

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>

OSMANLI ENTELEKTÜEL GELENEĞİ
Fatih M. Şeker



Osmanlı Entelektüel Geleneği'nin yayın hakları Dergâh Yayınları'na aittir.

Dergâh Yayınları: 537
Sertifika No: 14420
Çağdaş Türk Düşüncesi: 61
ISBN: 978-975-995-417-8
1. Baskı: Eylül 2013

Sayfa Düzeni: E. Gökçe Aksoy
Seri Kapak Tasarımı: Işıl Döneray
Kapak Uygulama: Ercan Patlak

Basım Yeri: Ana Basın Yayın Gıda İnş. Tic. A.Ş.
Adnan Kahveci Mah. Avrupa Cad. No: 62/A2 Blok Kat: 1
Beylikdüzü / İstanbul
Tel: [212] 422 79 29
Matbaa Sertifika No: 20699

Kapak Basım Yeri: Elma Basım Yayın ve
İletişim Hizmetleri San. Tic. Ltd. Şti.
Tel: [212] 697 30 30

Cilt: Güven Mücellit & Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
Tel: [212] 445 00 04

Dağıtım ve Satış: Ana Yayın Dağıtım
Molla Fenari Sokak Yıldız Han No: 28 Giriş Kat
Tel: [212] 526 99 41 (3 hat) Faks: [212] 519 04 21
Cağaloğlu / İstanbul

Fatih M. Şeker

OSMANLI ENTELEKTÜEL GELENEĞİ

DERGÂH YAYINLARI

Klodfarer Cad. Altan İş Merkezi No: 3/20 34122 Sultanahmet / İstanbul
Tel: [212] 518 95 79-80 Fax: [212] 518 95 81
www.dergahyayinlari.com / bilgi@dergahyayinlari.com

FATİH M. ŞEKER. Yörük bir ailenin çocuğu olarak 1975 yılında Mersin Erdemli'de doğdu. İlk ve orta öğrenimini Konya, Bursa ve İstanbul'da sürdürdü. 1999'da Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2003 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yüksek lisansını ve 2008 yılında da doktorasını tamamladı. 1999-2011 tarihleri arasında öğretmenlik yaptı. Askerlik vazifesini Bitlis'te jandarma-sıhhiye er olarak ifa etti (2009). Hâlen İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türk-İslâm Düşüncesi kürsüsünde doçent olarak görev yapmaktadır.

Yayınlanan kitapları: *Cumhuriyet İdeolojisinin Nakşibendilik Tasavvuru: Şerif Mardin Örneği* (İstanbul, Dergâh Yay. 2007), *Osmanlılar ve Vehhâbîlik: Hüseyin Kazım Kadri'nin Vehhâbîlik Risalesi* (İstanbul, Dergâh Yay. 2007), *Bir Eski Zaman Efendisi İbnülemin Mahmûd Kemâl: Kemâlî'l-Kemâl* (İsmail Kara ile birlikte, İstanbul, Dergâh Yay., 2009), *İslâmlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru* (Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2010), *Selçuklu Türklerinin İslâm Tasavvuru* (İstanbul, Dergâh Yay. 2011), *Türk Düşünce Tarihi Açısından Kutadgu Bilig* (İstanbul, Dergâh Yay. 2011), *Modernleşme Devrinde İlmiye: Cevdet Paşa-İbnülemin Örneği* (İstanbul, Dergâh Yay. 2011)

İçindekiler

Önsöz, 7

GİRİŞ: USÛL VE ESAS HAKKINDA BİR TASVİR VE TAHLİL DENEMESİ, 13

1. Osmanlı Entelektüel Geleneği Nasıl Okunabilir?, 15
2. Osmanlı Düşünce Mirası Üzerine Yapılan Yorumların Mâhiyeti ve Keyfiyeti, 29
 - a. Bir Osmanlı Düşüncesi Yahut da Felsefesi Var mıdır? Yokluğun Aynasındaki Varlık, 31
Fikrî Hayatta Donmanın veya Dinamizmin Bir Tezâhürü Olarak Şerh ve Hâşiye Kültürü, 31
 - b. Bugünle Dünün Arasında Osmanlı Düşünce Tarihçiliğinin Panoraması, 40
Araştırmaların İç Örgüsünü Oluşturan Mücerret ve Müşahhas Unsurlar, 43
Tarih ve Kültürün Felsefe İçin Kıymet ve Ehemmiyeti, 56

I. BÖLÜM: OSMANLI ENTELEKTÜEL GELENEĞİNİN MANİVELASI VE İMKÂNLAR HAZİNESİ OLARAK TARİH, 63

1. Hâdiselerin Ölçüsü Olarak Tarih Zevki, 65
2. Tarih Düşüncesinin Karakteristik Hususiyetleri, 68
3. Tarihi Aktüel Kılan Usûlün Esasları, 74
4. Tarihin ve Hayatın Merkezi Olarak İstanbul, 99
5. Osmanlı Tarihinin Dünya Görüşü Hâline Gelmesi, 104

II. BÖLÜM: OSMANLI SİYASET DÜŞÜNCESİNİN TARİHİ VE AKTÜEL MANZARASI, 127

1. Siyaset Düşüncesinin Nazarî ve Realist Cephesi, 129
2. Siyaset Dünyasını Yoğuran ve Mayalayan Havza, 150
3. Siyasî Tecrübenin İtikâdî Boyutu ve Metafizik Temeli, 160
4. Siyasî Terbiyenin Tasavvufî Yüzü, 166
5. Siyasî Hayata Hâkim Olan Fikirler ve Meseleler, 177
6. Siyasetin Kemâle Erdiği Mekân: Sultânahmed Meydanı, 213

III. BÖLÜM: SÜNNÎ DİN VE DÜNYA ANLAYIŞININ BİR HÜLÂSASI OLARAK KELÂM, 219

1. Osmanlı Dünya Görüşünün Temelini İnşâ Eden İlim Olarak Kelâm, 221
2. Felsefî Usûlü Tecrübe Etmenin Kudretleri ve Zaafı, 237
3. Tasavvuf İlminin Kelâmîleşen Çehresi, 245
4. İmâmet ve Hilâfet Meselesi Etrafında Siyasî Sistemin Meşrûiyet Ağı, 251

IV. BÖLÜM: OSMANLI HAYAT GÖRÜŞÜNÜN MENBÂI OLARAK TASAVVUF, 265

1. Tasavvuf Düşüncesinin Amelî Zemini ve Çerçevesi, 267
2. Tasavvufî Tecrübenin Felsefe ile Beslenmesi, 272
3. Osmanlı Tasavvuf Geleneğinde Felsefenin Ehlîleşen ve Yerlileşen Çehresi, 290
4. Tasavvuf İkliminin Rahmânî Rengi: Vahdet-i Vücûd Neşvesi, 310
5. Felsefî Geleneğin Dönüşümü: Osmanlı Varlık Düşüncesi, 323
6. İrfânî Hayatı İdare Eden Zembereklerden Biri Olarak Aşk Kavramı, 345

V. BÖLÜM: KOZMİK BOYUTU VE METAFİZİK DERİNLİĞİ İTİBARIYLA OSMANLI'DA FELSEFÎ DÜŞÜNCE, 351

1. Osmanlı Mütefekkirlerinin Felsefeye Yüklediği Rol, 353
 - a. Osmanlının Felsefî Ufku, 354
 - b. Felsefeye Biçilen Meşrûiyet Sahası, 361
2. Osmanlı'da Felsefe Yapmanın İmkânları ve Sınırları, 373
3. Felsefî Mekanizmanın Yeni Baştan Şekillenmesi, 384
4. Belli Başlı Vasıflarıyla Osmanlı Tehâfüt Geleneği, 394
5. Filozofların Darağacına Çekildiği Meydan: Sudûr Metafizizi, 415

Sonuç: Osmanlı Asırlarında Türklerin Zihniyet Dünyası ve Hayat Felsefesi, 425

Bibliyografya, 437

Dizin, 451

ÖNSÖZ

Osmanlı entelektüel geleneği, tarihin istikâmet verdiği bir güzergâhta, kelâm-tasavvuf ve felsefe üzerine kurulan bir terkiptir. Bu âlem ilk bakışta birbiriyle çatışır gibi görünen bu disiplinleri kendisine çerçeve olarak benimser. Selçuklu ve Osmanlı'yı saran hâdiseleri tecrübe ederek gelen ve farklı aşamalardan geçen bu disiplinler, birbirlerinin şahsında eriyerek yeni bir kalıba dökülür. Zamanın düşünme şekli olan bu terkip sayesinde, düşüncenin ameliyeleri enfüsî bir hâle düşüp kalmaktan kurtulur. Bu cephesiyle fikir, realiteye çok yakın bir mefhûma karşılık gelir. Tefekkür âdetâ gündeliğin emrine girer, zaman zaman hususi ıstılâhlar meydandan çekilir. Metafizik sistem, beşerî bir mâhiyete bürünür. Bazen siyasî ve içtimâî tazyik altına düşerek kudret ve mâhiyeti değişse de fikir hayatla bu şekilde birleşir ve kaynaşır. Hislerle fikirler birbirlerini kontrol etmek imkânına sahip olur. Bir hikmet ambarı gibi olan ve muhtevâsı bu devletin kâinâtı kadar geniş bir manzara arz eden Osmanlı düşünce dünyasının ölçüsü; tarihi, coğrafyayı ve yaşanan hayatı dolduran gerçeklerdir. Hayatı bir mesele gibi ele alarak düşünen ve tefekkür hayatımızın haritasını çizen mütefekkirler, dünyaya bu potanın aralığından bakarlar. Metotta ayrılışlar da esasta birleşirler. Düşüncenin geçtiği yolları hatırlatarak geleceğe bakarlar. Bu bakımdan Osmanlı asırları, aradaki zaman ve mekân farkına rağmen, Türk entelektüel tarihinin bütün aşamalarını kendisinde bulabileceğimiz bir dönemdir. Düşünce ve felsefe sistemi el değiştirerek devam eder, rengini kaybetmeden yeni nizâmı benimser.

Maziden tevâriis etmemiz gereken birikimi yeni bir ufuktan görmenin imkânlarını yokladığımız, dünya görüşümüzü Osmanlı zihniyet ve fikriyât dünyasında eritmeyi denediğimiz bu çalışma; siyasî hayatta kemâl devrini idrâk ettiğimiz asırlara ait meseleleri tazeleme, fikir hayatımızı Osmanlı aynasında seyretme ve Türk düşüncesi ile felsefesine biçilen mevcut vaziyete karşı ahlâkî ve entelektüel bir tavır alma endişesi ile kaleme alınmıştır. Konu âdetâ bâkir bulunmaktadır diyemesek de tedkik edilmesi lazım gelen pek çok şeye tesadüf edileceği bir gerçektir. Araştırmamızın mâhiyetini ve metodunu bulabileceğimiz nokta şurada düğümlenir: Osmanlı entelektüel geleneği portrelerle ve meselelerle dolu bir galeri olduğuna göre bu dönemin tefekkür tarihi, mesele mesele yazılabileceği gibi mütefekkirleri esas alarak yahut da bizim burada

yaptığımız gibi meselelerle düşünürleri birbirleri içinde eriten bir usûl takip ederek de yazılabilir. Bir başka ifadeyle Osmanlı entelektüel tarihine aşk duyarak kaleme aldığımız bu satırlar, esasen Osmanlı düşüncesinin omurgasını teşkil eden ve hâlâ canlılığını sürdüren felsefe-kelâm ve tasavvufun tarihî, siyasî ve sosyo-kültürel bir zeminde karşılıklı ilişkisini araştırmakta ve dikkatini entelektüel geleneği inşâ eden mütefekkirlerle bu tecrübeye rûhunu veren meseleler üzerinde yoğunlaştırmakta, Selçuklu'da teşekkül ederek Osmanlı'da kemâle eren fikrî ve hissî çerçevenin günümüze hitap edebilecek, bize ışık tutabilecek, yeni baştan yeşerebilecek vasıfta olup olmadığının imkânlarını yoklamaktadır. Bu satırların yazarının nâcizâne iddiası odur ki zaman, mekân, dil ve kavramlar değişse de problemler dolayısıyla da çözümler mensûbu olduğumuz geleneğin ve dünya görüşünün kemâle erdiği asırlarda nasılsa bugün de öyledir.

Osmanlı düşünce dünyasına ait meselelere nüfûz edebilmek için nasıl bir usûle uymak lâzım geldiğini açıklamaya çalıştığımız giriş bölümünde, unutulana veya özellekle bahsedilmeden geçilen yahut da değiştirilmesi icap eden şeyleri ayıklayarak, bu vadide mutlak olarak yazılması ya da derinleştirilmesi lazım gelen hususları, devrin hususiyetlerine göre belirli bir sistem ve mantık örgüsü çerçevesinde sıralamaya gayret sarfettik. Yaygın olan ancak derinliği olmayan görüş tarzları ile düşüncelerin nasıl oluştuğunu bilmeden onlar üzerine hüküm vermekten kaçınmayan ahlâk sahipleri üzerinde durmamayı tercih ettik. Bunun yerine hakîkaten dikkate alınması gereken araştırmacıların kanaatlerini hülâsa ve tenkit ederek fikrî yapımız ile ilgili çalışmaların bugünkü hâlini tebarüz ettirdik. Osmanlı'nın bütün kıymetleri ve değerleri hazır bulduğu iddialarını sorgulayarak o âlemi olduğu gibi ele alabilmenin imkânlarına bakmayı denedik. Neticede takip ettiğimiz usûle göre varabildiğimiz neticeleri ve halledilmesi zarûrî olmakla beraber henüz üzerinde çalışılmamış problemleri ortaya koymayı hedeflerken, her şeyi olduğu gibi söylemek mümkün olmadığı için ihsaslar manzûmesi şeklinde dile getirmenin daima mümkün olduğunu düşünerek hareket ettik. Modern araştırmalar üzerinde bu derecede ısrar etmemizin sebebi bellidir: Herhangi bir meseleyi tarihî aşamaları içinde ele almanın metodu Tanpınar'ın da gâyet güzel bir şekilde ifade ettiği gibi "mevcudu bilmek ve bilinmeyi adım adım, ısrarla aramak" olduğuna göre o hâlde her şeyden evvel Osmanlı fikir dünyası üzerine yazılanları gözden geçirmek lazımdır.

Osmanlı entelektüel ikliminin meyvelerini tarih, siyaset, kelâm, tasavvuf ve felsefe etrafında aradığımız bu çalışma, tarih felsefemizin ana hatlarını veren bölümle başlar. Tarih tasavvurumuza yön veren kudret, fikirlerle hâdiselerin birbirlerine eşlik eden gücüdür. Düşünce sanki realitenin kendisi gibidir. Tarih olayların etrafında ne kadar ısrar eder görünürse görünsün, öbür taraftan vakıaları tanzim eden bir kıymetler sisteminin hükmünü yürüttüğü gerçeği ile karşı karşıya geliriz. Bunlar madalyonun birbirini tamamlayan iki yüzü olduğuna göre birini öbürüne tercih edecek vaziyette değiliz. Belirli bir dönemden sonra hâdiselerin zarûreti altında kaldığımız bir gerçek

ise de fikirler hâdiseleri, hâdiseler de fikirleri doğurur.

Siyaset düşüncesi etrafında meydana koyduğumuz veriler dikkatli etüd edildiğinde görülür ki tek hâkimi pâdişâhlar olan bir saltanat sisteminin zannedildiğinden daha çok mâşerî olduğu, bir kıymetler sistemi etrafında hareket ettiği görülür. Türk siyasî yapısının geçirdiği merhalelere, aktüel olan hususlardan geçerek intikal ettiğimizde, gittiğimiz istikâmeti, ne açıdan bakılırsa bakılsın, geri çekilişin tarihi olarak görebiliriz. Nizâm-ı âlem fikrini elinde tutan bir dünyadan şartların refakatinde hareket eden bir noktaya evrilmekten bahsettiğimiz ortadadır. Nereye gidiyoruz? sorusunun cevabı geride olduğuna göre mevcut manzara ile hesaplaşabilmenin kapısını aralayabilecek malzemeler de oradadır. Bütün bunların günümüz için anlamı şudur: Siyasetnâme müelliflerinin esas mesele olarak gördüğü hususların pek çoğu rahatlıkla günümüzün çerçevesine de girebilir. Girmez gibi görünenlere ise kavramları aktüel hâle getirip bir daha bakmak lazımdır.

Osmanlı'da kelâmî düşüncenin fikri arka planı ile geldiği aşamayı ele aldığımız kısma gelince; burada kelâm ilminin hem inanç dünyasını tanzim ettiği hem de bizatihi semerelerini devşirdiği felsefeye istikâmet verdiği görülür. Kendi içinde sınır tanımayacak derecede genişleme kabiliyetine sahip olan felsefe, kelâm ve tasavvuf sayesinde bir kültüre mensup olma vasfını tekrar kazanır, neredeyse kendisi olmaktan çıkan bir uca taşınarak zihniyet dünyamızın peteğini doldurur ve hayat felsefemize müdahale eder hâle gelir. Böylece felsefe Osmanlı düşünce sisteminin bir parçası olurken hususi bir hüviyet kazanır. Bizatihi kendi şartlarını hazırlamaktan çok Osmanlı zihniyet dünyasının ve sosyal hayatının ihtiyaçlarına paralel hareket eder. Yer yer esneyerek geçmişteki tavrının aksine, iükâd sistemine karşı koyan yapıdan uzak bir görüntü verir. Bu nedenle Osmanlı inanç dünyasını, İslâm filozoflarının kendi sistemleri bakımından değil, dinin kelâmî ve tasavvufî yorumu ekseninde dönerek ele aldığımızı özellikle vurgulamak isteriz.

Kelâm ile beraber felsefeyi elinden ve kolundan kısıvrak yakalayarak zamanın nizâmına tabi hâle getiren ve nazarî-amelî çerçevede gidip gelerek hayatın hangi değerler etrafında dönmesi gerektiğini gösteren Osmanlı tasavvuf tecrübesi, düşünce-nin hayata nasıl mâl edilebileceğinin müşahhas ve muazzam imkânlar hazinesi olarak görülebilir. Molla Lütî ile Şeyh Bedreddîn isimleri etrafında o zalim çehresini takınan idam sehparlarında bazen kayıtsızlığın tâ kendisi olan tasavvuf, isyanın dili hâline gelir. Nazarî ve amelî hususlar, Osmanlı'ya verilecek iç nizâmı arayan ve mâsivadan sıyrılmanın yollarını gösteren tasavvufun açtığı vadide birleşir. Halkla entelektüel zümreler arasındaki fark, rûhî itiyatların gömülü olduğu tasavvufila ortadan kalkar. Fikre ve hisse can gelir, bize ait hayatın kapısı aralanarak bir hayat standardı oluşur. Felsefe ile kıyaslandığında tasavvufun asıl kudretli tarafı burasıdır.

“Osmanlılar ve felsefe” başlığını taşıyan kısmın çalışmanın sonuna yerleştirilmesi tesadüf değildir. Felsefe kelimesi etrafında toplayabileceğimiz şeylere, ancak düşünce tarihinin açtığı imkânlardan geçerek ulaşılabileceği izaha gerek duymayacak derecede

ortadadır. Aksi hâlde nereye yaslanarak felsefe yapıldığı sorusu yakamızdan düşmez. Fikrin neşvünema bulduğu zemin ve çerçeveyi dikkate almadan, *tefek্কür çok daha ciddi bir şeydir* diyenler varsınlar bunları ciddiye almasınlar. Dünya görüşüne sahip bir entelektüel olarak zamana hükmeden ve Osmanlı’da felsefe sahasında söz sâhibi olanların ufkunu teşkil eden Gazzâlî’nin şahsında görüleceği üzere, imâl edilen fikirleri felsefî açıdan bir kıymete sahip hâle getirmek ancak öteden beri akıp gelen birikimi hazmeden bir mütefekkir vasfına sahip olmakla doğrudan irtibatlıdır. Düşünce tarihi çalışmalarının felsefe için ehemmiyeti işte burada kendisini gösterir. Nazarî bilginin amelî neticelerini esas alan bir fikrî ve siyasî gelenekten geldiğimize göre mensûbu olduğumuz milletin bu sahadaki birikimini tevârüs etmeden filozofların dünyasına uzanmanın bir kıymet-i harbiyesi yoktur. Fikir hayatına zemin ve çerçeve teşkil edecek şeylerin bütünü orada gömülü olduğuna göre Osmanlı İslâm tasavvuru yazılmadan düşünce tarihinin yazılamayacağı kendiliğinden ortaya çıkar. Bu bakımdan Osmanlı entelektüel tarihinde felsefeyi müstakil bir disiplin olmaktan ziyade diğer disiplinlerle olan irtibatı çerçevesinde ele alan ve hâdiseye mücerret olarak bakmayan çalışmamız felsefî değil fikrî ve amelî bir tetkik mâhiyetindedir.

Türk düşünce hayatının hâşiyesinde dolaştığının idrâki içinde olduğunu gözden kaçırmayan bu satırların yazarı, Osmanlı entelektüel geleneğinin henüz etraflı bir şekilde ele alınmadığı şeklinde bir intibâdan henüz kendisini kurtaramamıştır. Bununla beraber tefekkür dünyamıza kaynak teşkil eden unsurları bir kül olarak göz önüne getirince, bu âlem üzerine yapılan her çalışmanın deryâyı bir bardağa dökerek sığdırma mesabesinde olacağı teslim edilmesi gereken bir hakîkattir. Bu vadiye meseleleri hususi bir şekil alıncaya kadar kafada evirip çevirmek sûretiyle âdetâ şahsî bir tecrübe hâline getirmenin ehemmiyeti izaha muhtaç olmayacak derecede ortadadır. Hakkında kalem oynatılan konu kadar o konunun kelimelere nasıl dökülerek hayat standardına tabi hâle getirileceği de önemlidir. Erbâbının teslim edeceği üzere bu ikisini bir araya getirebilme kudret ve meziyetine sahip olmak öyle zannedildiği gibi kolay değildir. İşte biz de “teferruatın kesreti mecmûu ihâtâyâ mani olur” diye düşünerek mümkün mertebe hurda teferruata girmekten kaçındık. Bilinip yazılmaması gerekenleri yazmadık. Bununla beraber usûl denilen şeyin ne olup ne olmayacağını belirleyen gerçek biraz da Osmanlı kaynakları olduğuna göre analiz ve tahlile, tasvirin refakat etmesi gerektiğini düşünerek hareket ettik. Tarih çalışan birinin ilk fark edeceği şey herhalde naklin ne kadar zarûrî olduğunu idrâk etmek olduğuna göre eski bilgilere hiç olmazsa biraz yeni bilgi ilave etmenin yollarına baktık. Ancak bazı noktalarda temel problemlere ve ana hatlara dokunup geçmek zorunda kaldığımız da bir gerçektir. Bu nedenle herkesin çok iyi bildiğini zannettiği fakat ne olduğunu bilmediği karanlıkları göz önüne getirince, konunun bütün dal budağını kavradığımız iddiasını ileri sürecektir değiliz. Şüphesiz yazdıklarımızı yaz(a)madıklarımızın yanında bir hiçtir. Bazı şeyleri herhangi bir şekilde tabîr ve tavsîf etmek, tâ ki ilme’l-yakîn ve ayne’l-yakîn hâsıl etmeyince malûm hâle getirmek mümkün olmadığına göre biz de meçhûliyet perdesi arkasında kalmış pek çok mesele için “hâzâ bahrûn amîkun ve sırrun dakîkun” diyenlerin zeylinde bulunduğu-

muza itiraf etmekten geri durmadık. Bazı hususlara remzî bir mâhiyet verme âdetine tabi olarak fikirlerimizi telmih, ima ve karine yoluyla meydana koymayı tercih ettik. Sa'dî-i Şîrâzî'nin dediği gibi “doğruya benzemeyen hakîkati söylememek evlâdır”. Dikkatlerimizi Osmanlı asırları ve hayat suyumuz olan kaynaklar üzerinde yoğunlaştırırken, bilinen bir şeyi beyhûde tecrübe etmenin ma'kûl olmadığını devamlı olarak işittik. Bir türlü ağızlardan düşmeyen bu tür sözlerle Osmanlı düşünce hayatının daha baştan mahkûm edildiğini gördük. *Hakîkaten her türlü fikir söylenmiş, her ihtimal yoklanmış mıdır?* Bizim bu soruya vereceğimiz cevap *hayırdır*. Bu bakımdan Osmanlı düşünce tarihinin hakîkî mâhiyetine doğru yaptığımız bu seyahate dair intibâlarımızı kaleme alırken gayemiz kimseyi iknâ etmek değil, bazı hassasiyetleri sürdürmede ısrar edenleri bir nebze de olsa tatmin etmektir. Bizim burada takipçisi olduğumuz usûl ve üslûba, soğukkanlı ve objektif olmaktan bahsederek karşı çıkacaklara diyecek sözümüz yoktur. Tanpınar'ın ifadesiyle “bu, yaprağı meyveye tercih etmeye çok benzeyen bir zevk hatasıdır ki, tashîhe bile değmez”. O hâlde İbnülemin üstâdımızla beraber tekrar edelim: “Kirâm-ı eslâf hakkında tekrîmât-ı kâmilede bulunanlar, kendi haklarında ah-yâr-ı ahlâfın ihtirâmâtını temin etmiş olurlar”.

Burada itiraf etmemiz lazım gelen bir şey daha var: Her şeyden evvel Türkçe mecâz dilidir. Bu bir manada fikir için en uygun dil olduğu anlamına gelse de hemen daima, kelimelerin basit anlamları altında asırlar boyu o kelimelerin yüklendiği fikirler, duygular ve hayallerin geldiği ve gittiği noktaları kuşatmak teslim edileceği gibi hiç de kolay değildir. İşte o sebepten biz de akademik geleneği ve terbiyeyi göz ardı etmeyen ama tamamen oraya da odaklanmayan bu çalışmamızda, sadece meslekten olanlara seslenmeyi hedeflemediğimize göre insanlar arasında meşhûr-ı âfâk olan kelimeler ile meramımızı anlatmaya gayret ettik. Meseleyi bağlayamadığı yerde *söz tamam oldu* deyip işin içinden çıkan Osmanlı müellifleri gibi kestirip atamasak da işin içinden çıkamadığımız zamanlarda sükûtu tercih edip geçtik. Burada “söz uzanur ger kalanun dir isem” diyelim ve noktayı koyalım.

Bu çalışmaya malzeme teşkil eden verileri yorumlamada refîkam Züleyha Hanımefendi ile sevgili oğlum İlber'in bereketli katkıları oldu. Kelimeler kifâyetsiz geleceği için geçiyorum. Perestîş ederek okuduğum Osmanlı asırlarını dolduran metinlere başka bir gözle bakmama ve belirli noktalara dikkat kesilmeme vesîle olan yâr ve ağıyâr için de ne diyeyim: Sağ olsunlar, var olsunlar. Hüseyin Beyaz kardeşim, Kemâl Paşa-zâde'nin iki risâlesini *ale'r-ra'si ve'l-ayn* diyerek sektirmeden getirme zahmetini ihtiyâr etti. Kendisine medyûn-ı şükrânım. İhsan Ayal ağabeyin yaptıklarını şurada yâd etmeden geçmek doğrusu vefâ yokuşunu düzlemek olur. Hak budur ki dostluğu pazarlıksız olan melâmî ruhlu bu adamdan devamlı olarak iyilik gördüm ve kendilerini hasenât defterine kaydettim. Asım Onur Erverdi Bey dostumuzla İhsan Kara Bey kardeşimizin şahsında, asık suratlı zamanın yüzünde bir çiçek gibi gülümseyen Dergâh'a da şimdilik teşekkürden başka söylenecek söz yoktur...

Bu çalışmamı Osmanlı terbiyesinin mücessem timsâli olan ve yitik kıymetlere

eyvah diyebilen bir neslin belki de son halkasını teşkil eden Prof. Dr. Mustafa Tahralı Beyefendiye ithâf ediyorum ve “ehl-i hâl önünde zebân-ı hâl gerektir, zebân-ı kâl değil” ifadesine tabi olarak sözü burada düğümlüyorum....

FATİH M. ŞEKER
Elbeyli Köyü-Erdemli-Mersin
Beyoğlu-İstanbul/2013.

GİRİŞ
USÛL VE ESAS HAKKINDA BİR TASVİR VE TAHLİL DENEMESİ

1. OSMANLI ENTELEKTÜEL GELENEĞİ NASIL OKUNABİLİR?

Teşekkül ettiği devirden başlayarak yolunu tayin edebilecek bir kıvâma gelen Türk entelektüel geleneği, Osmanlı'da tamamlanıp kemâle erer. Gazzâlî, Nizâmü'l-mülk, İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ'dan hareket ettiğimizde bu asırları tutuşturan ocağın Selçuklu olduğu müşahade edilir. Osmanlı asırlarına atılmış bir çekirdek gibi görülmesi gereken Selçuklu çağı, yeni dönemin zihniyet dünyasında birdenbire büyüyen bir ağaç gibi dal budak salar. Bu manada Osmanlı tefekkür hayatını inşâ eden mütefekkirlerin her birinde birkaç Selçuklu düşünürünün yeniden hayat bulduğu görülür. Bu şekilde onlar selefleri olan pek çok düşünürün ömrünü birden tecrübe ederler.

Mevcut sisteme tabi olarak tarih sahnesine çıkan¹ yeni devletin fikrî yapısı, eskinin tazyiki altında şekillenerek kendini bulur. Hoca-zâde, Kemâl Paşa-zâde, Taşköprü-zâde ve Bursevî'de Gazzâlî; Âsafnâme sâhibi Lütfi Paşa ile Cevdet Paşa'da Nizâmü'l-mülk, Gelibolulu Mustafa Âlî'de İbn Bîbî; Peçevî ve Na'îmâ'da Râvendî; Ankaravî'de Mevlânâ; Bosnevî'de İbnü'l-Arabî aynı ocağın ateşiyle yanmaya devam eder, zihniyet dünyası itibariyle geçmişle gelecek birbirine bağlanır. Hâdiseler ve asırlar ne kadar farklı olursa olsun, bütün bu düşünürler birbirlerini zaman içinde tamamlarlar, aynı hayat görüşünü paylaşırlar. Hissiyât itibariyle o kadar başka türlü olan Ankaravî, Râzî'den hareketle *Mesnevî*'yi şerhetmeye girişir, Mevlânâ'nın kavgalı olduğu *Tefsîr-i Kebîr* müellifi ile fikriyatta müşterek bir zeminde yürüdüklerini ihsas etmekten çekinmez. Oruç Beg, Molla Lütfi'nin şahsında Hallâc'ın haksız yere dökülen kanını dava eder. Filozoflar etrafında kaleme aldığı hemen her satırda gizli veya açık bir hesaplaşma fikri ile hareket ettiği görülen Bursevî; İbn Sînâ ve Fahr-i Râzî ile aynı şehirde ve aynı medresede imiş gibi kavga edebilir ve onlara karşı reaksiyon gösterir. Osmanlı'da

¹ Klasik kaynaklar ittifakla Osmanlı'yı Selçukluya bağlar. bkz. Ahmedî, *İskender-Nâme*, s. 65b; Âşık Paşa-zâde *Tarihi*, s. 339-340; İdrîs-i Bitlisî, *Heşt Bilişt*, I, 81; Oruç Beg, *Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 7-8, 10; Neşrî, *Cihânnümâ*, s. 29; *Tarih-i Nişancı Mehmed Paşa*, s. 87-88; Anonim *Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 9; İbn-i Kemâl, *Tevârih-i Âl-i Osman* I. Defter, s. 44-48; Nev'î Efendi, *Netâyic el-Fünûn*, s. 116; Hoca Sa'deddîn Efendi, *Tâcü't-Tevârih*, I, 17; Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü't-Târih-i Künhü'l-Ahbâr*, I/1, 35; *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, I, 37; II, 23; III, 16-17; Hezârfen Hüseyin Efendi, *Tellûsü'l-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osman*, s. 39; Hasan b. Mahmûd Bayâtî, *Câm-ı Cem-Âyîn*, s. 43; Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, I, 39; a. mlf., *Kıyas-ı Enbiyâ*, II, 942.

sistem işte bu şekilde statik bir şekil almaktan çıkarak dinamik bir mâhiyete bürünür, kendi kendini inkâr etmeden cihâna nâm salar hâle gelir. Önceki neslin başladığını onlardan sonra gelenler devam ettirirler, geçmişlerini inkâr etmeden şartları değiştirmenin çarelerine bakarlar, Rumeli'ye doğru akarken eski zamandaki fikrî yapı ile fetih rûhunu yeniden diriltirler.

Osmanlı tecrübesini inşâ eden mütefekkirler bu şekilde eskiden beri akıp gelen çerçevelerin içinde yol alsalar da coğrafyanın genişlemesine paralel olarak devam eden dönemde fikir iklimi ve aktörler değişir. Osmanlı düşüncesi bütün kıymetleri kendisine hazırlayan bir arka plana sahip olsa da tevârus ettiği geleneği yöneldiği istikâmetin şartları etrafında yeni baştan aktüel hâle getirir. Eski bir metnin tefsîri gibi görülebilecek olan bu yönüyle Osmanlı Selçuklu değildir, kendisine hayat ve kuvvet veren bir menbâ gibi duran Selçuklu'dan bağımsız da değildir. Bir başka ifadeyle onlar elbette birbirlerinden çok farklı aynı zamanda birbirlerinin devamıdır. Aynı özü taşıdıkları için Selçukluyu tanımak bir bakıma evvelki devrin tecrübesini tevârus eden Osmanlıyı tanımaktır. Burada A. H. Tanpınar haklıdır: "Tecrübe bir kişinin değil, bütün medeniyetindir". Bu görüş zâviyesinden bakıldığı takdirde Türk düşüncesinin klasik dönemini inşâ eden mütefekkirlerin Osmanlı asırlarında vücûda gelmediği iddiası, düşünce tarihinin gittiği güzergâhı değil de kurulduğu aşamaya odaklanma zaafıyla mâlûldür. Diğer bir ifadeyle Osmanlıların Selçuklular ayarında mütefekkirler yetiştir(e)mediğini ileri sürmek, tefekkür sisteminin geldiği merhaleyi dikkate almayarak onu teşekkül ettiği noktaya ircâ eden yaklaşımın bir örneğidir. Her şeyden önce Osmanlı düşünce geleneği, felsefeyi kelâmı tasavvufun şahsında bir başka vadiye taşır. Herhangi bir fikrî sistem, oluşum döneminden uzaklaştıkça kendisine yeni mecrâlar ve vadiler arar. İrtifa kesp ettiği gibi irtifa da kaybedebilir. Osmanlı'nın kendine mahsûs bir âlemi vardır. Her şey ona göredir. Hâliyle Osmanlı entelektüel geleneğini sistemli bir şekilde ele alabilmenin ilk adımı mümkün olduğu kadar eskiye uzanabilmekle ve vaktiyle hayat bulmuş fikirlerin peşine düşmekle atılabilir.

Burada belki de kilit soru şudur? Osmanlı tefekkür sisteminde büyük mütefekkirler ve klasiklerin yanında dipte kalan ve âtil hâle gelen unsurların payı nedir? Hakîkaten yazmalar üzerinden takvim dışı yaşayan düşünürlere eğilmek, çoktan sönmüş gibi görünen veya küllenen ateşi alevlendiren bir tavır olarak görülebilir mi? Esası yakalamak hurda teferruatlardan geçtiğine göre usûl düzeyinde bu soruya *hayır* demek mümkün değilse de şunu söylemek mümkündür: Osmanlı fikir hayatını şekillendiren eserler ve bu döneme ait düşünce yapısını esaslı tarafları itibariyle verebilecek, fikriyât ve hissiyât dünyasının imkânları ile sınırlarını açıklığa kavuşturabilecek kaynaklar meydana olduğuna göre o halde öncelikle mevcudu bilmeye ve oradan hareketle bilinmeyene doğru yürümeye bakmalıdır. Yer altında kalmış eserlerin bakiyelerini görmek için hafriyata girişen bazı araştırmacılar gibi asırlardır güneş yüzüne hasret kalan yazmalara hasret duyarak Osmanlı düşüncesine, manası bir türlü çıkmayan bir metin muamelesi yapmaktansa mevcut imkânlar üzerinde yoğunlaşmak en doğru tavır

olsa gerektir. Metodolojik olarak, gün yüzüne çıkartılan yazmalarla Osmanlı düşünce sisteminin içyüzünü her gün yeni bir tarafından veya farklı bir cephesinden öğrenebileceğimiz yahut da mevcut görüşleri tahkim ve tenkit edebileceğimiz söylenebilirse de en azından bizim çalıştığımız konular etrafında bu tarz hükümler vermenin pek de kolay olmadığı görülür. Bu hususta yeni gün yüzü gören yazmaları, çoktandır yürüyüşüne başlayan eserlerle kıyasladığımızda umutlu olmak için çok fazla sebebin olmadığını söyleyebiliriz. Yazmalar üzerine eğilenlerin vücûda getirdikleri verileri, matbu metinler üzerinden yapılan çalışmalara vurduğumuzda ortaya konulan yazmaların şu ana kadar mevcudu takviye etmekten ve matbu eserler vâsıtasıyla tarih önüne çıkan fikirleri desteklemekten öte bir fonksiyonu olmadığı çok belirgindir. En azından olur olmaz yerlerde hayatlarını yazmalara hasrettiğini söyleyenlerin kaleme aldıkları yazılara intikal edildiğinde, matbu metinler üzerinden verilen hükümlere bu iddia sahiplerinin yazmalar üzerinden bir daha ulaştıkları görülür.² Yazma merkezli çalışmak yer altında kalmış eserleri; matbû eserler üzerinden çalışmak ise asırlara mâl olan eserler üzerine eğilmeye tekabül eder. Burada şunu da ifade etmekten çekinmemek lazımdır. Bazı fikirlerin, yazmalarda kalması ve bu yazmaların kaleme alındıktan asırlar sonra gün yüzü görmesi, onların fikir olarak ete kemiğe bürünmediği şeklinde anlaşılmamalıdır. Yazarı hayat sürdüğüne göre bir şekilde o fikirlerin topluma mâl olacağı izaha gerek duymayacak derecede ortadadır. Bir yazma telifinden yıllar sonra keşfedilmiş olabilir. Ancak o yazmadaki fikirlerin, şifâhî olarak muhite ve asra aktarılacak hayat bulması pekâlâ mümkündür. Bir başka müellifte kayıt altına alınıp tarih sahnesinde yürüyüşüne başlayabilir. Yazma halinde günümüze ulaşan bazı siyasetnâmeleri, kaleme alındıkları dönemin kaynaklarıyla eş zamanlı bir okumaya tabi tuttuğumuzda, bu iddiamızı temellendirecek hususlar âşikâr hâle gelir. Bu bakımdan devri inşâ eden fikirlerin yaygınlık derecesini görebilmek için dönem kaynaklarının mukayeseli bir tetkiki çok lazımdır.³

Osmanlı düşüncesi tarihi boyunca birtakım yol ağızlarından geçer. Fakat fikrî çerçeve hâkim rengini hâdiselerin üzerinde düşünebilme kudreti sergilediğimiz zamanlarda bulur. İşte biz yörüngeyi tayin eden bu eksen kaybetmeden Osmanlı'yı belirli bir dönemde değil, asırlar içinde aradık. Bu devletin dünya görüşünü kendi duygu ve değer hükümlerine göre yaratan mütefekkirler etrafında, Türk düşüncesi ve felsefesine kaynak vazifesi görebilecek vasıftaki eserleri dikkate aldık. Fikrî hayatımızı kendi hakikat ve imkânları içinde olduğu gibi verebilecek vasfa sahip pek çok mütefekkir mevcutsa da meseleleri belirli isimlere ircâ ettik. Çalışmamızı Yazıcı-zâde, Hoca-zâde, Tûsî, Kemal Paşa-zâde, Bosnevî, Taşköprî-zâde, Gelibolulu Mustafa Âlî, Kâtip Çelebi, Na'îmâ, Ankaravî, Bursevî ve Cevdet Paşa gibi ilim ve irfân sahasını mümkün

² Vesika toplamak için şuraya buraya seyahat ettiğini belirtme gereği duyan araştırmacıların ortaya koydukları malzemelerle ulaştıkları neticeler gözden geçirildiğinde; *keşke müellif vesika toplamak için geçirdiği uzun seneler kadar bir zaman da tezi üzerinde düşünmeye hasredebilse yahut da mevcut kaynakları okumakla yetinse idi* demek zorunda kalındığı da bir gerçektir.

³ Dikkat çektiğimiz bu hususlarla ilgili olarak ayrıca bkz. Fatih M. Şeker, *Selçuklu Türklerinin İslâm Tasavvuru*, s. 13.

olduğunca genişleterek disiplinlerin sûn'î olduğunu gösteren müellifler ve mütefekkirler üzerine kurduk. Tefekkürî âdetâ plastik bir madde gibi yoğuran ve küçük büyük daima bir hedefin peşinde yaşayan bütün bu isimlerin telifleri, onların zamanı kullanma şeklini çok güzel gösterir. Onlar tefekkür geleneğini disiplinler arasında gidip gelerek inşâ eder, yaşanan zamana ait hemen bütün fikrî eğilimlere yer verirler. Bununla beraber meseleleri tefekkür sistemine yön veren şahıslardan ziyade fikirler etrafında billûrlaştırmaya gayret ettik, mütefekkirlerin fikrî portresinden ziyade asırların düşünce haritasını ortaya çıkarmaya çalıştık. Siyaset felsefesinde çok iyi görüleceği üzere hâdiseleri devlet adamlarının hayatı ve dönemi ile çerçevelemekten ibâret görünen bir usûlü takip ederek sade belirli düşünürlere dikkat çekmek ne kadar sıkıntılı ise onları büsbütün bir kenara itmek de aynı derecede sıkıntılıdır.

Osmanlı asırları tasnif ve istilâh ambarı gibidir. Fikrî hayatı tasniflerin ağı içine almak yahut da muayyen bir disipline sıkıştırıp hapsedmek, hâdiselerin rengini soldurabilir. Tasniflerden veya disiplinlerden müstağnî kalmak da meseleleri kuşatmayı engeller. O halde bir sistem dâhilinde hareket etmek ne kadar lüzûmlu ise herhangi bir sisteme dâhil edilemeyecek fikirlere kıymet vermek de o derecede lüzûmlüdür. Malûmâtla ihtisasın birbirine paralel olması lazımdır. Osmanlı asırlarında kelâm, tasavvuf ve felsefe; tarihi zemin ve çerçeveyi gözden kaçırmadan aralarındaki ayrımlardan ziyade birbirleriyle olan münasebetleri etrafında ele alınmalı, bunların birbirleriyle nerede birleşip, nerede ayrıldığı dikkatlerde uzak tutulmamalıdır. Mesela ömrünü okuyup yazmakla geçiren, sadece tasavvuf alanında değil, hayatın hemen her sahasını irşâd eden bir mürşid hüviyetine bürünen Bursevî, Osmanlı siyaset düşüncesine ait verilerle felsefe etrafında kendisini bulan hususları, mensûbu olduğu tasavvuf disiplininin imkânları içinde yeniden ele alma lüzûmu duyar, mevcut sistemi mistik bir yoruma tabi tutar. Bursevî'nin şahsında görüleceği üzere Osmanlı mutasavvıflarında daima entelektüel bir taraf vardır.

Osmanlı düşüncesini inşâ eden mütefekkirlerde çok disiplinli bir yaklaşım hâkim olduğuna göre bu asırları tek hatlı ve tek cepheli bir gelişim ile araştırmak mümkün değildir. O hâlde yapılması gereken şey, bir kuyuya iner gibi bu dünyanın hafızasına dalmak, tarihten devşirilen verileri belirli disiplinlerin mîzânına vurmaktır. Hemen her fende mahâret sâhibi olarak görülen⁴ ve *feylesof-molla* olarak vasedilen⁵ İbn-i Kemâl'e göre kendi ihtisas alanlarının dışına çıkmayanlar, mensûbu oldukları sahayı kuşatma imkânından mahrumdur. Taşköprü-zâde'nin de vurguladığı üzere bütün ilimler birbirine yardımcı ve bir kısmı diğerine bağlı ve bitişiktir.⁶ Kaleme aldıkları

⁴ Mehmed Cemâleddin, *Osmanlı Tarih ve Müverrihleri: Âyine-i Zürefâ*, s. 36.

⁵ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü't-Târih-i Künhü'l-Ahbâr*, 1/11, 1215; *Tarih-i Nişancı Mehmed Paşa*, s. 271.

⁶ Bununla beraber öğretirken ve münazara yaparken takip edilmesi gereken usûl farklıdır: Öğretimde ve münazarada bir ilim başka bir ilmin içine sokulmamalı, herkese anlayışının taşıyabileceği şeyler anlatılmalıdır. Kâtip Çelebi, *Keşfü'l-Zunûn*, 1, 38.

eserlerde kelâm-tasavvuf-felsefe arasında gidip gelen ve Osmanlı dünya görüşünü kendi duygu ve değer hükümlerine göre yaratan Kemal Paşa-zâde ile Taşköprü-zâde'nin bu tavrı, Osmanlı düşünce ve inanç dünyasının nasıl ihâtâ edilebileceğini verebilecek vasıftadır. Aynı vasıfları âlim, tarihçi, edîb ve şâir sıfâtıyla eserler veren ve düşüncelerini bir bürokrat olarak devletin çeşitli kademelerinde tecrübe eden ve “garib devre yetiştik” diye döneminden şikâyet eden⁷ Gelibolulu Mustafa Âlî'de de görmek mümkündür. Seyfiye, ilmiye ve kalemiyeyi şahsında toplayan ve hususi hayat ile fikrî hayat arasında daima bir münasebet olduğunu gösteren Gelibolulu, farklı kimliklerle karşımıza çıkar. Müverrihi ararken huzurunuzla şâir çıkar, şâiri ararken siyasetnâme yazarıyla karşılaşsınız. Siyasetnâmeye dalmışken bir ahlâk metni okuduğunuzu hissedersiniz. O bazen tarihe kelâmî bir fonksiyon yüklerken görülür bazen de filozofların ömürleri boyunca tüketemediği sudûr nazariyesini birkaç cümle ile hülâsa eder. Disiplinler arasında gidip geldiği gibi tarikatlar arasında da gidip gelmekten çekinmez. Âlî Efendi, devrin düşünce yapısının siyasî ve ahlâkî tablodan bağımsız olmadığına işaret eden ve bazı hususları halletmek için ele aldığı hâdisenin tarihi evveliyâtına kadar çıkmaktan çekinmeyen bütün bu cepheleriyle, Osmanlı düşünce, inanç ve kültür haritasını kuşatacak genişliğe sahiptir.

Fikir hayatımız üzerine kalem oynatan bu mütefekkirler, devletin çeşitli kademelerinde vazife alarak düşüncelerine bir tatbikat sahası bulmuşlar, mensûbu oldukları kültüre uygun olarak nazarî olanla amelî olanın birbirlerine refakat ettiği nispette bir kıymete sahip olduğunu idrâk etmişlerdir. Şartların doğurduğu meseleleri bilen ve çözen Osmanlı mütefekkirleri için dünyanın mihveri ne yalnız fikir ne de hâdiselerdir. Düşünce; hayat şartları, sosyal nizâm ve devrin ihtiyaçlarına paraleldir. Burada hayatı ve realiteyi birebir aksettirmekten bahsetmiyoruz; zira Osmanlı düşüncesi ve felsefesi hayat ve hâdiselerle fikir arasında bir gelgittir. Meselelere bu zâviyeden yaklaşıldığında Osmanlı fikir hayatının dikkate değer tarafı, müşahhas meseleler etrafında mücerret bir dille dönmesidir. Böylece onlar, hayat şartlarıyla olduğu kadar, içtimâî nizâmla da alâkalı bir sistemi ortaya koyarlar, realiteye doğru eğilerek fikre doğru katlanırlar. Osmanlı düşüncesi ve felsefesi, nazarî aklın meziyet ve kudretini amelî akla paralel olarak harekete geçirir. Nazarî ve amelî tecrübenin birbirinden müstakil ve müstağni olmadığını gözden kaçırmaz. Bu gelenek hâliyle hakîmî; nazarî ve amelî akı kemâle eren kimse olarak vassfeder.⁸ Na'îmâ'nın dediği gibi “hikmet-i ilmiye ve ameliyeyi câmi' olan dîn-i mübîn”,⁹ sade kuru prensiplerden oluşmaz, canlı bir hakîktir. Kavramlar sistemine indirgenemez. Fikir tecrübeden bağımsız değildir.¹⁰ Bu nedenle

⁷ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Dîvân*, II, 138.

⁸ Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, s. 97.

⁹ *Tarih-i Na'îmâ*, I, 1.

¹⁰ Yalnız ve yalnız nazariyâta odaklananlar gözleriyle gördüklerine, kulaklarıyla işittiklerine inanmayan kimselerdir. Onlara göre bir şeyin varlığına hükmetmek için hâdiseleri sadece kavramsal bir ağ örgüsü içine hapsedmek lazımdır.

mücerret gibi görünen mefhûmlar, hâricî hakikat karşısında yok olup gitmez. Nazarî çerçevede olduğu gibi amelî hayatta da bazı müteârifeler vardır. Bursevî kimyâ ilmi için “ol fennin ilmîne vâsıl çoktur. Velâkin amelîne vâsıl nâdirdir” derken¹¹ bu gerçeği ifade eder. Bu bakımdan Teftâzânî’nin *Şerhu’l-Mekâsîd*’ın daha başında “insan için nazarî ve amelî kuvvet vardır” şeklinde, öteden beri mevcudiyetini sürdüren sisteme dikkat çekmesi¹² tesadüf değildir. Osmanlı düşüncesine nasıl yaklaşılabileceğinin âdetâ ipuçlarını veren bu perspektifin en güzel ifadelerinden biri de Kınalı-zâde Ali Çelebi’ye aittir: Bazı hukemâ hikmeti umûmileştirir ve amelî de ona dâhil eder: “Hikmet nefis-i insâniyyede ilm ü amelînin husûlü ve nefis-i insâniyye bu iki cihetten kemâl-i mu’teddün bih olan mertebeye vusûlûdudur”: Nitekim *Kitâb-ı Ahlâk-ı Nâsirî*’de hikmet bu şekilde tarif edilir: “Hikmet eşyayı lâîk ne ise eyle bilmek ve ef’âli lâîk nice ise eyle kılmaktır”.¹³ “Hikmet eşyanın hakikatlerini bilmek ve onların gerekleri ile amel etmektir” sözü, hikmetin nazarî ve amelî olmak üzere çift boyutlu olduğunu billûrlaştırmaktadır. Görüleceği üzere İslâm filozofu Fârâbî¹⁴ ve onun selefi Aristoteles’te nazarî ve amelî felsefe şeklinde kendisini gösteren ve İslâm düşünce geleneğinde siyaset ve ahlâk şeklinde tezâhür eden yapı, Kınalı-zâde’nin şahsında birbirini tamamlayacak mâhiyette iç içe geçer. Bütün bu görüşlere; ahlâkın yitip gittiği hükmüne hurda teferruatlar üzerinden varış tarzı ile akranlarının üstüne çıkan Mustafa Âlî’nin tenkitlerini eklediğimizde, nazarî olanla amelî olanın birbirini nasıl besleyip büyüttiği görülür. Diğer bir ifadeyle entelektüel hayatın imkânlarını gösteren Âlî’nin çıkışı hep ahlâka araması sanki Kınalı-zâde’nin pratiğe dökülmüş hâlidir.¹⁵ Burada Osmanlı düşüncesinin arka planını dolduran mütefekkirlerin başında gelen Gazzâlî’nin nazarî bilgiyi yeterli görmeyerek amelî neticeleri daima göz önünde tutan tavrını da hatırlayalım ve bunun belki de en güzel ifadesi için Fahr-i Râzî’ye başvuralım: Kavliyle amelî örtüşmeyen kimsenin sözü kalbe tesir etmez; zira tesir eden söz değil nefsânî güçtür. Bu bakımdan nefsânî kuvvet çok yakın olduğu hâlde kendi bedenini ıslâha güç yetiremeyen kimse başkasının bedenini ıslâha hiç güç yetiremez.¹⁶ İbn Sînâ da nefsin kemâle ermesini nazarî ve amelî hikmeti bütünleştirmekle kayıtlandırır;¹⁷ zira filozof için saâdet nazarî ve amelî olanın birbirini tamamlamasıyla gerçekleşir.¹⁸

¹¹ Bursevî, *Şerhu’l-Muhammedîyye: Ferahu’r-Râh*, 1, 401.

