişlerdir. Bu müesseselerin yanında hem aklî hem de naklî ilimler, ilim adamlarının evlerinde, hastanelerde, tekke ve konaklar gibi mekânlarda da tedris edilmiştir. Anadolu Selçukluları bir yandan devletin resmî çizgisinde eğitim yapan medreseler ile darüşşifalar kurarak mensup oldukları İslâm medeniyetindeki bilgi birikiminin nesiller arası aktarımını; öte yandan bilginin kontrollü bir şekilde yayılımını sağlamıştır. Kurulan medreseler ile darüşşifaların çokluğu ve yaygınlığı bu konudaki siyasetin bilinç seviyesini göstermesi açısından dikkate değerdir. Öte yandan inşa edilen medreseler, darüşşifalar, camiler, imaretler gibi kurumlar kısaca Anadolu Selçuklularının mimarî eserleri sahip oldukları estetik düşüncenin, zihniyetin cisimleşmiş halleri olarak kabul edilebilir.⁹⁵

Sonuç olarak Selçuklular ve beylikler yeni bir kazanım olan Anadolu topraklarını yurtlaştırma sürecinde mensup oldukları İslâm medeniyeti paradigması ile Türk-İran devlet ve siyaset zihniyeti çerçevesinde, varlıkla kurdukları ilişkinin bir sonucu olan *bilgiyi* farklı renkleriyle belirli bir sıra düzeni içinde (teşkîk) tasnife tabi tutup, merkez-çevre anlayışıyla yeniden organize etmiş; ayrıntılarda geliştirmiş, yeni katkılarda bulunmuş ve bu birikimi zihniyetiyle birlikte kendilerinden sonra gelen Osmanlı ve İran-Orta Asya Türk coğrafyasına miras bırakmışlardır.

⁹⁵ Medreseler ve darüşşifalar için bkz. George Makdisi, *The Rise of Colleges, Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh 1981; R. Hillenbrand, "Madrasa", *The Encyclopaedia of Islam*, new edition (EI²), c. V, Leiden 1985; Aptullah Kuran, *Anadolu Medreseleri-I*, Ankara 1969; Metin Sözen, *Anadolu Medreseleri, Selçuklular ve Beylikler Devri*, c. I, İstanbul 1970, c. II, İstanbul 1972; Aslan Terzioğlu, "Bimaristan" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. VI, İstanbul 1992; Bedi N. Şehsuvaroğlu, "Bimaristan", EI², c. I; A. Süheyl Ünver, *Selçuklu Tababeti, (9-14'üncü Asırlar)*, Ankara 1940.

Kaynakça

- Agacanov, S. G. : *Oğuzlar*, çev. Ekber N. Necef – Ahmet Annaberdiyev, İstanbul 2004.
- Ateş, Ahmet : “VI.-VII. (XII.-XIII.) Asırlarda Anadolu’da Yazılmış Farsça Eserler”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiyat Mecmuası*, c.VII-VIII/2, İstanbul 1945.
- Bingöl, Abdülkuddus : “Ebherî, Esîrüddîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. X, İstanbul 1994.
- Brockelmann : *Geschichte der Arabischen Literatur*, Leiden: 1937-1949, c. I.
- _____ : *Supplement*, c. I.
- Davud Kayserî : *el-Mukaddemât (er-Resâil içinde)*, nşr. Mehmet Bayraktar, Kayseri 1997.
- Fazlıoğlu, İhsan : “İki Ucu Müphem Bir Köprü: ‘Bilim’ ile ‘Tarih’ ya da ‘Bilim Tarihi’”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, (Türk Bilim Tarihi), c. II, 2004, S. 2.
- _____ : “İlim ilim bilmektir; bilim neyi bilmektir?”, *Dergâh (Edebiyat - Sanat – Kültür Dergisi)*, c. IX, Mart 1998, S. 97.
- _____ : “Osmanlı Coğrafyasında İlmî Hayatın Teşekkülü ve Davud Kayserî”, *Uluslararası Dâvûd el-Kayserî Sempozyumu Tebliğleri*, Kayseri 1998. Aynı metin şurada da yayımlanmıştır: Turan Koç, *İbn*

- _____ : *Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî*, İstanbul 2011, s. 17-43.
- _____ : “Selçuklular Döneminde Anadolu’da Felsefe ve Bilim -Bir Giriş-”, *Cogito*, İstanbul 2001, Sayı 29, s. 152-168.
- _____ : “Şecereleer Ne İşe Yarar?”, *Dergâh (Edebiyat-Sanat-Kültür Dergisi)*, C. XV, Eylül 2004, S. 175.
- _____ : “Osmanlı Felsefe-Biliminin Arka Planı: Semerkand Matematik-Astronomi Okulu”, *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi*, İstanbul 2003/1, S. 14.
- _____ : “Osmanlı Düşünce Geleneği’nde ‘Siyasî Metin’ olarak Kelam Kitapları”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. I, İstanbul 2003, S. 2
- Hasan, Hasan İbrahim : *Tarîhu’l-İslâm -es-siyâsî ve’l-dînî ve’s-sekâfî ve’l-ictimâ’î-*, c. IV, Beyrut 1991.
- İbn Bibî : *el-Evâmiru’l-‘alâ’iyye fi’l-umûri’l-‘alâ’iyye*, nşr. Mürsel Sönmez, c. I-II, Ankara 1996, c. I.
- İbn Ebi’l-Vefâ : *el-Cevâhiru’l-muziyye fi tabakâtîl-Hanefiyye*, nşr. Abdulfetâh Muhammed el-Hulv, Kahire 1993.
- İbn Nedîm : *el-Fihrist*, nşr. Rıza Teceddüd, Tahran 1971.
- İzgi, Cevat : “Ebherî, Emînuddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. X, İstanbul 1994.

- _____ : “Hubeyş et-Tiflisî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XVIII, İstanbul 1998, s. 268-270.
- Kâtib Çelebi : *Keşfu’z-zunûn ‘an esâmi’l-kutub ve’l-funûn*, nşr. Kilisli Muallim Rifat - Şerefeddin Yaltkaya, İstanbul 1941.
- Kaya, Mahmut : “Abdüllatîf el-Bağdadî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. I, İstanbul 1988, s. 254-255.
- Kutbuddin Şîrâzî : *Nihâyetu’l-idrâk fî dirâyeti’l-eflâk*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Ayasofya nr. 2145.
- Râşid, Rüşdî : “Geometrical Optics”, *Encyclopedia of the History of Arabic Science*, (ed. Rüşdî Raşid), c. II, London 1996.
- Rosenfeld, Boris A. vd. : “Geometry: The Theory of Parallel Lines”, *Encyclopedia of the History of Arabic Science* içinde, c. II.
- Sezgin, Fuat : *Geschichte des Arabischen Schrifttums (GAS)*, Leiden 1974.
- Şentürk, Ahmet vd. : *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 2005.
- Şeşen, Ramazan vd. : *Fihristu mahtûtâtî’t-tıbbî’l-İslâmî fî mektebâti Turkiyâ*, İstanbul 1984.
- Şeşen, Ramazan : *el-Muhtârât mine’l-mahtûtâtî’l-‘Arabîyyeti’n-nâdira fî mektebâti Turkiyâ*, İstanbul 1997.
- Togan, Zeki Velidi : “İlhanlılarla Bizans Arasındaki Kültür Münasebetlerine Ait Bir Vesika”, *Türk Yurdu*, XXVII/2.

İhsan Fazlıoğlu

Turan, Osman :

*Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm
Medeniyeti*, İstanbul 2003.

_____ :

Selçuklular Zamanında Türkiye,
İstanbul 2004.

OSMANLILARDA BİLİM VE DÜŞÜNCE*

Kişi ve eser düzeyinde bile tam bir dökümü çıkarılmamış, muhteva açısından üzerinde hemen hiç çalışma yapılmamış, metinleri yayımlanmamış, büyük oranda yazma kültür özelliğini koruyan Osmanlı ilim hayatı hakkında toplu bir bakış ortaya koyabilmek son derece zordur. Burada şimdiye değin yapılan araştırmalardan hareketle genel bir çerçeve çizilmeye çalışılacak, konuların teknik içeriğine ilişkin nihaî değerlendirmeler ise ihtiyatla serdedilecektir.

Osmanlı hem coğrafî açıdan çok geniş bir mekâna hem de tarihî açıdan çok uzun bir zamana delâlet eder. Bu nedenle bu yazıda İstanbul merkezli Osmanlı ilim hayatı öncelenecek; Balkanlar başta olmak üzere, Afrika ile Arap ve Farsça kültürün etkili olduğu çevreler merkeze etkisi oranında dikkate alınacaktır. Öte yandan Osmanlı coğrafyasında, başta İstanbul'daki Ortodoks Hristiyan düşünür-âlim çevresi olmak üzere gayrimüslim unsurların ürettiği bilgi değerlendirme dışı bırakılacak, ancak buna karşılıklı alışveriş söz konusu olduğunda işaret edilecektir. Yine araştırmaların yetersizliğinden ötürü, Batı Avrupa ile Osmanlı entelektüel hayatı arasında vuku bulan karşılıklı etkileşim ve alışveriş, ana hatlarıyla göz önünde bulundurulacak; sorunun siyâsî, dinî, iktisadî ve kültürel boyutları ihmal edilecektir.

* Bu yazının özet hali ilk olarak *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. XXIII, İstanbul 2007, s. 548-556'de yayımlanmıştır.

Tarihî açıdan uzun bir zaman dilimini kapsayan Osmanlı, tarım toplumu olarak kuruldu; Sanayi Devrimi'ni yaşayan bir devlet olarak tarihten çekildi. Bu nedenle doğal bir devamı olduğu İslâm medeniyetinin ilim paradigması içinde yaşadı; ancak XVII. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak, kuruluşundan beri alışveriş içinde bulunduğu Batı Avrupa'da 1543'ten itibaren gelişmeye başlayan yeni deneysel matematik-mekanik doğa felsefesiyle yüzleşti, etkilendi; özellikle Sanayi Devrimi akabinde (1773) artık felsefeden bilime dönüşen ve teknolojiyi yaratan modern bilme tarzını benimsedi. Belirli bir oranda kadim bilgi anlayışını muhafaza etmesine karşın, herhangi velût bir terkip gerçekleştirilmeden, tüm birikimini bağrından kurulan yeni devlete, Türkiye Cumhuriyeti'ne devrederek tarih sahnesinden çekildi.

Osmanlı ilim hayatı ele alınırken yukarıda özetlenen tarihî-coğrafi çerçevenin yanında, medeniyet perspektifinin klâsik İslâm olduğu göz önünde bulundurulmalı, Tanrı-evren-insan temel kavramlarına ilişkin anlam-değer dünyasının İslâm medeniyetinde gelişen farklı düşünce okullarının izlerini taşıdığına dikkat edilmeli, ayrıca bu anlam-değer dünyasının Yenileşme Dönemi'nde yavaşça evrildiği hesaba katılmalıdır. En genel anlamıyla Osmanlı bilgi hayatına bugün benimsenen belirli bir bilgi tanımından hareketle yaklaşımdan kaçınılmalı, bunun yerine Osmanlı bilgininin kendi benimsediği dünya görüşü içinde şekillenen farklı dünya tasavvurları ile yorumlarını, yine kendi teorik lisanları içinde anlamaya çalışmalıdır. En nihayet bütün bu bilme eyleminin, içinde gerçekleştiği hayat ilişkilerini, dinî, siyasî, içtimaî, iktisadî gibi değerlerin oluşturduğu sistem ile bu sistemin, üretilen bilgi yapılarıyla girdiği karmaşık etkileşimleri daima dikkate almalıdır.

İlim Hayatının Kaynakları

Siyasî ve içtimaî açıdan Osmanlı Devleti, Anadolu Selçuklu Devleti ile beyliklerin doğal bir devamı olarak tarih sahnesine çıktı. Özellikle Moğol tazyiki neticesinde yerleşik ve medenî seviyesi yüksek nüfusun, Batı Anadolu'ya doğru hareket ettiği dikkate alınırrsa başta Osmanlı olmak üzere Batı Anadolu Beylikleri'nin tarımla uğraşan ve nispeten kültürlü bir tabana sahip olduğu söylenebilir. XII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren şehirleşen Anadolu Selçuklu Devleti'nin XIII. yüzyıldan başlayarak ilmî üretim yapmaya başladığı görülür. Özellikle aynı yüzyılın ikinci yarısından sonra başkent Konya'da İbn Arabî ve öğrencisi Sadruddin Konevî ile Celâluddin Rûmî ve çevresinin irfân-ı nazarî sahasındaki üretimleri, hem Anadolu'ya hem de Anadolu dışına ciddi etkilerde bulunmuştur. Merâğa matematik-astronomi okulu mensuplarının İlhanlılar Dönemi'nde Anadolu'ya gelmeleri neticesinde ise başta Sivas, Kayseri, Tokat, Aksaray gibi şehirler olmak üzere Anadolu'nun pek çok şehrinde nazarî hikmet sahasında üst seviyede bir eğitim verilmeye başlanmış, felsefe-bilim tarihi açısından son derece önemli eserler kaleme alınmıştır. Bu hareketin merkezinde Merâğa matematik-astronomi okulunun kurucu ismi Nasîruddin Tûsî'nin büyük öğrencisi Kutbuddin Şîrâzî bulunmaktadır. Kutbuddin, Sivas ve Kayseri'deki medreselerde verdiği yüksek eğitimin yanı sıra, gezegenler teorisi için son derece önemli, *Nihâyetu'l-idrâk fî dirâyeti'l-eflâk, et-Tuhfetu's-şâbiyye fî 'ilmi'l-hey'e* ile klâsik astronomi tarihini de son derece ilgilendiren *Kitâbu Fe'alte felâ telum* adlı eserlerini kaleme aldı; bu Arapça eserlerde incelediği konuları Farsça yeniden üreterek *İhtiyârât-i Muzafferî* isimli eserini Çobanoğlu hükümdarı Yavlak Aslan'a takdim etti. Bu astronomi eserlerinde yalnızca Doğu İslâm dünyasında değil başta Endülüs olmak üzere Batı İslâm dünyasında geliştirilen

astronomi teorileri ile matematiği de dikkate alan Kutbuddin, bu görüşlerin Anadolu ile İran'da yaygınlaşmasına neden oldu; özellikle Semerkand matematik astronomi okulunda bu fikirlerin, eserleri üzerinden ele alınmasını sağladı. Öyle ki, Osmanlı'ya göç eden Semerkand okulu mensupları, Bircendî örneğinde görüldüğü üzere, eserlerinde bu fikirlere yer verdi, Osmanlı ilmî çevrelerinde tanınmalarını sağladı. İşrâkî felsefenin en önemli eseri, Şihâbuddin Suhreverdî'nin *Hikmetu'l-işrâk*'ına yazdığı şerhle, bu felsefeyi o dönemde câri olan entelektüel dile aktaran Kutbuddin, işrâkî felsefenin Anadolu ile İran bölgesinde yaygınlaşmasını vesile oldu, özellikle optik teorilerinin İbn Heysem'in bıraktığı yerden yeniden ele alınmasını sağladı. Kutbuddin'in hem nazarî hem de amelî tıpla ilgilenmesi, özellikle yirmi yılı aşkın emek verdiği ve üç versiyonu bulunan *el-Kânûn fi't-tıb Şerhi*, Anadolu'da zaten yaygın kullanılan eserin daha da yaygınlaşmasını sağladı. Kutbuddin Şîrâzî'nin Anadolu'daki istikrarsızlıktan dolayı Tebriz'e Gazân Han'ın kurduğu Şenb-i Gazân'a gitmesi uzun yıllar bulunduğu Anadolu ile İran bölgesi arasında, her iki coğrafyada yetiştirdiği öğrencilerle sürekli bir bağ yaratmış; Anadolu ile İran ve Türkistan arasında Safevî Devleti'nin kuruluşuna kadar fiilî süren bir entelektüel birliktelik oluşturmuştur. Merâğa okulu mensuplarının aktif üretimleri, farklı entelektüel çevrelerin faaliyetleri Anadolu'daki ilmî hayatı beslemiştir. Öyle ki, ilk Osmanlı medresesi olan İznik Medresesi'nin kurucu ismi Davud Kayserî böyle bir ortamda yetişmiş, özellikle Tokat Niksar'da Nizamiye Medresesi'nde Merâğa matematik-astronomi okulunun ikinci kuşak temsilcisi Çobanoğlu İbn Sertâk'ın öğrenciliğini yapmıştır. İbn Sertâk'ın yüksek seviyede bir matematik âlimi olması, Mu'temen b. Hûd'un *el-İstikmâl fi'l-hendese* adlı eserini *el-İkmâl fi'l-hendese* adıyla tahrir etmesi ve okutması, Davud Kayserî'nin hem Merâğa

hem de Endülüs ilim hayatını şahsında birleştirmesine vesile olmuştur.

Osmanlı ilim hayatının, merkezinde Merâğa matematik-astronomi okulunun bulunduğu Anadolu Selçuklu ve Beylikler Dönemi'nden gelen altyapısı, başta Mısır, Suriye, Irak, İran ve Türkistan gibi klâsik İslâm coğrafyasına tahsil için giden, eğitimini tamamladıktan sonra dönenler ile bu coğrafyalara mensup âlimler tarafından zenginleştirilmiştir. Özellikle Altın Orda Devleti'nin zayıflamasıyla bu bölgedeki bazı âlimler Anadolu'ya XV. yüzyıldan itibaren de Osmanlı coğrafyasına göç etmiş; Kırım'ın Fethi'ne kadar bu göç sürmüştür. İstanbul'un Fethi'yle beraber İslâm dünyasında merkezî bir yer edinen Osmanlı Devleti, sahip olduğu istikrar neticesinde dışarıdan âlimleri çekmeye başlamıştır. Kurucuları arasında Osmanlı ilmiye teşkilatının örgütleyicisi Mehmed Fenârî'nin öğrencilerinden Musa Kadızade'nin de bulunduğu Semerkand matematik-astronomi okulunun mensupları Osmanlı coğrafyasına gelmeye başlamış, özellikle Fethullah Şîrvânî, Ali Kuşçu, Abdulâlî Bircendî gibi âlimler ve öğrencileri Osmanlı ilim hayatını beslemiş; Semerkand'dan gelen eserler yeniden üretilerek Osmanlı ilmî hayatı içinde tedavüle sokulmuştur. Türkistan ve İran coğrafyasından gelen göç Safevîlerin kurulmasıyla XVI. yüzyılın ilk yarısında yoğunlaşmış, bu yüzyılın sonlarına kadar devam etmiştir. Muslihuddin Lârî örneğinde görüldüğü üzere Hint kıtasından dahi Osmanlı coğrafyasına ilmî göç vuku bulmuştur. Endülüs'ün düşmesi ve Kuzey Afrika coğrafyasında vuku bulan istikrarsızlık, bu bölgedeki Müslüman ve Müslüman olmayan ilim adamlarını başta İstanbul olmak üzere Osmanlı coğrafyasına çekmiş, Memlûk Devleti'nin yıkılmasıyla pek çok bilgin Osmanlı merkezine gelerek ilmî hayata katkıda bulunmuşlardır.

Osmanlı Devleti'nin teşekkül ettiği ve yayıldığı coğrafyada bulunan mevcut ilmî hayatın da belirli oranlarda

Osmanlı ilmî hayatına katkılarda bulunduğu söylenebilir. Bizanslı Ortodoks Hristiyan düşünürler, Gregory Palamas ve Gemistus Plethon örneğinde olduğu üzere yeni güç Osmanlı karşısında alternatif arayışlara girmiş; İstanbul'un Fethi'yle pek çok Bizanslı bilgin yeni siyasî güce ilmî ve fikrî katkılarda bulunmuştur. Başta Ortodokslar olmak üzere gayrimüslim unsurların hem kendi içlerindeki ilmî faaliyetleri hem de Osmanlı âlimleri ile ilişkileri, Kâtib Çelebi ve Esad Yanyavî örneklerinde görüldüğü üzere, son dönemlere kadar sürmüş, özellikle Yenileşme Dönemi'nde gayrimüslim unsurların katkıları artmıştır. Bunun yanında Avrupa ile ilmî ilişkiler, başta askerî teknoloji, haritacılık, coğrafya, tıp, astronomi ve matematik gibi ilim dallarında her zaman sürekliliğini korumuştur. Bu süreklilik içerisindeki nicel birikimler süreç içinde söz konusu dallarda nitel değişimlerin de nedeni haline gelmiştir. Yenileşme Dönemi'nde pratik ilim dallarından teorik ilim dallarına doğru yavaş seyreden bir ivmeyle klâsik paradigma terk edilmeye başlanmış; özellikle yeni kurulan eğitim kurumlarıyla Batı Avrupa'da tahsil gören öğrencilerin Osmanlı eğitim hayatı içindeki yerlerini almaya başlamasıyla kadim ilmî gelenek çok özel sahalarda hâricinde tamamen terk edilmiştir.

İlim Hayatının Dönemleri

Bir konuyu temel alınan belirli bir ölçüte göre tasnif etmek konunun anlaşılması ve içinde vuku bulan dönüşümleri tespit etmek bakımından önemlidir. Osmanlı ilim hayatını içinde hayat sürdüğü teolojik-kozmolojik-antropolojik çerçeveye ile bu çerçevenin epistemolojisi açısından bölümlediğimizde karşımıza üç ana dönem çıkar: (1) Devletin kuruluşundan Münecimbaşı Ahmed Dede'nin 1702'deki ölümüne kadar süren *Klâsik Dönem*; (2) 1702'den modern eğitim

kurumlarının kurulduğu 1773'e kadar devam eden *Bunalım ve Arayış Dönemi*; (3) 1773'ten itibaren Devlet'in siyasî bir örgüt olarak ortadan kalktığı 1923'e kadar süren klâsik paradigmanın terk edilmeye başlandığı *Yenileşme Dönemi*. Yukarıda işaret edildiği üzere Osmanlı ilim zihniyeti, Anadolu Selçuklu, dolayısıyla İslâm medeniyetinin doğal bir devamı olduğundan bir kuruluş veya başlangıç dönemine sahip değildir. Ancak yeni fethedilen coğrafyada kurumsallaşma ve toplumsallaşma bakımından farklı zaman dilimleri başlangıç noktaları olarak alınabilir. Bu açıdan Bursa ile Edirne veya Balkanlar ile İstanbul farklı tarihlere sahip olacaktır. Klâsik Dönem Osmanlı ilim zihniyeti, kendinden önceki İslâm medeniyetinin tüm renklerini ihtiva eden, ancak farklı zamanlarda değişik görüşlerin ön plana çıktığı bir dönemdir. Devletin kuruluş aşamasında hem siyasî iradenin hem de bulunulan coğrafya ile toplumsal yapının talebine uygun olarak, ilk Osmanlı medresesi İznik Medresesi'nin Başmüderrisi Davud Kayserî'nin şahsında cisimleştiği şekilde kelâmî renkli ancak irfânî ağırlıklı bir düşünsel yapı tercih edilmiştir. Bu tercihin bilinçli olduğu, Davud Kayserî'nin günümüze gelen eserlerinde açıkça müşahede edilebilir. Ayrıca ilk medresenin başkent Bursa'da değil de İznik'te kurulmuş olması, Halil İnalcık'ın işaret ettiği *İznik ideolojisi* ile bir ilgisi olmalıdır. Klâsik Dönem'de ikinci aşama, Yıldırım Bayezid'in beylikten sultanlığa geçiş siyasetine uygun olarak tercih ettiği ve Osmanlı ilmiye teşkilatını yeniden örgütleyen Molla Fenârî okulu tarafından temsil edilir. Bu okul, Davud Kayserî'yle başlayan irfânî çizgiyi sürdürürken Fahrüddin Râzî'nin temsil ettiği kelâmî zihniyete vurgusunu artırır; özellikle mantık ile usul eğitimine ağırlık verir. Mehmed Fenârî'nin mantık, kelâm ve usûlde, ders arkadaşı Seyyid Şerif'in fikirlerine değil de vahdet-i vücûd anlamındaki irfânî çizgiye karşı duran Taftazânî'ye ağırlık vermesi, üzerinde

durulması gereken bir husustur. Öte yandan İstanbul'u fet-heden ve fethitten sonraki siyasî ve idarî kadroları yetiştiren, en azından etkileyen Hızır Bey, Sinan Paşa, Hocazade, Mol-la Hüsrev gibi pek çok bilginin bu okulun mensubu olduğu dikkate alınmalıdır. İstanbul'un fethinden sonra yeniden yapılanan Osmanlı ilim zihniyeti Bursalı Kadızade'nin öğ-rencisi Ali Kuşçu'nun davet edilmesiyle yeni bir boyut kaza-nır. Fethullah Şirvânî gibi Semerkand matematik-astronomi okulunun bazı mensupları Kuşçu'dan önce hem Osmanlı coğrafyasında hem de Anadolu'nun diğer bazı şehirlerinde faaliyet hâlindeydiler. Kuşçu ve öğrencileri Osmanlı ilim zihniyetine Merâğa ve Semerkand birikimini işlenmiş bir biçimde aktararak, riyâzî hikmeti mevcut kelâmî ve irfânî çizgiye kattılar. Klâsik Dönem'in bu üçüncü aşaması Mîrim Çelebi üzerinden devam eder ve Takiyyuddin Râsîd'da zir-veye ulaşır. Takiyyuddin Râsîd'ın ölümünden (1585) Klâsik Dönem'in sonuna kadar Osmanlı ilmî zihniyeti bu süreçte oluşan birikim içerisinde iş görür.

Müneccimbaşı Ahmed Dede Klâsik Dönem'in son, Ara-yış Dönemi'nin ilk ismi olarak dikkati çeker. Osmanlı ilim zihniyetinde merkezî konumda bulunan kelâmî doğa felsefe-si ile bu felsefenin rakibi durumunda bulunan ve karşı görüş amacıyla eleştirel nedenlerle dikkate alınan İbn Sînâcî doğa felsefesini bir kenara bırakarak Pitagorasçı adedî teolojiye ve kozmolojiye, dolayısıyla doğa felsefesine yönelir. Osman-lı ilim zihniyetinin temel bilgi formu olan önerme ile öner-menin dış dünyayla ilişkisi, özellikle önermedeki nispetin ontolojisini tartışan Münecimbaşı böylece mensup olduğu klâsik bilgi anlayışının temellerini sorgulamaya başlar. Mü-neccimbaşı'nın bu arayışı XVIII. yüzyıl Osmanlı ilim haya-tının en önemli sorusunu şekillendirecektir: Önerme, öner-menin unsurları, önermenin formu, önerme ile dış dünya ilişkisi gibi konular bu yüzyıldaki pek çok düşünürün ana

sorunu hâlini alır. Bunalım ve Arayış Dönemi'nin en önemli özellikleri, bilginin ne olduğu ile bilgi-dış dünya ilişkisi ve doğru-kesin bilginin yapısına ilişkin tartışmalar şeklinde ifade edilebilir. Bu arayışın en önemli nedeni hiç şüphesiz Batı Avrupa'dan gelen bilgide nicel artış ve bu artışın yarattığı nitel değişimlerdir. Arayışa çıkan Osman bilginleri ilk defa sistemli olarak klâsik paradigmanın dışına, İbn Sînâ ile İbn Heysem ötesine geçerler ve kendi kadim köklerindeki eser ve fikirleri gündemlerine alırlar. Batı Avrupa kökenli bilgiler dışında, Sokrates öncesi felsefe, Platon, Aristoteles, Helenistik Dönem felsefesi, Fârâbî, İbn Rüşd gibi filozoflar ile İskenderiye Dönemi riyâzî hikmete ilişkin eserler bu dönemin düşünürlerinin üzerinde en çok durduğu konulardır. Esad Yanyavî ve oğlu Mehmed, Darendeli Mehmed Efendi, Mustafa Sıdkı ve öğrencileri, Gelenbevî İsmail Efendi gibi pek çok düşünür ve bilgin bu faaliyete katkıda bulunur. Bu dönemin çabalarını şu şekilde özetleyebiliriz: Geleceği geçmişten hareketle kurmak. Ancak Sanayi Devrimi ve bu devrimin askerî sahadaki etkisi, arayış için vakit kalmadığına; hakikat arayışı yerine siyasî arayışın geçtiğine, Kâtib Çelebi'den bu yana hakikat merkezli değil siyaset merkezli düşünen idarî ve siyasî mekanizmaların bekâ-i devlet adına hızlı çözüm talep ettiklerine işaret eder. Kurulan yeni eğitim kurumları, mühendishanelerde yetişen öğrenciler ile Batı Avrupa'da eğitim gören talebelerin nicel artışı, Osmanlı entelektüel hayatında köktenci değişimleri beraberinde getirir. Hüseyin Rıfkı Tamânî ile Seyyid Ali Paşa'nın dikkatli yönetimleri İshak Hoca ile radikal bir şekil kazanır. Yeni doğa felsefesinin temel kavramları ile disiplinleri hızla Osmanlı ilmî çevrelerine akar; bu bilgiler devletin siyasî arayışlarıyla birleşince geçmişten kopuşu dert edinmeyen, yeni bilgileri de kaynakları bakımından sorgulamayan, yalnızca sonuçlarını kullanım cihetinden dikkate alan yeni bir zihniyet yavaş

yavaş ortaya çıkar. Tanzimat sonrası dönemde klâsik metafizikten kopmuş büyük yekun tutan Osmanlı münevverlerinin yanında kadim geleneği dikkate alarak yeni ile eski arasında kavramsal düzeyde bir terkibe gitmeye çalışan az sayıdaki düşünürler ana damarı belirleyemezler. Bu dönemde daha köktenci bir hâl alan siyasî arayış ile toplumsal sorunlar, kavramsal analiz ile nedensel düşünceyi ve eleştirel tavrı ihmal ettiğinden nazarî düşünce çekilir, bireysel bunalım ile toplumsal pratik sorunlar için üretilen edebî karakteri ağır basan vecizevî düşünce kök salar. Batı Avrupa'daki felsefî ve bilimsel düşünceyi yüksek seviyede temsil etmeye çalışan Viddinli Tefvik Paşa ve Salih Zeki ile bu düşünceyi kendi tarihî birikimiyle beraberce dikkate almayı deneyen Cevdet Paşa, oğlu Ali Sedad ile kızı Fatma Aliye gibi düşünürler ise çabalarında sürdürülebilir ciddi bir karşılık bulamazlar. Tüm bu arayış ve bunalımlar ile sorun ve çözümlerin oluşturduğu bilgi stoku her şeyle beraber Cumhuriyet'e aktarılır.

Nazarî Hikmet: Metafizik, Kozmoloji, Doğa Felsefesi, Doğa Araştırmaları, Mantık, Dil Felsefesi

İslâm medeniyetinin doğal bir devamı olarak Osmanlı entelektüel hayatında kendisinden önceki hemen tüm düşünce akımlarını ve bu fikir akımları arasında meydana gelen etkileşimlerden kaynaklanan yeni oluşumları görmek mümkündür. İbn Sînâcî meşşâî ilâhiyat yanında, işrâkîlerin nur metafiziği, irfânî okulların, özellikle vahdet-i vücûd anlayışının transendent metafiziği ve ilm-i kelâmın Tanrı'nın varlığı ile birliğini konu alan aklî ilâhiyatı yanında sem'î ilâhiyatı, hem ilâhî alana ilişkin konuları ele alırlar hem de Tanrı ile varolanların ilişkisini köken, süreç ve müdahale kavramları çerçevesinde incelerler. Her bir yaklaşım, kendine has

yöntemlerle kendi kavramsal nesne alanını araştırması yanında, yine kendilerine ait olan teorik lisanlarının neden oldukları sorunları çözmeye çalışır; ayrıca karşılıklı eleştirilerle hem birbirlerinin zayıf yanlarını göstererek teorik lisanlarının yeniden ele alınmasını sağlar hem de çıkmazları aşmak için daha üst terkiplere girerler. Özellikle ortak bir varlık kavramına dayalı varlık metafiziği için, meşşâî mantık teknikleriyle, başta nahivciler olmak üzere dilbilimcilerin teknikleri arasında Selçuklu Dönemi'nde vuku bulan uzlaşının Fahrüddin Râzî çizgisinde kazandığı ivme Osmanlı Dönemi'nde devam ettirilmiş, Molla Fenârî ile okulunun yarattığı ortamda, Seyyid Şerif Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkîf fî 'ilmi'l-keîâm* adlı eseri çerçevesinde son döneme kadar sürmüştür. Ayrıca meşşâî-keîâmî çizginin varlık tasavvuru, nazârî irfan, özellikle vahdet-i vücûd dilinde yeniden formüle edilir; Sadruddin Konevî'nin gerçekleştirdiği bu terkip Davud Kayserî ve Molla Fenârî üzerinde Ahmed Avni Konuk'a kadar uzun bir süreçte devam eder. Her bir çizginin yalnızca Tanrı merkezli varlık metafiziği değil, doğa felsefesini de yakından ilgilendiren Tanrı ile kâinat ilişkisini temellendirmesi, özel bir dikkat ister. Bu çerçevede her bir yaklaşımın hem varlık metafiziğini hem de varolan felsefesini (ontoloji) kurarken kullandığı varlık, yokluk, mâhiyet, imkân, zorunluluk, imtinâ, birlik, çokluk, nedensellik gibi temel kavramlar konusundaki görüşleri oldukça farklı bütünler kuracak biçimde gelişir. Tanzimat'tan itibaren yeni doğa felsefesinin temel kavramları ile ana iddialarının Osmanlı düşünce ortamına girmesiyle başlayan tartışmalar, kadim dönemden beri sürüp gelen transendent metafizik yaklaşımlarının eleştirisine neden olur. Özellikle natüralist ve materyalist düşünceleri benimseyen son dönemdeki kimi Osmanlı düşünürleri varlık yerine varolanı merkeze alan bir yaklaşımı öne çıkartacaklardır. Bu tartışmalar, hem iddiaların

hem de karşı iddiaların Batı Avrupa merkezli olması, dile getirilen tez ve karşı tezlerin tarihî bağlamının iyi bilinmemesi nedeniyle verimli sonuçlara yol açmamıştır. Hakikat yerine siyasetin merkeze alındığı bu dönemde, Harputî gibi kelâmcıların kadim çerçeveden “yeni”ye bakışları ile Cevdet Paşa başta olmak üzere oğlu Ali Sedad ve kızı Fatma Aliye’nin “yeni”yi “kadim”in bir devamı gibi görmeye çalışarak değerlendirmede sürekliliğe önem vermeye çalışmaları doğurgan bir senteze varmamış; bunun yerine köktenci bir kopuş tercih edilmiştir.

Osmanlı Dönemi’nde İbn Sînâcî doğa felsefesi, hem Klâsik Dönem’de bu sahada yazılan eserlerin bilgi kamuoyunda mütedavil olmasıyla hem de bu sahada yazılan yeni eserlerle canlı tutulur. Hareket, mekân, zaman, madde, cisim gibi tüm varolanları ilgilendiren temel kavramlar yanında hem gökyüzü cirimleri hem de yeryüzü cisimlerinin tüm türleriyle özelliklerinin ele alınması, yekpare bütüncül bir sistem kurulması, kozmolojik doğal ilke ve yasalarla, gökyüzü cirimlerinin ilişkisi ve özellikleri (astronomi) ile yeryüzü cisimlerinin ilişkisi ve özellikleri (cemâdât, nebâtât ve hayvanât) bir bütün olarak ele alınır ve incelenir (tabiiyyât). Öte yandan işrâkî doğa felsefesi ışığa verdiği özel önem nedeniyle bir yandan optiğe ilişkin konuları öne çıkartır, öte yandan da İbn Sînâcî teorileri sıkı bir eleştiriye tâbi tutar. Ancak bu konuda, İbn Heysem’in, Kutbuddin Şîrâzî ile Kemâluddin Fârisî tarafından geliştirilen yaklaşımı, tıpkı astronomide olduğu gibi, takip edilir; neticede Mîrim Çelebi, Hasan Dihlevî, Kehhal Musa üzerinden Takiyyuddin Râsîd eliyle İslâm optik bilimi en son sınırlarına taşınır. Kelâmî doğa felsefesinde de ele alınan optik konuları, modern optik teorilerinin İshak Hoca eliyle sistematik bir biçimde Osmanlı’ya girişine kadar sürekliliğini korur.

Osmanlı Dönemi’nde -deyiş yerindeyse- resmî doğa felsefesi kelâmî doğa felsefesidir. Osmanlı medreselerinde ders

kitabı olarak okutulmasına karşın, madde-suret ayırımına dayanan, sürekli niceliği, dolayısıyla mekânın hendesî kavranışını esas alan İbn Sînâcî doğa felsefesi sistemi değil, monad (zerre, cüz'ün lâ-yetecezzâ) kavramına dayalı, süreksiz niceliği, dolayısıyla "atomik" mekân ve zaman anlayışını temel alam kelâmî doğa felsefesi benimsenmiştir. Madde, cisim, mekân, zaman, hareket, yön, nedensellik gibi doğa felsefesinin pek çok konusunda farklı görüşlere ulaşan kelâmî doğa felsefesi, yine İbn Sînâcî sistemden farklı bir varlık felsefesi (ontoloji) geliştirmiştir. Her iki ontolojinin Tanrı kavramı ve Tanrı ile kainat ilişkisi de temele alınan ilkelere bağlı olarak farklı yönlerde gelişmiştir. Özellikle İbn Sînâcî doğa felsefesi ile kelâmî doğa felsefesi arasında pek çok kavram etrafında vuku bulan tartışma ve bu konularda kaleme alınan eserler, Osmanlı Dönemi'nde zengin bir literatür oluşturur. Bu tartışmaların astronomi ve matematik olmak üzere değişik disiplinlere yansması ile Avrupa'ya aktarılması özellikle üzerinde durulması gereken hususlardır. Her iki ontolojinin dışından kalan, daha çok adedî bir varlık tasavvurunu benimseyen Müneccimbaşı'nın istisnâ yaklaşımı, Lale Devri'nden itibaren Osmanlı coğrafyasına girmeye başlayan Batı Avrupa kökenli, evrenin dolayısıyla doğanın niceliksel tasavvuruna giden yolda bir hazırlık aşamasıdır.