¹² Teftâzânî, *Şerhu’l-Mekâsîd*, 1, 157-158.

¹³ Kınalı-zâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 47; Cürcânî, *Kitâbü’t-Ta’rîfât*, s. 97.

¹⁴ Fârâbî, *Medînetü’l-Fâdıla*, s. 106; Fârâbî’ye göre kâmil manada filozof olmak için hem nazarî ilimleri elde etmek hem de onları başka yerlerde mümkün olduğu nispette kullanma kuvvetine sahip olmak lazımdır. *Kitâbu Tahsîli’s-Saâde*, s. 89; Fârâbî’nin *Medîne*’si ne derece nazarî cephesi baskın bir metin olursa olsun hayata istikâmet verme endişesiyle kaleme alındığı için amelî cepheyi dikkate almaktan geri durmaz.

¹⁵ Nitekim Mustafa Âlî, Şam kadısı iken *Ahlâk-ı Alâî*’yi telif eden Kınalı-zâde ile bazen sohbet meclislerinde bulunur, ahlâkla ilgili meseleleri müzakere ederler. İbnülemin, “Mustafa Âlî Efendi”, s. 96.

¹⁶ Fahreddîn-i Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, s. 115.

¹⁷ bkz. İbn Sînâ, *Uyûnu’l-Hikme*, s. 17.

¹⁸ İbn Miskeveyh, *Tehzîbü’l-Ahlâk*, s. 33.

Hâdimî hâdiseyi siyaset felsefesi üzerinden hülâsa ederek kendisini Müslümanlıkta idrâk eden mütefekkirlerin fikrî yapısında nazârî ve amelî boyutun iç içe geçmesinin belki de en güzel örneğini verir: *Ümmetiün vasatundaki vasatın* adâletle tefsîr edilmesi ifrat ve tefriti ortadan kaldırması dolayısıyladır. Diğer bir ifadeyle şeriatta nazârî ve amelî hüküm birbirine denktir. Geçmiş ümmetlerde bazen amelî bazen de nazârî taraf gâlib olabilir. Bu şeriatın son şeriat olmasındaki sır da burada, ikisini dengelemesindedir.¹⁹ Bu manzara *Muhammediyye* müellifi Yazıcı-zâde'de de müşahhas bir hâle bürünerek karşımıza çıkar. O İslâm'ın şartları etrafında döndüğü zaman Hanefî-Mâtüridî yapıyı aktüelleştirir. Nazârî meselelere intikal ettiğinde İbnü'l-Arabî güzergâhından hareket eder. Türk tasavvuf düşüncesinin ahlâkî neticelerine intikal ettiğinde ise Gazzâlî'yi takip eder. Bu vadide Osmanlı dünya görüşü için tükenmez hazine olan Evliyâ Çelebi de devlet adamı, âlim, ârif ve halkın temsil ettiği değerleri olduğu gibi seyâhatnâmesine kaydederek, farklı kompartımanlara ayrılan hususların nasıl bir araya getirilebileceğinin örneğini verir. Düşüncenin neticelerini hemen herkese aynı hararetle sindirmenin sırrına sahip olan Evliyâ, fikirle amelî birbirinin imbiğinden süzer. Böylece Osmanlı'yı inşâ eden pek çok hakîkati nerede bulabileceğimizin ipuçlarını verir. Osmanlı'da hayata yerleşmenin yolunu bilen en vasıflı müelliflerden olan Yazıcı-zâde'nin birâderi Ahmed Bîcân da *Müntehâ*'da aynı vadiye hareket eder ve vahdet-i vücûd fikrini fonksiyonel hâle getirirken halkın efsânevî boyutta seyreten inançlarıyla öteden beri mevcudiyetini sürdüren itikâdî standartların bu yolda ne derece ehemmiyetli olduğunu bir kez daha vurgulama ihtiyacı hisseder. Diğer bir ifadeyle *bütün o yazılıp çizilenlerin sebeb-i hikmeti ve aslî gayesi nedir?* sorusu, telif hayatı boyunca yazara refakat eder gibidir. Aynı şekilde Mustafa Âlî de *Hilyetü'r-Ricâl* isimli eserinde²⁰ Parsâ ile İbnü'l-Arabî etrafında bir arayış içine girerek nazârî ve amelî bütünleşmeyi Nakşîlikle *Fusûs* müellifi etrafında arar.

Bu âlemin en karakteristik özelliği, İslâmiyet'in şiir-i felsefesi olan tasavvuf esas alarak da izah edebilir. Nazârî tasavvuf öncesi dönemin verilerini esas alarak baktığımızda bu disiplinin felsefî karakterini müjdeleyecek yoğun bir fikrî faaliyetle karşılaşırız. İbnü'l-Arabî'nin fikirlerine Gazzâlî'den geçerek intikal ettiğimizde ve Gazzâlî'ye de Cüneyd, Bâyezid ve Hallâc'dan geldiğimizde meselenin nüvelerinin toplandığı odak noktanın çok daha evvelki dönemlere çıkartılabileceği kendiliğinden ortaya çıkar. İbn Sînâ'nın da ihsas ettiği gibi tasavvufî hayatın nazârî bir aşamaya doğru evrilen cephesini kuşatmak, felsefî merhaleden önceki dönemini bilmekle doğrudan irtibatlıdır. Evvelki dönem de en az sonraki dönem kadar ehemmiyetlidir. Fakat sadece nazârî tasavvuf dönemine ait veriler üzerinde yoğunlaşmak önceki dönemi mâlûl hâle getirir. Mevlânâ'nın tasavvuf anlayışını muayyen bir çerçeveye sıkıştıran yorumlarda bu durum bârizdir. Nazârî tasavvuf öncesi dönem, kalbin muhakeme etmeden iman

¹⁹ Hâdimî, *Berîkatü Mahmûdiyye fî Şerhi Tarîkatî Muhammediyye*, I, 11; *Tarîkat-ı Muhammediyye Şerhi: Berîka*, I, 43-44.

²⁰ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Hilyetü'r-Ricâl fî'l-Aktâb ve'n-Nücebâ ve'l-Abdâl*.

ettiği dönemdir. Bu merhalede her hakikat bir imandır. Yeni dönemde ise inanmadan önce aklî muhakeme esastır. Bu aşamada nisbî olan mutlak olanı önceler. Birincisi hayata doğru bir hamle iken ikincisi zihne ve fikre doğru gidiştir. Yine Teftâzânî'nin kelâmın felsefîleştiği dönemi esas alan bir düşünür olduğu doğru olmakla birlikte aynı nispette doğru olan bir başka gerçek de onun kelâmın felsefîleşmesinden önceki dönemini idealize eden fikirlere sahip olduğu gerçeğidir. Osmanlı düşünce ve felsefe sistemini nazarî ve amelî şekilde ikili bir tasnife tabi tutarak okurken kendini gösteren bütün bu med cezirli manzarayı bir tezatlar toplamı olarak görmemek gerekir. Esasen tezat olarak görülen şey, düşünce tarihinin kapısını en sık çaldığı firar anahtarlarından bir tanesidir. O hâlde meseleyi fikir hayatı için belirleyici olan nazarî boyut mu yoksa amelî hususlar mı sorusuna hapsedmeden ve düşünce tarihinin geçirdiği aşamaları gözden kaçırmadan ele almak en doğrusudur.

Bu güzergâhta siyaset felsefesi etrafında imâl edilen düşünce yapısı gözden geçirildiğinde bu perspektifin politik hayatta bir zihniyet ve dünya görüşü hâlini aldığı görülür. Siyaseti amelî felsefenin ta kendisi olarak değerlendiren Kınalı-zâde; Kânûnî Sultân Süleyman Hân'ı *Medînetü'l-Fâdila*'daki fikirleri ete kemiğe büründüren bir filozof olarak vassfeder, böylece nazarî olanın tarihî tecrübede amelî bir mâhiyete büründüğünü gösterir. O hâlde Osmanlı düşüncesi, yaşanan zamanı çekip çeviren ve cihânşümûl bir renge büründüren yönüyle fikrî ve nazarî; bunları tatbikî hâlde dönüştürmeye ve ete kemiğe büründürmeye matuf taraflarıyla da amelîdir. Bununla beraber düşünce geleneğimizi inşâ eden mütefekkirlerin, dünya görüşlerini mücerret fikir etrafında kurmayıp, düşüncelerinin bir aynası gibi gördükleri realitelere bakarak fikirlere doğru gittiklerini gözden kaçırmadığımızda amelî olanı sadece ve sadece nazarî olanın uygulamaya dökülmüş şekli olarak görmemek lazımdır. Nitekim Osmanlı mütefekkirleri bu tarz ayrımları meşrû kabul etmelerine rağmen entelektüel olanla hayatî olan arasında ayırım yapmazlar. Vahdet-i vücûd fikrinin temel esprilerinden biri de bu noktada düğümlenir. Bu bakımdan fikirlerle o fikirlerin teşekkül ettiği devrin siyasetini mezceden bir usûl takip etmenin lüzûmu ortadadır.

Selçuklu ve Osmanlı mütefekkirleri nazariyâta gömülmelerine rağmen mezhebî arka planlarını veya dünya görüşlerinin dayandığı esasları hususen dile getirme ihtiyacı hissederler. Devamlı olarak nazarî cephelerini amelî olanla tamamlarlar, cihânşümûl bir karaktere sahip bir fikriyâtın yerliliğini temin eden şeyin müşahhas unsurlar olduğunu gözden kaçırmazlar. Düşüncelerin tekabül ettiği yerin şartların doğurduğu meseleleri bilme ile doğrudan alakalı olduğunu vurgularlar. *Tehâfütü'l-Felâsife*'yi yazıldığı dönemle beraber okuduğumuzda bu çok bârizdir. Osmanlı medrese sisteminin en yetkin temsilcilerinden biri olan Taşköprü-zâde, icmânın olduğu bir konuda inkâr kendisini gösterdiğinde tekfîr mekanizmasını harekete geçirir,²¹ felsefî usûl refakatinde yürüse de kendisini Ehl-i Sünnet'le kayıtlandırır, bir cümleyle geleneksel kabuller istikâmetinde hareket

²¹ Taşköprü-zâde, *el-Meâlim*, vr. 140b-141a.

eder,²² takip ettiği usûl ve görüşlerinin kuvveti nedeniyle dört mezhep içinde hakikati temsil etmeye en lâyük mezhebin Hanefîlik olduğunu vurgular ve en büyük payeyi Ebû Hanîfe'ye verir.²³ Hanefî mezhebini mezheplerin en şerefliisi olarak vassfeder.²⁴ *Tehâfüt Hâşiyesi* ve diğer nazârî seviyesi yüksek eserleri ile bilinen Kemâl Paşa-zâde de Hanefî mezhebini terk eden kimsenin te'dîb edilmesi gerektiği inancındadır.²⁵ Kaleme aldığı siyasetnâme niteliğindeki eserlerinde öteden beri hükmünü yürüten nazârî çerçevede ısrar eden Kâtip Çelebi de mezheben Hanefî, meşreben İshrâkî olduğunu billûrlaştırma ihtiyacı hisseder.²⁶ O da selefi gibi dört mezhep içinde hakîkate en uygun mezhebin Hanefîlik olduğunu ifade eder. Bununla kalmaz, Ebû Hanîfe'yi Türk tarih tecrübesine mâl eden *el-Hidâye*'yi de âdetâ Kur'ân-ı Kerîm'in hemen yanbaşına yerleştirir, bu eserin Kur'ân gibi kendisinden önce yazılan kitapların hükmünü neshettiğini vurgular.²⁷ Aynı manzara Osmanlı medrese zihniyetine yön veren İcî,²⁸ Cürcânî²⁹ ve Kâdî Beydâvî'de³⁰ hükmünü yürütür. Nazârî cephelerini kayıtlayan tarafları hususen âşikâr kılan bütün bu düşünürler din, millet ve mezhebi aynileştirerek bunlar arasındaki farkın mâhiyet değil derece farkı olduğuna inanan bir geleneğe kendilerini bağlarlar.³¹ Hâliyle Fırka-i Nâciye'yi Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'ten ibâret görürler.³²

Bu tipten hususlar bir bütün olarak göz önüne getirildiğinde düşünce denilen şeyin cemiyete ait fikrî yapının bir tezâhürü olduğu, istikrârın veya belirli bir zamandan sonraki med-cezirli manzaranın buraya dayandırılabilceği görülür. Hâdiselerle fikirler arasında bir saat rakkası gibi gidip geldiğimizde devir denen şeyin ne olduğu çok iyi anlaşılır. Mütefekkirin hayatı ile muhiti birbirine paraleldir. Osmanlı düşüncesinin hayat mekiği bu iki kutup arasında dolaşır durur. Bir cezir ve med hâlinde teşekkül eden bu yapıyı çözmek ve tahlil çerçevesini mümkün olduğunca genişletmek için dönemden hareketle mütefekkilere ve eserlere; mütefekkirler ve eserlerden hare-

²² a. g.e., vr. 116b.

²³ Taşköprî-zâde, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, I, 643, 725.

²⁴ a. g.e., I, 649.

²⁵ Kemâl Paşa-zâde, *er-Risâletü'l-Münîre*, s. 28.

²⁶ Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-Vusûl ilâ Tabakâtü'l-Fuhûl*, III, 447.

²⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zumûn*, II, 202, 648; Taşköprî-zâde, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, I, 643; Mevlânâ da Şam'da *Hidâye* okuyup okutur. *Menâkıbü'l-Ârifîn*, I, 81, 301, 548; *Âriflerin Menkıbeleri*, I, 250-251, 502; II, 119.

²⁸ İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, s. 395.

²⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 15; 101. 251; III, 2.

³⁰ Kâdî Beydâvî, *Tavâliu'l-Envâr min Metâlii'l-Enzâr*, s. 68, 235-236.

³¹ Cürcânî, *Kitâbü'l-Ta'rîfât*, s. 111; a. mlf., *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 18; Hayâlî, *Hâşiyeye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefî*, s. 4; Ramazan b. Muhammed el-Hanefî, *Şerhu alâ Şerhi'l-Akâid*, s. 9; Bursevî, *Şerhu'l-Muhammediyye: Ferahu'r-Râh*, I, 8.

³² İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, s. 429; "Fuzûlî ister isen izdiyâd-ı rûtbe-i fazl/Diyâr-ı Rûm'ı gözet terk-i hâk-ı Bağdat it" demesine rağmen, Fuzûlî'nin belki de Osmanlı asırlarının en büyük şairi olduğu hâlde İstanbul'a gelememesinin sebeplerinden biri de Râfizîlikle mâlûl olmasıdır. Fuzûlî, *Türkçe Dîvân*, s. 1659.

ketle de döneme intikal etmek, idrâk edilen devrin zihin dünyasına doğru yürümek en doğrusudur. Böylece dönemiyle ne derecede aynîleşirse aynîleşsin, mütefekkirin umûmîleştikçe hususîleşen hususîleştikçe de umûmîleşen tarafı meydana konulabilir. Bu zâviyeden bakıldığında Osmanlı ilim hayatının manivelası olan disiplinlerin yüzlerini felsefeden çok dine çevirmelerinin sırrı kendiliğinden ortaya çıkacağı gibi bizim İslâm'ı halk muhayyilesine ve entelektüel zümrelere mâl eden düşünürleri esas almamızın düğümleri de çözülmüş olur.

Bu istikâmette Osmanlı asırlarında teşekkül eden birikimin felsefî değeri nedir? Türk felsefesinin mâhiyeti nedir? Bu düşünce tarzı nasıl bir terkinin neticesidir? Halk muhayyilesinin felsefe ile bir münasebeti var mıdır? Şayet var ise ne şekildedir? sorularına intikal edebiliriz. Mesele bir Türk felsefesinin mümkün olup olmadığı şeklinde de vazedilebilir.³³ Bu sual ehlinin eline düştüğü takdirde düşünce tarihimizin en bereketli konusu olabilir. Nazarî sistemin uç noktası, felsefî düşünme olduğuna göre düşünce tarihçisi, bu güzergâhta ortaya çıkan fikirlerin hangi zemin ve çerçeveye oturduğunu gösterir. Bir başka ifadeyle varılabilecek nihâî noktalardan biri olan felsefî boyutta fikir imâl etme, düşünce hayatının en üst seviyesini teşkil eder. Düşünce tarihçiliği ise buna giden yolları döşer. Hükümlerin hangi malzemelerden hareketle verilebileceğini ve nereye yaslanması gerektiğini gösterir.³⁴ Buradan hareketle umûmî bir görüşle ve kestirme bir hükümle diyebiliriz ki Osmanlı düşüncesini ve felsefesini dolduran meseleler, siyasî hâdiselerin içinde oluşumunu tamamlar. Daima hissin heyecanlarını fikrin heyecanları takip eder, tekâmül devamlı olarak histen fikre, müşahhasan mücerrede doğru seyrederek. Bu bakımdan düşünce ve felsefe geleneğimizi inşâ eden mütefekkirler, dünya görüşlerini mücerret fikir etrafında kurmazlar. Düşüncelerinin bir aynası gibi gördükleri realitelere bakarak fikirlere doğru giderler. Bu yönüyle Osmanlı düşüncesini felsefeye ircâ etmek felsefeyi doğuran şartları inkâr etmek manasına geldiği gibi yalnızca düşünce kelimesine odaklanmak da hâdisenin geldiği aşamayı yani felsefî seviyeyi yok sayma anlamına gelir. Osmanlı düşünce hayatında felsefe ne derecede ehemmiyetli bir yere sahipse, felsefeden beslenen dolayısıyla da felsefeyi besleyen unsurlar da o nispette ehemmiyetlidir.³⁵ Her ne kadar bir metafizik profesörü neden

³³ Felsefeyi bir dünya görüşü olarak gördüğümüzde bir Türk felsefesinin mevcudiyeti tartışmaya gerek duymayacak derecede ortadadır. Fakat onun ne olup ne olmadığını tayin etmek Türk düşüncesi terkinin etrafı bir şekilde kuşatmakla mümkündür. Diğer taraftan felsefe sadece İbn Sînâ gibi filozofların yapıtlarından ibâret olarak görüldüğü takdirde Türk felsefesi terkinin çok su götürür. Nitekim Hilmi Ziya ve Dimitri Gutas da bu ikinci manada bir Türk felsefesinin olmadığı kanaatindedir. Dimitri Gutas'ın bu noktadaki argümanı şudur: Türk felsefesi terkinin, felsefeyi ırkî hususiyetleri öne çıkartan bir perspektife hapseder. Hâl bu ki İslâm felsefe geleneğinde filozoflar farklı ırklara mensuptur. Osmanlı Türkçesi ile kaleme alınan metinlerde de felsefe teknik terminoloji ve söylem şekli ile Arapça olarak varlığını sürdürür. bkz. Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, XVIII, XIX.

³⁴ Felsefe ile düşünce arasında bir ayrımı yapan ve felsefenin düşüncenin mühim bir boyutunu teşkil ettiğini ihsas eden Heidegger "halihazır dünyada gerekli olan şey, daha az felsefe, düşünceye dahaf azla ihtimâm göstermektir" derken belki de haklıdır.

³⁵ Eflâtun ve Aristo gibi felsefesinin klasik dönemini temsil eden isimlerle Heidegger gibi felsefenin

bahsederse metafizik odur şeklindeki anlayış, artık bir müteârifeye hükmünü almışsa da metafiziğin başlıca meselelerinin Tanrı'nın varlığı ve mâhiyeti etrafında toplandığı izahıtan varestedir. Nitekim bazı filozoflar Tanrı tasavvuru etrafında fikir imâl etmeyi felsefe yapmanın ta kendisi olarak görürken Kant aynı gerçeği “felsefede, Tanrı, aklın nihâî temerküzüdür”³⁶ şeklinde dile getirir. Metafizik her şeyden evvel bir ontoloji olsa da Tanrı'nın varlığı ile ilgili konuşmaya başladığı anda kelâmî bir kisveye bürünür. Aristoteles metafiziği ilk ilkeleri etüd eden, varlık olması hasebiyle varlığı inceleyen bilim olarak görmeye ilaveten teoloji ve ilâhî olanla irtibatlı bir bilim olarak da değerlendirebilir.³⁷ İslâm felsefe geleneği de metafiziği ontoloji ekseninde tanımlasa da çok defa İlâhiyât ve Tanrı ile aynîleştirir, ne derecede aksini iddia ederse etsin metafizikle kelâm arasında köprü kurmaktan geri durmaz. İbn Sînâ'nın münekkidi ve gıyabî talebesi olan, Türk düşünce ve felsefe tarihinin ufkunu teşkil eden Gazzâlî'nin şahsında Selçuklu ile onun akislerini seyrettiğimiz Osmanlı entelektüel geleneği; kelâmı, nazarî İslâm metafiziği ve ontolojisi olarak tanımlar, felsefe ve düşünceyi inançla kayıtlandırır. *Tehâfütü* geleneğini kelâmî perspektif ve usûlü esas alarak sürdüren Hoca-zâde ilimde zirve olarak Cürcânî ile Tefâtânî'yi yani iki kelâmcıyı görür. Kelâm ilmini İslâmî ilimlerin metafiziği olarak tasvir eden bu perspektif, Ankaravî'nin felsefî ve kelâmî düzeyi oldukça yüksek *Mesnevî* şerhinin girişine de hâkimdir. Kayserî, Ankaravî, Bursevî ve Bosnevî'ye³⁸ intikal ettiğimizde ve onların İbnü'l-Arabî ile Mevlânâ etrafında kaleme aldıkları şerhleri etraflı bir incelemeye tabi tuttuğumuzda ise muharrik unsur tasavvuftur. Bu öteden beri mevcut olan bir gelenektir. İbn Sînâ gibi rasyonel yönü tartışmasız olan bir mütefekkir, hayatının kemâle erdiği bir devirde kaleme aldığı *İşârât*'ı mistik bir anlayışı esas kılan bir bölümle noktalar, aklî esasları mistik haleyle kaplamaktan geri durmaz. Onun rasyonel bir zeminde hareket etmesine rağmen tasavvuftan da vazgeçmemesi Türk fikir hayatını yoğuranların felsefeye kendi tecrübeleri nispetinde açık olduğunu gösterir. Bu vaziyet *Şifâ* müellifinden sonra şaha kalkar. Mesela Gazzâlî, İbn Sînâ'nın halefi ve münekkidi sıfâtını alacak derecede selefiyle hesaplaşmasına rağmen tasavvufa her zaman için en yüksek payeyi verir. Felsefenin sınır tanımayan cephesine sed çekerek onun ifrat derecede rasyonelleşmesini engelleme amacına matuf

modern dönemini temsil eden isimlerin kaleme aldığı hususlar, yaşadıkları ve idrâk ettikleri şartlardan bağımsız değildir. Öyle olduğu halde hâlâ aktüeldirler. Aristoteles'in *Metafizik*'inde geçen *philosophos'tan evvel philo-mitos gelir* tarzındaki ifade, bu filozofların ilim ve ihâtâsının kendi kültürlerine dal budak saldıktan sonra şark ve garba kol attığını gösterir. Eflâtûn'un diyaloglarını bir kül olarak göz önüne getirdiğimizde, Grek mitolojisinden, kültüründen, edebiyatından, Homeros'tan ve Hesiodos'tan geçmeden onun kâinatını ihâtâ edebilmenin mümkün olmadığı görülür. Hikmet Eflâtûn'da din en üstün biçimdir. Felsefenin edebiyatla kardeş olduğunu gösteren Eflâtûn'da Tanrı ile din her şeydir. Hegel'in *metafiziksiz bir millet tanrısız bir mabed gibidir* sözü biraz da bu gerçeği ifade eder. Bu bizim tarihî tecrübemiz için de geçerlidir. Hatta daha çok geçerlidir. Osmanlı tecrübesinde de metafiziği besleyen onun istikâmetini tayin eden ana kaynak hiç şüphesiz dindir.

³⁶ Teoman Duralı, *Aklın Anatomisi: Salt Aklın Eleştirisinin Teşrihi*, s. 114-115.

³⁷ Aristoteles, *Metafizik*, 982 b8; 1003 a20-21; 1026 a15-30.

³⁸ Felsefî düzeyi İbnü'l-Arabî'nin *Fusûs*'undan daha yüksek olan bu eser, hâlisinden birinci sınıf bir felsefe metnidir.

bu çabalarda da görüleceği üzere Türk düşüncesini veya felsefesini sadece rasyonel bir zeminde ve akılcı bir tavırla kuşatmak ve idrâk etmek mümkün değildir. Bir anlamda “düşünme ancak, yüzyıllardan beri yüceltilmiş olan aklın, aslında düşünmenin inatçı hasmı olduğunu tecrübe ve idrâk ettiğimiz noktada başlar”.³⁹ Görüleceği üzere tefekkür sistemlerinin esasını teşkil eden malzemeyi yerli hayattan devşirerek asırların üstüne yükselen, düşünce ve felsefeye olabildiğince bu topraklardan çıkmış bir şey manzarası vermeye çalışan ve hâdiselere kendi irâdelerinin damgasını vuran Osmanlı mütefekkirlerinin görüş zâviyesinde dolayısıyla fikrî geleneğimizde felsefenin hüviyeti ve mâhiyeti, bizatihi kendisinden hareketle tanımlanmaz, diğer disiplinlerle olan irtibatı çerçevesinde manalandırılır, bu disiplin standart dünya görüşünün sınırlarını çizen kelâm ilminin tayin ettiği sınırlar ile tasavvufun vücûd verdiği imkânlar içinde kendisine bir hareket sahası açar. Tarih temelinde kelâm ve tasavvufla irtibata geçerek fonksiyonel bir mâhiyete büründüğü nispette kıymete sahip olarak görülür. Felsefenin yerini çıplak manada filozoflar belirlemediğine göre sistemi kayıtlayan şeylerin neler olduğuna dikkat kesilmek mecburiyetindeyiz. Osmanlı düşüncesinin metafizik problemler karşısındaki tavrı da bu hükmümüzü destekleyecek mâhiyettedir.

Osmanlı fikir âleminin hakîkî kıymetini tayin edecek usûl orada olduğuna göre düşünce ile felsefe tabirlerinden hangisini kullanmanın lüzumlu ve isabetli olduğu mütemadiyen sorgulanmalıdır. Burada bir izah denemesi olmak üzere şu söylenebilir. Düşünce tarihine zemin ve çerçeve teşkil eden konuların sınırlarını ve imkânlarını gözden geçirdiğimizde her türlü fikrî faaliyeti ifade eden tefekkür tabirinin kelâm, felsefe, tasavvuf, edebiyat ve siyâsî literatürü kuşattığı, bunlardan herhangi birine ircâ edilemeyecek bir genişliğe ve derinliğe sahip olduğu görülür. Bu yönüyle *düşünce* kelimesi, hâdiseyi kuşatma bakımından daha isabetli görünmektedir. Bunu tamamlayabilecek bir başka açıklama da şöyledir: Osmanlı mütefekkirleri hikmeti, zihniyet dünyasına istikâmet veren bir kavram olarak görür ve onu baştan ayağa dînî bir muhtevâ ile doldurur. Zaman zaman bu terimin felsefe ile ona uzaklığına dikkat çeker. Bu zâviyeden bakıldığında, kelâm, tasavvuf ve felsefeyi birbirlerini tamamlayan disiplinler olarak algılayan Osmanlı düşünce hayatının, teknik manada felsefe sahası dışında kalan düşünürlerin şahsında billûrlaştığı görülür. Bu istikâmette hiçbir şekilde gözden kaçırılmaması gereken gerçek şudur: Türk felsefesi tabiri, Türk düşünce tarihi teribini muhkem hâle getiren temel sacayaklardan birisidir. Düşünce ile tarihin karşılıklı etkileşimi, bir manada müşahhas olanla mücerret olanın etkileşimidir; zira müşahhas olan hâdiselerde tezâhür ederken, mücerret olan ise hâdiselere refakat eden fikrî yapıda cisimleşir. Burada müşahhas olanı hâdiselerle örülü olan tarih disiplini temsil ederken, mücerret olanı ise nazarî cephesiyle kelâm-tasavvuf ve felsefe temsil

³⁹ Heidegger bu ifadesiyle sınırları ne derecede zorlarsa zorlasın neticede Batı düşünce geleneğinin hututları içinde arayışını sürdürür. Russel'in şu ifadesi Heidegger'in bu sözünün bir şerhi olarak okunabilir: Felsefenin temin etmesi gereken fikrî faydalardan biri insan aklının ne denli yanılmaya yatkın olduğunu, gerçek diye inanılan birçok şeyin ne denli şüpheli bir geçerliliği olduğunu kavratmaktır. Paul Hünnerfeld, *Heidegger: Bir Filozof Bir Alman*, s. 19; William Baret, “Heidegger: Toplu Bakış”, s. 41.

eder. Bütün bu nedenlerden dolayı, merkezî rolün tasavvuf, kelâm ve felsefe disiplinlerinden hangisine verilmesi gerektiği noktasında çözüm; Taşköprî-zâde, Ankaravî, Bursevî, Kâtip Çelebi ve Cevdet Paşa'nın birbirlerinden destek alarak Meşşâî-İşrâkî-kelâmcı ve mutasavvıf kimliklerinin muhtevâsını dolduran perspektiflerindedir. Ortada geometrik şekillerle örülü bir ölçek olmadığına göre düşünce tarihçisi seleflerinden müstağnî kalmadan kendi yolunu kendisi çizecektir. Nitekim kaynakları bir kül olarak göz önüne getirildiğinde görülür ki; Osmanlı mütefekkirleri devamlı olarak selef-halef ilişkisi içinde hareket ederler ve yaşadıkları devrin geldiği noktaya dair kendilerinde hâsıl olan intibâlar refakatinde dönemlerine tenkitler yönelterek nasıl bir yol haritası takip edilebileceğinin imkânlarını yoklarlar.

Osmanlı düşünce yapısının yahut da entelektüel geleneğinin temel perspektifleri kelâm, felsefe ve tasavvuftur. Usûlleri itibariyle bir diğerinden farklı düşünce sahaları olarak görülen bu üç temel perspektif, tarihî süreçte bir diğerinin hem aynı hem gayrı zannolunacak derecede, iç içe geçerek genişler ve derinleşir. Hâliyle Osmanlı/Türk düşüncesi veya felsefesi tarihî bir zeminde ve İslâm'ın istikâmet verdiği bir vadiye etle tırnak gibi birbirine kenetlenir, örümcek ağı gibi iç içe girer. Bu manada söz konusu yapı, disiplinleri birbirine ircâ etmeden, aralarındaki ilişki ve ayrımları gözden kaçırmadan bir araya getiren bir disiplin manzarası arz eder. Burada disiplin denilen şeyin ne derecede sün'î olduğu görülür. Bu görüş zâviyesinden hareket edildiğinde; "Türk düşüncesi veya felsefesi ile iştigal eden kimse tarihçi mi, felsefeci mi, kelâmcı mı, tasavvufçu mu, edebiyatçı mıdır?" sorusu beyhûde bir sual hâline gelir. Belki Şems-i Tebrîzî'nin *söz alam pek dardır ama mana alanı geniştir* sözüne sığınarak bunlar birbirlerine benzerler ama bir değiller; ayrı da değiller demek lazımdır. Disiplinler arası araştırmanın karşıtı indirgemeciliktir. Nitekim Selçuklu düşünce yapısını inşâ eden yahut da o yapıyı kendisinde bulabileceğimiz Gazzâlî, İbn Haldûn ve İbnü'l-Arabî ile Osmanlı fikir hayatını şekillendiren Dâvûd-ı Kayserî, Hoca-zâde, Tûsî, Fuzûlî, Taşköprî-zâde, Kâtip Çelebi, Gelibolulu Mustafa Âlî ve Bursevî'nin çalışmalarını mutlak olarak muayyen bir disiplin içine yerleştirmek öyle kolay değildir. Öte taraftan Gazzâlî ile birlikte felsefe etrafında toplayabileceğimiz unsurların canlılığını sürdürdüğü alanların kelâm ve tasavvuf olduğu bir gerçektir. Bunlara edebî hüviyete sahip eserleri de ekleyebiliriz. Mesela Y. Emre; İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbnü'l-Arabî'nin felsefî seviyede ele aldığı tevhit anlayışını veya vahdet-i vücûd doktrinini ümmî bir insanın bile benimsemekte tereddüt etmeyeceği bir form içinde takdim etmeye muvaffak olur.

Bu güzergâhta dikkatlerden kaçırılmaması gereken bir başka gerçek de şudur: Türk düşüncesi ve felsefesi İslâm'dan bağımsız olmadığı için bu milletin İslâm tasavvuruna ait hemen her şey, bir manada onların tefekkür tarzlarının karakteristik özelliklerini de verebilecek mâhiyettedir. Türk tarihinin fikrî karakteri, düşünce yapımızın nasıl teşekkül ettiği, entelektüel geleneğimizin geldiği güzergâh ve gittiği istikâmet, onun geçirdiği istihaleler en iyi şekilde İslâm tasavvurumuzda görülebilir. Coğrafi çerçevede devamlı sûrette genişleyen ve buna paralel bir şekilde muhtevâ olarak derinleşen

bir karaktere sahip olan düşünce hayatımızın aynı kalan müşterek karakteri burada gömülüdür. Buradan bakıldığında İslâmlaşma tarihinin Türk tefekkür tarihinin tâ kendisi olduğu görülür. O hâlde Türk düşünce tarihi çalışmak bir manada inanç tarihi çalışmak demektir. Fikir tarihimizi dolduran meseleler, inanç tarihinden ve amelfî hususlardan bağımsız değildir. Düşünce dünyamızı siyaset, kültür ve inanç tarihinden ayrı düşünmek neredeyse imkânsızdır. Bu bakımdan başlangıçtan Osmanlı fetihlerinin durduğu dönemlere kadar sistematik manada devam eden İslâmlaşma tarihinin pekâlâ düşünce tarihi olarak okunabileceği kendiliğinden ortaya çıkar. H. Z. Ülken'in *Türk Tefekkür Tarihi* isimli eserinde,⁴⁰ devamlı olarak *İslâmlaşma devrini yahut da intikal dönemini etraflı bir şekilde bilemediğimiz için Türk düşüncesinin teşekkül devrini kuşatamıyoruz* şeklindeki şikâyeti boşuna değildir. O halde Osmanlı düşüncesine ve felsefesine Türk düşüncesinin teşekkül ettiği dönemlere kadar çıkarak yahut da Türk düşüncesinin teşekkül ettiği devirden gelerek girileceği kendiliğinden ortaya çıkar.⁴¹ Bu güzergâhta teşekkül ettiği dönemden başlayarak fikrin geçirdiği değişim ve dönüşümleri bilmenin lüzûmu kadar bu değişim ve dönüşüme refakat eden, devamlı olarak aktüelliğini sürdüren unsurların varlığına dikkat kesilmek de o derecede elzemdir. Böylece Türk toplumunun fikrî ve hissî hayatına esas teşkil eden hususların ne hâlde geldiği görülebilir. İnanç tarihinden bağımsız bir düşünce tarihi, düşünce tarihinden müstağnî bir felsefe tarihi mümkün değildir. Fikrî geleneğimizi bir kül olarak göz önüne getirince, tefekkür teriminin felsefe, kelâm, tasavvuf, edebiyat ya da bilimden sadece birine indirgenemeyecek bir kavramsal gerçekliğe sahip olduğu kendiliğinden ortaya çıkar. İşte geçmiş asırlarda böyle olduğu gibi Osmanlılar da bu med-cezirli manzarayı aktüel hâlde getirerek hayat ve cemiyet felsefelerini İslâm üzerine kurar. Osmanlı'da hayat Müslümanlık üzerine kurulu olduğuna göre⁴² düşünce ve felsefe İslâm'ın bu topraklara mahsûs yorumuyla şekil alır.

⁴⁰ Oradaki planın arka planını malzeme ve hüküm düzeyinde dolduran isim F. Köprülü'dür.

⁴¹ Gelibolulu Mustafa Âlî'yi çalışmasına rağmen bu usûlden habersiz görünen Fleischer, kronolojik ve metodolojik benzerlik zemininde *Nushatü's-Selâtin*'in Koçi Bey, Kâtip Çelebi, Na'imâ tarafından yapılan siyasî yorumların habercisi ve prototipi olduğunu söyler. adâlet endişesinin de fikrî seviyede onu önceki Osmanlı düşünürlerine bağladığını vurgular. Hâl bu ki Yûsuf Has Hâcib, Nizâmü'l-mülk, Keykâvus ve Gazzâlî'nin eserlerine döndüğümüzde onun sadece Osmanlı düşünürlerine değil, Osmanlı öncesi geleneğe de bağlanabileceği müşahade edilir. Aynı şekilde Adıvar da Dâvûd-ı Kayserî *Fusûs*'a yazdığı "şerhte tasavvufu müdafaa etmiş ve hatta bu şerh yüzündendir ki, tasavvuf Osmanlı ülkesinde kolaylıkla tanınmıştır. Bu meşhûr şerh dolayısıyla, ilk Osmanlı medresesinde sûfiyâne bir muhitin kurulmuş olduğu zannolunabilir" ifadesiyle tasavvufun Osmanlı'da tanınmasını Dâvûd-ı Kayserî'ye ırcâ ederken düşünce tarihçisi için fikirlerin seleflerle halefler arasında döndüğünden bî-haber olmanın müşahhas örneklerini vermektedir. Fleischer, Cornell H., *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire The Historian Mustafa Âlî (1541-1600)*, s. 102; *Tarihçi Mustafa Âlî: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrat*, s. 104-105; Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, s. 2.

⁴² İbn-i Kemâl, *Tevârih-i Âl-i Osman I. Defter*, s. 16; Anonim *Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 11; Bursevî, *Tuhfe-i Aliyye*, s. 229; Osmanlı'da devlet işleri din üzerine binâ olunur. Din asıl, devlet anınfer'i gibidir. Zihniyet dünyasına ve sosyal hayatına o istikâmet verir. Veysî aynı gerçeği siyâsetnâme mâhiyetindeki *Hâbnâme*'sinde şöyle ifade eder: "Stidde-i devlet-medâr-ı 'Osmanî esâs-ı ri'ayet-i şer'-i şerîf üzere vak' olunmuştur". bkz. *Hâbnâme*, s. 45.

2. OSMANLI DÜŞÜNCE MİRASI ÜZERİNE YAPILAN YORUMLARIN MÂHİYETİ VE KEYFİYETİ

Türk tarih tecrübesinde hayatın her safhasına istikâmet veren en temel gerçek İslâmiyet'tir. Tefekkür dünyasının rengini ve istikâmetini siyaset, kültür ve inanç dünyası belirler. Entelektüel zümrelerin şahsında aktüel olan düşünce; sosyal hayat söz konusu olduğunda yerini örf ve âdetlere terk eder.⁴³ Her ikisi de inançtan beslenir. Bir başka ifadeyle örf, âdet ve kültürün asıl mekanizması zihniyet hâlini alan inançtır. Dün olduğu gibi bugün de Türk zihniyet dünyasının ve hayat felsefesinin iç yüzünü idrâk etmeyi mümkün kılacak usûl ve perspektif burada toplanır. Hâliyle felsefe, kelâm ve tasavvufun şahsında bir yığın kalıba birden dökülen düşünce tarihçiliği, geçmişten kalkarak günümüzü hâliyle geleceği mayalayacak ve manalandıracak bir metodolojiyi gerektirir, fikrî ve entelektüel talepler ihtivâ eder. Kaynakların hakkını vererek devrin fikrî çehresini tespit etmeye ve mevcudu anlamaya çalışan her atılım, eskiye bakan bir perspektifi lüzûmlu kılar. Cumhûriyet devrindeki düşünce sisteminin kaynakları ve sebeplerini kuşatabilmek, devletin kazâ ve kaderin cilvesine uğradığı Meşrûtiyet devri fikir yapısını bilmekle doğrudan irtibatlı olduğu gibi o günü hâliyle bugünü idrâk etmek de Osmanlı ve Selçuklu asırlarını kuşatmakla mümkündür; zira Osmanlı tefekkür dünyasının üzerine kurulduğu metinler önceki dönemde kaleme alınmıştır. Geçmiş inkâr edildiği an tefekkür kendiliğinden âtıl hâle geleceğine göre Türk tefekkürünün yaslandığı kökleri, yöneldiği istikâmeti, geçtiği dönemeçleri, geçirdiği değişim ve dönüşümleri bilmenin ehemmiyeti kendiliğinden ortaya çıkar.

Modern dönemde Osmanlı fikriyât ve zihniyet dünyası üzerine yapılan çalışmalara intikal ettiğimizde; bir tarafta meseleleri gidebileceği en ücrâ ve hurda noktalara kadar taşıyan tahlillerle diğer tarafta da düşünceyi düğümleyen akîdelerle karşı karşıya olduğumuz bir gerçektir. Belirli bir sahada tarihî birikimi tevârüs ederek ihtisas sâhibi olma, derinleşmeye vesîle olsa bile farklı sahalarda daralmaya ve mevcut birikime mahkûm olup kalmaya sebep olmakta bu da ulaşılan neticelerin büyük bir kısmını tahkîk edilmesi gereken faraziyeler hükmüne sokmaktadır.

⁴³ Fârâbî'nin bu husustaki görüşleri için bkz. *Kitâbu Tahsîli's-Saâde*, s. 90-91.

Akademik âlemde okumak yazmak defterini düren, ikinci el kaynaklar üzerinden çıplak hükümler veren⁴⁴ ve fikirler imâl eden ancak hükme ve fikre zemin teşkil eden malzemeyi âşikâr kılmayan bir ahlâkın giderek hâkim hâle geldiği, aynen ya da meâlen nakledilen hususlarda çok defa referans ve atıf haritasının gizlendiği görülür. Kılı kırk yaranların topladığı malzemeye dayanmalarına veya Avrupa kervanlarını vurmalarına rağmen sırf tahlilden ibâret bir görüntü veren, netice ile sebep arasında kurulması gereken zarûrî ilişkiyi koparan ve fikrin dayandığı şartları ortadan kaldıran bu tavır,⁴⁵ klasik telifat geleneğinden bir kopuştur; zira büyük müelliflerde devamlı olarak tahlile ve hükme tasvirler refakat eder. Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'si, İbn Haldûn'un *Mukaddime*'si, İbn Sînâ'nın *İşârât*'ı, Râzî'nin *İşârât Şerhi* -ki şerh ve hâşiye kültüründe hep tasvir ve tahlil birbirini tamamlayabilecek vasıftadır- ve Osmanlı düşünce tarihine zemin teşkil eden kaynaklara vücûd veren müellifler, hüküm ve malzemeyi birbirine muvazi olarak kullanırlar. Tarihî tecrübe bu istikâmette seyrettiğine göre fikrin tarihi ve sosyal karakterini ararken devamlı akış ve hareket hâlinde olması gereken bir tasvir ve tahlil usûlüne duyulan ihtiyaç kaçınılmazdır. Bu meseleyi çerçeveleyebilmek için ehemmiyeti nispetinde sınırlı kalan bir hususa da dikkat çekmek isteriz: Şartlar ve kaynakların yönlendirmesine paralel olarak bazen usûl konunun emrine bazen de konu usûlün emrine girer, Osmanlı düşünce ve felsefesi bu hatta yığılır ve toplanır. Böylece usûl denilen şeyin meselelerin esaslarını yakalama noktasında başlangıç aşamasına tekabül ettiği hiç bir zaman konu ve malzeme olmadan tam manasıyla beklenen şeyi veremediği kendiliğinden ortaya çıkar.

⁴⁴ İkinci el literatür etrafında oluşan bilgi, farkında bile olmadan ana kaynaklara bakışı hâliyle bu kaynaklardan hangisinin okunması gerektiğini doğrudan veya dolaylı olarak tayin eder. Bu da eski otoriteleri kopyalama gibi bir eğilime sebep olur. Konuyla ilgili bazı dikkatler için bkz. Suraiya Faroqhi, *Approaching Ottoman History: an Introduction to the Sources*, s. 2-3, 16; *Osmanlı Tarihi Nasıl İncelenir?*, s. 2-3, 16.

⁴⁵ Osmanlı düşünce sahası, kaynaklardan değil de elden söz alıp satmanın oldukça rağbet bulduğu bir sahadır. Kaynaklara kadar gitme zahmetini ihtiyar etmeyen, okumaya vakit bulamayan, tefekkür hayatımızın klasik dönemdeki yapısını hazmetmeden fikir imal eden araştırmacılar için şairin şu ifadesini kullanmakta bir beis olmasa gerektir: “Kiminin zâtı nâmına gâlib. Kiminin nâmı zâtına gâlib”. Bunlar, hükümlerine zemin ve çerçeve teşkil edecek malzeme yok iken gazel okumaya kalkışır, mesailerini muayyen bir mesele etrafında yoğunlaştırmadan ve belirli konularla aynileşmeden *bu sözleri biz dedik* masalını uydururlar. Çözüldüğü zannedilen meseleler ise hala olduğu yerde yatar. Bir araştırmacının kitap yazamayacağı bir konuda makale yazması ahlâkî bir problemidir. Bu ahlâkî problem bugün oldukça revaçtadır. Belirli konular etrafında yazı yazmak hevesinin çoğaldığı günümüzde pek çok konu şöyle bir uğranılıp geçilen bir uğrak yeri hâline gelmiş vaziyettedir. İşte biz de bu nedenle ömürlerinin hülâsası en fazla bir makale olabilecek kişiler üzerinde durmadık. Bir başka ifadeyle eserleri tesirlerinden büyük olan kimseleri ele almayı tercih ettik.

a. Bir Osmanlı Düşüncesi Yahut da Felsefesi Var Mıdır? Yokluğun Aynasındaki Varlık

Fikrî Hayatta Donmanın veya Dinamizmin Bir Tezâhürü Olarak Şerh ve Hâşiye Kültürü

Bir Osmanlı düşüncesi var mıdır, yok mudur? Bu, ciddi muhatabı daima güç mevkide bırakacak çetin bir sualdir. Şerh ve hâşiye vâdisinde imâl edilen modern yorumları klasik dönemdeki manzara ile karşılaştırdığımızda Osmanlı asırlarının paradoksal bir şekilde varlıkla yokluk arasında gidip geldiği görülür. Geçmiş zaman tecrübesinin tasdik ettiğini modern zamanlar inkâr eder. Osmanlı tefekkür sistemi üzerinde en fazla durulan ve tenkit edilen tarafı, şüphesiz ki şerh ve hâşiye geleneğidir. Bu mesele üzerinde lüzûmundan fazla ısrar edilmesi sebepsiz değildir; zira Osmanlı düşünce ve felsefe tarihine dikkatli bir bakış onun daima şerh ve hâşiye geleneğinin büyük halkalarından biri olarak teşekkül ettiğini ve bu eksenle dönerek kendini bulduğunu gösterir. Osmanlı dünya görüşü; şerh ve hâşiyelerle İslâm düşüncesine bağlanır⁴⁶ ancak yaşanan zamanın hâkimiyeti altına girdiği zaman bu umûmî yapıyı kendine özgü hâle getirir, oradaki meseleleri kendi realitelerine tatbik eder. Bunlar arasındaki fark zaman farkı olmadığı gibi zihniyet farkı da değildir. Duyuş, düşünüş ve anlatış tarzı bu iklimin etrafında döner, asıl hususiyetlerini oradan alır. Onlar dünyayı; zemini metinler, çerçevesini şerhler, çatısını da hâşiye ve taliklerin oluşturduğu ufuklar ve değerler etrafında seyrederler. Vaziyet bu olmasına rağmen söz konusu gelenek etki dâiresini zamanla genişletip derinleştirecek yerde daraltır. Genellikle şerhçilik hareketini fikrî hayatta gerileme ile özdeşleştiren yaklaşıma göre metinleri anlaşılır hâle getirmeyi amaçlayan bu zihniyet, yeni bir şeyler üretmeyi ve geline seviyeyi bir ileri aşamaya taşımayı imkânsız kılmıştır.⁴⁷ Hâliyle telif eserlerle şerh ve hâşiyeler arasına hususi bir mesafe konur.⁴⁸ Bütün bir İslâm düşünce mirasının şârihi olan İbn-i Kemâl için yapılan “her şeyden önce döneme hâkim olan şerhçiliği” aşmış, fikirlerini yaymak için özellikle şerh ve hâşiyeciliği seçmemiştir⁴⁹ şeklindeki değerlendirme ile

⁴⁶ Osmanlı zihniyet dünyasının ifade vâsıtalarından biri de Arapçadır. Medrese tahsilinin tamamıyla Arapça yapılması Osmanlı düşüncesinin daha dil noktasında İslâm düşünce geleneğine bağlandığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

⁴⁷ bkz. M. Sait Yazıcıoğlu, “Osmanlı Beylik Dönemi Anadolu’unda Düşünce ve İlim Hayatı”, s. 129.

⁴⁸ Şerh ve hâşiyelerle ilgili değerlendirmelerin kendini gösterdiği bu güzergâh, bazı ezberlerin tekrar tekrar öğütüldüğü bir değirmen görünümü verir. İslâm düşüncesini belli bir zamandan beri durmuş bir saat gibi gören ve şerhlerle hâşiye kültürünün imtiyazlarını modernleşme devrinin görüş dâiresine hapsedenlere göre fikrî hayatımız olduğu yerde kalmıştır. İşî büsbütün çatallaştıran bu hususlara bir örnek olmak üzere bkz. Abdülbâki Gölpınarlı, *Yânus Emre ve Tasavvuf*, s. 105-106; Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, s. 3, 16; Ahmet Arslan, *Kemâl Paşa-zâde Tehâfüt Hâşiyesinin Tahlili*, s. 16; İlber Ortaylı, “II. Abdülhamid ve İmparatorluğu Sonu”, s. 283, 285; a. mlf., “Osmanlı İmparatorluğu’ndan Cumhûriyet’e İstanbul”, s. 26-27; Taner Timur, *Osmanlı Kimliği*, s. 11, 41, 44, 89; Remzi Demir, *Osmanlılar Bilimsel Düşüncenin Yapısı*, s. 36.

⁴⁹ M. Sait Yazıcıoğlu, “Kelâmcı Olarak İbn-i Kemâl”, s. 138.

Karadâvûd-zâde Mehmed Efendi'nin eseri “şerh olma niteliğini yitirerek telif mâhiyetini almış” denmesi⁵⁰ bu bakış açısının en müşahhas örnekleridir. Bu tipten diğer örnekleri hatırladığımızda şerh, hâşiye ve telifin Osmanlı tecrübesindeki manaları ile bugünün akademik hayatında alışıl原因 gelen delâletlerinin ayrı ayrı olduğu görülür. Mevcut malzemenen hareket edildiğinde şerh ve hâşiyenin ne olmadığını söylemek, ne olduğunu söylemekten çok daha kolaydır.⁵¹

Osmanlı geleneğinde şerh ve hâşiye kaleme almak telif eser vermenin ta kendisi olarak görülür. Nitekim *Mutavvel*, *Telvîh* ve *Beydâvî* hâşiyeleri ile bilinen Molla Hüsrev, Taşköprü-zâde'nin vurguladığı gibi kendi eserlerine şerh yazar. Usûl ilmi hakkında kaleme aldığı *Mirkâtî'l-Viûsûl*'u *Mir'âtî'l-Usûl* adıyla şerh ederken, fıkıh sahasında yazdığı *ed-Dürer*'i de *el-Gurer* adıyla şerh eder.⁵² Bu Osmanlı'da böyle olduğu gibi Osmanlı öncesi dönemde de böyledir. Şeyh-i Ekber şârihlerinin de dikkat çektiği üzere⁵³ İbnü'l-Arabî'nin telifleri bir küll olarak göz önüne getirildiğinde onun kendi eserlerini kendisinin şerhe tabi tuttuğu bazen önce metni sonra şerhi yazdığı bazen de önce şerh mâhiyetinde bir eser kaleme alıp sonra bunu sıkı bir metin hâline getirdiği⁵⁴ görülür. Bu arada belli başlı bir aşama olarak şuna da işaret edelim. İslâm düşüncesine klasik manzarasını veren İbn Sînâ, Gazzâlî, İbnü'l-Arabî, Cürçânî ve Teftâzânî kendilerinden önce teşekkül eden birikimi şerh edip aktüel hâle getiren mütefekkirlerdir. Osmanlı düşüncesinin ve felsefesinin etrafında döneceği ve teşekkül edeceği yörüngenin başlangıç noktasında yer alan bu mütefekkirlerin şahsında ve fikrî sistemlerinde çok iyi görüleceği üzere tefekkür nâmına harekete geçen her faaliyet, aslında bir şerh-hâşiye faaliyetidir. Bu bakımdan her müellif bir şârih olduğu gibi her şârih de bir müelliftir. Dolayısıyla şerh olarak değerlendirilen eserler telif, telif olarak değerlendirilen eserler de şerhtir. Mesela *Tedbîrât-ı İlâhiyye*'de İbnü'l-Arabî, felsefî dünyaya ait *Sırru'l-Esrâr*'ı şerh eder.⁵⁵ Filozofların dünyasını tasavvufî bir perspektifle

⁵⁰ Bu hükümler de Osmanlı İslâm algısı üzerine çalışan bir başka kelâmcıya aittir. Bu bakış açısı henüz varamadığımız bir aşamadır. Bugün üstâd olmuşların şerh ve hâşiyelerin çerçevelediği sistemde bir çeşit mübtedî gibi kalacakları meydandadır. O hâlde şunu tekrar etmeli ki bu keskin hüküm, Osmanlı düşüncesinin kendisini hangi zeminde ikrar ettiğini idrâk ve ihâtâ etmemekten kaynaklanır. Tabiatıyla bunlar, metinler ve şerhler tarafından tekzip edilen görüşlerdir.

⁵¹ Modernleşme döneminde şerh ve hâşiyelere bakış tarzının tıynet ve mâhiyetini gözler önüne serme yolunda yapılan şu çalışmaya bakılabilir. bkz. İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Hâşiye Meselesine Dair Birkaç Not*; şerh ve hâşiyeler etrafında dikkat çekici bir başka değerlendirmede de Harun Anay'a aittir. bkz. “Bir Osmanlı Düşüncesinden Bahsetmek Mümkün mü?”, s. 182-197.

⁵² Taşköprü-zâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye*, s. 116-119.

⁵³ O *Fütûhât-ı Mekkiyye*'yi yazarak, kendi eseriyle ilgili şerh geleneğini başlatır ve böylece *Fusûs*'un ilk şârihi olur. bkz. Afîfî, “İbnü'l-Arabî Hakkında Yaptığım Çalışma”, s. 27; Afîfî'nin *Fütûhât*'ı *Fusûs*'un şerhi olarak okuması için bkz. *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 43-44; Ekrem Demirli, “Dâvûd-ı Kayserî'nin *Fususu'l-Hikem* Şerhi: *Matla-ı Husus-ı Kelim-fi-Maani Fususu'l-Hikem*”, s. 60.

⁵⁴ Yaygın görüş *Fütûhât*'taki fikirlerin bir hülâsası olan *Fusûs*'un en son kaleme alınan eser olduğu yönündedir. Bu durumda şerh metninden önce kaleme alınmıştır. Yahut da Kâtip Çelebi'nin iddia ettiği gibi *Fütûhât*'ı İbnü'l-Arabî'nin son eseri kabul edersek bu durumda klasik şerh geleneğinde olduğu gibi müellifin önce metni sonra da bunun şerhini yazdığı söylenebilir.

⁵⁵ İbnü'l-Arabî-Ahmed Avni Konuk, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, s. 70.

değerlendirmeye açar. Vahdet-i vücûd fikrini siyasî tecrübe üzerinden bir daha ikrâr eder. Mensûbu olduğu zihniyet ve dünya görüşü ekseninde merkeze aldığı metni aktüel kılmanın en güzel örneğini verir.

Hâdisenin iç düzeni ve mekanizmasını veren büyük tarihî realitelerden birisi bu olmasına rağmen medreseli Şerâfeddin Yaltkaya ise metin için şerhi ikinci, hâşiyeyi üçüncü, talîkatı da dördüncü derecede kalan bir ehemmiyete sahip olarak görür.⁵⁶ Turşucuzâde Ahmed Muhtâr Efendi “derslerden havâşîyi ilgâ etmek sûretiyle tenkîh ve teshîle” muvaffak olmuştur sözü de⁵⁷ aynı vadide söylenmiş benzer. Şerh-hâşîye kültürü ile beslenen⁵⁸ Osmanlı asırlarına bir çeşit alışkanlığın perdesine bürünerek zihnî hayatı donmuş bir insan muamelesi yapan, ilim defterinin cümle evrakını dürüp yuman bu yaklaşıma göre fikrî hayat durmuştur. Bu mesele çağdaş Türk düşüncesinin içinde boğulduğu bir kuyudur.⁵⁹ Vaziyet bu olduğuna göre Osmanlı düşüncesinin ve felsefesinin olup olmadığını görebilmek için yapılması gereken şey; metinlerin ne dediğine bakmak, o asırlarda kaleme alınmış eserlere kadar uzanmaktır. Karşımıza çıkan ilk gerçek şudur: Osmanlı asırlarında şerhleri anlamayı mümkün kılmak için⁶⁰ hâşîye tarzı eserler kaleme almak, aslında ihtisas sâhibi olmanın ta kendisidir. Sistemin mekanizmasını tayin eden zihniyeti anlamak için iyi bir örnek şudur:

“Merhûm Yahya Efendi *ders verir misiniz ve hâşiyeler mütalaa eder misiniz* der idi. Fakîr daha *ders okurlar lâkin hâşîye iltizâmı nâdir olur* der idim; zira âdâb-ı fakîr her kesrete cânib-i vahdetten duhûl ve ihâtâ-i külliyyât ile zabt-ı usûl idi. Cüz’iyyâtla takay-

⁵⁶ M. Şerafeddin, “Türk Kelâmcıları (I)”, s. 10; hayatı boyunca devamlı olarak şerh ve hâşîye kültürünü tecrübe eden, klasik geleneği çok iyi bilen ve çalıştığı sâhada şerhlerin tekabül ettiği yerin pekâlâ farkında olan Abdülbâki Gölpinarlı’nın kanaatleri de *bir şeyi nasıl okuduğunuz; neyin peşinde olduğumuzla doğrudan alakalıdır* dedirtecek mâhiyet ve keyfiyettedir: “Gerçekten de medrese bilgisi ne acâyiptir. Birisi bir kitap yazar, biri çıkar, onu kendi kafasına göre şerh eder, bir başkası o şerhi hâşiyeler, başka biri de hâşîyeye talîkat yazar, kitap uzar gider, asıl maksat da satırlar arasında kararır, belirsizleşir, kaybolur”. *Yünus Enre ve Tasavvuf*, s. 105-106; Cevdet Paşa ise hem talîkat yazarak hem de savunarak tarihî tecrübenin bu en fazla mahkûm edilen sahasına sahip çıkar. *Terceme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, s. 52; *Tezâkir*, IV, 7-8, 12.

⁵⁷ Abdurrahman Şeref, *Tarih Musahabeleri*, s. 308.

⁵⁸ bkz. Taşköprü-zâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, s. 82-83, 100-103, 142-146, 149, 171-175, 185-186, 282-284, 296, 304-305, 318, 324-325, 335, 379, 383, 385, 388, 398, 402-403, 405, 407, 449-451, 458, 152, 165, 177, 179, 194-195, 213, 324, 335; Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü'l-Târîh-i Künhü'l-Albâr*, I/11, 714, 996; I/11, 711, 714, 996, 998, 1217; Hoca Sa'deddin Efendi, *Tâcü'l-Tevârih*, II, 412, 459, 480, 482, 493.

⁵⁹ Osmanlı düşünce hayatına ölü muamelesi yapan bu hükümlerin bir zeytinyağı lekesi gibi genişleyip büyüdüğü, her şeyden ehemmiyetlisi de sahaya incek araştırmacıların önünde bir bariyer haline geldiği gerçektir. Osmanlı düşünce dünyasını besleyen metinlerin eşliğinden geçmeyen yorumların mevcut vaziyetini hülâsa edecek en güzel ifade herhalde şudur: “Ortada kîl ü kâl çoğammâ meâl yok”. Gelibolulu Mustafa Âlî, *Divân*, II, 137.

⁶⁰ Mesela II. Bâyezid Molla Selahaddin'den *Şerhu'l-Akâid* okur. Molla şehzadenin anlayabilmesi için bu kitâba hâşiyeler yazar. Taşköprü-zâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, s. 179.

yüd ve cerbeze semtine iltifat, tazyî-i evkât olmak üzere karar verilmiş idi. Yek fenle kanaate uluvv-i himmet rızâ vermedi".⁶¹

Bazı his ve fikirlerin tahlili için ihtisasa hürmetin en belîğ ifadesi olan şu satırları da kaydedelim: II. Bâyezid devri âlimlerinden, Germiyanlı Mevlânâ 'Îzârî, merhalelerden geçerek Semâniye medresesine müderris olur. "Şedîdü'z-zekâ, sedîdü'n-nühâ monlâ imiş. İki satır yiri bir günde ders itmek vakti ile fazîleti hüveydâ imiş. Ve'l-hâsıl gâyetle zeki ve fâzıl ve muhakkık ve kâmil monlâ imiş ve her satırda cemî'-i funûnün kavâidini icrâ idüp, badehû tahkîk-ı mahal eyler imiş".⁶² İslâm tarih tecrübesinde hususi ehemmiyette bir rol oynayan bütün bu manzaralara kendi cevherinden bir rûh vermesini bilen Osmanlılar, her şeyi bugünden çok başka türlü görür ve gösterir.

Bir fikrin izahı, bir hissin ihsâsı ve bir gayenin savunması uğrunda kaleme alınan ve kendi hususi usaresiyle doğan her eserin amacı, bugün olduğu gibi geçmişte de idrâk edilen devre hitap etmektir. Şerh ve hâşiye etrafındaki yazış tarzı ve usûlü mevcut ihtiyaçlara paraleldir. Bu yolda şârihler ve hâşiye kaleme alanlar birbirlerini,⁶³ metinleri⁶⁴ ve üstâdları⁶⁵ tenkit ve tashîh ederler,⁶⁶ seleflerine karşı ekseriya itiraz eden ve karşı koyan bir usûlü harekete geçirirler,⁶⁷ esas aldıkları metinlerin müellifleri ile hesaplaşırlar.⁶⁸ Dakîk

⁶¹ *Mîzânü'l-Hakk fî İhtiyârî'l-Ehakk*, s. 131; Ali Kuşçu'nun *Şerh-i Tecrid*'i üzerine yapılan değerlendirmeler de bu cümledendir. Hoca Sa'deddîn Efendi, *Tâcü'l-Tevârih*, II, 491.

⁶² Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü'l-Târih-i Kühü'l-Ahbâr*, I/II, 978.

⁶³ Taşköprü-zâde Ahmed Efendi, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, I, 242; Mevlânâ Hüsrev", *Mutavvel*'e yazdığı hâşiyeyi Rum diyarına gelen Seyyid Ahmed-i Kırımî'ye gönderir. O da hâşiyelerin üzerine birkaç kelime-lik hâşiyeler yazarak kendisine bazı tenkitler yöneltir. Bu itirazlar üzerine bir ziyafet verir, bunları ulemânın da hazır olduğu o mecliste cevaplandırır. Kırımî verilen cevapların cümlesini kabul eder. Taşköprü-zâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, s. 116-117; Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü'l-Târih-i Kühü'l-Ahbâr*, I/II, 974; Hoca Sa'deddîn Efendi, *Tâcü'l-Tevârih*, II, 463; Bedreddin'in idamına fetvâ veren Teftâzânî talebelerinden Molla Burhâneddin Haydâr Herevî, Seyyid Şerîf'in Teftâzânî'ye yaptığı itirazları üstâdının *Şerh-i Keşşâf*'ına yaptığı talikle cevap verir. Taşköprü-zâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, s. 59; Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü'l-Târih-i Kühü'l-Ahbâr*, I/II, 305; Hoca Sa'deddîn Efendi, *Tâcü'l-Tevârih*, II, 430.

⁶⁴ Yaşadığı dönemde medrese sisteminin işleyişinde tek yetkili olan ve telif tarzı olarak şerh kültürü ekseninde eser veren Molla Fenârî'nin *Şerh-i Mevâkıf*'a yönelik yorum ve tenkitleri için bkz. Taşköprü-zâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, s. 24.

⁶⁵ a. g. e., s. 14-15, 449-450; Hoca-zâde, *Şerhu'l-Mevâkıf*'ı ezberlediği Cürcânî'nin *Adud* şerhine yazdığı hâşiyede Zât-ı İlâhî'nin hususiyetleri etrafında üstâdına itirazlar yöneltir ve talebelerine; *şayet Seyyid Şerîf hayatta olsa bu itirazları arz etsem bila-tavakkuf kabul ederdi* der. Taşköprü-zâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, s. 132-133, 126-128, 138; Hoca Sa'deddîn Efendi, *Tâcü'l-Tevârih*, II, 475; Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü'l-Târih-i Kühü'l-Ahbâr*, I/II, 711.

⁶⁶ Fâtih devri ulemâsından Mevlânâ Hüsâm Hüseyin b. Hasan et-Tebrîzî bunlardan biridir. O "her gördüğü kitabı min-evvelihî ilâ âhirihi tashîh ederdi. Gerek kendinin ve gerek gayrındır, sakîm nüshaya 'adem-i rağbetini tasrîh ederdi". a. g. e., I/II, 738.

⁶⁷ Osmanlı düşüncesinin temel metinlerinden biri olan Seyyid Şerîf Cürcânî'nin *Şerh-i Mevâkıf*'i üzerinden yapılan bir değerlendirme için bkz. Hoca Sa'deddîn Efendi, *Tâcü'l-Tevârih*, II, 412.

⁶⁸ Teftâzânî şakirdlerinden Mevlânâ Burhâneddin Haydâr, Cürcânî tarafından ortaya atılan suallere güzel cevaplar verir. Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü'l-Târih-i Kühü'l-Ahbâr*, I/II, 305.

meseleler, bereketli ifadeler ve latîf sorular etrafında⁶⁹ geçmiş ulemânın kitaplarında yer almayan birçok noktayı izaha tabi tutarlar, birtakım eksiklikleri tamamlarlar, bazı meseleleri yeniden ele alırlar,⁷⁰ yeni meseleler vaz ederek metne yeni boyutlar getirirler,⁷¹ klasik çerçeve içinde kalarak mevcut çerçevenin yetersizliğini gösterirler. Ele alınan metne dair kadîm zamanlara ait faydalı görülen hususları özetlerler, fikirleri açık bir dille eklerler,⁷² şerhe zemin teşkil eden metinle ilgili her konuya eğilirler, lehinde yahut aleyhinde ne varsa hepsine yer verirler.⁷³ Eski âlemi taşıyarak yeni bir iklim meydana getirirler. Bir kültür ve fikir seviyesini muhafaza ederler. Mazinin ve mevcut vaziyetin muhasebesini yaparak kıssadan hisse çıkarırlar. Cürcânî'nin Mübarekşâh'tan aldığı *Şerhu'l-Matâli* dersini kendi kendisine tekrar ederken söylediği “şârih şöyle dedi, üstâd şöyle diyor, ben de şöyle diyorum” şeklinde, hâdiseye çok etraflı bir mana kazandıran sözleri, bu geleneğin ne olduğunu olduğu gibi verir.⁷⁴ Bu zemin ve çerçevede canlılığını sürdüren ve Osmanlı asırlarının ufkunu dolduran bu damar, her noktası birbirine cevap veren bir karaktere sahiptir. Şerh ve hâşiyelerin bir başka şerhi veya hâşiyeyi reddetmek veya tamamlamak amacıyla kaleme alındığı gözden kaçırılmadığında⁷⁵ şerh-hâşiye geleneğine tenkit fikrinin refakat ettiği kendiliğinden ortaya çıkar. Şerh-hâşiye geleneği bu şekilde tahkîk ve tenkit çerçevesinde gelişimini sürdürür. Bazıları kabul görür, bazıları görmez.⁷⁶ Hâdiseye Osmanlı zihniyet dünyasına istikâmet veren metinler üzerinden devam edelim. Cürcânî, İcî üzerinden; Teftâzânî de Nesefî üzerinden kendilerine kadar akıp gelen birikimi tevârûs edip aktüelleştirir. Cürcânî *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta şerhe tabi tuttuğu İcî'nin *Mevâkıf*'ı üzerinden metin şerh ilişkisini şu şekilde billûrlaştırır: Metin esas aldığı sahanın en ehemmiyetli, olmazsa olmaz kâidelerini ve usûlünü, aklî delillerini ve naklî referanslarını yahut da nakille teyid edilmiş aklî dayanaklarını ihtivâ eder, dahası tevârûs edilen birikimi tashîh, tadil, tenkit ve tensik eder. Bütün bu yönleriyle teşekkül eden

⁶⁹ Taşköprî-zâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, s. 177; “Mübahase ve münazarada bî-nazîr ve ilzâm-ı hasmında dilîr” olan Molla Sinan Paşa, *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın cevherlerle ilgili bahisleri üzerine hâşiyeler yazar. Seyyid Şerîf Cürcânî'nin fikirlerine pek çok soruyla mukabelede bulunur. *a. g. e.*, s. 173-175; Hoca Sa'deddîn Efendi, *Tâcü't-Tevârih*, II, 498.

⁷⁰ Mesela Molla Lütî *Şerhu'l-Matâli* hâşiyesi üzerine hâşiye yazar. Burada geçmiş ulemânın kitaplarında yer almayan birçok noktaya açıklık getirir. *es-Seb'u's-şidâd* isimli risâlesinde Seyyid Şerîf'e yönelttiği yedi soru vardır. Burada yeni meseleler vazeder. Taşköprî-zâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, s. 282-283; Kâtip Çelebi, *Sülemü'l-Vusûl ilâ Tabakâti'l-Fuhûl*, III, 40; Hoca Sa'deddîn Efendi, *Tâcü't-Tevârih*, II, 548-549.

⁷¹ Taşköprî-zâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, s. 282-283; Kâtip Çelebi, *Sülemü'l-Vusûl ilâ Tabakâti'l-Fuhûl*, III, 40.

⁷² Taşköprî-zâde'nin Ali Kuşçu'nun Tecrîd şerhi üzerinden yaptığı değerlendirmeler için bkz. *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, s. 162.

⁷³ *a. g. e.*, s. 449-451.

⁷⁴ *a. g. e.*, s. 151.

⁷⁵ *a. g. e.*, s. 304-305.

⁷⁶ Molla Hüsrev'in talebesi Mevlânâ Sinanü's-Şair'den bahsedilirken Sadru's-Şeria'ya hâşiye-i makbûle yazmıştır denilmesi bazı hâşiyelerin kabul görecektir vasıfta olmadığını gösterir. Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kütübü't-Târih-i Kühü'l-Ahbar*, I/II, 975.

birikimin özü ve veciz bir hülâsası hâline gelir. Bunlar aynı zamanda metnin şöhratinin afakı tutmasının da en temel sebepleridir.⁷⁷ Metin ne meramı ifade etmekten âciz, ne okuyanı usandıracak derecede uzun ne de meselelerin hakikatlerine erişmede zihinleri bulandırıcı mâhiyette ve keyfiyette olmalıdır.⁷⁸ Metni dakik cepheleriyle kuşatmak için lazım gelen bütün unsurları içeren şerh, metne götüren bir yol ve bu yoldaki kılavuz konumundadır. Hazinesin sırlarını çözen bu tılsım sayesinde güzelleri perdeleyen örtü kalkar, zînetler görünür hâle gelir.⁷⁹ Aynı istikâmette seyreden Teftâzânî'ye göre de şerh, metni delillere dayalı kılarak anlaşılır hâle getirmek amacıyla yapılır. Bu istikâmette şârih yazdığı şerhle ilgili müşkülleri çözerek tahkik eder, mücmel hususları tafsilatlandırır, karanlık noktaları aydınlatır, sırlı tarafları izah eder, meseleleri delille ispatlar.⁸⁰ Kalemi fetret bilmeyen,⁸¹ “bi'l-cümle kendüleri müfredât-ı dünyâdan” addedilen⁸² ve bazı eserleri metin şerh biçiminde olan⁸³ “sultânü'l-ulemâ”, “müftü's-sekaleyn”⁸⁴ Molla Kemâl Paşa-zâde'nin teliflerinin tamamının, âlimlerle halk arasında kabul görmesi, işin erbâbı nezdinde geçmişlerin eserlerini unutturacak derecede muteber sayılması;⁸⁵ merâmını çok özlü bir şekilde açıklığa kavuşturmasıyla doğrudan bağlantılıdır.⁸⁶ Bu vadide hâdisenin hususiyetine ve hususi âlemine girmek için bize yol gösterecek hususlardan biri de şudur: Şeyhülislâm'ın *Tehâfüt Hâşiyesi*, mensup olunan geleneği tenkit etmek sûretiyle tahkim eden bir eserdir. O Gazzâlî, Hoca-zâde ve Tûsî'nin açtığı yolu, seleflerine yönelttiği eleştirilerle genişletip derinleştirerek bizi Türk felsefesinin geldiği noktayı, kaleme aldığı hâşiyede aramaya mecbur bırakır.⁸⁷ Şerh-metin ilişkilerine dair yürütülen fikirleri gözden geçirmeyi gerekli kılacak bir husus da şudur: *Fusûs Şerhi Müntehâ*'ya, İbnü'l-Arabî'yi ve Dâvûd-ı Kayserî gibi şârihleri hesaba çeken bir zihniyet hâkimdir. Burada ciddiyetle itibara alınacak bir mesele daha vardır. O da şudur: Bugün ümdeler hâline konan ve bir müteârife hâlini alan bazı görüşleri zülfüyâre dokunacağından endişe etmeden yeni baştan tartıp mihenk taşına yani kaynaklara vurmanın lüzûmu ortadadır.

İbnü'l-Arabî şârihleri de *Fusûsu'l-Hikem*'i anlaşılır kılmak,⁸⁸ onun bazı eserini taliplileri için keşfetmek, mana arusunun yüzünden perdeyi kaldırmak,⁸⁹ lafızların-

⁷⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 4-5; es-Siyâlkûtî, *Hâşiyeye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, I, 5.

⁷⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 28.

⁷⁹ a. g. e., I, 5; es-Siyâlkûtî, *Hâşiyeye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, I, 6.

⁸⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 2; *Şerhu'l-Akâid* tercemesi, s. 91; Ramazan b. Muhammed el-Hanefî, *Şerhu alâ Şerhi'l-Akâid*, s. 10-11; Hoca Sa'deddin Efendi, *Tâcü't-Tevârih*, II, 403.

⁸¹ Taşköprü-zâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye*, s. 378.

⁸² Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü't-Târih-i Künhü'l-Ahbâr*, I/II, 1215.

⁸³ Taşköprü-zâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye*, s. 379.

⁸⁴ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü't-Târih-i Künhü'l-Ahbâr*, I/II, 1049.

⁸⁵ *Tarih-i Nişancı Mehmed Paşa*, s. 192.

⁸⁶ Taşköprü-zâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye*, s. 379.

⁸⁷ Kemâl Paşa-zâde, *Hâşiyeye 'alâ Tehâfüt al-Falâsia*, s. 21, 23, 25-26, 41, 49, 50, 55, 66-67, 71, 84-85, 87, 89, 128, 303, 312, 350, 364, 383, 404, 423, 497, 520, 531.

⁸⁸ Sadreddin-i Konevî, *Tercüme ve Metn-i Kitâbü'l-Fükuk/ Kıld-i Esrar-ı Fusûsü'l-Hikem*, s. 180

⁸⁹ Dâvûd-ı Kayserî, *Matla'u Husûsi'l-Kilem fî Ma'ânî-i Fusûsü'l-Hikem*, I, 6-7.

daki zorluğu giderip manayı ortaya çıkarmak⁹⁰ eserde saklı olan sırlardan hiç birisini kaçırmadan izah etmek, kitâbın mücmel lafızlarını ayrıntılı bir şekilde anlaşılır kılmak dolayısıyla da hak ve doğru olan şeyi kavramak,⁹¹ itikâdî açıdan mesele teşkil eden hususları tasfiye etmek,⁹² Şeyh-i Ekber'i ve *Fusûs*'u inkâr etmenin bedelinin ne olduğunu açıklığa kavuşturmak⁹³ amacıyla şerh eder. Bunu gerçekleştirmek de ancak berrak olmak, icazdan, manayı kaydıran ihtisarlardan⁹⁴ ve lafı uzatıp mübâlağa etmekten kaçınmakla⁹⁵ mümkün olur. Bazı *Fusûs* şârihleri de kendilerinden önce yazılan şerhlerin ibârelerini muğlak, işârâtlarını çetin bulduğu için eseri şerh eder. Seleflerinin zaaflarını tekrarlamamak için de müşkil ibâreleri daha açık, mücmelleri de tafsilatlı bir sûrette meydana koymayı murâd edinirler.⁹⁶ Bazen de *Fusûs* şerhleri hükümdârların hususi emriyle kaleme alınır,⁹⁷ siyasi irâde dayanacağı zemini burada bulur. İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ etrafında şerh ve hâşiye tarzında vücûd bulan gelenek, metnin iskeleti olan fikri ve kalıbı verdiği gibi, rûhu olan üslûbu da duyurma, hem sözü hem sesi, hem güfteyi hem de besteyi işittirme gibi bir meziyete sahiptir.

Talebelerine okuttukları eserler üzerine hocaların şerh yazması da göstermektedir ki⁹⁸ eğildikleri metinleri en iyi anlayan insanlardan oluşan şârihler, metinlerin nasıl bir birikim ve usûlle kuşatılabileceğini mümkün kılan kişilerdir. Metnin kıymetini onların üzerine yazılan eserler gösterir. Bu vadide Hayâlî'nin *Şerh-i Akâid*'e talîk ettiği meşhûr hâşiye, bu eserin nasıl bir ilim deryâsı olduğunun en âdil şâhidi olarak görülür.⁹⁹ Onlar bir imkânlar hazinesi olarak gördükleri metnin kaynaklarını ortaya dökerler, seleflerin nasıl aktüel hâle getirilebileceğinin imkânlarını yoklarlar, öteden beri okunduğuna ve okutulduğuna göre klasik mâhiyet almış şerhlere bağlanarak

⁹⁰ Hoca-zâde Muhammed Râsim Efendi, *Kâşifü'l-Tevîlât*, vr. 3b.

⁹¹ Kâşânî, *Şerhu Fusûsı'l-Hikem*, s. 2; *Fusûsı'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 103; *Fusûs*'un ekserisi, işârât derecesinde mücmel olarak meydana konulmuştur. Arablisanı ile Türk dili arasında, kelimelerin manası, zamirlerin kapsamı ve vuzûhu bakımından esaslı bir fark olduğu için, metin aslından daha ziyade şerh ve tefsîre muhtaçtır. Ahmed Avni'nin görüşleri için bkz. *Fusûsı'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, II, 23.

⁹² Ahmed Bîcân, *el-Müntehâ (Kitâbü'l-Müntehâ ale'l-Fusûs)*, s. 100-101.

⁹³ Bosnevî *Fusûs*'u şerh etmesinin on iki sebebi olduğunu söyler. Bunlardan birincisi şudur: Şeyh, hâtem-i velâyet-i Muhammediyye'dir. *Fusûs* kitabı da onun bâtını olan velâyet-i külliye-i Muhammediyye'nin zevki üzeredir. Hâliyle Şeyh'i ve onun bu kitabını inkâr ve onata'n etmek "mûcib-i hırâmân ve sebebi-hüsran"dır. bkz. *Tecelliyâtı Arâisi'n-Nusûs fî Manassât-ı Hikemî'l-Fusûs*, I, 7.

⁹⁴ Dâvûd-ı Kayserî, *Matla'u Husûsı'l-Kilem fî Ma'ânî-i Fusûsı'l-Hikem*, I, 7.

⁹⁵ Hoca-zâde Muhammed Râsim Efendi, *Kâşifü'l-Tevîlât*, vr. 3b.

⁹⁶ Nablûsî, *Şerhu Cevâhiri'n-Nusûs fî Halli Kelimatı'l-Fusûs*, s. 2; Molla Câmî de *Fusûs*'taki müşkil ibâreleri şerhedecek ve ortaya çıkan meseleleri çözme hususunda kendisinden istifade edecek bir üstâd/şerh bulamadığını söyleyerek şerhini Nablûsî ile aynı gerekçeye dayandırır. Molla Câmî, *Şerhu Molla Abdurrahman el-Câmî alâ Fusûsı'l-Hikem*, s. 3.

⁹⁷ Malkaralı Nev'î Yahya, *Keşfi'l-Hicâb Min Vechi'l-Kitâb* isimli şerhini III. Murâd'ın emriyle ve Cendî, Dâvud-ı Kayserî ve Mevlânâ Câmî'den hareketle kaleme alır. *Keşfi'l-Hicâb Min Vechi'l-Kitâb*, vr. 4b-5a.

⁹⁸ Taşköprü-zâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye*, s. 555; Hoca-zâde de II. Mehmed'e İzzeddin Erzincânî'nin Sarf ile ilgili olan *İzzî'sini* okutur ve bu kitâba bir şerh yazar. Taşköprü-zâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye*, s. 126-128.

⁹⁹ Hoca Sa'deddin Efendi, *Tâcü'l-Tevârih*, II, 480.

fikir imâl ederler. Nitekim kendi şerhini bütün ilimlerin ve latifelerin toplandığı, sahifelere yazılmayan, üli'l-elbâba gizli kalanların tespit edildiği bir eser olarak gören¹⁰⁰ Bursevî, *Muhammediyye* ehl-i irfânın idrâk edebileceği bir kitaptır¹⁰¹ derken bu gerçeği ifade eder. Yine Osmanlı düşüncesi ve felsefesinde bir merhale olan Bursevî “ibtidâ metinde olan icmâl bilinmedikçe şerhde olan tafsîli ihâtâ mümkün olmaz” diyerek¹⁰² âdetâ usûl dersi verir. Biz bugün ne dersek diyelim onun bu sözü bir sehl-i mümtendir. Çok etraflı manalar içeren bu ifadeler şerh ve hâşiye zihniyetinin kodları gibidir. Şerh-hâşiye ve talîkle ilgili bilgiler veren Kâtip Çelebi de telifin ancak bir birikim üzerinden inşâ edilebileceğine dikkat çekerek her şeyin etrafında dönmesi gereken noktayı gösterir.¹⁰³ Şerhleri kenara itmek maksadıyla bir türlü ağızlardan düşmeyen ve nice mütefekkirî yerinden yurdundan uzaklaştıran sözleri, *Muhammediyye*’deki “müdekkikler nazarda kıl yararlar. Yani bir kıl yarılrsa nice dakîk ve ince olursa onlar dahi böyle ince fikir sahipleri idi” sözüne vurduğumuzda,¹⁰⁴ mahkûm edilen yapıdaki hassasiyet ve titizliğin karşısında herhalde secde etmek gerekir. Kendilerine mahsûs bir çeşnisi olan şerhler, bazen metni içinden çıkılmaz hâle getirecek derecede derinleştirir.¹⁰⁵ Fahreddîn-i Râzî’nin, İbn Sînâ’nın *el-İşârât ve’t-Tenbîhât*’ı üzerine yazdığı şerh için şerh değil cerh şeklindeki yaklaşım,¹⁰⁶ klasik dönemde hâdiseye bugünkünün tam aksi istikâmette bakıldığıının bir göstergesidir.¹⁰⁷

¹⁰⁰ Bursevî, *Şerhu’l-Muhammediyye: Ferahu’r-Rûh*, I, 3.

¹⁰¹ a. g. e., I, 2.

¹⁰² a. g. e., I, 427.

¹⁰³ Kâtip Çelebi’ye göre şerh üç kısma ayrılır: Birincisi, *el-Mekâsıd*’ın ve Adûd’un şerhinde görüleceği gibi, *o dedi, ben dedim* tarzında şerh yapmaktır. Bu tarz esas alındığında metin bazen nüshalara tamamen yazılır, bazen de şerhin içine yerleştirildiği için yazılmaz. İkincisi, sadece metnin belli yerlerini açıklığa kavuşturmak için yapılan şerhlerdir. Bu tarz şerhlerde metne ihtiyaç duyulmasa da bazı müstensihler, sayfa kenarına/hâmişe veya satır aralarına metni tamamen yazarlar, bunun faydası inkâr olunamaz. Üçüncü tarzda ise metnin şerh iç içe geçer. Buna da memzûc şerh denir. Bu tarzda metinle şerh birbirinden mim ve şin ile veya metin üstüne yazılan bir yazı ile ayrılır. Birçok kişinin tuttuğu yol budur, fakat karışıklıktan ve hatadan uzak değildir. Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-Zunûn*, I, 28; hâşiye, ve ta’lîk için de bkz. a. g. e., I, 415; Şerh ve hâşiyeler bazen mütalaa şeklinde kendisini gösterir. Taşköprü-zâde, *eş-Şakâiku’n-Nu’mâniyye fî Ulemâi’d-Devleti’l-Osmaniyye*, s. 388.

¹⁰⁴ Bursevî, *Şerhu’l-Muhammediyye: Ferahu’r-Rûh*, I, 303-304; Nitekim ünlü Osmanlı şârihlerinden Mevlânâ Şemseddîn Ahmed b. Musa “inceden inceye mütalaa ve nazik takrîre mâlik olmağla Hayâlî lakabıyla şöhet bulmuşdur”. Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü’t-Târih-i Künhü’l-Ahbâr*, I/11, 711; Hayâlî’nin “mezîd-i tebahhur ve temehhürüne Şerh-i Akâid’e talik etiği hâşiye-i meşhûre” e n âdil şâhiddir. Hoca Sa’deddîn Efendi, *Tâcü’t-Tevârih*, II, 480.

¹⁰⁵ *Fusûs* geleneğinin dikkate değer temsilcilerinden biri olan Afîfî’nin Kâşânî şerhi ve *Fusûs* üzerine yaptığı değerlendirmeler için bkz. Afîfî, *Fusûsu’l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 79.

¹⁰⁶ *Keşfü’z-Zunûn*, s. 94.

¹⁰⁷ Batı felsefe tarihi de klâsik dönemde Eflâtun’a, modern dönemde ise Kant ve Hegel’e düşmüş bir dipnot olarak görülür. Yani bütün bir Batı düşüncesi birkaç adam üzerine yazılan şerh ve hâşiyeden ibârettir. Bursalı, Tahir, Kâtip Çelebi’nin “zamanındaki terakkîyât-ı garbiyyeden Osmanlıların da haberdâr olmaları lüzûmunu takdîr eylediğün öyle bî-sûd hâşiyeler” yazmaktan kaçındığını söyler. Tahir Beg, Kâtip Çelebi’ye batıyı ciddiye aldığı için ehemmiyet verir gibidir. Bursalı Mehmed Tahir, *Müverrilûn-i Osmaniyyeden Âlî ve Kâtip Çelebi’nin Terceme-i Hâlleri*, s. 42.

Nitekim İbn Sînâ da Aristo'nun *Metafizik*'ini Fârâbî'nin şerhi vâsıtasıyla idrâk edebileceği bir seviyeye yükseldiğini itiraf etmekten geri durmaz.¹⁰⁸ Molla Amasyalı Abdullah için kullanılan "*Miftâhu'l-Ulûm* isimli eseri şerhe müracaat etmeksizin talebeye okuturdu" şeklindeki ibâre,¹⁰⁹ şerhlerin Osmanlı eğitim hayatı için tekabül ettiği yeri verebilecek vasıftadır. Talebenin hocasına yahut medresede okuduğu temel eser üzerine şerh yazması genel âdetlerdendir. Bazı şerhlerin metinleri aşan hususiyetler sergilemesi ise birçok şeyi yeni baştan ele almayı gerekli kılacaktır. Bosnevi'nin "*Fûsûs* şerhi, pek yüksek yazılmış bir eserdir. Cenâb-ı Şeyh'in vâris-i kemâli olduğuna delildir. Ancak gâyet mübhem yazılıp, şerhi fehmi etmek, metnini idrâkten daha zordur".¹¹⁰ Mevlânâ ile Sultân Veled'i Şems-i Tebrîzî'nin; Yûnus Emre'yi Tapduk Emre'nin; Hazret-i Hüdâyî'yi Şeyh Üftâde'nin; Sadreddîn-i Konevî'yi de İbnü'l-Arabî'nin nazımda tercümânı olarak değerlendirerek¹¹¹ şerhlerin ne olup ne olmadığının en kâmil örneklerinden birini veren Bursevî'nin bütün ilimleri ve latifeleri toplamak, sahifelere yazılmayan, üli'l-elbâba gizli kalanları tespit etmek amacıyla kaleme aldığı¹¹² dolayısıyla da bütün eserleri bir ana esere bağlama esprisıyla kaleme aldığı *Muhammediyye* şerhi olan *Ferahu'r-Rûh*'unu¹¹³ okuduğumuz zaman, Yazıcıoğlu'nun *Muhammediyye*'sini idrâk etmenin standart bir akademik birikimle mümkün olamayacağı anlaşılır.¹¹⁴ İşte biz bu intibâyı edindiren metinlere şerh diyoruz. O hâlde şerh ve hâşiye meselesinde gideceğimiz güzergâh; ilme, tetkike¹¹⁵ ve tahkîke,¹¹⁶ okunan metinleri ihâtâ¹¹⁷ ve idrâk¹¹⁸ etmeye, nazar,¹¹⁹ fikr,¹²⁰ tahayyül,¹²¹ tefekkür, tedebbür,¹²² tasavvur¹²³ ve hayrete,¹²⁴ meselenin hakikat

¹⁰⁸ bkz. İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakâtî'l-Etbbâ*, s. 438.

¹⁰⁹ Taşköprü-zâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye*, s. 209

¹¹⁰ Osman-zâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, II, 550.

¹¹¹ Bursevî, *Şerhu'l-Muhammediyye: Ferahu'r-Rûh*, I, 403.

¹¹² a. g. e., I, 3.

¹¹³ Burada yüksek sesle dile getirmemiz gereken husus şudur: Diğer eserleri bir tarafa Bursevî'nin hiçbir zaman değeri düşmeyecek bu eseri bile Türk düşünce ve felsefe tarihini kuşatmak için yeterlidir.

¹¹⁴ Nitekim Osmanlı halkının İslâm algısı üzerine yapılan doktora tezi, *Ferahu'r-Rûh*'tan müstağnî kalarak *Muhammediyye*'ye nüfûz edilemeyeceğini gösteren bir örnek olarak okunabilir.

¹¹⁵ Tedkîk; düşünüp inceleyen kimseler için tarîkı ince olan bir delil ile meseleyi ispat etmektir. Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, s. 56.

¹¹⁶ Tahkîk; meseleyi delil ile ispatlamaktır. a. g. e., s. 55.

¹¹⁷ İhâtâ; bir şeyi zâhiren ve bâtinen kemâliyle idrâk etmektir. a. g. e., s. 10.

¹¹⁸ İdrâk; bir şeyi kemâliyle ihâtâ etmektir. a. g. e., s. 13.

¹¹⁹ Nazar; malûm şeyleri tertip etmeye denir. Böylece meçhûl olanlar malûm hâle gelir. Kâdı Beydâvî, *Tavâliu'l-Envâr min Metâlii'l-Enzâr*, s. 55; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 189-190.

¹²⁰ Fikr; meçhûle ulaşmak için malûm umûru tertip etmektir. a. mlf., *Kitâbü't-Ta'rîfât*, s. 176.

¹²¹ "Zihnin hareketi ma'kûllerde olduğu zaman fikir, mahsuslarda olduğu zaman da tahayyül olarak isimlendirilir". Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 194.

¹²² Tedebbür; işlerin âkıbeti hakkında nazardan ibârettir. Bu tefekküre yakındır. Ancak tefekkür delil hakkında nazarla/düşünmekle kalbin tasarrufta bulunmasıdır. Tedebbür ise âkıbetler hakkında nazarla/düşünmekle kalbin tasarrufta bulunmasıdır. a. mlf., *Kitâbü't-Ta'rîfât*, s. 56.

¹²³ Tasavvur; bir şeyin sûretinin akıldâ hâsıl olmasıdır. a. g. e., s. 61.

¹²⁴ Hayret hak ile bâtil arasında tereddüt etmek demektir. a. mlf., *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 23; "Tefekkür ile

ve mâhiyetini¹²⁵ kavramaya, dalâletten uzak kalmaya,¹²⁶ ihtiyâr-ı zahmete, vakte ve nakde muhtaçtır. Daima tekrar edilecek hakikat budur.

Hakikaten adlarıyla Osmanlıyı zapteden mütefekkirler bilinen şeyleri beyhûde tecrübe eden insanlar mıdır? Osmanlı'nın Selçuklu fikrî yapısını ikinci defa tecrübe ettiği doğrudur. Doğru olan bir şey daha var ki o da şudur: Onlar devam etmesi lazım gelen şeyler refakatinde düşünceye Osmanlıya mahsûs bir şekil vererek, ona kendi damgalarını basarlar. Oradan gelen unsurlar birbirlerinin tabiatıyla aynı olsa da yeni iklimde her biri kendi yolunda ağır ağır yürür. Türk düşüncesinin tarihî seyrini teşekkül devrinden başlayarak ele aldığımızda fikrî yapımızın Osmanlı asırlarından evvel oluşumunu tamamladığını, Devlet-i Aliyye'nin hüküm sürdüğü dönemlerde tefekkür dünyamızda istikrâr arayışının ve bu arayışa paralel bir düşünce yapısının hâkim olduğu görülür. İbn Sînâ, Gazzâlî, İbnü'l-Arabî, Râzî, Mevlânâ ve İbn Haldûn'a dönüşler boşuna değildir. Her şeyden evvel bu klasik düşünce demektir. Verâset değil, tevâris edilmiştir. Diğer bir ifadeyle taklîd değil tahkîktir.

b. Bugünle Dünün Arasında Osmanlı Düşünce Tarihçiliğinin Panoraması

Osmanlı tefekkür tarihi çalışmak, Türk fikir hayatının bütününe görmek ve üzerinde düşünmektir.¹²⁷ Osmanlı dînî düşüncesi geçmiş zaman tecrübemizi; bu tecrübe üzerine eğilenler de günümüzü temsil eder.¹²⁸ Bu cephesiyle zihnimizi ve rûhumuzu dolduran

fikrin tarifi ise nihâyetü'l-fikr hayrettir". Hayret övülen ve yerilen olmak üzere iki çeşittir. Birincisi ehlullâhın âlâk ve enfûs tefekküründen ve vahdet-i vücûd hâtırasından olan hayrettir ki *Rabbim hayretimi arttır* mefhumudur. İkincisi de ma'âş için zâhir ehlinin hayretidir. Bu da Hakk'ın hakikatini unutmaya sebeptir. Hulvî, *Câm-ı Dil-Nüvâz*, s. 12.

¹²⁵ "Bir şeyin hakikati ve mâhiyeti, bir şeyi o şey yapan husustur". Şöyle de denilir: Gerçekleşmesi itibariyle bir şeyin o şey olmasına yani hâricte mevcut olmasına hakikat, müşahhas hâle gelmesine hüviyet, bu gibi hususların dikkate alınmamış hâline mâhiyet adı verilir. Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 5; *Şerhu'l-Akâid* tercemesi, s. 101; Sırrı, *Şerh-i Akâid Tercemesi*, 1, 13.

¹²⁶ Dalâlet; matluba erişirmeyen şeye sülûk etmektir. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1, 23.

¹²⁷ Lâyık olduğu aksisadayı uyandır(a)mayan Osmanlı dînî düşüncesinin rûhunu teşkil eden pek çok noktanın yeni baştan izah ve halledilmesi gerekir. Fakat meseleyi böyle bir çerçeve içinde etraflı bir tarzda ele almak güçtür. Burada dikkat çektiğimiz hususların Osmanlı zihniyet dünyası ve sosyal hayatındaki karşılığı, çok daha etraflı bir şekilde tefekkür âlemimizin mâşerî yüzünü veren ve dünkü hayatımızın bize en çok tesir eden taraflarını billûrlaştıran şu iki etüdümüzde mevcuttur: *Osmanlı İslâm Tasavvuru; Türk Dînî Düşüncesinin Teşekkül Devri*.

¹²⁸ Rahmete gark olup gidenlerin ardından yazı yazmak nispeten kolaydır. Zor olan hâlen yaşayan ve hayatta çeşitli vesilelerle tanınmanın nasip olduğu kimseler etrafında bir şeyler kaleme almaktır; zira hakikati arz etseniz muhatapınız râzı ve hoşnud olmaz. Hakikatin aksini söyleseniz siz râzı ve hoşnud olmazsınız. Bir tarafta hatıranızda çalkalanan intibâlar diğer tarafta dirâyet ve istikâmete muhtaç gerçekler vardır. Asabınıza tahakküm ederek öyle bir üslûp tutturmalı, ifadeleri öyle bir yola koymalı, ihtimalleri defalarca devretmeli ki bunlar ne yazı yazanın küçülmesine veya koplman mecellesi olarak

hâdis, bir taraftan mazinin devamı öbür taraftan ise bugünün kendisidir. Birincisinde mevcut manzarayı olduğu gibi görürken ikincisinde belirli bir birikim ve dünya görüşü ekseninde bu manzarayı tasvir ve tahlil etmeye kalkışırız.¹²⁹ Bunlar terazinin iki kefesidir. Bunlara bir de o asırların fikrî dünyasının disiplinlerin kesiştiği fay hattında vücut bulduğunu eklediğimizde, Osmanlı düşünce tarihçiliğinin çok cepheli manzaraya sahip bir terkip olduğu kendiliğinden ortaya çıkar. Nispet değişiklikleri, değişikliğin ağırlığına bağlı olarak çeşitli cephelerin öne çıkmasına veya geriye itilmesine sebep olur. Öyle ki Osmanlı düşünce tarihçisi: zaman zaman bazı fikirlere saplanıp kalır, bir türlü içinden çıkamadığı noktalarda araştırmacısı olduğu sahanın münekkidi olur çıkar. Bu ikiliği kaldırarak hâdisenin özünü teşkil eden hususları gündeme getirme noktasında meseleyi hangi taraftan kurcalarsak kurcalayalım karşımıza çıkan gerçek şudur: Felsefeciler tarihe dayanmadıkları için muhtaç olduğumuz şeyi bilmezler ve esaslı bir mesele ortaya atamazlar; tarihçiler de felsefî perspektife dayanmayan bir güzergâhta seyrettikleri için zamanın ve iklimin dışına çıkamazlar dolayısıyla da herhangi bir problemi çözemezler. Hâdiseyi biraz daha genişletirsek; yaşanan zamanı tespit eden tarihçiler, muhtaç olunan malzemeyi temin eder; filozoflar meseleler vazeder; kelâmcılarla mutasavvıflar da bunların halline çalışır. Osmanlı asırlarına her şeyi gâyet iyi görebilecek bir noktadan çok sağlam bir metotla katılabilmek için tarihçinin kılı kırk yararak en hurda teferruata dikkat kesilmesini, kelâmcının itikâdî titizliğini, mutasavvıfın İslâm'ı rûhânî bir zevk ve tecrübe hâline getirme aşkını ve filozofun sorgulama hâliyle görüşlerini rasyonel bir şekilde temellendirme gücünü telif eden bir arayış kaçınılmazdır. Osmanlı tefekkür sistemine kaynak vazifesi görebilecek menbâlarda bütün bunların bir araya toplandığı, geçmişin dünya görüşüne zemin teşkil ettiği, imanın aşkla beslendiği ve fikirle çerçevelendiği müşahade edilir.

vasfedilmesine delâlet etsin ne de muhatabınıza hürmet izzârında bir noksan bırakılmış olsun. Kelâm insana izmâr-ı merâm için verildiğine göre *ko ne derlerse desinler* deyip ilim ahlâkı ve terbiyesi neyi gerekli kılıyorsa onu yapmaktan geri durmamak, o süslere boğulan cümleler içinde realitenin çıplak ikliminden vazgeçmemek, serinleyen havalardan yılmamak lazımdır. Zerâfet kâidelerine boyun bükerek, hatır ve gönül okşamayı sürdürdüğümüz takdirde ve her devânın başı olsa da perhiz yapmaya devam ettiğimiz müddetçe lazım olan söylenmez, tenkitler hep şifâhî kalmaya devam eder. Herkes meselelerin içyüzü hakkında soru ve cevaplarını kendi içinde saklar. Burada Bursevî haklıdır: “Hakk'ı bilip zaruret mahallinde sükût eden şeytân-ı ahraştır”. (Şerhu'l-Muhammediyye: *Ferahu'r-Rûh*, I, 261.) Bu bahsi tamamlamak için bir hususu daha ilave edelim. Fikrin tahrikıyla yürüyüşünü sürdürenler için tenkit bir manada düşüncenin pratik yanı ve mihveridir. Bu cephesiyle eleştiri, tefekkür meyvesine tazelik veren bir renk mesabesindedir. Bir edebiyatçımızın buyurduğu gibi “tenkit kendisi kesmek bilmeyen, fakat bileceği demiri kesmede salih kılan bileği taşı gibidir”. Bu manada tenkit, okuyucuların gözünü bileyip onları daha bir müşkil pesent kılmak sûretiyle, biraz temayüz eden bir zevkin büsbütün aşağısında kalan eserlerden yüz çevirtmeye yarayabilir.