Osmanlı Dönemi'nde mantık, günümüzdeki matematiğin konumuna benzer bir biçimde, nazarî hikmetin bir aracı olarak en çok işlenen konulardan birisidir. İlm-i delâlet ile başlayan konu hiç şüphesiz, diğer bir alet bilimi olan dil bilimlerin felsefesine uzanır. Ortak varlık kavramının inşa edilmesi sürecinde dil bilimleri ile mantık arasında vuku bulan izdivaç dil felsefesi ile mantık arasındaki ilişkiye de yansır. İlm-i vad' adıyla rasyonel dil teorisinin kelâmcılar tarafından kurulmasıyla başlayan süreç, Ali Kuşçu'nun bu disiplini hem medrese müfredatına sokması hem de bu

sahada pek çok eser kaleme alması, rasyonel dil teorisini XX. yüzyılın ilk yarısına değin temel uğraşı alanlarından birisi hâline getirir. Mantıktaki kavram ve tanım teorisi, beş tümel ile kategoriler araştırmasıyla birleşerek aynı zamanda bir ontoloji soruşturmasına dönüşür. Mantığın tasavvurât kısmını oluşturan kavram ve tanım teorisi, dil felsefesinin bir konusu olarak belâğat ile usûl-i fıkıh sahalarında da geniş bir biçimde ele alınır. Mantığın tasdîkât kısmını oluşturan önerme ve yargı teorisinde önermenin unsurları konu, yüklem, bağlaç ile konunun ve yüklemnin niceliği, bağlacın ontolojisi, tutarlılık, çıkarım ile çıkarımın doğruluğu ve yanlışlığı, doğruluk değeri ve dereceleri incelenir. Öte yandan önermede zamanı dikkate alan temporal mantık, zorunluluk, imkân ve ihtimali dikkate alan modal mantık, mantık ile gerçeklik ilişkisi, bu bağlamda nefsu'l-emr teorisi ve varolmanın ontolojik hiyerarşisi gibi pek çok konu araştırılır. Osmanlı coğrafyasında Molla Fenârî'yle başlayan bu araştırmalar, XX. yüzyıla kadar kesintisiz devam etmiş, son dönemlerde bile Abdunnâfi (ö. 1890) gibi önemli mantıkçılar yetiştirmiştir. XVIII. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkan arayışlara paralel biçimde, İbn Sînâ öncesi mantık eserlerini dikkate alarak mantıkta yeni bir atılımı gerçekleştirmeyi hedefleyen Osmanlı mantıkçıları, İsmail Gelenbevî örneğinde görüldüğü üzere başarılı da olmuşlardır. XIX. yüzyılın ikinci yarısında Batı Avrupa'da üretilen çalışmalardan faydalananarak hem tercüme hem telif eserler vermeye başlamış, Ali Sedad gibi hem modern sembolik mantığı anlayan hem de eleştirebilen isimler yetiştirmişlerdir. Salih Zeki'yle beraber ise modern sembolik mantığa tam bir geçiş yapmışlardır.

Mantık üzerine yapılan çalışmalar, tanım, yargı ve çıkarım süreçleri ile önermelerin vakıya mutabakatı gibi sorunlar, bilginin (ilim) tanımı, çeşitleri, sınıflandırmaları gibi pek çok sorunun ele alınmasını doğurmuş, hem mantık

biliminde hem de nefis teorisinde, idrak psikolojisi çerçevesinde bilgi teorisi konularını incelemişlerdir. Taşköprülüzade'nin *Miftâhu's-se'âde ve misbâhu's-siyâde* adlı eserinde görüldüğü üzere, hem bilgi ontolojik bir sınıflandırmaya tâbi tutulmuş hem de farklı nesne alanlarına ilişkin üretilen bilginin üretim süreçleri gözden geçirilmiştir. Özellikle yakînî bilgi veren burhan ile çeşitleri (innî ve limmî) mantık kitaplarında incelenirken; kelâmî bilgi teorisi, meşşâî burhan teorisini yakînî bilginin tek ölçütü kabul etmemiş, tersine burhanî bilgiyi nazarî faaliyetin bir üretimi olarak görmüştür. Böylece kelâmî nazar teorisi aklî düşünme tarzlarının bir incelemesi hâlini almıştır.

Osmanlı Dönemi'nde farklı ilmî disiplinlerin ürettiği bilginin kaynakları, yapıları, yöntemleri ve değerleri incelenmiş; bu bilgilerin gerçeklikle ilişkisi üzerinde durulmuştur. Bahusus evrene, doğaya ilişkin bilginin nasıl olması gerektiği, nasıl denetlenebileceği, kullanılan aletlerin üretilen bilgiye ve gerçeklik algısına nasıl etki edebileceği üzerinde durulmuş, matematiksel tasvirlerin gerçekliği verip veremeyeceği tartışılmıştır. Bir tür bilim felsefesi olan bu araştırmalar, doğaya ilişkin farklı disiplinlerin yapısını, kavramsal çerçevesini, ilkelerini ve bilgi üretme yöntemlerini ele almaya neden olmuştur. Ali Kuşçu, İbn Nakîb gibi bazı isimler doğanın bilgisini elde ederken mevcut felsefî kabullerin kullanılmasının ne kadar sağlıklı olup olamayacağını sorgulamış; başta Mîrim Çelebi olmak üzere bazı isimler doğa bilgisindeki zihnî ve ampirik aşamalar ile alet kullanılmasını tartışmış, varsayımların bilgi üretimindeki yerini soru konusu kılmışlardır. Takiyyuddin Râsîd gibi bazı isimler ise doğa bilgisinde niceliksel dakiklığın üretilen bilginin kesinliğindeki katkısına dikkat etmişlerdir. İlmî disiplinlerin üzerinde kurulduğu temel kavramlar da felsefî soruşturmaya tâbi tutulmuştur. Bu tür soruşturmalar hiç şüphesiz o dönemde genel felsefe

içerisinde ele alınırken, matematik gibi bazı disiplinlerde özel olarak incelenmiş, örnek olarak sayı, doğru, şekil ve cisim gibi pek çok kavram tartışılmış, *Enmûzec* türü kitaplarda ise muhtelif ilmî disiplinlerin dönemlerindeki önemli sorunları ele alınmıştır.

XVIII. yüzyılın ilk yarısında Batı Avrupa'dan gelen bilgilerin niceliksel artışı, daha önce başka açılardan ele alınan din ile bilgi ilişkisini yeniden gündeme getirmiştir. Özellikle Lale Devri'nde Abbas Vesim Efendi'nin tıp eserlerinde görülmeye başlanan tıp ile din ilişkisi, Bakülü Kudsî (ö. 1846), Hayatîzade Şeref Halil (ö. 1267/1851), Abdullah Fikri Paşa (ö. 1307/1890) ve Gazi Ahmed Muhtar Paşa (ö. 1339/1919) gibi isimler tarafından yeni astronomi açısından işlenmiştir. Tanzimat'tan sonra değişik felsefî ve ideolojik, özellikle pozitivism ve bilimcilik akımlarının Osmanlı kültürüne girmesiyle tartışma alevlenmiş, farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bâhusus 1860'tan sonra hızını artıran, Ernest Renan'ın "İslâm ve Bilim" konferansı ile şiddetlenen bu tartışmalar, siyasetin merkezinde bulunduğu gelecek kaygısıyla, Batı Avrupa'da ortaya çıkan yeni doğa felsefesi ile bilimin doğasını sorgulamaksızın dinî ve siyasî tartışmaların odağına yerleşmiştir. Giderek medeniyet sorgulamasına dönen bu tartışmalarda, geçmişin mirası dikkate alınmaksızın sorunlar, Batı Avrupa'nın kendi tarihî bağlamında üretilen kavramlar ve yargılar çerçevesinde sürdürülmüş; dolayısıyla sağlıklı bir değerlendirmeye ulaşılammıştır.

Amelî Hikmet: Ahlâk, Toplum, Siyaset, Tarih

Amelî hikmetin ahlâk, toplum ve siyaset gibi üç ana sahasında Osmanlı Dönemi'nde yapılan çalışmalar büyük bir yekun tutar. Bu çalışmalardan bir kısmı tercüme-telif olup amelî hikmetin klâsik formunu sürdürüp meşşâî çizgiyi

takip ederken, bir kısmı klâsik Hint-İran çizgisinde siyaset-name geleneğini izler. Kelâmî ahlâk eserleri ise XIII. yüzyıldan sonra kaleme alınmaya başlanan Fahrüddin Râzî çizgisindeki rasyonel ahlâk anlayışını takip ederek meşşâî felsefenin erdem öğretisiyle birleşirler. Erdem kavramı, nazarî hikmetteki müşterek metafiziği mümkün kılan ortak varlık kavramı gibi, meşşâî ve kelâmî amelî hikmeti birleştirir. Osmanlı tarihinde süreç içinde amelî hikmetin temel kavramlarını irfânî geleneğe bağlayan çalışmalara da rastlanır. Özellikle vahdet-i vücûd çizgisindeki irfânî geleneğin, insan-ı kâmil kavramsallaştırmasının, Kınalızade'nin *Ahlâk-ı 'alâî*'sinde de görüldüğü üzere, erdem öğretisiyle birleştirildiği görülür.

Meşşâî rasyonel erdem öğretisinin büyük oranda Nasîruddin Tûsî ile Celâluddin Devvânî'nin eserlerinde temsil edilen formunun takip edildiği söylenebilir. Ancak bu öğretinin saf meşşâî formalarının kelâmî hassasiyetler dikkate alınarak yeniden yapılandırıldığı görülmektedir. Adududdin İcî'nin kelâmî ahlâk eseri ise, Taşköprülüzade ile Münecimbaşı başta olmak üzere birçok Osmanlı düşünürü tarafından şerh edilmiştir. Hem meşşâî hem de amelî hikmet eserlerinin Osmanlı ilmî hayatında önemli bir miktar tuttuğu diğer bir alan ise siyasettir. Türk devlet geleneğini kısmen temsil eden Yusuf Has Hâcib'in *Kutadgubilig* ile Eski İran devlet geleneğini esas alan Nizâmülmülk'ün *Siyasetnâme*'si ve diğer nasihatname türü eserler daha İstanbul'un Fethi'nden önce tercüme-telif yoluyla hazırlanmaya başlanmış, bu sahada manzum pek çok eser kaleme alınmıştır. Bu türün dışında dinî-fikhî görünüm arz eden Gazzâlî ve İbn Teymiye gibi düşünürlerin siyasetle ilgili eserlerini takip eden teliflere de rastlanmaktadır. XVI. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin kendi "ben idraki"nin gelişmeye başlamasıyla beraber ivme kazanan bu çalışmalar, aynı yüzyılın sonunda yine devletin

sorunlarıyla paralel olarak yeni bir form edinmiş; ele alınan sorunlar ile ele alış biçimleri güncellenmiştir. XVII. yüzyılda başta sultanlar olmak üzere diğer devlet adamlarına sunulan ıslahatname türü eserler pratik sorunlara ilişkin çözüm önerileri sunarken genel kurallar koymaktan da çekinmezler. Yenileşme Dönemi'nde, Batı Avrupa'dan gelen yeni ahlâkî, içtimaî ve siyasî kavram ve değerler, Tanzimat'ın ilânının doğurduğu zihniyetle birleşince XIX. yüzyılın ikinci yarısında psikolojiyle bağlantılı ahlâk eserleri ile tarih ve sosyolojiyle ilişkili toplum çalışmaları; ideal devlet kavramı ile çağdaş devlet ve siyaset teorilerine bağlı yeni arayışlar devreye girmiştir.

Osmanlı Devleti'nde pratik yaşama felsefesi pek çok form içinde cisimleşmiştir. Özellikle dergâh ve tekke gibi kurumlar nazarî irfanın yaşama geçirildiği alanlar olarak görülebilirler. Bunun yanında âşıklık geleneği ile ozanlık ve başta divan edebiyatı olmak üzere pek çok edebî türde cisimleşen şairlik, yaşama felsefesinin değişik türlerini temsil ederler. Ahîlik Teşkilâtı ile diğer esnaf kuruluşları da bu pratik yaşama felsefesinin diğer tezahürleridir.

Osmanlı Dönemi söz konusu olduğunda tarih bir yönüyle dinî, bir yönüyle amelî felsefenin bir şubesi olarak görülebilir. Geçmişten ibret almak şeklinde düşünüldüğünde ahlâk, toplum ve siyasetin içinde değerlendirilebilecek tarih çalışmaları, bir varlık alanı biçiminde idrak edildiğinde ise nazarî karakter kazanır. Sistematik olarak İbn Haldun'un eserinin başlattığı bu çizgi Mehmed Kâfiyecî, öğrencisi Sehâvî ile belirli bir olgunluğa ulaşır. Osmanlı tarih yazıcılığında farklı şekillerde tezahür eden bu anlayış İbrahim Karamanî, Kâtib Çelebi ve Nâimâ üzerinden geçerek, İbn Haldun mütercimi Pirîzade'ye, buradan da Ahmed Cevdet Paşa ile Gelenbevîzade'ye ulaşır. Bu düşünürler için bir varolan olarak düşünülen toplumların tarihî süreçte ne tür

yasalar çerçevesinde yol aldığı, nasıl oluştuğu, geliştiği ve yok olduğu sorusu yalnızca bir merakın değil aynı zamanda bir kaygının da ürünüdür. İçerisinde yaşadıkları toplumların geleceklerini öngörmek için tarihî yasalılığı araştırmak, esasen onlar için bir bakıma insanı da araştırmak demektir.

Astronomi: İlm-i Hey'et, İlm-i Felek, İlm-i Âlât-ı Felekiye

Kadim bilgi tasnifinde nazarî hikmetin bir dalı olan astronomi hem kozmoloji hem gökyüzü cisimleri hem de gündelik hayatla ilişkilidir. Bundan daha önemlisi, modern doğa felsefesinin hayat bulmasından çok önce matematiksel inşa edilen en önemli ilmî disiplindir. Muhtevası Sümer-Babil'de aritmetik, Greklerde ise geometrik bir dille tasvir edilen bu disiplin felsefî tartışmaların da merkezinde yer almıştır. Modern doğa felsefesinin yükselişinin astronomi bilimiyle yakından alâkalı olması denilenlere bir delildir. Klâsik İslâm ile Selçuklu-Osmanlı Dönemi'nde bile antik ilmî sistem ile kelâmî doğa felsefesinin en sıkı tartıştığı ve çatıştığı alan astronomi sahasıdır. Öte yandan İslâm medeniyetinde hem dinî hem resmî (idarî) hem de içtimaî hayatta hedeflenen mükemmellik, dakik hesap ve bunu sağlayacak aletlere dayanır. Bu da dinî ve içtimaî meşruiyetin bir yönüyle matematik bilimlere, özellikle de astronomi bilimine bağlı olduğunu gösterir. Nitekim Osmanlı Devleti'nde de ibadet zamanlarının ayarlanması, Mekke'de bulunan Kâbe'nin geometrik-trigonometrik yönünün tayin edilmesi, başta Ramazan ayı olmak üzere dinî ve siyasî açıdan önemli olan ay, gün ve yılların başlangıç ve sonlarının belirlenmesi gibi birçok konunun devletin başkentine göre düzenlenmesi için gerekli astronomik, geometrik-trigonometrik tablo ve tekniklerin geliştirilmesi, mevcut aletlerin daha doğru ve

kullanışlı hale getirilmesi, dakik hesaplamaların yapılması gerekiyordu. Öte yandan gemilerin seyrüseferi, mesafe ölçümü, güzergâh tayini, hatta astroloji gibi konular kısmen matematik ile usturlap, rub-i müceyyeb vb. astronomi aletlerine dayanıyordu.

Bu çerçevede, İslâm medeniyetinin doğal bir devamı olan Osmanlı Devleti'nde astronomi geleneği, Selçuklu Dönemi'nde gelişen, özellikle İlhanlılar Dönemi'nde Merâğa matematik-astronomi okulunun temsilcileri eliyle Anadolu'da teşekkül eden ortam içinde hayat buldu. Sivas ve Kayseri'deki medreselerde uzun süre ders veren ve astronomi tarihinin en önemli teorik astronomlarından kabul edilen Kutbuddin Şîrâzî'nin (ö. 710/1311) eserleri ile yetiştirdiği öğrencilerin yanında diğer pek çok astronomun bu teşekküle katkıda bulunduğu söylenebilir. Nitekim İznik'te kurulan ilk Osmanlı medresesinin Başmüderrisi Davud Kayserî'nin (ö. 751/1350) Tokat/Niksar'daki hocası İbn Sertâk'ın (ö. 728 civarı) Merâğa okulu mensubu olması bu sürekliliğin en önemli göstergesidir.

Kuruluş Dönemi'nde, medreselerde teorik astronomi okutulmasına, kelâm ve felsefe eserlerinde astronomiyle ilgili pek çok konunun ele alınmasına karşın, Ahmed-i Dâî (824/1421'de sağ) örneğinde görüldüğü üzere çalışmalar toplumun ihtiyaçlarına paralel biçimde, büyük oranda başta takvim olmak üzere uygulamalı astronomi sahasına aittir. Ancak Abdolvâcid b. Muhammed'in (öl. 838/1435) Kütahya'da rasat yapması, az da olsa gözleme yönelik astronomi çalışmalarının varlığına işaret eder. Bazı zîcler (astronomi tablo ve cetvelleri) üzerinde şerhler yazılması, uygulamada kullanılan usturlap, rub-i müceyyeb gibi astronomi aletleri hakkında eser telif edilmesi, bu dönemdeki astronominin pratik karakterini göstermesi açısından dikkate değerdir.

Semer kand'da Uluğ Bey'in kurduğu medresenin başmü-derrisi olan ve rasathanenin bir dönem müdürlüğünü yapan Musa Kadızade (ö. 847/1444'den sonra), Osmanlı dışında yaşamasına karşın hem o dönemdeki Osmanlı başkenti Bur-sa'dandır hem Osmanlı ilmiye teşkilatını düzenleyen Meh-med Fenârî'nin (ö. 834/1431) öğrencisidir hem de teorik astronomi sahasında kaleme aldığı eserler ve yetiştirdiği öğ-rencilerle Osmanlı teorik astronomi geleneğini belirlemiştir. Kadızade'nin önde gelen öğrencilerinden Fethullah Şîrvânî (ö. 891/1486), hocasının eserlerine şerhler yazmış, ayrıca Nasîruddin Tûsî'nin (ö. 672/1274) astronomi tarihindeki önemli teorik eseri *et-Tezkire fî 'ilmi'l-hey'e* üzerine önemli bir şerh kaleme almıştır. Ancak Osmanlılarda hem teorik ve gezegen astronomisi hem de pratik astronomi İstanbul'da, Kadızade ile Uluğ Bey'in öğrencisi, Semerkand okulu men-subu Ali Kuşçu (öl. 1474) ile arkadaşları ve öğrencileri ta-rafından inşa edilmiştir. Teorik ve gezegen astronomisi bü-yük oranda, Merâğa ile Semerkand okullarının birikimine dayanırken, pratik astronomi, ilm-i mîkât, XIV. yüzyılda Şemsuddin Halilî ile İbn Şâtır (ö. 777/1375) eliyle Şam'da zirvesine ulaştırılan klâsik İslâm ilm-i mîkât geleneğine bağ-lıydı. Matematik ilimlerden Hermetik-Pitagorasçı mistisiz-mi, astronomi ve optikten de Aristotelesçi fizik ve metazifik ilkeleri temizlemeye çalışan Ali Kuşçu, Merkür'ün hareket-leri konusunda yeni bir kinematik-geometrik model önerdi. Ayrıca Regiomontanus üzerinden Copernic'e giden yolda güneş merkezli bir kozmoloji-astronomi için hayatî öneme sahip, hem iç hem de dış gezegenler için episaykıl modeller yerine eksentrik bir modeli geliştirdi. Ali Kuşçu'nun bu te-orik çalışmaları, Ahaveyn (ö. 904/1499) ile torunu Mîrim Çelebi (931/1525) tarafından sürdürüldü; Abdulalî Bircen-dî (ö. 935/1528'de sağ) tarafından eleştirildi; İbn Nakîb (ö. 971/1563) tarafından ise İbn Şâtır'ın yeni astronomisi temel

alınarak radikal bir teklife dönüştürüldü. Merâğa matematik-astronomi okulunda köklerini bulan bu teorik sorunlarla, Osmanlı astronomları, Fahrîzade Mevsîlî (ö. 1188/1774) ve Kuyucaklızade Mehmed Âtîf (ö. 1263/1847) örneklerinde görüldüğü üzere, XIX. yüzyılın ilk yarısına kadar uğraşmaya devam etti.

Pratik astronomi sahasında Şeyh Vefâ'nın (ö. 1491) uzun yıllar kullanılan devr-i dâim takvimi yanında, Mehmed Konevî (ö. 930/1524?), Osmanlı Devleti'nin Yükselme Dönemi'nde yaşadığından, bu dönemin astronomik ihtiyaçlarını dikkate alarak faaliyet gösterdi. Helenistik ve İslâm astronomi mirasını İstanbul'a göre yeniden düzenleyen Mehmed Konevî, Türkçe kaleme aldığı eserlerle, özellikle pratik astronomi sahasında söz konusu mirasın XVI. yüzyılın başlarından itibaren Arapça ve Farsça'dan Türkçe'ye aktarımına giden yolu açtı ve hem kendisinden sonra gelen astronomlara örnek oldu hem de astronomi dilinin Türkçeleşmesine zemin hazırladı. Özellikle halefi Mustafa el-Muvakkît (ö. 979/1571) elinde, Osmanlı ilm-i mîkât geleneği ile pratik astronomi ve matematiksel coğrafya gerçek manasıyla İstanbul merkez alınarak Türkçe olarak yeniden üretildi. Bu süreç, Seydî Ali Reis eliyle hem ilk Türkçe teorik astronomi metninin telifine yol açtı hem de büyük denizciler İbn Mâcid ile Süleyman Mehri'nin ürettikleri de dikkate alınarak deniz astronomisi ile coğrafyası geliştirildi.

Osmanlı Devleti'nde klâsik İslâm mirasına dayalı olarak gelişen teorik ve pratik astronomi, Merâğa, Semerkand ile Kahire-Şam matematik-astronomi okullarını şahsında birleştiren, İstanbul Rasathanesi'nin kurucusu matematikçi, astronom, fizikçi ve mekanik bilimci Takiyyuddin Râsîd tarafından zirveye ulaştırıldı. Takiyyuddin eski rasat aletlerini geliştirdi, pek çok yeni alet icat etti; mekanik-otomatik saati ilk olarak rasat faaliyetinde kullandı. Hazırladığı zîclerde

tarihte ilk defa Babil'den beri kullanılan altmış tabanlı hesap sistemini terk ederek hem astronomide hem de trigonometride ondalık kesirleri kullandı; bu hesaba uygun sinüs ve tanjant tabloları hazırladı. En önemli amacı matematiksel dakiklik olan Takiyyuddin, çalışmalarıyla Semerkand astronomi okulunun eksikliklerini tamamladı. Çalışmaları Avrupa'daki çağdaşları, Copernicus ve Thyco Brahe'nin çalışmalarıyla kıyaslandığında, bazı aletler, hesapta dakiklik ve bazı yeni tespitlerde onlardan ileride olduğu görülür.

Osmanlı Devleti'nde rasada dayalı astronomi çalışmaları yalnızca Takiyyuddin'in inşa ettiği İstanbul Rasathanesi'yle sınırlı değildir. Kaynaklar, Sultan II. Bayezid Dönemi'nde İstanbul'da Güneş rasadı yapıldığını kaydederken, Abdülalî Bircendî'nin Trabzon'da küçük çaplı bir rasathane kurarak gözlemde bulunduğu bizzat kendisi tarafından kaleme alınan eserde ayrıntılı bir biçimde anlatılmıştır.

XVI. yüzyıldan sonra da hem teorik hem de pratik astronomi çalışmaları klâsik paradigma içinde, Kuhn'nun deyişiyle 'normal bilim' olarak devam etti. Osmanlı astronomları pek çok konuda teorik ve pratik eserler vermeyi, pek çok astronomi aletini konu alan risaleler yazmayı XX. yüzyılın başına kadar sürdürdü. O dönemdeki astronominin yarattığı kozmolojiye ilişkin sorunlar ile astronomi-din ilişkisi konuları üzerinde de duruldu. Örnek olarak Mehmed Daredevî'nin (ö. 1739) hazırladığı yeni rûznâme yalnızca Osmanlı coğrafyasında değil, Albert Toderini'nin söylediği üzere Batı Avrupa'da da kullanıldı.

XVII. yüzyılın ikinci yarısında, 1660-1664 yılları arasında modern astronomi İbrahim Efendi'nin tercümesiyle Osmanlı astronomi dünyasına girdi. Bu süreç Ebu Bekr Dîmeşkî'nin (ö. 1692) çevirileriyle devam etti. İbrahim Müteferrika'nın çalışmalarıyla kamuoyuna iyice yerleşen yeni astronomi bilgileri, Osmanlı zihniyetinde Batı Avrupa'da

olduğu gibi bir çatışma yaratmadı, yeni bilgiler teknik birer ayrıntı gibi görüldü. Osman b. Abdülmennân'ın tercümele-riyle devam eden bu süreçte, Osmanlı astronomları Avrupa-lı pek çok astronomun zîclerini Türkçeye çevirmeye başladı ve Osmanlı Devleti'nde takvimler artık bu yeni zîclere göre hazırlandı. 1773'te kurulan yeni yüksek eğitim kurumları olan mühendishanelerde ders veren hocalardan Hüseyin Rıfkı, Seyyid Ali Paşa, özellikle İshak Hoca bu bilgilerin yerleşmesine katkıda bulundular. İshak Hoca, döneminin tüm sahalarındaki yeni bilgileri içeren *Mecmû'a-i 'ulûm-i riyâziyye* adlı eserinde konuyu ayrıntılı bir biçimde verdi; böylece resmî olarak kadim astronomi terk edilerek yeni astronomi benimsendi.

Ahmed Cevdet Paşa, Ahmed Muhtar Paşa, Salih Zeki gibi isimlerle devam eden astronomi çalışmaları, Mehmed Fatin Gökmen'in Rasathane-i Âmire (kuruluşu 1867) müdürlüğü-ne atanmasıyla yeni bir boyut kazandı; Türkiye Cumhuriyeti kurulduktan sonra Kandilli Rasathanesi'ni inşa ettire-rek Osmanlı birikimini Cumhuriyete taşıdı ve Osmanlı'dan Cumhuriyete astronomi çalışmalarının sürekliliğini sağladı.

Matematik: İlm-i Aded, İlm-i Hendese, İlm-i Musiki, İlm-i Hiyel

Astronomi kısmında dile getirildiği üzere, İslâm medeni-yetinde hem dinî hem resmî (idarî) hem de içtimaî hayatta hedeflenen mükemmellik, dolayısıyla dinî ve içtimaî meşru-iyet bir yönüyle matematik bilimlere dayanır. Bu çerçevede kadim dönemde matematiğin üç yönlü bir işleve sahip ol-duğu söylenebilir. Birincisi, adedî veya hendesî yaklaşımları esas alan felsefî tavidir. Bu tavır varlığı adedî veya hendesî tarzda tasavvur etmeye yöneltmiş, bu da başta adedî ya da hendesî sayılar teorisi olmak üzere, pek çok matematiksel

teoremin ortaya çıkmasına neden olmuştur. İkincisi adedî ve hendesî matematiğin başta astronomi olmak üzere diğer bazı disiplinlere tatbikidir. Bu yön, özellikle astronomi disiplinin gerektirdiği pek çok yeni matematiksel tekniğin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Üçüncüsü ise matematiğin hem adedî hem de hendesî yönünün sosyal ve siyasî hayatta, arazi ölçümü, vergi sistemi, mesafe ölçümü gibi pek çok konuda kullanılmasıdır.

Fetihten önce her üç yönün bilgisinin mevcut olduğu, özellikle bu konuda Anadolu'daki birikimin kullanıldığı söylenebilir. Davud Kayserî'nin Tokat/Niksar'da gördüğü yüksek seviyedeki matematik eğitim, eserlerinde temsil cihe-tinden verdiği matematik örnekler ile *İthâfu's-Suleymânî fi 'ahdi'l-Orhânî*'de konuyla ilgili kaydettiği bilgiler buna delil teşkil ederler. Osmanlı öncesinde kaleme alınmış, ancak bu dönemde Anadolu ve Osmanlı coğrafyasında istinsah edilmiş doğrudan matematik sahasına ait eserler ile Aydın-lı Hacı Paşa'nın kelâm çalışmalarında görülen matematik bilgiler, öncesi ile sonrası arasındaki sürekliliğin mevcudiyetine küçük birer işaretler. Âşık Paşazade'nin *Târîh*'inde zikrettiği "defter tutma" olayı, Karamanlı âlimlerin bu sahalardaki geçmiş tecrübelerini Osmanlı'ya aktardığını gösterir. Yıldırım Bayezid Dönemi'nde Ali b. Hîbetullah'ın kaleme aldığı *Hulâsatu'l-minhâc fi 'ilmi'l-hisâb* adlı bir eser ile Abdurrahman Bistâmî'nin divan kâtipleri ve muhâsipler için yazdığı eserler, Osmanlı matematiğinin oluşumunun toplumsal ve siyasî gelişimle paralel gittiğine bir delildir. Matematiğin sosyal ve siyasî hayattaki tezahürü hem muhasebe hem de mesâha eserlerinde açıkça görülür. Hacı Atmaca'nın *Mecma'u'l-kavâ'id* adlı eseriyle sistematik olarak başlayan muhasebe matematiğinin Türkçe karakteri, tüm Osmanlı Devleti boyunca sürmüş, özellikle 1480 ile 1600 arasında en önemli eserlerini vermiştir. Nasuh Matrakî'nin eserle-

riyle devam eden bu süreç, Ali b. Veli b. Hamza el-Mağribî'nin *Tuhfetu'l-a'dâd li zevi'r-ruşd ve's-sedâd*'ıyla zirveye ulaşmış; algoritmik hesap teknikleri yanında cebir, mesâha gibi disiplinler de özellikle uygulamaya dönük yönleriyle Türkçe olarak üretilmişlerdir. Bu eserlerde sistemin pratik karakterine uygun olarak kullanılan harezmiyât, farklı kültür ve bölgelerden devşirilen bilgilerle zenginleştirilmiş; ayrıca müellifler de kendi yaratıcılıklarıyla bu pratik içeriğe katkıda bulunmuşlardır. Öte yandan Ali Mağribî'nin eserinde olduğu gibi bazı eserler, sosyal ve siyasi hayata ilişkin problemlerin çözümünde, teorik katkıları da tetiklemiş; adedî sayılar teorisine katkıda bulunulmasını sağlamıştır. Muhasebe matematik eserlerinin bir bölümü olarak işlenen mesâha, önemine binaen, daha XV. yüzyılın sonuna doğru Fatih Sultan Mehmed'e sunulan *el-İknâ' fi 'ilmi'l-misâha* adlı eserle bağımsız bir disiplin haline gelmiş, Emrî Çelebi eliyle de XVI. yüzyılda Türkçeleşmiştir. Hem muhasebe matematiği hem de mesâha tekniklerinin yaygın uygulama alanı bulduğu Osmanlı Dönemi'nde, Batı Avrupa'dan XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yapılan tercümelerin bu sahalarda olması bir tesadüf değildir. Eğinli Numan Efendi'nin *Tebyîn-i a'mâlî'l-misâha* ile Osman b. Abdulmenân'ın *Hediyyetu'l-muhtedî* adlı eserleri yanında Hüseyin Rıfkı, Kuyucaklızade Mehmed Âtîf Efendi ile Ahmed Tevhîd Efendi'nin çalışmaları bu duruma güzel birer örnektir. Bu eserlerde tüm hendesî şekil ve cisimlerin çevre, alan ve hacim formülleri ile uzaklık, yükseklik, derinlik gibi mesafe ölçümleri, bazı eserlerde temel madenlerin özgül ağırlıkları gibi konular incelenmekte, bazı eserlerde ise mesâhanın temel kavram ve önermeleriyle ilgili hendesî felsefe bilgileri verilmektedir. Mesâha problemleri yalnızca adedî olarak değil, cebirle de çözülmekte, cebir biliminin tatbikî yönü öne çıkartılmaktadır. Öte yandan mesâhada kullanılan

değişik ölçü ve tartı değerleri ile bunun için kullanılan aletlerin tanıtımı da yapılmaktadır.

Yukarıda kısaca özetlenen ve pek çok yeni pratik tekniği içeren Türkçe hesap ve mesâha kitapları yanında Osmanlı medreselerinde okutulan veya Osmanlı matematikçilerinin Arapça veya Farsça kaleme aldığı, hindî, hevaî ve sittînî aritmetiğe dair eserler başta cebir olmak üzere, bilinmeyen niceliği tespit için geliştirilmiş çift yanlı hesap, dört orantılı sayı gibi tekniklerin yanı sıra mesâha ilmini de içerirdi. Bu sahalarda kaleme alınan pek çok ana metin ispatsız iken şerh ve hâşiyeler zikredilen kuralların hem misâlî hem de hendesî ispatlarını verirdi. Başta Ali Kuşçu'nun *er-Risâletu'l-Muhammediyye fi'l-hisâb*'ı olmak üzere, temel ders kitabı Bahâuddin Âmilî'nin *Hulâsatu'l-hisâb*'ı ve üzerine yazılan onlarca şerh ve hâşiyeye ile diğer metinler aritmetik ile uygulamalı geometrinin ne kadar yaygınlaştığı ve toplumsallaştığını gösterir. Semerkand okulu mensubu Giyâsuddin Cemşid Kâşî'nin ileri seviyede okutulan *Miftâhu'l-hussâb*'ı hem teorik hem de pratik kuralları içeren, ondalık kesirler hakkında ilk bilgileri veren, mimarî matematik konularını da ele alan bir eser olarak teorik karakteri yanında pratik matematiği ileri seviyede beslemiş ve etkilemiştir.

Kadim dönemde musikinin bir matematik bilimi sayılması, musikinin adedî sayılar teorisinden, özellikle oran-orantı kavramlarından hareketle kurulmasından dolayıdır. Bu ve diğer başka nedenlerle oran-orantı teorisi hem genel hesap kitaplarında hem de müstakil yazılan pek çok risalede ele alınmıştır. Sayılar teorisiyle alâkalı diğer sahalarda ilmi vefk ile kombinator analizdir. Özellikle İbrahim b. Mustafa el-Halebî'nin (ö. 1190/1776) kombinator analiz konusundaki çalışması hem bu konudaki İslâmî geleneğin İbn Sînâ'dan itibaren gelen sürekliliğini gösterir hem de "sudûr" gibi felsefi bir teorinin matematiksel dille nasıl ele alındığına işaret

eder. Genel hesap kitapları içinde ele alınan sayılar teorisi, Osmanlı öncesi telifler yanında, Muhammed Şebrâmellisî (ö. 1032/1623'den sonra), Müneccimbaşı Ahmed Dede ve Ahmed Demenhûrî (ö. 1192/1778) gibi bazı isimler tarafından müstakil eserlerde incelenir.

Cebirin, bir bilim olarak genel hesap kitapları ile bir teknik olarak muhasebe eserlerinde ele alınmasının yanında, üzerinde pek çok müstakil eser yazılmıştır. Osmanlı cebir okulu, deyiş yerindeyse, Endülüs-Mağrib-Mısır-Suriye-Bağdad-İran-Türkistan çizgisini birleştiren bir yerde durmaktadır. Ana uğraş konusu temel cebirsel ifadeler, polinomlar hesabı ve denklemler olan Osmanlı cebri, analitik (aritmetik) bir karakter gösterir; bu nedenle hendesî cebire fazlaca yer vermez. Uygulama yönünün belirleyiciliği sebebiyle genelde ikinci derece denklemlerle sınırlı olmasına karşın, pek çok cebir eserinde daha yüksek dereceli denklemlerin varlığına işaret edilir. Osmanlı cebrinin en önemli karakterlerinden birisi de Endülüs ve Mağrip okullarından devr aldığı cebirsel notasyon ve semboller konusunda en gelişmiş geleneği temsil etmesidir. Öyle ki, Mustafa Sıdkı (ö. 1183/1769) ve öğrencileri eliyle hem Osmanlı cebri hem de genel olarak matematiği sözel karakterden kurtarma yoluna girilmiştir.

Osmanlı Dönemi'nde teorik hendese Nasîruddin Tûsî'nin *Tahrîru usûlî'l-hendese*'si ile İbn Sertâk'ın *el-İkmâl fi'l-hendese*'si çerçevesinde göz önünde bulundurulmuştur. Hendesenin, hem mesâha hem ilm-i hiyel hem de astronomi ile ilgisi nedeniyle daima dikkate alındığı açıktır. Ancak bundan daha önemlisi İbn Heysem'den itibaren hendese, mantık ile beraber doğru ve kesin bilginin bir aleti olarak da okutulmaktaydı. Özellikle hem İbn Sînâcî hem de kelâmî doğa felsefelerinin farklı hendesî tasavvurlara dayanması, sistemlerini temellendirmek için büyük oranda hendesî delilleri kullanmaları bu disipline özel bir önem verilmesine

neden olmuştur. Öyle ki varlık ve evren üzerine yürütülen pek çok iddia hendesî temsillerle gösterilmektedir. Bu nedenlerle hendese Osmanlı medreselerinde daima dikkate alınmış bir disiplindir. Kadızade Rûmî'nin *Şerhu Eşkâli't-te'sîs'i* ve üzerine yazılan pek çok hâşiye, Ebu İshak'ın *İlhâku İshâk'ı*, Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin *Tahrîr'i*, Mehmed Yanyavî'nin *Şerh'i* ile Mustafa Sıdkı'nın pek çok esere yazdığı tahrîr ve tehzîbi bu sahada yazılan müstakil eserlere örnektir.

Batı Avrupa'da yeni doğa felsefesinin mekanik-matematik karakteri Newton eliyle teşekkül edinceye değin, matematik yukarıda özetlenen siyasî-içtimaî-dinî uygulama alanları dışında, astronomi biliminin diliydi; bu nedenle matematik teoriler ve teknikler büyük oranda astronomi araştırmalarında ortaya çıkmıştır. Gezegenler teorisi için olmaz ise olmaz kinematik-geometrik modellemeler ile bu modellere göre çalıştığı düşünülen evren sisteminin içinde bulunan cirimlerin hem büyüklüklerini hem ilişkilerini hem de hareketlerini hesaplamak ve model içinde öngörülerde bulunmak kaçınılmaz olarak düzlemsel ve uzay geometrisinin geliştirilmesini zorunlu kılıyordu. Bu nedenle özellikle küresel astronomi, kosinüs, sinüs, tanjant gibi trigonometri hesap ve tekniklerinin gelişmesinde önemli bir yer tutar. Küre araştırmalarının da bu çerçevede öne çıkması kaçınılmazdır. Nitekim Kadızade Rûmî, Ali Kuşçu, Mîrim Çelebi, Kehhal Musa, Takiyyuddin Râsîd ve Abbas Vesim Efendi gibi âlimlerin konuyla ilgili tüm çalışmalarının astronomi sahasında verdikleri eserlerde görülmesi sahanın bu karakteriyle ilgilidir. Bazı trigonometri problemlerinin cebirle çözülmesi, cebrin astronomi bilminde dahi uygulama alanı bulduğunu gösterir. Öte yandan Mustafa Muvakkıt ile sistematik bir hâl alan matematiksel coğrafya ve deniz astronomisi ve coğrafyası da matematik tekniklere bağlıydı.

Matematik yapıların tatbik alanı bulduğu, hem düzlemsel hem de küresel geometri tekniklerinin kullanıldığı diğer bir alan da usturlap, rub-i müceyyeb, rub-i mukantara, küre vb... pek çok astronomi aletidir.

Daire, hiperbol, parabol ve elips gibi koni kesitleri büyük oranda ileri seviyedeki genel hesap kitapları içinde ele alınmaktaydı. Bu sahada, İbn Havvâm, Kemâluddin Fârisî, İmâduddin Kâşî gibi, Osmanlı öncesi müelliflerin eserlerinin kullanılması yanında, Osmanlı Dönemi'nde telif edilen pek çok hesap kitabında da bu konulara yer verilirdi. İbn Hamza'nın Türkçe *Tuhfe*'sinde dahi geniş bir biçimde ele alınan koni kesitleri sahasında, bağımsız eserler olarak başta Semerkand matematik okulunun ürettiği metinler ile klâsik İslâmî dönemde kaleme alınmış çalışmalar göz önünde bulundurulurdu. Bu sahada Osmanlı matematiğinde müstakil olarak yazılan tek eser Seyyid Ali Paşa'nın (ö. 1262/1846) kaleme aldığı *Kutû'u'l-mahrûât* adlı çalışmadır. Seyyid Ali Paşa'nın önsözde, konunun hep cebirsel ele alındığından şikâyet edip saf hendesî bir eser yazdığını vurgulaması dikkate değerdir.