¹²⁹ Osmanlı düşünce tarihini araştırmaya ana kaynaklardan mı yoksa ikinci el literatürden hareketle mi başlanması gerektiği tartışmaya açıktır. Dünü değil de bugünü esas alarak araştırmaya başladığımız takdirde psikolojik olarak mevcut verilere doğru akar, başkalarının keşfettiği hususları bir de biz keşfetmek zorunda kalabiliriz. Bunları dikkate almadığımız durumda ise sahanın geldiği merhaleye gözlerimizi kapatırız. O hâlde ana kaynakları dolayısıyla da maziye bugüne ircâ etmeyen bir hat takip etmenin lüzûmu ortadadır.

Ehlinin teslim edeceği üzere tarihî olanla aktüel olanın sınırlarını gözden kaçırmadan Osmanlı asırlarında teşekkül eden fikrî birikimi olduğu gibi görmeye ve bütün bu vasıflarla aynileşmeye güç yetirmek mümkün değildir. Fakat bu bize devrin sîmâsını değiştirme yahut da bazı hususları kendi tabîî çizgisinin dışına çıkartarak haddinden fazla yüceltme bazılarını da dışarıdan bakarak dünya görüşümüze kurban etme hakkını vermez. Herkesin bu kaynakları anlayabildiği kadar tanıyacağı ve tanıyabildiği kadar anlatacağı tabîî ise de tarihin hele de düşünce tarihinin bir çeşit gizli danışıklı şeyler üzerinden gidilebilecek bir alan olmadığı izaha muhtaç olmayacak derecede meydandadır. O hâlde maziye ait zihniyet ve rûh hâlini aktüel hâdiselere ve görüşlere emanet etmeyen bir ahlâk istikâmetinde, konunun bütün çerçevelerini doldurmak ve meselelerini büyük bir aydınlıkla ortaya atmak, dolayısıyla da kendimize karşı gösterdiğimiz bu kayıtsızlığa son vermek için tarihle genişlemeye felsefe ile daralmaya, kelâm ve tasavvufla da çıkış yolları bulmaya duyulan ihtiyaç ortadadır. Hiç şüphemiz olmasın bu doğrultuda bâb-ı ichtihad ardına kadar açıktır.

Osmanlı tefekkür tarihi; nazarî, hissî ve amelî çerçevede sükûtun hâkim olduğu bir sahadır. Bazı istisnalar dışında düşünce tarihimizin bu oldukça geniş fakat hemen hemen hiç uğraşılmamış sahası üzerine yazılmış pek az şey bulunur.¹³⁰ Tefekkür tarihçiliğinin bu memlekette en az ihtimâm gösterilen şey olduğunu söylemek, fikrî bir müteârifeyi tekrar etmektir. Hâlbuki tefekkür hayatımızın olup olmadığı Türk düşüncesine ve felsefesine verilen yerle doğrudan irtibatlı olduğu gibi¹³¹ fikir âlemimizde tesiri büyük ve devamlı olan eserlerle müelliflerin mensûbu oldukları dünya görüşünün mâhiyeti ve hakikati de bu nokta ile irtibatlıdır. Ne var ki her dem tazelenmesi gereken meselelerle dolu bu alan, gün geçtikçe fakirleşmektedir. Tefekkür geleneğimizle candan alakadar olanların Osmanlı düşüncesinin ve felsefesinin günümüzdeki vaziyetine dair yapacakları ufak bir tahkîkâtın da göstereceği üzere yayın dünyasının en fakir olduğu alanın burası olduğu inkârı mümkün olmayan bir realite olsa da burada, akademik seviyede çalışmalarını bu saha içinde değerlendirebileceğimiz araştırmacıların, Osmanlı

¹³⁰ Bunları söylerken sahanın ikinci defa okumaya tahammül edemeyeceğimiz ismen mevcut cismen ma'dûm yazılarla dolu olduğunu inkâr etmiyoruz. Bizim ele aldığımız çerçevede okunmaya değer araştırmaların sayısının oldukça sınırlı olduğunu söylemek zorundayız.

¹³¹ Türk düşüncesi ve felsefesi etrafında toplanabilecek çalışmalar, akademik dünyanın gittikçe genişleyen sınırlarını göz önüne aldığımızda, dar bir zümrenin inhisarı altına girmiş görünmektedir. Bu vaziyet ve manzara, yaşadığımız toprakların etrafında dolaşması gereken fikir hayatımızın, ne kadar müdafaa-sız olduğunun en büyük şahididir. Tâlihine râzı olmanın sükûneti içinde, vaziyeti olduğu gibi kabul eden, düşünce ve felsefe nâmına Osmanlı asırlarına karşı istiğnaya erişen bir ahlâkın vücûda geldiği meydandadır. Bütün bunlar, tevârüs etmesi gereken mirasın farkında olmadığı için, hâdiselerin tazyiki altında siyasî iddialarından vazgeçen bir neslin düşüncesinden de şüphe ettiğinin en belîğ senedir. Bu zâviyeden bakıldığında Türk düşüncesiz ve felsefesiz bir akademi tasavvur edilebilmesi, yeni bir ilim ahlâkının kurulmasına duyulan ihtiyaç ve zarureti göstermektedir. İngilizce yahut da Arapça eğitim veren fakülteler zincirine her gün bir yenisinin eklendiği günümüz Türkiye'sinde, vaziyeti en iyi hülâsa eden ifade herhalde, İbnülemin'in *Kemâlî'l-Kıyâse fî Keşfi's-Siyâse* isimli, henüz yazma hâlindeki siyasetnâmesine kaydettiği şu satırlar olmalıdır: "Hangi lisan beyne'l-akvâm intişâr ederse o lisanın sâhibi olan millet, siyaseten ve ticareten milel-i sâireye tefevvuk eyler". bkz. vr. 258a.

fikir tarihi etrafındaki görüşleri refakatinde, Türk düşüncesinin ve felsefesinin nasıl ele alınıp alınmayacağına dair belli başlı hususlara dikkat çekilecektir. Bir başka ifadeyle ortada bir risâlenin hüviyetine sığmayacak koca bir âlem mevcut olduğuna göre doğrudan Osmanlı asırları üzerinde yoğunlaşan belli başlı isimlere referansla Türk düşünce ve felsefe tarihçiliğinin mevcut vaziyeti ve can çekişen meseleleri gözden geçirilecek, Türkiye’de nasıl bir fonksiyonu olduğuna işaret edilecek, imkân nispetinde araştırmaların kudret ve zaafı gösterilecek, kalem sahiplerinin şahadeti yahut da değerlendirmelerinin mazi için ne derecede muteber olabileceğinin cevabı aranacaktır. Bu satırların yazarının kanaati odur ki yazılıp çizilenlerin mâhiyetine vâkıf olunduğu zaman bu vadide hangi adımların atılması gerektiği kendiliğinden ortaya çıkacaktır. İşte bu endişelerle Türk düşünce ve felsefe tarih araştırmalarına vücûd veren isimlerin şahsiyetleri ile fikrî yapılarının hâşiyesinde dolaşmayı deneyerek, doğrudan doğruya Osmanlı kaynaklarına müracaat etmenin lüzûmuna işaret etmek sûretiyle bütün bu gayretlerin fikir hayatımızı ihyâ edecek çapta kıymetli bir kül teşkil edip etmediği meydana konulmaya çalışılacaktır. Böylece Osmanlıların aktüalitetleri etrafında asırlara mâl olan fikrî yapı, Türk fikir dünyasını hakîkî hareket sahası gibi seçen ve âdetâ hayatın tek meselesi hâline getirenler eşliğinde bir daha hadde-i tetkikten geçirilecektir. Görüşlerimiz seleflerimizden ne kadar farklı olursa olsun neticede bizim çalışmamız da onların bir devamıdır. Zaman gayûr insanlara yardım ettiğine göre araştırmacıya düşen vazife çalışmaktır. Kim ne derse desin Ahmet Hamdi Tanpınar’ın da dediği gibi “vakıa bir gülle bahar gelmez, fakat bütün bir bahar düşüncesi gelir”. Unutmayalım; “iyi şeyler, ancak iyi şeylerden doğar”.

Araştırmaların İç Örgüsünü Oluşturan Mücerret ve Müşahhas Unsurlar

Günümüzde Osmanlı düşünce tarihi deyince ismi hatıra gelen kişilerin başında, şöhreti bu toprakların hududunu aşan Ahmet Yaşar Ocak gelir. O fikir hayatımızın mürşîdi olan, Türk düşüncesinin mukadderatına tesir eden¹³² ve emsali bulunmayan Köprülü-zâde Fuad’ın ortaya koyduğu metodolojiyi takip eden bir akademisyen sıfatıyla, üstâdının kurduğu fikir silsilesini geliştirir ve sonuna kadar götürür. Böylece selef halef sayesinde etki alanını genişletir. Hem eseri hem de tesiri ile yaşayan, düşünce tarihi araştırmalarının bu pek güngörmüş geçirmiş adamı, bugün Ocak’ın manevî himâye

¹³² Hilmi Ziya’nın *Türk Tefekkür Tarihi*’ni Köprülü-zâde Fuad’dan gelerek okuduğumuzda, burada dikkat çekilen meselelerin, genel Türk tarihi içine yerleştirilerek çok daha etraflı ve sistemli bir şekilde, Köprülü tarafından ele alındığı görülür. Onun Yûsuf Has Hâcib ve Nizâmü’l-mülk’e dair çeşitli eserlerindeki yazılarını bir kül olarak göz önüne getirip Hilmi Ziya’nın yazıları ile karşılaştırdığımızda, bunu çok açık bir şekilde görmek mümkündür. Bu zâviyeden yaklaşıldığında Türk düşünce tarihi araştırmalarını Hilmi Ziya’ya ırcâ etmek zannedildiği kadar kolay değildir. Bir manada felsefî bir zeminde yürümeye çalışan Hilmi Ziya, tarihî bir temelde ve entelektüel bir çerçevede hareket eden Köprülü’nün muhtelif çalışmalarında ortaya koyduğu verileri ve hükümleri söz konusu başlık altında bir daha aktüel hâle getirir. Bu bakımdan *Türk Tefekkür Tarihi* cismen Köprülü’ye ismen Hilmi Ziya’ya aittir denilse sezâdır.

ve riâyaseti altındadır. Kalemini edebiyatın ve düşüncenin bütün şubelerinde kullanan Köprülü ile Ocak irtibatı bir fikir tarihi müteârifesidir. Bu hattın tahlil kuvveti, görüş ve duyuşu, tefekkür hayatımızda bir dönüm noktasıdır. Onların unutulmaya ve metruk kalmaya başlayan hususları diriltten çalışmaları birbirine vurulduğunda, Ocak'ın aksine daha çok Selçuklu ve ona takaddüm eden dönemler üzerine yoğunlaşan Köprülü, kuruluş devrine dair verdiği konferanslar hâricinde Osmanlı sahasına intikal etmemiş gibidir.¹³³ Bunları söylerken eserleri, tesirleri ve doğurduğu derin akislerle Türk düşünce tarihinin kutuplarından biri olan Köprülü'nün teşekkül ettiği devirden modern döneme kadar fikir hayatımızın bütün merhalelerini kuşatan çalışma tarzını gözden kaçırmıyoruz. Bu güzergâhta o Osmanlı dînî düşüncesinin tarihî ve fikrî arka planını dolduran devirleri etraflı bir şekilde tefekkür hayatımızın gündemine getirmiş, yürünecek yolun belki de en ehemmiyetli aşamalarının nasıl katedilebileceğinin usûlünü vermiştir. Bu vadiye sülûk eden ve Türk düşünce tarihine temel teşkil edecek vasıfta bir usûl takip eden Ocak'ın¹³⁴ Osmanlı fikir dünyası etrafında yazdıkları, bu âlem için en derli toplu hülâsa olarak görülebilir. Türk düşünce tarihi araştırmalarının belli başlı kaynaklarından birisi olarak görülmesi gereken Ocak'ın Osmanlı düşünce tarihinin ana hatlarını devrin hususiyet ve istikâmetine göre kavrayan ve kavratın çalışmalarının dikkat çekici yönü, tahlile usûlün usûle de tahlilin refakat etmesidir. Fikirlerini ve görüşlerini her zaman için sağlam bir metoda bağladığı için kiblesini şaşırmas. Sağlam esaslar üzerinden tasnifçi kafa yapısıyla hayata bakar, Osmanlı tefekkür âleminin hangi problematikler etrafında döndüğünü gösterir. Mücerretten ziyade müşahhas olanı esas alır ve fikrin ta kendisi olan hâdiselerden geçerek düşünceye doğru yürür. Akranlarının çalışmalarında görü-

¹³³ Aynı vaziyet *Türk Tefekkür Tarihi*'ni Osmanlı asırlarının eşliğinde bırakan Hilmi Ziya Ülken için de söz konusudur. Faaliyet sahası birbirini tamamlamak üzere durmadan değişen ve düşünce tarihimize tecritçi bir kafa yapısıyla yaklaşan Ülken, disiplinler arasında gider gelir, her meseleyi kucaklamaya çalışır. O, Ahmet Midhat Efendi'nin halkı dikkate alarak gerçekleştirmeye çalıştığı şeyleri, Türk düşünce tarihinin muhtelif cephelerine eğilerek ve entelektüel zümreleri dikkate alarak yapar. Yazmaktan başka endişesi yokmuş gibi eser verir. Amaç yaşadığı devri tatmin etmek, kuruyan kaynakları tekrar yeşertmektir. Ülken daima arar, bu süreç tabiatıyla bir öncekini nakzeden tavırları beraberinde getirir. Bu nedenle zaman zaman yoğunluğunu kaybeder, ihtiyaçları tereddüt hâlini alır, tezatlı muameleler hükmünü yürütür. Temel sebep felsefenin düşünceye hâkim olduğu bir perspektife sahip olmasıdır. Bu da hayatı olduğu gibi görmekten ve kabul etmekten uzak düşürecek şekilde, tarihle arasına daha çok mesafe koymasına sebep olur. "Türk tarihinde garp mütefekkirleriyle kıyas edilebilecek orijinal büyük bir feylesof yoktur" ifadesinde bu durumu görmek mümkündür. Ona göre özgün her fikrî faaliyet, entelektüel geleneğimizde daha ziyade felsefe sahası hâricindeki alanlarda gerçekleşmiştir.

¹³⁴ Ahmet Yaşar Ocak'ın bu zemin ve çerçevede kaleme aldığı pek çok çalışması mevcutsa da özellikle aktüelliğini mütemadiyen sürdüreceği olan şu iki makalesi, Osmanlı düşüncesinin nasıl çalışılması gerektiğinin âdetâ taslağını ve programını vermesi, dahası lüzumsuz teferruat ihtivâ etmemesi bakımından en başa yazılması gerekir. Bir başka ifadeyle muhtevâsı etraflı bir tartışma ve tenkidî hak etmekle beraber Osmanlı tefekkür tarihi araştırmalarında mühim bir merhale olarak görülmesi gereken bu iki makale hiç şüphemiz olmasın Osmanlı düşüncesine dair yazılmış birkaç kitap kadar belîğdir. bkz. "Osmanlı İmparatorluğu'nda Düşünce Hayatı, 14.17. Yüzyıllar", ss. 147-192; a. mlf., "Osmanlı İmparatorluğu'nda Din, 14.17. Yüzyıllar", s. 84-146; bu iki çalışmada daha önce *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi* içinde yayınlanmıştır. bkz. II, 109-158, 159-193.

len zaafıların aksine “bu adamın derdi nedir?” sorusunun boşlukta asılı durmamasının sebebi, hâdiseleri manalarından tecrit etmeden ele alması, şerh ve izaha tabi tutmasıdır. Bütün bunlar hiç şüphesiz Türk düşünce ve felsefe tarihi araştırmalarını şekillendirmesi gereken bir usûldür. Ocak’ın akranı yahut da selefi olduğu araştırmacılarından farkı, dînî düşünce üzerine yoğunlaşması nedeniyle nereden başlanması gerektiğinin anahtarına sahip olan bir akademisyen sıfatıyla Osmanlı düşünce dünyasına dâhil olmasıdır. Selçuklu ve daha öncesi dönemin dînî düşüncesi üzerine yaptığı monografi çalışmalarını hatırladığımızda, onun döneminin üzerine çıkan tarafları kendiliğinden ortaya çıkar. Tarihî bir zeminde ve fikrî bir çerçevede düşünce imâl eden Ocak, doğrudan siyasete bulaşan takipçisi ve halefi olduğu, cidden tesirleri altında kaldığı Köprülü ve Osman Turan’ın¹³⁵ aksine hayatın rûhânî lezzetini sadece mensup olduğu tarih disiplini etrafında arar. Hocalık mesleğini başka şeylere feda etmez. Doğrudan siyasete taalluk eden meselelerde bile siyasete yedi gömlek uzak adamların metanetini taşır. Yüksek İslâm Enstitüsü menşeli bir tarihçi olması itibarıyla muhafazakâr tarih algısına yönelik eleştirisi aslında içeriden birisinin dikkatleri olarak görülebilir. Bu tenkitlerde zaman zaman sarığı ve cübbeyi sıyırıp atan bir neslin psikolojisini taşır. O her cinsten ve her seviyeden konu üzerine yazıp çizme ahlâkına sahip olan çağdaş meslektaşlarının aksine, düşünce tarihimizin *mağdur* cephesi ve *asık çehresi* etrafında yoğunlaşarak, fikir hayatımıza revnak veren nâdir araştırmacılarından biridir. Fikrî yapımızın ne olup ne olmadığını efsânevî ve menkıbevî güzergâhtan yürüyerek çözmeye çalışır, doğrudan söyleyemediklerini belki de buradan hareketle bir ihsaslar manzûmesi şeklinde dile getirir. Hissiyâtların taassup hâlini aldığı hususları, diploması lisâniyle kaleme alır. Rûhâniyetin tılsımını ve maneviyâtın sırrını bozan bu soğukkanlı üslûp sayesinde, tarih bir taassup sahası olmaktan çıkar. Bu vaziyet en iyi şekilde Alevîliğe Sünnîlik zâviyesinden yaklaşan perspektifle hesaplaşmasında görülebilir. Herkesin olduğu gibi onun da bazı müteârifeleri vardır. Bu vadide soğukkanlılığı elden bırakmamaya çalışarak fikirlerini terennüm etmekle yetinir, onun usûlünde hâdiseleri sürükleyen fikirdir. Zâhirde hâdiselerin bâtında düşüncenin hükmü revâdır. Usûl ve esas talimi yapacaklar için Ocak’ın çalışmaları, harâbelerin ortasında âdetâ sığınılacak bir ada gibidir. Onun çalışmalarından geçildiğinde birbirlerine benzeyen akranlarının muhakeme tarzı ve araştırma usûlü, zembereği kopmuş bir saat hâlini alır. Esasen kendisi de bu durumdan meyustur. Bugün tarihin kadîm üslûbunu ve mîzânını bozan tarihçilerin nasıl bir usûle sahip olmaları gerektiğinin anahtarı, onun akademik dünyaya adamakıllı kök salması gereken araştırmalarında gömülüdür; zira o ömrünü kitâbette geçirmenin, uzun süre

¹³⁵ Fikre fazla kıymet vermez görünen akranlarının aksine, tarihçilerin düşünce ile olan irtibatlarını ve tefekkür şekillerini, hislerini bir kenara bırakmadan gösteren nâdir müverrihlerimizden birisi de Osman Turan’dır. Ele aldığı malzemeyi yorumlarken mizacının karakteristik hatlarını göstermekten çekinmeyen ve derin bir kuyuya iner gibi Selçuklu’nun hafızasına dalan Turan’ın eserleri, malzeme itibarıyla oldukça zengindir. Dünyaya tarihin açtığı imkânlar zâviyesinden bakan Turan’ın yazıları bir bütün olarak ele alındığında tarihin olup bitmiş bir şey olmadığı görülür. Onda fikir hâdiselerin peşinde gider, her şey devamlı olarak oraya doğru akar. Bu da kendisinin iki had arasında sallanmasının önüne geçer.

bir mesele ile uğraşmanın, saç ve sakalı bir mesele etrafında ağartmanın ne derecede bereketli olduğunu müşahhas hâle getiren bir akademik tecrübenin sâhibidir. Bu satırların yazarının kanaati odur ki Türk din, düşünce ve felsefe tarihi araştırmalarına alem olan ve bu istikâmette büyük bir merhale hâline gelen Ahmet Yaşar Ocak bütün bu nedenlerle Osmanlı düşünce tarihi araştırmacılığında bugün mihrak noktasıdır. Bu tarih hocasının şöhreti ve yeri, eserine ve kıymetine paralel olduğuna göre yapılanların daha doğrusu yapılması ve yıkılması gerekenlerin ne olup ne olmadığını tespit etmeye bu noktadan hareket ederek başlanmalıdır.

Bu istikâmette Ocak'ın Osmanlı düşünce ve felsefe hayatı ile ilgili, kendi ifade-siyle “kısmen de olsa farazî (hipotetik) bir nitelik arzeden” genel tespitlerine¹³⁶ daha doğrusu fikir hayatımızı meydan-ı imtihana çeken satırlarına intikal edebiliriz; zira bizi burada her şeyden evvel alakadar etmesi gereken şey onun Osmanlı dînî düşün-cesi hakkında telkin ettiği hisler ve fikirlerdir. Ona göre Osmanlılar askerî, siyasî ve idarî alanda sergilediği başarıyı düşünce alanında ortaya koyamamıştır.¹³⁷ İslâm'ın klasik dönemindeki düşünce hayatıyla karşılaştırıldığında Osmanlılar Fârâbî, İbn Sînâ, Bîrûnî, Gazzâlî ve İbn Haldûn ayarında bir düşünür yetiştiremedikleri için¹³⁸ bu topraklarda “orijinal bir felsefe hareketinden veya geleneğinden söz etmek zordur”.¹³⁹ Bunun sebebi bütünüyle olmasa da bir ölçüde Gazzâlî etkisi altında kalınmasıdır.¹⁴⁰ Bu bakımdan “*Tehâfüt* tartışmaları, gerçekte felsefeye karşı bir mâhiyet arz etmektedir bile denilebilir”.¹⁴¹ Osmanlıların ki bir manada “nakil (şer’î naslar) gölgesinde felsefe idi”¹⁴² ve bu tarz bir felsefe Osmanlı dînî düşüncesine hâkim olan ve Gazzâlî’den sonraki en büyük düşünür olmasına rağmen ondaki orijinallığe sahip olmayan Fahr-i Râzî mektebinin temel karakteristiğini teşkil eder.¹⁴³ “Felsefe ancak dînî bilimlere yardımcı olabildiği ölçüde itibar görmüştür denilebilir”.¹⁴⁴ Bunlar Ocak'ın perspektifini icmâl eden cümlelerdir. O Osmanlı düşünce hayatının parlak olmamasının sebeplerini üç noktaya ırcâ eder. Birincisi bu devletin kuruluşundan en az iki yüz yıl önce yani Gazzâlî ile birlikte İslâm dünyasında düşüncenin canlılığını kaybetmesi ve Osmanlı fikir hayatının da bu durgunlaşan mirasın üzerine oturmasıdır. İkincisi devlet ideolojisinin merkeziyetçi yapıya paralel olarak ortaya çıkan düşünce tarzı; üçüncüsü de Şîî-Safevî faktörü nedeniyle devletin “Sünnîliği sımsıkı ve katı bir doktrin” haline dönüştürme-si, serbest düşünce ve tartışma hayatının yerini Ehl-i Sünnet dışı cereyanlara karşı

¹³⁶ Ocak, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Düşünce Hayatı, 14.17. Yüzyıllar”, s. 151.

¹³⁷ *agm*, s. 147.

¹³⁸ *agm*, s. 148.

¹³⁹ *agm*, s. 166.

¹⁴⁰ *agm*, s. 167.

¹⁴¹ *agm*, s. 170.

¹⁴² *agm*, s. 176.

¹⁴³ *agm*, s. 176-177.

¹⁴⁴ *agm*, s. 188.

İslâm'ı koruma misyonuna terketmesidir.¹⁴⁵ Tefâtânî'nin yazdığı şerhten ibâret olan ve Osmanlı Sünnîliğinin katılaşılarak bir siyaset aracı hâline dönülmesinde büyük etkisi olan *Şerhu'l-Akâid*'in Osmanlı medreselerinin baştacı olması da bununla alakalıdır.¹⁴⁶ Bunun neticesi de düşüncenin siyasî hedeflere odaklı hâle gelmesi, mevcut düzenin muhafaza edilip devam ettirilmesini esas alan bir istikâmet takip etmesi, eski ilim ve düşünce mirasını tekrar tekrar yorumlayarak açıklamaktan yani şerh ve hâşiyeden öteye geçememesidir.¹⁴⁷ Bütün bunlar öteden beri Osmanlı düşüncesinin ve felsefesinin maruz kaldığı ithamlardır. Zihnî konforumuzu bozmanın ve bu muğlak nazariyeleri bir kenara itmenin ilk adımı belki de şu sorudadır: İslâm tarih tecrübesinde fikir belirli bir dönemde kemikleşmiş, Osmanlılar da kemikleşen bu mirasın üzerine kondukları için tefekkür ocağı daha yanmadan sönmüş müdür? Hakîkaten fikrin Osmanlı'da bu devletin şartlarına mahsûs hiçbir hayatıyeti yok mudur? Bu satırların yazarının nâciz kanaati şudur: Gazzâlî'nin ve onun şekillendirdiği istikâmetin takipçisi olan Osmanlılar, devraldıkları mirasa yeni bir biçim vererek zihnî ve fikrî ihtiyaçlarını karşılamışlar ve böylece eski yapıyı tazeleyerek muhafaza etmişlerdir.¹⁴⁸ Gazzâlî'nin vücûd verdiği usûlî aktüelleştiren ve Osmanlı zihniyet dünyasını bu temeller üzerinde yeni baştan kuran Osmanlı *Tehâfüt* geleneğinde görüleceği üzere şerh ve hâşiyeler teşekkül eden birikimin bir kültüre nasıl mâl edilebileceğinin müşahhas örneklerini veren eserlerdir. Fuad Köprülü'yü üstâd olarak vassafeden Ahmet Yaşar Ocak, ilmî bir silsileye ve fikrî bir geleneğe yaslanarak tefekkür dünyasını inşâ etmekte, gerilerden beslenmenin neye tekabül ettiğini şahsî tecrübesi ile ete kemiğe büründürmektedir. Fakat şerh ve hâşîye meselelerinde galatlar hanemize yazılması gereken standartlara boyun bükmekte, his ve fikir veren cümleler yanında Osmanlı asırlarını cidden tahriş eden bir noktaya doğru evrilmektedir. O Osmanlıların şahsında maziyi tevâriis edip aktüelleştirmeyi taklîd olarak görür gibidir. Düşüncenin başka bir iklimin şartlarına göre şekil almasını özgünlük olarak değerlendirmez. Kendisine dayanılarak bir ileri aşamaya doğru gidilecek zemini yok sayar. Gazzâlî ile ilgili görüşlerinde *İhyâ* Müellifi üzerinden Selçuklu ve Osmanlı fikir hayatını yok sayan zihniyete meclub ve mağlup olan Ocak, düşünce nâmına Selçuklu ile Osmanlı'nın hukukunu inkâr eden bir güzergâha girer. Burada kadîm felsefî mirası tevâriis etmeyi orijinallik olarak görenlerin, Gazzâlî'nin

¹⁴⁵ *agm*, s. 149-152, 188; bu mesele etrafında Ocak'ın görüşlerini Cevdet Paşa ile karşılaştırdığımızda Paşa'nın görüşlerini klasik dönem Osmanlı zihniyeti istikâmetinde ikrar ettiği, Ocak'ın ise modern dönemin şekillendirdiği bir anlayış doğrultusunda tecrübe ettiği görülür. bkz. *Tarih-i Cevdet*, I, 39-41.

¹⁴⁶ Ocak, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Düşünce Hayatı, 14.17. Yüzyıllar", s. 176; a. mlf., *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhüdler*, s. 109-110; Ocak'ın Gazzâlî'den sonra yetişen büyük isimler arasında saydığı İbn Haldûn, Tefâtânî'yi son derecede ciddiye alır, neredeyse Fahr-i Râzî ayarında görür. Allâmeliğinden hiç kimsenin şüphe etmediği Cevdet Paşa da Tefâtânî'yi fikir hayatımızın mîzâna vurulabileceği mütefekkirler arasında sayar.

¹⁴⁷ a. mlf., "Osmanlı İmparatorluğu'nda Düşünce Hayatı, 14.17. Yüzyıllar", s. 149-150.

¹⁴⁸ Burada Gazzâlî'nin entelektüel portresini Selçuklu ve Osmanlı kaynaklarından hareketle çıkaran şu iki çalışmamıza bakılabilir. Fatih M. Şeker, *Selçuklu Türklerinin İslâmî Tasavvuru*; a. mlf., *Osmanlı İslâm Tasavvuru: Osmanlı Türklerinin Dünya Görüşü*.

dolayısıyla da Osmanlıların aynı mirası yerleştirerek yeni baştan şekillendirmelerini özgünlükten uzak bir tavır olarak değerlendirdiklerini bir daha hatırlayalım. Onun Osmanlıların tarih sahnesine fikrin ve düşüncenin ihtiyârladığı bir dönemde çıktığını ilan etmesi, bunlar her ne kadar vezin ve kafiye hatırı için söylenmiş cümlelere benzese de geçmiş, döneminin itiyat hâline gelen zevkine ve anlayışına feda ettiğinin bir göstergesidir. Osmanlı düşünce ve felsefe tarihi araştırmacılığının bu en kuvvetli cephesinin temsilcisi, teferruata inmeyen bu görüşleriyle en zayıf damarlarından biri hâline gelmekten çekinmeyerek bu retorik aşmanın hiç de kolay olmadığını göz önüne serer. Şahsiyetli bir üslûba sahip olan ve Osmanlı din ve düşünce tarihi araştırmacılığını sistemleştiren Ocak'ın hassasiyetleri şarklı olsa da bu noktadaki dikkati bâtuludur. Görüş açısının değişmesi tabiatıyla durulan yeri de değiştirir. O hâlde söylenebilecek fazla bir şey yoksa da bir çeşit yeniden değerlendirmeye, ileri sürülen iddiaları destekleyen gerekçeleri gözden geçirmeye duyulan ihtiyaç kaçınılmazdır. Bir Osmanlı düşüncesi ve felsefesinin olup olmadığı yolundaki tartışmalara hareket alanı sağlayacak şey budur.

Tarihçi olmasına rağmen Ocak'ın bu zemin ve çerçevede geçmişle kurulması gereken irtibatı ciddiye değilse de dikkate almayan bakış açısı, Osmanlı kuruluş dönemi ilim ve düşünce hayatının en önemli kaynağı olan *eş-Şakâiku'n-Numaniyye* etrafındaki hükümlerinde de görülebilir. Buna göre Taşköprü-zâde bir XVI. yüzyıl müellifidir; dolayısıyla bütün müesseseleri yerine oturmuş, artık iyice gelişmiş bir devletin kökenine yaraşır bir muhteşem imaj çizebilmek için hayali bir geçmiş yaratmakta, kuruluş dönemini olduğu gibi yansıtmamakta, konar-göçer Türkmen çevrelerine mensup olan Ede-Balı gibi isimlerin portrelerini de bu perspektifine uygun bir âlim olarak çizmektedir.¹⁴⁹ Esasen henüz kendini kabul ettirme aşamasındaki bir devlette gelişmiş bir düşünce hayatının yeşerebileceğini beklemek doğru değildir; zira düşünce hayatı sağlam bir bünyeye, istikrârlı bir düzene ihtiyaç gösterir.¹⁵⁰ *eş-Şakâik*'in muahhar bir

¹⁴⁹ Ocak, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Düşünce Hayatı, 14.17. Yüzyıllar”, s. 152; a. mlf., “Osmanlı Devleti’nin Kuruluşunda Dervişlerin Rolü”, s. 80; ilmi hayatın ibtidâi olduğunu imâeden Fleischer’in şu ifadeleri de aynı merkezdedir: Osmanlı sınır halkı güçlü vücutlar ve savaşçılar sağlıyor, rûh ve zihin ise art bölge niteliğinde İran ve Arap topraklarındaki medreselerinden geliyordu. Sınır boyu ve sınır boyunca kurulan devlet, kaçınılmaz olarak art bölgenin yüksek kültür kurumlarından ve bunları oluşturan âlimler, kadılar ve hocalardan mahrum olduğu için, bu eksiklikleri ancak başka yerlerden getirdiği insanlarla, hukuk aracılığıyla ve kurumsal yeniliklerle kapatıyordu. Burada kendiliğinden bir mesele çıkıyor. Hakikaten talebül’-ilim seferleri yapmak bir ibtidâîlik âlameti midir? Bu satırların yazarının bu soruya vereceği cevap hayırdır; zira Osmanlı dînî düşünce tarihinde Fleischer’in vurgu yaptığı bölgelerden gelen bir taraf daima devam edecektir. Siyasî vaziyet ve gidişât, bu toprakları-ulemânın toplandığı bir kemâl noktası hâline getirir. Bu Yıldırım Han devrinde böyle olduğu gibi II. Murâd Han, özellikle de Fâtih Sultân Mehmed Han döneminde de öyledir. Fleischer. Cornell H., *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire The Historian Mustafa Âli (1541-1600)*, s. 257, 264; *Tarihçi Mustafa Âli: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokratı*, s. 267, 274; Mısır ve İran’dan gelenler modernleşme döneminde Osmanlı medreselerinde adam yetişmediğinin delili olarak görülür. Sadri Semâ bunlardan biridir. bkz. *Eski İstanbul Hatıraları*, s. 201.

¹⁵⁰ Ocak, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Düşünce Hayatı, 14.17. Yüzyıllar”, s. 152; a. mlf., “Osmanlı Devleti’nin Kuruluşunda Dervişlerin Rolü”, s. 80; Mesela Ortaylı bu gerçeği belirli bir zaman aralığı-

kaynak oluşundan hareketle bu tarz hükümler vermek, her şeyden evvel Osmanlıların Selçuklu arka planından geldiğini inkâr etmenin yanında Dâvûd-ı Kayserî gibi İbnü'l-Arabî ayarında düşünürlere ilmiye hayatında esaslı bir rol veren bir kültür ve düşünce iklimini yok saymak manasına gelir. Bağlı oldukları geleneğe başvurarak ilmî hayatı tazelemeye çalışan Osmanlı kuruluş devrinde medreselerin açılması, buraları harekete geçirecek bir potansiyelin mevcûdiyetini gösterdiği gibi siyasî irâdenin de ihtiyaç duyulan bu potansiyeli harekete geçirebilecek vasıfta olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁵¹ Nitekim Selçukluya istikâmet veren âlimler, talebeleri ile Osmanlı asırlarını yönlendirmeye devam eder. Mesela Dâvûd-ı Kayserî'nin ölümünden sonra İznik medresesine tayin edilen¹⁵² Tâceddin el-Kürdî, *el-Metâîl*'nin müellifi Sirâceddîn-i Urmevî'nin (ö. 682/1288) talebesidir.¹⁵³ Esasen asıl zemine dikkat çeken Taşköprü-zâde, Osmanlı'nın dînî, etnik, siyasî ve fikrî arka planını dolduran hususların bütününe devletin tabîî bir unsuru olarak kaydeder. Nizâm-ı âlem fikrinin ilmî, fikrî ve irfânî zeminini bu şekilde genişletir. Bir cümleyle o eskiyi devam hâlinde Osmanlı'da bulur. Burada Hanefî-Mâtürîdî geleneğin daha Osman Gazi devrinden başlayarak hükümünü yürüttüğünü gözden kaçırmadığımızda¹⁵⁴ problem olarak görülen hususların kendiliğinden gündemden kalkacağı görülmür. Vaziyet bu kadar âşikâr olmasına rağmen onun bu zaafılarını zaman zaman araştırmalarına rengini veren kozmopolitliğe bağlayabiliriz.

Bununla beraber Ocak'a haksızlık etmemek için şunları da hatırlatmakta fayda vardır. Ona göre Fâtih Sultân Mehmed Hân'ın şahsında ilmî faaliyetlerdeki hareketlenmelere paralel olarak Osmanlı felsefî düşüncesinde de bir hareketlenmenin

na bağlı kalarak şöyle ifade eder: “15. yüzyıl demek, doğrudan doğruya 150 sene evvelinin tarihinin yeni bir ideolojiyle, bir emperyal ideolojiyle kaleme alındığı bir devir demektir. İlimde birtakım ihsas, birtakım alerjilerle hareket etmek yanlış değildir”. Ortaylı, “Osmanlı Devleti ve Ötekiler”, s. 57; Osmanlı vekayinamelerinde metinler arası ilişkilere nüfûz etmenin ne derecede güç olduğunu teslim eden Suraiya Faroqhi'nin kanaati de aynıdır: Kuruluş devri kaynaklarını kaleme alan müelliflerin, bazı hususları yaşadıkları dönemin ihtiyacına göre şekillendirdikleri anlaşıyor. Bu sonraki dönemler için de geçerlidir. Misal olarak “Evliyâ Çelebi kendi dönemindeki çöküş düşüncelerine çok az önem vermiş gibi görünmektedir”. bkz. *Approaching Ottoman History: an Introduction to the Sources*, s. 147-148; *Osmanlı Tarihi Nasıl İncelenir?*, s. 213; a. mlf., *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam: Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla*, s. 87. Bu çizgiye göre Evliyâ'nın seyahat esnasında sık sık karşılaştığı eşkiya tâifesini devletin bir zaafı olarak sorgulamamasının bir manası da budur.

¹⁵¹ Aslında Ocak'ın kendisi de Âşik Paşa-zâde'nin dörtlü tasnifine fakihân-ı Rûm terkibini ekleyerek bizim burada vurguladığımız hususu, bizden çok evvel gündeme getirmiştir. Bu gerçeği Halil İnalcık da şöyle ifade eder: “Eskiden, Osman Gazi'nin uc toplumunda daha çok ahîlerin önde geldiği sanılıyordu. Fakat tahrîr defterlerindeki vakıf kayıtları fakihlerin daha ağır basmakta olduğuna işaret eder”. Vakıfların kanıtlandığı gibi, daha Osman Gazi zamanında İslâm hukukunu bilen kişilerle devlet kuran bey arasında sıkı ilişkiler vardı”. *Kuruluş Dönemi Osmanlı Sultânları (1302-1481)*, s. 24; a. mlf., *Devlet-i Âliyye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar*, I, 34-35.

¹⁵² Taşköprü-zâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye*, s. 8; Hoca Sa'deddin Efendi, *Tâcü't-Tevârih*, II, 404; *Tarih-i Nişancı Mehmed Paşa*, s. 101.

¹⁵³ Taşköprü-zâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye*, s. 8; Hoca Sa'deddin Efendi, *Tâcü't-Tevârih*, II, 404.

¹⁵⁴ a. g. e., II, 403.

Kâtip Çelebi dönemini Kınalı-zâde'nin “hulletten [dostluktan] murâd düşman gözü ile nazardır” anlayışına denk bir perspektifle ele alır. Meseleyi mazi aynasında görür, eleştirilerini o büyük ve zengin mirasa bakarak yapar. Ölçü hissini geride bırakılmaya çalışılan dünyadan alır. Eskilerin ayarında bir ders talimi yok demeye getirir.

Bir hendese davası halleder gibi bu hükümleri vererek meseleye yaklaşan bu zihniyete, Ayhan Bıçak'ın itirazı vardır. Türk düşünce tarihini teşekkül ettiği dönemden başlayarak günümüze kadar gelen bir hat üzerinden okumaya tabi tutan Bıçak burada hâdiseye daha cepheden yaklaşır ve âdetâ muâsırlarını hesaba çeker. Ona göre Osmanlılarda felsefe olmadığını ileri sürenler bu medeniyetin düşünce yapısının dayandığı değerlerin ne olduğunu gözden kaçıranlardır. Burada cevapladığından daha fazla soru Ocak'ı beklemektedir. Bıçak'ın bu istikâmette sorduğu sualler son derecede yerindedir. Tarihte felsefe yapmak için felsefe yapılan bir dönem var mıdır? Felsefe hangi toplumsal sorunlara çözüm getirmiştir? Felsefî bir temele oturtularak kurulan medeniyet örneği var mıdır?¹⁶⁰ Osmanlı'da “değer hiyerarşisinin tepesinde, itikâda ilişkin değerler yer aldığından sonraki değerlerin yerleri tepedeki değere göre belirlenmiştir. İlim anlayışı çerçevesinde yeri belirlenen felsefenin konumu, olumsuz yaklaşımlara rağmen kötü değildir. İtikâdın dayandığı değerler ve ilkelere saldırmadıkları ve felsefe ile uğraşanları inançları konusunda şüpheye düşürmediği sürece, felsefe ile uğraşmak sakıncalı görülmemiştir”.¹⁶¹ Bıçak bu sorularla felsefeden ziyade felsefenin işlevine dikkat çekmekte ve fonksiyonu itibarıyla bu disiplinin vazifesini başka disiplinlerle paylaştığını ihsas etmektedir. Felsefe kelimesinin hududunun bir kıtanın sınırını tarif eder gibi çizilemeyeceğini gözler önüne seren Ayhan Bıçak, bu ifadeleriyle aslında düşüncenin en karakteristik hususiyetinin ve en ehemmiyetli hasletinin bir cemiyetin tercümanı olmak olduğunu billûrlaştırmakta, fikri cemiyetin bir aynası olarak görmektedir.¹⁶² Bu tavrıyla onun çözümünden çok teşhis peşinde olduğu doğrudur. Doğru olan bir şey daha vardır ki o da teşhisin çözüm yolunda en ehemmiyetli aşamayı teşkil ettiği gerçektir.

Burada ufak bir istitrat yapmamız lazım geliyor. Belki de en büyük problem Osmanlı düşüncesine herkesin kendi malûmât ve seviyesinin müsaade ettiği şeyleri nispet etmesidir. Pek çok araştırmacı farkına varmadan veya bilerek mensûbu olduğu zihniyeti Osmanlı düşüncesine taşır, meselelere kaynakların gözüyle değil de belirli bir doktrinin yedeğinde bakar. Öyle ki bazen Türk fikir tarihini dolduran meselelerin doğrudan İslâm'la ve Müslümanlıkla¹⁶³ bağlantılı olduğunu bile dikkate almaz,

¹⁶⁰ Ayhan Bıçak, *Türk Düşüncesi: Kökenler*, I, 562.

¹⁶¹ *a. g. e.*, I, 568.

¹⁶² Eflâtûn ve Heidegger üzerinden Batı felsefe geleneğine dönecek olursak, Ayhan Bıçak'ın ihsas ettiği hususları destekleyici mâhiyette bir yığın örnekle karşılarız.

¹⁶³ Modern araştırmalarda ayrıştırılsa da bu âlemde İslâm ve Müslümanlık ayrılmazdır. Ahmet Yaşar Ocak'ın çalışmalarında da bu ayrıştırma çok belirgindir. Hâl bu ki örf, âdet ve kültürel değerlerin bu topraklarda dinin ta kendisi olarak görüldüğünü en iyi gören ve gösterecek olan Ocak'tır.

meseleleri operasyonel kavramlarla izaha kalkışır. Osmanlı düşüncesini “19. Yüzyılın ikinci yarısına kadar laiklik aşamasına geçemediği için” mahkûm eden Remzi Demir bunlardan bir tanesidir. Yaslandığı epistemolojik ve ontolojik temelin ne olduğunu bu şekilde ortaya döken, Osmanlı düşüncesinin fakirliğini laikliğe bağlayan¹⁶⁴ ve ulemâyı “çıkar grubu” olarak nitelendiren,¹⁶⁵ Demir’e göre “laiklik olgusu, bilimsel etkinliklerin yürütülebilmesi açısından son derecede hayatidir ve Batı’da laikliğe götüren yolların açılması, bilimsel etkinliklerin eskisine oranla daha da gelişmesini olanaklı kılmışken, Doğu’da laikliğe götüren yolların açılmaması, bilimsel etkinliklerin eskisine oranla daha da gelişmesini olanaksız kılmıştır”.¹⁶⁶ Bu çıkışlarla bir heyecana tercüman olduğu muhakkak olan Demir’in, hâdiselere bu görüş zâviyesinden baktığı için¹⁶⁷ “Osmanlılar felsefenin gelişim sürecini etkileyen ve biçimlendiren bir filozof

¹⁶⁴ Osmanlı düşüncesinin olmamasını laikliğe bağlayan Demir, tasavvufu “Philosophia Turcica’nın- rûhu” olarak vasfetmekten de geri durmaz. Cumhûriyet inkılaplarının dinle alakalı gerçekleştirmiş olduğu tasfiyenin en bâzır şekilde tasavvuf sahasında tezâhür ettiğini dile getirmekten çekinmez. Onun tasavvuf etrafındaki ısrarı dikkat çekici bir boyuta ulaşır: “Tasavvuf, ister büyük olsun, ister küçük olsun, bütün rûhlara öyle kazımıştır ki bu öğretiyi anlamadan, ne Türk düşüncesi gereği gibi kavranabilir, ne de bununla doğrudan bağlantılı olan Türk Edebiyatı ve Türk müsikisi gereği gibi duyumsanabilir; dolayısıyla tarikat ve tekkelerin süreç içinde itibar kaybına uğramalarını ve hatta -haklı veya haksız- muhtelif gerekçelerle kapatılmalarını, basit bir siyasi icraat olarak algılamak yanlıştır; çünkü aslında bu tedbirler yoluyla -ağırlıklı olarak- tasavvuf ile biçimlenmiş Philosophia Antiqua’dan -ağırlıklı olarak- materyalizm, pozitivizm ve evölüsyonizm ile biçimlenmiş Philosophia Nova’ya geçilmek istenmekte, yani kısaca söylemek gerekirse, modern Türkler için, yeni bir anlamlar dünyası ve yeni bir varoluş âlemi kurgulanmak hedeflenmektedir; bu gerçekten de büyük bir *devrîm*dir ve sarsıntıları, yaklaşık iki asır sonra, bugün bile hâlâ derinden hissedilmektedir; acaba Avrupa’dan idhâl edilen felsefî öğretiler, tasavvuf öğretisinin yerini almış mıdır veya alabilir mi? Bu meseleyi ayrıntılı bir biçimde tartışmanın ve dolayısıyla -muhtelif türleriyle- tasavvufun hayatımızdaki yerini yeniden sorgulamanın vakti gelmiştir”. Fakat acele etmeyelim Remzi Demir burada söylediklerini aynı çalışmasının bir başka yerinde geri alır. Osmanlı tasavvuf dünyasını İbnü’l-Arabî üzerinden değerlendirirken şu hükme varır: “Mutasavvıfların anladığı keşf, bir yerde, bilim ve felsefe için gerekli olan, mevcut birikimi öğrenmek ve bu birikimden yararlanarak akıl yoluyla dünyanın hakikate çok daha uygun tasvirine ulaşmak olarak tanımlayabileceğimiz bir düşünsel etkinliği, aşağı yukarı tamamen anlamsız ve değersiz kılmaktadır”. bkz. *Philosophia Ottomonica: Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Türk Felsefesi: Eski Felsefe*, I, 99-100, 103.

¹⁶⁵ Remzi Demir, *Osmanlılarda Bilimsel Düşüncenin Yapısı*, s. 70.

¹⁶⁶ Haber-i vâhid, hakikati ispata şâhid olsa Remzi Demir’in maziye bugünkü hale uygun bir zihniyetle ele alan bu sözlerini kabulde tereddüt olunmaz. Bu satırların manasını biz anlayamadık! Bu satırları okuyanlar belki anlarlar. bkz. *Osmanlılarda Bilimsel Düşüncenin Yapısı*, s. 31; aynı zihniyet ve ahlâk, “Corbin’in haklı olarak *lâikleşmeyi ve dünyevileşmeyi temsil ettiğini* söylediği *Mukaddime*” tarzındaki ifade de çok bâzıdır. bkz., *Philosophia Ottomonica*, I, 195; benzer hükümleri Remzi Demir’den önce Hilmi Ziya, Kâtip Çelebi üzerinden verir. Ona göre Çelebi’nin *Mizân*’da ortaya koyduğu “görüşü tamamen laique devlet telakkisine ve laique ahlâk prensiplerine uygundur. Herkesi vicdânında hür bırakmak, mezhep, örf ve âdet farklarını aynı kanaate getirmek için asla zorlamamak, işte Çelebi’nin ve bugünkü lâikliğin kabul ettikleri müşterek esaslar bunlardır. Cemiyeti yalnızca Sünnî-Orthodoxe itikâdın icaplarına göre zorla idare etmek, bu itikâdda olmayanları onu kabule zorlamak Kâtip Çelebi’nin beğenmediği, hücum ettiği zamanının kötü bulduğu zihniyetin-tezâhürleri idi”. O “bâtıl inanışlara hücumu bakımından, ancak Meşrûtiyetten sonra 1908-1910’da gelişecek olan mücadelenin çok önceden yol açıcılığını yapmış bulunuyordu”. bkz. “Kâtip Çelebi ve Fikir Hayatımız”, s. 177, 182, 184, 188.

¹⁶⁷ Her ne kadar Demir, asıl önemli olan “eserlerin ortaya çıkışına yol açan temel kuramsal çerçeveyi ve

yetiştirememişler ve özgün bir felsefî sistem kuramamışlardır” şeklinde bir hükme¹⁶⁸ ulaşması tesadüf değildir. Bir inkârı gizlemekten ziyade ifşâ eden ve günlük ideolojinin esiri olarak Osmanlı düşüncesinin yolunu kesmeye çalışan bu hükümlerine rağmen Demir’in, *Philosophia Ottomonica* başlığı altında üç ciltlik bir çalışma yaptığı da gözden kaçmaz.¹⁶⁹ Ne var ki çok kere metinleri olduğu gibi almakla yetinen¹⁷⁰ ve metin dışı yorumlar çerçevesinde yürüyen¹⁷¹ bu kitabın muhtevâsının başlığına delâlet

bu çerçevenin ortaya çıkışına olanak veren temel etmenleri belirlemektir” dese de verdiği neticelerden bakıldığında onun geçtiği yolu görmek mümkün değildir. (*Osmanlılarda Bilimsel Düşüncenin Yapısı*, s. 7). Hâliyle zihne hangi tereddütleri saldıgı meçhûl olan bu çalışma, haklı tenkitlere maruz kalacaktır. *Philosophia Ottomonica* boyunca devamlı olarak kelâm, tasavvuf ve felsefenin birbirine eşlik etmesi gerektiğini söyleyen Demir, *Osmanlılarda Bilimsel Düşüncenin Yapısı*’ndaki tavrıyla, klişe hükümlerle kubbeyi sağlam tutan temeli kör kazmayla yıkmakta, yaprak değiştiren ağaçlar gibi zaman zaman savunduğu görüşleri değiştirmekte ve başka başka kalıplara girmektedir. Bir din gibi bahsettiği laiklik çerçevesinden Osmanlı düşünce ikliminin ufuklarına bakan, referans noktası laiklik olan Demir’in bu neticeye nasıl vardığı, bu hükümleri verirken esas kaynak olarak nereyi aldığı meçhûl değildir. Diğer bir ifadeyle kaynaklar susarken laiklik meselesine mihlanıp kalan Demir konuşur, Demir konuşurken kaynaklar susar. Osmanlı döneminde hayatlarını idrâk eden düşünürlerin kaleme aldığı metinler meydana gelmesine rağmen laiklik etrafındaki mukaddimelerden hareketle fikir âlemini inşa eden Demir’in, laikliğe olan bu meftunluğu bir felsefe veya bazı sorulara cevap mıdır? Bunu bilmiyoruz, bildiğimiz bir şey varsa o da müdafaa edilmek istenilen bu fikirlere iştirak edenlerin böyle müdafaalar karşısında kendi fikirlerinden soğuyacaklarıdır.

¹⁶⁸ Demir, *Osmanlılarda Bilimsel Düşüncenin Yapısı*, s. 36; Osmanlı’da düşünce yok diyenler aslında kendilerinde o âleme ait bir fikir olmadığını ortaya koymaktadırlar. Hâl bu ki asıl meziyet, meziyeti ve kıymeti bulup göstermektir.

¹⁶⁹ Bilimden, dinden ve edebiyattan müstakil olarak Osmanlı felsefesinin yazılamayacağı kanaatinde olan yazar çalışmasına “merkezde felsefe tarihinin yuvalandığı bir düşünce tarihi gözüyle de” bakılabileceğini söyler. Ona göre Osmanlı düşüncesinin kaynaklarını Hikmet’den bağımsız olmayan tasavvuf ve kelâm, tefsir, hadîs ve fıkhnın felsefî düşünceyle alakalı yönleri, *İskender-nâme* gibi edebî olarak yaftalanan eserler, “heterodoks örgütlenmeler ile Alevî-Bektâşî topluluklara mensup düşünürlerin eserlerinde tesadüf edilen felsefî öğretiler” ve bütün ameli ilimlerin kodeksi olarak görülmesi gereken Kınalı-zâde Ali Efendi’nin *Ahlâk-ı Alâ’î*’si teşkil eder. (bkz. *Philosophia Ottomonica*, I, 17, 19, 29, 38-41, 44, 141, 217). Fuad Köprülü, Hilmi Ziya, özellikle de Ahmet Yaşar Ocak’ın yazdıklarını etüd ettiğimizde Remzi Demir’in burada kurmaya çalıştığı şablonun çok daha evvelden ve çok daha sistematik bir şekilde kurulduğu görülür.

¹⁷⁰ Devamlı olarak kelâm-felsefe ve tasavvufun Osmanlı düşüncesindeki yerine dikkat çekmekle beraber bunları destekleyebilecek malzemeyi ortaya koyamayan, görüşlerini metinlerle temellendiremeyen Remzi Demir’in başlangıç noktasında kalan, hangi problematikler etrafında döndüğü meçhûl olduğu için bir ırkambar görüntüsü veren ve hamlesini sadece iyi niyetinden alan bir teşebbüs olarak görülmesi gereken bu çalışması, Osmanlı düşünce tarihinin nasıl yazılmaması gerektiğinin iyi bir örneği olarak okunabilir. Metinlere girmesi ile çıkması bir olan Profesör Demir’in bazı bölümler hariçinde, ele aldığı kaynakları okumaya vakit bulamadığı çok bâriz bir şekilde görülür.

¹⁷¹ Mesela Remzi Demir, Gazzâlî’nin eserlerinin Selçuklu ve Osmanlı asırlarında muhtelif zümreler tarafından şiddetli bir şekilde tenkide tabi tutulmasını hatta dalâletle itham edilmesini onun “öğretisinin doğruluğu veya geçerliliği üzerinde, müsterek bir kanaat oluşmamıştır” şeklinde bir hükme dayanak kılar. Bu görüşüne Ali el-Tûsî’nin *Tehâfût* hâşiyesinde Gazzâlî’nin isminin *el-Muhakemât* yazarı Kutbeddin Râzî’nin isminin daha fazla geçmemesi, Gazzâlî’nin “tarihsel görevini yerine getirdikten sonra yerini başka düşünürlere bırakması” manasına mı gelir? şeklinde bir de soru ekler. (*Philosophia Ottomonica*, I, 68-69, 71). Bütün bunlar metinlere dâhil olmadan düşünce tarihi yaz-

ettiğini söylemek kolay değildir. Kitabın şumûlü, me'mûlünden fazladır.¹⁷² O hâlde Osmanlı fikir ikliminin harimine girmek ve oraya hayat veren rûhu sezebilmek için Remzi Demir'e hâkim olan bu usûlle araya mesafe koymak lazımdır. Aksi takdirde zihniyet ve birikimi o dönemi nasıl anlamaya ve göstermeye uygunsa bunu yapan, maziyi hususi bir nokta-i nazardan gören gereken ve devr-i Âdem'de kalması gereken gariplikler bu sahayı doldurmaya devam eder, Gelibolulu Mustafa Âlî'nin dediği gibi işlerin düzeni vezinsiz nazma dönüp çığırından çıkar.

Biz en iyisi bunları bir kenara bırakıp tekrar esas meselelerimize temas eden Ahmet Yaşar Ocak'a dönerek tasvir ve tahlilimize devam edelim. Tefekkür dünyasını maziyi tefsir ve tespit etmeye hasreden ve usûl noktasında Köprülü'nün açtığı vadiyi ihyâ eden Ocak'ın Osmanlı düşünce ikliminin nazarî cephesine yönelik perspektifi amelî nokta da hükmünü yürütmektedir. Buna göre "Osmanlı İmparatorluğu, kendi devlet anlayışı istikâmetinde geliştirdiği yapısının çok tabîî bir tezâhürü olarak, kendine uygun bir şekilde dogmatikleştirdiği Ehl-i Sünnet düşüncesi içinde ve kendi pratik ihtiyaçlarına

maya kalkışmanın beklenebilecek neticeleridir. Şayet yazar *Tehâfütü'l-Felâsife* ile başlayan geleneği metinler üzerinden takip edebilse idi perspektifi ve zihniyeti tayin eden ismin Gazzâlî olduğunu görürdü. Mesela Hoca-zâde, Tûsî ve Kemâl Paşa-zâde, Gazzâlî'ye tenkitler yöneltmelerine rağmen usûl olarak onun *Tehâfütü'l-Felâsife*'deki yaklaşımını aktüelleştirerek kendilerine bir alan açarlar. Remzi Demir'in akıl yürütmesinden hareket edersek Kemal Paşa-zâde'nin hâşiyesinde Gazzâlî'nin yanında Râzî, Hoca-zâde ve Tûsî olmak üzere pek çok isim mevcuttur. Dolayısıyla burada da Gazzâlî'nin geri çekilerek yerini başka isimlere bıraktığını söylemeliyiz. Hâl bu ki Türk *Tehâfüt* geleneği Hoca-zâde ile Tûsî'nin kaleme aldıkları eserlerin girişlerinde gayet açık bir şekilde vurguladıkları üzere usûlde Gazzâlî'yi takip eder, zaman zaman tenkit etse de onunla aynı neticelere ulaşmayı hedefler. Diğer bir ifadeyle *Tehâfüt* geleneği tenkitler refakatinde Gazzâlî'yi tahkim eder. Maksudları şeriatı aykırı hükümler ileri sürdükleri durumlarda filozofları hesaba çekerek reddetmek ve onların ilâhî ve tabîî ilimler ile ilgili iddialarını çürütmektir. Çünkü felâsifenin şer'î kâideler ve dînî akîdelerle sabit olmuş olan şeylere aykırı düşen iddiaları bu iki ilimde bulunur. O hâlde *Tehâfüt* geleneğine düşen tefelsûf ehline karşı çıkarak, hak ve yakîn ehlini yüceltmek, o günahkarları da cezalandırmak amacı ile onların tabîî ve ilâhî ilimlere ait görüşlerini temellendirmek üzere ileri sürdükleri delilleri tahkiye etmek ve sonra bunları çürütmektir. Hoca-zâde, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 5; Kemâl Paşa-zâde, *Hâşîye 'alâ Tehâfüt al-Falâsia*, s. 18-19, 24.

¹⁷² "Yeni-Platonculuk'un İslâmî bir türevi" olarak gördüğü tasavvufun "Kur'ân-ı Kerîm'de tasvir edilen Allah-âlem ve Allah-insan ilişkisinden oldukça farklı bir ontolojik ve epistemolojik zemin üzerine" oturtulduğunu iddia eden (*Philosophia Ottomonica*, I, 99) Demir'in meseleyi bu düzeyde ele alışı, fikrî seviyesinin içyüzünü göstermektedir. Diğer taraftan onun tasavvufî şeriat arasındaki iritabı Gazzâlî'nin sağladığını iddia eden sözleri, tasavvufun Gazzâlî'den evvel şer'î bir meşrûriyet alanına sahip olmadığını ihzas eden Oryantalist literatürün devamı olan bir yaklaşımdır. Hâl bu ki tasavvufun Gazzâlî'den evvelki devrine uzananılenler bu disiplinin Gazzâlî ile birlikte etkin olduğu fikrini, öteden beri süren galatlardan biri olarak göreceklere. Gazzâlî'nin Muhâsibî, Kelâbâzî, Ebû Tâlib Mekkî ve Kuşeyrî gibi seleflerinin vücûd verdiği görüşleri esas aldığımızda şeriatla tasavvuf arasındaki tabîî ilişkinin çok evvelden yerli yerine oturtulduğu müşahade edilir. Gazzâlî'nin bizzat kendisinin de ifade ettiği gibi tasavvuf sistematik manada teşekkül ettiği dönemden başlayarak İslâmî içli dışlı olmuş, Müslümanlığı en iyi şekilde tecrübe etmede, üzerine düşen vazifeyi hakkıyla yerine getirmiştir. Vaziyet bu olmasına rağmen Demir, çalışmasının daha başında Türk düşünce tarihi araştırmalarının önünde en büyük engel olarak gördüğü oryantalist perspektifi yeniden aktüel hâle getirmekte ve Gazzâlî etrafında öteden beri hükmünü yürüten geleneğin sözcülüğünü yapmaktadır.

cevap verebilecek tarzda bir düşünce ortamının oluşmasını teşvik etmiştir".¹⁷³ O bir taraftan Ehl-i Sünnet'i savunmak için düşüncenin siyasî yapılanmaların güdümüne girdiğini bunun söz konusu mezhebe siyasî üstünlük sağlamak veya Müslümanların inançlarının zedelenmesini engellemek gibi hiç de küçümsenmeyecek faydalar temin ettiğini vurgular. Diğer taraftan düşünceyi siyasî mücadelelere alet etmenin yaratıcılığı ve gelişme kabiliyetini körelttiğini vurgular.¹⁷⁴ Bu Osmanlıların Büyük Selçuklulardan devraldığı bir mirastır, bu istikâmette resmî misyon üstlenen âlim ise Gazzâlî'dir.¹⁷⁵ Osmanlı siyasî düşüncesi "eski siyasetnâme geleneğinin dışına çıkmayan, tamamıyla pragmatik amaçlı ve tabir câizse gerçek bir felsefî zemine dayanmayan bir siyasî düşünce geleneğini temsil" eder.¹⁷⁶ Siyasî düşünce sahasında da Osmanlılar klasik İran ve Arap düşünürlerinden farklı yeni fikirler geliştiremedikleri için "Osmanlı siyasî düşüncesinin bir *Devlet*'i, bir *el-Medînetü'l-Fâzıla*'sı, bir *el-Ahkâmü's-Sultânîyye*'si, bir *Siyasetnâme*'si, bir *Mukaddime*'si olmadı. Çünkü bu düşüncenin ana karakteristiği, felsefî değil, pragmatik olması idi".¹⁷⁷ Bu zâviyeden hareket eden Ocak, Osmanlı siyasî anlayışının nihâî noktada adâleti statükocu bir toplum anlayışına feda ettiğinde ısrar eder gibidir.¹⁷⁸ Yaşar Ocak bu bakış açısıyla Osmanlıların kendilerinden evvel teşekkül eden nazarî birikimi aktüllestirerek ete kemiğe büründürdüğünü gözden kaçırır gibidir. Kınalı-zâde'nin Kânûn'yi *Medînetü'l-Fâzıla*'nın tecessüm etmiş hâli olarak görmesi tesadüf değildir. Onlar mevcudu tahkim ve takviye ederek belki de kemâle erdirerek istikâmetlerini ayarlar. Bu da tabîi olarak İslâm dünyasının geçmişi dolayısıyla da geleceği ile bütünleşme manasına gelir. Böylece Osmanlı fikir hayatı yerel bir mâhiyet almaktan kurtulur, büyük bütünün parçası ve tamamlayıcısı olur. Yavuz Sultân Selîm'le başlayan doğuya yönelme siyasetinin fikrî ayağı oralarda önceden teşekkül eden birikimi tevârüs etmekle manalanır. İslâm dünyasının bütününe hitap etme ve liderlik yapmada verili durumu dikkate ve ciddiye almanın ehemmiyeti izahtan varestedir.¹⁷⁹

Osmanlı fikir hayatının mevcut manzarasına vadisinde yektâ olan Ocak'ın dikte ettiği görüş zâviyesinden bakıldığı takdirde belirli bir çerçeve ile kayıtlandırmak kaydıyla bir Osmanlı düşüncesi ve felsefesi vardır. Fakat bu çerçeve genişletildiği takdirde bir Osmanlı düşüncesinin olduğunu söylemek şimdilik mümkün değildir; zira ikinci el literatür, bizzat kendisinin de vurguladığı üzere henüz bütün bunların aksini ileri sürececek çalışmalar ortaya koyamamış, bu manzaradan farklı olarak ileri sürdüğü

¹⁷³ Ocak, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Düşünce Hayatı, 14.17. Yüzyıllar", s. 153.

¹⁷⁴ agm, s. 173.

¹⁷⁵ agm, s. 173.

¹⁷⁶ agm, s. 164.

¹⁷⁷ agm, s. 154.

¹⁷⁸ agm, s. 156.

¹⁷⁹ Bu vaziyet, Fars menşeli Nizâmü'l-mülk'le Gazzâlî'ye başat bir yer veren Selçuklu'dan beri süregelen gelenektir. Onlar Oğuz Türklerinin şekillendirdiği manzaraya siyasî ve fikrî manada istikâmet veren siyasîler ve düşünürlerdir.

görüşleri metinler üzerinden temellendirememiştir.¹⁸¹ Osmanlı araştırmalarına zînet veren Ocak, bütün bu görüşleriyle başlanılması gereken yerin; kendisinin bizi getirip bıraktığı merhale olduğunu ihsas etse de Mustafa Âlî'nin işaret ettiği vaziyet değişmez: “İki cânıblı bir âyîneye benzer âlem/bir yanı sûret-i gam bir yanı şekl-i mâtem”.¹⁸¹

Tarih ve Kültürün Felsefe İçin Kıymet ve Ehemmiyeti

Tefekkür hayatımızı geldiği merhale ile gideceği istikâmet ışığında okuyan Ayhan Bıçak'ın iki cilt olarak kaleme aldığı ve yeni bir terakibin potasını gördüğümüz *Türk Düşüncesi* isimli eseri, geçmişini inşâ eden kaynaklarla alaka kurma bakımından Hilmi Ziya'nın *Türk Tefekkürü Tarihi*'ni tamamlayabilecek vasıftadır.¹⁸² Çağdaş Türk düşüncesinin son temayüllerini gösteren bu çalışma, merkezi olmayan bir vilayet manzarası arz eden akademik hayatımızda Türk düşüncesinin rolü ve manasına yeni baştan dikkatimizi çekmesi bakımından ehemmiyetli bir yere sahiptir. Osmanlı fikir tarihçiliğinin uyusuk havası içinde böyle bir kitabın vücûd bulması her türlü takdîrin ötesindedir. Eserin kaleme alınma gerekçesi Osmanlı fikir hayatı lchine tefsîr edilecek hususiyetler içermesi bakımından manalıdır. O düşünce dünyamıza, tarihî-kültürel ve entelektüel perspektiften bakmayı tercih ederek, zihnî sepekiilasyonlara saplanıp kalmaktan kurtulur. Türk tarihini fikrî boyutuyla mistifike ederken, mümkün mertebe sahanın temel meselelerine karşı mücerret bir tavır sergilemekten uzak durur. Osmanlı dînî düşüncesinin sadece Osmanlı ile başlayan ve biten bir şey olmadığını gözden kaçırmaz. Klasik kaynakları İngilizceden okuduğu metinlerle anlamaya ve ihâtâ etmeye çalışan akranlarının aksine¹⁸³ hâricî esasları değil, dâhilî vaziyeti dikkate alarak görüşler serdedir. Hayatı inkâr etmemekle beraber düşüncüyü aktüaliteye feda etmekten sakınır. Osmanlı öncesi döneme dair kaleme aldığı bölümde Osmanlıların hangi birikimi nasıl tevâriis ettiğini temellendirir, hangi zemin ve çerçevede yükseldiğini kaynaklarına

¹⁸⁰ agm, s. 151.

¹⁸¹ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Divân*, I, 184.

¹⁸² Biliyoruz ki Hilmi Ziya Türk düşüncesinin teşekkül devri ile modern dönem Türk düşüncesini inceleme konusu yapar. Osmanlı asırlarına karşı istigâli bir tavır sergiler.

¹⁸³ Türkiye’de yabancı dil bilenlerin çalışmalarını gözden geçirdiğimizde dil bilmenin bu topraklar lehine bir fonksiyonu olmadığı şeklinde bir kanaat hâsıl olmaktadır. Sadece mensup oldukları çevrelerde var kabul edilen bazı akademisyenler, klasik kaynakları İngilizce, Fransızca yahut da Almanca’dan okudukları metinlerle anlamaya ve ihâtâ etmeye çalışırlar. Hâl bu ki İslâm felsefesinin teşekkül sürecinde Müslümanlar kendi tecrübeleri nispetinde Grek felsefesine açılırlar. Aristo ve Eflâtûn etrafında vücûd bulan fikrî yapıyı dünya görüşleri istikâmetinde tevâriis ederler. Burada Gazzâlî’nin *ricâlî hakikat ile değil hakikati ricâl ile bilirler* sözünü hatırladığımızda Grek filozoflarının neden bu derecede ciddiye alındığının sırrı kendiliğinden ortaya çıkar. Klasik dönemde entelektüel bakımdan kaynak olarak alınan dünyayı dönüştürme potansiyeli ve meziyeti modern dönemde ycrini itaat ve boyun eğmeye bırakır. Akademik dünyanın tecrübe etmediği usûl, sülûk etmediği tarz kalmadığına göre bu şekilde herşeye boyun eğmenin ne getirip ne götürdüğü ortadadır. Tanpınar aramızda mütefekkir geçinenler, “çok defa insanın üzerinde Almanya’da yahut Amerika’da, yahut Fransa’da basılmış bir kitap tesiri” yapıyor derken haklıdır.

kadar uzanarak meydana koyar. Doğrudan kimseyi muhatap almasa da zaman zaman kırıncı olmaktan çekinmez. Türk düşünce tarihini teşekkül ettiği dönemden başlayarak günümüze kadar gelen bir hat üzerinden okumaya tabi tutar. Zaman zaman ikinci el kaynaklar refakatinde hareket etse de genel itibariyle ele aldığı mesele yahut konuyu kaynaklarına kadar götürür. *Kanaatimce* diye başlanan cümlelerle malûm şeyleri bir daha tekrarlayan ve herkesin bildiği, ilim âleminde öteden beri kabul gören kalıpları ve şöhret bulmuş yaygın hükümleri belli isimlere atıflar etrafında dip notlandırmaktan uzak durur. Düşünce tarihçisi olmanın en temel vasıflarından biri de sahanın geldiği merhaleden bi-haber olmamak olduğuna göre Bıçak'ın burada klasik kaynaklar yanında modern araştırmaları da kuşatan bir telif tarzı olduğunu söylemeliyiz. İhtisaslaşmayı miyoplaşmadan ibâret gören bir akademik dünyada Bıçak'ın Türk düşüncesini bir bütün olarak gören, dahası "ilim" ve "fikir" sahasındaki gizli mukavelelere riâyet etmeyerek tefekkürün birtakım muvâzaalarla yaşama gibi bir mecburiyeti olmadığını gösteren çalışma tarzının fikrin sahasını genişlettiği teslim edilmesi gereken bir hakikattir. Böylece disiplin denilen şeyin ne kadar sün'î olduğunu, farklı sahalarda okuma yapmayan bir akademisyenin kendi sahasında bile söz sâhibi olamayacağını bir kez daha tecrübe etmiş oluruz.

Fikir hayatımızın menşelerinden bugüne kadar zaman ve mekân içinde bir bütün olarak tedkik edilmesi gerektiği fikrini esas alarak harekete geçen Bıçak'a göre Cumhûriyet öncesi nasıl reddedilemezse aynı şekilde İslâm öncesi dönem de reddedilemez yahut da görmezden gelinemez; zira yeni bir medeniyet içinde yaşamaya karar verildiğinde eski medeniyetin bütün unsurları ortadan kalkmaz. "Toplumlar, kendi kültür dünyasına yabancı ya da yeni bir unsur kabul ettiğinde, onu kendi kültürel ortamında dönüştürerek kullanır. Dolayısıyla, insan için yepyenilik söz konusu değil, tersine tarihsel süreklilik esastır. Bu durum, toplumsal sorunları tarihsel süreklilikleri içinde ele almayı gerekli hâle getirmektedir".¹⁸⁴ Maruz kaldığımız değişmelerin mâhiyeti ve derinliği ne olursa olsun hayat karşısında duruşu temin edecek olan muharrik unsur bu süreklilikler ve köklere sarılışlar olduğuna göre Bıçak'ın dikkatleri yerindedir.

Felsefe ile tarih arasında kurulması gereken irtibatları yoklayan¹⁸⁵ Bıçak, felsefe formasyonuna sahip olmasına rağmen efsâneler,¹⁸⁶ halk inançları ve kültürün düşünce tarihi için tekabül ettiği yeri çok iyi bilir, bunlar bid'at ve hurâfedir deyip geçmez.¹⁸⁷ Hatta bazen tarih ve menkıbenin birbirinin yerine kullanıldığını gözden kaçırmayarak¹⁸⁸ felsefe ile tarihin bir sentezi hâline gelir. Daha doğrusu hikmeti tarihte arar. Tarihin

¹⁸⁴ Ayhan Bıçak, *Türk Düşüncesi*, I, 577.

¹⁸⁵ Felsefeciler içinde tarihle bu derecede hem-hâl ve hem-dert olan ikinci bir akademisyen yoktur.

¹⁸⁶ Bıçak'ın Osmanlı devletinin kuruluşunda ve işleyişinde efsânelerin fonksiyonel taraflarına dikkat çeken değerlendirmeleri için bkz. *a. g. e.*, I, 297-299.

¹⁸⁷ Dikkat çekici bir değerlendirmesi için bkz. *a. g. e.*, I, 288; Bu vadede Gibb'e yönelttiği tenkitler için bkz. *a. g. e.*, I, 200.

¹⁸⁸ *a. g. e.*, I, 408.

tefekkürün uzviyetinde gizli bir nabız gibi attığını gözden kaçırmaz ve destanlar, Hamzanâmeler, Gazâvatnâmeler, Muhammediyyeler çerçevesinde halk, devlet ve düşünce arasındaki irtibatı billûrlaştırmaya hususi bir ehemmiyet verir. Hâdisenin ehemmiyetini anlatmak için yazarın cümlelerini aynen alıyoruz:

“Sorunlarının bir kısmını velilerin türbelerinde çözmeye çalışan, dünyada misafir olduklarını çok sık hatırlayan, yine de dünyaya dört elle sarılarak hayatlarını sürdürmeye çalışan, bazen devlete isyan eden, çoğunlukla duâ eden halk, devletin kendini var etme gerekçesi olarak ortada durmaktadır. Halkın yaşantısına yakından bakıldığında, kullandığı değerler, gelenekler, görenekler, töreler, ninniler, türküler, oyunlar, düşüncenin en zengin katmanlarını oluşturduğu gibi toplumun düşüncesini, zihniyetini, tarihini de ortaya koymaktadır.”¹⁸⁹

Fikirden beklenebilecek her şeyi fazlasıyla veren bu ifadelerde görüleceği üzere, Osmanlı düşüncesinin sentezini bu güzergâhta gören *Tarih Metafizikleri* yazarı, burada âdetâ lisân-ı hâlle bizim düşüncemiz halkın hayatında ve hissiyatında toplanır der. Köklere inmesini bilen bu bakış tarzına göre Osmanlı fikir hayatının sesi olan büyük halk kütlesinin şart ve imkânları her şeyin ötesindedir. Meseleler hayatla kucaklaştığı nispette bir kıymete ve fonksiyona sahip hâle gelir. Tefekkür hayata rûh ve mana veren değerlere dayanır. Bunlar düşüncenin değişmez çerçeveleridir. Türli tefsirlere müsait olsa da fikir denilen şey biraz da halkı tanımak ve bilmekle irtibatlıdır. Bu bakımdan düşünce de hayatın kendisi gibidir.

Maziye dikkat kesilen Bıçak’ın bu istikâmette kültürleri eriten bir pota hâlindeki ümmetçiliğin İslâm tarih tecrübesine aykırı olduğunu söylemesi tesadüf değildir. Ona göre ümmet, İslâm’ı bütün hususiyetleriyle aynı biçimde yaşamak değil, Müslüman olan herkesin oluşturduğu bir üst toplumdur.¹⁹⁰ O toplumun kendine mahsûs taraflarını ciddiye alması hasebiyle Osmanlı yönetim sistemini modern siyaset anlayışlarına ırcâ etmekten uzak durur.¹⁹¹ Osmanlı Devleti’nin, dayandığı ilkeler ve gerçekleştirdiği hedefler açısından, Türk devlet tipinin karakteristik hususiyetlerini taşıdığını ifade eder¹⁹² ve devlet zihniyetinin dayandığı manevî temelleri ehemmiyetli bir cephesiyle dergâhlar ve dervîşler üzerinden şerh ve izaha tabi tutar.¹⁹³ Söz konusu devletin varlığını asırlar içinde sürdürmesini ahlâkî bir kavram olan adâlet düşüncesi etrafında arar.¹⁹⁴ Bu çerçevede modern dönemde epey rağbet gören Osmanlı Devleti’ni Platon’un devlet modeline ırcâ eden yaklaşımların mantığını ve siyasetini sorgular.¹⁹⁵ Bununla beraber

¹⁸⁹ a. g. e., I, 288.

¹⁹⁰ a. g. e., I, 282.

¹⁹¹ a. g. e., I, 308.

¹⁹² a. g. e., I, 297; *devlet-i ebed müddet* fikri bunlardan bir tanesidir. bkz. a. g. e., I, 300.

¹⁹³ a. g. e., I, 298.

¹⁹⁴ a. g. e., I, 304.

¹⁹⁵ a. g. e., I, 306.

Bıçak'ın, toplumsal varoluşun sürekliliğini sağlama endişesiyle zaman zaman şer'î hükümlerle çatışır nitelikte bazı ilkeler ve uygulamalara vücûd verdiklerini vurguladığı Osmanlı hükümdârlarının birtakım faaliyetlerini, devletin şer'î olmadığının bir göstergesi olarak değerlendirdiği müşahade edilir.¹⁹⁶ Burada onun usûl hatası, örfi-şer'î hukuk çerçevesinde Osmanlı tecrübesinde dinden müstakil, seküler bir saha açan Ömer Lütfi Barkan'ı merkeze alarak¹⁹⁷ görüşlerini inşâ etmesidir. Diğer bir ifadeyle çalışmadaki bu boşluk doğrudan referans alınan kaynaklardan kaynaklanır. Hâl bu ki Osmanlılar en din dışı görülebilecek uygulamaları bile nihayetle şeriata referansla ele aldıkları için örfi hukuk üzerinden bu tarz bir yoruma gitmenin kabul edilebilir olduğunu söylemek kolay değildir. Hanefî zihniyet istikâmetinde maslahat, istihsan ve zarûret kavramları ekseninde vücûd bulan ve İslâm hukukunun mer'iyetine halel vermemeyi esas alan kânûnnamelerde bu çok belirgindir.

Bu vadide Osmanlı düşünce ve felsefe tarihi araştırmalarına katkıda bulunan sîmâlardan biri de Süleyman Hayri Bolay'dır. Hilmi Ziya Ülken'in talebesi olan Bolay'ın *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe* başlıklı kitabı, metinlere dayalı bir tahlilin kapısını aralamamız gerektiğini gösteren, bazı başlangıçlarda kalmayıp esas kaynaklara gitmemiz lazım geldiğini hatırlatan, Osmanlıyı daima hararetle ve cerbeze ile savunan bir çalışmadır. Bize düşen vazifenin ne olduğunu çok iyi görür ve gösterir. Devamlı ders veren bir hoca gibi yazan, Osmanlı'da da ilim olduğunu okuyucunun kafasına vura vura anlatan Bolay'ın çalışmasının bize göre asıl meziyeti ve hakîkî kıymeti, Osmanlı düşüncesinin yüklendiği sosyo-politik ve dînî fonksiyona dikkat çekmesidir: “Osmanlı siyasî düşüncesinin de en büyük kaynağı tarihî ve kendi siyasî tecrübesi olmakla beraber, o, teoriden çok, pratik denemelerden gücünü alan bir düşüncedir”.¹⁹⁸ Osmanlı'da “rasyonellik yaşanan, uygulanan ve tecrübe edilen, böylece kemâle eren bir rasyonelliktir. Osmanlı *zıddı söylenemeyecek hiçbir şey yoktur* ilkesini medresede benimsediği için akla esneklik tanımıştır”.¹⁹⁹ Osmanlı düşünürleri bazı filozofları Peygamber kabul ederek bazı peygamberleri de filozof sayarak asırlarca süren felsefe din münasebetini âhenkli bir hâle içine almıştır.²⁰⁰ Bu noktada Bolay'ın halkın kendi hususiyetlerini aksettiren klasiklere vurgu yapması dikkat çekicidir: Âşık Paşa'nın *Garibnâmesi*, Ahmedî'nin *İskender-nâmesi*, Yazıcıoğlu'nun *Muhammediyye*'si ve Süleyman Çelebi'nin *Mevlîd*'i felsefî meseleleri halkın seviyesine indiren metinlerdir.²⁰¹ Düşünce dünyasında gündelik hayatın ve duyguların üzerinde durması, onların Türk

¹⁹⁶ a. g. e., I, 308.

¹⁹⁷ a. g. e., I, 310-315.

¹⁹⁸ Bolay, *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe*, s. 18; Remzi Demir'e göre de Osmanlı siyasetnâmeleri “bir Platon'da veya bir Fârâbî'de görüldüğü ölçüde theoria'da incelemeyi değil, praxis'de yetkinleşmeyi hedefler; bu yüzden azamî ölçüde utopia'la kapalıdır; yeni bir siyaset geleneği teşkil etmeyi değil, eski siyaset geleneğini tekmil etmeyi tercih eder”. bkz. *Philosophia Ottomonica*, I, 144.

¹⁹⁹ Bolay, *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe*, s. 32.

²⁰⁰ a. g. e., s. 46.

²⁰¹ a. g. e., s. 49.

felsefesindeki rolünü gözden kaçırmaması, onun bu dünyayı tanıdığını ve pek tabîî ki sevdiğini gösterir. Pek az araştırmacının günlük hayata bu kadar ısrarla baktığı ve fikir namına neyin en iyi ifade vâsıtası olacağını görmesi takdîr edilmesi gereken bir hakîkattir. Fakat çok uzağa gitmez, aynı çalışmasında Osmanlıların bazı gelenekleri en saf şeklinde gündelik hayatlarında devam ettiren taraflarını daha doğrusu bir kültürün yükünü İlâhiyâtçılığına esir olarak üzerinden atar: “Yazıcıoğlu *Muhammediyye*’sinde varlıkların varlığa gelişi, onların çeşitleri hakkında o kadar ayrıntıya giriyor ki –bir kısmı hurâfeye varıyor– çünkü âyetle ve hadîste o bilgiler yoktur”.²⁰² Bu satırların bir kaç kelâmı hak ettiği ortadadır; zira “her ak sakallıya marifet yolunda uymak diye bir şey yoktur”. Bolay burada farkında olsun yahut olmasın çok büyük hükümler vermekte ve öteden beri savunduğu gelenekle karşı karşıya gelmektedir.²⁰³ Milliyet perverliği ile meşhûr olan bir akademisyenin geçmişi kendi tabîî zaman ve zemininde görmeyi bir kenara bırakıp geleneğe bu derecede karşı koymak zorunda kalmasını izah etmek kolay değildir. Bu satırların yazarının naçiz kanaati odur ki esas yıkılması gereken hurâfe; bugünün diliyle ve zihniyetiyle Osmanlı fikir hayatının meseleleri üzerinde durmak, bu dünyaya mahsûs bütün bir terbiyeyi âdetâ hurâfe kör kazması ile mahkûm etmek, sosyo-kültürel şartların zihnî ve amelî noktada bir toplumu şekillendirmedeki rolünü yok saymaktır. İcra etmek istediği tesir ve ihsas etmek istediği his bu olmasa da Bolay’ın yaklaşımı, düşüncede kültürün fonksiyonunu görmezden gelmeye tekabül ettiğine göre bunlar artık tashîh etmemiz lazım gelen yanlışlardır. Aksi takdirde mazi ile bağlantıyı kurutur, geçmişle aramızdaki uçurumu derinleştiririz.²⁰⁴

²⁰² a. g. e. s. 54; Şerif Mardin de halkın İslâm algısını besleyen kitapları hurâfeler yığını olarak görür.

²⁰³ Bir sempozyum vesîlesiyle Hazret-i Türkistan’dayız. Bir felsefe profesörü, akademisyenlerden oluşan ziyaretçilerin ale’l-usûl şöyle bir bakıp geçtikleri Ahmed-i Yesevî’nin âdetâ kuş konmaz, kervan geçmez çölün ortasında yer alan türbesinin önünde ihtiramla duruyor ve bugünü hasretle gözlediğini ihsas ederek muhtemelen Toroslardan bakiye, Ermeneğe kaçan şivesiyle şöyle diyor: “Arkadaş! Giden gitsin. Ben tâ Türkiye’den geldim. Bir Yasin-i Şerîf okumadan gitmem”. Hürmetle oturuyor, gayr-ı ihtiyârî etrafındakiler de çömelmek zorunda kalıyorlar. Âdet-i hasene üzere Yasin-i Şerîf’i baştan sona, rûhumuza hitap eden bir sadelikte okuyor. Türbenin içinde yeni baştan mistik ve hissî bir hava estiriyor. Okunan Kur’ân-ı Kerîm’i elleri dizlerinde büyük bir huşu ile dinleyen bir başka felsefe profesörü, o anki hâlet-i rûhiyesiyle dolu dolu “helâl olsun, âferin Hoca’ya” diyerek takdirlerini terennüm ediyor. Pek çoğumuzun artık unuttuğu ve hatırlamadığı bu vefaya ve terbiyeye çok sevindiğimi hattâ gıpta ettiğimi niçin inkâr edeyim? O felsefe profesörü Süleyman Hayri Bolay’dır ve sergilediği bu davranışı şüphesiz iyi, güzel ve doğrudur. Fakat *Muhammediyye*’deki benzer unsurları hurâfe olarak nitelendirmediği anıtan itibaren bunlar hayatın en fazla bir dekoru olabilir ve Profesör Bolay müsteki olduğu Anadolu Vehhâbîlerinin dili ve mantığı ile buluşur. Burada Bolay’ın şahsında fikrî dünyası itibarı ile modernist hayat tarzı itibarıyla geleneksel bir Müslüman tipi ile karşı karşıya geldiğimiz inkârı mümkün olmayan bir gerçektir. Çift cepheli bu manzaranın yaşadığımız topraklar lehine veya batılılaşma aleyhine yahut da yerli hayat aleyhine veya modernleşme lehine hangi cepheye kaydedilebileceği devamlı olarak sorulabilir. Bu tavrın Müslüman kalarak modernleşme olmadığı ise muhakkaktır.

²⁰⁴ Osmanlı’da Sünnî İslâm’la İslâm’ın tasavvufî yorumunun farklı dünya görüşlerine tekabül ettiğini iddia eden ve sûfilîğin resmî İslâm anlayışının alternatifi ve ‘negatif’i olduğunu ileri süren Şerif Mardin burada kalmaz, “dindar ahalî en büyük sadakat gösterilerini mücerret bir İslâm dininden ziyade müşahhas tarikatlara saklıyordu” şeklinde bir hükme varır, sûfilîğin şahsında gündelik hayata açılmayı İslâm’a kapanma olarak

değerlendirir. Dahası tarikat kültürünün “kulla Allah arasında mutavassıt vazifesini gören” kiliseye ve ruhbanlığa tekabül ettiğini savunur. Bunun da “mahallî hurâfelerin kıymet bulması ve din kisvesine bürünmesiyle” neticelendiğini söyler. Müslümanlığın tasavvuf kültürüyle aynileştirilmesini İslâm’ın tarikatlara ırcâ edilmesi olarak gören Şerîf Mardin, *Muhammediyye, Ahmediyye ve Kara Dâvûd* gibi eserlere “basitleştirilmiş bir din” anlatımının hâkim olduğunu ve bu basitleştirme nedeni ile bu “sakat kitaplar”daki İslâmî olmayan prensiplerin yavaş yavaş İslâm’a girdiğini, dahası İslâm’ı İslâmlıktan çıkardığını vehmeder. Selefî ve akranlarının irtica-gerici edebiyatı etrafında yaptığını hurâfe ve bid’at kavramlarına sığınarak yapar. Hâl bu ki İbn Sînâ, Mâtürîdî, Gazzâlî, Fahr-i Râzî ve İbnü’l-Arabî’den beslenen *Muhammediyye* Osmanlı hayat felsefesini verebilecek mâhiyet ve derinliğe sahip bir metindir. Bursevî’nin bu eser üzerine *Ferahu’r-Rûh* ismiyle kaleme aldığı şerh, söz konusu metnin nasıl bir felsefî derinliğe sahip olduğunu, filozofların mirasını nasıl yerileştirip ehlileştirildiğini tartışmaya ihtiyaç bırakmayacak derecede ortaya koymaktadır. Kendi şerhini bütün ilimlerin ve latifelerin toplandığı, sayfeler yazılmayan, üli’l-elbâba gizli kalanların tespit edildiği bir eser olarak gören Bursevî, *Muhammediyye ehl-i irfânın idrâk edebileceği bir kitaptır* derken bu hakikati ifade eder. Türk düşünce tarihinin bu entelektüel adamına karşı çıkan Mardin, bir zihniyet ve inancın halka nasıl mal edilebileceğinden, Osmanlı fikir hayatının hangi merhaleleri ne şekilde katettiğinden habersiz görünmektedir. *Muhammediyye* vb. eserler üzerinden bu tarz hükümler vermek, Osmanlı asırlarında hayat bulan Müslümanlığı İslâm dışı ilan etmeye tekabül eder. Nitekim Cevdet Paşa’nın tespit ve teşhisi şudur: Modernleşme asırlarında Vehhâbîler, hurâfe ve bid’at kavramlarını silah hâline getirerek asırların birikimini Osmanlıların şahsında İslâm dışı ilan ederler, Müslümanlığın neredeyse kendileri zuhûr edinceye kadar yaşanmadığını ileri sürerler. Mevlânâ’nın âşığı, İbnü’l-Arabî’nin muhibbi ve Sâ’dî-i Şîrâzî’nin sevdâlısı olmasına rağmen zaruretler nedeniyle onları parantezin dışında bırakan Hüseyin Kazım Kadrî Beg de Osmanlı’da ve Cumhûriyet Türkiye’sinde İslâmcı, Türkçü ve Batıcıların müdafaasını yaptığı İslâm anlayışının Vehhâbîliğin ta kendisi olduğunu itiraf eder. Cevdet Paşa’yla hesaplaşan bir üslûpla kaleme aldığı *Abdülvehhâb ve Vehhâbîler* isimli risâlesinde modernleşme/batılılaşma döneminde savunulan fikirlerle Vehhâbîliğin aynileştirilebileceğini Paşa’dan sonra bir kez daha vurgular. Bugün tabî bulmaya meylli olduğumuz pek çok husus Osmanlı asırlarına döndüğümüzde bid’at olarak görülür, toplum tarafından kabul görmez. Burada Mardin’in ele aldığı meseleleri kuşatabilecek vasıfta olup olmadığı en sarîh şekilde tasavvuf âlemine ait kavramlara dair izahlarında görülebilir. Bir misalle yetiniyoruz: Felsefî zümrelerin İsrâkîlik şeklinde kavramsallaştırdığı görüş tarzında Allah’ın nimetleri, Allah’ın kendi varlığı, doksan dokuz ismi ve bunlardan biri olan Hakk kelimesi dünyaya kırık bir şekilde yansır, muhtelif katmanlara akseder. “Bu katmanın en mükemmel şekli şeriattır ama daha az mükemmel şekli İsviçre medeni kânûnudur, daha da az mükemmel şekli Pasifik Adaları’nda bahkçının hak anlayışıdır”. Şerîf Mardin, *Bediüzzaman Said Nursî Olayı*, s. 38; *Din ve İdeoloji*, s. 71-69; a. mlf., *Türkiye’de Din ve Siyaset: Makaleler III*, s. 246; Bursevî, *Şerhu’l-Muhammediyye: Ferahu’r-Rûh*, I, 2-3). Bu güzergâhta bir parantez açarak hazır kaynaklar ve kalıplarla yazılmış, tasnif fikrine yabancı bir istif içinde hazırlanan bir çalışmayı da misal olarak verelim. Osmanlı halkının İslâm anlayışı üzerine yapılan bir doktora tezinde, çalışmayı yapan, tarihi İslâm-gerçek İslâm ayrımını esas alan modernist İslâm algısı perspektifinden Osmanlı halkının Müslümanlığını değerlendirmeye girişir. Osmanlı dînî düşüncesini veren metinleri Kur’ân’a arzeder, asırları şekillendiren hadisleri süzgeçten geçirir. Hayata hâkim olan rûhun Kur’ân’da yeri olmadığını açığa çıkartmaya çalışan bir usûl eşliğinde, Muhammed b. Abdülvehhâb’ın çerçevesini çizdiği zihniyeti aktüel hâle getirir. Âdetâ selefî mezhebine mensup bir akademisyen gibi Kur’ân’ı hayata taşıyan unsurları sırt çevirir, hâdisenin bu topraklara nasıl mâl edildiği gerçeğine bir mezar taşı kadar bile ehemmiyet vermez, eski mantıkçıların dedikleri gibi kaziyenin aksinin de aynı derecede sahîh görüneceğini hiç aklına getirmez. Burada İslâm’ın başlangıç döneminde Kur’ân’ın tarihten nasıl güç devşirdiğini örneklerle aktaran Fazlur Rahman’ın tefsîr metoduna hayat verirken fonksiyonelliğini vurguladığı tarihi tecrübeyi bir kaleme kenara itişini hatırlayabiliriz. Bütün bunlardan dolayı tenkidî bir incelemeye tahammüllü olmayan bu çalışma, Osmanlı dînî düşüncesinin nasıl ele alınmaması gerektiğinin müşahhas örnekleri ile doludur. Modern araştırmalar çözdükleri meselelerden çok daha fazlasına sebep verdiği için İslâm tasavvurumuzun Osmanlı asırlarına ait manzarası ufkumuzdan silinir. Hâdiseyi kestirmeden bir makale ile halletmeye çalışanlar üzerinde ise durmaya bile gerek yoktur. Osmanlı İslâm tasavvurunu bir makale etrafında kaleme almak sadece bir cesaret işi olabilir.

I. BÖLÜM
OSMANLI ENTELEKTÜEL GELENEĞİNİN MANİVELASI VE
İMKÂNLAR HAZİNESİ OLARAK TARİH

1. HÂDİSELERİN ÖLÇÜSÜ OLARAK TARİH ZEVKİ

Türk düşünce geleneğinde asırlarca hükmünü yürüten en temel realite tarihtir. Mensubiyet duygusunu en iyi şekilde tarihî tecrübenin içinden akıp gelen unsurlar doldurur. Devlet geleneğinin çok sağlam kâidelere dayanmasının ve hükümdârların hâdiselere tabî bir şekilde tasarruf kudreti bulmasının zemini burada toplanır. Bu o kadar öyledir ki realitenin içine iyiden iyiye yerleşme keyfiyetine sahip olan tarihçiler, tasvir ve tahlil ettikleri şeyin kendisi hâline geldikleri için yürütülen fikirler spekülasyon olmaktan çıkarak tecrübe edilen şeylerin bir tercümesi olur. Onlar hâdiselerin ve meselelerin kendi tabî çerçevesi içinde zamana meydan okuyarak geçmiş zamanın emrine girer. Geçmiş sadece düşünülecek değil yaşanılacak bir hâl alır. Hayatın yörüngesinde hareket eden ve hâdiselerin kendi realitesi içinde dönen bu adamların zihni kilitleyen hiçbir nazariyeleri yoktur. Osmanlı tarihçileri entelektüel iddiaları olan kimselerdir. Fakat felsefede olduğu gibi kendilerini çapraşık yollardan ifade etmezler. Felsefe mücerret tarih de müşahhas hususlar etrafında toplandığına göre mücerret olanın müşahhas olan üzerine kurulacağı izahtan varestedir. Osmanlı'da metafizik düşüncenin tekabül ettiği bir hâdiseler silsilesi vardır. Mümkün olduğunca spekülatif bir tavırdan uzak duran, fikrî, hissî ve siyasî hayatın dinamikleri içinde eserler veren Osmanlı tarihçiliğinde yorumlara devamlı olarak olaylar zemin teşkil eder. Bu bakımdan hâdiselerin kronolojik bilgisi olmazsa olmaz bir vasfa sahiptir. Epistemoloji ontolojiye dayandığına göre tarihi dolduran hâdiselerin ehemmiyeti kendiliğinden ortaya çıkar. Bir başka ifadeyle varlıklar hakkındaki bilgiyi o dünyadan koparmak mümkün olmadığına göre ontolojik ve epistemolojik çerçevede her şey her şeyle irtibatlıdır. Hâdiseler gerçeği görmemizi sağlarken, bunlar üzerine yapılan yorumlar da hakîkatin içyüzüne ermeyi mümkün kılar. Osmanlı tarihçisi esasen geçmişteki herhangi bir hâdiseyi sebep ve sonuçları ile dört başı mamur bir şekilde tahkiye ettiği zaman, aslında gelecekte vuku bulması muhtemel meselelerin nasıl tahlil edilerek çözülebileceğinin de sırrını vermektedir. Olayları aktarış tarzı ve hislerini derinlerden ifşâ etmekten geri durmaması, müverrihi vakanüvistliğin ötesine taşır. Diğer bir ifadeyle onların hâdiseleri gün yüzüne çıkartış usûlleri, tarihe yükledikleri fonksiyonun ne olduğunu çok iyi gösterir. Bunları söylerken şunları da gözden kaçırmamak lazımdır: Nazariyesiz tarih düşüncesinin olması nasıl

mümkün değilse ameli olanla irtibatlı olmayan bir nazariyenin de aynı şekilde realitede karşılığı yoktur. Bunlar birbirlerini tamamlar ve karşılıklı ilişki içindedir. Hâliyle mücerret nazariyelerle felsefi spekülasyonlar, tarih ve hayatla irtibatlı olduğu nispette bir kıymete sahiptir. Felsefenin ve İlâhiyâtın keskin sualleri halledilmek üzere mesele edinilir. Sünnîlik dünya görüşü olarak benimsendiği için tarih dînî bir çehreye bürünür, vahdet-i vücûd şeklini alan bir dînî neşveye rağmen metafizik endişeler buhrân hâlini almaz. Hâl ile geçmiş zaman, yaşayan tarafında birleşerek hakîkî çerçevesini bulur.

Fikrî sahada Osmanlı asırlarını etraflı bir şekilde kuşatabilmek için araştırmacıya refakat edecek malzeme mazide gömülü olduğuna göre her şeyden evvel lazım olan şey, tarih zevkine sahip olmaktır. Düşüncenin yol arkadaşı tarihtir. *Veledü's-Şefîk* müellifi Niğdeli Kadı Ahmed'in "tarih ilmi, ilimlerin pâdişâhı, geri kalan reâyâ gibidir" ifadesi,¹ tarih için ehemmiyetli bir psikolojik vesikadır. Kuteybe b. Müslim'in Harezm'i fethettiğinde yaptığı ilk icraatın, İslâm'dan evvelki birikimi yeni döneme taşıyarak aktüel bir mâhiyete büründürebilecek vasıftaki kimseleri bölgeden uzaklaştırmak olduğunu hatırlatalım.² Kuteybe b. Müslim'in bu tavrı, Niğdeli Kadı Ahmed'in perpeküfîni destekleyebilecek veriler içerir. Bu demektir ki tarih ölçü ve realitedir.³ Fikir hayatımızı bir taraftan inşâ eden diğer taraftan onun aksettği bir ayna hâlini alan tarih ilmi, hareket noktasıdır. Birbirlerine az çok sıkı bir şekilde bağlı olan diğer disiplinlerin bir çeşit mukaddimesi olan tarihle alakasız düşünür bulmak zordur. Hemen bütün mütefekkirlerin zihniyeti geçmişin hâkimiyeti altındadır. Tarih ilmini etrafa hâkim bir çınar gibi gören Niğdeli Kadı Ahmed, Gazzâlî'nin kelâma yüklediği sorumluluğu âdetâ tarihe yükler. Düşünce tarihin açtığı yoldan yürür.⁴ Tarih, fikrin kaynağı olan hâdiselerin ta kendisidir. Fakat tarih düşüncesi ve felsefesi etraflı bir şekilde teşekkül ettiği zaman hâdiseler tarihin emrine girer, hâdiseleri ve fikirleri kendisine vurabileceğimiz en ciddi belki de tek mîzân hâline gelir. O hâlde tarih, olmuş bitmiş bir şey olmadığına göre bir millete mensup olmanın ölçüsü oradadır.