Osmanlı Dönemi'nde trigonometrik değerlerin cebirsel hesaplanmaya çalışılması, Gıyâsuddin Cemşid Kâşî'nin bu konudaki öncü çalışmalarını takip eden Kadızade, Ali Kuşçu, Mîrim Çelebi, Takiyyuddin Râsîd, Abbas Vesim gibi pek çok isimde görülmektedir. Ancak Takiyyuddin bu konuda genel astronomi ve matematik tarihinde bir devrim yapmıştır. Bu devrim de astronomik zîclerde ve trigonometrik fonksiyonlarda Mezopotamya'dan beri kullanılan sittînî sistemi terk ederek ondalık konumsal sisteme dayalı ondalık kesirleri kullanmasıdır. Bu hem hesap anlayışı ve tekniklerinde bir dönüşümü öngörmüş hem de hesaplarda dakikliği artırmıştır. Batı Avrupa'ya aktarılmasına karşın içerdiği teknik, sembolik ve ifade ile gösterim zorluğu

nedeniyle Osmanlı'da takip edilmeyen bu anlayış, Ahmed Tevhîd Efendi'nin (ö. 1286/1870) *Nuhbetu'l-hisâb* adlı eserine kadar unutulmuştur.

Matematiğin hem hendese hem de hesap yönünün uyguluma bulduğu diğer bir alan da mekanik bilimidir. Benû Musa ve Ebu'l-İzz Cezerî'den bu yana devam eden çalışmalar Osmanlı Dönemi'nde de sürdürülmüştür. Alâuddin Kirmânî'nin Fatih Sultan Mehmed'e sunduğu *Bedâyi'u'l-'amel fî sanâyi'i'l-hiyel'i* ve Ali Kuşçu'nun *et-Tezkire'si* ile Takiyuddin Râsîd'ın hem klâsik geleneği izleyen *el-Âlâtü'r-rûhâniyye* hem de mekanik-otomatik saatleri ele alan *el-Kevâkibu'd-durriyye fî vad'i'l-benkemâti'd-devriyye* adlı eserleri bu konuda İslâm dünyasındaki en ileri aşamayı temsil ederler. Bu eserlerde yalnızca farklı mekanik aletler tasarlanmakla kalınmaz, bu aletlerin dayandığı fizik, mekanik ve geometrik ilkeler de uygulamalı olarak gösterilir. Eserlerde antik dönemden beri bilinen aletler yanında yeni aletlerin icat edildiği de görülür.

Modern matematiği yoğun olarak Osmanlı ülkesine aktaran Başhoca İshak Efendi'nin *Mecmû'a-i 'ulûm-i riyâziyye* adlı eseriyle beraber matematiğin uygulama alanının geliştiğinin ve matematiğin yeni doğa felsefesinin dili olduğunun farkına varıldı. Öyle ki, eserin adı bile bu bilinci verecek biçimde konulmuştur. Öte yandan Hüseyin Rıfkı Tamânî'nin geometri sahasında tercümeleri ile İshak Hoca'nın diğer eserleri, modern matematiğin sayılar teorisi, analitik geometri, diferansiyel ve integral hesap gibi yeni tekniklerinden haberdar olunuldu. Emin Paşa'nın (ö. 1267/1851) Fransızca önemli matematik eserler kaleme alması ve Cambridge Üniversitesi üyeliğine kabul edilmesi, Osmanlı matematikçilerinin, İsmail Gelenbevî'nin erken bir tarihte logaritma sahasında yaptığı gibi, modern matematik alanında üretime erken bir tarihte başladıklarını gösterir. Nitekim

Vidinli Tevfik Paşa, Mehmed Nadir ve Salih Zeki gibi isimlerin çalışmaları bu tespiti destekler mâhiyettedir.

Simya-Kimya ve Bâtınî İlimler

Osmanlı simya ve kimya geleneği, Câbir b. Hayyân-Ebu Bekir Râzî-Aydemir Cildekî çizgisinde gelişen İslâm simya-kimya geleneğine dayanır. Bu sahada pek çok çalışma yapılmış olsa da Osmanlı coğrafyasında simyevî-kimyevî doğa felsefesinin en büyük temsilcisi, İznikli Fâzıl Ali Bey'dir (ö. 1609). Eserlerinde işrâkî renkler yanında kadim hermetik geleneklerin de bulunduğu Ali Bey'in, *Mücerrebât* adlı eserinin delâlet ettiği gibi bizzat kendisi de İstanbul'da kurduğu bir laboratuvar da kimyevî tecrübelerde bulunmuştur. Kırka yakın eseri bulunan Ali Bey, kimya sahasında kendisine en çok atıfta bulunulan isim olmuş; çalışmalarıyla yarattığı ortam Paracelsus'un kimyevî tıbbının Osmanlı ülkesinde yer edinmesini sağlamıştır. Paracelsus'un kimyevî tıbbı yanında klâsik gelenek içinde kaleme alınan pek çok çalışmanın bulunduğu Osmanlı simya-kimya geleneği, İshak Hoca'nın *Mecmû'a-i 'ulûm-i riyâziyye* adlı eseriyle Lavosier'in yeni kimyasıyla tanışmış, Kimyager Derviş Paşa ve akabinde gelen pek çok kimyacıyla modern kimyanın hem teorik hem de pratik konularıyla hemhal olarak başta sanayi olmak üzere, ilaç ve tarım gibi sahalarda kullanmaya başlamıştır.

Kadim kültürlerde, bugün bağımsız bir ilmî disiplin olarak görülmeyen başta simya ve astroloji olmak üzere pek çok alan, kendi bağlamında düşünölmek kaydıyla, bilginin tarihî gelişimini anlamak için son derece önemlidir. Bu durum, Newtoncu mekanik-deneysel-matematik doğa felsefesinin oluşumunu incelerken Newton'un simya çalışmalarını dikkate almaya benzer. Bu çerçevede, pek çok bâtinî çalışma alanı kadim dünya görüşlerini ve tasavvurlarını anlamak

için zorunludur. Örnek olarak, ilm-i vefk gibi, gizli ilişkiler varsayılarak üretilen pek çok adedî ilişki, sayılar teorisi araştırmalarında son derece önemlidir. Bu bilimlerin başlangıç noktaları, bâtını oldukları bilimlerin *bitiş/sınır* noktalarıdır; başka bir deyişle her bir zâhirî bilimin *tıkandığı* nokta/noktaları tespit etmek açısından önemlidirler. Gizli bilimler, insan merakının sınırsızlığını gösterirler; bu nedenle bu bilimlerde *yanıtlardan çok sorulara dikkat* edilmelidir; çünkü bu bilimler dâhilinde sorulan pek çok soru, daha sonra zâhirî sahaya aktarılmış ve ufuk açıcı sonuçlar ortaya çıkmıştır. Her şeyden önemlisi, bu bilimler doğayı ve insan kaderini *kontrol etme* fikrini içeren, geleceği yönlendirmeyi amaçlayan dost için *iyiyi*, düşman için *kötüyü* hedefleyen özelliklere sahiptirler. Kısaca gizli bilimler, *gizlinin/occult* araştırılması, evrende içkin *sırrın* keşfedilmesi konusunda ortaya konulan insan emeğinin bir göstergesidirler. Bunun yanında *gizliyi* bildiğine ve yönlendirdiğine inanılan insanların birey, toplum ve özellikle siyasî hayata etkisi konusu da ayrı bir araştırma sorunudur.

Sonuç

Sonuç olarak, Osmanlılar doğal mirasçısı oldukları İslâm medeniyeti paradigması içinde bilgiyi örgütlemiş, bilgiyi muhafaza eden eserleri kütüphaneler kurarak korumuş, istinsah yoluyla yeniden üretmiş, başta medreseler olmak üzere inşa ettikleri eğitim kurumlarında talim ettirerek toplumsallaştırmış, ayrıntılarda geliştirmiş, yeni katkılarda bulunmuştur. Osmanlılar tarım toplumundan sanayi toplumuna geçerken Batı Avrupa'da gelişen yeni bilgi stokuyla karşılaştılar. Ancak Osmanlılar ilk elde, matematik-mekanik-deneysel yeni doğa felsefesinin kendisiyle değil de yarattığı Sanayi Devrimi ve sonuçlarıyla muhatap oldular.

Grek ve klâsik İslâm medeniyetinde kökenlerini bulan ortak zihniyete rağmen, yeni doğa felsefesi ve bilimle merak değil kaygı saikiyle ve hakikat arayışının değil siyasetin pragmatik amaçları doğrultusunda ilişki kurdular, ancak kısa zamanda yeniye nüfuz ederek katkıda bulunmaya başladılar, neticede tüm bu menfi-müspet tecrübe ve birikimi zihniyetiyle birlikte kendilerinden sonra gelen Türkiye Cumhuriyeti'ne aktardılar.

Kaynakça

- Adıvar, Adnan : *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul 1943.
- Aydüz, Salim: “Lâle Devri’nde Yapılan İlmî Faaliyetler”, *Dîvân -İlmî Araştırmalar-*, 1997/1, İstanbul 1997, s. 143-170.
- _____ : *Osmanlı Devleti’nde Müneccimbaşılık ve Müneccimbaşılar*, İ. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü yayımlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul 1993.
- Bayraktar, Mehmet : *La Philosophie Mystique Chez Dawud De Kayserî*, Ankara 1990.
- Demir, Remzi : *Takiyüddin’de Matematik ve Astronomi*, Ankara 2000.
- Fahurî, Adil: *Mantıku’l-Arab min vucheti nazari’l-mantıku’l-hadîs*, Beyrut 1980.
- Fazlıoğlu, İhsan: “Ali Kuşçu’nun el-Muhammediyye fi’l-hisâb’ının ‘Çift Yanlış’ ile ‘Tahlil’ Hesabı Bölümü”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, Sayı: 4, Ekim 2003, s. 135-155. (Aynı derginin 3. sayısında yayımlanan aynı adlı makalenin düzeltilmiş halidir.)
- _____ : “Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Türk Felsefe-Bilim Tarihi-ne Önsöz”, *Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı*, ed. Ahmet Yaşar Ocak, c. I (Sosyal ve Siyasal Hayat), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2006, s. 413-427.

- _____ : “Abdulâlî Bircendî”, *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, c. I, İstanbul 1999, s. 33-34.
- _____ : “Abdurrahim Maraşî”, *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, c. I, İstanbul 1999, s. 73.
- _____ : “Abdurrahman Bistâmî”, *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, c. I, İstanbul 1999, s. 24-25.
- _____ : “Ahmed Efendi (Taşköprülüzade)”, *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, c. I, İstanbul 1999, s. 122-124.
- _____ : “Ahmed Tevhîd Efendi”, *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, c. I, İstanbul 1999, s. 164-165.
- _____ : “Ali Efendi (İbn Hamza), *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, c. I, İstanbul 1999, s. 204-205.
- _____ : “Ali Kuşçu’nun Bir Hendese Problemi ve Sinan Paşa’ya Nisbet Edilen Cevabı”, *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi*, İstanbul 1996/1, s. 85-105.
- _____ : “Ali Kuşçu”, *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, c. I, İstanbul 1999, s. 216-219.
- _____ : “Cebir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. VII, İstanbul 1993, s. 195-201.

- _____ : “Davud Kayserî”, *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, c. I, İstanbul 1999, s. 370-371.
- _____ : “Emrî Çelebi (Matematikçiliği)”, *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, c. I, İstanbul 1999, s. 407.
- _____ : “Fâzıl Ali Bey”, *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, c. I, İstanbul 1999, s. 441-443.
- _____ : “Hendese: Osmanlı Dönemi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XVII, İstanbul 1998, s. 199-208.
- _____ : “Hesap: Osmanlılar’da Hesap”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XVII, İstanbul 1998, s. 244-257; “Osmanlılar’da Hesâb-ı Hevâî”, s. 257-260; “Osmanlılar’da Hesâb-ı Hindî”, s. 262-265; “Osmanlılar’da Hesâb-ı Sittînî”, s. 266-268; “Hesap Yöntemleri: A- Hesâb-ı A’dâd-i Erbat-i Mütenâsibe, s. 268-269, B- Hesâb-ı Hataeyn, s. 269-271, C- Hesâb-ı Tahlîl ve Teâküs, s. 271.
- _____ : “Hulâsat-ı l-hisâb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XVIII, İstanbul 1998, s. 322-324.
- _____ : “İki Ucu Müphem Bir Köprü: ‘Bilim’ ile ‘Tarih’ ya da ‘Bilim Tarihi’”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, (Türk Bilim Tarihi), 2004, c. II, S. 2, s. 24-26.

- _____ : “İlk Dönem Osmanlı İlim ve Kültür Hayatında İhvânü’s-Safâ ve Abdurrahmân Bistâmî”, *Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi*, İstanbul 1996/2, s. 229-240.
- _____ : “İlm-i menâzir (Optik): Osmanlılar’da ilm-i menâzir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XXII, İstanbul 2000, s. 131-132.
- _____ : “İrşâdu’t-Tullâb ilâ İlmi’l-Hisâb (Hesap Biliminde Öğrencilere Kılavuz)”, *Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi*, İstanbul 2002/2, S. 13, s. 315-340.
- _____ : “İsmail Efendi (Gelenbevî)”, *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, c. I, İstanbul 1999, s. 666-669.
- _____ : “Kadıze-i Rumi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XXIV, İstanbul 2001, s. 98-100.
- _____ : “Konevi, Mehmed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XXVI, İstanbul 2002, s. 165.
- _____ : “Mehmed Âtîf Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XXVIII, Ankara 2003, s. 444.
- _____ : “Mehmed Nadir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XXVIII, Ankara 2003, s. 499-500.
- _____ : “Mesaha”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XXIX, Ankara 2004, s. 261-264.

- _____ : “Muhammed Ebu’l-Hayr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XXX, İstanbul 2005, s. 524.
- _____ : “Mûsâ (Kâdîzade)”, *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, c. II, İstanbul 1999, s. 255-258.
- _____ : “Mustafa b. Ali el-Muvakkit”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXI, İstanbul 2006, s. 287-288.
- _____ : “Mustafa Sıdkı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXI, İstanbul 2006, s. 356-357.
- _____ : “Nasuh (Matrakçı), (Matematikçiliği)”, *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, c. II, İstanbul 1999, s. 351.
- _____ : “Osmanlı Coğrafyasında İlmî Hayatın Teşekkülü ve Dâvûd el-Kayserî (656-660/1258-1261-751/1350)”, *Uluslararası Dâvûd el-Kayserî Sempozyumu Tebliğleri*, Kayseri 1998, s. 25-42.
- _____ : “Osmanlı Düşünce Geleneğinde ‘Siyasî Metin’ olarak Kelam Kitapları”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. I, İstanbul 2003, S. 2.
- _____ : “Osmanlı Felsefe-Biliminin Arka Planı: Semerkand Matematik-Astronomi Okulu”, *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi*, İstanbul 2003/1, S. 14, s. 1-57.

- _____ : “Osmanlı Klasik Muhasebe Matematik Eserleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. I, İstanbul 2003, S. 1, s. 345-367.
- _____ : “Seyyid Ali Paşa”, *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, c. II, İstanbul 1999, s. 529.
- _____ : “Türk Felsefe-Bilim Tarihi’nin Seyir Defteri (Bir Önsöz)”, *Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi*, İstanbul 2005/1, S. 18, s. 1-57.
- _____ : Mîrim Çelebi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XXX, İstanbul 2005, s. 160-161.
- _____ : *Uygulamalı Geometrinin Tarihine Giriş –el-İknâ‘ fî İlmi’l-Misâha–*, İstanbul 2004.
- Fethullah eş-Şîrvânî : *Hâşiye ‘alâ Şerhi’l-mulahhas fi’l-hey’e*, III. Ahmed, nr. 3294.
- Hüseyin Tevfik Paşa : *Linear Algebra*, nşr. Kazım Çeçen, İTÜ, Bilim ve Teknoloji Tarihi Araştırma Merkezi, İstanbul 1988, s. 18-41.
- İzgi, Cevat : *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İstanbul 1997, c. I-II.
- Kazancıgil, Aykut : *Osmanlılar’da Bilim ve Teknoloji*, İstanbul 1999
- King, David A. : “Astronomical Timekeeping in Ottoman Turkey”, *Islamic Mathematical Astronomy* içinde, London 1986, s. 247, 249-250.

- Mecdî : *Hadâik*, nşr. Abdülkadir Özcan, İstanbul 1989.
- Mehmed Süreyya : *Sicill-i Osmanî*, İstanbul 1308-1311.
- Mehmed Tahir : *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333-1342.
- Mîrim Çelebi : *Dustûru'l-'amel*, Hasan Husnî, nr. 1284.
- Muhammed Suveysî : *Eşkâlu't-te'sîs li's-Semerkandî bi-Şerhi Kâdîzâde er-Rûmî*, Tunus 1984.
- Numan el-Eğînî : *Tebyîn-i a'mâlî'l-misâha*, Kandilli Rasathanesi, nr. 86, (müellif nüshası).
- Osman b. Abdulmennân el-Muhtedî : *Hedîyyetu'l-muhtedî*, Askerî Müze, nr. 3027, (müellif nüshası).
- Ragep, F. Jamil : "Ali Qushji and Regiomontanus: Eccentric Transformations and Copernican Revolutions", *Journal History of Astronomy*, xxxvi (2005), 359-371.
- _____ : "Freeing Astronomy from Philosophy –An Aspect of Islamic Influence on Science–, *Osiris* 2001, s. 49-71.
- _____ : "Tusi and Copernicus: The Earth's Motion in Context", *Science in Context* 14(1/2), Cambridge 2001, 145-163.
- Sabra, Abdelhamid vd. : *The Enterprise of Science in Islam: New Perspectives*, London 2003.

- Saliba, George : *A History of Arabic Astronomy: Platenory Theories During the Golden Age of Islam*, New York 1994, s. 282-284.
- _____ : *el-Fikru'l-ilmıyyı'l-'Arabî: Neş'e-tuhu ve tatavvuruhu*, Beirut 1998.
- _____ : "Al-Qūshjī's Reform of the Ptolemaic Model for Mercury" *Arabic Sciences and Philosophy* 3, 1993, s. 161-203.
- Sayılı, Aydın : *The Observatory in Islam*, Ankara 1960.
- _____ : Alauddin Mansur'un İstanbul Rasadhanesi Hakkındaki Şiirleri, *Belleten*, c. XX, 1956, S. 79, s. 411-484.
- Soner, Semihi: "İbrahim Edhem Paşa'nın Usul el-Hendesesi Hakkında Araştırma", *Araştırma*, II, 1964, s. 145-178;
- Şeşen, Ramazan : The Translator of the Belgrade Council Osman b. Abdulmennan and his Place in the Translation Activities, *Transfer of Modern Science....*, s. 371-383.
- Şeşen, Ramazan vd. : *Osmanlı Askerlik Literatürü Tarihi*
- _____ : *Osmanlı Coğrafya Literatürü Tarihi*, (ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), c. I-II, İstanbul 2000.
- _____ : *Osmanlı Musiki Literatürü Tarihi*
- _____ : *Osmanlı Tabii ve Tatbiki Bilimler Literatürü Tarihi*
- _____ : *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, (ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), c. I-II, İstanbul 1997.

- _____ : *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi*, (ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), c. I-II, İstanbul 1999.
- Taşköprülüzade : *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, nşr. A. Subhi Furat.
- _____ : *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde*, c. I, Beyrut 1985.
- Tekeli, Sevim : “Nasiruddin, Takiyüddin ve Tycho Brahe'nin Rasad Aletlerinin Mukayesesi”, *Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, vol. XVI/3-4, 301-353.
- _____ : ‘Onaltıncı Yüzyıl Trigonometri Çalışmaları Üzerine Bir Araştırma: Copernicus ve Takiyüddin’, *Erdem*, C. II/4, Ankara 1986, s. 219-272;
- _____ : *16'ncı Asırda Osmanlılarda Saat ve Takiyüddin'in “Mekanik Saat Konstrüksiyonuna Dair En Parlak Yıldızlar” Adlı Eseri* (Türkçe-İngilizce-Arapça metin), Ankara 1966.
- Tekeli, Sevim (ed.): *Alat el-Rasadiyye li Zic-i Şehinşahiyye*, İTED, III/1-2, 1960, s. 1-30.
- Topdemir, Hüseyin Gazi : *Takiyüddin'in Optik Kitabı*, Ankara 1999.
- Ünver, Süheyl : *Astronom Ali Kuşçu, Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1948.
- _____ : *İstanbul Rasathanesi*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1969.

OSMANLI DÖNEMİ TÜRK FELSEFE-BİLİM HAYATININ ÇERÇEVESİ*

Her ne kadar bu toplantı serisinin temel sorusunu, dil-düşünce arasındaki ilişki ve bu bağlamda Türkiye’de ve Türkçede felsefe oluşturuyor olsa da benim konuşmamın ana çerçevesini, özel bir istek doğrultusunda, Selçuklu ve Osmanlı Dönemi’nde felsefe-bilim meselesi oluşturacak. Dil-düşünce ilişkilerine, felsefenin yerelliği ve evrenselliği sorununa, vakit bulursak, tartışma kısmında değinmeye çalışırız, ümit ediyorum.

Giriş

Araştırmalarımı yönlendiren temel soru şudur: Bu topraklarda bizim mensup olduğumuz kültür nasıl bir *düşünce* tecrübesi yaşamıştır? Bu soruyu dört bölümde ele almayı düşünüyorum. Birincisi, *nazarî yapı*; yani bir bilgi sistemini, -ister matematik ister fizik ister felsefe- tahlil ederken nelere

* Bu metnin ilk hali *Türkiye ve Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar* adlı kitapta yayımlanmıştır: Küre Yay., İstanbul 2009, s.201-255. Bu metne, elinizdeki kitabın içinde de yer alan şu çalışmalar esas teşkil etmiştir: “Türk Felsefe-Bilim Tarihi’nin Seyir Defteri -Bir Önsöz-”, “Osmanlılarda Bilim ve Düşünce”. Metnin son kısmındaki sorular, konuşmanın ilk olarak sunulduğu yerde farklı dinleyiciler tarafından sorulmuştur.

dikkat edilmesi gerekir? İkincisi, *tarihî bağlam*; yani hangi tarihî bağlamdan bahsediyoruz? Bu topraklardaki düşünce hayatını çevreleyen, kuşatan tarihî bağlam nedir?

Tam da bu noktada şunu söylemeliyim: Bir cümleyi anlamak için yapılacak ilk iş, onu üst bir cümleye bağlamaktır: Herhangi bir metinden bir cümleyi çekip aldığınızı düşünelim. Bu cümle klâsik bir felsefe metninden olabileceği gibi matematiksel bir ifade de olabilir, fark etmez. İşte bu cümleyi anlayabilmek için onu üst bir cümleye, o üst cümleyi de anlayabilmek için onu daha üst bir cümleye kadar götürmek, dolayısıyla kitaba kadar geri giden, hatta kitabın önsözüne kadar geri giden bir süreci takip etmek gerekir. Hiçbir cümle tek başına, *ilişkiler* olmaksızın anlamlı değildir. Düşünce tarihi okumalarımızı da bunu göre yapmak mecburiyetindeyiz. Örnek olarak, Türkiye'deki kadim felsefî düşüncenin arka planını anlamak istiyorsak onu bir üst cümle olan Osmanlı'ya, Selçuklu'ya ve İslâm medeniyetine bağlamak zorundayız. Hatta daha da ileri gidip Akdeniz kültür havzasına bağlamak zorundayız belki de.

Üçüncü kısımda *içerik ve yönelimler* üzerine konuşacağız; yani, Osmanlı düşüncesinde ya da Türkiye topraklarında inşa edilen düşüncenin içeriği ve yönelimleri nelerdir? Son olarak da dördüncü kısımda, *dönemler* üzerine kısaca duracağız; yani düşünce tarihi açısından, hangi dönemler, hangi devirler söz konusudur?

Elbette hemen söylemeliyim ki bu, benim büyük oranda *yazma kaynaklardan* okuyarak elde ettiğim, çıkardığım bir *çerçeve*dir; ne mutlak ne de tek. Bu konuşmayı, bu işe emek veren birisi olarak, kendi tecrübelerimi size, *sözlü kültürün* imkânları içinde bir aktarım ve sizlerle *paylaşım*dan ibaret görürseniz sevinirim. Şimdi ya da gelecekte, her zaman, sorgulamaya, tartışmaya ve eleştiriye açıktır söyleyeceklerim. Biliyorsunuz istidlâlî düşüncenin en temel özel-

likleri *kavramsal*, *nedensel*, *yöntemsel* ve *eleştirel* olmasıdır. Dolayısıyla rüyamda gördüğüm şeyleri ya da ümitlerimi ve beklentilerimi anlatmayacağım; sezgilerimden de bahsetmeyeceğim. Uğraştığım nesneler üzerine çıkarımsal akıl, istidlâlî akılla yaptığım *yorumlar* üzerine konuşacağım.

İlkeler Üzerine

Birinci ilke: Osmanlı deyince sanki hep bir özden bahsediyoruz. Aslına bakarsanız tarihte *verili* olarak, Osmanlı diye *sabit* bir öz yok; Osmanlı *oluşmuş* bir yapıdır, bir *süreç*tir. Tıpkı Türk, Arap, Kürt gibi adlarda olduğu gibi; bunlar da verili sabit özler değildir; tarihî süreçlerdir; ama insanlar bu sözcükleri, kullandıkları bağlamda, zaman-mekânda, *kurulu*, *verili*, *özel sâbiteler* olarak görme eğilimindedir. Osmanlı, tarih içinde ortaya çıkan bir süreç olduğundan, felsefeyi, bilimi ya da düşünceyi de bir *süreç*, *tarihî bir oluşum* olarak ele almak gerekir. Başka bir deyişle, sorumuz: Tarihte bir Osmanlı vardı da bunlar ne düşündü, nasıl düşündü şeklinde değil; tersine, oluşan bir Osmanlı vardı ve bu oluşum sürecinde nasıl bir düşünce ortaya çıktı biçiminde olmalıdır. Çünkü Osmanlı'yı biraz da bu düşünme tarzı oluşturdu. Başka bir deyişle, "Osmanlı" kavramı ile "Osmanlı'da düşünce" kavramı içiçe kavramlardır; biri diğerini yaratmadı, birlikte oluştu-lar. Bu noktayı dikkate aldığımızda, niçin İstanbul öncesi dönemde daha çok dil eseri yazıldığını, uygulamalı bilim dallarına daha çok ağırlık verildiğini ya da irfânî karakteri ağır basan bir yönelime sahip olduklarını, çok daha iyi an-larız. Örnek olarak, niçin daha çok dil eseri kaleme alındı; çünkü bu insanlar, içinde nefes alıp verdikleri *medeniyyetin dilini* bilmek zorundaydılar ve bunun için Arapça öğreti-mine daha fazla ağırlık verdiler.

İkinci ilke: “Osmanlı’da şu var mıydı, bu var mıydı?” türünden soruların saçmalığını kabul etmektir. Çağımızın önceliklerini göz önünde bulundurarak, bu öncelikleri Osmanlı’da aramaktan çok “Osmanlı’da ne vardı?” sorusunu öne çıkartmak durumundayız. Başka bir deyişle, önceden verili bir şeyi aramaya çıkmamalı, coğrafyaya gidip, o dünyaya girip buralarda ne vardı sorusunun cevabını araştırmalıyız. Dolayısıyla “Bu insanlar nasıl düşünüyorlardı, neyi düşünüyorlardı, nasıl cevaplar ürettiler?” türünden sorularla ilgilenmek zorundayız. Başka bir deyişle, Osmanlılar, ne tür soru ve sorunlara sahiptiler; dertleri ne idi; bu sorunları, dertleri nasıl *kavramsallaştırıyorlardı*; hangi *yöntemleri* kullanıyorlardı ve *çözümlerini* üretirken ne tür bir *ben idraki*nin içinde hareket ediyorlardı?

Modern felsefe-bilim tarihi, ulus inşa etme sürecinde üretilen bir araçtır, bir alettir. Özellikle Batı Avrupa kültürü Aydınlanma’dan sonra kolonyalist çağın kendisine verdiği gücü fark edip onu anlamlandırmaya başladığında ve bunun da büyük oranda bilim ve teknolojinin sonucu olduğunu gördüğünde, tüm dünya kültürlerini bu perspektiften yorumladı ve uluslaşmaya başlayan kültürler de kendi tarihlerinde felsefe-bilim kahramanları aramaya koyuldular. Onların Newton’u varsa bizim İbn Sînâ’mız var; onların Leibniz’i varsa bizim Fahrüddin Râzî’miz var gibi bir psikolojiye girildi. Dolayısıyla bugün bilim tarihi ve düşünce tarihi yazıcılığı kahramanlar üretme, kahramanlar inşa etme tarihidir. Özellikle bunu ilk dönem Türkiye’deki tarih, düşünce tarihi, bilim tarihi yazıcılığında görebiliriz; elbette aynı tavır Arap ve İran dünyasında da mevcuttur. Bu çabanın arkasında, ortak, müşterek insanlık tarihine nasıl bir katkı sağlandığı sorusu yatmaktadır. Tabii burada kastedilen “ortaklık”, “müşterek insanlık” ve “katkı”, büyük oranda Batı Avrupa’nın gelişmişliğine yapılan katkıdır. Bu çerçevede

soru soran milletler, kendilerini kendileri olarak incelemekten daha çok, Batı Avrupa kültürüne yaptıkları katkıları araştırmaya başladılar. Bu psikolojinin yarattığı çerçevede, kendi düşünce tarihini yazan uluslar, kendi atalarının nasıl düşündüğünden çok, Batı Avrupa kültür, felsefe, bilim tarihi yazıcılığının kendisine verdiği kavramları, kendi atalarının, kendi kültürlerinin geçmişinde aramaya başladılar. Bu tavrın üzerinde fazla durmadan, kısaca, diyebilirim ki: “Böyle bir derdimiz olmamalı...”

Davud Kayserî nasıl düşünüyordu; Fatih Sultan Mehmed ne düşünüyordu? Hocazade’nin düşüncesinin içeriği neydi? İsmail Ankaravî’nin düşüncesinin amacı neydi? Ya da İsmail Gelenbevî neyi çözmeye çalışıyordu? Kanımca, bu tür sorulara bakmalı, bu soruların yanıtlarını tespit etmeli; dolayısıyla o dönemlere gitmeli, o dönemlerin tüm şartlarını dikkate alarak düşünmeliyiz.

Tarihî düşünce tecrübemizi okumanın bu en genel ilkeleri yanında, bir de *teknik ilkeleri* var. Bu teknik yönleri de daha önceki bir yazımdan alıntılarla belirtmek istiyorum: “Kadim felsefe-bilim mirasını idrak için bir *tarih perspektifi* ile bir *medeniyet perspektifine*, ayrıca bir *felsefe-bilim teorisine* sahip olunması şarttır. Bu çerçevede incelenen dönemin bütününe ilişkin *hayat küresinin* inşası, idrak edilmek istenen konunun tarihî bağlama mutabık olması açısından zorunludur. Bu dört temel koşul yanında kadim felsefe-bilim tarihini sahih bir biçimde tasavvur edebilmek için bazı *temel ilkeleri* göz önünde bulundurmak gerekir: Kadim nazarî idrake ondalık tasnifli kütüphane sistemi içinden değil, Taşköprülüzade’nin (ö. 1561) *Miftâhu’s-se’âde ve misbâhu’s-siyâde* adlı eserinde serimlenen *ontolojik bilgi tasnifi* çerçevesinden bakmak; nazarî idrakin *teknik muhtevasını* dikkate almak ve bu muhtevanın *tarihî gelişimine* aşina olmak; her dönemde nazarî idrakin dile getirildiği bir

üst yarı sembolik dilin var olduğunu bilmek; nazarî idraki, yalnızca tedebbür/tehbîr cihetinden değil aynı zamanda tefekkür/fikir cihetinden ele almak; nazarî idrakin kullandığı kavramların muhtevalarını, üretildikleri tarihî bağlamdaki medlûlleriyle göz önünde bulundurmak; bu kavramlara yöneltilen eleştirileri de geçmişî bugünün kavramlarını verecek şekilde düşünmeden yine tarihî bağlamı içinde anlamak; değişik nazarî idraklerin tanımlarını, konularını, sorun alanlarını daha iyi anlamak için, bu idrakleri üreten insanların yaşam sürdüğü hayat küresi içindeki amaçlarını belirlemek; en nihayet, nazarî idrakin tarihinin, bir yazma eserler tarihi olduğunu unutmamak ve araştırmalarda yazma kültürün mantığını göz önünde bulundurmak...

Bir kültürün, bir medeniyetin felsefe-bilim zihniyetini tespit etmek için, söz konusu felsefe-bilimin üretildiği bütünü, hayat küresini tarihî vakıya mutabık bir şekilde inşa etmek, bu “küre”yi inşa eden insanların dünya görüşü (anlam-değer dünyası) ile dünya tasavvurunu/resmini dikkate almak, kısaca belirli bir mekân ve zamanda hayat süren insanların varlık’ı, Tanrı’yı, evreni ve insanı nasıl ihsâs ve idrak ettiklerini anlamak gerekir. Öte yandan, insanî bilmekten amaç; teolojik, metafizik, kozmolojik, fizik ve antropolojik tamlik ve tutarlılığı olan mikrodan (unsurdan) makroya (asla), yekpare bir bakışın/nazarın inşa edilmesidir. İnsan, bu “bakış”ın içinde hayatı anlamlı bir bütün olarak yaşamak için bakışını siyasî, içtimaî, dinî ve fikrî yapılarla katıp karıştırır; ortaya çıkan terkip; insanın, içinde ihsâsını, vicdanını ve idrakini barındırdığı evidir. Dolayısıyla sorulan sorular ve verilen yanıtlar ancak ve ancak bu terkinin bütünü göz önünde bulundurularak anlaşılabilir. Öyleyse, felsefe-bilim tarihinde yapılması gereken, belirli bir bilme tarzının -örnek olarak scienceın veya belirli bir felsefenin- tarihinin araştırılması değil, bizatihi insanın bilme eyleminin tarihinin araştırılmasıdır. Bunun için her kültür ve medeniyetin, varlığı,

evreni ve insanı kendi iç tutarlılığı olan bir dille tasvir ve tersim etmesi, kısaca nazarî idraki, hatta idrakleri dikkate alınmalıdır.”

Tarihî Bağlamın Tahlili

Tarihî bir bağlam nasıl tahlil edilir? Kendi takip ettiğim yönetime “*çok değişkenli parametrik okuma*” adını veriyorum. Her şeyden önce, *çok değişken*imizin bulunduğunu dikkate almalı; indirgemeci ve çatışmacı olmamalı; ayrıca sorunları doğru anlayabilmek için değişkenleri kesinlikle kendimize konu kıldığımız tarihî bağlamın içinde bulmalıyız; başka bir deyişle yaşadığımız mekân-zamandan oraya değişken taşımamalıyız. İkincisi, *parametrik* kelimesi, her değişkenin birbiriyle sıkı ilişkilerinin olduğunu ifade ediyor. Bu ilişkiler değiştikçe bütün de değişeceğinden, parametrik yapılarda bir ögenin, bir unsurun aldığı değer, doğal olarak diğer değerlere de yansıyacaktır. Örnek olarak, Fatih Sultan Mehmed öncesi, dönemi ve sonrasına ilişkin çok değişkenli parametrik okumalar yaptığımızda, her üç dönem için de hem ele aldığımız değişkenlerin hem de bu değişkenler arası ilişkilerin farklı olduğunu görürüz. Sâbit ve sâbit olmayan değişkenlerin her üç dönemde de farklı olduğunu görmek bizi şaşırtmamalıdır. Bu nedenle, çok değişkenli parametrik okumada, *sürekli* ile *süreksiz* değişkenleri daima göz önünde bulundurmalıyız.

Tarihî bir bağlamı, çok değişkenli parametrik bir okuma sürecinde, -pedagojik açıdan- iki unsura ayırarak inceleyebiliriz: *İç yapı* ve *dış yapı*.

Dış Yapı

Dış yapı, daha çok o bilgi sisteminin üretildiği *kültürel bağlamla* alâkalıdır ve şu soruların cevaplanması suretiyle tespit edilebilir: Bilginin tanımı nedir ve hangi nazarî dil

içinde üretilmiştir? Bilgiyi üretenler kimlerdir? Bilgiyi üretenlerin mensup oldukları değişik gruplar nelerdir? Özellikle hem üretenlerden hem de üretilen bilgiyle muhatap olanlardan kendilerini bu *bilgiyle tanımlayan* kişiler kimlerdir? Bilginin üretildiği yerler nerelerdir? Kullanılan alet, edevat nedir ve nasıl elde edilmektedir? Bilginin amacı ve fonksiyonu nedir? Üretilen bilgi nerelerde, kimler tarafından kullanılıyordu? Siyasî, dinî ve iktisadî yapılar ile bilginin nasıl bir ilişkisi vardı? Bilginin hem aynı kuşak içindeki hem de kuşaklar arası aktarım yolları nelerdi? Bilgi türünün ve onu üretenlerin sosyal statüsü nedir? Dışarıdan gelen bilgi nasıl bir yere sahipti? Örnek olarak, Avrupa'dan, İran'dan veya Endülüs'ten çeşitli vesilelerle Osmanlı'ya bilgi aktarıldığını biliyoruz. Gelen bilgi aynı paradigmatik özellikleri taşıyorsa nasıl, taşımıyorsa nasıl bir işlem görmüştü? Bu işlem her zaman *uygunluk* esasına göre incelenecek demek değildir; bu bilgiye nasıl karşı durulmuştur; hatta reddedilmiştir?

Son soru, özellikle XVII. yüzyılı anlamak için son derece önemlidir. Çünkü İran üzerinden, Doğu medreselerindeki büyük bir kısmı Kürt asıllı ulemânın, bilgiyi İstanbul'a aktarması esnasında ortaya çıkan sosyal hareketlilik ve İstanbul merkezli Osmanlı ulemâsının, bu aktarıma verdiği tepki bu bağlamda incelenmesi gereken bir husustur. Bunu anlayabilmek için İran'da üretilen bilginin, Osmanlı'da üretilen bilgiyle olan ilişkisini ve Osmanlıların buna karşı geliştirdikleri tepkileri bilmek gerekir. Çünkü siyasî ve kültürel ayrılıklar, üretilen bilginin, o sosyal, kültürel ve siyasî ayrılığa göre şekil kazanmasına neden olabilir. Bunu en güzel, Kâtib Çelebi'nin ifadelerinde görebiliriz. Öte yandan biraz geç bir tarihte de olsa aynı sürecin ve tavrın devam ettiği söylenebilir. Örnek olarak, Sultan III. Selim'e sunulan, Dergüzîni tarafından kaleme alınan bir mantık metninin dibâcesinde, Sadruddin Şîrâzî'nin, yani Molla Sadrâ'nın tahfif edildiğini

görüyoruz. Yazar, Molla Sadrâ'yı, İbn Sînâ'nın, ama özellikle Fahrüddin Râzî'nin özgün olmayan bir kopyacısı olarak değerlendirir. Aynı cümlelerin, yine XVIII. yüzyılın ikinci yarısında İran'da, Molla Sadrâ karşıtı bir düşünür tarafından dile getirildiğini görüyoruz. Niçin? Çünkü XVIII. yüzyılın ikinci yarısında, İran'da Molla Sadrâ resmî düşünce hâlini almaya başlıyor; bu da bir biçimde Osmanlı'ya yansıyor; onlar da buna karşı bir *tedbir* almaya çalışıyorlar. İşte bu nedenledir ki, dışarıdan “gelen bilginin doğası, yapısı ve girdiği coğrafyadaki mevcut bilgiyle olan uygunluğu, farklılıkları nelerdir”in tespit edilmesi gerekir.

Öte yandan dışarıdan gelen bilginin pratik/tatbikî değeri de üzerinde durulması gereken önemli bir husustur. Çünkü pratik değer arttıkça, bilginin kabul edilme oranı da fazla-laşır. Son olarak, dışarıdan gelen bilginin, mevcut sorunlara ilişkin *nazarî açıklama gücü* nedir? Örnek olarak, XVIII. yüzyılda, yani 1740'lardan sonra bu topraklarda ortaya *vahdet-i şühûdu* savunan, yani Ahmed Serhendî çizgisinde bir okul ortaya çıkıyorsa ya da belirli bir grup insan bu düşünceyi Osmanlı entelektüel hayatının baskın felsefesi, bakış açısı hâline getirmeye çalışıyorsa o zaman şuna bakmamız gerek: Bu insanlar, bu bakış açısını kullanarak Osmanlı toplumundaki hangi sorunları çözmeye çalışıyorlardı?

İç Yapı

Tarihî bağlamın, çerçevenin tahlilinde, dış yapının ardından üretilen bilginin kendi *iç yapısına* da bakmak gerekir; buna üretilen *bilginin iç imkânları* diyebiliriz. Bunun başında da kullanılan *dil* gelir: Bilginin dili nedir? Osmanlı'da yaşayan, İstanbul merkezli bir kültür hayatında yaşayan bir insan, pek çok yılını Arapça öğrenerek geçirmek zorundadır. Burada dil derken bir *sözdizimi* (sentaks) anlamındaki dili, bir de o dönemde bilginin ifadesi olan *mantıklaştırılmış*,

formelleştirilmiş, terimleştirilmiş, lafzî-sembolik dili kastediyorum; elbette ikinciye öğrenmek için öncelikle birincisini öğrenmek zorundasınız. Bugün böyle bir sürecin ne anlama geldiğini anlamakta zorlanıyoruz. Ancak, eski dönemlerde pek çok düşünür bu duruma işaret etmiştir. Örnek olarak, İbn Haldun, *Mukaddime*'sinde Arap olmayan öğrencilerin ilim yapmak için, Arapçayla fazlaca zaman kaybettiklerini vurguluyor. İslâm coğrafyasında, hangi kültür ortamına bakılırsa bakılsın, -bu Arap coğrafyası bile olabilir- kültür hayatının inşasında ilk yüzyılların ve eğitimde de ilk yılların dil ağırlıklı geçtiği görülür. Bu tespit, Orta Asya ve Anadolu için olduğu kadar Endülüs için de geçerlidir. Çünkü mevcut bilginin, hikmetin, hakikatin -artık nasıl adlandırırsanız adlandırın- kalıbı, elbisesi, ifadesi ve aktarımı Arapça olduğu için, onunla temas kurmanın ilk şartı Arapça öğrenmektir. Bazı dönemlerde dilin değiştiği gözlemlenebilir. Örnek olarak, XIII. yüzyılın sonunda, Konya, Kayseri ve Sivas'ta, kısaca Orta Anadolu'da Farsça hâkim olmaya başlıyor. O kadar ki, Sadruddin Konevî, son eserlerini Farsça yazmak zorunda kalıyor; çünkü Moğolların önünden kaçıp Anadolu'ya sığınan Farsça konuşan halklar nüfusun yapısını değiştiriyor. Bunun formülü açık: Muhatabınızın dili değiştikçe ya muhatabınıza kendi dilinizi öğreteceksiniz -ki, bu zaman alır- ya da kendisine onun diliyle hitap edeceksiniz.

Dilin yanında ele alınması gereken bir diğer unsur, *kavram dağarcığı*dır. Başka bir deyişle, bilgi ne tür kavramlara dayanıyordu? Kavram sistemi ve bu kavram sistemi arasındaki çerçeve içi çalışmaların doğası nedir? Öte yandan bazı felsefî-ilmî alanlarda kullanılan *sembol* ve *notasyon* sisteminin yapısı nasıldır? Elbette bu sembol ve notasyon sistemi geometride ve cebirde olduğu gibi x, y, p, q, r, z; hesapta olduğu gibi rakamlar ve bazen harfler, ya da lafzî-sembolik yapılar olabilir. Osmanlı Dönemi felsefî-ilmî çerçevede

kullanılan lâfızların sembolik karakterine çok dikkat edilmesi gerekir. Örnek olarak şerh ve hâşiyelerde sözcük ve cümle, kısaca dil tahlillerinin fazla olması, bugün vakit kaybı olarak değerlendiriliyor. Ancak o zaman dil, hakikati idrakin aleti, bilginin formuydu. Bu nedenle ancak *dakik bir dil, hakikati dakik bir biçimde idrak etmemizi sağlar*. Bugün nasıl ki bilginin dili olan matematikte sayıların ve işlem işaretlerinin yerleri çok önemliyse ve ufak bir değişiklik son derece önemli sonuçlar doğuruyorsa o gün için de bu durum bilginin mantıklaştırılmış dildeki ifadesi için geçerliydi. Tam bu noktada, kavramın sözlük anlamı, terim anlamı ve referansı yanında kavramın yaşı, katmanları, hangi bağlamda ortaya çıktığı, ister hâricî ister zihnî hangi olgu ve olaya ad olduğu; neyi çözmek için üretildiği gibi hususlar da dikkate alınmalıdır. Kısaca bir felsefî-ilmî manzume ancak *kendi sözlüğüyle* okunur; başka bir manzumenin sözlüğüyle değil.

Bir diğer husus, sahip olduğumuz ve kullandığımız *malzemenin* belirleyici olmasıdır. Bir kültürün bilgi sistemini tahlil ederken, elimizdeki malzemenin sınırlayıcılığını dikkate almak zorundayız. Malzeme kayıpsa onun doğurduğu boşlukları doldururken çok dikkatli olunması gerekiyor. Başka bir deyişle, diyelim ki elimizdeki malzemeyi yorumladık, bir noktaya vardık; o noktadan sonra malzeme eksikliği var. Ne yapacağız; nasıl yorumlayacağız ve boşlukları nasıl dolduracağız? Bu durumda yöntemimiz ve üslûbumuz ne olacak? Genelde yapılan, modern bilgi birikimin sonuçlarını ve imkânlarını dikkate alarak “Böyle olmalıdır.” şeklinde bir sonuca ulaşmaktan ibarettir. Unutmamak gerekir ki her bilgi sisteminin sınırları vardır; başka bir deyişle her felsefî-ilmî çerçevenin *konu, yöntem, araç, amaç* ve *kavram* sınır noktaları mevcuttur ve o çerçeve içine gömülü çalışan kişiler var olan sınırları kolay kolay aşamazlar. Bu sınırların dışından o bilgi birikimini anlamaya çalışırken, başka bir *zaman* ve

zeminde üretilen yapıları empoze etmek doğru değildir. Örnek olarak, Herakleitos'un ateşini enerji, Demokritos'un atomunu modern fiziğin atomu yaparak düşünmenin fazla bir değeri yoktur. Özellikle 1950'lerden beri buna dikkat ediyor düşünce tarihçileri, bilim tarihçileri. Bir kültür havzasının *theo-onto-logos* manzumesinin kullandığı kavramları ve bu kavramların oluşturduğu yapının alt ve üst sınırlarını elden geldiğince belirlemek gerekir. Örnek olarak, Uluğ Bey, bir matematikçi ve astronomdur; ama aynı zamanda da astrologdur; dolayısıyla ürettiği bilgilerin astrolojik değerinin onun için bir anlam ifade ettiğini bilmeli ve Uluğ Bey'i incelerken yorum tarzımızın sınırlarını ona göre ayarlamalıyız; benzer tespit meselâ Newton için de geçerlidir.

Şimdiye değin söylediklerimizi aslında kısaca şöyle özetleyebiliriz: Bilginin sureti/formu (iç yapısı), işlevi/fonksiyonu (amacı, kullanımı) ve ilişkileri (tarihî bağlamı) bağımsız yapılar değil, birbirini belirleyen ve karşılıklı olarak birbirini var eden yapılardır. Bilgi ne saf, sabit bir özdür ne de saf bir akış, süreçtir; tersine hem sâbiteleri hem de değişkenleri birbirine dönüşebilen, süreklilikleri ile süreksizleri yer değiştirebilen bir *örüntüdür* (*pattern*). Yapılması gereken örüntünün, bir kilim gibi yalnızca belirli bir kesitini alıp, sâbitleyerek incelemek, yalnızca kodlarını ve formlarını bulmak değil, tersine bu tür sâbitelerin var olduğunu, ama aynı zamanda aktığını, başkalaştığını, dönüştüğünü, eski sâbitelerin yeni değişkenlere, eski değişkenlerin de yeni sâbitelere doğru evrildiğini görmektir.

Tarihî Arka Plân Üzerine

Bir düşünce manzumesini tahlil ederken en büyük zorluk, manzumenin *tarihî bağlamını* tespitte yatıyor kanımca. Osmanlı düşüncesini *nereden* yani hangi *zamandan* başlatcağız? *Başlangıç noktası* bakış açısına göre değişecektir ister

istememez. Bu tespitte, esas aldığınız kabuller belirleyici olacaktır. Kavramlara göre, sorunlara göre, yöntemlere göre, her ne ise çıkış noktanız; hatta aradığınız ne ise biraz da ona göre şekillenecektir. Örnek olarak, altmış tabanlı sayı sistemi üzerinde çalışıyorsanız incelemeye Babil matematiğinden başlamalısınız; mantığın tanımı ise araştırdığınız, İbn Sînâ'dan sonraki tüm gelişmeleri dikkate almalısınız vb... Denilebilir ki, Osmanlı manzumesi yer yer tüm Akdeniz birikiminin bir *terkibi* gibidir. Önemli olan incelediğiniz konunun bu terkinin neresinde yer aldığını tespit etmektir; bu da sanıldığı kadar kolay değildir.

Öte yandan bir düşünce manzumesinin *çıkış noktası* ile daha sonraki gelişiminde *kendini irtibatlandırdığı* arka planlar farklı olabilir. Örnek olarak, İstanbul öncesi Osmanlı düşüncesi ile sonrasının bağlamı farklıdır. Çünkü Semerkand matematik-astronomi okulunun mensupları ve eserleri Osmanlı düşüncesinin tarihî derinliğini değiştirmiştir; bu nedenle de tarihî bağlam farklılaşmıştır. Bu düşüncenin, Turan ve İran'da üretilen eserlerle muhatap olmaları; Birunî'yi tanımaları; en genel anlamıyla Orta Asya'da üretilen kelâm, mantık, felsefe, matematik gibi alanlardaki fikirleri tanımaları belirli oranda farklılaşmalara neden olmuştur. Yavuz Sultan Selim'le Arap dünyasının ele geçirilmesi, Mağrib ve Endülüs kültür havzasına ait eserlerin İstanbul'a ulaşması bu yapının yeniden ele alınmasını zorunlu kılıyor. Bir örnek vermek gerekirse: Osmanlılarda, XVI. yüzyıldan önceki matematik incelenirken kullanılan bakış açısı ve tarihî derinlik, XVI. yüzyıldan büyük oranda farklıdır. Çünkü Endülüs ve Mısır matematiğiyle, sembol ve notasyon anlayışı yanında, farklı algoritmik teknikler ve köklü sayıların sayısal analizine ilişkin Endülüs matematiğinin birikimi de İstanbul'a taşınmıştır. Elbette bir süreklilik var; ancak yeni katılan unsurlar da her zaman

söz konusu. Ne saf çizgisel ne de atomik bir okuma, tek başına, sorunları anlamamızı sağlar. Örnek olarak, Osmanlı medrese sistemi işlerken, Muslihuddin Lârî'nin (ö. 1572) İran-Hindistan üzerinden gelip, Meybûdî'nin *Hidâ-yetu'l-hikme Şerhi* üzerine kaleme aldığı *Hâşiye* niçin ve nasıl medrese ders müfredatına girmiştir? Yeri gelmişken, medrese ders müfredatı, zannedildiği gibi ilk başta, Fatih Sultan Mehmed Dönemi'nde nasıl inşa edildiyse aynen öyle devam etmiş değildir; yer yer değişmiş, geç tarihlerde yazılmış yeni metinler müfredata dâhil edilmiştir. Niçin ve nasıl? Benzer tespitlerin XVII. ve özellikle XVIII. yüzyıllar için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz.

Daha önce de dediğimiz gibi, tarihte; özsel, sabit ve verili bir Osmanlı kavramı ve Osmanlı düşüncesi yoktur. Osmanlı gibi Osmanlı düşüncesi de süreç içinde oluşan ve değişen bir yapıdır. Örnek olarak, bu ilkeyi esas aldığımızda ilk dönem Osmanlı düşüncesi ya da felsefî-ilmî hayatın en önemli özelliğinin *dil ağırlıklı* olduğu rahatlıkla görülür. “Dil ağırlıklı” derken, Arapça eğitimi üzerine odaklandığı kastedilmektedir. Nitekim bu dönemdeki yaşamış, hemen hemen tüm âlimlerin sarf, nahiv ve dilin diğer alanlarına ilişkin eserleri vardır. İlk Dönem Osmanlı düşüncesinin ikinci özelliği olarak toplumsal ihtiyaçlardan dolayı, pratik astronomi ve pratik matematik gibi *tatbikî/uygulamalı* karakteri yüksek ilimlere yönelmiş olması dikkati çekmektedir.

Paradigmadan Perspektife

Tekrar sorumuza dönersek, Osmanlı düşünce hayatının oturduğu çerçevenin, olağanca geniş olmasına karşın, *kral yolu*, klâsik İslâm düşüncesindeki birikimin sentezlendiği esnada ortaya çıkan kırılma noktalarının tam ortasında bulunur. İbn Sînâ'nın tabiî (meşşâî) ve İbn Heysem'in riyâzî terkinin daha sonraki eleştirileri, Ebu'l-Berekât Bağdâdî,

Gazzâlî, Ömer Hayyam gibi burada sayamayacağımız pek çok ismin katkıları, XII. yüzyılın sonu ile XIII. yüzyılda bir *zihniyet değişikliği*ne yol açar. Bu değişiklik, daha önce katıksız bir *öğreti*, -hatta yer yer din- hâlinde olan felsefî-ilmî manzumelerin, artık hakikati elde etmede birer *yöntem* hâlini alması; başka bir deyişle manzumelerin *paradigmatik* karakterlerinin çözülerek *perspektife* dönüşmeleridir. Gerçekten de belki de tarihte ilk defa olarak, Seyyid Şerif'in aşağıda işaret edeceğimiz tasnifinin de en iyi şekilde işaret ettiği üzere, farklı *paradigmaların perspektif* haline dönüştüğü ve aynı hakikate götüren farklı yollar, yöntemler olarak algılandığı bir sürece girilmiştir. Nitekim söz konusu dönemlerde herhangi bir sorun tartışılırken “min kibel ‘ilmi’l-kelâm” (kelâm açısından), “min kibel ‘ilmi’l-hikme” (felsefe açısından); “min kibel ‘ilmi’l-kelâm ve’l-hikme” (kelâm ve felsefe açısından) ya da Molla Lütî ile Devvânî’nin öğrencisi Müeyyedzade’nin herhangi bir kavramı tartışırken “‘alâ usûli’l-felsefe” (felsefenin ilkelerine göre) ya da “‘alâ usûli’l-kelâm” (kelâmın ilkelerine göre) deyişlerine sıkça rastlanılması bu süreci gösterir. Ancak bu dönüşüm, zannedildiği gibi yalnızca Gazzâlî’nin öğretti türündeki meşşâî felsefeye yönelttiği eleştirilerle açıklanamaz. Bizatihi İbn Sînâ, eserlerinde kadim Aristotelesçi öğretiyi, kendi kişisel sezgisine dayanarak daha doğru yorumlamaktan bahseder. Bu *kişisel sezgi* tavrı, öğrenci ve takipçilerine de daha rahat hareket etme imkânı verecektir. Öte yandan İbn Heysem’in son derece farklı nefis nazariyesi ve bilginin kognitif analizi ile bilgi anlayışı ve kadim birikime riyâzî bakış açısından getirdiği eleştiriler; riyâzî temellendirmeyi burhana eş kabul etme yaklaşımı gibi diğer etkenler böyle bir başlangıcın tetiklenmesine yardımcı olmuştur. Yeri gelmişken şu noktayı vurgulamakta yarar var: İbn Sînâcı manzumeye karşı en ciddi ve etkisi sürekli eleştirileri getiren, İbn Heysem ve Ömer

Hayyam gibi matematikçiler (riyâzî hikmeti önemseyenler) olmuştur. Matematikçiler hem İbn Sînâcî varlık kavramını eleştirdiler hem de matematiksel nesneler ile matematiksel bilginin değeri konusunda İbn Sînâcîların görüşlerine karşı çıktılar. Bu çerçevede İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ına bir *Şerh* yazarak düşüncelerini eleştiren ilk isimlerden birinin, Şihâbud-din Suhreverdi'nin ve Fahrüddin Râzî'nin çağdaşı, tanınmış matematikçi ve astronom Şerefüddin Mes'udî'nin olması bir tesadüf değildir. Daha önce Ebu'l-Berakât Bağdâdî başta olmak üzere pek çok ismin felsefî-ilmî birikimin çok ince eklem noktalarına yönelik eleştirileri, kelâmın Bâkılânî ile doğa felsefesine Eşarî bakış açısından el atması; özellikle Gazzâlî'nin İbn Sînâcî metafizik illet ile maddî illet arasındaki ayırımına dayanan anlayışını tenkit eden *Tehâfut*'u, tüm bunlar bir araya gelerek XII. yüzyılın sonu ile XIII. yüzyılın başında Merağa'da, Mecdüddin Cîlî'nin iki öğrencisi Fahrüddin Râzî ile Şihâbud-din Suhreverdi'ye, İbn Sînâ'dan, dolayısıyla meşşâîlerden *farklı felsefe yapma* imkânı verirler. Bu farklı felsefe yapma imkânı, düşünürlere geçmiş birikimden kendi projelerine uygun unsurları da dikkate alarak yeni sorgulama, arayış ve çözümlere yönelme gücü kazandırır. Nitekim Cîlî'nin öğrencilerine okuttuğu mecmua günümüze ulaştı ve yayımlandı; bu mecmuaya baktığımızda, İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Sînâ okulundan Ömer Sâvî ve Aynulkudât Hemedânî gibi isimleri görürüz.

Kısa, ama çok kısa özetlenen bu dönemin felsefî-ilmî sorunlar açısından getirdiklerine bakmadan önce, kadim düşüncenin en önemli tarihî özelliğinin *holistik* karakterde olduğunun altı çizilmelidir. Bu nedenle, yapı *asıldan unsura* yekpare bir bütündür. Dolayısıyla fizik, metafiziğe; kozmoloji de ilâhiyata sıkı sıkıya bağlıdır; bu sıralamanın tersi de doğrudur. Herhangi birinde vuku bulan bir değişiklik, zorunlu olarak diğerlerine yansır; iç tutarlılık adına da tüm

bir sistem yeni baştan gözden geçirilir. Bu çerçevede, kelâmî anlayışta Tanrı'nın *irade* sahibi, dolayısıyla *Kâdir-i Muhtar* olması ilkesi, hem kozmolojiye hem de fiziğe uygulanır; bunun sonucunda *illetin metafizik karakteri* elenerek *maddîfizik illet (sebeb)* anlayışı öne çıkartılır. Bu uygulamanın doğal sonucu olarak, evrendeki ara varlıklar *fâil* olmaktan çıkarılıp *âmil* öğeler haline dönüşür. Bu da yine zorunlu olarak, evreni ortak bir fiziğin geçerli olduğu *birleşik, yekpare bir cisim* kılar. Evrendeki *nousun* tezahür ettiği tüm unsurların âmil halini alması, Dünya üzerindeki etkisinin *büyülü* karakterini ortadan kaldırıp *doğal bir süreç* olarak algılanmasını sağlar. Yine yeri gelmişken işaret etmekte fayda var: İslâm düşünce tarihinde İbn Sînâ'nın metafizik ve fizik illetler arasında yaptığı ayırmadan sonra en çok tartışılan kavramlardan birisi *illet* kavramıdır. Zaten bilindiği üzere meşşâî gelenekte “Bilmek, illeti bilmektir.” O kadar ki, Nasîruddin Tûsî, “Bir düşünürün meşşâî olup olmadığı, onun illet kavramına verdiği yerle ölçülür.” der. İster Mutezilî ister Eşarî olsun kelâmcıların illet konusundaki görüşleri üzerinde çok durulmuştur. Ancak Horasan'da, başta Hakîm-i Tebrizî olmak üzere bazı sufîler -ârifler değil- “önemli olan *illetin* değil *hikmetin* bilinmesi” gerektiğini ileri sürerek hem illet anlayışına karşı çıkmışlar hem de bu hikmeti yalnızca kendi yöntemlerinin tespit edebileceği iddiasıyla kendilerini *hakîm* olarak adlandırmışlardır. Bunun iddianın üzerine gidilmesi ve daha sonra da Anadolu tarihinde etkisini göreceğimiz Horasan Erenleri'nin tarihteki yerinin belirlenmesi gerekir. Öte yandan İbn Sînâ'nın çok önceleri, doğum anında ana rahminde kısmî olarak bireyselleştirdiği nefis, artık kozmik bağlantısı koptuğu, fa'âl akıl vurgusu oldukça zayıfladığı, hatta ortadan kalktığı için tamamen bireyselleşir. Bunun sonucunda mahsûs bilgiden zihnî bilgiye giden süreçte elde edilen suret, yalnızca fa'âl akıldaki hakikî surete ittisal için

bir uyarıcı olmaktan çıkıp, kendi başına kalır. Artık vücut-i zihnî, aracı değil, bizatihi bilginin temsilidir. Nasîruddin Tûsî'nin *nefsu'l-emr* kavramını ayrı bir risaleyle incelemesi, fa'âl aklın yerine ikame edilebilecek yeni bir mekanizmanın üretilmeye çalışılmasıyla ilgilidir. Nitekim Hillî, Nasîruddin Tûsî'nin *Tecrîdu'l-mantık*'ına yazdığı şerhte, hocasına “nefsu'l-emr ile neyi kastettiğini” sorduğunu onun da “fa'âl akıl” diye yanıt verdiğini naklediyor. Öte yandan bu durum nefsin kognitif kuvvelerinin yeniden yorumunu gerektirdiği gibi, bilgiyi daha beşerî kılar ve mutlak bilgi anlayışından çok *yöntem bağımlı* bilgi anlayışına götürür. Artık bilgide yalnızca akıl değil, muhayyile ve müvehhime de söz sahibi olmaya başlar. Bu matematiksel nesnelerin ontolojisini yeniden sorgulamaya, ayrıca matematiksel bilginin meşrûiyetini ve doğaya tatbikini yeniden incelemeye neden olur. Artık saf hakikat yerine, insanın beşerî imkânlarıyla elde ettiği, muhayyile ve müvehhimenin de rolünün bulunduğu bir bilgi türü ortaya çıkar. Nasîruddin Tûsî ile Sadruddin Konevî'nin eşyanın hakikatine ilişkin bilginin imkânını tartışmaları; Mehmed Kafiyeçî'nin muhayyile ve müvehhimenin beşerî bilgideki yerine ilişkin tezleri; İcî ile Cürcânî'nin matematiksel bilginin doğayı tasvirdeki gücü üzerindeki farklı düşünceleri; Kutbuddin Şirâzî'nin yakinî bilgiyi yalnızca matematiksel dilin verdiğini söylemesi... İşte tüm bu tartışmalar bu süreçte gelişen fikirlerin sonuçlarıdır. Öte yandan işrâkîliğin Ebu'l-Berakât Bağdâdî'ye kadar geri giden hendesî cisim tasavvuru; Ömer Hayyam'da kök bulan varlık kavramının zihnî olduğu iddiası, ışık üzerindeki metafizik tezleri, cevherî hareket anlayışı; bilgide sezgiye meşşâî yaklaşımdan farklı bir yorum getirilmesi ve doğanın bilgisinin tahsilinde bir yerinin olduğunun temellendirilmesi; tüm bunlar diğer eleştirilerle birleşince ortaya, *bilgiye* ilişkin büyük bir felsefî-ilmî bunalımın çıkması kaçınılmaz olur.

XIII. yüzyılda meşşâî gelenek kendini Esîruddin Ebherî, Necmuddin Kazvînî ve Nasîruddin Tûsî gibi düşünürlerin eliyle yeniden gözden geçirir. En önemli sorun, meşşâîliğin dili olan mantığın, fa‘âl akıl olmaksızın yeniden tanımı sorunudur. Nitekim bu dönemde mantığın konusunun ne olduğu sorusu üzerinde yapılan tartışmalar son derece önemlidir ve daha sonraki dönemi belirlemiştir. İbn Sînâcılar, üstatları gibi, mantığın konusu olarak “*ma‘kûlât-ı sâniye*”yi kabul etmeye devam ederken Fahrüddin Râzî’nin öğrencisi Hûnecî, daha işlevsel-cebirselsel bir tanımla, “*meçhûlât-ı tasavvuriyye ve tasdîkiyye*”ye îsâl cihetinden *ma‘lûmât-ı tasavvuriyye ve tasdîkiyye*” olarak yeni bir tanım verdi. İslâm medeniyetinde daha sonraki mantık çalışmalarının karakterini bu iki farklı yaklaşıma dayalı arayışlar belirledi. XIII. yüzyılın İslâm mantık tarihinin altın çağı olması bu arayış nedeniyledir. Hûnecî, Ebherî, Tûsî, Semerkandî, Hillî gibi pek çok ismin çalışmalarını Kazvînî, *Şemsîyye*’sinde, Urmevî de *Metâli*’inde işleyecek, daha sonra Kutbuddin Râzî ve Seyyid Şerif ile bu çalışmalar gelişecektir. Bu çalışmaların en önemli konularından birisi de İbn Sînâcî metafiziğin, mantığa bir uygulaması olan müvecccehât/modal mantıktır. Bu konuda en dikkatli çalışmalardan birini Semerkandî’nin yapması bir tesadüf olmasa gerektir.

Öte yandan İbn Sînâcılığa yönelik tüm eleştirileri dikkate alıp *et-Tecrîd fi’l-i’tikâd* gibi *İbn Sînâcî kelâm* diyebileceğimiz bir eseri kaleme alacak kadar İbn Sînâcılığın muhyîsi olan Nasîruddin Tûsî’nin kurduğu Merağa matematik-astronomi okulu nazârî arka planını tam da böyle bir ortamda bulur. Daha okul kurulmadan önce hem Nasîruddin Tûsî hem de sonraki dönemde mesai arkadaşı olacak Müeyyiduddin Urdî, İbn Heysem’in projesini gerçekleştirmek üzere, klâsik astronomi teorilerinde değişim yapmaya başlamışlardı. Bu nedenle matematik bilimler yeniden ihya edildi; eski

eserler tahrir edilerek gözden geçirildi; yeni riyâzî eserler kaleme alındı. Merâğa okulu, yalnızca felsefî-ilmî açıdan değil, aynı zamanda kurumsal açıdan da bazı yenilikleri muhtevidir. İlk defa İslâm dünyasında vakıfların %10 geliri ilmî faaliyetlere tahsis edildi. İslâm dünyasında daha önce görülmemiş bir durumdur bu ve bunun bir nedeni İlhanlı Devleti yöneticilerinin dinî farklılığı ise diğer nedeni de Nasîruddin Tûsî'nin kendi hedeflerini siyasî iktidarın çıkarlarıyla tevhid edebilme becerisidir. Siyasî iktidarın astroloji merakını kullanan Nasîruddin Tûsî hem rasathaneyi hem de medreseleri kurar; kütüphane açar; alet yapımı, kitap istinsahı gibi işlerle ilgilenen birimleri örgütler; öğrenci yetiştirilmesine nezaret eder; ayrıca tüm kadim birikimin önemli eserlerini yeniden gözden geçirerek (*tahrîrât*) yayımlar; bilgi akışına sokar. Özellikle, meşşâî bilgi tasavvuru zayıfladıktan sonra evrenin bilgisinde yeniden önem kazanan riyâzî bilgiyi temsil eden tüm eserleri, Yunan ve Helenistik dünyadan çevrilmiş veya İslâm dünyasında telif edilmiş kitap ve risaleleri yeniden düzenler. İslâm dünyası yanında Çin'den ve Bizans'tan da bilginler gelir; bir tür dünya akademisi şeklinde çalışırlar. Nasîruddin Tûsî, İbn Sînâcılığı ihya ederken, Fahrüddin Râzî ve Şihâbuddin Suhreverdi gibi düşünürlerin eleştirilerini de karşılamaya gayret eder; bununla da yetinmez İbn Sînâcı olup da farklı tasarruflarda bulunan Esîrudin Ebherî gibi düşünürleri de tenkit eder.

Nasîruddin Tûsî'nin gayretlerine yönelik iki önemli karşı faaliyet fark ediliyor: Birincisi, işrâkîliğin yeniden üretilmesidir. Şehrezûrî, Kutbuddin Şîrâzî ve İbn Kemmûne gibi isimler bu dönemde işrâkîliği ihya ediyorlar. Fakat bu ihya sonucunda işrâkîlik yalnızca felsefî ve metafizik bir perspektif olmaktan çıkarılıp, felsefî-ilmî yapının tümüne uygulanır. Örnek olarak, Kutbuddin Şîrâzî, işrâkî ilkeleri, riyâzî ilimlerdeki ispat anlayışını değiştirecek şekilde ilimlere taşır.

Böylece işrâkîlik, bu yüzyıllarda, artık saf bir mistik, metafizik yapı olmaktan çıkıp, doğa felsefesi yapılan, astronomi yapılan, optik yapılan bir zemin veriyor insanlara... Bu zemin Ali Kuşçu'ya kadar uzanacak; cevherî hareket, cisim tanımı, bilgi tanımı vb. konulardaki işrâkî tezler ilmî sahada göz önünde bulundurulmaya devam edilecektir.

İkinci önemli karşı gelişme, kelâmcıların Tûsî'nin İbn Sînâ'yı ihya etmesine karşı yeni bir konum almalarıdır. Bu çerçevede genelde bilinen Beyzâvî, İsfahânî ve İcî gibi isimlerdir. İlginçtir; Maturîdîler, Şemsuddin Semerkandî gibi dev bir isimle hem mantık hem nazarî kelâm sahasında ilk adımı atıyorlar. Semerkandî hem *es-Sahâifu'l-ilâhiyye*'de hem de ona kendisinin kaleme aldığı şerhinde, *Me'ârifte* Maturîdî kelâmını felsefî yani istidlâlî aklın imkânları içinde, hendeseyi de kullanarak inşa etmeye çalışır. İcî, *Mevâkıf*'ı büyük oranda Semerkandî'ye karşı yazmış ve Eşarîliği felsefî bir bakış açısı hâline getirmiştir. Bu anlamda kelâmî ekol hem işrâkîliği hem de Tûsî İbn Sînâcılığını dikkate alıp onun bazı unsurlarını kullanır. Dolayısıyla, artık bu dönemde saf bir Râzî çizgisinden bahsedilemez. İlginç olan nokta, bu dönemde Mısır'da Maturîdî Ekmeluddin Bâbertî'nin, Zâhirîlik'ten; Eşarî Seyyid Şerif Cürcânî'nin de Mutezilî çizgiden faydalananıyormasıdır. Özellikle Seyyid Şerif, Mutezilî fikirleri tadil ederek mütedavil olan kelâma dâhil ediyor.

Bu dönemde ayrıca, fa'âl aklın hakikatin bilgisini tahsil etmedeki yeri zayıflayınca, muhayyile ve müvehhime de müdrikenin yanında hakikatin bilgisinin edinilmesinde yer kazanınca, Tanrı'nın insan tarafından nasıl bilenebileceği, bu bilginin nazarî veya irfânî olup olmadığı hususu öne çıkmıştır. XIII. yüzyılda Fahrüddin Râzî'den hemen sonra irfânî keşfin öne çıkmaya başlaması, İbn Arabî'nin öğretisinin yükselmesi böylesi bir ortamla son derece ilgilidir. Sadruddin Konevî'nin yukarıda değinilen, Nasîruddin Tûsî ile

tartışmaları, Konevî'nin öğrencileri eliyle tüm bir İslâm coğrafyasına yayılmıştır. Benzer biçimde işrâkî öğretinin ilâhiyata ve metafiziğe ilişkin tezleri de irfânî düşüncelerle birlikte, Tanrı'nın bilgisini *tek başına* nazarî yöntemle bırakmak istemediğini gösterir. Öte yandan riyâzî bilimlerde işrâkî tezlerden beslenen işrâkî eğilimli Kutbuddin Şirâzî'nin, Konya'da Konevî'den ders aldıktan sonra irfânî sistem ile işrâkî sistemi üst bir dilde terkibe yeltenmesi ve bu doğrultuda bir eser kaleme alması dikkate değerdir. Şuna değinmekte yarar var: Konya'da aynı tarihlerde nazarî kelâmın en önemli metinlerinden birisini yazan *mütekellim* Sirâcuddin Urmevî, irfanın en önemli ustası *ârif* Sadraddin Konevî ve her ikisini de eleştirerek, her türlü bilginin kognitif analizini dışarıda bırakarak, özellikle mistik tecrübeyi şiirle terennüm/tezevvük eden *sûfî* Celâluddin Rumî, yukarıdan beri üzerinde durulan yapının adeta küçük bir minyatürünü oluşturur.

Dikkat edildiyse şimdiye değin, İbn Sînâcılığın kozmik nefis (nous), fa'âl akıl vb. kavramsallaştırmalarının zayıflaması ve *noustan* bireysel nefse giden sürecin bilgi anlayışında yeni sorunlar doğurduğu üzerinde özellikle durdum. Bu durum ahlâk felsefesinde de yeni bir açılım sağlıyor. Bildiğiniz gibi İbn Sînâ bile amelî felsefede hemen hemen hiç eser vermemiştir; bunun nedenleri üzerinde pek çok tartışma mevcuttur. Şimdi sorum şu, İbn Sînâ bile amelî felsefede bu kadar dikkatliken, *Mevâkıf* gibi çok önemli bir kelâm metni yazan Adududdin İcî nasıl olur da tamamen meşşâî terminolojiyi kullanarak bir ahlâk metni kaleme alabilir? Bilindiği gibi bu metin XVI. yüzyılda Taşköprülüzade, XVII. yüzyılda Münecimbaşı tarafından şerh edilmiştir; ayrıca Kınalızade Ali, *Ahlâk-ı 'alâ'î* adlı Türkçe eserinde hem ahlâk hem de siyaseti meşşâî felsefe terminolojisini de kullanarak en üst seviyede yeniden üretmiştir. İşte şimdiye değin dediklerimizin temsil gücü en yüksek örneklerinden birisidir

bu durum. Konu, ilkeler bağlamında tadil edilmiş, nazari ve amelî akıl bireysel insanî nefsin sınırları içinde incelenmiştir. Şöyle denebilir, pek çok metinde eski duruma ve terminolojiye atıf mevcuttur; bunu nasıl izah edeceğiz? Doğrudur; ancak bu atıflar ya tarihî ya farklı düşüncelerin hatırlatılması gibi nedenlere dayalıdır; hiçbir zaman sistemin ana payandası durumunda değildirler.

Oluşum Dönemi Osmanlı Entelektüel Hayatının Yapısı

Sık sık tekrar ettiğimiz üzere, Osmanlı dünyası İslâm dünyasının tabii bir devamıdır. Özellikle, Orta Asya -İran- Anadolu, İlhanlılardan itibaren ortak bir kültür havzası oluşur. İlk Osmanlı tecrübesi bu kültür havzası içinde ortaya çıkmış ve XVI. yüzyılın ortalarına kadar, Safevî Devleti'nin ideolojik tahakkümünün yerleşmesine kadar sürmüştür.

İstanbul öncesi döneme ilişkin ciddi kaynak sıkıntımız var. Mevcut eserler, hem iç çatışmalarda, Karamanlı baskınlarında hem de Ankara Savaşı'nın yarattığı iç savaş ortamında büyük zarar görmüştür. Bunun yanında söz konusu döneme dair resmî arşive de sahip değiliz. Yine de mevcut malzemeyi değerlendirdiğimizde, ağırlıklı olarak dil eğitiminin verildiği ve dil eserlerinin yazıldığını söyleyebiliriz. Kısaca ana yönelim, dil ve hesap, mesâha, vakit tayini, muhasebe matematiği ve tıp gibi uygulamalı bilimlerdir. Bunu biraz da toplumun ihtiyaçları belirliyor. Öte yandan demografik yapının da çok homojen olmadığını unutmamak gerekir. İlk Osmanlı medresesi, İznik Medresesi'ne davet edilen Davud Kayserî'nin kelâmı dikkate alan irfânî yönelimi de yine toplumun ve devletin o günkü yapısına uygundur. Öte yandan Kayserî'nin hem eğitiminin, -ki Tokat/Niksar'da Merağa Okulu'nun ikinci nesil üyesi Mehmed Sertakoğlu'ndan

riyâzî ilimler eğitimi almıştır- hem de *enmûzec* tarzı eserinin gösterdiği gibi, nazarî seviyedeki bilgi birikiminden de en azından âlimler seviyesinde haberdardılar. Ayrıca nadir de olsa değişik içerikli eserler mevcuttur; örnek olarak Muhammed Harizmî'nin Sultan I. Murad'a sunduğu *Usûl* kitabı bu açıdan dikkate değerdir. Ancak bunlar eğitim görmüş kesimin ortak kültürü olmaktan çok, üst seviyeli bilginlerin dağarcığına aittir. Yine de çok az verimiz olmasına karşın, en azından, daha sonraki yapıyı da göz önünde tutarak, kuruluş aşamasında, üst seviyede, kelâmî-irfânî çizginin teşekkül etmeye başladığı söylenebilir.