Kemâl Paşa-zâde ve Gelibolulu Mustafa Âlî'de çok iyi görüleceği üzere Osmanlı müelliflerinin hemen bütün çalışmalarını besleyen ana kaynak, fikrî hayatımızdaki her kımıldanışın az çok etrafında toplandığı disiplin tarihtir. Orası büyük başlangıçların manivelası olduğu gibi her şeyin etrafında teşekkül ettiği ve döndüğü eksendir. Bu yalnızca kadîm zaman müverrihleri için değil, hayatını modernleşme döneminin icbarları doğrultusunda şekillendiren Cevdet Paşa, İbnülemin, Yahya Kemal ve Köprülü gibi tarihçiler için de geçerlidir. Bu dünya hakkında tam bir fikir verebilecek şeyi, Cevdet

¹ "İlm-i tarih pâdişâh-ı ulûm-est ve bâkî ke'r-reâyâ". Niğdeli Kadı Ahmed, *el-Veledü's-Şefîk ve'l-Hafidü'l-Halîk*, vr. 7b.

² Önceki döneme ait verileri tevârüs etmeyi sağlayacak niteliğe sahip olanların başında tarihi hâdiseleri bilen, ders veren ve Harezm hattını güzel bir şekilde icrâ eden kimselerin gelmesi tesadüf değildir. bkz. *Bîrûnî, el-Âsârü'l-Bâkiye ani'l-Kurûni'l-Hâliye*, s. 36.

³ Aynı zincirin halkaları olarak görülmesi gereken Na'imâ ile Cevdet Paşa'nın kaleme aldığı satırlarda bu durum çok belirgindir: *Tarih-i Na'imâ*, I, 2-3; *Tarih-i Cevdet*, I, 15.

⁴ Bunun en güzel örneği İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sidir.

Paşa'dan okuyoruz: “Rivâyet olur ki eslâfın ahlâfa cerîde-i âlemde pâyidâr ve vesîle-i tahattur u tezkâr olacak en güzel bir güzârı ve eyyâm-ı sâlîfe ve ümem-i muhtelifenin yekdiğere nispetle rüchân ü meziyetinin mizân ü mi ‘yârı fenn-i celîl-i tarih” tir.⁵ Tarih ilminin mîzânı da “her fende hallâl-i müşkilât bir zât” olan ve bu fenn-i mahsûsu icat eden İbn Haldûn’un *Mukaddime*’sidir.⁶ Bu klasik “cevâhir-i ulûm ve nevâdâr-ı hikem ile memlû bir defîne-i nâ-yâbdır”. Hâliyle eserin müellifi bütün tarihçilerden üstündür.⁷ Bizce asıl mühim olan taraf, Na’îmâ’nın kuvvetle yaşanmış bir rûh hâlinden hareket etmesidir. Dikkatin isabeti meydandadır; zira tarih felsefesi terkiibini ilk defa Voltaire ve Hegel kullansa da bu disipline esas teşkil edebilecek mâhiyetteki unsurları, seleflerinin vücûd verdiği birikimi tevârüs ettiğini vurgulayan İbn Haldûn inşâ eder. Dönemleme yapmak, müşterek terminoloji arayışları içine girmek esasen tarihî veriler üzerinde spekülasyon kapısının açıldığı, tarih felsefesi terkiibini doldurmaya yönelik arayışların baş gösterdiğini ortaya koyar. İbn Haldûn asabiyet, bedâvet-hadariyet, umrân ve mülk kavramları etrafında bunu gerçekleştirir. Osmanlı mütefekkirleri de büyük bir tarafıyla *Mukaddime* müellifinin açtığı yolda devam ederler. İbn Haldûn’un eserinde hafif belirtiler hâlinde görünen bir yığın şey, Osmanlı tarihçilerinde bir çeşit açıklık kazanır demek hiç de hatalı olmaz. Bu itibarla Osmanlı asırlarında tarihçiliğin tam bir tedkiki ve özellikle İbn Haldûn’a olan borçlarının gösterilmesi lazımdır.⁸ Teşekkül eden birikimin bütün imkânlarıyla yoğrulan Osmanlı’da tarih ilminin muhtevâsını dolduran prensiplerin ne olup ne olmadığını tespit etmek, bir manada bu milletin tarih felsefesini inşâ edebilmenin de ilk adımıdır. Bu ilkelerin değişmesine paralel olarak tarih tasavvurunun da değişeceği izahtan varestedir. Tarihler kronolojik bir okumaya tabi tutulduğunda Osmanlı hayatını bünyesinde toplayan ıstılâhların dönemlere göre yeniden nasıl şekillendirildiği kendiliğinden ortaya çıkar.

⁵ *Tarih-i Cevdet*, I, 3.

⁶ *Kıyas-ı Enbiyâ*, II, 1144-1145; Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İrade Mesâil-i Mühimme, 8/344.

⁷ *Tarih-i Na’îmâ*, I, 4.

⁸ Bu konuda *Osmanlı İslâm Tasavvuru* başlıklı etüdümüzde yer alan “Osmanlı siyaset felsefesinin model tipi: İbn Haldûn” başlıklı kısma bakılabilir.

2. TARİH DÜŞÜNCESİNİN KARAKTERİSTİK HUSUSİYETLERİ

Osmanlı tarihçilerinin gözünde tarih, geçmişle ânın bir sentezidir. Dönemin imkânlarını kuvvetlendirecek yahut da sınırlandıracak en kuvvetli zemin oradadır. Bu nedenle tarih ve siyaset nöbetleşe birbirlerinin vâsıtası hâline gelir. Tarih zâviyesinden bakıldığında siyaset meseleler yumağı olarak görünürken; siyaset zâviyesinden bakıldığında tarih, huzur ve sükûnetin adresi olarak görünür. Bunlar Osmanlı asırları içinde birbirinin sahasına az çok geçerek daha doğrusu birbirlerine sarılarak kendilerini tamamlarlar. Hâdiselerin sahifelere aksediş şeklini gösteren tarih etrafında fikir imâl etme, görüş ufkunu ve zâviyesini genişletir, hayatı bir bütün olarak değerlendirmeye alıştıır; ölçüsüz mukayeseler yapmaya engel olur. Böylece tarihte gerçekleşen bir hâdis, erişilmesi imkânsız bir şey olmaktan çıkar. Esasen İbn Haldûn'un dâirevî tarih anlayışını inşâ ederken geçmişle geleceği aynileştirmesinin sırrı da budur. “Mazisiz bir hâl tasavvur edilebilir, fakat bir gelecek tasavvuru imkânsızdır” sözünü bir esas kabul eden Tanpınar, “hâl yoktur, mazi ve onun emrinde bir istikbâl vardır. Biz farkında olmadan istikbâlimizi inşâ ederiz” derken Türk tarih tasavvurunun dâirevî karakterini olduğu gibi hülâsa etmektedir. Çevrimsel bir karaktere sahip olan Türk tarih felsefesi, belki de en iyi ifadesini Kur’ân-ı Kerîm’deki ve *tilke’l-eyyâmü nüddâviluhâ beyne’n-nâs*⁹ ifadesinde ve tarih boyunca birbirinin devamı olarak kurulan Türk devletlerinde bulur. Cihâd etrafındaki metaforlarla dolu olan Osmanlı tarihi bunun en güzel örneğidir. Kroniklerdeki kuruluş devri ile ilgili verileri okuduğumuzda oradaki hususların tam olarak bu çerçeveye oturtulabileceği görülür: Cengiziyân ordusunun Selçuk askerlerine galip gelmesi ile mukadderât-ı İlâhiyye’nin bir gereği olarak Âl-i Osman zuhûr eder. Böylece *kezâlike ve evrasnâhâ kavmen âharîn*¹⁰ âyeti bir kez daha tecellî eder.¹¹ Hükümleri yürürlükten kalktıktan sonra Selçuklular tarih sahnesinden çekilirken Osmanlılar onların yerini alır.¹² Fikirlerini başka bir göz ve yeni bir dikkatle baktığı tarihe ve müşahede ettiği hayata borçlu olan Cevdet Paşa’nın şu ifadeleri, Osmanlıların

⁹ Âl-i İmrân/140.

¹⁰ Duhan Sûresi/28.

¹¹ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü’t-Târih-i Künhü’l-Ahbâr*, 1/1, 35.

¹² İdrîs-i Bitlîsî, *Heşt Bilişt*, I, 81.

bu husustaki düşüncelerini çok iyi özetler: Hazır mülk ve medeniyet bulmuş bir devlet değil, belki fethettiği beldeler ve memleketlerin vaziyet ve şartlarına göre siyaset usûlü ve uslûbunu genişletmek sûretiyle kendisine yer tayin etmiş bir saltanat olarak görülmesi gereken Devlet-i Aliyye'nin zuhûruyla İslâm milletinin kuvvet ve kudreti tazelenir. Bir müddetten beri ehl-i İslâm'a musallat olan olan zaaf ve ümitsizlik yerini huzur ve güzelliğe bırakır.¹³ Bu sistemin en sağlam geleneğinde yetişen ve mensûbu olduğu kültürle geleneğin üzerine ameliyeler yapan Cevdet Paşa, bütün bu görüş ve tavırlarıyla, Kâtip Çelebi ve Na'imâ'da olduğu gibi İbn Haldûn'un *Mukaddime*'de çerçevesini çizdiği çevrimsel/dâirevî tarih anlayışını Osmanlıların şahsında bir kez daha tazeler. Hâdisenin asıl karakteristiği bu noktadadır. Hangi zâviyeden bakılırsa bakılsın burada sistemin kendi tabiatından gelen bir fikrî hazırlık söz konusudur. Meselelerin üzerine gerektiği gibi eğilen biri, her zaman için aktüel olmanın esaslarının burada toplandığını fark edecektir. Bu tarafıyla tarihin vazifesi gelecek nesillere yol göstermekten ibârettir.

Cemiyet meselelerinden gelerek fikre doğru açılan tarihçiler, Timur hâdisesi ile Osmanlı'nın içine düştüğü vaziyeti *ve tilke'l-eyyâmü nüdâvilitihâ beyne'n-nâs* âyeti¹⁴ doğrultusunda değerlendirmek gerektiğine vurgu yaparak,¹⁵ mahud olayla çevrimin öbür yüzünü yaşadığımızı ihsas ederler. Aynı dâirevî tarih inancı, Timur hezimetini yaşamasına rağmen devletin eski ihtişamına kavuşacağına inanan ulemâda da mevcuttur.¹⁶ Tarih fikrini kendileri için bir hareket noktası olarak gören Osmanlıların hemen hepsi bu istikâmette birleşmiş gibidirler. Nitekim İzzet Molla devrin meselelerini dikkate alan layihasında mantikî zinciri kaybetmemeye çalışarak şöyle der: "Bir devletin beş yüz sene bir halde olmayacağı tevârîh-âşinâyân-ı eslâfa malûmdur. Kâr-ı akl oldur ki şerr-i cüz'îyi ihtiyâr eyleyüp a'dâya izhâr-ı mülâyemet ile kendi işine nizâm virüp vakten-mine'l-evkât ahz-ı sâra dîde-dûz olmak iktizâ ider". Nemçe devleti iki bin seneden beri birkaç defa inkırâza yüz tutmuş iken düşmana müdârâ akl ve deha sahiplerinin tedbîrleriyle bundan kurtulmuşlardır. Timur vak'asından sonra devletlerin tekrar eski hallerine döndükleri bir gerçektir.¹⁷ Devrin hususiyetini teşkil eden bir başka örnek de hâdiselerin havasında yaşamasına rağmen kırılan zincirin yeniden nasıl bağlanabileceğinin ipuçlarını veren ve doğrudan doğruya geleneğin devamı olan Koçi Bey'in şu satırlarındadır: Gazâlarda İslâm askerleri on kere kırılıp

¹³ *Tarih-i Cevdet*, I, 29-30.

¹⁴ Âl-i İmrân/140.

¹⁵ Hoca Sa'deddîn Efendi, *Tâcü'r-Tevârih*, I, 182.

¹⁶ Seyyîd Emir Buhârî, Mevlânâ Şemseddîn Fenârî ve Mahmûd-i Cezerî'yi yakalayıp zincire vurarak Timur'un beylerinden Şeyh Nureddin'e götürürler, Emir Nureddin onların ulemâdan olduklarını görünce hürmet eder, Timur'un Kütahya'daki otağına gönderir, Timur hürmetle karşıladığı ulemâdan Şeyh Mahmûd-i Cezerî'ye yanında kalmasını teklif eder, diğerlerini serbest bırakır. Onlar da Osmanlı'nın yeniden ayağa kalkacağına inandıkları için Bursa'ya dönerler. Hoca Sa'deddîn Efendi, *Tâcü'r-Tevârih*, I, 188; II, 495; *Tarih-i Nişancı Mehmed Paşa*, s. 156.

¹⁷ Tayyâr-zâde Atâ, *Osmanlı Saray Tarihi: Tarih-i Enderûn*, III, 318-319.

yenilse de Allah'ın izniyle asla Devlet-i Aliyye ve dîn-i Muhammedî bozulmaz ve sarsılmaz; zira birisi gitse yerine onu gelir. Bu devlette altın, gümüş ve bakır madeni olduğu gibi güya benî-âdem madeni de vardır.¹⁸ Aynı mihverin üzerinde dolaşan ve hâdiseleri olduğu gibi anlatmakla yetinmekten uzak duran Cevdet Paşa da tarihin bu dâirevî karakterini şöyle hülâsa eder: Dünya devamlı olarak yenilenir. Bu çerçevede her devlet bazen kuvvet bulur bazen de zaaf ve çaresizlik içine düşer. Zuhûr ettiği dönemde sâde bir hayat süren devletler günden güne kuvvetlenir. Fakat eskidikçe külfet ve gösteriş arttığı için evvelki sadelik kalmaz, meşgaleler ve masraflar büyür, sıkıntı baş gösterir ve idarî kusûrlar ortaya çıkar, böylece devlet zaafın pençesine düşer. Bu Allah'ın âlemde cereyan eden bir sünnetidir. O hâlde her tavr neyi gerektiriyorsa o şekilde davranmak ve her devrin mizacına göre çare ve ilaç aramak lazımdır. Her devlet sinn-i nemâ, sinn-i vukûf ve sinn-i inhitât mertebelerini bir şekilde tecrübe eder. Hâliyle her tavr ve mertebede münâsîp hareket ne ise ona dikkat etmek gerekir. Çöküş dönemi bazen hiss olunmayacak derecede gizli bazen de âşikâr olup ilacı müşkil olur. Bununla beraber inhitât ve zaaf emâreleri ziyadesiyle zuhûr etmişken bir devletin hakîmâne tedbîrler ile yeniden hayat bulup tazelenmesi mümkündür.¹⁹ Cevdet Paşa görüşlerini Osmanlı tarihi üzerinden de müşahhaslaştırarak bu fikrin en tabîî gelişmesini verir. Buna göre ihtiyârlık vaktinde insanın asabına zaaf geldiği gibi zamanın akıp gitmesi ile hükûmetlere de yorgunluk gelmesi tabîî işlerdendir. Yıldırım Bâyezid devrinde devlete gevşeklik geldiği gibi II. Bâyezid zamanında da fütûhatça biraz durgunluk baş gösterir. Yavuz Sultân Selîm Hân “mehâbetnâme-i serîr-kahramânî olarak efkâr-ı fütûhâtı” tazeler.²⁰ Cevdet Paşa bu “sükûn ve sekînet” zamanına bir de Sultân Süleyman devrinde “mîzâc-ı devlette” peydâ olan gayr-ı ahlâkî hususları ekler.²¹ Neticede Kanûnî, II. Selîm ve III. Murâd devirlerinde on beş sene süreyle sadrazamlık makamında kâim olan ve “devlete muzır bir işte” bulunmayan Sokullu'nun şehîd edilmesinden sonra Umûr-ı Dîvâniyye'nin ehemmiyeti kaybolup kânûn ve nizâmlara riâyet olunmaz. Az çok nüfûz bulan nedimler ve yakınlar, gitgide tesir alanını genişleterek her işe karışır. Neticede devlet işleri nâ-ehiller elinde kalır.²² Gördüğünü ve okuduğunu kendine özgü bir şekilde yakalayan, hepsinden ehemmiyetlisi tenkit fikriyle hareket ettiği görülen Paşa'nın konusunu kavrama kabiliyeti dikkat çekicidir. Daha sonraki zamanlar için örnek teşkil edebilecek hususiyetler taşıyan bu perspektif, artık işin sistematik bir hâl aldığını gösterir.

Ana hatlarını İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sinde bulduğumuz fakat çeşitli gelişmeler gösterdiğini bildiğimiz bu dâirevî tarih anlayışı, Osmanlı-Selçuklu irtibatında da çok

¹⁸ *Koçi Bey Risâlesi*, s. 103.

¹⁹ *Tarih-i Cevdet*, I, 17-18; meselenin Kâtip Çelebi ve Na'îmâ'daki manzarası için bkz. *Düstûr-ı'l-Ameli-İslâhi'l-Halel*, s. 122; *Tarih-i Na'îmâ*, I, 21, 24-25.

²⁰ *Tarih-i Cevdet*, I, 38.

²¹ *a. g. e.*, I, 32.

²² *a. g. e.*, I, 42, 95.

belirgindir. Bu noktada “Osmanlı tarihi umûmî Türk tarihinin çerçevesi içinde, yani sair Anadolu beylikleri ile beraber Anadolu Selçuk tarihinin bir devamı gibi telakki ve tetkik olunursa, ancak o zaman, şimdiye kadar karanlık kalan birçok problemlerin anlaşılması imkânı hâsıl olur” diyerek²³ Osmanlıya bir başlangıç noktası arayan Köprülü’ye kulak verirsek, hâdisenin içyüzü hakkında bir fikir edinmiş oluruz: “Osmanlı Devleti’nin XIV. asırda, hatta XV. asrın ilk yarısında şöhret kazanan büyük adamları arasında mesela Köse Mihal ailesi gibi Hristiyan dönmeleri çok azdır; Selçuk ve İlhanî anâneleri üzerine kurulmuş olan bürokrasi, tamamıyla Türk unsurundan mürekkep olduğu gibi, idare ve ordunun başında bulunanlar da hemen umûmiyetle Türklerdir. Devleti idare eden bu yüksek Türk aristokrasisinin nüfûz ve ehemmiyetlerinin düşürülmesi ve onların yerine devşirme çocuklarının iş başına geçmesi, daha ziyade XV. asrın ikinci yarısında başlayan bir hâdisedir. Muhtelif unsurlar üzerinde kurulan mutlakîyetçi imparatorluklar için zarûrî olan ve büsbütün başka sebeplerden doğan bu hâdiseyi göçebe Türklerin devlet teşkilatı kurmak kâbiliyetine mâlik olmadıklarına atfetmek manasızdır”. Osmanlı kuruluş asırlarında göçebe ve yarı göçebe vaziyetinde olsa bile idare makinası için muhtaç olduğu unsurları Selçukluların, İlhanlıların, beyliklerin hatta Mısır-Süriye Memlûk İmparatorluğunun idari teşkilatında yetişmiş Türkler arasından çok kolaylıkla bulduğu muhakkaktır. Devletin gelişmeye başladığı uc sahası, sadece göçebe ve muhacirleri değil, şehirlileri de celbedecek kadar caziptir.²⁴ Mesele *Mukaddime*’deki asabiyet bahisleri etrafında ve Selçuklu tecrübesi gözden kaçırmadan okunduğunda daha iyi anlaşılabilir bir mâhiyete sahiptir. Fetihler yoluyla bir döneme kadar sürekli genişleyen ve mağlupları gâliblerin kimliği içinde eriten Osmanlı asırları bu manada İbn Haldûn’un asabiyet kavramını yeniden hayata taşıyan bir mâhiyete sahiptir. Hâkim milletin tabîî bir unsuru olmayı benimsemek her şeyden ehemmiyetlidir.

Klasik dönemde vaziyet bu olmasına rağmen tarihî ve siyasî şartların zarûrî olarak bizi Batı’ya doğru sürüklediği modernleşme devrinden başlayarak yürünen güzergâh ve istikâmete tabi olarak Türk düşünce hayatı ilerlemeci bir tarih anlayışı²⁵ doğrultusunda ele alınır, dâirevî anlayışta pekâlâ bir imkânlar hazinesi olarak görülebilecek hususlar yeni zihniyet ve perspektifin tahakkümüne maruz kalır. Bu yolda yapılabilecek ufak bir karşılaştırma bize şunu gösterir: Hayata doludizgin hâkim olan ilerlemeci anlayışla kendinden uzaklaşanlar, geçmişe başkasına ait bir değişiklik ve tecrübenin arkasından bakma ihtiyacı duyarlar. Çözümle dönemlerinde kendi tecrübemizi idrâk ederek hayata nasıl bir daha tatbik edebiliriz arayışları fikir dünyamıza hâkimken; sebepler ve neticelerin birbiriyle durmadan yer değiştirdiği, birbirinin çehresini takındığı modernleşme

²³ Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu*, s. 57-58.

²⁴ a. g. e., s. 49.

²⁵ Augustinus öteden beri yürürlükte olan dâirevî tarih anlayışını yıkar, böylece tarihin tekerrürden ibâret olduğu fikrini ortadan kaldırarak hâdiseyi bir daha tekrar etmeyecek olaylardan kurulu, çizgisel bir süreç şeklinde anlamının önünü açar. “Bu bir defalık süreç, yani tarih, ilk günahattan (Adem’den) İsa’nın Mesih (kurtarıcı) olarak görünüp insanlara kurtuluş yolunu göstermesinden kıyamete ve tanrı mahkemesine, Eskaton’a kadar sürecektir”. Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, s. 25-26.

asırlarında başka bir iklimin tecrübelerine bağlanma arayışları kendisini gösterir. Geçmişe haliyle geleceğe; batıya karşı mukavemetle teslimiyet arasında gidip gelen modernleşme devrinin şartları, hesapları belki de imkânları arasından bakma lüzûmu hâsıl olduğu için zihniyet dünyası ve hayat felsefesi dolayısıyla da tarih anlayışı değişir. Şurasını da unutmamalıdır ki örfte, kültürde, kurumlarda gündelik hayatın hemen her safhasında görülen bu etkileşim, birbirinden ayrı iki kaynağımızın mevcut olduğu gerçeğini ortaya çıkarır. Belki de şöyle demek lazımdır: Âcil zannedilen ihtiyaçlar, tarihi toptan inkâr veya her şeyi olduğu gibi kabul eden bir ahlâkı ortaya çıkarır, asıl kuvvetimizi oluşturan geçmişe hiçbir şeyi lâıykıyla göremeyeceğimiz bir gözle bakmaya alıştırır. Asırların değişmesiyle çehresini değiştiren tarih, bir yerde yapılan bütün hataları biriktiren bir ocak olduğuna göre onları tasfiye edecek kudretin tılsımlı anahtarı da oradadır. Düşünce hayatımızın modern dönemdeki kaynaklarından biri batılılaşma tecrübesi ise diğeri de tarihî tecrübemizdir. Tarihin olup bitmiş bir şey olmadığını gösteren şey, geçmişe bir daha hadde-i tedkikten geçirmek olduğuna göre dönülmesi gereken maden bellidir. Nitekim Selçuklu'da olduğu gibi Osmanlı'da da hükümdârların okuması gerekli olan kitapların başında tarih klasikleri ve siyasî tarih daima mühim bir yer tutar. Bu yönüyle Osmanlı'da tarihçilik, ehemmiyetli bir cephesiyle siyasî irâdeye paralel hareket eden bir meslektir. Peçevî ve Gelibolulu'da görüleceği üzere tarihçi, kendine mahsûs zihniyetiyle mevcut idare tarzına ne-kadar muhâlif olursa olsun, tenkit ettiği zihniyetle aynı iklime mensuptur. Siyasî irâde, nizâm-ı âlem fikrini harekete geçirirken müverrih de bu fikri kalıcı hâle getirme endişesiyle kaleme sarılır. Burada kılıçla kalem birbirine eşlik eder. Nitekim Bergamalı Kâfiyeci, üzerinde en fazla durulan bu gerçeği ifade ederken, kendini bulduğu geleneğe hususi bir çeşni verir: Hükümdârlar geçmiş milletler ve devletlere bakarak ibret alırken, vezîr kılıç ve kalemin tekabül ettiği yeri idrâk eder. Orduyu idare eden komutan ise savaşları kazanmak için gerekli olan stratejileri öğrenir, halka ise sohbetler vâsıtasıyla yön verir.²⁶ Bu yönüyle Osmanlı ve Selçuklu tecrübesi birbirinin ışığında manalanır. Nitekim tahttan feragat edip Manisa'ya çekilen Fâtih Sultân Mehmed'i tahta hazırlayan unsurlar arasında onun tettebbu ettiği nice tarihler dikkat çekici bir mâhiyettedir.²⁷ II. Bâyezid Hân, İdris-i Bitlîsî'yi diyâr-ı Acem'den getirip kendisine dirlikler tayin eder, hususi ihsanlarda bulunur. Bu yolla *Tevârih-i Âl-i Osman*'ı yazdırır,²⁸ idare ettiği devletin geçmişini bu yolla kavramaya çalışır. Çünkü "pâdişâhlara lâzım olan ibadet ve tâat budur ki selefde olan âdil mülûkin revîşleri ve tevârih kitâbları tettebbû' imekle âdle müteallik umûr her ne ise âni bilmeğe ve amel itmeğe sa'y olunmaktadır".²⁹ Zira Hind feylesoflarının da dediği gibi "kuvvet ve satvet ile nâil olunamayan şeylere re'y u savâb ile nâil olunur". Sehl oğlu Fazl nâm vezîr bunu şöyle ifade eder: "Kılıç gedik ettiğini re'y sedd ve tamir eder, ammâ re'y

²⁶ Kâfiyeci, *el-Muhtasâr fi İlmi'r-Tarih*, s. 117-118.

²⁷ *Evlîyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, I, 39.

²⁸ Bu eserin Mevlânâ Şerafeddin'in yazdığı Timur tarihi ile hiçbir ilgisi yoktur. *Heşt Bihişt: Sehi Bey Tezkiresi*, s. 99; İdrîs-i Bitlîsî, *Heşt Bilişt*, I, 60.

²⁹ *Kitâb-ı Müstetâb*, s. 22.

gedik ettiğini kılıç tashîh edemez”. Aynı gerçek nazmen de revaçtadır: “Re’y ve tedbîr bahâdîrların şecâatinden evveldir, yani re’y mukaddem gerektir. Re’y evveldir, şecâat ikinci mahaldir. Yani re’y mertebe-i ûlâda ve şecâat mertebe-i sâniyededir”.³⁰ O hâlde Pâdişâhların ülfet ettiği musâhibler “tevârih ilmini gereği gibi ihâtâ kılmış” perhizkâr kimselerden olmalıdır.³¹ Zira hayat geçmişte çok iyi görüldüğü gibi hâdiselerin emrinde yürüdüğüne göre bunların içyüzünü çok yakından kavrayarak izah etmede tarihin yeri meydandadır. Öteden beri süregelen bir geleneğin ve anlayışın ürünü olan bu tavır, kronoloji bilmekten öte zihniyet ve görüş farklarını idrâk ve ihâtâ etmekle irtibatlı bir şeydir. Bizce asıl üzerinde durulması gereken şey budur. Medeniyet-i nev-i beşerin başından geçen hâlleri açıklayan büyük bir hâl tercemesi olan tarih,³² insanı ibret ve basiret sâhibi kılar, kişiyi hâdiselerin içyüzüne vâkıf hâle getirir, tecrübe ve tedbîr sâhibi yapar,³³ geleceğe dair bir çeşit psikolojik zemin vazifesi görür. Tarih okumak, mütekaddiminin ahvâlinin nice olduğunu idrâk etmeye, geçmişteki hallere vakıf olmaya, mazideki havadisleri bilip ibret almaya ve onlardan öğüt alıp uslanmaya yarar bir disiplindir.³⁴ Osmanlılar için tarih bilmemek “umûr-ı tecrübeye” rağbet etmemektir. Tarihleri görmeyen, sefâlet hâllerini tettebbû etmeyen devlet adamları “kendi bildiğine gider, hod-bîn ü hod-re’y” kimesnelerdir.³⁵ Nişancı Mehmed Paşa’nın da dediği gibi tarihte tezekkür eden kimseler için nasihat; tedbîr ehli için de tezekkür vardır.³⁶ İbret almak içinse tarihte tekerrür eden hâdiseler üzerinde tefekkür etmek gerekir. İbret, tefekkür ve tarih kelimelerinin ufku geçmişle sıkı sıkıya bağlı olduğuna göre tarihi imkânlar hazinesi olarak gören Nişancı’nın bu ifadesi, bu üç kelime gözden kaçırılmadan okunmalıdır. Onun asıl kudreti realiteye dair bir görüş ve bakış sağlamasıdır. Oldukça geniş kavislerden gelen tarih ve düşünce kendi içine çekilip kalmanın önündeki en büyük engeldir. Nitekim Koçi Bey’in idealize ettiği geçmiş; hiç beklenmedik şekilde onun sözlerini âdetâ bir düstûr gibi alan IV. Murâd’ın icraatlarına akseder, böylece Osmanlı yeniden dirilmiş bir Yavuz Selâm’e kavuşma imkânına sahip hâle gelir. Bu taraflarıyla her tarih kitabı bir siyâsetnâme hükmünde; her siyasetnâme metni ise bir tarih değerindedir. Hâliyle Osmanlı tarihleri bu devletin zihniyet dünyasını ve hayat tarzını en hurda noktalarına kadar veren eserlerdir. Siyâsetnâmelerden geçerek Osmanlı tarih kaynaklarına intikal ettiğimizde oradaki endişelere malzeme teşkil eden verilerin müverrihlerin kaleminden döküldüğü görülür. Bununla beraber tarihî kaynakları sadece siyasî hâdiselere inhisar eden metinler olarak görmek ve onların telkin edici gücünü yalnızca oraya bağlamak da doğru değildir.

³⁰ Hasan Kâfî el-Akhisârî, *Usûlü’l-Hikem fî Nizâmi’l-âlem*, s. 29; *Usûlü’l-Hikem fî Nizâmi’l-âlem* (A. Reşid Paşa); s. 39; *Usûlü’l-Hikem fî Nizâmi’l-âlem* (M. İpşirli), s. 265.

³¹ Hezârfen Hüseyin Efendi, *Telhûsü’l-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osman*, s. 185.

³² Ahmed Midhat Efendi, *Üss-i İnkılap*, I, 3.

³³ Nev’î Efendi, *Netâyic el-Fünûn*, s. 85.

³⁴ *Tarih-i Selânikî*, I, 37; Mehmed Cemâleddin, *Osmanlı Tarih ve Müverrihleri: Âyine-i Zürefâ*, s. 27.

³⁵ *Tarih-i Na’îmâ*, II, 679.

³⁶ “Fihâ mev’izete limen-tezekker ve tezekkere limen-tedbîr”. *Tarih-i Nişancı Mehmed Paşa*, s. 5.

3. TARİHİ AKTÜEL KILAN USÛLÜN ESASLARI

Türk tarihini dolduran hâdiselerle zihnî ve amelî seviyede kurulacak her irtibat, zarûrî olarak tarih felsefesi terkibine giden yolları döşer. Tarih tasavvurunu şekillendirmede İslâm'dan evvelki dünyanın etkisi inkâr edilemese de esas hız veren şey Müslümanlıkla bütünleşmedir. Bu güzergâhta mütefekkirler fikir dünyalarını inşâ ederken, malzemelerini tarihe yön veren hâdiselerden aldığına göre tarih ve düşünceye iki tesadüf mahkûmu gibi yan yana gelip yaşayan bir şey muamelesi yapmak zordur. Tarih düşüncede veya düşünce tarihte uyandırdığı akislerle büyür, bunlar birbirlerinin hüviyetine tuttukları ışıkla değer kazanırlar, birbirlerini tamamlarlar. Fikir hayatımızı dolduran unsurların hayatla olan mutabakat noktaları en iyi şekilde burada görülebilir. Osmanlı tarihçilerinin medrese ve tekkede almış oldukları terbiye, tarihî hâdiseleri değerlendirmede ihtiyaç duyulan perspektifi daha baştan hazırlamış gibidir. Bu topraklarda dünya görüşü denilen şey Müslümanlığın ta kendisidir. Hemen her şey bununla irtibatlı olduğu nispette bir değer kazanır. Son sözü âdetâ baştan söylemek için onların Hanefî-Mâtürîdî akîdenin mü'mini³⁷ olduklarını vurgulamak lazımdır. Bütün bir sistemin üzerine kurulduğu dünya görüşü buradadır, fikirlerin kaynağını aramamız gereken yer orasıdır. Bunun nasıl bir emniyet ve sükûnet kaynağı olduğu metinlere intikal edildiğinde çok belirgindir. Onlar böyle bir geleneğe yaslandıkları için olur olmaz yorumlarla tarihi realiteyi zorlamazlar. Sistemlerini yaşayan hayatı müşahade ederek kurarlar. Geçmiş ve geleceği göz önünde tutar, hayatın bütün aşamalarında kendilerini ararlar. Hâdiseleri uzaktan takip etmedikleri için nazarî ve kitâbî bir aşamada çakılıp kalmazlar. Bu bakımdan onlar devrin ihtiyacını karşılayan düşüncelerin adamıdır. Hâliyle Osmanlı tarihçiliği hiçbir zaman nazariyelerin birbiri ile çarpıştığı bir alan olmamıştır. Bu vadiye verilmesi gereken hüküm bellidir: Osmanlı tarih felsefesini kaleme alacak bir kişinin o asırları dolduran hâdiseleri baştan sona kadar bütün vuzûhuyla okumasının meseleyi halletmeyeceği bir gerçektir. Bir sistem

³⁷ Taşköprü-zâde, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, I, 643, 649; a. mlf., *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, s. 263; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II, 202; I, 243; Gelibolulu Mustafa Âlî Efendi, *Künhü'l-Ahbâr*, I, 42; Evliyâ Çelebi *Seyâhatnâmesi*, II, 54; III, 118; V, 195; Cevdet Paşa, *Terceme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, s. 69-70.

ve dünya görüşü dâiresinde metinlere eğilerek geçmişle geleceğe hâlin arasından bakması, değişen hâdiselerle birçok şeyin yeni baştan teşekkül ettiğini dikkatlerden kaçırmaması gerekir. Tarihin telkin ettiği hususların başında bazı şeylerin zamana ve şartlara göre değiştiği gerçeği gelir. Burada metinleri kullanmayı sağlayabilecek bir usûle ve fikrin yolunu açarak metnin fonksiyonunu tayin edecek bir dünya görüşüne sahip olmak nasıl kaçınılmaz bir ihtiyaçsa, metinlerin mümkün kıldığı çerçeve ve şartları da dünya görüşüne feda etmemek aynı derecede vazgeçilmez bir ihtiyaçtır. Doğrudan doğruya realite üzerinde düşünmeyen felsefeciler ise belirli bir dünya görüşüne ve doktrine bağlı kalarak tarihi bazı meseleleri yorumlamaya kalkışır, bir bütün olarak hâdiseler üzerine hüküm verirler. Hâliyle çok sebepli ve cepheli meseleleri tek bir noktaya ircâ ederler. Verilen hükmün ve yapılan yorumun hangi malzeme üzerinde yükseldiği ise tabiatıyla meçhûldür. Hâlbuki zihnî tecessüsün mekanizması, birbirinden hız alan hareketler eşliğinde, ehemmiyetli bir tarafıyla burada işlenir ve toplanır. Tarihin oynadığı ehemmiyetli rolü başka bir gözle ele alan Schopenhaur *tarihçiler felsefe bilmez, felsefeciler tarih bilmez* derken haklıdır.³⁸ Tarihin insana devamlı olarak öğrenmediklerinin yanında öğrendiklerinin bir hiç mesabesinde olduğunu öğretmesi lazımdır. Bu cephesiyle tarih ihâtâsı en zor ve künhüne erilmesi en çetin disiplinlerin başında gelir. Hâliyle bu disipline olan yaklaşımların bir kıymet ifade etmesi için bazı ön şartların olması kaçınılmaz bir ihtiyaçtır.

Bu kadar ehemmiyetli olan ve her şeye âdetâ zemin hazırlayan tarihin bir tarifinin olacağı da izaha muhtaç olmayacak derecede ortadadır. Fikirlerin ve hâdiselerin mesuliyetten ibâret olduğunu öğreten tarih, hâdiseleri onları doğuran şartlar içerisinde irdeleyen bir disiplindir. Yaşanılan zaman ve zemin itibarıyla bir realitenin karşılığı olan tarih, geçmiş olması hasebiyle de bir değerler ve hakikatler mecmuasıdır. Siyasetnâmelerde çözüm devamlı olarak geçmişte arandığına göre tarih en bereketli imkânlar hazinesidir. İdeal dönem arayışlarının köklere dayanmak zarûretinden kaynaklandığı tartışmaya ihtiyaç bırakmayacak derecede ortada olduğuna göre mazi ile alaka kurmayı temin edecek potansiyel imkânlar ve bu fikri şekillendirecek muharrik unsur yine oradadır. Hâliyle düşünce dünyamıza oradan, bu disiplinin gündeme taşıdığı veriler arasından bakmak lazımdır. Tanpınar tarihin bütün gayesini hülâsa eden bu gerçeği şöyle dile getirir: “Tarih, şahsiyetin tâ kendisidir, insanın ve cemiyetin bütün bir tarafıdır. Bu ok ve yay hikâyesidir. Mazi vardır ve hattâ hâli, onun arasından geleceği o idare eder. Cemiyet için, mazi yani tarih, fert için hafıza gibidir. Asıl şahsiyetin kendisidir. Hafızasını kaybeden adam nasıl artık kendisi değilse, cemiyet de mazisini unutursa veya bu mazi fikrini vuzûhundan mahrum ederse, öylece kendisi olmaktan çıkar”.

Buradan Osmanlı asırlarında tarih fikrinin ne olup ne olmadığına intikal edebiliriz; zira üzerinde durulacak bir mühim mesele de tarihin Osmanlı asırlarında oynadığı rolün

³⁸ Çünkü “tarih her zaman zihne külfet yükleyen ve onu tamamen meşgul eden gerçek bilgi dallarının talep ettiği çabayı göstermeksizin bir şeyler öğrenmek isteyenlerin gözde çalışma alanı olmuştur”. Arthur Schopenhauer, *Gitâzin Metafizîği*, s. 72-73.

ehemmiyetidir. Biliyoruz ki Osmanlı'nın en güçlü olduğu sahalardan biri de budur. Ortaylı'nın Türkler için "mevcudiyetleri malûmdur ama tarihleri karanlıktır" sözünün³⁹ isabetsizliği meydandadır. Fikir hayatımıza istikâmet veren mütefekkirler tarihçi profiline sahiptir. Osmanlı tarih tasavvurunun ne olup ne olmadığını verebilmek için dayanılması gereken ve hemen ilk akla gelen belli başlı isimler şunlardır: Ahmedî, Âşık Paşa-zâde, Neşrî, Oruç Beg, Kemal Paşa-zâde, Taşköprü-zâde, Hoca Sa'deddîn Efendi, Gelibolulu Mustafa Âlî, Kâtip Çelebi, Peçevî, Na'imâ, Cevdet Paşa, İbnülemin ve Köprülü-zâde Fuad. Onlar Osmanlı dünya görüşünün hangi şartlar etrafında teşekkül ettiğini gösterirler, aşağı yukarı aynı çerçeveler içinde zamana hâkim olan görüş tarzını verirler. Bu meseleyi en lüzûmlu ayrıntılarıyla ve genel çizgileriyle ortaya koymaya çalışalım.

Hâdiselerden fikre fikirden hâdiselere, geçmişten geleceğe gelecekte geçmişe doğru gidip gelmelerinde çok iyi görüleceği üzere maziye bağlılıklarından şüphe edilemeyecek olan Osmanlı tarihçileri, şifâhî ve kitâbî çerçevede meseleleri ele alış tarzlarıyla birbirlerinin selef ve halefidir. Bunlar bazen seleflerinin gözden kaçırdığı hataları tashîh ederler⁴⁰ bazen de doğrudan onları tekrar ederler.⁴¹ Her biri kendisinden önceki birikimi tevârüs ederek tarihini kaleme alır. Burada dikkat edilecek ilk nokta şudur: "Başkalarıyla münasebette herkes kendisine benzeyen kimselere belirli bir öncelik verir".⁴² Belki de bazı hususların Osmanlı hayatında olduğu için hususi kıymetlere sahip olacağı âşikârdır demek lazımdır. Yaşadığı ve ele aldığı döneme hâkim olan Peçevî, Mohaç Savaşı'ndan bahsederken, diğer tarihçilerde pek rastlamadığımız bir şekilde metodunun ipuçlarını verir: "İşbu mecmua-ı matbuamıza nazar-ı şerîfleri taalluk eden erbâb-ı tedkikin malûm-ı şerîfleri ola ki asrımızda mütedâvile olan Türkî tevârîhin ekseri manzûrumuz olmağla bi'l-ahara küffâr dahi kendi tarihlerinde Pâdişâh-ı mağfûrun gazâvât-ı mebrûresin nice yazdılar diye hâtıra hutûr eder". Memleketimizde ise Macar okuryazarları nihayetsiz olmakla merhûmun bazı gazâlarını okuttuk ve nicesini Türkçeye tercüme ettik.⁴³ Neşrî için "*Tevârîh-i Âl-i Osman* yazub, hak budur ki, eyü tettebbu ' kılmıştır" ifadelerini kullanan⁴⁴ Mustafa Âlî, Yavuz Selîm devrinin önemli adamlarından Celâlzâde nâmî ile meşhûr ve Pîrî Paşa'nın tezkirecisi olan Koca Nişancı ile irtibatlıdır. "Bu hakîr ile mâ-beyninde übüvvet ve bünüvvet alâkası merbût olmağın, ekser-i evkâtta şeref-i sohbetleri ile müşerref oldum ve ahvâl-i selefe müteallik olan havâdisi kendülerden işidirdim".⁴⁵ Oruç Beg; Âşık Paşa oğlu ile Elvan Çelebi'ye

³⁹ Ortaylı, "Tarih Yazıcılığı (Yunan ve Roma Geleneği)", s. 34.

⁴⁰ Gelibolulu Mustafa Âlî'nin I. Murâd'ın vefatından bahsederken; "*Şakâik-ı Nu'mâniyye* müellifi tettebbu'da dikkat itmeyüb, cûlûs tarihini sittin (760/1359)'de ta'ayyün itmişler" demesi bu cümledendir. Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü'l-Târih-i Künhü'l-Ahbâr*, I/1, 108.

⁴¹ Mesela Na'imâ, Arnavudasılı vezîr Kara Mustafa Paşa'yı Kâtip Çelebi'nin *Fezlekesi* ile *Vecîhü Tarihî*'nde yazılanlardan hareketle değerlendirir. *Tarih-i Na'imâ*, III, 987.

⁴² Schopenhauer, *Güzêlin Metafizîği*, s. 92.

⁴³ *Tarih-i Peçevî*, I, 106.

⁴⁴ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü'l-Târih-i Künhü'l-Ahbâr*, I/1, 1265.

⁴⁵ a. g. e., I/1, 1205.

dayanırken,⁴⁶ resmî bir vazife ile yazmış olmasına rağmen cüretkârane bir şekilde⁴⁷ kaleme aldığı tarihinde Na'îmâ da seleflerinin vücûd verdiği geleneğe yaslanır. İbnü-lemin “garibdir ki Kâtip Çelebi ve Na'îmâ, tarihlerinde müşârun-ileyhden [Mustafa Âlî] bahs etmemişlerdir” dese de⁴⁸ Na'îmâ'nın beslendiği menbâlardan bir diğeri de makbûl ve muteber kaynaklardan biri olarak gördüğü Âlî'nin *Künhü'l-Ahbâr*'ıdır.⁴⁹ “Bazı tevârihât tettebbu' ederek” yazmaya başlayan⁵⁰ Evliyâ Çelebi'nin arkasında da kendisinden önce teşekkül eden ve Osmanlı asırlarını dolduran birikim vardır. Seyahatlerini, sırtladığı bu birikim eşliğinde yapar. Onun gözlemlerine dolayısıyla da tasvirlerine bir değer yargısı refakat ettiğine ve devamlı olarak mensûbu olduğu dünya görüşü istikâmetinde döndüğüne göre Evliyâ Çelebi'de, Heredot gibi “saf bir toplum gözlemciliği söz konusudur” hükmünün⁵¹ metinlere intikal etmeden verildiği kendiliğinden ortaya çıkar. Onda gözlem dünya görüşünün peşinde gider. Ana vasıfları olan çizgiler buradan başlayarak kendisini gösterir. Yahya Kemal'in de dediği gibi birçok şeyi nasıl işitti ise öyle kaleme alan Evliyâ'nın yazdıkları tarih itibarıyla ne kadar yanlış olursa olsun “halkın hatırası şeklinde doğrudur”.⁵² Anlattığı hâdiseleri esaslı değerlerle yüklü hâle getirmenin sırrına sahip olan Evliyâ ne kendisinden, ne de anlattıklarının hakikatinden şüphe eder. Tam olarak inandığı değerleri bu toprağın kudsî bir emaneti gibi telakki ederek, Osmanlının ufkunu da hazırlar. Burada Tanpınar haklıdır: Evliyâ, “tenkit etmek için değil, ona inanmak için” okunur. “Onun gözü ve muhayyilesi bir fertten ziyade, bir mâşerin gözü ve muhayyilesidir. O halkın gözüyle görür, onun muhayyilesi ile düşünür, onun sinizmiyle kabul ve inkâr eder ve onun derin imanıyla yaşar”.

Osmanlı tarihçiliğinin geldiği noktayı görmek için Cevdet Paşa'dan başlamak lazımdır. İlk Türk akademisi olan Encümen-i Dâniş'in kararıyla kaleme alınan ve fikir hayatımız bakımından ihmalî mümkün olmayan, dahası Osmanlı tarihinde belli başlı bir hâdis olan *Tarih-i Cevdet*, Osmanlı tarihçiliğinin metodolojik seviyede en incelmış hâlini yansıtır. Sonra gelenin önde gelenden yeğ olması belki de bu nokta ile irtibatlıdır. Osmanlı tarihçiliğinin yaslandığı otoritenin ne olup ne olmadığı en iyi şekilde, en büyük müverrihimiz olarak görülen⁵³ Cevdet Paşa'da görülebilir. Realiteler karşısında mütereddit tavırlar sergilemeyen bir soğukkanlılıkla hareket eden ve Osmanlı tarihçiliğini kemâl noktasına vardiyan Paşa, “her satırı ve sayfası altın değerinde eserler” kaleme

⁴⁶ Oruç Beg, *Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 3, 9.

⁴⁷ Franz Babinger, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, s. 269.

⁴⁸ İbnülemin, “Mustafa Âlî Efendi”, s. 104.

⁴⁹ *Tarih-i Na'îmâ*, I, 4.

⁵⁰ *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, I, 13.

⁵¹ Ortaylı'nın bu değerlendirmesi için bkz. “Tarih Yazıcılığı (Yunan ve Roma Geleneği)”, s. 37.

⁵² Yahya Kemal, *Tarihî Musâhabeleri*, s. 70.

⁵³ Tanpınar'la Mükrimin Halil; Paşa'yı, Âlî, Kâtip Çelebi, Peçevî, Na'îmâ ve Şârihü'l-Mennar-zâde'ye rağmen en büyük müverrihimiz olarak görür.

alan bir adamdır.⁵⁴ Niyâzî Berkes, onun İbn Haldûn çevirisini tarih felsefesi sahasına “gerçek bir katkı” olarak değerlendirirken⁵⁵ aslında aynı gerçeği dile getirir. Meseleleri yeniden ele almak, hâdiselere yeniden bakmak icap ettiğini gözden kaçırmayan, hâliyle tek zâviyeli görüşlerin hüküm sürmesini engelleyen bir perspektifle hareket eden Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*’te seleflerine gidip gelirken fikrî çağrışımları tabîî bir şekilde ortadan kaldırır, tevârüs ettiği mirası doğrudan kendisine mâl eder,⁵⁶ Osmanlı tarihçiliğinin bütün tecrübelerini kendisinde toplar. Herkese ait olan yolda ilerleyerek ferdi cephesini öne çıkarır. Nitekim Babinger de onun için seleflerinin eserlerinden öyle bağımsız bir düşünce tarzıyla yararlanır ki, deha damgasını taşıyan eseri tamamıyla kendi fikrinin ürünü olur diyerek⁵⁷ aynı gerçeği ifade eder. Bu hükme ulaşmak için modernleşme devrinin başlangıcından beri itiyad edindiğimiz görüş tarzını bir kenara bırakarak Osmanlı’ya istikâmet veren belli başlı tarih kaynaklarını okumak yeterlidir. Bu klasiğin girişindeki bölüm, onun usûlünün ne olduğunu, eserini hangi maksadlara dayanarak kaleme aldığını çok iyi anlatır. Buradaki yapı, pek çok tarafıyla Osmanlı asırlarını dolduran selef tarihçilerden süzölmüştür. Yine onun benimsediği nizâm-ı âlem, din ü devlet ve cihâd kavramları da hangi aşamaya intikal ederse etsin, sınırları ne derecede genişlesin veya daralsın gerilerden beslenir. O hiç şüphesiz geriye doğru uzanarak ileriye doğru akar. Tanpınar’ın etraflı değerlendirmeleri de bu cümledendir. O Cevdet Paşa’nın “tarih telakkisi, mukaddimesini tercüme ettiği İbn Haldûn’dan ileriye gitmez. Ve tarihi de kendisine ait meziyetleri bir tarafa bırakılırsa, çok dikkatli bir telhis ve telfikin ötesine geçmez” demesine rağmen⁵⁸ Paşa’yı hakettiği yere oturtur:

“Eski müverrihlerimizin çoğu zabt-ı vekaiye memur vaka-nüvislerdi. Onlar için kendilerine gelen resmî evrakı, muhtelif rûznâme ve cerideleri sıraya koymaktan başka bir iş yoktu. Hâdiselerin iç yüzünü aydınlatması lâzım gelen bir problem telakki etmekten epeyce uzak olan bir zihniyetle, devletin ağzından konuşurlardı. Devam edegelen büyük vakaları lâıykıyla izah edebilmek için daha evvelki senelere döndükleri zaman, çok defa bir evvelki vaka-nüvisin eserine müracaatı yeter görürler. Vâkıa bazı vakalarda, o vakayı yaşayanların hâtıralarına müracaat ettikleri, şu veya bu hâdiseyi aydınlatacak bazı müşahedeleri topladıkları da olurdu. Fakat hiçbir zaman tam bir vesika fikriyle hareket etmezlerdi. Muharririn dış âlemle temas derecesini gösteren bazı tasvirler, portreler, anekdotlar, ufak tefek hicivler, hususî mizaç taşkınlıkları, kitaplarının hususiyetlerini yapardı. Bazen bu hususiyetler, vakaya iştirak eden müverrihin müşahedeleriyle kuvvetleniyordu. Bu şahsî taraflar, müverrihten ziyade hâtıracıyı zenginleştirebilecek şeylerdi. Buna mukâbil, asıl müverrihi yapacak olan bütünleme görtüşe ve hâdiselerin üzerinden bakışa çok defa sahip değildirler”.