Osmanlı entelektüel hayatında en ciddi dönüşüm, Sultan Yıldırım Bayezid'in siyasetiyle başlamıştır denebilir. Onun beylikten *devlete* giden süreçte takip ettiği merkezî siyaset gereği klâsik yüksek İslâm kültürünü, kendi ülkesinde inşa etmeye yönelmesi, bu nedenle de Mehmed Fenârî'yi davet etmesi ve medreseler için -bugün elimizde olmasa da- ilk müfredat düzenlemesini yapması bu açıdan önemlidir. Fenârî, Kahire'de Ekmeluddin Bâbertî'nin öğrencisi olmuş, Zâhirî fikirlerle içiçe Hanefî-Maturîdî bir çizgiyi benimsemiş; mantık, kelâm, usul tahsil etmiş bir isimdir. O ve çevresinde toplanan bilginler Osmanlı'nın ilk entelektüel üretimini yapmıştır denebilir. Bu yalnızca, mantık, kelâm ve usulde değil, Abdolvâcid Kûtâhî'nin eserlerinde görüldüğü gibi, nazarî astronomi sahasında da gerçekleşmiştir. Mantık, usul ve matematiğin yavaş yavaş yer bulduğu bu süreçte Fenârî, Kayserî çizgisinde irfanı da devam ettirmiştir. Onun yetiştirdiği öğrenciler ve çevresi Osmanlı'nın daha sonraki entelektüel gelişiminde ciddi tesirde bulunmuştur. Böylece, denilebilir ki, ilk dönem her ne kadar tatbikî ilimler ve dil ağırlıklı ise de buna irfanî yapıyı da eklemek gerekiyor. Yeri gelmişken, irfanın, dolayısıyla irfanî keşfin tasavvufî, dolayısıyla sûfî zevkle aynı anlama gelmediğini vurgulamak

gerekir. İrfan, *mistik bilginin istidlâlî aklın imkânlarıyla ifadesidir* ve ilk defa İbn Sînâ'da ortaya çıkan bir kavramdır. Sûfî zevk ise her türlü istidlâlî formülasyona karşıdır ve şiir dilini benimser. Dolayısıyla irfan bir tür felsefedir ve nazarın yanında ona karşı konumlanmaz; tersine onun üstünde onu tamamlayan bir yapısı vardır. Şöyle de denebilir: İrfan, kelâmî nazarı; işrâk da meşşâî nazarı tamamlar. İşte bu nedenle, şimdilerde çok yaygın olan ve Kuşeyrî'ye dayandırılan bilgi merkezli, *beyân-burhân-irfân* tasnifi, İbn Sînâ öncesi için geçerli bir model olabilir; sonrası için ise kısmi açıklama gücüne sahiptir. Bunun neden böyle olduğunu şimdi inceleyebiliriz.

Felsefe-Bilimin Yöntemi, Amacı ve Konusu

Şimdiye değin çizilen çerçeve ve verilen bilgiler, tarihî bir süreç içinde ortaya çıkmıştır. Bu sürecin sonunda, *konuda* birlik, *yöntemde* farklılık, *amaçta* ise yöntem farklılığından kaynaklanan, öz olarak aynı ancak zâhiren değişik yorumlar geliştirilmiştir. Her ne olursa olsun, bu sürecin sonunda tarihte ilk defa, başta medreseler olmak üzere değişik eğitim-araştırma kurumları nedeniyle en genel anlamıyla felsefî-ilmî bilgi ile dinî bilgi arasında bir *ahenk* yaratılmış ve bu bilgi *toplumsallaşmış*tır. Özellikle yukarıda değinilen yüzyıllardan sonra İslâm dünyasında *bilginler* ile *tahsilli* insanların bilgi tasavvurunda yaygın bir benzeşme meydana gelmiştir. Örnek olarak, Fahrüddin Râzî ve onun çizgisinden pek çok düşünür, astronomi biliminin Batlamyusçu teknik içeriği yanında astrolojiyi de Tanrı'nın hikmetinin bir tezahürü görerek meşrûlaştırmış; bir müfessir ve fakih olan Nizâmuddin Nîsâbü'rî, Nasîruddin Tûsî'nin *et-Tezkire fi 'ilmi'l-hey'e* adlı eserine bu anlayışı uygularken, Kur'ân-ı Kerîm'deki ilgili âyetleri de bu çerçevede yorumlayabilmiş;

daha da ileri giderek astrolojinin, Tanrı'nın dünyayı tedebür için kullandığı bir araç olarak görülebileceğini belirtmiştir. Bu nedenledir ki, Semerkand matematik-astronomi okulunda daha teknik şerhler dururken, Nisaburî'nin şerhi beş yıllık bir süre zarfında öğrencilere okutmak için tercih edilmiştir. Kısaca, XIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, İslâm medeniyetinde, Turan-İran-Anadolu'da, dönemin tasavvuru içinde, tarihte ilk defa, *bilginler* ile *tahsilli* insanların bilgi tasavvurunun aynı olduğu, *felsefî-ilmî bir toplum* meydana getirilmiştir.

Osmanlıların da nefes alıp verdiği kültür havzası içindeki bu felsefî-ilmî faaliyetin *yöntemini* Seyyid Şerif Cürcânî, *amacını* Hocazade, *konusunu* ise Taşköprülüzade en iyi bir biçimde dile getirmiştir. Yöntem konusuna göz atmadan önce, denilecekleri daha iyi anlayabilmek adına, şu noktayı bir kez daha yeniden tebâruz ettirelim: Daha önce, İbn Sînâ *el-İşârât*'ta, biraz önce söylediğim üzere, irfan ile burhan arasında bir sıralama yaptı ve hem burhanı hem de irfanı beraberce dikkate aldı. İbn Sînâ, burhan ile irfanı/işrâkı birlikte dikkate alan düşünüre *müteellih*, bu tarz bir felsefeye de *el-hikmetu'l-müte'âliye* adını verdi. İbn Sînâ'nın maksudunu, Şihâbuddin Suhreverdî, işrâkîlikte; İbn Arabî, irfanda dikkate aldılar. Nasîruddin Tûsî ise *Hallu'l-İşârât*'ta meşşâî bakış açısından yaklaşarak İbn Sînâ'nın kasdını ayrıntılı bir biçimde inceledi.

İmdi, Seyyid Şerif, Kutbuddin Râzî'nin, Sirâcuddin Urmevî'nin *Metâli'u'l-envâr*'ına yazdığı şerh üzerine kaleme aldığı *Hâşiye*'de şimdiye değin üzerine konuştuğumuz yapıyı bir tasnife tutar. Buna göre, *bilginin* esas itibarıyla amacı *saadettir*. Saadete ulaşabilmek için hem *mebdei* (geliş) hem de *meâdı* (dönüş) bilmek gerekir. Ancak en nihayetinde amaç Tanrı'nın bilgisine ulaşmaktır; bu bilgiyi elde etmenin de iki yöntemi vardır: Biri *nazar* diğeri *keşf*. Nazar da kendi içinde

ikiye ayrılır: Bir vahyi esas alarak *nazarda* bulunan *mütekelim*; bir vahyi esas almadan *nazarda* bulunan ise *meşşâîdir*. Keşf de nazar gibi kendi içinde ikiye ayrılır: Bir vahyi esas alarak keşfte bulunan *ârif/sûfi*; bir vahyi dikkate almadan keşfte bulunan ise *işrâkîdir*. Kadim gelenekte “vahyi esas almaktan” kasıt, “Tanrı’yı ve tanrısallık olan diğer konuları vahyolunmuş metindeki gibi kabul edip *felsefe yapmak*”tır. Dolayısıyla, Tanrı’ya inanıp felsefe yaparsanız mütekellimsiniz; felsefeye yapıp sonra Tanrı’ya inanırsanız meşşâîsiniz. Söz konusu vahyî çerçeve, XIII. yüzyıldan sonra, ortak ulaşılan konu olan Tanrı’nın varlığı ve birliği yanında, Tanrı’nın *muhtar* olması, yani *özgür iradesiyle* iş görmesi konusu etrafında yoğunlaşmıştır. Böyle bir kabulün, teolojiden, kozmolojiye, oradan da metafiziğe ve fiziğe sirayet eden pek çok yönü vardır.

Hem yukarıda işaret ettiğimiz hem de aşağıda üzerinde duracağımız, XIII. yüzyıldan sonra ortaya çıkan *konu birliği* açısından bu yöntem tasnifinin anlamı nedir? Sorunun özü, çıkış kaynağı, Tanrı’nın ve tanrısallık olanın bilgisidir; çünkü yukarıda denildiği gibi, epistemolojik yapıda ortaya çıkan değişim neticesinde Tanrı’nın ve tanrısallık olanın bilgisi, kısaca *gaybın* bilgisi yalnızca insanın kognitif imkânlarına terk edilemeyecek kadar karmaşık bir konu hâlini almıştır. Ancak sorun bir kez benimsenen yönteme göre inşa edilmiş mi, teolojiden kozmolojiye, oradan fiziğe pek çok konu da yöntemsel ele alışı açısından farklı sonuçlar doğuracaktır. Örnek olarak, evrenin başlangıç sorunu, mekân ve zaman anlayışı, cisim tasavvuru, bilgi anlayışı, vb. pek çok konu esas alınan ilkelere göre şekil kazanacaktır.

Seyyid Şerif’in bu *yöntem* tasnifine göre elde edilen bilginin *amacı*, Hocazade tarafından, *Tehâfutu’l-felâsife* adlı eserinin dibâcesinde belirlenmiştir. Buna göre, insanoğlunun en önemli kaygısı *yer* sorunudur; bu nedenle de insan *yerini*

bilmek ister. T(h)eo-logos, Kosmo(s)-logos ve Eschato(s)-logos anlayışlarını mezceden bu bakış açısına göre, insan üç yer idrâkine sahiptir: Nere-den (*min-eyne*), nere-de (*fî-eyne*) ve nere-ye (*ilâ-eyne*) biçiminde üç yer sorusuna yanıt olarak verilebilecek *mebde* (geliş), *meâd* (dönüş) ve *beyne-humâ* (ikisi arasında duruş). Hem var olduğu yer olan evren itibarıyla hem de bizatihi kendisi iki yerde yani geliş ve dönüş arasında arada bir yerde yer tutan, duran bir var olan olarak insan, en temelde söz konusu üç yerin bilgisinin peşinde koşar: Nere-denin bilgisi (*ilmu min eyne*), nere-denin bilgisi (*ilmu fî eyne*) ve nere-yenin bilgisi (*ilmu ilâ eyne*). Bu sorular *benden* sökün eder; ancak daha sonra *varlık* (*vücûd*), *var olan* (*mevcûdât/mümkinât*) ve *yokluk* (*'adem*) ekseninde daha küllî bir hâl kazanır, akabinde tekrar *bende* içselleşir ve bu üç yer, *insanın yeri*, dolayısıyla *anlamı* araştırmasına dönüşür. Söz konusu *anlamın* tespiti de hiç şüphesiz *saadeti* verir.

Taşköprülüzade ise *Miftâhu's-se'âde*'sinde, bu bilgi arayışının *nesne alanlarını* dikkate alarak, başka bir deyişle, ontolojik açıdan *konusunu* belirler. Buna göre yöntemin, kendine konu kıldığı nesne-alanı ya insan zihninden ve iradesinden bağımsız (*aynî/hâricî*) ya insan zihnine bağımlı (*zihnî*) ya yazıya bağımlı (*hattî/kitâbî*) ya da söze (*lafzî*) bağımlıdır. Söz konusu dört nesne alanından *hakikî/hakikat* olan, -dolayısıyla bu nesne alanını inceledikleri için *ulûm-i hakikiyye* adını alan ve bilgileri zamana, mekâna, milletlere ve dinlere göre değişmeyen ilmi-felsefî disiplinlerin incelediği- aynî/hâricî alandır; zihnî nesne alanının, mantık ve matematik var olanlar üzerindeki tartışmalar nedeniyle, hakikî olma niteliği tartışmalıdır. Öte yandan, hattî ve lâfzî nesne alanları *zillî* olup bilgileri zamana, mekâna, milletlere ve dinlere göre değişirler. Şöyle diyebiliriz: *Yöntem* açısından Seyyid Şerif'in, *amaç* açısından Hocaşade'nin, *konu* açısından Taşköprülüzade'nin tasnifinin

ilmî-felsefî sahada İstanbul merkezli Osmanlı felsefî-ilmî düşüncesinin resmî anlayışını yansıttığı ve Yenileşme Dönemi'ne değin sürdüğü söylenilebilir. Ancak burada doğal olarak şu soru sorulacaktır: Osmanlılar hem nazarda hem de keşifte hangi yöntemi/yöntemleri benimsemiştir?

Hemen diyebiliriz ki, Osmanlı bilginleri, ilk dönemde, nazari ayakta *kelâmî*, keşfi ayakta ise *irfânî* yöntemi benimserler. İlginçtir, Osmanlı düşüncesinin söz konusu dönemdeki ana damarı, *kelâmî nazar* iken, aynı dönemde İran'da *meşşâî nazar*dır. Bu iki farklı yaklaşımın XV. yüzyılın sonu ile XVI. yüzyılın başlarında, İslâm düşüncesi için özel bir anlamı vardır. Öncelikle Osmanlı açısından soruna bakalım: Örnek olarak Taşköprülüzade, ilimlerdeki *konunun* ne olduğu, "*konu nedir?*" araştırmasına tahsis ettiği bir kitabının sonunda *kelâm* ve *hikmet/felsefe*ye dair iki ayrı bölüm ekler. Amacı, şimdiye değin üzerinde durduğumuz tarihsel süreçte, *kelâm* ile *hikmet* arasında vuku bulan imtizacın mantığını vermek, ayrıca ilimlerin konularında *innî* ve *limmî* burhanın yerini belirlemektir. Ayrıntıya girmeden yalnızca *kelâm* açısından söylediklerini dikkate alacağım ve Osmanlıların *kelâmı* artık nasıl gördüklerini tayin etmeye çalışacağım. Kısaca diyor ki Taşköprülüzade, İslâm medeniyetinde *kelâm* üç aşamalı bir tarihe sahiptir. İlk dönemde *kelâm mebbe* ve *meâd* ile *sıfâtullah* meseleleriyle ilgilenmiştir. Fahrüddin Râzî'den sonra *kelâm el-mevcûd bi-mâ huve mevcûd 'alâ kânûnî'l-İslâm* hâlini almış; bir anlamda meşşâî felsefenin tüm konularına el koymuştur. Ancak diyor, daha sonra *kelâm saf bir nazar* hâlini almıştır ve bugünkü *kelâm* da bundan ibarettir. Kısaca, *kelâm*, Taşköprülüzade'ye göre, *Miftâhu's-se'âde*'sinde belirlediği *konuları* ele alan saf istidlâlî-aklî bir yöntemdir; bir düşünme biçimidir. Bu tanıma göre, Taşköprülüzade'ye göre, meşşâîler, yani İbn Sînâcî filozoflar, pek çok konuda *hakikate yakın* düşmemektedirler;

özellikle de mebd ve meâd konularında. İran'da ise özellikle Gıyasuddin Deşteki, oğlu Sadruddin Deşteki ve bunların çizgisindeki düşünürler ise bunun aksini iddia ediyorlar ve İbn Sînâ çizgisindeki filozofların hakikate yakın düşen bilgi üretebileceklerini ileri sürüyorlar. İşte Devvânî, Osmanlı'daki bu kelâmî yaklaşımla, İran'daki Deşteki çizgisindeki yaklaşımı üst bir dille çözmeye, terkip etmeye çalışıyor.

Keşf yöntemine geldiğimizde ise, Osmanlıların temel yönelimi *irfandır*. Dolayısıyla İbn Arabî, Konevî, Kayserî, Fenârî çizgisi hâkim yönelim olarak karşımıza çıkar. İran'da ise bunun aksine, aynı dönemde, *işrâkî* çizginin hâkim olduğu görülür. Peki, Osmanlı'da İbn Sînâci felsefî yönelimin izinin hiç olmadığı söylenebilir mi? Tabii ki söylenemez; zira çok sayıda *İşârât Hâşiyesi*, *Hidâyetu'l-hikme*, *Hikmetu'l-'ayn* ve benzeri saf İbn Sînâci çizgide yazılmış felsefe metinleri üzerine onlarca çalışma var. Ama bu onlarca çalışma, ana damarın ilkeleri çerçevesinde yapılan çalışmalardır. Burada önemli olan doğa felsefesinin, metafiziğin ya da ilâhiyatın teknik içeriği değildir sadece; Gazzâlî'nin *Mi'yâru'l-'ulûm*'da belirlediği gibi, öncüllerdir/ilkelerdir ve bunlara göre *tadil* edilen teknik içeriktir. Gazzâlî'nin fıkıh ile mantığı karşılaştırarak koyduğu ilkeye göre fark, teknik yapı itibarıyla değil, yapının inşasında temele konulan *öncüllerin kaynağı* itibarıyladır. Başka bir deyişle öncüllerin kaynağı, meşşâî metafizik ise teknik yapı ona göre, kelâm ise ona göre biçim ve anlam kazanacaktır. Elbette içeriğin *ilkelerle* ilişkisi, mantikiyyâtan, tabiiyyâta, riyâziyyâtan ilâhiyata giden süreçte hem *artar* hem de *karmaşılaşır*. Bir örnek üzerinden giderek maksadımızı daha iyi belirleyebiliriz: Medreselerde Esîruddin Ebherî'nin kaleme aldığı *Hidâyetu'l-hikme* başlangıç seviyesinde okutuluyor; bilindiği üzere bu eser İbn Sînâci çizgide doğa felsefesi ve metafizik ve ilâhiyat konularını ele alır. Bu esere Kadî Mîr'in yazdığı

Şerh, aslında kelâmî nazar açısından bir eleştiridir; bu *Şerh* de medreselerde orta seviyede bir ders kitabı olarak okutuluyor. İlginç olan, Muslihuddin Lârî'nin (ö. 1572), daha sonra, bu *Şerh* üzerine Deşteki çizgisinde ve meşşâî bakış açısından kaleme aldığı *Hâşiye* de medreselerde ileri seviyede, hem de XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ders kitabı olarak benimseniyor. (Ara bir cümle olarak dikkati çekmek için söyleyelim ki, XVIII. yüzyılda Osmanlı düşünürleri meşşâî doğa felsefesi ile metafizik ve ilâhiyatı yeniden ele aldıklarında Lârî'nin bu metniyle hesaplaşarak yola çıktılar; bunun üzerinde durulması gerek.) Evet! Sıralamanın ilginçliği ortadadır: Metin meşşâî, şerh kelâmî, hâşiye meşşâî... Bu tek bir örnek bile, medreselerin zihniyeti hakkında ciddi ipuçları verebilir; konumuz yalnızca bu olmadığı için şimdilik bu kadarla yetinelim. Ayrıca eklemeliyiz ki, aynı durum işrâkî metinler için de geçerlidir. Öte yandan benzer durum, kısmî olarak farklı da olsa, İran'da da vâkidir; yani hem kelâm hem de irfan, ilkeler çerçevesinde dikkate alınmıştır.

Kelâmın Osmanlı düşüncesi açısından ne kadar önemli olduğunu anlayabilmenin en iyi yolu Semerkand matematik-astronomi okuluyla, Merağa matematik-astronomi okulunu karşılaştırmaktır. Merağa'da, daha önce de bahsettiğimiz üzere Nasîruddin Tûsî'nin İbn Sînâcılığı üzerine inşa edilmiştir. Orada üretilen matematik, astronomi, optik vs. her şey bununla alâkalıdır. Ama Semerkand'da yapılan tüm çalışmalar ise büyük oranda kelâm üzerine oturmuştur. Bu okulda okutulan tek bir felsefe metni vardır: *Hidâyetu'l-hikme* ve üzerine Herevî tarafından yazılan *Şerh*. Oldukça ilginçtir ki, bu okulda ve çevresinde dikkate değer başka hiçbir felsefe metni yoktur. Semerkand Medresesi'nde okutulan kitaplar ile oradan İstanbul'a gelen eserleri incelediğimizde birinci sınıf matematik, astronomi, optik ve tabii ki kelâm kitaplarının bulunduğunu, ancak felsefe kitapları

konusunda oldukça zayıf bir tabloyla karşılaştığımızı söyleyebiliriz. Değil midir ki, İslâm tarihinin en önemli iki kelâm metni bu coğrafyada ve bu tarihlerde kaleme alındı: Tâf-tazânî'nin *Şerhu'l-Mekâsıd*'ı ve Seyyid Şerif Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*ı. Çok farklı bir bakış açısına sahip olmakla ve işrâkî fikirleri kullanmakla birlikte Ali Kuşçu da aynı coğrafyada ve zamanlarda, bir meşşâî eserine değil, Nasîruddin Tûsî'nin *et-Tecrîd fi'l-i'tikâd*'ına *Şerh* yazmıştır. Öte yandan medresenin baş-hocası ve riyâzî-hendesî yaklaşımla bilinen Kadızade'nin öğrencisi Fethullah Şîrvânî'ye verdiği icazetnamede riyâzî ilimler yanında zikredilen en önemli eser Seyyid Şerif'in *Şerhu'l-Mevâkıf*ıdır. Daha önce de dile getirdik, Deştékî çizgisi de zaten Semerkand okulu ile İstanbul'un İbn Sînâcılığa olan bu uzaklığına bir tepki olarak ortaya çıkıyor. Deştékîler yalnızca bu duruma tepki vermediler; aynı zamanda arayış bulmaya çalışan Devvânî'ye de karşı durdular. Benzer çatışmaların İstanbul'da da vuku bulduğunu söylemeliyiz.

İmdi, üzerinde konuştuğumuz dönemlerde kaleme alınmış eserler büyük oranda yazma hâlinindedir ve üzerlerinde, yukarıda verdiğimiz ilkeler çerçevesinde, hemen hemen hiç ciddi bir çalışma yapılmamıştır. Bu nedenle anlatımlarımız da daha ziyade tarihî bir tasvirle sınırlı kalıyor. Ancak bir durumu tavih etmek ve yöntemlerin nasıl birbirine girgin bir hâl aldığını gösterebilmek için, astronomiden, felsefî tarafı da olan bir sorunu örnek olarak vermeyi deneyeceğim: Astronomide Batlamyus'tan gelen bir problem, epistemolojik bir problem var. Teknik ayrıntılara girmeden, ana hatlarıyla bu problemi şöyle özetleyebilirim: Rasathane kuruyoruz, gökyüzünü uzun yıllar rasat ediyoruz, Jüpiter'in dolanımını inceliyoruz, belirli hesaplar yapıyoruz ve "Jüpiter, şu geometrik figüre, kinematik-geometrik modele göre hareket ediyor." diyoruz. Ancak, bunun yanında, bu

modelin bin yıl önce de böyle *olduğunu*, üstelik bin yıl sonra da böyle *olacağını* ileri sürüyoruz, varsayıyoruz. Peki, söz konusu astronomik olgu ve olaya ait bu üç tür bilginin, dün, bugün ve yarına ait bilginin *epistemik garantisi* nedir? Gökyüzündeki astronomik olgu ve olayların *sebatını*, sâbitliğini, değişmezliğini veren epistemolojik ilke nedir? Daha da önemlisi insanın hangi kognitif fakültesi bunu sağlıyor? Bu konu büyük tartışmalara neden olmuş tarihte. Bir kısım düşünür, bu bilginin *hissî/duyusal* olduğunu, doğal bir olgu ve olayın sürekliliğini sağlayan, geçmişe ve geleceğe ilişkin illeti bulmanın kolay bir şey olmadığını ileri sürmüş; dolayısıyla buradaki bilgiyi *zannî* kabul etmek zorundayız demişlerdir. Bunu diyenler daha ziyade İbn Sînâcî çizgideki filozoflardır. Nasîruddin Tûsî meşhur *et-Tezkire fî ‘ilmi’l-hey’e* kitabının ilgili bölümünde diyor ki: “Her ne kadar bu zannî ve vehmî bir bilgi ise de yine de bir bilgidir ve biz buna göre iş yaparız.” Tûsî şârihleri konuyu çok sıkı tartışıyorlar; ancak bu tartışmalar meselenin çözümüne katkı sağlamıyor. Çünkü problemin çözümü için yeni bir unsura ihtiyaç var, epistemolojik bir ilke gerekiyor. Şihâbuddin Suhreverdî daha önce, konuyu incelerken bunun burhanla alâkasının olmadığını zan olarak da değerlendiremeyeceğini, bunun hadsî/sezgisel bir bilgi olduğunu ileri sürüyor. Buradaki *hads*, bir yorumla, orta terimin zamanla, zaman katılarak ileri ve geriye taşınmasıdır diyebiliriz. Ancak bu hadsin, sürekli işlem yapan zihnin kazandığı *sûrat-i intikal* anlamındaki, yerini insanın kognitif kuvvelerinde bulan İbn Sînâcî hadsle fazla bir ilgisi yoktur. Bu anlamıyla *hads* kavramı, bu şekliyle Suhreverdî tarafından icat ediliyor ama gelişimini, Seyyid Şerif Cürcânî’nin *Şerhu’t-Tezkire*’yi yazarken konuyu tekrar ele almasına borçlu. Ondan önce kitaba şerh yazan pek çok bilgin, Kutbuddin Şirâzî, Nizâmuddin Nîsâbûrî, Celâluddin Ubeydî gibi isimler, ya Tûsî’yi aynen tekrar etmişler

ya da sorunu geçiştirmişlerdir. Dönemin büyük astronom ve filozofları bunu tartışıyorlar ve böylece *hads* Semerkand'ın temel epistemik ilkelerinden biri haline geliyor. Öyle ki, Semerkand okulunun en önemli üyelerinden biri olan Ali Kuşçu *hads*i yalnızca astronomide değil, genel olarak felsefî-ilmî bir ilke olarak değerlendiriyor; artık duyu, akıl ve hendese yanında *hads* de bir ilke hâlini alıyor. Dikkat edilirse, kelâm ve işrâkîliğin işin içine katıldığı önce bir astronomi daha sonra da bir felsefî-ilmî anlayışla karşı karşıyayız. Bu yeni astronomide, örnek olarak, akıllar ve nefsler feleklerden çıkartılmaya ve gezegenlerin hareketi saf mekanik bir karakterde tasavvur edilmeye çalışılıyor. Konu, aynı zamanda, İbn Sînâcî doğa felsefesinin ve metafiziğinin astronomi gibi bilimlerde kullanılıp kullanılmayacağı sorununa dönüşüyor; öyle ki *innî* ve *limmî* burhan anlayışı yeniden gözden geçiriliyor. Tüm bu tartışmalar, yukarıda değindiğimiz, matematik nesnelerin ontolojisi ve matematiksel bilginin meşrûiyeti ile ilgilidir. Ali Kuşçu'nun niçin İbn Sînâcî doğa felsefesini astronomiden tasfiye ettiği; öğrencisi Ğulam Sinan, hocasını savunurken niçin torunu Mîrim Çelebi'nin, deyiş yerindeyse *çaktırmadan* İbn Sînâcî doğa felsefesini yeniden işin içine kattığı; Semerkand okulunun son kuşak üyelerinden ve Deştekinden ders alan Abdulalî Bircendî'nin niçin Ali Kuşçu'ya şiddetle karşı çıktığı; niçin Takiyyuddin Râsîd'ın saf matematiksel bir astronomi yapmaya çalıştığı, hep bu tartışmalarla ilgilidir.

Osmanlı Felsefe-Bilim Hayatını Tarihsel Bölümleme Sorunu

Son olarak Osmanlı felsefî-ilmî hayatını, tarihini nasıl dönemlendirebiliriz sorusuna geçebiliriz. Dönemlendirme bir tür sınıflandırmadır ve her sınıflandırma gibi itibardır.

Hiç şüphesiz belirli ilkeler çerçevesinde vâkıya mutabık olarak yapılması incelenen konunun idrakini kolaylaştırır; ancak vâkıya mutabık değilse konuyu çarpıtır; anlaşılmasını zorlaştırır. Burada, yukarıda özetlenen tarihî arka plana dayanarak ilkeler, yöntemler, konular ve amaçlar açısından bir dönemlendirme yapmaya çalışacağım. Her bir dönem *kral yolu* esas alınarak belirlenmiştir; ayrıca ana dönemlerin içinde, *tavır* ve *tarzlara* göre değişen alt dönemlendirmeler de yapmak mümkündür. Bu açıdan Osmanlı ilmî-felsefî hayatını beş ana döneme ayırabiliriz:

Birinci Dönem, yani *Teşekkül Dönemi*, yukarıda da işaret edildiği üzere, *dil ağırlıklı*, toplumsal ihtiyaçlardan dolayı *tatbikî/uygulamalı* karakteri yüksek ve kelâmı dikkate alan irfânî yönelimin ilk nüvelerini taşır. Ancak Sultan Yıldırım Bayezid'in yüksek İslâm kültürüne dayalı beylikten devlete geçiş siyaseti gereği Mehmed Fenârî'nin eliyle mantık, usûl ve matematik ilimler yavaş yavaş Osmanlı ilmî-felsefî hayatında yer bulmaya başlar. Unutulmamalıdır ki, hem İstanbul'un fethini mümkün kılan hem de Fatih Sultan Mehmed'in yeniden örgütlediği entelektüel hayatın kurucuları Fenârî'nin ve çevresinin yetiştirdiği isimlerdir. Bu dönemde, çağın ruhuna uygun olarak var olan Abdurrahman Bistâmî gibi hurufilerin varlığı da dikkate alınmalıdır.

İkinci Dönem, *Birinci İstanbul Felsefe-Bilim Çevresi* diye adlandırdığım, İstanbul'un fethinden 1585'e kadar, yani Takiyyuddin'in ölümüne kadar süren dönem. Bu dönem, bizzat Fatih Sultan Mehmed'in yürüttüğü, -dönemindeki çalışmalardan esinlenerek adlandırdığımız- *muhâkemât projesi* çerçevesinde, İslâm medeniyetinin kendi dönemindeki kültür havzasında mütedavil ilmî-felsefî okulları temel konularda *mukayese* etti. Bu muhakeme de, daha önceki Kayserî-Fenârî hattındaki *irfânî-kelâmî* çizginin, başta Ali Kuşçu olmak üzere, Semerkand matematik-astronomi okulu

mensuplarının da katılımıyla *riyâzî* bir içerik kazanmasına neden oldu. Bu dönemde, yöntemde, nazarî ayakta *kelâmî*, keşfî ayakta ise *irfânî yöntemi* benimsendi. Bu ilkelerin ışığında tüm farklı düşünceler göz önünde bulunduruldu: Bilgi, varlık, var olan, cisim, cismin temel nitelikleri olması bakımından mekân, hareket ve zaman gibi konular ele alındı; bu konuların aleti olması bakımından dilin *analizi* üzerine kurulu mantık tüm değişik yönleriyle incelendi; özellikle beş tümel ve ona dayanan tanım kuramı (*tasavvurât*) ile önerme, yargı ve çıkarım sürecini konu alan *tasdîkât* kısımları birbirinden kesin çizgilerle ayrıldı. Bu çerçevede, felsefî-ilmî araştırmalarda “varlık kanıtı (*burhan-ı innî*)” ile “niçin kanıtı (*burhan-ı limmî*)” ayrımı yeniden ele alındı. Öte yandan aklî dil kuramı (*ilm-i vad'*) çalışmaları yeni bir ivme kazandı. Mehmed Fenârî'nin daha Bursa'da başlattığı bu süreç, öğrencileri ya da onun inşa ettiği ilmi-felsefî ortamda hayat bulan âlimlerce sürdürüldü. Molla Hayâlî, Molla Hüsrev, Hızır Çelebi, Sinan Paşa, Molla Lütî, Hatibzade, Ramazan Efendi, Efdalzade, Molla Ahaveyn, Fenârîzade Ali Çelebi, Hocazade, Alâuddin Tûsî, Hasan Çelebi, Muslihuddin Kestelî, Molla İzârî, Ebû İshak Neyrizî, Müeyyedzade gibi pek çok ad bu sürece katkıda bulundu. İlginçtir yine bu dönemde Oğuz Türkçesi hem edebiyat hem felsefe-bilim sahalarının da kullanılan bir dil hâlini almaya başladı.

Yaklaşık olarak 1585'den başlayıp 1702'ye kadar devam eden *Üçüncü Dönem*, amelî felsefe, simyevî doğa felsefesi ve theosophynin hâkim olduğu bir dönemdir. XVI. yüzyılın sonunda, iç ve dış değişkenlere bağlı, maddî ve manevî sıkıntılarının gereği olarak daha çok *simyevî doğa felsefesi*, *theosophy* (*irfan*) ve başta *ahlâk* ve *siyaset* olmak üzere *amelî felsefe* alanında üretimde bulundu. Özellikle Selefi Kadızadeliler ile irfânî/sûfî çevreler arasında mevcut durumun doğası hakkında dini-ideolojik temelde patlak veren

tartışmalar irfânî ve işrâkî okulların üretimini zenginleştirdi: İsmail Rusûhî Ankaravî, Mahmud Hüdâî, Abdullah Bosnevî, Sarı Abdullah Efendi gibi pek çok isim Konevî-Kayserî çizgisindeki *irfânî keşf* ile Mevlânâ çizgisindeki *sufî zevk* yaklaşımlarının üst seviyeli teosofik terkibine yöneldiler. Yine bu dönemde İsmail Rusûhî Ankaravî'nin, Şihâbuddin Suhreverdi'nin *İşrâk* felsefesini *irfan* açısından değerlendirmesi dikkate değerdir. Nitekim bu yüzyılda, yukarıda zikredilen adlar tarafından, en önemli *Fusûs* ve *Mesnevî* şerhleri kaleme alınmıştır.

İktisadî bunalım, klâsik simya ve kimya tekniklerinin tekrar gündeme alınmasını tetikledi ve İstanbul'da bir kimya laboratuvarı kurarak incelemeler yapan Fâzıl Ali Bey'in bu sahada pek çok eser kaleme almasını sağladı. Bu tavır XVII. yüzyılda Paracelsus kimyasına dayalı yeni tıbbın İstanbul'da benimsenmesi için uygun bir vasatın oluşmasına neden oldu. Ali İznîkî çalışmalarında yalnızca pratik-maddî amaçlarla yetinmedi; onun çalışmalarıyla *simyevî doğa felsefesi*, tüm Osmanlı tarihinin en verimli dönemini yaşadı.

XVII. yüzyılın ikinci yarısına doğru, ortaya çıkan maddî ve manevî istikrar yeni bir canlanmayı getirdi. Bu canlanma, Osmanlı entelektüel hayatının kendi iç dinamikleri yanında, İran-Hindistan üzerinden gelen ve özellikle Mirzâcan-Hal-hâlî çizgisinde yetişen Mehmed Emin Şirvânî ile Ömer Çullî, Muhammed Âmidî ve kaynaklarda İran'ın geç felsefe birikimini ilk defa olarak Şam'da tedris etmeye başlayan kişi olarak takdim edilen Mahmud Kürdî gibi âlimlerin temsil ettiği felsefî çizgiyle de beslendi.

Dördüncü Dönem'e gelince, XVII. yüzyılın ikinci yarısında İstanbul'da, hem iç hem de dış (İran-Avrupa) değişkenlerle yavaş yavaş başlayan ve yukarıda özetlenen süreç, Abdulvehhâb Halebî, Alâuddin Niksârî, Müneccimbaşı Ahmed Dede, Kara Halil, İsmail Hakkı Bursevî, Saçaklızade,

Esad Yanyavî, Mehmed Emin Üsküdarî, Veliyyuddin Carullah, Mehmed Darendeî, Mustafa Sıdkı, Mestçizade, Muhammed Kürdî, Abdullah Amasî, Mehmed Kefevî, Mehmed Akkirmânî, Mehmed Hâdimî, İsmail Gelenbevî gibi, adlarını tek tek sayamayacağımız pek çok adın tarih sahnesine çıkmasını sağladı. Bu adların ortak bir kaygıdan hareket ederek üzerinde düşündüğü sorunlar ve ürettikleri yanıtlar, XVIII. yüzyıl İstanbul'unu tüm Osmanlı tarihinin en canlı entelektüel yüzyıllarından biri kılar. *İkinci İstanbul Felsefe-Bilim Çevresi* diye adlandırdığımız bu hareketin içinde bulunduğu durum, *bunalım*; tavır, *arayış*; yöntem ve amaç, *geçmişten hareketle geleceği kurmak*, başka bir deyişle, *yeniyilcedidi eskiden/kadimden türetmektir*. Kısaca, Osmanlı bilginleri XVII. yüzyıldan itibaren vuku bulan iç gelişmeler ve tartışmalar ile Batı Avrupa'dan gelen birikimin niceliksel artışı sonucunda mensup oldukları gelenekte şimdiye değin yapılan felsefî-ilmî sorgulamaların oluşturduğu *birikimin* ve kullanılan *yöntemlerin açıklama gücünden* şüphelenmeye başladı; bu şüphe, içinde iş görülen çerçeveye karşı bir güven *bunalımı* doğurdu; bunun sonucunda bilginler mevcut birikimi yeniden üretti; tekrar sorguladı ve kadim köklerine geri giderek dönüştürmeye çalıştı. Amaç, yine İstanbul merkezli, kadim köklerle ilişkili ama *cedîd* bir arayıştır. Bu arayış, *Nizam-ı Cedîd*'i olanaklı kılacak; ancak *siyasî beka* kaygısı, *arayışın* önüne geçince Tanzimat'la birlikte *nazarî arayış, tatbikî çözüme* dönüşecektir. Son çalışmalarımda bu dönemi ayrıntılarıyla incelediğimden daha fazla üzerinde durmayacağım.

Beşinci Dönem ve Değerlendirme: "Hakikatten siyasete-nazariyâtan tatbikata" başlığıyla özetlenebilir. Bu cümleyi de şimdiye değin söylediklerimi de özetleyen, bir yazımdan kısmî, biraz serbest ve uzun bir alıntı yaparak temellendirmeye çalışacağım:

“Osmanlılar, hiç şüphesiz XV. yüzyılın ikinci yarısından XVI. yüzyılın ortalarına değin doğal bir üyesi olduğu Türkistan-İran-Anadolu kültür havzasındaki felsefî-ilmî çerçeve içinde yer aldı ve bu havzadaki üretimin pasif bir seyircisi değil, bilginlerin, İran ve Turan’daki meslektaşlarıyla birlikte iş gördükleri kadar *etkin* bir katılımcısı oldu. Örnek olarak, Semerkand’ın kelâmî-riyâzî yöntemi ile bu yöntemi, kelâmî-irfânî bakış açısı içinde benimseyen İstanbul’un yaklaşımı, Deştekîleri meşşâî bir tavır almaya götürdü; bu çatışma neticesinde Devvânî her iki tarafın arasını bulacak üst bir terkibe gitmeye çalıştı. Nitekim XVI. yüzyılda matematik, coğrafya, mekanik, optik, astronomi ve kelâmî düşüncedeki, tüm İslâm dünyasıyla karşılaştırıldığında İstanbul’da görülen yüksek seviye, böyle bir arka planın sonucudur. XVI. yüzyıl, aynı zamanda bu nazarî bakış açısının, zihnî faaliyetlerin cisimleşmiş hâlleri olarak şiir, mimarî, müzik, iktisat, siyasî ve askerî yönetim ile yaşama felsefesine döküldüğü bir yüzyıl olmuştur.

Bilginler; XIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren gelişen İslâm düşüncesinin sorundağarcığı içinde, ruhun, meşşâî kozmolojisiyle ilişkisinden arındırılarak bireyselleşmesi ile fa‘âl aklın, bilginin tahsilindeki rolünün zayıflaması sonucunda ortaya çıkan bilgi sorunu üzerinde özellikle durdular. Bu çerçevede, bilginin yeniden tanımlanması sürecinde, vücûd-i zihnî ile nefsu’l-emr kavramlarını yeniden gözden geçirdiler; varlığı büyüden ve evreni *ara varlıklardan* temizlemeye çalışarak birleştirilmiş evren/cisim tasavvurunun oluşması ile doğanın mekanik-matematik idrakine giden yol için gayret gösterdiler. Örnek olarak, özellikle Ali Kuşçu, *Şerhu’t-Tecrîd’e* astronomi bağlamında ilân ettiği meşşâî metafizik ile fiziğe ihtiyaç duymaksızın ilim yapma anlayışını, Fatih Sultan Mehmed’e sunduğu *el-Fethiyye fî ‘ilmi’l-hey’e*’de gündeme soktu; yine aynı Sultan’a sunduğu *el-Muhammediye*

fî 'ilmi'l-hisâb'da matematiksel mistisizme düşmeden, Se-merkand matematik-astronomi okulunda ortaya çıkan ondalık kesirleri de muhtemelen göz önünde bulundurarak *Türkistan* çizgisinde gelişen sayı tanımını merkeze aldı. Tüm bu nedenlerle bilginler, insan bilgisinin bilişsel (kognitif) yapısının yeniden tahlili ile matematiksel nesnelerin ontolojisi ve özellikle doğaya ilişkin matematiksel bilginin meşruiyetini yeniden sorguladılar. Bu yaklaşımdır ki, Takiyyuddin Râsîd'ı hem ondalık kesirlerin algoritmasını geliştirmeye hem de saf bir matematiksel astronomi yapma anlayışına götürdü.

Öte yandan meşşâî sistemin bütüncül (holistik) özelliğinin tarih boyunca yapılan felsefî-ilmî tespit ve eleştirilerle bozulması; kelâmî bakış açısının da, Taşköprülüzade'de görüldüğü üzere, kavramsal açılımın son sınırına dayanması sonucunda, nazarî insanın ötesinde (ama üstünde), theo-ontolojiden theo-sophiaya geçiş yapıldı; bu nedenledir ki, XVII. yüzyılın ayırıcı vasfı, böyle bir geleneğin doğal sonucu olan *theo-sophi*adır.

XVIII. yüzyılda mevcut çerçevenin neden olduğu *bunalım* ve kadime eklemlenebilen yeni arayış süreci ise başta 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması olmak üzere devletin öteki iç ve dış sorunlarının yarattığı *bekâ-i devlet kaygısı* ve mukabele-i bi'l-misl *gerekçesi* çerçevesinde, *yenileşmeyel cedide* dönüştü. Artık çözüm, çıkış yolu *kadimin kîdeminde* değil *cedidin vaad ettiği gelecekte* aranmaya başlandı. Yine de başta mühendishaneler olmak üzere pek çok yeni kurumun kurulmasıyla başlayan bu süreç, mühendishane adının işaret ettiği üzere, Batı Avrupa'da gelişen *yeni bilme tarzı*-nın *mekanik-matematik* ve *uygulamalı* özelliklerinin fark edildiğini gösterir. Nitekim bu tür okulların ilk açıldığı yıllarda nazarî dersleri İstanbul bilginlerinin, tatbikî dersleri ise Fransız mühendislerin vermesi, farkındalığın seviyesine

işaret eder. Öte yandan, bu dönemde, Nizam-ı Cedîd'den Tanzimat'a giden süreçte, her şeyden önce bilgi, eğitim ve öğretim, daha önce olmadığı ölçüde devletin kontrolüne girdi; süreç içinde klâsik eğitim kurumlarının dayandığı vakıf sistemi zayıflatılarak kadim nazarî nehrin akışı ve arayışı kendi hâline bırakıldı.

Bilginler, cedîdin idrakinde, sahip olduğu kadim refleksle, hızla mesafe katetme başarısını göstererek, Mustafa Sıdkı, Şekerzade Feyzullah Sermed, Gelenbevî İsmail Efendi, Hüseyin Rıfkı Tamânî, Seyyid Ali Paşa, Yahya Naci, İshak Hoca, Kimyager Derviş Paşa, 1840'larda Cambridge'de matematik öğrenimi gören ve bu üniversitenin üyeliğine seçilen Emin Paşa gibi pek çok ismi yetiştirdi. İstanbul'un yenileşme hamlesi, İran ve Mısır başta olmak üzere diğer İslâm coğrafyalarına da örnek teşkil etti; bunun sonucunda Türkçe, yeni bilme tarzının İslâm dünyasına aktarılmasında ana kanal halini aldı ve *yenileşmenin dili* oldu; kendisi de bu süreçte yenileşti.

Sanayi Devrimi'nin savaş meydanlarına yansımaya başlaması, yeni bilme tarzının yavaş yavaş kamusal etkisinin artması, öncelikle mikrobun keşfiyle bilimin zihnî-entelektüel bir etkinlik olmaktan çıkıp sosyal bir içerik kazanması, evrim kuramıyla birlikte insanın ve toplumun yeniden yorumlanması, Öklit dışı geometrilerin keşfi, 1860'larda Güneş sisteminin dışına çıkılması, bilim ile teknolojinin üst seviyede izdivacı gibi, XIX. yüzyılın ikinci yarısı ile XX. yüzyılın başlarında vuku bulan, burada sayılamayacak pek çok yeni gelişme, iç ve dış siyasî gelişmelerle birleşince *hakikat* yerini *siyasete*, *nazariyât* da *tatbikata* bıraktı. Bu nedenle felsefî-ilmî sahada Salih Zeki, Vidinli Tevfik Paşa, Mehmed Nadir, Baha Tevfik, Ziya Gökalp, Babanzade Ahmed Naim, gibi pek çok ad, Batı Avrupa'daki gelişmeleri de dikkate alan, hatta birebir takip eden yeni bir dil ve yeni bir

inşa için uğraşırken, Cevdet Paşa, Ali Sedad ve Fatma Aliye Hanım gibi başka bazı adlar da *kadimin tadil* edilerek, yer yer yeniye göre yorumlanarak var olan bilgi akışına dâhil edilmesine çalıştılar. Bu çizgide bile İstanbul, İslâm medeniyetinin en seviyeli eserlerini vermeye devam etti. Abdunnâfi, *Şerh-i Burhân*'da; Ahmed Avni Konuk, *Şerh-i Füsûs* ve *Şerh-i Mesnevî*'de; Elmalılı Hamdi Yazır, *Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri*'nde kadim nazârî bakış açısının son görkemli örneklerini vererek çekildiler.”¹

Konuşmanızın başında, bir cümleyi anlamak için onu bir üst cümleye bağlamak gerektiğinden bahsettiniz. Osmanlı düşüncesini, İslâm felsefesinin ya da İslâm düşüncesinin bir alt cümlesi olarak mı değerlendirmek gerekiyor? Böyle bir durumda İslâm düşüncesini/felsefesini hangi üst cümleye bağlamak gerekiyor sizce?

Osmanlı'nın çizgisel bir yapı olmadığını ısrarla vurguladım. Dolayısıyla soruyu, “Hangi Osmanlı'yı nereye bağlayacağız?” şeklinde değiştirmek gerekiyor. Modernleşme Dönemi'ndeki Osmanlı farklı, Fetih öncesindeki Osmanlı farklı, Fetih sonrasındaki Osmanlı farklı. Yekpare bir Osmanlı yok elimizde. Ama şunu da hatırd tutmak gerekir: Osmanlı, benim tanımımla *theo-onto-logos*u yepyeni olan bir medeniyet değil. Evet, çok büyük bir imparatorluk, uzun süre yaşamış ve 1400 yıllık İslâm tarihinin neredeyse yarısı Osmanlı'dan ibaret. O açıdan son derece önemli bir aktör. Ancak, Osmanlı İslâm'ın doğal bir devamı ve bu devamlılık kolay gerçekleşmiş bir devamlılık da değil. Çünkü Osmanlı, İslâm dünyasının uç bölümünde ortaya çıkıyor. Daha önce İslâm

¹ Bkz. İhsan Fazlıoğlu, “İstanbul'dan Varlık, Var-olan ve Yokluk'a Kadim bir Nazar”, *Türkiye Günlüğü* (Üç Aylık Fikir ve Kültür Der-gisi), Bahar 2010, S. 101.

olmayan topraklarda ortaya çıkıyor. 1516'da klâsik İslâm coğrafyasına eklemleniyor ve tam eklendiği anda klâsik İslâm coğrafyasının en önemli bölgesinden, İran'dan bıçak gibi ayrılıyor. Bu sebeple Osmanlılar hiçbir zaman Orta Asya'yla sağlıklı bir iletişim kuramıyorlar. Bunların iktisadî, siyasî ve antropolojik anlamlarını yorumlamak lâzım. Ama ne olursa olsun Osmanlı dünyası, İslâm nehrinin her açıdan bir devamıdır. Bu nehrin içinde elbette başka belirlenimler var: Bizans, Anadolu kültürleri, Balkan kültürleri... Fakat ana damar yukarıda bahsettiğim damardır. Demek ki Osmanlı, İslâm medeniyetinin tabiî bir devamı ve Osmanlı cümlesi, İslâm medeniyeti cümlesinin bir alt cümlesidir; her şeyiyle, sorularıyla, çözümleriyle, konusuyla, aletiyle, edevatiyla. Kısaca, Osmanlı'nın soruları İslâm medeniyetinin sorularıdır. Osmanlı'nın cevapları İslâm medeniyetinin cevaplarıdır.

Bu toplantı serisinde üzerinde durduğumuz sorulardan birisi, yerellik ile evrensellik arasında felsefenin mâhiyetiydi. Siz şimdiye kadar büyük oranda yerelliği vurguladınız. Ama sizin de çeşitli vesilelerle ifade ettiğiniz gibi bu yerelliği üst bir metafizik düşünce olmaksızın anlamlandırmak mümkün değil. Yerellik ile evrensellik arasındaki gerilimi nasıl değerlendiriyorsunuz?

Bu sohbette Osmanlı'yı yerelleştirmek suretiyle ele aldığımız aşikâr. Ancak bir Osmanlı düşünüründen Taşköprülüzade'den bir alıntı yaparak yanıt vereye çalışayım sorunuza: Taşköprülüzade diyor ki, nazarî düşüncenin zamanı, mekânı, dini ve kavmi olmaz. Dolayısıyla yerel bir düşünce içinde de evrensel sonuçlar üretmek mümkün. Üretilen şeyin belirli bir zaman ve mekânda üretilmesi onun tümel ya da evrensel olmasına engel değil kanaatimce. Tabii ki bu kolay cevap verilebilecek bir soru değil. Biliyorsunuz klâsik mantıkta hakikî önermelerle hâricî önermeler arasında ayırım

vardır. Bir önerme hâricî karakter kazandığında arazlarını alır, yani bir anlamda yerelleşir. Ama hakikî önermeler mâhiyetlere dayandığı için herhangi bir araz taşımazlar, dolayısıyla insan zihninin ortak üretimleridir. Buradan hareket edersek hâricî herhangi bir olgu ve olaya atıfta bulunmaksızın sırf mâhiyetler üzerine tartıştığımızda tümel ve evrensel, zaman ve mekân üstü bir düşünce üretebiliriz. Ama hiçbir düşünce saf mâhiyetler içinde kalıp durmaz. O mâhiyetler üzerine yüklenen tüm yargılar o mâhiyetlere karşılık gelen hakikatleri isterler. Diyelim ki insanlık üzerine mâhiyet seviyesinde çok sayıda önerme ürettik. Ama insanlığı “o insana” indirgediğimizde ister istemez o insanın bireysel özelliklerini -artık hâricî bir önermedir- dikkate almak zorundayız.

Burada dikkat çekilmesi gereken bir başka husus, felsefeden ne anlaşıldığıdır. Biz felsefeyi genelde günümüzde bilginin, kognisyonun bir analizi olarak değerlendiriyoruz. Bu Kant’ın bize kazandırdığı bir tanım. Bir anlamda felsefe insan zihninin kurallılığının araştırılmasından ibarettir. Tabii esas amaç burada insan bilgisinin inşasında “dış” ile “iç”in yerinin ne olduğunu araştırmak. Bu modern bilimin ortaya çıkması sonrasında gelişen bir sorunsaldır. Ne var ki, klâsik felsefe böyle bir felsefe değildir. Klâsik felsefe sadece insan zihninin bilişsel güçlerini analiz etmekle yetinmiyor. O dönemde felsefe var olan üzerine ya da mevcut üzerine bir tefekkür, bir bilgi üretiminden ibarettir. Böyle bir felsefe tanımının içine her şey giriyor aslında. Bu açıdan ele aldığımızda klâsik felsefede hakikî önermeler ile hâricî önermelerin iç içe olduğunu görüyoruz. Taşköprülüzade bunu *nazar* ile ifade ediyor. Peki, nedir nazar? Nazar genellikle teori ile özdeşleştirilir biliyorsunuz. Ancak bana sorarsanız tam olarak ikisi örtüşmüyor gibi. Nazar bizde tamamen dış dünyadan soyutlanmış aklın hareketi anlamına geliyor. Biraz ayrıntılı anlatayım isterseniz. Nazarın *iki* anlamı var bizde. Birincisi

nazarın *amelî* karakteriyle alâkalı. Bu anlamda “nazar” malûmdan meçhûle; oradan da matlûba gidiş demek. Bana bir soru soruyorsun. Bu soru benim için meçhûl. Bunun çözümü matlûb. Bu meçhûlü çözebilmem için, matlûba varabilmem için malûmâta ihtiyacım var. “Malûm” benim zihnimde, hayalhane, hafıza gibi değişik kuvvelerimde mahzun, yani saklı. Öncelikle meçhûlden malûma gidiyorum (I. hareket); malûmlar arasında meçhûlü verecekleri arayıp buluyorum (II. hareket), bulduğum malûmları meçhûlü verecek şekilde *tertîp ediyorum* -ki bu *tertîp* işine *tefek্কür* diyorlar; bu anlamıyla tefekkür nazarın bir alt türüdür- ve matlûba ulaşıyorum (III. hareket). Aslında nazar bu anlamıyla *kıyasın* başka bir ifadesi. Nazarın ikinci anlamı ise; akıl bu şekilde hareket ederken aklın kendi kendini *mütâlâa* etmesi, *müzâkere* etmesidir. İşte bu şekilde tanımlanan nazarın dini, kavmi, mekânı, zamanı olmaz diyor Taşköprülüzade. Fakat bunu yaparken kullandığımız tüm enstrümanlar, dil başta olmak üzere, yerel olacağı için ister istemez çok kesin bir sınır koyamayız gibime geliyor. Çok diyalektik bir ilişki var karşımızda. Saf bir evrensellik/tümellik olmadığı gibi saf bir yerellik de yok. Saf bir hakikî önerme olmadığı gibi saf bir hâricî önerme de yok diye düşünüyorum.

Kanaatimce bir kişinin, bir dönemin, bir tarihsel bağlamın, önemli mi önemsiz mi olduğu meselesi, o gün ne yaptıkları, ne yapıldığı kadar, bugün ne yaptığımız ve yarın ne yapacağımızla da çok ilgili. Yani biz meselâ Ali Kuşçu’yu tartışarak büyük bir düşünür müdür küçük bir düşünür müdür diyemeyiz. Ancak bir “iş” yaparız ve sonucunda, meselâ, Ali Kuşçu büyük bir düşünür olur ve öyle bir “iş” yaparız ki önemsiz birisi hâline gelir. Osmanlı da böyle bence. Bugünkü nesil ya da gelecekteki nesil(ler) öyle bir iş yapar ki Osmanlı anlamlı olur, öyle bir iş yapar ki alâkasız,

tarihte esamesi az okunan bir dönem hâline gelir. Hâlihazırda modern bilgi diye bir şey var karşımızda ve bu bilgi üretilmeye devam ediyor. Arkamızda da sizin az önce özetlemeye çalıştığınız bir birikim var. Biz de bugün bir iş yapmak durumundayız. Sizce nasıl bir “iş” yapmalıyız ki Osmanlı ve geçmiş birikimimiz bizim için anlamlı hâle gelsin?

Çok güzel bir soru ve yaklaşım. Benim bu konudaki temel düşüncem, daha önce pek çok zeminde ifade ettiğim gibi, şöyle: Geleceğe ilişkin bir projemizin olması lazım ki geçmiş anlam kazansın. Yoksa geçmiş ya bir özlemdir ya da bir yükür. Ben şuna samimiyetle inanıyorum: Tarih ancak geleceğe ilişkin projesi olan milletler için anlam kazanır. Yoksa hiçbir anlamı yoktur. Akademik bir gevezelik, psikolojik bir tatmin ya da nefretin konusu olmak dışında hiçbir anlamı olmaz tarihin. Geleceğe ilişkin projemiz ne olmalı? Onu ben tek başıma belirleyemem tabi. Bir toplumun ortak iradesinin sonucu olarak belirlenmelidir bu. Tarih sadece ibret değil aynı zamanda kuvvet de verir mensuplarına. Ama bu kuvvet bir yere yönlendirildiği takdirde bir anlama sahip olur. “Ne yapmalıyız?” sorusunun siyasî, ekonomik, kültürel pek çok ayağı var; dolayısıyla kolaylıkla cevap verilebilecek bir soru değil.

Geçmiş birikimin nesiller arası aktarımını mümkün görüyor musunuz? Herhangi bir hakikat ve mutlaklık iddiası söz konusu olmadığında bu birikimin aktarımı ne ifade eder ve nasıl mümkündür sizce?

Sorunuzu bir örnek üzerinden yanıtlamayı deneyeyim: Felsefenin *burhan* iddiası klâsik felsefeye ait bir iddia. Bugün felsefenin böyle bir iddiası yok. Modern bilim, modern düşünce burhan kavramının reddiyesi üzerine kurulmuştur. Bir kere modern bilim ve düşünce, dili kullanmaz, illet

kavramını kullanmaz, matematiğe dayanır. Dolayısıyla klâsik felsefenin herhangi bir *kavramını anlamak* başka bir şey, *hakkını vermek* başka bir şey, onu bugünkü *düşüncemizin ana unsuru olarak kullanmak* başka bir şeydir. O felsefeyi aktarıma sokmak ve mesela bugün İbn Sînâcı olmak pekâlâ mümkün. Ama bugün saf anlamda İbn Sînâcı ya da Molla Sadrâcı olmak ne ifade eder, ne işe yarar ondan emin değilim. Heidegger'in dediği gibi "Ancak bir konuyu düşünen onu kitapta bulabilir." Bir şeyi dert ediniyorsak onu İbn Sînâ'da bulabiliriz. Aksi hâlde hiçbir şey görmek mümkün değildir. Biz düşünceye, geçmiş de düşüncemizin konusu, malzemesi kılacağız. Bugün, kanımca, tek başına, yalnızca, İbn Sînâcı olmak da İbn Rüştcü olmak da, Gazzâlîci olmak da Fahrüddin Râzîci olmak da Şihâbüddin Suhreverdîci olmak da İbn Arabîci olmak da Ali Kuşçucu olmak da kelimenin tam anlamıyla saflıktır. Çünkü sistem bir bütün olarak değişti; kozmolojisiyle psikolojisiyle, hatta teolojisiyle, vs. Elbette İbn Sînâ'nın ve diğerlerinin *tecrübesinden* faydalanacağız, ama bizim yapmamız gereken her şeyden önce *düşünmek*. Düşünürken geçmiş düşünceyi, bu ister bizim kültür dünyamıza ait olsun ister başka kültürlerle ait olsun, malzeme olarak kullanabiliriz. Düşünme olmaksızın bu malzeme bizim için sadece aktarılan ve alıntı yapılan bir niteliği hâiz olacaktır. Bana sorarsanız bir filozof hiçbir zaman felsefe tarihini kendi başına önemsemez. Husserl için felsefe tarihi onun felsefesi için bir malzemedir. İbn Sînâ için de böyledi. İbn Sînâ bir düşünürdür. Kendi yaşadığı tarih bağlamında problemleri düşünüyor. Geçmiş felsefeyi de malzeme olarak kullanıyor. Bize düşen de Taşköprülüzade'nin dediği gibi "yola çıkmak", yani düşündürmektir. Yine Taşköprülüzade "İlim aklın ibadetidir" diyor. Biz ibadetimizi yapacağız, aklımızı kullanacağız, yola çıkacağız ve düşünceye.

Felsefenin dili konusunda ne düşünüyorsunuz?

Düşüncenin ifadesi Türkçe de olabilir İngilizce de; çok önemli değil. Dil bir tezâhürdür ve *muhatabına*, muhatabınızın diline göre değişir. Bu muhataplık yalnızca ortak, günlük dili konuşmakla izah edilemez. *Bu ülkede felsefe yapan insanlar, Türkçeyle yaptıkları felsefeye, ürettikleri düşünceye muhatap bulabilirlerse bu iş yürür; yoksa yürümez.* Öte yandan, dil eşittir düşünce değil bana sorarsanız. Düşünce dilden her zaman daha geniştir. Dil, düşünceye bir elbisedir. Düşüncenin tezâhür aşamasında başka elbiseleri de olabilir, resim, müzik, matematik, vb... Öte yandan, yalnızca dilsel kavramı ve etimolojisini dikkate alıp *soruyu, sorunu* atlamamak gerek.

Diller arasında düşünceyi ifade etme açısından bir farklılık olduğunu söyleyebilir miyiz?

Bu tabii ki dilin imkânlarıyla alâkalı. Diller arasında özel bir ayırım olduğunu düşünmüyorum. Mesele sadece dilin gelişmişliğiyle alâkalıdır. Bir dil kavram üretimi konusunda yetkin bir vaziyetteyse onunla düşüncenin ifadesi tabii ki daha kolay olur. Ama bu, diğer dillerin asla bu seviyeye gelemeyeceği anlamına gelmez.

Siz yıllardır, özellikle bilim tarihi alanında çalışan birisi olarak geçmişe dair sahip olduğunuz birikimin felsefi üretiminiz açısından size ne tür üstünlükler sağladığını düşünüyorsunuz?

Bu çok önemli bir soru. Bu sadece bir felsefe sorusu değil aynı zamanda bir kültürün kaderiyle de alâkalı bir soru, geleceğiyle de alâkalı bir soru. Daha somutlaştıralım. Türkiye’de Marksist bir insanın yaptığı, ürettiği, ortaya koyduğu düşünceyle diyelim ki benim ya da sizden birisinin İslâm düşüncesini dikkate alarak ürettiği düşünce arasındaki fark nedir? Yani biz bu tarihî tecrübeyi bilmeden düşünemez miyiz? Düşünürsek bu Türkiye için bir anlam ifade etmez mi?

Veya formel bir bilimle uğraştığımız zaman o bilimin tarihini bilmek işimize yarar mı? Meselâ tıp tarihi bilmeyen iyi bir doktor olamaz mı? Tabii ki olur. Peki, bir matematikçi matematiğin tarihi ve kavramları üzerine düşünmeye başladığında ne yapmış olur? Matematik mi yapmış olur? Hayır. Onun üzerine katlanmış, teemmül etmiş olur ki buna matematik felsefesi de diyebilirsiniz. İster farkında olalım ister olmayalım, sosyal bilimler tarihleriyle beraber giderler. Tarihî konularda üretilen bir teori o tarihin parçası haline gelir. Dolayısıyla bir tarih çalışan bütün o tarihle ilgili teorileri bilmek zorundadır. Felsefe bu tür sosyal ya da tarihî bilimlerin zirvesidir bence. Yine de felsefenin tarihiyle tarihteki felsefeyi birbirine karıştırmamak lazım. Tarihteki felsefe artık bugün için pek bir anlam ifade etmeyebilir ama bunlar sabit de değildir, değişkendir. Biz felsefenin tarihinden, düşüncenin tarihinden bahsediyorsak eğer, bu süreklilik ifade eder ve geçmişten geleceğe akan bir şeydir. Eğer bu ülkede bize ait, bizim sorunlarımızla iç içe bir felsefe geliştireceksek bence bu felsefenin, bu düşüncenin geçmişini dikkate almak gerekir. Yani yarın dünden başlar. Zaman çizelgesinde de böyledir. Dünyü olmayan bir yarın olmaz. Bugünü olmayan bir yarın da olmaz. İbn Sînâ'yı kaldır bugünü atla yarına taşı. Bu da mümkün değil. Bence aklın en önemli özelliği budur. Elbette bu birikime sahip olmayan insan da düşünür. Peki, o düşüncenin karşılık geleceği kültürel bağlamı nasıl bulacağız? Ürettiğimiz düşüncenin bütünlüğünün kültürde bir karşılığı olması gerekmiyor mu? 1900'lerde Dârülfünûn'da felsefe bölümü kuruldu, değil mi? Çeşitli aşamalardan geçerek bugüne kadar geldi. Aradan neredeyse bir asırdan fazla bir zaman geçti. Peki, yapılan o kadar çalışmadan geriye ne kaldı? Avrupa'da niye böyle olmuyor? Avrupa'daki insanlar kendi kültürel problematikleri üzerine ve içinde düşünüyorlar da onun için. Biz eğer kendi kültürümüzün problematiğini

çözeceksek tarihî tecrübemizden istifade edeceğiz elbette. Ama bunun historik kalan, sırf tarih kalan tarafı var. Taşköprülüzade'nin eserlerini neşrediyoruz, tercüme ediyoruz vs. Bunlar akademik çalışmalardır. Ama onu yorumlamaya başladığımız zaman, oradaki tecrübeyi bugüne aktardığımız zaman çok farklı bir iş yapmış oluruz. Sözün özü: Düşünce, tarihiyle birlikte yürür.

SÖZCÜK İLE KAVRAM ARASINDA MEDENİYET Mİ, TEMEDDÜN MÜ? -ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM-*

Giriş

Yaklaşık bir yıl boyunca, Türkiye ve Avrupa'daki değişik şehirlerde, farklı bilim dallarında eğitim gören öğrenciler ile öğretim üyeleri arasında sohbet yöntemiyle yapılan bir anket çalışmasında sorulan “Medeniyetten ne anlıyorsunuz?” ve “İslâm medeniyetinden ne anlıyorsunuz?” biçimindeki iki soruya verilen yanıtların tahliline dayanan bu çalışmada, özellikle, katılımcıların *medeniyet* kavramını büyük oranda günümüze hasr ettikleri ve içeriğini daha çok maddî tezahürler açısından ele aldıkları gözlemlenmiştir. *İslâm medeniyeti* kavramı ise çoğunlukla lafzî seviyede ve hamâsî bir biçimde tanımlanmış; özellikle tarihi, ölü bir yapı olarak işlem görmüştür.

Bu vaka çalışması sonucunda *medeniyet* kavramının, hâlihazırdaki algısının sorunlu olduğu gözlemlendiğinden,

* Bu bildiri, İMÜ, İSMAM tarafından, 06 Mayıs 2013'te düzenlenen “İslâm Medeniyeti Üzerine Yeni Yaklaşımlar” adlı Uluslararası Konferans-I'de yapılan konuşmanın gözden geçirilmiş hâlidir. Konuşmanın sözel özelliğine dokunulmamış, dilsel tashihler yanında bazı eklemeler yapılmıştır. Ayrıca çalışma bu haliyle *Türkiye Günlüğü*, 2014 Kış, S. 117, s. 99-111'de yayımlanmıştır.

kadim geleneğimizdeki *usûleyn* denilen usûl-i fıkıh ve usûl-i din (kelâm) çalışmalarından hareketle, modern ve çağdaş tartışmalardaki “*medeniyet* mi?” ve “*kültür* mü?” çatallanmasına düşmeden,¹ *sürekliliği* ve *eylemi* önceleyen *temeddün* kavramının, daha çok, konuyla ilgili zihnî itibarları bilgi seviyesinde kuşatan medeniyet kavramı yerine ikame edilmesi gereği ortaya çıkmıştır. Sözcüklerin *lâfzî* seviyedeki anlamlarının değil, misdâklarına ilişkin *mefhûmlarının* idrak edilmesi durumunda düşünceyi eyleme dönüştürebileceği göz önünde bulundurulursa medeniyet kavramının taşıdığı *zorunluluk* yerine, temeddün kavramının kapsadığı *sürekliliğin*, daha sahih bir yol alış için imkânlar içerdiği söylenilebilir. İşte bu sunum, söz konusu iddianın temellendirilişi ve imkânların tasvirini ele alacaktır.

¹ *Medeniyet* ve *kültür* ayrımı köken bakımından Almanya’da ortaya çıkmıştır. Alman Sarayı, Fransızca konuşmayı, Fransız kökenli davranış biçimleri ve değerlerle iş görmeyi; özellikle dış görünüş açısından Fransız gibi olmayı medeniyet olarak adlandırmıştır. Daha sonra söz konusu tanım, siyasî güç ile Alman seçkinlerinin (aristokrasi) benimsediği bu evrensel (Fransız) normların dışında kalan Alman halkına, ötekine, nezaket temelli davranma biçimlerini kuşatacak şekilde genişletilmiştir. Buna karşılık, orta sınıfa mensup, seçkin olmayan ve siyasî açıdan güçsüz Alman entelektüelleri, bir yandan millî farklılıkları öne çıkartmış ve millî bilincin güçlendirilmesine vurguda bulunmuş; öte yandan şahsiyet, dehalik, samimiyet gibi iç/manevî görünüşü önemseyerek entelektüel gelişimi *kültürün* ana çekirdeği olarak görmüştür. XIX. ve XX. yüzyıllarda her iki kavram etrafında sürdürülen tartışmalar yanında, iki kavramı içerecek biçimde terkipler de denenmiştir. Günümüzde genellikle *kültür*; siyaset, endüstri/sanayi ve bilim yanında, medeniyet kavramının bir ögesi, ama önemli bir ögesi olarak işlem görmektedir. Bu çerçevede bizim için Ziya Gökalp’tan bugüne değin, Türkiye’de iki kavram etrafında yapılan tartışmalar ve edilen tercihler, bahse konu olan tarihi bağlamın belirlediği mefhûm dikkate alınmaksızın bir anlam ifade etmemektedir.

Parçalı Zihnin Vecizesi: “O Başka, Bu Başka”

Bu çalışmanın ortaya çıkış nedeni oldukça güncel, güncel olduğu kadar da tanıdık bir *deneyim*dir: Yaklaşık bir buçuk yıl önce, İstanbul’da, İslâm mimarî anlayışı konusunda, küçük ölçekli, özel bir ev sohbetine davet edildim. Çağırılma nedenim, daha önce kaleme aldığım ve yayımlanan, “Semâniye’den Süleymaniye’ye: Bir Külliye’yi Mümkün Kılan Nazarî Hikmet” adlı çalışmamdı.² Sohbet mahallinde dikkatimi ilk çeken, katılımcılardan bazılarının, şikâyet edilen mimarî çalışmalara imza atan kişiler olmasıydı. Sohbet boyunca, malûmât tarafı zayıf olmakla birlikte, İslâm mimarî anlayışı örneklerle tahlil edildi, övüldü, ne kadar insanî ve çevreyle barışık olduğu dile getirildi. Daha da ilginç, İslâm mimarî geleneğinden, hâlâ alınması gereken dersler bulunduğu belirtildi ve Türkiye’deki mimarî uygulamaların, bu açıdan istenilen seviyede olmadığı vurgulandı.

Sohbet sonrası, etkin olarak konuşmalara katılan, tanıdığım, daha önce imza attığı birkaç mimarî eserinin eleştirildiğini bildiğim kişiye sordum: “İçeride, yorumlarınızı dikkatle dinledim. Ancak, anlamadığım bir konu var: Şikâyet ettiğiniz konuların farkında olmanıza karşın, niçin siz de aynı şeyleri yapıyorsunuz? Burada ileri sürdüğünüz düşünce ve yorumları, verdiğiniz mimarî eserlerde göremiyoruz; üstelik bundan dolayı da eleştiriliyorsunuz.” Gülümseyerek yüzüme baktı ve kısa bir yanıt verdi: “O başka, bu başka.”

“O başka, bu başka” vecizesi, o toplantıdan sonra tüm ağırlığıyla zihnime yüklendi ve çeşitli sorulara dönüştü: Belirli mahfillerde, çevrelerde *konusulan* ile *yapılan* arasındaki orantısızlığın nedeni nedir? Daha somut bir deyişle, *İslâm*

² İhsan Fazlıoğlu, “Semâniye’den Süleymaniye’ye: Bir Külliye’yi Mümkün Kılan Nazarî Hikmet”, *Türkiye Günlüğü*, 2010 Kış, S. 100, s. 29-41.

mimarîsi üzerine konuşmak ile *mimarî bir eser yapmak* arasında bu kadar büyük bir uçurumun bulunması nasıl açıklanabilir? Soruyu daha felsefî kılabiliriz: *Mensûbiyet duyulan uzay* ile *yaşanılan uzay* arasındaki farkın bu kadar açıldığı bir zihin yapısının içeriği nasıldır? Bu durum, insanların zihninin parçalı oluşuna güzel bir örnek olarak verilebilir. *Şizofreni* sözcüğünün çağdaş Arapça sözlüklerdeki karşılığı olarak verilen *el-inkisâmu'n-nefsî*, Türkçe olarak düşünüldüğünde *kendiliğin bölünmesi* diye dile getirilebilir; kendilik bilincinin parçalanması, *kafa* ile *elin* ayrı dünyalara ait olması; *inanç* ile *eylemin*, *ilim* ile *amelin*, *itikad* ile *fıkhın* ayrı dizgelere ait bulunması... *Bilgi* ile *değerin* parçalanmışlığı, o zihnin *varlık* idrakinin de belirsizliğine bir işarettir.

Yukarıda, kısaca özetlediğim *özel* olgunun/olayın ve buna ilişkin tespitin *genel nedeni* ne olabilir sorusu, daha sonraki dikkatimi belirledi ve merakımı yönlendirdi. Nihayetinde, elbette kanaatimce, genel nedenin, kutsallık ve büyüsellik içeren bir huşû içinde kurulan ve “medeniyetimizde...” biçiminde başlayan cümlelerin derin yapısında saklı olduğunu hissettim. Hissettim çünkü söz konusu kanaatin, bir *his* olmaktan çıkıp bir bilgi hâline gelmesi için tahkik edilmesi gerekiyordu. Bu tahkik işlemi için de öncelikle, “medeniyetimizde...” biçiminde başlayan cümlelerde kullanılan *medeniyetin* içeriği konusunda, sözcüğü aşan ve mefhûmuna ilişkin derinliğin tespit edilmesi elzemdi. Aşağıda ayrıntıları verilecek vaka çalışması, böyle bir tahkik kaygısından çıktı ve amaç, bu sözcüğü kullanan kişilerin zihinlerindeki içeriği, başka bir deyişle, medeniyetin mefhûmunu tespit etmektir. Öncelikle vakanın tahliline geçmeden, konunun daha iyi takip edilebilmesi için, bir sözcük (lâfız) olarak *medeniyet* ile bir kavram (mefhûm) olarak *medeniyet* arasındaki farkı belirlemede ölçüt olarak kullanılacak lâfız ile mefhûm arasındaki ayrım ve ilişkiyi belirlemek gerekir.

Lâfız ve Mefhûm

İnsan, ister hâricî ister zihnî olsun herhangi bir şeyi idrak ederken, o şey hakkında zihnî bir surete sahip olur. Bu zihnî surete bir açıdan anlam/mana, bir açıdan da kavram/mefhûm adı verilir. Eğer, zihnî suretin yalnızca sözcükle gösterimi öne çıkarılırsa anlam/mana; sadece zihnîliği vurgulanırsa kavram/mefhûm adını alır. Başka bir deyişle, suret, yalnızca bir sözcük/lâfız eşliğinde düşünülürse anlam/mana; saf zihnî içerik olarak düşünülürse mefhûm denilir. Bu nedenle, herhangi bir şeyin yalnızca sözcük/lâfız anlamını tespit etmek, o şeyin suretinin tam bir bilgisini vermez; bunun yanında, o şeyin suretinin kavramını da/mefhûmunu da idrak etmek gerekir. Öyleyse, *medeniyeti* idrak için sözcüğün/lâfzın yalnızca sözlük/dilsel anlamını değil, kavramını/mefhûmunu, dolayısıyla suretini, nesnesini/misdâkını, mâhiyetini de belirlemek kaçınılmazdır.

Öte yandan, içinde suretin meydana geldiği her bir tasavvurun ait olduğu bir konu/mevzu/nesne var olmalıdır. Konu yok/var değil ise o konuya ilişkin tüm yüklemelerimiz de varsayımsal/farazî olurlar. Bilindiği üzere, yargı/tasdik en az iki tasavvurdan oluşur; tasavvurlar kısmen hissî olsa da onlar arasında kurulan her tür ilişki aklîdir. Bu nedenle, tasavvurlarımızın varsayımsal olmaması için belirli konulara/nesnelere (misdâk) referanslarının (delâlet) bulunması; tasavvurlarımız arasında kurduğumuz ilişkilerin yani yargılarımızın da yine yanlış olmaması için, ait oldukları tasavvurlara mutâbakatlarının (sıdkıyet) bulunması kaçınılmazdır.

Bu nazarî girişten sonra şu soruyu sorabiliriz: *Medeniyet*, insanların zihninde, sözcük ve kavram olarak ne tür bir tasavvur oluşturmaktadır? Başka bir deyişle: *Medeniyet*in konusu/nesnesi/misdâkı nedir? Ya da soruyu şu şekilde soralım: *Medeniyet*, günümüzde insanlar nezdinde ne türlü bir hissî tasavvura sahiptir ki, bu tasavvura çeşitli aklî yüklemeler yapılmaktadır?

Vaka Çalışması: Medeniyet Tasavvurunun İnnî Çerçevesi

Bu soruya yanıt verebilmek için, tasavvurlarımızın hissî oldukları kabulünden hareketle, masa başı mülâhazalar ya da çeşitli makale ve kitaplara atıflar yerine bir vaka çalışması yaptık. Böylece, önce insanların *medeniyete* ilişkin tasavvurlarını, akabinde de bu tasavvurlar üzerindeki yargılarını tespit etmeye çalıştık.

Vaka çalışması, *yönlendirilmiş anket* yöntemiyle yapılmamış; böylece amaçlı sorularla insanların yapay konum almasına ve ideolojik konuşlanmasına fırsat verilmemiştir; tersine doğal ortamlarda sohbet yöntemiyle yürütülmüştür.

Anketin yapıldığı şehirler: İstanbul, Ankara, Kocaeli, Köln, Bosna, Berlin, Viyana...

Anketin yapıldığı kişi sayısı: 270 öğrenci (185 lisans + 63 yüksek lisans + 22 doktora) + 53 öğretim üyesi (yard. doç., doç. ve profesör).

Anketin yapıldığı kişilerin alanları: Sosyal (175) + sayısal (86) + ilâhiyat (44) + sanat (16).

Anketin yapıldığı kişilerin dünya görüşleri: Muhafazakâr, milliyetçi, dindar.

Sohbet usûlü ile yapılan ankette, kişilere iki temel soru sorulmuştur:

(1) Medeniyetten ne anlıyorsunuz?

(2) İslâm medeniyetinden ne anlıyorsunuz?