⁵⁴ Ortaylı, “II. Abdülhamid ve İmparatorluğun Sonu”, s. 289.

⁵⁵ bkz. Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, s. 264, 295.

⁵⁶ Bu bakımdan eserin karşılaştırmalı bir tetkiki çok lazımdır.

⁵⁷ Franz Babinger, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, s. 410.

⁵⁸ Tanpınar, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s. 209.

Cevdet Paşa'nın "eskilerden asıl ayrılış noktasını vesikalar karşısındaki vaziyetinde aramalıdır. Paşa herşeyden evvel büyük bir vesikacıdır". O "okuduğu bir metnin can alıcı noktalarını bulup çıkarmakta emsalsizdir. İbn Haldûn'un bu son şakirdi, imparatorluğun tarihini âdetâ müesseselerin tarihinde mütalaa ediyor, düşüncesini uyandıracak kadar derin bir perspektifle, cemiyetimiz garplılaştırmağa götüren hâdiselerin üzerinde durur".⁵⁹ Cevdet Paşa'nın üslûbu, şark dünyasının dışına çıkmadan, belirli bir dil anlayışının içinden geçerek süzölmüştür. "Onda mizah, tasvir, hareket hep eskidir. Fakat bu eskilik, onun maziden ayrılmaması demek değildir". Onun üslûbu son halkası olduğu mazi eserlerinin yanbaşıda o kadar değişik görünür. O eserlerini hazırlarken üslûbunu inşâ etmiştir.

"Eski müverrihlerde halk lisânından gelen tabirler, Paşa'da üslûbun malı olur, âdetâ yazı diline girer, diğer taraftan, belki de Arapça'dan yaptığı tercümelerin tesiriyle daha veciz ifade şekilleri arar ve bulur. Dile hiçbir yenilik sokmağa çalışmadan, lûgatı geniş ve renklidir. Anlatacağı şey için lazım olan kelimeyi bulmakta eskilere çok üstündür. Binaenaleyh, onların büyük yazı adamı kudretlerini yapan hususiyetlere sahip olmamakla beraber, gerek muharrir sîfâtıyla, gerek Türkçe'yi kullanım şekliyle onları daima geçer. Cevdet Paşa'da ne Âli'nin hicvi, ne Na'îmâ'nın portre kâbiliyeti, ne *Silahtar Tarihi*'nin kalabalığın hareket ve psikolojisini anlatma kudreti, ne de Şâni-zâde'nin o latif mizahı vardır. Fakat bir örnek bulduğu zaman, ona yetişmek için hiçbir gayreti esirgemeyen Paşa, hepsinin fevkinde görünür".⁶⁰

Bu üslûbun arkasında halkın hayatı ve kültürü vardır. O dilini cemiyetin bünyesinde arar. Ömer Seyfettin, Paşa'nın üslûbunu nasıl inşâ ettiğini şöyle açıklar: "Ben ne vakit lisâna dair bir müşküle rast gelsem, hemen merhûm Cevdet Paşa'nın *Millî Akademi* usûlüne müracaat ederim. Malûm ya, Paşa meşhûr *Kavâid*'ini yazarken evine birçok câhilleri toplar, fiilleri onlara tasrif ettirir, edatları onlara tekrarlatırmış".⁶¹ Sadece Cevdet Paşa değil klasik dönem Osmanlı tarihçileri de meseleleri vazederken kullandıkları dile zannedildiğinden çok fazla ehemmiyet verirler. Na'îmâ'nın seleflerine dair şu ifadelerinde bu durum çok açıktır: Hacı Halîfe/Kâtip Çelebi'nin bin târihinden bin atmış beşe gelinceye kadar Devlet-i Osmaniyye tarihlerini yazıp *Fezleke* ismini verdiği klasik, "selâset-i tabir ve halâvet-i takrîr ile tekellüfden mu'arrâ bir mufasssal târih-i ra'nâdır". Aynı şekilde latif tabirlerle ve veciz bir şekilde başlangıçtan bin altmış yedi sınırına gelinceye kadar Osmanlı Devleti'nin geçirdiği hâlleri hoş bir şekilde tertip eden Kara Çelebi-zâde Abdülazîz Efendi'nin eserini de bunlara eklemek lazımdır.⁶²

Diğer taraftan modernleşme devrinde devleti muhafaza edecek askerî gücümüzün olmadığını fakat İstanbul elimizde olduğu için coğrafi konumumuzun bizi muhafaza

⁵⁹ a. g. e., s. 206-207.

⁶⁰ a. g. e., s. 210.

⁶¹ Ömer Seyfettin, *Hikâyeler*, IV, 349-350.

⁶² *Tarih-i Na'îmâ*, I, 4.

edeceğini vurgulamasında⁶³ çok iyi görüleceği üzere “Cevdet Paşa’nın *Tarih*’i, her şeyden önce Avrupa kültürü ve içtimaî müesseseleriyle bir hesaplaşmadır”.⁶⁴ Zira “ahvâl-i düşmeni bilmek mühim-i azîmdir. Düşmen ahvâli bilmemek nice devleti berbâd itmıştır”.⁶⁵ Bizzat kendisi şöyle der:

“Devlet-i ebed müddet’in mevki-i coğrafyası Buhârâ ve Hokand misillü kürre-i arzın bir köşesinde olmayub bayağı merkez-i âlem hükmünde olduğundan ve her taraftan birtakım düvel-i ecnebiyye ile muhât ve tebeası akvâm-ı muhtelifeden mürekkeb bulunduğundan ve hususiyle Pây-i taht-ı âlîsi bahr-ı sefîd ve siyâhın boğazları ağzında bulunmasıyla memerr-i enâm ve ticaretgâh-ı cihân idüğünden yalnız hem-civarlarıyla değil bütün Avrupa devletleriyle ihtilâta mecbûr ve ve hasebi’l-mevki’ muamelât-ı yevmiyesi olan milel ve düvelin ahvâl ü keyfiyatını ve menâfi’-i politikasını lâıykıyla bilmesi” gerekir.⁶⁶

Görüleceği üzere tesiri hiç kimse ile ölçülemeyecek derecede büyük olan Paşa’da izah kudretinin ötesinde fikre de hâkim olan bir taraf vardır.

Müverrihlerin usûlî tarihî olayları aktarış tarzlarında da görülebilir. Timur-lenk hâdisesi etrafında dile getirilen hususlar bu cümledendir: “Müellife bundan büyük ‘ayb olmaz ki, hakkı ketm eyleye, kimine gadr ve kimine vasf ihtiyâr idüb, ‘arzla söyleye. Mütala’a idenlere malûm olur ki, asla garaz u taassup semtine gitmedim ve hakk-şinâsâne mefhûm olur ki, kizb ü iftirâya cür’et itmedim”.⁶⁷ Bu nedenle tarihçi “vâki’-i hâl ne ise onu beyân” etmelidir.⁶⁸ Âlî Efendi’nin halefî olan İbnülemin’e kulak veriyoruz: “Pek bedîhî bir hakîkattir ki bir musavvir, tasvir ettiği şahsı olduğu gibi görüp göstermezse hem sanatını suistimal, hem de hakîkati ihlâl etmiş olur. Bir müverrih de vekâyî’-i eşhâsı, hakîkati vech ile tasvîr etmezse tarihe ve hakîkate ihanet eder. Zühûl·başka, iltizâm başkadır”.⁶⁹ Bununla beraber şurasını da söyleyelim ki Cevdet Paşa’ya göre bu zannedildiği gibi kolay değildir: “Bir müverrih kendi asrının tarihini garazdan ârî olarak hakîkati üzere yazmak müşkildir. Vak‘anüvislerin kaleme aldıkları tarihler ise tumturâk-ı elfâz ile vadi-i arz-ı hulûsda yazılagnemiş olduğu cihetle bunları bir sahîh tarih şekline koymak hayli tenkîhât ü ta’dîlâta tevakkuf eder”.⁷⁰

Üzerinde durulması icap eden bu anlayış doğrultusunda Kânûnî Sultân Süleyman sonrası müellifler eleştirinin sahasını gittikçe genişletirler. Hemen her biri yaşadığı devri tenkit eder. Bunlar başlangıç noktasında kalmaz, anlık reaksiyonları aşar, sistematik bir hâl almaya doğru gider. Bu dönemde tenkit fikri gâlib olduğu için hâliyle

⁶³ BOA, Yıldız, bölüm 18, dosya 38, belge 553/588; BOA, İdare, dosya 3, belge 156/125.

⁶⁴ Ortaylı, “Osmanlı Tarih Yazıcılığının Evrimi Üstüne Düşünceler”, s. 90.

⁶⁵ Tayyâr-zâde Atâ, *Osmanlı Saray Tarihi: Tarih-i Enderûn*, V, 45.

⁶⁶ *Tarih-i Cevdet*, II, 290.

⁶⁷ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü’t-Târih-i Künhü’l-Ahbâr*, 1/1, 175.

⁶⁸ a. g. e., I, 43.

⁶⁹ İbnülemin, “Müstafa Âlî Efendi”, s. 104.

⁷⁰ *Tarih-i Cevdet*, I, 5.

tarihçiler, birbirlerinden şahsiyet, mizaç ve hâdiseleri hikâye ediş tarzlarıyla ayrılırlar. Hepsinden önemlisi bu tenkitler aslında ahlâkî bahislerin tarihlerde ne derecede mühim bir yer tuttuğunu gösterir. Tenkîdî bir perspektifle hareket etmede Gelibolulu Mustafa Âlî'ye benzeyen Peçevî'nin yazdıklarına dönerek, devir tarihlerinin nasıl okunması gerektiğinin ipuçlarını yakalayabiliriz. Vezîr-i a'zam Rüstem Paşa üzerine yazılanlar bir turnosol kağıdı fonksiyonu icrâ edebilir: Rüstem Paşa biyografisinin sonuna, onun dudak uçuklatıcı mal varlığını eklemeyi de ihmâl etmeyen Peçevî'ye göre Kânûnî'nin bu sadrazamı “kul cinsinden Hırvâtiyyü'l-asldır”. Dindar birisidir.

Onun “zaman-ı vezâreti âlemin eyyâm-ı devleti olmuş idi ki âlemde emn ü âsâyiş ile herkes kâr u kesbinde safâdan hâlî değil idi ve serhadlerde bir köy belki bir hâne ğâret olunmadı. Bu devlette vâzî'ı irtîşâ ol iken bir defa câizesi defterine kayd olunan erbâb-ı manasib dahi azl yüzün görmezdi. Mürteşîlerin gâyet ehl-i insâfından idi. Menkuldur ki bir defa Erzurum beylerbeyisi at bahası diye beş bin altın ihdâ eder. Üç binin alıp iki binini reddeder. Ol mansıp bundan ziyade tahammülü yoktur der. On iki yıl vezîr-i a'zam olduktan sonra Sultân Mustafa vakasında azlolundu. İki yıl dahi geçmeden yine makamına iâde olundu. Altı yıl miktarı dahi vezâret edip vefât etti”.⁷¹

Vaziyet menfî olmasına rağmen, müspete kaçan bu tasvirin hakîkî sebebi şimdilik meçhûldür.

Evliyâ Çelebi'nin “kul cinsinden Hırvadü'l-asl akl-ı Aristo idi” şeklinde vasfettiği⁷² Hırvat kökenli bu devlet adamı aslında, Peçevî'nin yazdıklarının birçoğunu yalanlayan, kemâlde zevâlî işaret eden bir tiptir. Burada bir noktayı tekrar edelim ki Peçevî tarihinin muhtelif yerlerinde azilden sonra dönüş yok demesine rağmen bu zât azledikten sonra tekrar vazifesine döner. İkincisi Peçevî, Kânûnî devrinde rüşvet yok hükmünü vermesine rağmen, söz konusu dindar vezîrin rüşvet aldığını kaydeder. Diğer kaynaklara intikal ettiğimizde vezîri Rüstem Paşa'dan dolayı Kânûnî döneminin zaman zaman zulüm devri hâline geldiği görülür.⁷³ Bu vadide dikkate en çok değer taraflardan biri de şudur: Sultân Süleyman Hân'ın zamanında ihtilâl-i âleme sebep olan maddelerden biri de Pâdişâh'ın kızı Mihrimah Sultân'ı Rüstem Paşa'ya verip onu vezîr-i a'zam yapması, ataları zamanında, tavâif-i mülûktan bir pâdişâha hazine olmaya yetecek derecede fetholunmuş memleketlerden pek çok köyü ona temlik etmesi, onun da bunları birkaç hayrat yapmak sûretiyle evladlarına vakfeylemesidir.⁷⁴

Aynı vaziyet vezîr-i a'zam Lütî Paşa etrafında da görülebilir. İstihzâlî ve hicve kaçan diliyle Gelibolulu Mustafa Âlî'yi hatırlatan⁷⁵ ve bazen tasvirleri doğrudan

⁷¹ *Tarih-i Peçevî*, I, 22.

⁷² *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, I, 75.

⁷³ Bir örnek olmak üzere bkz. *Kitâb-ı Müstetâb*, s. 21.

⁷⁴ *Koçi Bey Risâlesi*, s. 96-99.

⁷⁵ En istihzâlî ve hicve kaçan dil klasik dönemde Gelibolulu Mustafa Âlî'de modern dönemde ise İbnülemin'de görülür.

mizahın kendisi hâline gelen Peçevî'nin kaleminden okuyoruz: “Bu dahi Arnavud-anûd/inadçı Arnavud cinsinden idi”. Yanya sancağında mutasarrıf, sonra Beylerbeyi sonra da vezâret mertebesine ulaştı. Pâdişâh'ın kızkardeşi ile evlendi. Bazı sebeplerden dolayı ayrıldı. “Bir mikdar sarf ü nahv görmekle kendüi allâme-i asr sanıp kibâr-ı ulemâdan meclisine gelenlere kelime sorar dururdu. Bu vechle hâs u âma sefâhetin ızhâr edip ba'de azl olunup tekâüd verilmiş idi”.⁷⁶ Peçevî başka bahislerde de sözü zaman zaman Lütî Paşa'ya getirir: Mevlânâ Ali b. Sâlih, *Kelile ve Dimne*'yi yirmi yıl emek verir, *Hümâyûnnâme* ismiyle Türkçeye tercüme eder. Birini Pâdişâha diğeri de vezîr-i a'zam Lütî Paşa'ya takdim eder. “Garâbet bu ki kendisi müellif ve musannif geçinir ve davâ-yı ilm ü fazîlet ederken kat'a iltifat etmeyipeline dahi almamış”, dahası *bu kadar müddet vaktini zayi etmişsin, bu iki cildten şer'î bir meseleyi yazmak daha evlâ idi* diye serzenişte bulunur. Pâdişâh ise mütalaa eder ve gâyet mahzûz olur, onun Bursa kadılığına tayin edilmesini emreder.⁷⁷

Dönemi verebilecek mâhiyetteki diğer kaynaklara intikal ettiğimizde, Osmanlı tarihinin unutulması mümkün olmayan yüzlerinden biri olan Lütî Paşa'ya dair Peçevî'nin çizdiği portre tam aksi bir manzaraya bürünür. *Heşt Behîşt*'e göre Lütî Paşa, Sultân Selîm Hân'ın terbiyesi ile yetişmiş kullarındandır. “Âsitâne-i Saâdet'de kadîmden hâdis olan”, âdet hâline gelen ve halkı huzursuz eden bütün bid'atleri “sadâret sadrına sudûr” edince kaldırır. “Memleket halkı huzûr edip hayır duâlar ederler”.⁷⁸ *Kitâb-ı Müstetâb*'taki Lütî Paşa portresi de Sehî Beg'i tamamlayabilecek vasıftadır:

“Sultân Süleyman Hân-ı Gazi -rahmetullâhi aleyhi rahmeten vâsi'aten- hazretlerinin asrında vezîr-i a'zamolan Lütî Paşa pek sözlü imiş, fe-emmâ kelâmı gâyet ile doğru ve her vechile irz-i devlet ve nâmus gözedir imiş ve menkûhesi olan sultânına ser-fürû itmeyüp ve topuz ile döğdüğü mâcerâsı meşhûrdur, âkıbet ol sebab ile azl ve sultândan mufârakat olunub ve yerine Rüstem Paşa vezîr-i a'zam olub ve merhûm Lütî Paşa ba'de'l-azl hadem ve haşemin dağıdub mahrûsa-i Edirne kurbinde varub bir karyede çiftlik idinüb karâr eylemiş. Ba'de'z-zamân merhûm Sultân Süleyman Hân hazretleri Edirne'ye kış-laya vardıklarında bir gün mâl-i mîrîye müteallik Lütî Paşa'yı ilzâm idecek hususlar hâtır-ı şerîflerine gelüb ve bir gün şikâra azîmet buyurdıklarında” Lütî Paşa'yı emreder. Paşa âdet ve kânûn üzere gelir, selâma durur: Pâdişâh, Paşa'ya hitâb eder: “Lütî lala, senin zamanında taşra olan hazine kubbeleri dolu değil idi; şimdi Rüstem lalâmin zamanında taşra hazine kubbelerinde akça koyacak yir kalmamağın hâlâ Yedi Kulle'ye nice yük akçalar konuldu. Senin zamanında niçün böyle sa'y ve tahsîl olunmadı, aslı nedir?” diye sual eder. Lütî Paşa: “Devletlü Pâdişâhım, sahîh buyurursunuz. Lâkin hâlâ bu kulları sâkin olduğu karyede ve etrafımızda olan kurâ re 'âyâları bu kullarının zamanında dört çift öküz koşanlar şimdi iki çift koşar oldu ve iki çifti olan bir çift dahi koşmaya kudretleri kalmamıştır. Öyle olsa devletlü pâdişâhım, İstanbul kurbinde böyle olunca sâir memleketler re'âyâlarının ahvâlları ona göre kıyas buyurula. İmdi devletlü pâdişâhım,

⁷⁶ *Tarih-i Peçevî*, I, 21.

⁷⁷ *a. g. e.*, I, 60.

⁷⁸ *Heşt Behîşt: Sehi Bey Tezkiresi*, s. 122-123.

hazîne dedikleri re'âyâdır, koyun olmayınca süt olmaz. Bu kulları zamanında koyun ile kurd yürürdü, şimdi ise koyun kurda yidürülmeğe başlandı. Eğer bu hâl üzere gider ise az zamanda ne Yedi Kulle'de olan hazîne ve ne taşrada olan hazîne kalur, berbâd olması mukarrerdür" diye cevap vermiştir. "Fi'l-vâkî' ol hazînelerin gitmesi hâricinde hâlâ içerde olan hazîne-i hâssaya dahi el konulmuştur. Hâlen sefer mühimmâtı ve kul mevâcibi diye her sene içeriden elli altmış kise altın çıkarılır olmuştur ve koyunların ise ekseri kurda yedirilmiştir. Bu takdîrce ayruk hazîne kimlerden hâsıl olur. İmdi bu Devlet-i Aliyye adl ile kâimdir ve illâ zulm ile vîrân olması mukarrerdir".⁷⁹

Peçevî'nin Sokullu etrafındaki yazılarında da benzer bir tavır ve psikoloji hâkimdir. Buna göre vezîr-i a'zam Sokullu Mehmed Paşa-yı Tavîl, Bosna diyarından Sokullu Beg neslinden yani Şahin oğullarındandır. Sultân Selîm'in kızı İsmihân Sultân'la evlenir. Ali Paşa vefatında vezîr-i sâni iken vezîr-i a'zam olur. İki yıl miktarı Sultân Süleyman'a, sekiz yıldan ziyadece Sultân Selîm'e ve altı yıl miktarı da Sultân Murâd'a vezîr-i a'zam olur. Sultân Selîm asrında pâdişâh-ı manevîdir. Vezîrlerden birine nasip olmayan istiklâl ile imtiyâz bulur. Üç pâdişâha vezîr olmasına rağmen, bir gün azl olunmaz, "günbegün ez-diyâd-ı nimet ü devlet ile muğtenim" olur. Her ne kadar azl acısı çekmemişse de Murâd Hân zamanında "fevka'l-had kesr-i ırza müteallik âlâma mübtelâ" olur. Murâd Hân'ın Sokullu'ya "ğayz-ı azîmî" vardır. Peçevî'nin Tiryaki Gazi Hasan Paşa'dan dinlediğine göre bunun sebebi şudur: Sultân Murâd tahta çıkacağı zaman bahçe kapısına geldiği sırada vezîr-i a'zamın elini öpecek derecede eğilir. Sokullu engeller ve Pâdişâh'ın elini öper. Bunu pâdişâh saltanatın nâmûsuyla uygun bulmaz. Gittikçe kalbine tesir eder, ğayz sebebi olur.⁸⁰ Sokullu'ya dair Peçevî'deki bu müspet yaklaşımın sebebi bellidir: Peçevî anne tarafından Bosna'nın Skolovik yani Şahinoğlu soyundandır. Bu silsileden iki vezîr-i a'zam, beş vezîr, on kişi de beylerbeyi olmuştur. Umerâ ve diğer a'yân bunların dışındadır.⁸¹ Onun Sokullu'yu medhetmesi biraz da buraya dayanır. Bu zâviyeden bakıldığında tenkitler ve medhiyeler, prensipler nâmına yapılır gibi görünse de biraz yakından bakılınca bu tavırların şahsiyattan büsbütün uzak olmadığı görülür. Osmanlı siyâsetinde etnik unsurlar üzerinden en fazla değerlendirmeye giden, özellikle de Arnavutlara karşı hınç duygusu ile kalemi eline alarak⁸² hâmî ve intisap sistemini tenkit eden ve devrin en kuvvetli polemik eserlerini kaleme alan Mustafa Âlî'nin görüşlerine başvurduğumuzda sebepler silsilesi biraz da daha netleşir: Osmanlı'da himâye sistemi etnik unsurları kayırmacı bir güzergâha girmiştir. Sadârette bulunan vezîr Bosnalı ise kendi takımını, Arnavutluk'tan ise o da kendi zümresini ileri taşır. Olan irfân sahiplerine olur.⁸³ Bu durum Sokullu Meh-

⁷⁹ *Kitâb-ı Müstetâb*, s. 21.

⁸⁰ *Tarih-i Peçevî*, I, 24-27.

⁸¹ *g. e.*, II, 41-42.

⁸² Aynı hisleri Tursun Beg de taşır: "Tâyife-i Arnavud, şirret ü tecellid ve ısyân u temerrüd üzere yaradılmıştır. Ve mâ bi'z-zâtı lâ yezûlû bi'l-araz" (Zâtı ile varolan arazla yok olmaz). *Tarih-i Ebü'l-Feth*, s. 143.

⁸³ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Mevâ'idü'n-Nefâis fî-Kavâ'idü'l-Mecâlis*, s. 320.

med Paşa'nın şahsında belirgindir. O ihsan etmeyi mensuplarına özgü hâle getirir. Mansıpları akraba ve taallukatına sarfeder.⁸⁴ Mustafa Âlî devrinin ortasında bunları söylemek kudretini kendinden bulan adamdır. Bu ifadeler bize tarihin gayesini bir daha gösterir. Bütün bunlar, tarihçiliğin siyasetle mâlûl taraflarına rağmen bütünüyle siyasete tabi olmadığını göstermesi bakımından da mühimdir. Bu cephesiyle onlar, fikrî ve siyasî hayatın envanterini monografilerle çıkarırlar. Çeşitli kişilere eğilerek çok esaslı hususların üzerinde durmaları, onların neyi neden ele aldıklarını pekâlâ bildiklerini çok açık bir şekilde göstermektedir.

Yine Peçevî'nin Mohaç Savaşı ile ilgili yaptığı şaşaalı tasvirler, ondan sonra devamlı olarak-karşıma çıktığına göre bunun bir kalıptan ibaret olduğu kendiliğinden âşikâr olur. Meselelerin üzerinden atlayıp geçtiğimiz zaman bu manzara ile devamlı olarak karşılaşmak mümkündür: 'Peçevî'den okuyoruz: Bu gazâ, İslâm tarihindeki gazâların en büyüğüdür. Böyle bir şeyin şimdiye değin bir pâdişâha nasip olduğu malûm değildir. "Ulûm-i âliyeden behremiz olmağla selâkımız tarih semtine zâhîb" olduk. Bütün ömrümüzü tarih tettebbuuna sarf ettik. Bu kadar tarihler gördük. Pâdişâhların yaptığı gazâ ve fetihlerine geneline vâkıf olduk. Bu kadar kalabalık küfür topluluğunu hezimete uğratmak, ancak Osmanlı sultânlarına özgü bir hususiyettir. Cenâb-ı rabbü'l-âlemîn bu ihsân ve hediye ile bunları diğer sultânların üstüne çıkartmıştır."⁸⁵

Bir başka örnek de Yıldırım Hân etrafında tarihçilerin âdetâ ittifak ettikleri hususları tekzip edencesine hükümler veren Ahmedî'dir. O Ömer'in adâletini tecessüm ettiren bir pâdişâh olarak gördüğü Yıldırım Bâyezid'in eline asla câm-ı mey almadığını, çeng ve ney dinlemediğini ileri sürerek Sultân aleyhine tarih sayfalarına kaydedilen bütün iddialara hâtime çeker.⁸⁶ Devlet mefhûmuna perestiş eden muâsır⁸⁷ ve halef kaynaklara⁸⁸ intikal ettiğimiz zaman Ahmedî'nin bu tavrının zihnî bir yönlendirme-

⁸⁴ İbnülemin, "Mustafa Âlî Efendi", s. 12; bu durumda Fleischer'in, "Mustafa Âlî babalarının etnik kökenini belirtmese de ikinci dereceden deliller Boşnak olduğunu düşündürmektedir. O yönetimde yer alan belli başlı etnik gruplara değinirken, Boşnaklardan ve Hırvatlardan her zaman övgüyle söz eder" şeklindeki hükmüne iştirak etmek mümkün değildir. Fleischer, Cornell H., *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire The Historian Mustafa Âlî (1541-1600)*, s. 16; *Tarihçi Mustafa Âlî: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati*, s. 14.

⁸⁵ *Tarih-i Peçevî*, I, 96.

⁸⁶ Ahmedî, *İskender-Nâme*, s. 67b.

⁸⁷ Vulk oğlu kızı gelinceye kadar Yıldırım Han sohbet ve işret nedir bilmezdi. Hiç içmezlerdi ve şarâb sohbeti olmazdı. *Anonim Tevârîh-i Âl-i Osman*, s. 31; I. Bâyezid Han sohbet esbâbını Ali Paşa yardımı ile Laz [Sırp] kızından öğrendi. Kâfirlerle çok muameleler yapılmasına rağmen Osmanlı sülalesi bu zamana kadar içmemişti. *Aşık Paşa-zâde Tarihi*, s. 400.

⁸⁸ Yıldırım Han'la ilgili klasik dönem tarihçilerinin hemen hepsi onun gönlünü bir Sırp dilberine kaptırdıktan sonra başka bir vadiye yöneldiği kanaattedir. Gelibolulu Mustafa Âlî bu durumu şöyle ifade eder: Yıldırım Han devrine gelinceye kadar "cidden ehl-i İslâm'dan fısk u fücûr sâdır olmaz idi", hamr içilmezdi. Sultânların evladlarını katl ve fısk u fücûr u dalâlet onlar zamanında oldu. *Kitâbü'l-Târih-i Künhü'l-Ahbar*, I/1, 176; Yıldırım Han'ın vezîri Ali Paşa, pâdişâhı saz ve söz meclislerine kandil eyler. Pâdişâh da âdetâ yönetimi ona bırakır. Kendisini ayş ü işrete kaptırır. Bey paşaya, küçük büyüğe uyup her biri bir servi boylu peşinde gün öldürmeye bakar. *İş gören rüşvet*tiir hükmü herkesin diline düşer.

den ibâret olduğu görülür.⁸⁹ Ahmedî'nin Osmanlı sistemine intisap etmesini gözden kaçırmadığımızda onun hâkim görüşten bu ayrılışının pekâlâ anlaşılabilir tarafları olduğu görülür. Görüleceği üzere tarihî kaynaklar aynı mesele etrafında birbirlerini tekzip edecek değerlendirmeler içerdiğine göre tarihleri birbirine vurmanın ve çapraz okumanın ehemmiyeti kendiliğinden ortaya çıkar. Sadece devir kaynakları değil, bir müellifin kendi yazıları bile dikkatli okunduğunda birbirini nakzeden epey veri ile karşılaşmak mümkündür. Bunun sistem için mühim olan tarafı tenkit fikrinin teşekkül ettiğini göstermesidir. Bu usûle işlerlik kazandırarak pek çok şeyi yeniden kaynaklarına kadar götürmek mümkündür.

Burada Peçevî'nin yanında müstakil olarak üzerinde durmayı hak eden isimlerden biri de kronolojiyi gözden kaçırmadan bir tür sosyal tarihçilik yapan Gelibolulu'dur.⁹⁰ Osmanlı fikir hayatının en dikkate değer şahıslarından olan ve yaşadığı devrin bütün ıztıraplarına maruz kalan Mustafa Âlî, her şeyden önce üslûptur. Tarihle uğraşmayı mutlak manada ahlâkî ve fikrî gayelerle kayıtlandıran ve bazen tarih sayfalarını hitabet kürsüsü hâline getiren⁹¹ Âlî Efendi'nin istihzâ ve ironi ile yüklü üslûbu, müverrihteki iknâ kudretinin biraz da buraya dayandığını gösterir. Tenkide eğilimi çok açık olan bu müverrihin eserleri, âdetâ bir Osmanlı ansiklopedisi hüviyetindedir. Türk ve İslâm tarihi hakkındaki bilgisini, genişliği ve derinliği itibariyle muâsırlarıyla kıyaslamak mümkün değildir. O âlim, edîb, şâir, tarihçi ve mâliyeci/mâliyyûn kimliklerine sahip olsa da *Künhü'l-Ahbâr* nâmındaki meşhûr eserinden dolayı en çok tarihçilikle şöhrat bulur.⁹² Burada XVI. asrın “en büyük müellifi olarak Âlî'yi kabul etmek zarûrîdir” diyen⁹³ Köprülü haklıdır. Bu noktada üç buçuk asır evvel yazılan ve tarih araştırmaları

Hakk ve adâlatanka-yi kaf gibi kaybolur. Bütün bu kötülüklerin kaynağı içkidir. Timur hâdisesini Hoca Sa'deddîn Efendi, Osmanlı hânedânında o zamana kadar görülmeyen işret meclislerinin neticesi ve cezası olarak görür. “Hevâ-yı nefs ardınca revân olan hüsvân-ı eşref” imanın neticesi olan merhamet ve şefkatten uzaklaşarak zulüm ve cefakârlık yolunu tutarlar. Hoca Sa'deddîn Efendi'nin seleflerinden süzülmüş ifadelerle onun bir Sırp dilberine gönlünü kaptırması etrafındaki değerlendirmeleri ile ilgili olarak bkz. *Tâcü't-Tevârih*, I, 138-139, 180, 236; ayrıca bkz. *Tarih-i Cevdet*, I, 35.

⁸⁹ Peçevî'ye göre Yıldırım'ın civar hükümdarların güzel ve her bakımdan seçkin kızları dururken sultânların terbiyesinden uzak olan Semendere Beyi Vlakoglu'nun [Vuk Brankowicz] kızını almasıyla yine II. Murâd'ın Vlakoglu Vocye'nin kızını almasının sebebi bölgede yapılacak fetihlerin ilk adımı olmak üzere stratejik ittifaklar oluşturmak amacına matuftur. *Tarih-i Peçevî*, I, 14.

⁹⁰ Âlî'den önce onun biyografisini yazarken âdetâ mechûlden malûmu çıkartan İbnülemin üzerinde durmak lazımdır; zira üstad, İstanbul kütüphanelerini devrederek selefinin eserlerini bulur, tedkik eder, şahsî kütüphanesindeki risâle ve mecmualara bir daha döner, topladığı malûmât ile hâl tercemesini ve mekâtiblerini mümkün olduğu kadar, kendine yazdırmaya çalışır. Âlî'nin kendi hakkında verdiği bilgileri ve yaptığı yorumları olduğu gibi aktarır: Maksad “tahkîr değil, tevkîrdir”. O, ilim ve irfânının zekatını dağıtan, ilme intisap edenlerin malûmâtını genişletmek sûretiyle kendisinden sonraki neslin şükür ve minnetini hakkıyla kazanmış olan böyle bir âdemi günyüzüne çıkartarak, Osmanlı'nın belki de en önemli devirlerini gözler önüne serer. İbnülemin, “Mustafa Âlî Efendi”, s. 104-105, 130.

⁹¹ Fâtih Sultân Mehmed Hân'ın Sinan Paşa'ya yaptıklarını aktardıktan sonra hükümdara tarih önünde hitap ediş tarzı, bu hükme imkân vermektedir.

⁹² İbnülemin, “Mustafa Âlî Efendi”, s. 47.

⁹³ Köprülü, “Anadolu'da Türk Dili ve Edebiyatının Tekâmülüne Umûmî Bir Bakış”, s. 403.

için bir define olan⁹⁴ bu eserde, tarih ilminin geldiği aşamayı arayanlara ise söylene-
bilecek fazla bir şey yoktur.⁹⁵

Osmanlı tarih tasavvuruna yön veren muharrik unsurların başında ahlâkî endişeler gelir. Tarihçilerin şahsiyat vadisine döktükleri hususlar bir tarafa genelde ahlâk nâmına düşünüp hareket ettikleri bir gerçektir. Seyfiye, ilmiye ve kalemîyeyi şahsında toplayan biri vasfıyla mensûbu olduğu toplum üzerine düşünen Mustafa Âlî de Osmanlıların ahlâkî bir kıyametin, kültürel ve siyasî bir krizin pençesinde olduğunu görür. Bu geriye bakış süreci onu idealleri dile getirmeye yöneltir, her şeyi tarihî tecrübenin mîzânına vurur, ömrünün son sekiz yılını neredeyse tümüyle *Kühû'l-Ahbâr'a* ayırır, eserini bitirmeyi mümkün kılacak vazifeler talep eder.⁹⁶ 1008 tarihinde fânî âlemden göçtüğüne⁹⁷ ve 1000 yılının hemen başlarında yazmaya başladığına göre *Kühû'l-Ahbâr*, medreseli müellifin hayat tecrübesinin zirveye çıktığı bir dönemde kaleme alınır.

Nüfûzuna sınır çekilemeyecek olan Âlî Efendi'nin değerlendirmeleri yalnızca müşahedelerinin semeresi olarak görülebilir mi? Bu sorunun cevabı bizzat Âlî'nin kendi satırlarındadır: *O Nushatî's-Selâtin*'in dördüncü bâbına koyduğu başlıkla genel vaziyetten çok, nefsinin itibara alarak böyle bir nasihat-nâme tasnif ettiğini ilân eder. Bu mesele hakkında iyi bir hüküm verebilmek için İbnülemin'in sorusu yerindedir: Şayet müellif gadre uğramasa idi de lütfâ nâil olsaydı, diğer şahısların uğradığı gadri dikkate alarak o nasihatnameyi yazar mıydı? O hâlde Mustafa Âlî "eserlerinin bir kısmını -marifet ve fazîleti nispetinde- râğbet ü riâyet görmediğinden şikâyet, bir kısmını istid'â-yı 'inâyet, bir kısmını ibrâz-ı marifet, bir kısmını da ilme hizmet esasına istinâden yazmıştır". Nefsine olağanüstü ehemmiyet veren, ilim ve irfânına son derece güvenen bu âlim şahıs, kendini takdîr ve tevkîr etmeyenlerden kendini takdîr ve tevkîr etmek sûretiyle intikam almak istemiştir. Zamandan ve zeminden şikâyetinin de öğ alma maksadından kaynaklandığı söylenilebilir.⁹⁸ Âli her ne kadar Osmanlı sisteminde kıdem ilkelerinin terk edilmesine, askerî ve bürokratik meslek yolları arasındaki ayrımların belirsizleşmesine yol açan değişimleri kınasa da, bunlardan yararlanmaya çalışmaktan da geri kalmaz.⁹⁹ Telif vermekten maksadını o vesîleyle bir makama ulaşmakla kayıtlandırması, ilmiye silkindeki hasbîliği ortadan kaldırmakta, tenkit ettiği intisap sistemini bir daha aktüel hâle getirmektedir. Bu durumda dönemin zaaf hanesine kaydettiği hususlara Âli'nin şahsî zaafalarını da eklemek lazımdır. Böylece devrinin mükemmel tasvirini veren bir müellifin ne derecede devriyle mâlûl olduğu

⁹⁴ Babinger, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, s. 142.

⁹⁵ İbnülemin'in bu vadideki değerlendirmeleri için bkz. "Mustafa Âlî Efendi", s. 55.

⁹⁶ Fleischer, Cornell H., *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire The Historian Mustafa Âli (1541-1600)*, s. 7-8, 140; *Tarihçi Mustafa Âli: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati*, s. 5-6, 145.

⁹⁷ Bursalı Mehmed Tahir, *Müverrihîn-i Osmaniyyeden Âlî ve Kâtip Çelebi'nin Terceme-i Hâlleri*, s. 8.

⁹⁸ İbnülemin. "Mustafa Âlî Efendi", s. 106, 119.

⁹⁹ Fleischer, Cornell H., *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire The Historian Mustafa Âli (1541-1600)*, s. 162; *Tarihçi Mustafa Âli: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati*, s. 169.

ortaya çıkar. İbnülemin, şiirlerinde kendisini medhederken başkalarına hucum eden Âli'yi şöyle tenkit eder:

“Ehl-i kemâl, hazm-ı kemâl edebilendir. Hazmı kemâl edemeyen ehl-i kemâl addolunamaz. Vâkıa her şair, fahriye söyler, kendi hâli ve kâlini medh eder ki -müstahsen olsun olmasın- bu, usûl hükmüne geçmiştir. Fakat âhare taaddî etmemek lazım gelir. Nefislerini medh etmek derdine mübtelâ olanlara, başkalarını kadh etmek hakkı verilmemiştir. Nefsini medheylemek, kâr-ı mezmûm değilse başkalarını zemetmeksizin de o maksada vusûl mümkündür. Âli de bu yolda tahsîl-i maksad edebilirdi”.¹⁰⁰

Her şeyden evvel bir fikrin adamı olmayı çok iyi bilen Osmanlı müverrihleri din¹⁰¹ ü devletin, siyaset ve milletin emrinde olması gerektiğini düşündükleri tarihi fonksiyonel bir disiplin olarak görür,¹⁰² felsefeye olduğu gibi tarihe de dini bir işlev yüklerler. “Eslâfın nâmını ihyâ edecek ve ahlâfın ed'îye-i hayriyelerini celb ü davet eyleyecek” şeyler tarihe ait eserlerdir.¹⁰³ Kâtip Çelebi'nin aktardığı üzere, bunun en güzel ifadesi, bu ilmi, zirvelerin zirvesine yerleştiren Cennâbî'ye aittir. Belagatlı bir hatip ve apaçık konuşan bir dil olan tarihin açtığı yolda Allah'ın yaratması, hikmeti, rahmetinin genişliği ve kudretinin büyüklüğü bilinir, O'nun hayret veren eserleri üzerinden zatı ve kudretinin kemâli idrâk edilir. Yaşadığı zamanın meseleleri üzerinde durmayı bilen Âli'ye göre “musannif ve müverrih olan kimse sâlimi'l-akîde, pâk mezheb ve mü'min ü muvahhid” olması gerekir. Âlî bunu Ehl-i Sünnet'e mensup olmak şeklinde tasrîh eder.¹⁰⁴ İhmali câiz olmayan bir realite gibi bakılan ve muhafaza edilmesinde son derecede ısrar edilen bu düzen siyasî irâdenin şahsında cisimleşir. Seleflerinden süzölmüş ifadelerle konuşan Kâtip Çelebi'nin düşünceleri ise Cennâbî'yi ve Gelibolulu'yu tamamlayabilecek mâhiyettedir: Pâdişâha lâzım olan şeylerden biri atalarının yaptığı gibi tarih okumak, geçen devletlerin hallerinden kıssadan hisse almak, halkın örfüne vâkıf olarak zamanın gerekli kıldığı şey ne ise ona göre devletin kadîm kânûnlarını icrâ etmektir.¹⁰⁵ O Taşköprî-zâde'nin *Miftâhu's-Saâde*'sinden hareketle ve İbn Haldûn'u aktüel hâle getiren bir perspektifle tarih ilminin amacını,

¹⁰⁰ İbnülemin, “Mustafa Âli Efendi”, s. 68-69.

¹⁰¹ Victor L. Menage'nin Şükrullah ve Neşrî gibi ulemâyâ mensup Osmanlı tarihçilerinin şahsında tarihi; teolojinin hizmetkârı ve âdilidare görevlerinde yöneticilere yardım eden bir rehber olarak gören ifadeleri için bkz. “Osmanlı Tarih Yazıcılığının İlk Dönemleri”, s. 88-89.

¹⁰² Kardeşi Sağır Ahmed Bey'in oğlu Ali Haydâr Bey, Nedim Paşa'yı anlatırken Na'imâ tarihinden ne beklenildiğini gayet güzel bir şekilde ortaya koyar: “Amcamın mizacı pek acib idi. Bütün halk kendini medh etse ehemmiyet vermezdi. Fakat aleyhinde söylenilen pek ehemmiyetsiz bir sözden müteessir olurdu. Gâyet alıngan olduğundan ‘bir âdem, yalnız bakıyordu’ dense bundan dürlü dürlü mana çıkarırdı. Umûr-ı devlette gösterdiği garib hareketlerden dolayı pederim ‘Na'imâ Tarih-i’ni okusanız’ demesiyle amcemin ‘Siz, mekama geldiğiniz vakit öyle yapınız’ tarzında mukabele etmesinden müteessir olarak ‘amcenin akibetini pek vahim görüyorum’ demişti”. İbnülemin, *Son Sadrazamlar*, s. 311.

¹⁰³ *Tarih-i Cevdet*, I, 4.

¹⁰⁴ Gelibolulu Mustafa Âli Efendi, *Kühû'l-Albâr*, I, 42.

¹⁰⁵ *Mizânü'l-Hakk fî İlhiyârü'l-Ehakk*, s. 140.

mazi hakkında bilgi sâhibi olmak ve geçmişten ibret almak şeklinde hülâsa eder.¹⁰⁶ Din, siyaset düşüncesi ve tarihi bir arada toplayan, siyasî ve sosyo-kültürel hayata eksen değiştiren aksiyonu öne çıkaran tanım ise Neşrî'ye aittir: “Suhuf-i semâvî ve kütüb-i ilâhî dahi üç nesneye mütekeffildir: İlm-i tevhîd; ilm-i şerâyi' ve ilm-i tevârîh. Eşref-i insan dahi üçdür: Enbiyâ, ulemâ ve ümerâ. Enbiyânun şânı tebliğ ü risâletdür. Ulemânun şânı ilm ü ibâdetdür. Ümerânun şânı adl ü siyâsetdür”. Âlimler hükümlerin icrâsında sultânlar muhtaçtır. Sultânlar ve melikler tevhîd, şeriat ve tarih ilmine vâkıf olursa her üç mertebeyi şahsında toplayan peygamberlik hükümlerine nâil olur. Peygamberler tebliğ eder, sultânlar ise infaz eder ve siyaset yaparlar. Bu nedenle sultâna Allah'ın yeryüzündeki gölgesi (zıllullâhi fi'l-arz) denilir.¹⁰⁷ Bu nedenle tarih sultânlar ve vükelâyâ farz ve vâcib mertebesinde; zira ancak bu şekilde geçmişte vuku bulan adâlet ve zulümden ibret alabilirler.¹⁰⁸ Mazide olup biten hâdiselerin içyüzüne ermeyi mümkün kılan ve hayatın zembereği olan düzeni çekip çeviren tarih ilmi, âlimlerin zekâsını arttır. Akıl sahiplerini teyakkuz halinde tutarak onların basîret gözlerini açar. Avâmın geçmişte cereyan eden olaylara vakıf hâle gelmesini temin ederken havâssın da esrâr-ı hafıyyeyi, irfânî seviyede bilmelerini sağlar. “Gâ'ibi şâhiden kıyâs ve hâl-i mefkûdu mevcuttan” çıkarmaya yardımcı olur. “Mebâdî-i ef'âlden havâtım-i a'mâli bilip, sudûr-ı umûrdan umûr-ı sudûru idrâk” eylemeyi sağlar.¹⁰⁹ Siyasî işlerde mahâret ancak tecrübe ile elde edildiğine göre her şeyi tecrübeye bir âdemin ömrü yetmeyeceği gibi bir asrın tecrübesi yeterli gelmez. Her işi bizzat tecrübeye kalkışmak akıl kârı değildir. O hâlde tarihte hayat bulan unsurlardan ibret ve nasihat alıp faydalanmak lazımdır. Bu nedenle vatan ve memleketini seven, devlet ve milletin bekâsını isteyen marifet ehli kimseler, kendi asırlarının haberlerini kaydederek sonrakilere yâdigâr bırakmışlardır. “Kaldı ki mazi ve müstakbel ahvâline vâkıf ve belki ezel ü ebed esrârını ârif olmağla insanda bir meyl-i tabîi olduğundan ale'l-umûm nev'-i beşerin bu fenne ihtiyâc-ı manevîsi der-kârdır”. Devletlerin nizâmını muhafaza etmek tarih ilmi ile olur. Mazideki usûllerin mevcut zamana ve hâle tatbîkinde pek çok fayda olduğu için bazı âlimler, ilm-i tarihi öğrenip öğretmeyi vâcib derecesinde görür.¹¹⁰ Tarih milletlerin ve ümmetlerin intibâhı noktasında muharrik unsurdur. Rûhâniyet âleminde sefle sohbet ve onların hikâyelerinden ibret alınmasını ve âlemin fenâsını müşahade imkânı vererek teyakkuz hâlinde kalmayı temin eder. Tarih ilmi sayesinde geçmiş ümmetlerin hususi meclislerine ulaşmak mümkündür, böylece hüsn-i tedbîrde ittifak gerçekleşir.¹¹¹ “İlm-i târihden garaz-ı aslî vukûâtın sıdk u kizbine ve esbâb-ı hakîkîyyesine vukûf ile mûcib-i teyakkuz ve intibâh olacak malûmât iktisâbından ibâret olmağın müverrihin

¹⁰⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I, 212.

¹⁰⁷ Neşrî, *Cihânnümâ*, s. 3-4.

¹⁰⁸ Gelibolulu Mustafa Âlî Efendi, *Künhü'l-Alibâr*, I, 42.

¹⁰⁹ *Tarih-i Na'imâ*, I, 2-3; *Tarih-i Cevdet*, I, 15.

¹¹⁰ Cevdet Paşa bütün bu görüşlerini Abbasiler zamanından bir hâdiseye müşahhaslaştırır. bkz. *a.g.e.*, I, 16.

¹¹¹ Gelibolulu Mustafa Âlî Efendi, *Künhü'l-Alibâr*, I, 40-41.

vazîfe-i zimmeti faide-i haber verecek ve medâr-ı ibret olabilecek vekâyîin esbâb-ı sahîhasını tettebbu' edip de herkesin anlayabileceği vechile selîs ü munakkah olarak ifade etmektir".¹¹² Tarihin stratejik bir vazifesi olduğuna inanan Gelibolulu Âlî, bu ilmin kelâm ilmine denk görülebilecek bir yapıya sahip olduğunu vurgulamayı da ihmâl etmez. İlmî mübahaselerde "elbette ilm-i tevârihde yed-i tûlâsı olan âlim" hasmını iskât etmede "beyyinât-ı menkûle ile kâim olur".¹¹³ Diğer bir ifadeyle bağlı bulunduğu siyasî eser yazma geleneğine sıkı sıkıya bağlı olan Âlî bu istikâmette kültürel tahribata odaklanarak toplumun inanç yoluyla kurtarılabilirliğini, geleneksel değerlere sahip çıkılarak Allah'ın inayet ve rahmetine mazhar olunacağını ima eder.¹¹⁴ Bu yaklaşımın ardında hakîkî bir ölçü fikri vardır. Âlî Efendi'nin münakaşa kâbiliyetini, mantıktaki kudretini ve düşünce sistemindeki nizâmı gözönüne getirdiğimizde onun bu görüşünü bizzat kendi şahsında tecrübe ettiği görülmektedir. Cevdet Paşa da doğrudan doğruya bu manzaradan hareketle günün meselesi hâline gelen gerçeklere bağlıdır. Avrupa'daki tarihi devirlere ayıran taksimatı kabul etmeyen Paşa nübüvvet merkezli bir tarih tasavvuru inşâ eder, kendi hakîkî çerçevesi içinde görmek için cümleyi aynen alalım: "Devr-i Adem'den Asr-ı Saâdet-i Muhammediyyeye kadar tarih-i atîk ve ondan sonrasına tarih-i cedîd tesmiyesi bizce enseb görünüyor"; zira maarif ve sanayi kemal derecesine ulaştıran Avrupa medeniyet yoluna miladi on beşinci asırda girmiştir.¹¹⁵ Büsbütün başka yollardan yürümek şartıyla Paşa'yı tamamlayan Evliyâ Çelebi'nin "bu dünyada hiçbir yer kalmadı kim Süleyman peygamber hükm itmedi"¹¹⁶ ifadesi de Osmanlı tarih tasavvurunun Peygamberî irtibatını verir. Bütün bunlar bize tarihin mâhiyeti ve keyfiyeti konusunda yeter derecede bir fikir verir.

Din, siyaset ve tarihin iç içe girdiği, dînî bir mâhiyet taşıyan ve hareket kudreti de ayrıca dikkate değer olan bu dil, Osmanlı tarihçilerinde devamlı olarak yürürlüktedir. Bunların başında Hoca Sa'deddîn Efendi gelir. Bu algıya göre düşman memleketlerin hükümdârları, "mülûk-i küffâr"dır. Sırların şahsında düşmanlardan "küffâr-i hâksâr"/ yere batasica kâfirler diye bahseden Hoca Sa'deddîn, Fâtih'in çocukken tahta geçmesi üzerine harekete geçenleri de "gürûh-ı küfr u nifâk" olarak nitelendirir.¹¹⁷ İş bununla da kalmaz, Nişancı Mehmed Paşa'ya göre Fâtih, İstanbul'u fethedince "fethedilen bu şehrin alçak müşriklerin kötülüklerinden ve yalancıların gururundan" temizlenmesini emretmiştir. Bu büyük fethin güzel bir tarihi olan beldetün tayyibetün (temiz şehir)¹¹⁸ ifadesine bir de bu gözle bakılmalıdır. Timur hâdisesinde de Osmanlı müverrihleri his-

¹¹² *Tarih-i Cevdet*, I, 14.