Dikkat edilirse, “Medeniyet nedir?” ya da “İslâm medeniyeti nedir?” gibi tanım isteyen sorular sorulmamış, bunun yerine kişinin kendi düşüncelerini daha rahat dile getirebileceği

“Ne anlıyorsunuz?” gibi *öznel* bir ifade kullanılmıştır. Böylece kişi kendini yapay yanıtlar vermeye mecbur hissetmemiş, daha önceden çeşitli mahallerden ve kaynaklardan edindiği kitabî malûmâtı vermeye değil bizatihi kendi kanaatlerini söylemeye teşvik edilmiştir.

Verilen yanıtlar, yukarıda işaret ettiğimiz, üzerinde konuşulan, yüklemeler yapılan ve yargılar verilen *medeniyetin* tasavvurî yapısı hakkında ilginç sonuçlar ortaya çıkarmıştır. Bu sonuçları aşağıdaki gibi özetlemek mümkündür:

“*Medeniyetten ne anlıyorsunuz?*” sorusuna verilen yanıtlar, istisnasız tüm katılımcıların *medeniyet* sözcüğünden, çağdaş Batı medeniyetini anladığını ortaya koymuştur.

Tüm katılımcıların birinci soruya verdiği yanıtlar, medeniyet kavramını büyük oranda, maddî nitelikler, politik, ekonomik ve teknik değerler üzerinden anlamaya çalıştığını göstermiştir.

İlginçtir ki, katılımcıların %90’lık bir kesimi yanıtlarında medeniyet sözcüğünü, hakkında açık bir tasavvura sahip olmaksızın, düzenleyici/regülatif ve işlemci/operatif bir unsur olarak kullanmıştır. %10’luk bir kesim ise yanıtlarında, maddî nitelikler, politik, ekonomik ve teknik değerler üzerinden de olsa, bu sözcüğü tanım denemesine girişmişlerdir.

Katılımcıların %87’lik bir kısmı, insanlık tarihini zorunlu olarak çağdaş Batı medeniyetini verecek şekilde, *whigist*³ bir tavırla yorumlamıştır. %13’lük kesim ise çeşitli tarihî şartların rolüne işaret etmiştir.

Buna bağlı olarak, katılımcıların verdikleri yanıtlarda medeniyet sözcüğü, hem kendinden gelinen bir *geçmiş* hem de ulaşılması gereken bir *gelecek* idesi gibi işlem görmüştür; dolayısıyla medeniyetin *gelişimi çizgisel ve ileri doğrudur*.

³ Whiggist tavrı: Geçmiş, bugünü verecek biçimde okumak.

En ilginç durum ise artık sosyal bilimlerde yaygın olmakla/kabul görmekle birlikte, katılımcıların %93'lük bir kesiminin, medeniyeti *tek anlamlı* (medeniyet) kullanmış olmaları, çok anlamlı medeniyet kavramının (medeniyetler) olabileceğine işaret dahi etmemiş olmalarıdır. Bilinç durumları tespit edilmemekle birlikte %7'lik bir kesimin *medeniyetler* kavramını kullandığı görülmüştür.

Söz konusu yanıtlar bir bütün olarak düşünüldüğünde, tasavvurlarda belirli bir uyumun olduğu görülür. Örnek olarak, medeniyeti, tek anlamlı düşünmek ile çağdaş Batı medeniyetinin temsil ettiğini söylemek birbiriyle uyumlu iddialardır. Dikkatli bir tahlil, diğer yanıtlar arasında da benzer bir uyumun olduğunu göstermektedir.

Esas konumuz olan, “İslâm medeniyetinden ne anlıyorsunuz?” şeklindeki ikinci soruya gelince, yanıtlar bilinçaltı derinliklerini tespit edecek veriler içermektedir.

Her şeyden önce yanıtlar, tüm katılımcıların, yine istisnasız, İslâm medeniyeti sözcüğünden tarihsel, geçmişte kalmış bir yapıyı anladıklarını göstermektedir. Yanıtlarda, “İslâm medeniyeti vardı.” önermesi içkindir ve genel bir kabul olduğu görülmektedir; “İslâm medeniyeti vardır.” önermesi ise hiç dikkate alınmamıştır. Bazı katılımcıların ifadelerinde ise “İslâm kültürü vardır.” ilkesinin gizil bir biçimde sindiği gözlemlenmiştir. En ilginç yanıt ise “İslâm medeniyeti var olacaktır.” önermesine yönelik tavırda ortaya çıkmaktadır: Genç denekler, bu konuda hamâsî iken yaşlı denekler, gerçekçi ya da teslimiyetçidir. Başka bir ifadeyle, genç denekler, en azından temenni etmekte iken, yaşlı katılımcıların dualarında bile böyle bir tasavvurlarının olmadığı görülmektedir. Kısaca özetlersek, yanıtlardan hâsıl olan sonuca göre, sıfatı “İslâm” olan “medeniyet” sözcüğünün referansı/delâlet ettiği şey, ya *ölü* ya da *mevhûm* bir konudur/nesnedir. Kişisel kanaatim, en azından anketin muhatabı olan katılımcıların

verdikleri yanıtlar çerçevesinde söylersem, İslâm'ın, insanların gelecek tasavvurunda kültürel bir unsur olma dışında, hamâsî söylemleri bir kenara bırakırsak hakikî bir iddiası görülmemektedir.

Hem bu tespit hem de yukarıda işaret edilen tek anlamlı medeniyet kavramı ile medeniyet kavramından çağdaş Batı medeniyetinin anlaşıldığı tespitleri ile uyumlu ikinci bir yanıt, katılımcıların hemen hemen tümünün, bugünkü çağdaş Batı medeniyetinin kurucu tarihî unsurlarından biri olarak İslâm medeniyetini görmeleridir. Başka bir deyişle, İslâm medeniyeti, çağdaş Batı medeniyetinin geçmişte kalmış ama kurucu unsurlarından biridir. Bu yaklaşım, çağdaş Batı medeniyetinin biraz da bizim medeniyetimiz olduğu anlamına gelir; bu kabul çağdaş Batı medeniyetinin değerlerini kısmî de olsa benimseyi kolaylaştırır. İlginç olan, katılımcıların %98'lik bir kısmının en çok şikâyet ettiği nokta, modern Batı medeniyet tarih yazıcılığında, İslâm medeniyetinin kurucu tarihî bir unsur olma rolüne lâıykıyla dikkat edilmemesi, gerektiği kadar atıf yapılmaması, yer verilmemesidir. Bu şikâyet zımnî olarak, medeniyet kavramına ilişkin tasavvurların müphemliğinden kaynaklanmaktadır; çünkü kanaati-me göre, denekler, İslâm medeniyetinin Batı medeniyetine etkisini bütüncül görmek istemekte, seçici olduğunu dikkate almamaktadırlar. Çünkü İslâm medeniyeti, Batı'ya etki etmiştir; ona katılmamıştır...

Katılımcıların, İslâm medeniyeti kavramına ilişkin zikrettiği olumlu ya da eleştirel nitelikler, yine %95'lik bir oranda, yukarıda dile getirilen, birinci sorudaki medeniyet tasavvurunda zikredilen maddî nitelikler, politik, ekonomik ve teknik değerlerdir. Bu konuda, sosyal bilimciler politik değerlere vurguyu yüksek tutarken, fen bilimciler teknik değerleri öne çıkarmaktadır. Bunun, meslekî bir mensubiyeti yansıttığı düşünülebilir. Ancak, ilginç olan, ilâhiyat menşeli

katılımcıların da teknik değerleri öncelermeleridir. Bu yaklaşımın, İslâm dünyasının teknik nedenlerle yenildiği kabulüyle bağlantılı olduğu söylenilebilir. Diğer bir ilginç nokta, manevî değerlere vurgu yapanların %87'lik kâhir ekseriyetinin, sanatçı kimliği bulunan denekler olmasıdır.

Kişisel kanaatim, İslâm medeniyeti tamlaması üzerine konuşan katılımcıların, bilinçaltındaki en önemli yönlendirici kavram, *güç* kavramıdır. Bu da özellikle politik, ekonomik ve teknik güç olarak anlaşılmaktadır. Bu durum yanıtlardaki, hem geçmişe hem de geleceğe yönelik ifadelerde müşahede edilmektedir.

“es-Sebebu fî Zâlik”: Medeniyet Tasavvurunun Limmî Çerçevesi

Yukarıda kısaca dökümü ve değerlendirilmesi verilen yanıtların altındaki *zihniyet* nasıl tahlil edilebilir? Başka bir deyişle, bir zihin arkeolojisi yapılırsa ortaya ne tür bir manzara çıkar? Kudemânın herhangi bir olgu ve olayın tespitini (innî/tasavvur) yaptıktan sonra “es-sebebu fî zâlik” yani “bunun nedenine gelince ...” deyip tahlil etmeye çalışmasına benzer biçimde, biz de aşağıda bir yanıt teşebbüsüne girişeceğiz:

Bilindiği üzere, kadim dönemde siyasî-iktisadî-askerî ve kültürel anlamda güçlü olan devletler, tarihi çizgisel (linear) bir biçimde, ilk insandan kendilerine kadar getirir; kendi çağdaşlarını da kendileriyle olan ilişkileri oranında dikkate alırlardı. İslâm tarihinde, daha sonra Osmanlı coğrafyasında yazılan dünya tarihlerinde, bu yaklaşımı görmek olanaklıdır. Buna, İbn Nedîm'in (ö. 385/995) çok erken bir tarihte kaleme aldığı *el-Fihrist* adlı eserinde⁴ İslâm öncesini *kadim*, sonrasını ise *cedîd* diye adlandırarak, tarihi, *çizgisel* ve

⁴ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. Rıza Teceddüd, Tahran 1971.

tek anlamlı bir okumaya tâbi tutması örnek olarak verilebilir. Tüm İslâm tarihi boyunca devam eden, ayrıntılarına giremeyeceğimiz bu yaklaşımın, Müslümanların zihninde ve modern dönemde, *tek anlamlı medeniyet kavramının* yerleşmesine zemin hazırladığı söylenilebilir.

Bu tespite en güzel örnek, Ahmed Cevdet Paşa'nın (ö. 1895) medeniyet idrakidir. Cevdet Paşa, medeniyeti bir *geline* (arûse) benzetir ve sırasıyla Hint, Mezopotamya, Eski Mısır, Eski Yunan ve İslâm gelinliğini giydiğini belirtir ve ekler: “Günümüzde, bu gelin, Avrupa gelinliğini giymektedir.”⁵ Görüldüğü üzere, Cevdet Paşa'nın düşüncesinde medeniyet, yalnızca elbise değiştiren ama özü aynı kalan, *tek bir süreçtir*. Dolayısıyla, *tek anlamlı medeniyet kavramı*, bir vakiadır ve var olmak için, bu medeniyete katılmak zorunludur. Nitekim, Ziya Gökalp'ın “Türk milletindeniz, Batı medeniyetindeniz ve İslâm ümmetindeniz.” biçimindeki ünlü deyişi, bu düşüncüyü özetler.

Tek anlamlı medeniyet kavramı ile dile getirilen düşünceler, Osmanlı münevverleri ile modern Türk aydınları nezdinde yaygın bir kanaattir. Ayrıca siyasî yönetimin de katıldığı bir görüştür. Nitekim Gazi Mustafa Kemal, 1923'te, bu tespiti şöyle dile getirmiştir: “Memleketler muhtelifdir; fakat medeniyet birdir ve bir milletin terakkisi için de bu yegâne medeniyete iştirak etmesi lâzımdır.”

Sosyal bilimlerde XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyıl boyunca dile getirilen, *çok anlamlı medeniyet kavramına* karşın, özellikle Türkiye'de, tarihî arka plânın da yardımıyla, resmî yaklaşımın ve eğitim anlayışının, hâlâ *tek anlamlı medeniyet kavramıyla* iş görmesi yukarıda dile getirilen sonucun nedeni olarak görülebilir. Bu nedenle, vaka çalışmasında, *İslâm medeniyeti* deyişinin -hamâsî söylemler bir kenarda tutulursa- hayatiyeti olan, güncel ve gelecek vaad

⁵ Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir*, “40. Tetimme”.

eden bir tasavvur uyandırmadığı müşahede edilmiştir. Buna ayrıca, İslâm medeniyeti ifadesi üzerine yapılan tüm konuşmaların *geçmiş* ifade eden bir içerikle yapılması kanıt olarak gösterilebilir. Öyle ki, toplumsal etkisi güçlü bir dinî kanaat önderinin gazetelere de yansıyan şu cümlesi, bilinç altındaki samimi bir ifadesidir: “Ne bir İslâm âlemi ne de bir İslâm uygarlığı/medeniyeti vardır.”⁶

Öte yandan, İslâm medeniyeti tabirine ilişkin dile getirilen *güç* kavramına bağlı söylemler de yine bu toprakların tarihî tecrübesiyle ilgilidir. 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması’ndan bu yana, *bekâ-i devlet kaygısı*, Balkanlar, Çanakkale ve İstiklâl Harbi ile pekişen *var olma korkusu*, bu topraklardaki kültürün derinlerine sinmiş güç kaybının yeniden elde edilmesi çabasıyla, karşısında yenilgiye uğranılan gücün, yani Batı medeniyetinin, taklidine götürmüştür. Çünkü güç, taklit edilir. Nitekim İbn Haldun, bu durumu şöyle ifade eder: “Çocuğun, babasının kemaline inanarak ona benzemeye çalışması gibi, mağlûplar da kemaline inanarak gâlipleri örnek alırlar.”⁷

Bu örnek alma, mutlak bir taklide götürür ve yalnızca güce değil güce sahip olanın yaşama tarzına yönelir. Yine İbn Haldun, bu duruma şöyle işaret eder: “Mağlûp, gâlibin başarısını gücüne değil âdetlerinin kemaline bağlar; bu nedenle gâlibi taklit eder, ona benzemeye çalışır.”⁸

Zorunluluktan Sürekliliğe Temeddün

Yukarıda, tasvirini ve tahlilini sunduğumuz vaka çalışması, pek çok açıdan değerlendirilebilir. Ancak, kanaatimize

⁶ Neşe Düzel, “Pazartesi Konuşmaları”, *Taraf Gazetesi* (15.06.2010).

⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, c. I, s. 242-3.

⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, c. I, s. 242.

göre vaka çalışmasından ortaya çıkan en önemli sonuçlardan *biri*, günümüzde, Türkiye’de, kendini dindar, muhafazakâr ve milliyetçi olarak gören ve bir şekilde din ile bağıını sürdürdüğünü düşünen kesimin entelektüellerinin, *İslâm medeniyeti* tamlamasındaki *İslâm*’ı, herhangi bir sıfat olarak görmesi, *medeniyeti* ise tıpkı Mezopotamya, Eski Mısır ya da Eski Yunan gibi *ölü* kabul etmesi, belki daha hafif bir tabirle, tarihte kalmış, geçmiş bir hadise olarak değerlendirmesidir. Dikkat edilirse, günümüzde, Türkiye’de *İslâm medeniyeti*, *yalnızca* bir *araştırma* konusu gibi muamele görmektedir. *İkinci* bir sonuç ise, *medeniyet* kavramının *yalnızca*, maddî nitelikler, politik, ekonomik ve teknik değerlerle bağlantılı kılınmasıdır.

Aşağıda, birinci sonucun çözümü için *medeniyet* kavramının yerine *temeddün*ü; ikinci sonucun çözümü için ise *medeniyet* kavramının yerine *insan*ı önererek, yeni bir bakış açısı geliştirmeye çalışacağım. Amacım, yukarıda işaret ettiğim ve aşağıda devam edeceğim *medeniyet* kavramının sabit/donmuş içeriğini gidermek ve *İslâm hayat görüşünü*, hareket, dolayısıyla değişim içre modellemek ve idrak etmektir. Bu yaklaşım, hem tarihteki akışın sürekliliğini gösterecek hem de insanın maddî gelişimi üzerine kurulu manevî tekamülünün içeriğini, teellühü de kuşatacak biçimde genişletecektir.

Medeniyet kavramının geçmiş bir hadise olarak değerlendirilmesi, büyük oranda *medeniyet* sözcüğünün yapısından kaynaklanmaktadır. “Me-de-ne” kökünden gelen “*medeni*”ye, “-yyet” yapma mastar (*masdar-ı mec’ûle*) eki eklenerek sözcük çerçevelenmiş ve dondurulmuştur. Türetim, Türkçe konuşulan İstanbul’da ortaya çıkmakla birlikte, Arapça’nın dil mantığına göre yapılmıştır. Bu ek, Türkçe’de soyut sözcük üretmek için kullanılan ‘-lık’ ekine benzer; *insan*, *insan-lık* gibi... Ek, eklendiği sözcüğü, sâbit bir öz

haline getirir; öz/mâhiyet kılar ve tümel/küllî hale, bir ideye, fikre dönüştürür. Kısaca denilirse, hareketten, dolayısıyla zamandan bağımsız, kopuk, donmuş bir yapı ortaya çıkar. *Temeddün* ise “*temeddene*”den masdar olmasına karşın fiil hâlini çağrıştırır bir eylem hâlidir; bir süreci/vetîre, tavırdan tavıra girmeyi/etvâr ve hâlden hâle dönüşmeyi/ahvâl içerir. Bu haliyle temeddün; hareket, dolayısıyla zaman içredir. Nitekim usûl-i din/kelâm ve usûl-i fıkıhta, sözcük, sürekli *temeddün* olarak kullanılmıştır. Bu durumun nedeni olarak şu söylenilebilir: Arapça’da *soyut* ve *tümel* kavramsallaştırmalar, ya sözcüğün başına ‘el’ getirilerek (‘akl=el-‘akl gibi) ya da yapma masdar eki kullanılarak (insân=insâniyyet) yapılır. Ancak bu tarz bir uygulama, büyük oranda, kadim kültürlerden, özellikle Yunan kültüründen yapılan çevirilerle başlamıştır. Nitekim *Kur’ân-ı Kerîm*’de, akıl ve benzeri sözcükler, daha çok fiil/eylem halinde kullanılırlar; çünkü inşâî önermelerin hâriçteki tahakkuku, mâhiyetler üzerinden değil onlara ilişik eylemler üzerinden gerçekleşir.⁹

Tam burada, konuyu daha açık kılmak için Muhammed İkbal’in bir benzetmesini kullanabiliriz: İkbal’e göre, Batı zihniyeti (Yunan) ile Doğu zihniyeti (İslâm öncesi Fars) arasındaki en önemli fark, Yunan’ın, *bahçeyi* dikkate alarak gülleri ihmal etmesi; Fars’ın ise *tek tek güllere* bakıp bahçe fikrine/idesine erişememesidir. Kanaatimize göre, ne Batı ne de Doğu (ki, bu kavram çiftinin sorunlu olduğunu bir kenarda tutarak) olan İslâm kelâmına göre, ne *bahçe* güller

⁹ İhbârî ve inşâî önermeler arasındaki ayrım ile inşâî önermelerin hâriçteki tahakkukunun eylemle ilişkisi için bkz. Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazân Efendi ‘alâ şerhi’s-Sa’d ‘alâ’l-‘akâidi’n-Nesefiyye*, s. 61. Nitekim İbn Haldun, dinî tekliflerin inşâî olduğunu vurgular ve doğrulanmalarının, üzerlerinde konuşmakla veya yargıda bulunmakla değil, eylemekle mümkün olduğunu belirtir. İbn Haldun, *el-Mukaddime*, c. I, s. 55.

olmadan ne de *güller* bahçesiz idrak edilebilir. Çünkü hem bahçe hem de güller, birbirlerini, birlikte var eden bir süreçtir; sabit özler değil. *Süreç*, her ikisi de Tanrı'nın sünnetine bağlı olan, hem *tabiatta* hem de *hayatta* en önemli ilkedir: "*Lâ-tekrâra fi't-tecelliyât*"... İbn Haldun, *Mukad-dime*'sinde hem tabiat hem de hayatta esas olanın *hareket*, dolayısıyla *havâdis* (olgu ve olaylar) olduğunu, insanın bu havâdisi *idrak* için belirli ilkelere/usûl bağlı yasalar/kavânîn geliştirdiğini söyler ve ekler: Havâdis, sürekli etvâr ve ahvâl içredir;¹⁰ insana düşen, ilkeler ve yasalar çerçevesinde, bu etvâr ve ahvâlin sebeplerini/esbâb yani sünnetullahı/âdetullahı bilmektir.¹¹ Tabiatta, hareketin sürekliliği sürekli

¹⁰ İtikad ile ahvâl, dolayısıyla sâbit ile değişken arasındaki fark ve ilişki ile bu iki duruma ilişkin insanın bilgice (epistemolojik) tutumu, ilm-i usûl-i din ile ilm-i usûl-i fıkıh tarafından sıkıca belirlenmiştir. Nitekim konuyu Ramazan Efendi şu biçimde dile getirir: Sâbit ve asl (ilke) akideye ilişkindir, fiilî havâdise değil; bu nedenle sâbiteler, asıl olmaları bakımından değişime konu değildirler; ancak tarih boyunca, sâbitelere ilişkin şek ve şüpheler başkalaşacağından, bunları tenkit ve ispat/istidlâl yöntemleri de değişecektir; bu yöntemleri, ilm-i usûl-i din yani ilm-i kelâm inceler. Ahvâl ise dünyanın sonuna değin (kıyamet) değişeceğinden beşerî bilginin kuşatımı yönünden neredeyse sonsuzdur; bu nedenle ilm-i furû-i fıkıh ucu açık bir ilimdir, hasr edilemez, çünkü fiilî havâdise bağlıdır. Ancak, ahvâlin bilgisinin çokluğu gelişi güzel değil, yasalar (kavânîn) altında, genel örüntülerle tespit edilirler; bu yasalar da bir usûle/yönteme göre inşa edilir ki bu usûlü ele alan ilm-i usûl-i fıkıhtır. Bkz. Ramazan Efendi. s. 15.

¹¹ Molla Lütî, *Dil Bilimlerinin Sınıflandırılması (el-Metâlibu'l-ilâhiyye fi mevzû'âtî'l-'ulûmî'l-lugaviyye)*, s. 162, 166-7; Hezarfen Hüseyin Efendi, *Telhîsu'l-beyân fî kavânîn-i Âl-i Osmân*, s. 142. Sünnetullah/âdetullah kavramı, birbirinden farklı ancak birbirinin üstünde kurulu iki gerçeklik/varlık alanı, hem tabiat hem de tarih/hayat için ortak kullanılan ve *nedenselliği* ifade eden bir terimdir ve dizgeli dile getirilişi köklerini Gazzâlî'de bulur; ancak İslâm düşünce tarihinin sonraki evrelerinde daha da incelenmiş bir biçim kazanmıştır. Bu çerçevede, *nedensellik* İslâm düşünce tarihinde üç farklı tarzda ele alınmıştır: (1) *Tarîku ceriyyi'l-'âde* ki daha çok

oluşum (*tekevvün*) ise hayatta hareketin sürekliliği sürekli insanlaşmadır (*temeddün*). (Temeddün kavramının, ayrıca, insanlaşma anlamına geldiğine aşağıda değineceğim.) Bu nedenle hayattaki *temeddün*, tabiattaki *tekevvün*ün devamıdır ki bunun nihaî amacı da insanın daha da insanlaşarak *kemale* ermesidir.¹² Bu nedenle temeddün, sürekli insan kalma cehdidir, gayretidir.

*Temeddün*ün sürekliliğine ilişkin soruna girmeden önce, yukarıda dile getirilen, *temeddün* ile *insan* arasında kurulan ilişkiye değinmeliyiz; çünkü *temeddün* sözcüğünün *insanlaşma* olarak karşılanabileceğine işaret etmiştik. Nitekim, ünlü

Eşarî kelâmcıları; (2) *Tarîku'l-icâb* ki daha çok felâsife; (3) *Tarîku't-tevlîd* ki daha çok Mutezile tarafından savunulmuştur. İbn Haldun da *Mukaddime*'sinde hem tabiatta hem de tarihte birinci yaklaşımın dilini kullanır. Bu noktada yanlış anlaşılmalara meydan vermemek için müteahhirîn kelâmcılarının işaret ettiği bir konu tebârüz ettirilmelidir: Buna göre, klâsik *nedensellik* anlayışında metafizik ile fizik neden birbirine girgindir. Bundan dolayı hakikî neden (es-sebebu'l-hakîkî) ile zâhirî nedenin (es-sebebu'z-zâhirî) birbirinden ayrı düşünülmesi gerekir. Modern felsefenin diliyle söylenirse hakikî, numenal; zâhirî ise fenomenal nedendir. Burada hakikî neden -ki Tanrı'dır- metafizik nedendir ve aklın bir kabulüdür (makbûliyetu'l-'akl); zâhirî neden ise fizik nedendir; tabiat ve hayatın görünür/zâhirî ahvâline nisbetle nedendir; ancak aklın ispatına bağlıdır (medlûlu'l-'akl). Kadim düşünce tarzının bütüncül/tümcü (holistik) bakış açısından fizik/zâhirî neden, bir nedendir ancak eksik nedendir (es-sebebu'n-nâkıs/el-illetu'n-nâkıs); dolayısıyla fizik neden, metafizik neden ile birlikte düşünüldüğünde, tam neden (es-sebebu't-tâmm/el-'illetu't-tâmm) hâsıl olur. Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazân...*, s. 51-52, 57-58.

¹² Kemâl kavramı, dinî ve irfanî geleneğimizde de kullanılmakla birlikte felsefî bir kavramdır ve kökleri Aristoteles'e kadar geri gider. Bu kavramın, bu çerçevede imlediği, insanın varlıkça (ontolojik) sahip olduğu tüm beşerî imkânları, şartlar çerçevesinde sonuna kadar gerçekleştirmesi demektir; başka bir deyişle insanın insanlaşması onun kemalidir; bu da kendinde içkin/bilkuvve bulunan nazarî ve amelî imkânları, ömür denilen sürede, bilfiil hâle getirmesi, gerçekleştirmesidir.

dilbilimci Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415) *el-Kâmûsu'l-muhît* adlı sözlüğünde “el-İnsan ya'nî *medeniyyun*” der.¹³ Bu, bir yandan insanın bir *şehre nisbetini*, bir yandan *tab'an medenî olmasını* imler. Ancak usûlî/kelâmî geleneğimizde, insanın tab'an medenî olması zorunlu bir durum değil bir *imkân*-dır. Başka bir deyişle, kanaatimizce, insan tab'an *medenî* değildir; tab'an *temeddün* etmeye *meyyal*dır; çünkü insanın yaşama ilişkin sâbit/özel bir tabiatı yoktur, fıtratı vardır; fıtrat ise fizik değil metafizik bir kavramdır. Bu nedenle, insan belirli bir tabiat ile doğmaz ama *tetabbu'* eder. Yani bir niteliği, doğası hâline getirebilir. Nitekim İbn Haldun: “İnsan, geleneklerinin-göreneklerinin ve alışkanlıklarının ürünüdür; doğasının ve mizacının değil.” diyerek bu noktaya işaret eder.¹⁴ İşte insan bu imkânı, temeddün ederek açığa çıkarır; böylece kendini gerçekleştirir; bu sürece *kişinin kendini gerçekleştirmesi* (*tahkîku'z-zât*) adı verilir.¹⁵

Şimdi, temeddünün, dolayısıyla insanlaşmanın sürekliliğinin, daim eylem hâlinin, ne anlama geldiği konusuna girebiliriz. İlk olarak, *me-de-ne* kökünün, farklı bir anlamı üzerinde duracağız; *ikinci* olarak ise, varlığın tabakalı yapısı

¹³ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, s. 1592.

¹⁴ İbn Haldun, *el-Mukaddime*, c. I, s. 201.

¹⁵ Tahkîku'z-zât sürecinin sonucu kemâldir. Bu sürecin gerçekleşmesi için, kişi öncelikle bireyselleşmeli, kişileşmelidir (teferrüd); aşağıda değinileceği üzere, kemâl yolculuğunun asgari ve temel şartı *kendilik* bilincidir. Kişileşen, öncelikle zatına yani kendine döner, kendi içine düşer (teemmül) ve kendini tanımaya ('arefe) çalışır (kendilik bilgisi); daha sonra vâkıya çıkarak, geri dönerek tefekkür eder ('alime). Fahrüddin Râzî'nin temellendirdiği ve daha sonraki metinlerde de kullanılan kabule göre, varlığın bilgisi -ki 'âmdır-; kişinin varlığının -ki hâstır- bilgisine bağlı olduğundan, kişi varlığı önce kendi zatına ircâ eder ki bu eylem, varlığın küllî idraki için zorunludur; işte bu nedenle teemmül, tefekküre takaddüm eder. Bu yaklaşımın özeti, urefânın dilinde kısaca şöyledir: “Varlık, insana yüklemidir.”

ile her bir tabakanın insan tarafından yine farklı bir idrak aşamasının bulunduğunu, dolayısıyla idrakin, varlık ufkuna göre alt ve üst eşiğe sahip olduğunu dile getireceğiz; tüm bunlara bağlı olarak, temeddünün, dolayısıyla insanlaşmanın varlık tabakaları arasında ufuk seyahati, alt eşiklerden üst eşiklere geçiş süreci, kısaca idrak ile ona eşlik eden *te-fekkür-tehzîb* ve *tezekkür-tezkiye* sonucunda ulaşılan farklı derecelerdeki *kemal* basamakları olarak anlaşılabilceğine işaret edeceğiz.

Me-de-ne kökü, dolayısıyla *medeniyet* teriminin kökeni ve tarihî arka planı üzerinde oldukça yazılıp çizilmiştir;¹⁶ bu nedenle, söylenilenleri belleğimizde tutarak bu konuya

¹⁶ *Medeniyet* teriminin kökeni, tarihsel gelişimi, içeriği ve felsefî yorumu hakkında büyük bir edebiyat olduğu izahtan varestedir. Burada tüm bu kaynakların dökümünü vermeyeceğiz. Joraslov Krejčí'nin *The Paths of Civilization: Understanding the Currents of History* (New York 2004) adlı çalışmasına işaret etmekle yetinip son dönemde medeniyet kavramını, Toynbee, Spengler, Sorokin gibi düşünürlerin görüşlerini de göz önünde bulundurarak, tarihsel tanımlarını, tanımın bileşenleri ile değişkenleri açısından şematik bir yöntemle çözümleyen ve eleştiren bir çalışma olması bakımından Targowski'nin makalesi üzerinde durabiliriz: Targowski çalışmasında yalnızca çözümlemek ve eleştirmekle kalmaz, tüm tarihî birikimi dikkate alarak kendi tanımını da üretmeye çalışır. Söz konusu teşebbüsler bir bütün olarak dikkate alındığında çağdaş literatürde medeniyet tanımı; davranış biçimleri, bilimsel bilgi, teknoloji ve değerler gibi bileşenler ile bunların alt öğelerinden oluşur. Ancak söz konusu bileşenler, farklı ilişkiler kurarak değişik tarzlarda tezâhür ederler. Özellikle ekonomik etkenlerle belirlenen yaşama standardı; iktisadî, siyasî ve kültürel uyum içinde büyüyen toplumsal bir yapı, bu özellikleri hâiz bir topluma mensup bireylerin kendi aralarında kurduğu ilişki tarzı ve en nihayet bir toplumun "ötekiler" karşısında ulaştığı ideal seviyeyi temsil eden kendilik bilinci vb. bu tezahürlerin başında gelir. Bkz. Andrew Targowski, "Towards a Composite Definition and Classification of Civilization", *Comparative Civilization Review*, s. 79-98.

girmeyeceğiz;¹⁷ ancak iddiamızla ilgili olarak, *me-de-ne* kökünün farklı bir anlamını öne çıkaracağız.¹⁸ *Lisânu'l-'Arab*'da belirtildiği üzere, *medene*, aynı zamanda hem “*seken*” hem de “*kâmelekâme*” anlamına sahiptir.¹⁹ Her ikisi de, *sükûn bulmak*, *oturmak*, *sâkin olmak* gibi anlamlara gelir; ancak *kâmelekâme*, aynı zamanda *dik durmak* demektir.

¹⁷Medeniyet kavramının, kendi kültürümüz içerisindeki seyrüseferi de pek çok değişik araştırmalara konu olmuştur. Bu konuda hem genel düzlemde hem de aktörler seviyesinde medeniyet algısını işleyen derli toplu bir çalışma için bkz. Tuncer Baykara, *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı*, özellikle “Giriş” ve s. 15-94. Bir bildirimizde dile getirdiğimiz üzere, İslâm ve Osmanlı düşünce tarihi boyunca medeniyet/temeddün mefhûm olarak, birbirleriyle ilişkileri mahfuz kalmak kaydıyla, dört farklı kavramı öne çıkartarak tanımlanmaya çalışılmıştır: (1) *Doğa* merkezli tanım, ki kaynağını Aristoteles’te bulur; (2) *zihniyet* merkezli tanım, ki Birûnî tarafından temsil edilir; (3) *şehir* ve *üretim* merkezli tanım, ki İbn Haldunca dizgeleştirilmiştir; son olarak (4) *sâbiteler ile değişkenler arasında tarihsel kurallılık* ki köklerini İbn Haldun’da bulmakla birlikte daha çok Osmanlı bilgilerince vurgulanmış ve öne çıkartılmıştır. Bkz. İhsan Fazlıoğlu, “Yeni Bir Medeniyet Yeni Bir Teo-Ontoloji”, *Anlayış*, İstanbul 2006, S. 32. Ayrıca medeniyet kavramının *teo-ontoloji* açısından temellendirilişi için bkz. İhsan Fazlıoğlu, “Üç Boyutlu Medeniyet Tasavvuruna Giriş: Medeniyetlerin Ayrıştırıcı İlkesi Olarak Theo-Ontoloji”, *Uluslararası Medeniyetler ve Dünya Düzenleri Sempozyumu*, (yayımlanmamış bildiri), İstanbul 2006.

¹⁸Bir ilmî araştırmada kavramın mefhûmuna ilişkin bir yönü öne çıkartmak, mefhûmun diğer yönlerini dikkate almamak anlamına gelmez. Bu, bir manavdan meyva almak isteyen bir kişinin, bir meyveyi işaret ederken onu öne çıkartması, diğerlerini ise geri itmesi gibidir; çünkü işaret, işaret edileni öne çıkartır ve göze konu kılar. Kadim düşünce geleneğimizde, işaret ile işaret edilen (muşârun ileyh) arasındaki bu ilişkinin, işaret edilene, işaret devam ettiği sürece, geçici bir varlık verdiği söylenir ve *vücûd-i tahassulî* olarak adlandırılır. Burada da *me-de-ne* kökünün bir anlamının öne çıkartılması odaklaşma açısından; dolayısıyla öteki anlamlarını iptal etmek anlamına gelmez.

¹⁹İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, *me-de-ne* maddesi, Beyrut 1990.

İlk bakışta, birbiriyle çelişen iki farklı anlam şu biçimde terkîb edilebilir: *Oturarak dik durmak*. Bu anlam, *Kur'ân-ı Kerîm*'de geçen *kebed* sözcüğünü (Beled/4), *dik durmak* diye yorumlayan İbn Abbas'ın görüşüne uygundur.²⁰ İnsan, dik durduğu, ufka baktığı, akıl sahibi olduğundan meşakkat sahibi bir varolandır. Şehirde oturan kişinin, *beşerî* tarafı sâkin iken; dik duran, *insanî* yani aklî/manevî yönüdür. Kişinin bu yönünün dikleşmesi, dik durması, dolayısıyla kemal yoluna devam etmesi, *ilimler-sanatlar* ve din ile manevî terbiye yani tasavvuf ile mümkündür.²¹

Dik durmak ve *ufka bakmak* deyişleri, *varlığın* tabakalı yapısı ile insanın her bir tabakayı, ona has bir idrakle bilmesine iliştilerilebilir. İbn Haldun'un da -kanımızca Gazzâlî ile İbn Arabî'nin kavramlarından mülhem- işaret ettiği gibi, varlığın tahakkuku ile idraki arasında, alt ve üst eşik söz konusudur. Bir idrak tarzı, ait olduğu varlık tabakasının en basit birimlerinde azalırken, en üst birimlerine doğru tedrîcen artar; ancak hiçbir idrak tarzı, mensup olduğu varlık tabakasını aşamaz. Bu çerçevede, yukarıda da dile getirildiği üzere, *tabiattaki tekevvün*, *hayatta temeddün* olarak devam eder; ancak temeddün, maddî çerçevede kalırsa (*hadâra*), bir süre sonra konfor, lüks (teraf) ve akabinde çürümeye dönüşür ve insanın kemale doğru olan seyrini engeller. Öyleyse, bu noktada temeddün içinde, insanın kemal yolculuğuna devam etmesi için gereken *tedeyyündür*; ki *beşerî* düzlemde ahlâk, ilâhî düzlemde vahye dayalı din tarafından temsil edilir. Mahsüs, his/duyu ile; makûl, akıl ile; melekî olan, hads ile bilinirken; nebevî olan, fıtrîdir.²² Bu varlık tabakalaşması ve her birine uygun idrakin en son aşaması

²⁰ İbn Abbâs, *Tefsîru İbni Abbâs*, s. 533.

²¹ Bu nedenle *el-Mukaddime*'nin önemli bir kısmı ilimler ve sanatlara tahsis edilmiştir. Bkz. İbn Haldûn c. II-III.

²² İbn Haldun, *el-Mukaddime*, c. I.

*teellüh*tür; başka bir deyişle, Tanrı'nın ahlâkıyla ahlâklanmak (*irfân*)... İnsanın, kemal yolculuğu, hareket-i manevîsi yani tefekkürü, idrak-i taayyün-i şahsî ile, başka bir deyişle kendilik bilinci ile başlar ve teellüh aşamasına değin devam eder.²³ Bu çerçevede, sorun, temeddünde belirli bir aşamaya gelmiş insanın hem birey hem de tür olarak çürümesini engelleyecek yapıları, yöntemleri tespit etmek; birey ve toplum için temeddünü sürekli kılmaktır. Bunun, yukarıda da değindiğimiz gibi, iki önemli şıkkı mevcuttur; birincisi, ilimler ve sanatlarda derinleşme; ikincisi ise birinciye muvâzî olarak, manevî terbiye yani tasavvuf. Bu çerçevede tasavvufî terbiye, ilkece, maddî temeddününde belirli bir aşamaya gelmiş bir kişinin/toplumun manevî kemalini sürdürme yöntemidir. Basit bir deyişle, varlık içinde yokluk hâlini yaşamak; hem insanı kendinden hem tabiatı insandan korumak... Tam bu noktada, denilenleri daha da açıklığa kavuşturmak için İbn Haldun'un ünlü deyişini örnek verebiliriz: "Kıtlık zamanlarında, insanları açlık değil alışmış oldukları tokluk öldürür."²⁴

Öyleyse amaç, tekâmülün sürmesi için, insanı, kıtlık zamanında onun ölümüne neden olacak bir tokluğa daha bolluk zamanında hiç alıştırmamak ve yürüyüşünü/seyrini engelleyecek ağırlıkları edinmesini engellemektir.

Şimdiye değin dile getirilenler, *temeddün*ün bir *imkân* olarak insan olmaya bitişikliğini gösterir; insanın görevi, bu imkânı *sürekli* gerçekleştirmektir. Burada, şu noktaya değinmeden geçemeyiz: Modern dönemde, *medeniyet*, belirli bir coğrafyaya ve kültüre hasredilmiş, dünyanın diğer kısmı ise medenîleştirilmeye çalışılmış, hatta bazı insan topluluklarının doğaları gereği medenî olamayacakları ileri

²³ Mahmûd-i Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, s. 48-49.

²⁴ "الهاكون في المجاعات إنما قتلهم الشبع المعتاد السابق، لا الجوع اللاحق"
İbn Haldun, *el-Mukaddime*, c. I, s. 43.

sürülmüştür. Bize göre temeddün bir *imkân* ise maddî ve manevî şartlar uygun olduğunda tüm insanlar için zorunlu değil, ancak mümkündür. Kısaca dendiğinde, insan olmak sürekli bir eylem ise (insan olmuş bitmiş bir sâbite değildir; bir sürekli oluştur) ve dahi temeddün de insanın zatını gerçekleştirmesi ise İslâm temeddünü geçmişte kalmış değildir; tersine devam etmektedir. Çünkü bir temeddün hareketinin, şartların elverdiği sınırlarına ulaşması, kendini tekrar etmesi ile Sümerler, Eski Mısırlılar ya da Eski Yunanlılar gibi çökmesi, ölmesi, ayrı ayrı olgu ve olaylardır. İslâm temeddünü, yalnızca bir düşünce değil aynı zamanda bir eylemdir. İslâm temeddününün tarihî tecrübesinde, pek çok âtil unsurun tasfiyesi, etvâr ve ahvâlin değişmesi, bu etvâr ve ahvâle ilişkin yasaların başkalaşması, ilkelerin/usûlün ortadan kalktığını göstermez; çünkü *İslâm hayat görüşünün* temel ilkeleri, varlığını ve canlılığını sürdürmektedir.²⁵ Zira, bize göre, *neden* ile *sonuç* arasındaki *ilişki zorunlu* değil *süreklidir*. Bu çerçevede, *temeddün*, ilkelerini İslâm metafiziğinden, İslâm teo-ontolojisinden²⁶ alan *süreklî bir tarih yapma* tarzıdır. Süreklilikte, *mevcûdiyet* değil *subûtiyet* önemlidir; mevcûdiyet, süreç içinde ortaya konulan etvâr ve ahvâle delâlet ederken, subûtiyet, ilkelere, usûle karşılık gelir; bu nedenle, korunması ve sürdürülmesi gereken, *etvâr* ve *ahvâl* değil usûldür, ilkelerdir.

Sonuç olarak ve yukarıda serimlenen düşüncelere bağlı kalarak, İslâm yalnızca üzerinde düşünülecek ve konuşulacak ya da yalnızca savunulacak bir fikir/ide değildir. Aynı zamanda, sahip olunacak ve yaşanılacak bir *hayat görüşü*dür; çünkü insanın var olmasını ve yaşamasını anlamlandıran

²⁵ İhsan Fazlıoğlu, “Var Olmayı ve Hayatı Yeniden Anlamalı Kılmak”, s. 24-6.

²⁶ İhsan Fazlıoğlu, “Yeni Bir Medeniyet Yeni Bir Teo-Ontoloji”, *Anlayış*, İstanbul 2006, s. 32.

bir *bakış açısıdır/perspektiftir*. İslâm medeniyetini, tarihî bir hadise olarak görmek, onu yazılmış kitaplarda, yapılmış mimarî eserlerde müşahade etmeye çalışmak ona sahip olunduğu anlamına gelmez; çünkü işe taşınmayan bir bilgi, kişinin sahip olduğu bir bilgi değildir. Öyleyse yeryüzünde Tanrı'nın halifesi olan insanın nihaî amacı teellühtür; yani Tanrı'nın ahlâkı ile ahlâklanmak... Bu da bir *sürekli oluş*tur, bir süreçtir. Beşerîlik insan olmakla, tabiat tarihle aşılar (terk etmek değil, aşmak); bu nedenle, tekâmül nihaî amaca doğru devam ettiği için müteallih olmak da insanı aşmak, kemale ermek, insân-ı kâmil olmak demektir.

Sonuç

Kasdımızı örneklendirmesi bakımından şu anlatı son derece manidardır: Merhum Attilâ İlhan'ın anlattığına göre, İstanbul'da bir bölgeye köprü yapılacaktır; yapılan başvuruları değerlendirme jürisinde kendi de bulunmaktadır. Başvurular incelendiğinde ilginç bir durumla karşılaşılır. Eğitimini Fransa'da yapan mühendis, Fransız tarzı; Almanya'da yapan, Alman tarzı; İtalya'da yapan da İtalyan tarzı bir köprü projesi çizip göndermiştir. Hiçbiri, köprüünün yapılacağı coğrafya ve kültürü dikkate almamıştır. İşte, sorun budur: Kişi, zihniyetinin köprüsünü yapar; başka bir deyişle, aklınızda ne varsa elinize o vurur.

Bu örneklendirme, vaka çalışmasını yaptığımız kitle için düşünülürse arada şöyle bir fark ortaya çıkar: Köprüye, eğreti bir şekilde Selçukî-Osmanî bir *süs* eklemek ve böyle yaparak geleneğini sürdürdüğünü düşünmek. Bu örnekte, İslâm medeniyeti, yalnızca bir *süs* değeri taşır, *esas* değil... Hâlbuki yine İbn Haldun'un dediği gibi: “Medeniyetin ilkesi, binadır.”²⁷

²⁷ “البناء الذي هو أصل العمران” İbn Haldun, *el-Mukaddime*, c. I, s. 247.

İnsanı, diğer canlılardan ayıran iki önemli özellik vardır: Akıl (fikir) *ile* el.²⁸ Dikkat edilirse “*ile*”, aklın ve elin birlikte var olduğunu gösterir, ayrı ayrı değil. Bu nedenle parçalı zihnin vecizesi “O başka, bu başka” ikiliğini aşmak, konuşma ile yapmayı bir arada tutmak ve nihayet, bilgi ile yaşamayı birlikte yürütmek için akıl (ilim/kelâm) ile el (amel/fıkıh), birbirini var eden bir süreç olarak görülmelidir.²⁹

Sonuç olarak, temeddün, doğal dil gibi verili bir *gramer* (dil bilgisi) üzerinden yola çıkmaz (yalnızca yapay bir dilin grameri önce yazılır, sonra konuşulur); köklerini ancak maddî ile manevî şartlarda bulan, belirli ilkelere göre konuşularak oluşan bir gramer yaratır. Söz konusu gramerin, geçmişte kalan kısmı *medeniyet* adını alabilir; çünkü kısmî olarak bitmiştir. Ancak dil ölmediği ve konuşulmaya devam ettiği sürece gramer de oluşumunu sürdürür. Temeddün de böyledir; İslâm temeddünü ölmediğinden, işlemeye, dolayısıyla oluşmaya devam etmektedir. Bu nedenle *temeddün* bir *vetîredir*, mâhiyet değil... Öyleyse *medeniyet*, yalnızca *düşünülen* ve *konusulana*; *temeddün* ise aynı zamanda *yaşanılan* ve *yapılan* süreci, *sürekliliği* içeririr. Süreklilik, hem geçmiş hem şimdiyi hem de geleceği birbirine katar; ancak sürekliliğin ucu öne doğrudur; çünkü ancak kadim tekaddüm eder, öne adım atar.

Vaka çalışmasının da gösterdiği gibi, “İslâm medeniyeti” tamlaması her kullanıldığında, idrakler yalnızca geçmişe doğru yöneliyor; İslâm da bir *yaşama tarzı* olmaktan

²⁸ İbn Haldun, *el-Mukaddime*, c. I, s. 68.

²⁹ Eski Yunan’da *philosophianın* belirli tarz bir bilgiyi *bilmek* ve ona göre *eylemek* anlamına geldiği hatırlanmalıdır. İslâm düşünce gelenğinde, bilgi, belirli bir amaç için kalkışılan bir eylem tarzıdır. Bu nedenle “Bilgi *ile* eylem, ikiz kardeşir”, dolayısıyla “Eylem olmadan, bilgi ve dahî bilgi olmadan, eylem talep edilemez.” Kısaca denirse, bilgi *ile* eylem, birbirini var eden, ören, eşzamanlı tek bir sürecin iki farklı yüzüdür.

çıkarılıp yalnızca bir *araştırma konusu* kılınıyor; bu nedenle, öyle bir sözcük seçilmeli ki, idrakte bir tamlık, bütünlük ve tümlük hissi ortaya çıkarsın. Bu hissi; hareket, dolayısıyla süreklilik içerdiklerinden, eylem ifade eden sözcüklerin verebileceğini düşünüyorum. Daha önce de işaret edildiği gibi, sürekli tekvîn/oluşum içre olmayan hiçbir mutlak sâbit, özsel bir yapı yoktur. Süreklilik içinde, sâbit ile muteğayyir/değişken, yine dâim dönüşen, başkalaşan bir özellik gösterir. Temeddün, “temeddene” kökünün gölgesinde, tam soyutluk ifade eden medeniyetten daha kullanışlıdır. Ahvâlin, daim teceddüd hâlinde olduğunu idrak etmek, temeddünün ilk koşuludur. Başka bir deyişle, medeniyet, (olmuş, bitmiş) bir *örgü* iken, temeddün (sürekli örülmekte olan) bir *örüntü*dür. İşte bu çalışmada dile getirilen ana düşünce de yukarıda işaret edildiği üzere, bu örüntünün eylem hâlinde mütâlâa edilmesidir ki bu, klâsik Türkçenin mefhûmlarıyla şöyle formüle edilebilir: Havâdise müteallik ahvâlin alâkalarını, bir usûl tahtındaki kavânînin ılâkalarına tahavvül ederek, tarihin hareketini değişim içinde idrak etmek...

Son söz: Geçmişlerini bilmeyenler şimdilerinde çırpınır, geleceklerinde boğulurlar; çünkü ihtibârsız (deneyimsiz) ihtiyâr (seçim), ne doğru (sâdık) ne de sağlıklı (sahîh) olur.³⁰

³⁰ Kadim ilke: “عليك بالاختبار ثم بالإختيار”.

Kaynakça

- Ahmed Cevdet Paşa : *Tezâkir*, Ankara 1976.
- Baykara, Tuncer : *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı*, İstanbul 2007.
- Fazlıoğlu, İhsan : “Var, Olmayı ve Hayatı Yeniden Anlamalı Kılmak”, *İtibar -Aylık Edebiyat ve Fikriyat Dergisi-*, Mayıs, S. 20, İstanbul 2013.
- Hezarfen Hüseyin Efendi : *Telhîsu'l-beyân fî kavânîn-i Âl-i Osmân*, nşr. Sevim İlgürel, Ankara 1998.
- İbn Abbâs : *Tefsîru İbn 'Abbâs*, nşr. Râşid Abdulmun'im er-Ricâl, Beyrut 1993.
- İbn Haldun : *el-Mukaddime*, nşr. Abdusselâm eş-Şeddâdî, c. I-III, Cezayir 2006.
- Krejçi, Joraslov : *The Paths of Civilization: Understanding the Currents of History*, New York.
- Mahmûd-i Şebüsterî : *Gülşen-i Râz*, çev. ve şerh: Ahmed Avni Konuk, haz. Cengiz Gündoğdu, İstanbul 2012.
- Molla Lütfi : *Dil Bilimlerinin Sınıflandırılması (el-Metâlibu'l-ilâhiyye fî mev-zû'âtî'l-'ulûmi'l-lugaviyye)*, nşr. Şükran Fazlıoğlu, İstanbul 2012.
- Ramazan Efendi : *Şerhu Ramazân Efendi 'alâ Şerhî's-Sa'd 'alâ'l-'akâidi'n-Nesefiyye*, nşr. Muhammed Hâdî el-Şemrahî el-Mardînî, Diyarbakır 2012.
- Targowski, Andrew : “Towards a Composite Definition and Classification of Civilization”, *Comparative Civilization Review*, No. 60, Spring, ISCSC, Michigan 2009.

Müellif Dizini

A

- Abbas Vesim Efendi 57, 190, 203
 Abdulalî Bircendî 55, 93, 103, 179, 195, 197, 210, 252
 Abdullah Amasî 256
 Abdullah Bosnevî 142, 255
 Abdullah Fikri Paşa 190
 Abdullatif el-Bağdâdî 168
 Abdülmecid Herevî 168
 Abdülvâcid b. Muhammed 194
 Abdülvâcid Kütâhî 242
 Abdüvehhâb Halebî 255
 Abdunnâfi İffet Efendi 83, 143, 188, 260
 Abdurezzak Kâşânî 140
 Abdurrahim Maraşî 210
 Abdurrahman Bistâmî 84, 144, 199, 210
 Abdurrahman Câmî 83, 142
 Abdülhak Adnan Adıvar 33
 Âdem 64
 Adududdin İcî 92, 191, 240
 Aguste Comte 68
 Ahaveyn 195, 254
 Ahlâtî 158, 162
 Ahmed Avni Konuk 185, 260, 294
 Ahmed Cevdet Paşa 31, 42, 184, 186, 192, 198, 260, 279, 294
 Ahmed Demenhûrî 202
 Ahmed Eflâkî 165
 Ahmed Hamid Dilgan 33
 Ahmedî 64
 Ahmed-i Dâî 194
 Ahmed Muhtar Paşa 190, 198

- Ahmed Serhendî 227
Ahmed Süheyl Ünver 33, 36
Ahmed Tevhîd Efendi 200, 205, 210
Ahmed Usmânî 169
Alâuddin Kasânî 149
I. Alâuddin Keykubad 165, 169
Alâuddin Keykubad 53, 129, 165, 169
Alâuddin Kirmânî 162, 205
Alâuddin Niksârî 255
Alâuddin Tûsî 101, 254
Albert Toderini 197
Alexander Von Humboldt 21
Ali b. Hîbetullah 199
Ali b. Veli b. Hamza el-Mağribî 200
Ali Efendi 210
Ali İznîkî 255
Ali Kalasadî 54
Ali Kuşçu 24, 27, 38, 55, 89, 97, 98, 110, 162, 179, 182,
187, 189, 195, 201, 203, 204, 205, 209, 210, 217,
239, 250, 252, 253, 257, 263
Ali Sedad 31, 42, 184, 186, 188, 260
Argun Han 156
Aristoteles 42, 183, 284, 287
Âşık Paşa 148
Attilâ İlhan 291
Auguste Comte 18, 21
Aydemir Cildekî 206
Aydınlı Hacı Paşa 168, 199
Aydın Sayılı 34, 39
Aynulkudât Hemedânî 234

B

- Babanzade Ahmed Naim 259
Baha Tevfik 259

Bahâuddin Âmilî 24, 38, 201
Bahâuddin Şang-ı Müneccim 165
Bâkıllânî 234
Bakülü Kudsî 190
Bâlî Efendi 142
Başhoca İshak Efendi 205
Batlamyus 157, 250
II. Bayezid 90, 153, 197
Bedruddin İbn Harîrî 166
Behmenyâr 151
Benû Musa 205
Beyzâvî 239
Boyle 68
Bradley 70
Bursalı Kadızade 182
Bursalı Mehmed Tahir Bey 31
Bursalı Musa Kadızade 38
Buscarello di Ghizalfi 156

C

Câbir b. Eflâh 155
Câbir b. Hayyân 166, 206
Celal Saraç 36
Celâluddin Devvânî 83, 142, 191, 233, 248, 250, 257
Celâluddin Harezşâh 165
Celâluddin Rûmî 177
Celâluddin Ubeydî 251
Cemâluddin Aksarâyî 167
Cevat İzgi 41, 157, 165
Cevdet Paşa 31, 42, 184, 186, 192, 198, 260, 279, 294
Copernicus 197, 215, 217
C. P. Snow 19
Çağrı Bey 52, 128

Çelebi Sultan Mehmed 62, 132
Çobanoğlu İbn Sertâk 160, 178

D

Darendeli Mehmed Efendi 183
David Hume 95
Davud Kayserî 24, 38, 82, 84, 93, 102, 140, 142, 144,
161, 171, 178, 181, 185, 194, 199, 211, 223, 241
Demokritos 230
Descartes 68, 69
Devvânî 83, 142, 191, 233, 248, 250, 257

E

Ebû Ali b. Ebî'l-Hasan es-Sûfî 156
Ebu Bekir b. Behrâm b. Abdullah ed-Dımeşkî 27
Ebu Bekir Râzî 206
Ebu Bekr Dımeşkî 57, 197
Ebû İshak Neyrizî 254
Ebu'l-Berekât Bağdâdî 232
Ebu'l-Kasım Semerkandî 98
Ebû Saîd Endelûsî 51
Efdaluddin Törke 83
Efdalzade 254
Eğimli Numan 28, 200
Eilhard Wiedemann 21
Ekmeleddin İhsanoğlu 36, 216, 217
Ekmeluddin Nahcivanî 167
Elmalılı Hamdi Yazır 260
Emin Paşa 205, 259
Emînuddin Abdurrahman b. Ömer 157
Emrî Çelebi 200, 211
Ernest Renan 190
Erzurumlu İbrahim Hakkı 93

Esad Yanyavî 57, 101, 180, 183, 256

Esin Kahya 35

Esîruddin Ebherî 83, 143, 150, 156, 157, 165, 237, 238,
248

Esîruddin Münecim 165

Euclides 165

Euler 68

F

Fahrîzade Mevsilî 196

Fahrudin Ahlâtî 158

Fahrudin Halebî 158

Fahrudin Îrâkî 142

Fahrudin Râzî 27, 81, 83, 141, 143, 148, 149, 150, 181,
185, 191, 222, 227, 234, 237, 238, 239, 243, 247,
285

Fârâbî 75, 183

Fatih Sultan Mehmed 200

Fatma Aliye 260

Fenârîzade Ali Çelebi 254

Fethullah Şîrvânî 38

Fîrûzâbâdî 285

Franz Woepcke 21

Frege 41

Fuzûlî 83

G-Ğ

Galileo 17, 18, 47, 56, 68

Gazân Han 178

Gazi Ahmed Muhtar Paşa 190

Gazi Mustafa Kemal 279

Gazzâlî 75, 81, 83, 100, 101, 141, 143, 191, 233, 234,
248, 283, 288

Gelenbevî İsmail Efendi 83, 93, 143, 183, 188, 205, 212,
223, 256, 259
Gelenbevîzade 192
Gemistus Plethon 56, 180
George Sarton 20, 22
Georgios Amirutzes 56
Gıyâsuddîn Cemşid Kâşî 204
Gıyâsuddîn Deşteki 142
Goethe 19
Gregory Palamas 55, 180
Guillaume Postel 56
Gulam Sinan 252

H

Habîbullah Semerkandî 156
Hacı Ahlâtî 162
Hacı Atmaca 199
Hacı Paşa 168, 199
Hakîm-i Tebrizî 235
Halhâlî 255
Halil İnalcık 59, 130, 181
Harputî 186
Hasan Çelebi 38, 254
Hasan Dihlevî 186
Hatibzade 91, 254
Hayatîzade Şeref Halil 190
Heidegger 105, 108, 110, 265
Hekim Bereke 168
Henri Poincaré 21
Herakleitos 230
Herevî 168, 249
Hızır Bey 182
Hızır Çelebi 254

Hillî 236
Hilmi Ziya Ülken 25
H. Massé 168
Hocazade 101, 182, 223, 244, 245, 246, 254
Hubeyş Tiflisî 165, 167
Hûnecî 237
Hurremşah Ahlâtî 162
Hüseyin Gazi Topdemir 35
Hüseyin Rıfkı Tamânî 29, 58, 183, 205, 259

I-İ

Imbroslu Critoboulos 56
Immanuel Kant 68
İbn Abbas 288
İbn Arabî 80, 81, 102, 105, 138, 140, 158, 161, 172, 177,
239, 244, 248, 288
İbn Bâcce 103, 155
İbn Bennâ 54
İbn Bibî 151, 152, 165, 166, 169, 172
İbn Ekfânî 151
İbn Fellûs 159, 160
İbn Hâim 160
İbn Haldun 59, 107, 130, 192, 228, 280, 282, 283, 284,
285, 287, 288, 289, 291, 292, 294
İbn Hamza 204, 210
İbn Havvâm 204
İbn Heysem 59, 86, 110, 130, 145, 178, 183, 186, 202,
232, 233, 237
İbn Kemal 101
İbn Kemmûne 152, 238
İbn Mâcid 196
İbn Nakîb 89, 189, 195
İbn Nedîm 23, 167, 172, 278

- İbn Rüşd 19, 75, 100, 101, 102, 183
İbn Sertâk 102, 160, 161, 178, 194, 202
İbn Sînâ 59, 78, 82, 85, 86, 89, 94, 96, 130, 138, 142,
145, 149, 150, 151, 155, 166, 183, 188, 201, 222,
227, 231, 232, 233, 234, 235, 239, 240, 243, 244,
248, 265, 267
İbn Şâtır 23, 195
İbn Teymiye 191
İbnu'l-Ekfânî 24
İbrahim b. Abdullah 166
İbrahim b. Mustafa el-Halebî 201
İbrahim Edhem Paşa 58, 216
İbrahim Efendi 197
İbrahim Karamanî 192
İbrahim Müteferrika 197
İlyas b. Ahmed 156
İmâduddin Kâşî 204
İsâmuddin İsferâyinî 98
İshak Hoca 29, 58, 183, 186, 198, 205, 206, 259
İsmail Efendi 183, 212, 259
İsmail Gelenbevî 83, 93, 143, 188, 205, 223, 256
İsmail Hakkı Bursevî 142, 255
İsmail Mardinî 159
İsmail Rusûhî Ankaravî 142, 223, 255
İznikli Fâzıl Ali Bey 206

J

- Jean Jacques Sédillot 21
John Locke 72
Joseph Delmedigo 56

K

- Kadı Mîr 248
Kadı Saîd Endelüsî 109

- Kadıızade Rûmî 203
 Kâimbiemrillah 52, 128
 Kant 18, 19, 68, 70, 262
 Kara Arslan 156, 161
 Karaarslan b. Davud 152
 Kara Halil 255
 Karakuş el-Hisâbî 162
 Karl Marx 108
 Kâşânî 81, 140
 Kâtib Çelebi 25, 28, 102, 157, 168, 173, 180, 183, 192,
 226
 Kazım Çeçen 36, 214
 Kehhal Musa 186, 203
 Kemâluddîn Fârisî 152, 153, 186, 204
 Kerecî 158
 Kettânîzade 101
 Keykavus b. Keyhusrev 168
 II. Kılıç Arslan 52, 62, 128, 132, 165, 167
 Kınalızade 191, 240
 Kırımlı Aziz Bey 31
 Kimyager Derviş Paşa 206, 259
 Koçhisarlı İmâduddin Muhammed 167
 Kopernik 17, 18
 Kuşeyrî 243
 Kutalmış 165
 Kutalmışoğlu Süleyman Şah 52, 128
 Kutbuddin Râzî 83, 143, 150, 237, 244
 Kutbuddin Şîrâzî 23, 88, 89, 102, 123, 149, 150, 152,
 154, 155, 157, 167, 173, 177, 178, 186, 194, 238
 Kuyucaklızade Mehmed Âtîf 29, 196, 200

L

- Lagrange 68
 Lavosier 206

Leibniz 19, 41, 68, 69, 70, 95, 99, 104, 163, 222

Louis Amélie Sédillot 21

Luther 108

M

Mahmud b. Muhammed b. Kara Arslan 161

Mahmud Çağminî 93

Mahmud Hüdâî 255

Mahmud Kürdî 255

Masdariyecizade 29

Matrakçı Nasuh 213

Mecduddin Cîlî 234

Mehmed Akkirmânî 256

Mehmed Âtîf Efendi 200, 212

Mehmed Birgivî 93

Mehmed Daredevî 143, 197, 256

Mehmed Emin Şîrvânî 24, 83, 93, 143, 255

Mehmed Emin Üsküdarî 102, 256

Mehmed Fatin Gökmen 33, 198

Mehmed Fenârî 93, 144, 179, 181, 195, 242, 253, 254

Mehmed Fuat Köprülü 34

Mehmed Hâdimî 256

Mehmed Hatibzade 91

Mehmed Kafiyeçî 236

Mehmed Kefevî 256

Mehmed Konevî 196

Mehmed Nadir 206, 212, 259

Mehmed Sertakoğlu 241

Mehmed Şah Fenârî 24, 63, 64, 65, 84

Mehmed Yanyavî 203

Melek Dosay Gökdoğan 35

Mestçizade 57, 256

- Mesud Taftazânî 84, 144
Mevlânâ 255
Meybûdî 232
Mir Dâmâd 83
Mîrim Çelebi 182, 186, 189, 195, 203, 204, 214, 215,
252
Mirzâcan 255
Molla Ahaveyn 254
Molla Fenârî 38, 82, 83, 85, 141, 142, 143, 181, 185, 188
Molla Hayâlî 254
Molla Hüsrev 182, 254
Molla İzârî 254
Molla Lütî 254, 283
Muammer Dizer 36
Mufaddal Ahlâtî 162
Muhammed Âbid Câbirî 102
Muhammed Âmidî 255
Muhammed b. Gazî 168
Muhammed b. Muhammed Haccî 158
Muhammed Cacermî 166
Muhammed Harizmî 242
Muhammed İkbâl 282
Muhammed Kürdî 256
Muhammed Ravendî 169
Muhammed Şebrâmellisî 202
Muhyiddin Mağribî 158
Mu'înuddin Pervâne 53, 129, 154
I. Murad 242
Musa İsa Halife b. Paşa Halife b. Hacı Hızır el-Mukrevî
101
Musa Kadızade 38, 179, 195
Muslihuddin Kestelî 254

- Muslihuddin Lârî 179, 232, 249
Mustafa Behçet Efendi 35
Mustafa el-Muvakkıt 196
Mustafa Kemal Atatürk 34
Mustafa Sıdkı 29, 57, 183, 202, 203, 213, 256, 259
Mustafa Sipahizade 101
Muvaffak Kayserî 156
Muzafferuddin Yavlak Aslan 155
Müeyyedzade 233, 254
Müeyyiduddin Cendî 142
Müeyyiduddin Urdî 237
Müneccimbaşı Ahmed Dede 91, 180, 182, 202, 203, 255
Müneccime Bibî 165

N

- Nâimâ 192
Namık Kemal 31
Nasîruddin Tûsî 27, 82, 142, 149, 150, 154, 177, 191,
195, 202, 235, 236, 237, 238, 239, 243, 244, 249,
250, 251
Necmuddin Kazvînî 83, 143, 150, 237
Neils Bohr 110
Nev'î Yahya Efendi 24
Newton 18, 68, 69, 70, 71, 95, 99, 163, 203, 206, 222,
230
Nicomachos 159
Nizâmuddin Nîsâbürrî 27, 243, 251
Nizâmulmülk 66, 191

O-Ö

- Osman b. Abdulmennân 57, 198, 200, 215
Öklit 259

Ömer b. Muhammed b. Ali 153

Ömer Çullî 255

Ömer Hayyam 23, 233, 236

Ömer Sâvî 151, 234

P

Paracelsus 56, 206

Paul Tannery 21

Pierre Gassendi 69

Platon 153, 183

Plotinus 105

R

Ramazan Efendi 254, 282, 283, 284, 294

Ramazan Şeşen 36, 156, 157

Remzi Demir 27, 35, 57

Rıza Tevfik 31

I. Ruknuddin Süleyman Şâh 164

II. Ruknuddin Süleyman Şâh 168

S-Ş

Saçaklızade Mehmed Maraşî 24, 57, 255

Sadraddin Deştekî 83, 248

Sadraddin Konevî 82, 84, 93, 140, 142, 144, 154, 177,
185, 228, 236, 239, 240

Sadraddin Şirâzî 226

Sadraddin Tilimsânî 142

Sa'duddin Ebu Bekr Erdebilî 166

Salih Zeki 13, 32, 33, 34, 37, 39, 184, 188, 198, 206, 259

Samav'el Mağribî 158

Sarı Abdullah Efendi 255

Sarton 20, 22, 34

Sehâvî 192

Selçuk 49, 51, 52, 127, 128

III. Selim 226

Sevim Tekeli 35, 56, 161

Seydî Ali Reis 83, 142, 143, 196

Seyfuddin Âmidî 149, 150

Seyyid Ali Paşa 29, 183, 198, 204, 214, 259

Seyyid Şerif Cürcânî 84, 143, 144, 185, 239, 244, 250,
251

Sinan Paşa 182, 210, 254

Sirâcuddin Urmevî 83, 143, 149, 150, 151, 240, 244

Sokrates 183

Sultan Alâuddin Keykubad 53, 129

Sultan Berkjaruk 64

Sultan II. Kılıç Arslan 52, 62, 128, 132, 165, 167

Sultan Mesud 52, 128

Süleyman Sûdî Efendi 32

Şehrezûrî 95, 123, 152, 238

Şehristânî 95, 124

Şekerzade Feyzullah Sermed 29, 57, 259

Şemsuddin Hafrî 89

Şemsuddin Halilî 195

Şemsuddin Semerkandî 83, 112, 114, 118, 143, 149, 151,
215, 237, 239

Şemsuddin Şehrezûrî 152

Şerefeddin Yaltkaya 173

Şeyh Bedruddin 93

Şeyh Mecduddin İshak 148

Şeyh Vefâ 196

Şihâbuddin Ömer Suhreverdî 152

Şihâbuddin Suhreverdî 151, 152, 178, 234, 238, 244, 251,
255

T

Taftazânî 84, 144, 181, 250

Takiyyuddin Râsîd 56, 89, 162, 182, 186, 189, 196, 203,
204, 205, 252, 258

Taşköprülüzade 24, 42, 92, 101, 109, 126, 189, 191, 210,
217, 223, 240, 244, 246, 247, 258, 261, 262, 263,
265, 268

Tayboğaoğlu İbn Mecdî 160

Thyco Brahe 197

Timûrî Şâhruh 62, 132

Trabzonlu Georgios 56

Tuğrul Bey 52, 128

U

Uluğ Bey 38, 195, 230

V

Veliyyuddin Carullah 256

Vico 19

Vidinli Tevfik Paşa 184, 206, 259

W

Wilhelm Barthold 51, 59, 130

William Whewell 21

Y

Yahya Naci 259

Yakut el-Hisâbî 162

Yavlak Aslan 155, 177

Yavuz Sultan Selim 78, 231

Yavuz Unat 35, 39, 161

Yıldırım Bayezid 181, 199, 242, 253

İhsan Fazlıoğlu

Yunus Emre 93, 148

Yusuf Has Hâcib 191

Z

Zekeriya Râzî 166

Ziya Gökalp 259, 270, 279

Eser Dizini

A

- Âdâbu'l-mutâla'a 92
Ahkâm-ı sâl-ı Türkân 165
Ahlâk-ı Alâ'î 240
'Akâidu ehli's-sunne 153
Atlas Mâyûr (Atlas Maior) 27

B

- Bedâyi'u'l-'amel fî sanâyi'i'l-hiyel 205
Beşârâtü'l-İşârât 151

D

- De Revolutionibus Orbium Coelestium 17
Doğa Felsefesinin Matematik İlkeleri 19, 68, 71
Dustûru'l-vesîm fî tıbbi'l-cedîd ve'l-kadîm 25

E

- Ebkâru'l-efkâr fî usûli'd-dîn 149
el-Âlâtü'r-rûhâniyye 205
el-Câmi' beyne'l-'ilmi ve'l-'amel 161
el-Elvâhu'l-'imâdiyye 152
el-Evâmiru'l-'alâiyye fî'l-umûri'l-'alâiyye 152
el-Fihrist 167, 172, 278
el-İkmâl fî'l-hendese 102, 161, 178, 202
el-İknâ' fî 'ilmi'l-misâha 160, 200
el-İstikmâl fî'l-hendese 102, 161, 178
el-İşârât ve't-tenbîhât 150, 151, 234, 244
el-İşrâf 'alâ ğavâmizi'l-hukûmât 168
el-Kâmûsu'l-muhît 285
el-Kânûn fi't-tıb 155, 178
el-Kânûn fi't-tıb Şerhi 178

- el-Kevâkibu'd-durriyye fî vad'i'l-benkemâti'd-devriyye
205
el-Kitâbu'l-celî fi'l-hisâbi'l-hindî 167
el-Makâlâtü'l-murşide fî derci'l-edviye fî tiryâki'l-fârûkî
167
el-Me'ârif fî şerhi's-Sahâif 149
el-Medhal ilâ 'ilmi'l-arîtmâtîkî (Introductio Arithmaticae)
159
el-Meşâri' ve'l-mutârahât 151
el-Muhâkemât beyne şerheyi'l-İşârât 150
el-Muhammediye fî 'ilmi'l-hisâb 257
el-Mulahhas fî 'ilmi'l-hey'eti'l-basîta 93
el-Mulahhas fî sînâ'âtî'l-macestî 157
el-Musulu'l-'akliyyeti'l-Eflâtûniyye 153
er-Risâletu'l-Muhammediyye fi'l-hisâb 201
er-Risâletu's-Şemsiyye fi'l-mantık 83
es-Sahâifu'l-ilâhiyye 239
eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye 24, 217
eş-Şemsiyye fi'l-mantık 143
et-Ta'likât 142
et-Tecrîd fi'l-i'tikâd 237, 250
et-Tezkire 154, 195, 205, 243, 251
et-Tezkire fî 'ilmi'l-hey'e 154, 195, 205, 243, 251
et-Tuffâha fî a'mâli'l-misâha 160
et-Tuhfetu's-sa'diyye 167
et-Tuhfetu's-şâhiyye fî 'ilmi'l-hey'e 103, 155, 177

F

- Fe'alte felâ telum 23, 103, 155, 177
Fusûs 89, 146, 255

G

- Garibnâme 148
Gâyetu'l-'uded 91

H

- Hallu'l-Işârât 244
 Hamliyye 91, 92
 Hâşiye 93, 103, 214, 232, 244, 249
 Hediyyetu'l-muhtedî 200, 215
 Hidâyetu'l-hikme 150, 232, 248, 249
 Hidâyetu'l-hikme Şerhi 232
 Hikmetu'l-'ayn 248
 Hikmetu'l-işrâk 85, 152, 178
 Hulâsatu'l-hey'e 83, 143
 Hulâsatu'l-hisâb 24, 38, 201, 211
 Hulâsatu'l-minhâc fî 'ilmi'l-hisâb 199

İ

- İhtiyârât-i Muzafferî 155, 177
 İlhâku İshâk 203
 İrşâdu'l-hussâb fî'l-meftûh min 'ilmi'l-hisâb 160
 İrşâdu'l-kâsîd ilâ esna'l-mekâsîd 24
 İslâhu Kitâbi'l-Ustukusât fî'l-hendese li-İklidîs 156
 İthâfu's-Suleymânî fî 'ahdi'l-Orhânî 199

K

- Kâbusnâme 169
 Keşfu'l-'akabe 156
 Keşfu'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik 150
 Keşfu't-temvîhât fî Şerhi't-Tenbîhât 150
 Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kutub ve'l-funûn 25, 157, 173
 Kimyâ-i sa'âdet 169
 Kitabu i'dâdi'l-isrâr fî esrârî'l-a'dâd 159
 Kitâbu'l-letâifi'l-'alâiyye fî'l-fedâili's-seniyye 169
 Kitabu'l-milel ve'n-nihal 95
 Kitabu'l-mukâvemât 151
 Kitâbu't-telvîhâtî'l-levhiyye ve'l-'arşîyye 151

Kur'ân-ı Kerîm 50, 98, 243, 260, 282, 288

Kutadgubilig 50, 56, 94, 126, 191, 209

Kutû'u'l-mahrûtât 204

L

Lisânu'l-'Arab 287

M

Mathematical Syntaxis 157

Matla'u'l-i-'tikâd fi'l-mebde' ve'l-me'âd 83

Me'ârif 149, 239

Mecma'u'l-kavâ'id 199

Mecmû'a-i 'ulûm-i riyâziyye 29, 198, 205, 206

Menâkıbu'l-'ârifîn 165

Mesnevî 255, 260

Metali'u'l-envâr fi'l-hikme ve'l-mantık 83, 143, 237, 244

Mevâkıf 185, 239, 240, 250

Miftâhu'l-ğayb 142, 146

Miftâhu'l-hussâb 201

Miftâhu's-se'âde ve misbâhu's-siyâde 24, 41, 92, 126,
189, 223, 246, 247

Misbâhu'l-uns 89, 142, 146

Mi'yâru'l-'ulûm 248

Mukaddime 228, 280, 282, 283, 284, 285, 288, 289, 291,
292, 294

Musâmeratu'l-Ahbâr 165

Mücerrebât 206

N

Nihâyetu'l-idrâk fî dirâyeti'l-eflâk 88, 103, 123, 154, 155,
173, 177

Nihâyetu's-sûl fî tashîhi'l-usûl 23

Nisâbu'l-habr fî hisâbi'l-cebr 160

Nuhbetu'l-hisâb 205

O

Osmanlı Türklerinde İlim 209

P

Pertevnâme 152

R

Râhatu's-sudûr ve âyetu's-surûr 169

Ravzatu'l-'ukûl 168

Risâle 29

Risâle fî bahsi'r-ru'ye ve'l-keâm 90, 91

S-Ş

Siyasetnâme 191

Sullemu'l-vusûl ilâ 'ulemâi'l-fuhûl 25

Şemsiyye 83, 143, 237

Şerhu Eşkâli't-te'sîs 203

Şerhu Fususi'l-hikem 82

Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât 151

Şerhu'l-Mevâkıf fî 'ilmi'l-keâm 185

Şerhu'l-Mulahhas fî 'ilmi'l-hey'e 103

Şerhu't-Tecrîd 24, 257

T

Tabakâtu'l-umem 51, 122

Tahrîr 203

Tahrîru'l-Macestî 157, 158

Tahrîru'l-usûl 92

Tahrîru usûli'l-hendese 202

Ta'likât 82, 142

Tebyîn-i a'mâli'l-misâha 26, 200, 215

Tecrîdu'l-i'tikâd 149

Tehâfutu'l-felâsife 100, 245

Tehâfutu't-Tehâfut 100

Temhîdu'l-kavâ'id 83, 86, 89, 146

Tenkîhu'l-menâzir li-zevî'l-ebâr ve'l-besâir 152, 153

Tuhfe 204

Tuhfe-i Mübârizî 168

Tuhfetu'l-a'dâd li zevi'r-ruşd ve's-sedâd 200

U

Urcûze fî suveri kevâkibi's-sâbite 156

Usûlu'l-hendese ve'l-hisâb 156

Z

Zubdetu'l-esrâr 150

Zubdetu'l-hey'e 156



Ihsan Fazlıoğlu Kitaplığı

Felsefe-Bilim Yazıları

Bu topraklarda bizim mensup olduğumuz kültür nasıl bir *nazarî düşünce* tecrübesi yaşamıştır? Bu kültüre mensup insanlar *ne* düşünüyorlardı, *nasıl* düşünüyorlardı, *niçin* düşünüyorlardı? Başka bir deyişle, ne tür soru ve sorunlara sahiplerdi; dertleri ne idi; bu sorunları, dertleri nasıl *kavramsallaştırıyorlardı*; hangi *yöntemleri* kullanıyorlardı ve *çözümlerini* üretirken ne tür bir *kendilik bilincinin* içinde hareket ediyorlardı? Muhtelif zamanlarda kaleme alınmış altı makaleden oluşan bu kitap işte bu soruların yanıtı için genel bir *çerçeve* çizmeye, bir *kılavuz* oluşturmaya çalışıyor.