¹¹³ Gelibolulu Mustafa Âlî Efendi, *Künhü'l-Ahbâr*, I, 41.

¹¹⁴ Rhoads Murphey, "Mustafa Âlî ve Kültürel Yozlaşma Görüşü", s. 262.

¹¹⁵ *Tarih-i Cevdet*, I, 213; *Tezâkir*, IV, 242.

¹¹⁶ Evliyâ burada selefi Osmanlı tarihçilerinin vücûd verdiği geleneği takip eder. bkz. *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, I, 14, 17, 48, 50, 246; *Anonim Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 78; Oruç Beg, *Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 81.

¹¹⁷ Hoca Sa'deddîn Efendi, *Tâci'r-Tevarih*, I, 92, 93, 377; hayatı için bkz. a. g. e., I, 295.

¹¹⁸ Nişancı Mehmed Paşa, *Osmanlı Sultânları Tarihi*, s. 352.

lerini ifşâ etmekten çekinmezler: Meseleyi özetleyen ifade şudur: “Zikr-i vahşet çünkü vahşettür yakîn/anı anmamah durur hîle hemîn (Vahşeti hatırlamak bile gerçek vahşettir, ancak onu unutmak sahtekârlıktır).¹¹⁹ Bazen her şeyc sahip olduğu halde hiçbir şeyi yokmuş gibi davranan bir mizaç sergileyen ve bir gözüyle ağlayan, öbür gözüyle gülen Gelibolulu ise “Timur’un müeyyed min-indillâh idüğü müttefekun aleyh-i cumhûrdur”¹²⁰ ifadesiyle seleflerine aykırı düşen bir tavırla Timur’u mahkûm etmekten kaçınır ve onu Osmanlı’nın akıp geldiği güzergâhın bir temsilcisi olarak görür. Burada bir sual kendiliğinden bahis konusu olur. Gelibolulu Mustafa Âlî’nin Osmanlı tarihi için o kadar yıkıcı olan Timur’u taşıdığı mana ve işaretlerden hareketle bu şekilde temize çıkartması, hareket noktasını tersine çevirmek olarak görülebilir mi? Gerçek şu ki; vaziyet ne olursa olsun yalnız şu noktaya işaret etmemiz zarûrîdir. Geçmişe dönerek günü ve geleceği terbiye etmenin imkânlarını yoklayan Âlî Efendi, burada hislerini bir kenara bırakarak ilmî ve fikrî bir hüviyete bürünür. Âdetâ takdîr ve tenkit hakkını kendisine mahsûs hâle getirerek Timur’un gücünü doğuran iklimi idealize eder. Muhakkak olan bir şey varsa o da Osmanlıyı yeni değerler etrafında tanzim ederken gerisin geriye gitmesek bile akıp geldiğimiz güzergâha bir daha bakmayı önerir. Diğer taraftan farklı etnik unsurlardan bahsettiği zamanlar durup dururken galiz oluvmesine bakılırsa onun İslâmî zemin üstünde kavmî hususiyetleri az çok muhafaza etmeye neden bu kadar önem verdiği kendiliğinden ortaya çıkar. Bunlar meseleleri halletmekten ziyade güçleştirse de bütün bu izahattan anlıyoruz ki her şeye hakîkî yerini göstermek isteyen bu adamın istediği zaman hakîkaten hâdiselere tasarruf edebilecek vasıfta olduğu ortadadır.

Osmanlıların tarih tasavvuru mistik bir boyut ve metafizik bir derinliğe sahiptir. Yıldırım Hân’ın Timur’a esir düşmesinde de çok iyi görüleceği üzere¹²¹ Osmanlı tarihçileri, hâdiseleri zaman zaman mistik bir yoldan izah etmekten çekinmeyerek tahkîkî imkânsız olarak gördükleri pek çok şeyi kazâ ve kadere hamlederler, “âsmân-ı kazâ vü kader”le irtibatlandırırılar.¹²² Çünkü işi işleyen takdîr olduğuna ve takdîri halk eden Hakk olduğuna göre her kim ne tedbîr etse o tezvîrdir. Hakk Te’âlâ’nın verdiği kimse mâni’ olamaz.¹²³ Tarihin tasavvufî güzergâhtaki tanımını Mustafa Âlî’ye aittir. O tarih ilminin ehemmiyetini Kur’ân-ı Kerîm’deki *lekad kâne fi kasasihim üli’l-elbâb* âyetiyle temellendirir. Geçmiş ümmetlere ait verilerle irtibat kurmayı Kur’ân’ın âdetâ farz-ı zımnî mesabesinde gördüğünü tasrîh eden müellifin burada kıssayı tarihin ta kendisi olarak gördüğü dikkatten kaçırıl mamalıdır:

“*Lekad kâne fi kasasihim ibretün li-üli’l-elbâb* buyurulması, ilm-i tevârîhin şeref-i mezâyâsını nûr-ı bedr gibi zâhîr ü müstenîr idüğinden gayrı kelâmullâhî bi-hükmi mazmûnının kitâbûn merkûnün yeşhedühü’l-mukarrebûn fehvâsı ile azîm şânını ve tefrîk-i hakk u bâtıl da nass-ı

¹¹⁹ Ahmedî, *İskender-Nâme*, s. 67b.

¹²⁰ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü’l-Târih-i Künhü’l-Albâb*. 1/1, 159.

¹²¹ Anonim *Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 92; *Tarih- Cevdet*, I, 3.

¹²² İbn-i Kemâl, *Tevârih-i Âl-i Osman* IV. Defter, s. 453.

¹²³ Anonim *Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 10.

bâhirü'l-furkânı, malûm-ı ashâb-ı hadîs ü tefsîrdir. *Velâ ratbin ve lâ yâbisin illâ fî kitâbin mübîn* mazmûn-ı ibret nümûnüne mâ-sadak idüğü muhakkak ve musaddak iken ekser-i âyât-ı beyyinât, ahbâr-ı enbiyâ-ı güzîn ve hikâyât ü esmâr-ı cebâbire-i pîşîn, ibâd-ı üli'l-ebsâr-ı zevî'l-itibara rivâyât olındığı, nitekim sübhân-ı âleme hıfz-ı ahbâr ü ahyârı erşed ü talim ve suhenverân-ı benî âdem, ümem-i sâlifeye müteallık olan âsâr-ı hikmet-disârı, farz-ı zımnî mertebesinde îzâh ü tefhîm idüğü, erbâb-ı tab'-ı selîme rüşşendir".¹²⁴

Mustafa Âlî'nin tasavvufî perspektifi Sultân Bâyezid'in makbûlü olarak Semâniye medreselerinden birine müderris olan ancak fazîleti ile denk bir şöhrat bulmayan Mevlânâ Zamîrî'den bahsederken çok belirgindir: "Galiba Zamîrî mahlası ilm ü fazîletin muzmer kalmasına sebep oldu. Kendüsü dahi nazmen ve nesren ızhâr-ı muzmere tekayyüd itmedi".¹²⁵ Osmanlı tarihçileri arasında "hikmet Hüdâ'nındır" anlayışını¹²⁶ belki de en çok dile getiren Mustafa Âlî, Kemal Paşa-zâde'nin telif tarzının bir taraftan ma'kûl izahını yapar, diğer mistik bir yoldan izah eder: Eğer kayd-ı fetvâya mübtelâ olmasa, genel olarak kendisinden önceki âlimlerin üstüne çıkması kesindir. "Kuyûd-ı fetvâ-yı" insândan gayrı cinn tâifesinin problemlerini halletmek için de "nasb-ı nefis" ettiği yaygındır.¹²⁷ Bütün bunlara rağmen bir ân bile telifden uzak değildir. Genel olarak gece ve gündüz istirahatı altı saati geçmez. Vefat ettiği zaman tasnif ettiği kitaplar incelenir. Sahîh bir tahminle bu işe başladığı andan vefat tarihine kadar gün başına bir cüz telifi rast gelir. Hastalık günleri, tatil ve Bayrâm zamanları, dîvân hizmetlerinde harcadığı vakitler dahi hesap edilir. Bu mana hiçbir müellif hakkında tecellî etmiş değildir. Kerâmetle olan tayy-i zamanın mümkün olması gibi bunu da velâyetle zamanın uzamasına haml etmekten başka bir cevap verilemez. Müsvedde evrâkında kalıp, beyâza çıkmayan eserlerine nihâyet olmadığını ancak ulemâ arasında zuhûr eden ve yaygın olan teliflerinin gâyet çok olduğunu gözden kaçırmadığımızda hâdisenin büyüklüğü kendiliğinden ortaya çıkar.¹²⁸ Âlî'den asırlar sonra gelen Vassâf da "*mülküümüzde sânsî gelmemiş* dense revâdır"¹²⁹ dediği Bursevî'nin portresini ayı yolda çizer, yazdıkları eserlerden bilinebilenlerin sayısının yüz yirmiyi geçtiğini ve bunları istinsaha bir insanın ömrünün yetmeyeceğini ve manevî kudret ile yazdıklarının şüphe olmadığını vurgular. Esasen kendileri gayb âleminde isimlendirildiği gibi hakîkatte *feylesof-ı dehr*dir. O, her şeyin aslını inceden inceye tedkîkât neticesi meydana çıkarmış ve asrının İmâm-ı Gazâlî'si olmuştur. Herhangi bir eseri tedkîk ve mütalaaya alındığında onun beşer aklının iflâs edeceği bir noktanın ötesinde fikirlerini dolaştırdığı görülür.¹³⁰

¹²⁴ Gelibolulu Mustafa Âlî Efendi, *Kühü'l-Ahbâr*, I, 20.

¹²⁵ a. g. e., I/II, 999.

¹²⁶ a. g. e., I/II, 763, 826, 1038, 1099, 1132, 1139, 1253; a. mlf., *Kühü'l-Ahbâr* (II. Selim, III. Murat ve III. Mehmet devirleri), 314, 357, 449; *Anonim Tevârîh-i Âl-i Osman*, s. 92; *Tarih- Cevdet*, I, 35.

¹²⁷ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü'l-Târih-i Kühü'l-Ahbâr*, I/II, 1213.

¹²⁸ a. g. e., I/II, 1214.

¹²⁹ Osman-zâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, III, 89.

¹³⁰ Hüseyin Vassâf, *Kemâl-nâme-i İsmail Hakkı*, s. 26; "Harem-i muhteremeleri acaba hangimiz evvel

Yüzlerce esere müracaatla meydana getirilen *Künhî'l-Albâr*'ı, zamanına kadar yazılan umûmî tarihlerin birincilerinden olarak gören Bursalı Mehmed Tahir'e göre tarîkat mensûbu olan ve *Allah'ın ahlâkıyla ahlâkınız* emrini hedef edinen hâliyle doğruları söylemekten çekinmeyen Âlî'nin nakliyyâtta zaafları hurâfeleri eserine aktarmasıdır.¹³¹ “Nev ü köhne havâdis evvel âhir/olur tarihten malûm u zâhir” diyen¹³² Na'îmâ'nın hassas olduğu noktalardan bir tanesi de budur: Avâm arasında yaygın olan bu tür türrehâtı gerçek zann edip eserlerine kaydedenler, her asırda haddinden fazladır.¹³³ Hâl bu ki vâkıaları yazan yârân ve hâdiseleri zabt eden irfân ehline lazım olan şartlar ve kâidelerin başında; insanlar arasında yayılmış olan erâcife iltifât etmeyip olayların mâ hüve'l-vâkı'ını yazabilen kimselerin sözlerine rağbet etmek gelir. Diğer taraftan zabt edilen hâdiseleri yalnız nakl ve hikâye etmekle yetinmeyip, kıssadan hissenin ne olduğunu da kaydetmeden geçmemelidir. Aksi takdirde bu faydalardan uzak ve sâde târihlerin *Hamza-nâme*'den farkı yoktur.¹³⁴ Bütün ihtirâzî kayıtlara rağmen, Osmanlı tarih yazımını şekillendiren muharrik unsurlardan biri de menkıbevî yapıdır. Menkıbeler dışarıdan bakıldığında tarihsel bir karaktere sahip değilse de maksad ve yaslandığı zemin itibarıyla tarihi hakîkatin ta kendisidir. Bizim kültürümüzde bazı hususları yaygınlaştırmak için bu esaslı bir metottur. Osmanlı tarih yazıcılığı malzeme ve zihniyet düzeyinde şifâhî bir yapıya sahiptir. Bu da menkıbe kültürünü yeniden üretecek bir mâhiyet ve karakter arz eder. Nitekim yukarıda aktardığımız şekilde perhizkâr bir dil kullanan ve hemen hemen elinden geldiği kadar bu yolu sınırlandırmaya çalışan Na'îmâ da aktarmak zorunda kaldığı şu hâdisede görüleceği üzere mensûbu olduğu milletin bir adamı olarak ne yaptığını gayet iyi bilir.

“Seyyâhlar zümresinden Horasânî bir kişi şunu nakleder: O yılın başlarında o vilâyette idim. Hemedân'da eski Fars hakîmlerinden bir kâmil kimseye ait köhne bir mescid var idi. Sakfı bin sütun mü'erreb üzere bünyâd olup o bin sütûnun da pâyinleri bir üstüvâne üzere tasnif olunup mana sakfı bir sütûn üzerine durgurulmuş idi. Ona mescid-i hezâr-yek sütun derler idi. Halk dilinde bu haber mütevâtirdir. Her ne zaman ki bu mescid yıkılsa, bu şehir de harâb olur derlerdi. Gûyâ mescidin bânîsi bir vakit ihtiyâr edip hikmet fenninin gerektirdiği üzere ve henüz kâideleriyle tesisi üzere tarh ve bir vaz' ile binâ eylemiş ola ki arın yıkılmasına sebep olan semâvî delil tamamen o şehrin harâbına da delâlet eyler. İtişâk o senede o sütun şikeste olup mescid yıkıldı. Vâkı'â bunu takiben Hüseyin Paşa da Osmanlı askerî ile varıp Hemedân harâb oldu.”¹³⁵

irtilâl edecektir diye merak edermiş. Bir gün zevc-i âlîlerine aman Efendim! Bu kadar kitaplar yazıyorsunuz. Bir kelim-i kadîm bu câriyeriye inâyet buyursanız, yazıverseniz diye reca eder. Birkaç gün çiltelânemize girme de yazayım buyururlar. İki üç gün sonra kadıncağız merak eder. Gizlice gelir, kapıyı açar, görür ki kırk kadar İsmail Hakkı yazı yazıyor, hayrette kalır”. Mehmed Şemseddîn, Bursa Dergâhları: Yâdigâr-ı Şemsi, s. 180; Hüseyin Vassâf, Kemâl-nâme-i İsmail Hakkı, s. 52.

¹³¹ Bursalı Mehmed Tahir, *Müverrihîn-i Osmaniyeden Âlî ve Kâtip Çelebi'nin Terceme-i Hâlleri*, s. 8-9, 11.

¹³² *Tarih-i Na'îmâ*, I, 6.

¹³³ a. g. e., I, 4.

¹³⁴ a. g. e., I, 4-5.

¹³⁵ a. g. e., II, 665.

Hurâfeler hakîkaten işin esasını ve mâhiyetini değiştirir mi? Zamana istediği şekilde tasarruf eden halk muhayyilesi, işittiği yahut da şâhid olduğu her hâdiseye efsânevî bir manzara verir, hemen her şeyi gittikçe genişleyen bir zâviye ile menkıbevî bir hüviyete büründürür, etrafındaki her şeyi vücûda geldikleri zamanın şartları doğrultusunda sırrîleştirir. Bu bakımdan halk muhayyilesine tasarruf etmek hâdiseleri menkıbeleştirmekten geçer. Etrafına, akranlarına ve haleflerine bu yolla itimad telkin eden, Osmanlıya istikâmet veren zihniyetin gözü ile etrafına bakan ve hâdiselere hükmeden bu idealist yapıyı gözden kaçırmayan tarihçiler, bu taraflarıyla sanki bütün hayatın mimâridirlar. Onlar hayatın karşı konulamaz gücünü bilmelerine rağmen etraflarındaki bir çivinin bile yer değiştirmesine râzı değillerdir. Hayatın etrafında döndüğü bu hususları doğrudan doğruya hızını halktan alan hamlelerdir. Dünya görüşlerini esas aldığımızda tarihçi ile efkâr-ı umûmîye aynı kaynaktan beslenir. Tarih mâşerî zihniyetin kendisidir. Müverrihin gözü ve muhayyilesi mensûbu olduğu dünya görüşünün emrindedir. Bu bakımdan o devletin gören gözü, halkın işiten kulağıdır. Burada dikkat edilecek bir taraf da şudur: Kendilerini etraflarından mesul insanlar olarak gören ve devlet mefhûmuna perestîş eden Osmanlı tarihçilerinin üslûbuna sinen o sohbet iklimi, vakanüvistlerin peşine takılıp gittikleri kronolojinin soğuk havasını oldukça yumuşatır. Hâdiseleri anlatış tarzları, bazen fikrin kendisi olup çıkar.

Bütün bunların farkında olduğu görülen Na'îmâ, Sultân Osman'ın hacca gitme niyetinin ehemmiyetli bir cephesini de mistik yoldan izah etme lüzûmu duyar:

“İçeri ve taşra halkının ihtilâf-ı akvâlinden pâdişâh mütehayyir olup gitmek emrinde tereddüd üzre iken bir gice hazret-i Fahr-i Âlem -*salle'llâhu Te'âlâ aleyhi ve sellem-i rü'yâda* görürler. Kendi taht üzerinde tilâvet ederken gelip elinden Mushaf'ı ve egininden cebe ve cevşenini alıp bir sille ururlar. Tahtından yıkılıp, min-ba'd kalkıp mübârek kadem-i şerîflerine yüz sürmeğe sa'y ederler müyesser olmaz. Bu rü'yâ-i hâ'il, dağdağa-endâz-ı pâdişâh-ı deryâ-dil olup, evvelâ Hoca Ömer Efendi'ye söylerler, hoca tabir edip *Hacc-ı şerîfe olan niyetinde terk-i tereddüd için sûret-i tevbihdir, rü'yâda ayağına yüz sürmek müyesser olmadı ise inşâallah Te'âlâ Merkad-i münevverlerine yüz sürersiz* dedi. Bu tabirden pâdişâha gınâ gelmeyip, azîz-i vakt Üsküdârî Mahmûd Efendi'ye varıp, tabir ettirirler. Anlar bu vechile tabir ederler ki Kelâm-ı Kadîm hükûm-i şer'-i şerîfdir ve cebe âlem-i vücûddur. Pâdişâh-ı İslâm'a lâzımdır ki tevbe vü inâbeti kendillerle hemdem edineler. Pâdişâh ziyade müte'essir olup, merkad-i kibâr ziyâretine teveccüh eylerler. Mâh-ı Receb'in evâ'ilinde [12-21.May.1622] Ebî Eyyub Ensârî ziyâretlerine varıp kurbân lâzım geldikte mukaddemâ koyun ve sığır tedârük olunmayıp ol anda bostancılara *koyun ve sığır getirin* dediler. Bî-vakit hele koyun bulunup, ammâ sığır bulunmamakla hemen şehir kapılarında ve Kara-gümrük'te buldukları arabaların öküzlerini sürüp boğazladılar, sâhibleri feryâd ede-gördü, müfîd olmayıp her birine rub' bahâsı kadar akçe verdiler. İnkisâr ile bed-duâ etmelerine sebep oldu. Ve cum'a günü Sultân Selîm Câmî'ine namaza çıkıp halkın gözüne mehîb görünmek için peleng penbe misâl azîm penbeli kabâ giyip garîb heykelde göründü. Recebin sekizinde [19.05.1622] otaklar geçirmeğe kadirğa yanaşıp memûr olanlar dahi çadırların geçirmek ferman olunmuş idi. Şeyhülislâm Pâdişâh'a sûret-i fetvâ gönder-

rip, pâdişâhlara hac lâzım değildir, yerinde oturup adl eylemek evlâdır. Câiz ki bir fitne zuhûr eyleye deyü Üsküdarî Mahmûd Efendi dahi nush u pend edip söylemiş idi, def'ine mecâl olmadı. Münecim-başı Mehmed Çelebi ki ol asrın mâhiri idi, ahkâm-ı nücûmda tevâlî'-i mevlûd u sinîn ve mesâ'ile müte'allık başka başka Türkî risâleleri vardır, erbâbı beyninde gâyet makbûl ü mu'teberdir, ol gün merkur Mehmed Çelebi Bâkî Paşa kethüdâsında bulunup, bunların hareketine hande ederdi. *Abes yere zahmet çekme[yi]niz sefer yoktur ve dahi neler olsa gerektir* dedi. Pâdişâh ahvâlinden sual eylediler, cevabında *bu sâlde kırân-ı nahseyn seretânı olduğundan mâ-adâ tâlî'-i hümayûnları olan burcda küsûf vâki' oldu, bazı su'ûdun nazarı vardır, lâkin küsûf-ı kâtî' kavîdir, ber muktazâ-i fen mündefi' olmayıp ramazana erişmemek iktizâ eder* dedi, vâki'â öylece zuhûr etti. Çün pâdişâh tarafından bu güne hareket ü azîmet zuhûr etti, sâbıkâ geçen mâcerâ karinesiyle efvâhda şâyî' olan erâcîf tahakkuku kul meyânında derece-i subûta muntelhî oldu. Ve mukaddemâ meyhâneleri pâdişâh kapadı. Yeniçeri tâifesini katl ve izâlede mübâlağa ettiğine binâ'en leşkerin kulûbu münkesir idi. Bu kaziyye dahi ilâve-i hareket-i fitne olup, Yeniçeri ve sipah mâh-ı mezburun yedinci günü bir yere gelip meşveret ettiler. *Pâdişâh'ın bu tarîkla Hicaz'a gitmesi mücerret bizden i'râz u nefrete mebnî olup gayr-i mûcibi yoktur. Nizâm-ı âlem için pâdişâhlar hacc-ı şerîfi terk ede-gelmüşlerdir. Düşman zuhûru ve a'dânın şerr ü şûru ihtimâlî var iken Memâlik-i Mahrûsa'yı koyup gitmek hatâdır, bu kârdan ferâgat olunmak gerektir* deyü şöyleşttiler. Anda ulemânın alçak pâyesinde niceler karışıp cümlesi At Meydanı semtine teveccüh edip önlerine geleni sürdüler. Vezîr-i a'zam buyruldu ile Çavuşbaşı Halıcı-zâdeyi men'leri için göndermiş idi. Önlerine geldikte taşıyıp kaçırıldılar. Eşhâs-ı muhtelif e karışıp cemm-i gafîr oldular. Filhâl âlem ayağa kalktı".¹³⁶

Savaşların nasıl kazanılabileceği irdelenirken sebeplerin yanında İlâhî boyuta vurgu yapılması da bu cümledendir. Osmanlı müverrihleri olayları anlatır ve hâdiseleri hep bu perspektife bağlar. Düşünce ve tedbîrlerin nasıl işe yaramadığını görüp, fikirle tedbîri bir kenara koymalı, Hakk'ın kudretini gösterdiği t takdîre bakılmalıdır. Paşalar ne kadar tedbîr alsalar da, bütün bunları takdîr olarak bilmelidir. Âdemoğlu ne tedbîr ederse takdîr onu men' eyler. Hakk Te'âlâ'nın işine kimse mani olmaz. Çünkü işi işleyen takdîrdir. O halde kim tedbîr etse tezvîrdir, ne takdîr edilmişse o olur. Alıp vermek, mülk hepsi O'nun olduğuna göre insanlar ara yerde bahanedir. Onlara burhân sebeple görünür.¹³⁷ "Osman Gazi'nin dünyâya gelmesine sebep ne oldu? Takdîrde varidi, olsa gerek idi. Hakk Te'âlâ virdüğüne kimse mâni' olamaz".¹³⁸ Bu yoldaki anlayış en güzel ifadesini, *kem min-fetin kalîletin galebet fetin kesira* âyetine sığınan bir gazâvât-nâmede bulur: "Bu âyet-i kerîmenin mazmûn-i münîfince, kalîli kesîre gâlib eden Hakk celle ve 'alâ hazretleridir. Zerre kadar inâyet ve hidâyet müyesser kılınca sad hezâr küffâr-ı hâkîsârı münhezim ve perişan eder".¹³⁹ Oruç Beg de Varna savaşı çerçevesinde Osmanlının zaferlerini Peygamber'in mucizesi, gayb-erenlerinin

¹³⁶ a. g. e., II, 478-479.

¹³⁷ *Âşık Paşa-zâde Tarihi*, s. 341, 433, 438, 455; *Anonim Tevârîh-i Âl-i Osman*, s. 10, 84, 92.

¹³⁸ a. g. e., s. 10.

¹³⁹ *Gazâvât-ı Sultân Murâd b. Mehmed Hân*, s. 1.

himmeti ve gazilerin itikâdı bereketine bağlar.¹⁴⁰ Aynı yaklaşım II. Bâyezid devri için de geçerlidir.¹⁴¹ Hayattaki ve fetihlerdeki başarısızlık da aynı şekilde “tedbîrleri takdîre muvâfık” olmadı¹⁴² sözüyle nitelenir. Osmanlılar Anadolu’ya gelirken Süleyman Şâh’ın boğulması ile ilgili tahkiye bu cümledendir: Onun murâdı vatanlarına gitmek ve Caber kalesi önündeki Fırat nehrini geçip, Diyâr-ı Bekr taraflarına gitmek idi. “Tedbîrleri takdîre muvâfık gelmedi”. Fırat’dan geçerken Süleyman Şâh’ın atı ayağı muhâlif yere rast geldiği için ‘ubûr edemeyip gark oldu.¹⁴³ “Takdîri Hakk’dur iden tedbîri ko sen âdemî” mısraına göre¹⁴⁴ zamana hükmeden şey, tarihin sırrı tarafıdır. Bu anlayışa göre Timur’un gitmesini sağlayan ordudaki bir nalbant vesîlesiyle Emir Sultân’dır. “Selâtîn-i Osmaniye ol hazrete mezîd itikâd üzere olup peyveste istimdâd ederler idi ve yed-i Şerîflerinden takallüd-i seyf edip esfâr-ı hümayûnlarına giderler idi”.¹⁴⁵ Hâdiseleri mistik ve esrarlı yoldan izahın zirve ifadesi ise herhalde şudur: İstanbul Akşemseddîn’in duâsı bereketiyle alınmıştır.¹⁴⁶ Evliyâ Çelebi de fethin sırrını dervîşlerde arar. İstanbul’un fethini âdetâ bir tasavvuf neşvesine büründürür.¹⁴⁷ Fethe bizatihi katılan yegâne tarihçimiz Tursun Beg’e göre tedricen âlemi zabt etmeyi fikr kılan¹⁴⁸ Fâtih Sultân Mehmed Hân, hâlis-ayar itikâd ihtiyâr eyleyerek “Hakk Te’âlâ inâyetinden ve Hazret-i Risâletün rûhından istimdâd idüp”,¹⁴⁹ yüz bin hilekar müşrikin savunduğu¹⁵⁰ şehri fethettiler. Tarihçiler, İstanbul’un fethini değerlendirirken *Allah bir kulun hayrını irâde ederse onun sebeplerini hazırlar* diyerek fethi, mukadderât-ı İlâhiyyeye bağlar.¹⁵¹ Kadîm anâneyle tabi olarak bazen hâdisenin içyüzünü, gayb-ları biz bilmeyiz diyerek “kat’-ı kelâm” eyleyen ve bazılarını da “ğarâib-i hikem-i İlâhiyyeden” addeden¹⁵² Cevdet Paşa Abbasîler’de olduğu gibi Osmanlılarda da birçok şeyi, İstanbul’un Yıldırım Bâyezid devrinde fethedilebilmesi mümkün olmasına rağmen fethedememesinin sebebiyle alakalı izahlarında görüleceği üzere “ayş ü iştret ve ihtîşam ve sefâhat gibi mani-i terakkî olacak” hâletlerle açıklar.¹⁵³ Osmanlı tarihlerinde bu cinsten şeyler sanıldığından çok fazladır; zira sistemi besleyen mantık burada yatar:

¹⁴⁰ Oruç Beg, *Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 67.

¹⁴¹ *a. g. e.*, s. 157.

¹⁴² *a. g. e.*, s. 1.

¹⁴³ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü’t-Târih-i Künhü’l-Ahbâr*, 1/1, 32.

¹⁴⁴ Âşık Paşa-zâde Tarihi, s. 416.

¹⁴⁵ Hoca Sa’deddîn Efendi, *Tâcü’t-Tevârih*, II, 427; *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, II, 32.

¹⁴⁶ *Tarih-i Nişancı Mehmed Paşa*, s. 159; Taşköprü-zâde, *eş-Şakâiku’n-Nu’mâniyye fî Ulemâi’d-Devleti’l-Osmaniyye*, s. 228

¹⁴⁷ *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, I, 37-38.

¹⁴⁸ Tursun Beg, *Tarîh-i Ebu’l-Feth*, s. 66.

¹⁴⁹ *a. g. e.*, s. 54.

¹⁵⁰ İfade Evliyâ Çelebi’ye aittir.

¹⁵¹ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü’t-Târih-i Künhü’l-Ahbâr*, 1/1, 431.

¹⁵² Bir örnek olmak üzere bkz. *Tarih-i Cevdet*, II, 35,64.

¹⁵³ *a. g. e.*, I, 35.

“Cenâb-ı Vâcibü'l-Vücûdun cûd u lütfuna ve ceberût u kudretine nazaran insanın nice muhâl addittiği şeyler sehlû'l-istihsâl olduğunda şüphe yoktur ve hayâl ü hâtıra gelmez ve belki zihinler almaz mevâddın mahzâ eser-i hikmet-i bâliğa-i Samedânîye olmak üzere vukûu dahi çoktur. Binânaleyh sun'-ı ğarîb-i samedânîden bu misillü umûr-ı müşkilenin husûlî müsteb'ad değildir. Ancak bunlar vîrânede hazîne bulmak gibi vukû'u" nâdirdir.¹⁵⁴

Osmanlı'da tarih düşüncesinin hiç olmazsa büyük nirengi noktalarını tespit etmek için Cevdet Paşa'nın bu ifadeleri zannedildiğinden çok daha önemlidir.

Köprülü ise “kâinatta münferit hiçbir hâdise yoktur; her hâdise birçok sebep ve âmillerin birlikte meydana getirdiği ve geleceğe ait birtakım vak'aların muhtelif sebeplerinden biridir” şeklindeki ifadesiyle tarihte sebepliliğin ehemmiyetini vurgular ve klasik dönem Osmanlı tarihçiliğini yerden yere vurur. Düşündüğü ve inandığı şeyleri söylerken heyecanını salıvermekten çekinmez:

“Her vak'ai tesadüfün yahut Tanrı kudretinin bir neticesi gibi telakki olunuyordu. Neşri'den, Sa'deddîn'den başlayarak son vak'anüvislerimize kadar geliniz: Osmanlı Devletinin teşekkülü bir rüyânın tabiriyle, Ankara muharebesi takdîr-i İlâhînin hükûmeti Bâyezid'in sefahatinden kurtarmak istemesiyle, her mağlubiyeti Bi-hikmetillâhi Te'âlâ ibâresi ile tefsîr olunur”.¹⁵⁵ “Tarihçinin hedefi, herhangi bir cemiyetin muayyen bir zaman ve mekân içindeki gidişinin sebeplerini izah etmek, onu içtimaî hayatının türlü türlü tezâhürleriyle realiteye en yakın şekilde canlandırabilmektir. Onun bu rolü, ele geçirdiği birkaç mühim kemik sayesinde binlerce yıl evvele ait nesli münkariz olmuş bir hayvanın umûmî iskeletini kuran paleontolojistten farksızdır”.¹⁵⁶ O hâlde “tarih, geniş manasıyla mazide cereyan eden bütün işlerin ve vak'aların heyet-i mecmuasıdır. Bugünkü tarih, insan topluluklarının devamlı inkişaflarını, şimdiye kadar olduğu gibi yalnız büyük adamların, -hükümdârların, vezîrlerin, kumandanların, âlim ve mütefekkirlerin, mucitlerin-, şahsiyetlerinde değil, müşterek izleri geçmişin kalıntıları üzerinde henüz hissedilen ve görülen halk kitlesinde de arıyor; bu sûretle asırlardan beri işlediği bir hatayı anlamış oluyor. Büyük adamların, dâhilerin tarih üzerindeki nüfûzunu tamamıyla inkâr etmek ne kadar ileri bir iddia ise, bütün bir halkı yalnız birkaç ferdin hüküm ve arzusuna boyun eğmiş ve her türlü irâdeden, her türlü düşünceden mahrum kör bir sürü addetmek de o kadar yanlışır”. Osmanlı tarihi bunun en güzel delilidir.¹⁵⁷

Burada söz konusu eleştirilerin gerçeği ne dereceye kadar aksettirdiği yahut da uygulanması salık verilen usûlün mevcut geleneğe tatbik edilip edilemeyeceği münakaşa edilmeye değer bir keyfiyete sahip olarak görünüyor. Şimdiye kadar Osmanlı tarihçiliğine umûmî olarak yöneltilmiş birçok tenkitler gördük. Fakat Köprülü'nün tenkitleri doğrudan kendisini bu yapıya borçlu olan birinin kaleminden çıkması bakımından manidardır ve hiç şüphesiz kendi meselelerimiz üzerinde düşünmesini bilen

¹⁵⁴ a. g. e., 11-12.

¹⁵⁵ Köprülü, “Türk Edebiyatı Tarihinde Usûl”, s. 32-33.

¹⁵⁶ a. mlf., *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 59.

¹⁵⁷ a. mlf., “Türk Edebiyatı Tarihinde Usûl”, s. 29-30.

Köprülü'nün halkası olduğu bir geleneği bu şekilde tek kalemde mahkûm etmesi, her şeyden evvel yürüdüğü zemini inkâr etmek gibi bir garabeti bünyesinde barındırmaktadır. Hâl bu ki Osmanlı'da tarihçilerin müşahedelerine devamlı olarak tahlil, tasvirlerine de çözümleme refakat eder. Osmanlı tarihçiliğinin büyük geleneğini yoklama tecrübesine sahip olan dikkatli bir okuyucu herşeyden evvel şunu farkedecektir: Sade tasvir etmekle yetinmek bile aslında o tasvir edilen hâdiseler, tasvire değer görüldüğüne göre ona bir kıymet biçmek, düşünceye malzeme teşkil eden hemen her şeyin tarihte olduğunu göstermektir. "Bizzat tarih bir kelimenin bir kütüphaneyi yıktığı muzip ilimdir" sözü¹⁵⁸ tam olarak bu noktada anlam kazanır. Bir başka ifadeyle kronolojinin gözetimindeki hâdiselerle akan suya benzeyen, geçip giden hayat, onların üzerinde durup düşünmekle genişler, değişik bir âleme girer, büyür ve yeni baştan hayata mâl olur. Böylece hâdiselerin eline düşmekten kurtulan fikir, hayata istikâmet verecek bir merhaleye erişir. Osmanlı tarihçileri tahkiye, tespit ve teşhis ettikleri hususları mesele edinen bir perspektife sahiptirler. Onlar düşünce sahasına intikal ettiklerinde tarihçi kimlikleriyle meseleye yaklaşırlar.¹⁵⁹ Bazen problematik taraflar olay örgüsünün içinde kaybolursa da bunların yaşadıkları dönemin rûhunu, duygularını ve eğilimlerini en hurda noktaya kadar verdikleri bir hakîkattir. Bütün bunları gözden kaçırmadığımızda Osmanlı tarihçiliğinin başlangıç devrini emir'in ihtişamı ve ulviliği ile çevrilmesini anlayamadığını itiraf eden Babinger'in Osmanlı tarih yazıcılığının bu dönemini ilkel bulan, bilimsel bir mâhiyette görmeyen¹⁶⁰ hâliyle mahkûm eden bir tavır sergilemesi, şifâhî kültür geleneğini sürdüren bir toplumun geldiği zihni ve fikri arkaplanı idrâk edememenin bir örneğidir.¹⁶¹ Bazı şeyleri kaynaklarına kadar götürdüğümüzde karşımıza çıkacak gerçek; mâşerî zihniyetin ta kendisidir. Menkıbelerde çok iyi görüleceği üzere tarihî hâdiseler, mâşerî vicdâna ve milletin ortak muhayyilesine aksederken yeni bir renge ve şekle bürünür ve hiç şüphesiz bu dönem tarihçileri şifâhî kültürün imkânlarından hareket eden kimselerdir. Onlar halk tabakalarına çeşitli yollardan nüfûz etmekle kalmazlar, halkın dilinden de karşılıklı tesirler alırlar. Diğer taraftan Osmanlı asırlarında hâdiseler bitmek bilmez. Bunlara tarihçiler bazen derin bir sükûtle eşlik eder, gündelik zarûretlerin çehresine bürünerek hiçbir şey söylemez gibi görünen bir duruş sergilirler. Bununla beraber yaşanan hayata dair canlı dikkatlerle örülü olan tarih kitaplarını kaleme alanlar ne kadar vakanüvist olarak mahkûm edilirse edilsin, okumasını ve yorumlamasını bilen için bir tarihçinin çıplak manada devrin ağzından

¹⁵⁸ Midhat Cemal, Namık Kemal, I, 152.

¹⁵⁹ Tarihe ait bir malzemeyi belirli bir disiplinin emrine veren kimse artık tarihçi midir? Bu devamlı olarak sorulması gereken bir sorudur.

¹⁶⁰ Franz Babinger, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, s. 7, 10.

¹⁶¹ Bunu anlayan nâdir dimağlardan biri Yahya Kemal'dir: "Firdevsî destanı yazdı, Türkler destanı yaptılar. Cermenlerin, cenub İslâvlarının, Fûrs'in, Ehl-i Salîb'in, menkûl ve muharrer destanlarında muhasım kahraman daima Türk'tür. Türk onlara bihakkın; tarihi yapan benim yazan siz diyebilir. Bunun sebebi de arzettiğim gibi Türk'ün son zamanlara kadar şahsî tarihini hasretle yâd edecek bir esarete düşmediğidir". Yahya Kemal, *Mektuplar Makaleler*, s. 121-122.

konusması belki de devrini konuşturması, hâdiselerin iç yüzünü irdelemesi bakımından hiç de hafife alınmaması gereken bir çabadır. Kaldı ki Âşıkpaşa-zâde, Oruç Beg ve Neşrî'den başlayarak Taşköprü-zâde, Gelibolulu, Kâtip Çelebi, Na'îmâ, Cevdet Paşa ve İbnülemin'e kadar gelen ve Osmanlı dünya görüşünün dayandığı realiteleri göstermek sûretiyle belirli şeylerin müdafaasını yaptıkları çok âşikâr olan çizginin, mevcut zihniyetin emrinde kendisine mahsûs bir bakış açısı oluşturduğu teslim edilmesi gereken bir hakîkattir. Geçmiş kaleme aldıkları için geleceğe dair sorumlulukları en ağır insanlar olan tarihçilerin nakledip geçtiği her hâdisenin çok zalim hükümlere kaynak teşkil edecek vasıfta olduğu görülür. Meseleleri asıl can alacak yerlerine varmadan kesmelerine bakmamak lazımdır. Ötesi yok gibi görünen hayat esasen burada başlar. Hülâsa hemen ilk temasta kendilerini açmayan bir yığın yöne sahip olan kaynaklarda söyletmesini bilen bir insan için çok şey vardır. Bu eserlerden sade o gün için değil bugün bile alınacak dersler vardır. Dikkatten kaçırılmaması gereken noktalardan biri de budur.

4. TARİHİN VE HAYATIN MERKEZİ OLARAK İSTANBUL

Osmanlı tarih felsefesinin siyasî merkezi ve metafizik ufku İstanbul'dur. Her şey pâyitahtta teşekkül etmese de oraya bakarak kendisini tamamlar. Osmanlıyı tarih anlayışımızın ve fikir hayatımızın öteden beri vurgunu olduğu bu mekân etrafında teşekkül eden terkipte aramalıyız. Orası en büyük toplanış noktasıdır. Bunun belki de en güzel göstergesi taşrada doğan, İstanbul'da ölen âlimlerdir. Dört bucaktan gelen herkes yolunu, bir mıknaş gibi hemen her şeyi çeken ve mayalama kâbiliyeti sınırsız olan İstanbul'a düşürür. Burası bir pota vazifesi görür, süzer ve değiştirir. Böylece her şey dâhil olduğu bu terkip sayesinde bir zihniyet meselesi hâlini alarak Osmanlı hükmî şahsiyetinde âdetâ erir.

Osmanlılar, Osman Gazi zamanından itibaren âlemin merkezi¹⁶² ve “arzın arusu”¹⁶³ hükmünde olan İstanbul'un etrafında, avını arayan bir şahin gibi gittikçe daralan hal-kalarla dönerler,¹⁶⁴ geleceğe dair bütün düşünce ve hayalleri bu istikâmette kurarlar ancak takdîrin tedbîr ile değiştirilmesi mümkün olmadığı için zuhûrata tabi olurlar. Osmanlı kaynakları, İstanbul'un fethinin Osmanlı için açacağı yepyeni ufkun mütemadiyen idrâki içerisinde tarihlerini hep fetih hareketini telmihen yazmaya koyulur.

¹⁶² *Târîh-i Cevdet*, II, 290; I, 36.

¹⁶³ İbnülemin, “Nefis Şeyler”, s. 10; Namık Kemâl'in İstanbul'un ne anlama geldiğine dair sözleri tam da modern devirle mâlûl bir müellifin görüşlerini aksettirmesi bakımından ehemmiyetlidir: “İstanbul bir şehri şehirdir ki pâ-yi taht ve belki ayn-ı taht-ı âlem olmak kâbiliyet-i tabiyesini haizdir. Sâhili iki deryânın mültekâsıdır ki zirâatin en mâmur bostanı olan Asya'nın mahsûlâtını Avrupa'ya ve sanâatin en meşhûr dükkanı bulunan Avrupa'nın ma'mûlâtını Asya'ya nakletmekte vâsita olmuştur. Dâhilî iki kıt'a-i uzmânın nokta-i muntehâsıdır ki câmi-i diyânet hükmünde bulunan Şark'ın fazîlet-i etvârıyla, mekteb-i hikmet sîretine giren Garb'ın imtizâc-ı meziyyet-i efkârına râbîta vermiştir. Bu belde-i dil-ârâ âlemin iklim-i itidâline zînet vermiş bir mevki-i müstesnâdır ki nazar-ı im'anle bakılsa bir yerde misali görülmez. Meğer ki letâfet-i âlem-firâbini temâşâ eden züvvârın dîde-i tahassüründe kalan aks-i bî-misâlidir” *Cümel-i Münte'hâbe-i Kemâl*, s. 13.

¹⁶⁴ “Bunca begler, bunca pâdişâhlar, bunca halîfeler şehri-i Konstantin'i almaduklarına hasret gittiler. Âkîbet Sultân Mehmed'e nasîb oldu”. Ehl-i İslâm'dan nice melik ve sultân o “nev-arûs-ı mahrûs hitbetine râğbet göstermişler” fakat buna güç yetiremeyerek “hasret ile yaralı ve ciğerleri dağlı gitmişlerdir. Bu haysiyet ile cebhe-i İslâm üstünde key dağ gibi düşmüş idi. Egerçi hüsn yüzünden diyâr-ı Osman arasında, bir nigâr-ı nâzenin yanağında hâl-i anberîn misâlinde idi”. Oruç Beg, *Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 112; Tursun Beg, *Tarih-i Ehl-i Feth*, s. 43.

İstanbul'un "ehl-i dîn ve medâr-ı muvahhidîn" olacağı, *beldetîin tayyibetüin*¹⁶⁵ ifade- siyle ve hadîslerle¹⁶⁶ haber verildiği için İslâm tarihi mütemadiyen İstanbul'a doğru akıp gider: İstanbul'un fethi için "etrâf-ı âlemden kendü varan askerün hod nihâyeti yogıdı", "şevk-i mey-i cihâdile her kişiyi mest ü medhûş itdi"¹⁶⁷ şeklindeki sözlerin bir manası da budur ve bu tip unsurlar tahmin edilemeyecek kadar çoktur. Cevdet Paşa bu ana fikrin etrafında ufak tefek karşılaştırmalar yapar ve hâdiseyi olduğu gibi vermeyi tercih eder: Osmanlıların ufku kuruluş asırlarından itibaren İstanbul olmuştur. "Osman Gazi Hazretlerinin zamanından beri İstanbul'un fethi Osmaniyânın matmah-ı nazarı olup"¹⁶⁸ Yıldırım Bâyezid Hân onu kuvve-i karîbeye getirdi. Lâkin evâhir-i eyyâm-ı saltanatında ayş u işret ve ihtişam u sefâhat gibi mani-i terakkî olacak hâletler bulur- du". İşte bu sırada Timur'un sebep olduğu felaketler meydana çıkmış¹⁶⁹ dolayısıyla İstanbul'un fethi hâdisesi tehir edilmiştir. Diğer bir ifadeyle bu mekânın Fâtih Sultân Mehmed Hân devrinden önce fethedilmesi mümkün olmasına rağmen, fetih "bazı avâriz-ı zamâniyyeden nâşî" vuku bulmamıştır.¹⁷⁰

Fâtih Sultân Mehmed Hân İstanbul'un fethinden önce Edirne'de emirler, vezîrler ve ulemâdan oluşan meclis-i kebîrde yaptığı konuşmada İstanbul'un Osmanlılar için neden vazgeçilemez olduğuna gâyet açık bir dille işaret eder ve İstanbul için her şeyi vermeye değer bulur. Buranın Osmanlı için yerini ve hakîkî fonksiyonunu veren ifade şudur:

"El-hâsıl bu şehri devletimize ilhâk etmeyi isterim. Bunda muvaffak olamaz isem devleti de bunun için gâib etmeyi tercih ederim; zira iyi bilirsiniz ki bu şehir elimizde olduğu

¹⁶⁵ Sebe Süresi/15; İstanbul'un fethine pek çok şâir ve âlim tarihler bulmuştur. Kur'ân-ı Azîm'de bulunan tarih: *Beldetîin tayyibetüin* lafzıdır. "*Beldetü'n-tayyibetüin* bu büyük fethin güzel bir tarihidir". Bu da hesap edildiğinde 857 senesine tekabül eder. Elmalılı Hamdi Efendi'den okuyoruz: "İttifâkât-ı bedîadandır ki *beldetîin tayyibetüin* lafzı ebced hesabıyla İstanbul'un fethine tarih düşmüştür. (857) Molla Câmî merhûmun bir hediyesi olmak üzere marufdur". Diğer taraftan maşeri vicdân "*eliflâmmîm gulibetü'r-rûm fi edne'l-arz* (Rum-lar- mağlub oldu. arz'ın yakınında Sûre-i Rûm, 30/1-3) âyetiyle *lem yulilak misluhâ fi'l-bilâd* (Yeryüzünde misli yaratılmamıştı Sure-i Feccr, 89/8) nassından murâdın İstanbul olduğunu ikrar ve tasdik etmişlerdir. Fetihlerin fethine daha pek çok şâir ve âlimin düştüğü tarihler de bu tabloyu tamamlar: "Ehl-i İslâm itdi İslâmbol'ı feth". "Feth olduğu İslâmbol yârânâ âlâmettir/tarihini yazmışlar. küffâra kıyamettir". Evliyâ Çelebi de İstanbul'un muhtelif dillerdeki isimlerini sıralarken "Lisân-ı Âl-i Osmaniyân"da *İslâmbol* derler". Elmalılı Hamdi Efendi, *Hak Dini Kur'an Dili*, s. 3956; *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, I, 11, 14, 23, 44, 48, 246; Tursun Beg, *Tarih-i Ebi'l-Feth*, s. 66; *Anonim Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 78; Karamanlı Nişancı Mehmed Paşa, *Tevârihu's-Selâfîni'l-Osmaniyye*, s. 352; *Tarih-i Nişancı Mehmed Paşa*, s. 145; Oruç Beg, *Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 112; Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü't-Târih-i Künhü'l-Ahbâr*, 1/1, 437.

¹⁶⁶ Ahmed b. Hanbel, IV, 335; Hoca Sa'deddîn Efendi, *Tâcü'l-Tevarih*, I, 430,433; *Anonim Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 78, 114; *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, I, 32.

¹⁶⁷ Neşrî, *Cihânnümâ*, s. 310-311.

¹⁶⁸ Nitekim Osman Gazi'nin oğlu ve halefi Orhan Gazi'ye "İslâmbol'ı aç gülzâr yap" diye vasiyet eder. Tayyâr-zâde Atâ, *Osmanlı Saray Tarihi: Tarih-i Enderûn*, IV, 17.

¹⁶⁹ *Tarih-i Cevdet*, I, 35.

¹⁷⁰ a. g. e., I, 36.

halde mevcut olan kudretimiz iktisâb-ı satvet edecek ve şimdiye kadar zabtı mümkün olamayan yerler de kâbil-i teshîr olacaktır. Lakin elimizde olmadıkça veyahut şimdiki halde kaldıkça elimizde olan mahallerin de hiçbir emîn ve elimizde bulunmayanların da zabtı me'mûl bulunmayacaktır".¹⁷¹

Fâtih Sultân Mehmed Hân'ın tam muhtaç olduğu bir zamanda İstanbul'u taht merkezi haline getirmesiyle "iki berre iki bahre bakar yir" mısraının ihtiyâr olunmasında da görüleceği üzere¹⁷² buranın "nazîri yoktur".¹⁷³ Öteden beri âdet olan, hayata şuur ve istikâmet veren bu hususta bir fikir vermek için Napolyon'un mesafeleri ortadan kaldıran görüşü üzerinde duralım ve bu görüşü aktaran müellifin Cevdet Paşa olduğuna dikkat edelim: "İstanbul'un mevki-i coğrafyası hasebiyle kürre-i arzın bir nokta-i müntahabesi olarak anda bulunan devletin sâire tefevvuk ve ğalebesi emr-i tabîdîr. Napolyon Bonapart'tan menkûldur ki *eğer kürre-i arz bir hükûmet olsa pâyitahtı İstanbul olmak lazım gelir* dir imiş".¹⁷⁴ Bu tarihin yalanlamadığı bir görüştür. Hakîkaten dikkate değer bu söz, Osmanlıların geleceklerini İstanbul'da aramalarının sırrını verebilecek mâhiyettedir. Bu bakış tarzının bizce en ehemmiyetli tarafı, Napolyon'un büsbütün başka yollardan yürüyerek Osmanlı tecrübesinin nerede kemâle ereceğine dikkat çekmesidir. Cevdet Paşa'nın modernleşme devrinde Reşid Paşa'nın ağzından naklettiği ifadelerde de görüleceği gibi Osmanlı demek İstanbul demektir. Şu ifadeler bu hususta bize yeterli bir fikir verebilir:

"Osmanlılar saltanat ve hilâfeti birleştirerek şeâir-i dîn-i İslâm'ı ihyâ ve tecdîd ve sudûr-ı ulemâ-yı eshâb-ı riâyset ve erkân-ı devletten addederek kavânîn-i tarîk-ı ilmiyyeyi tarz-ı müstahsen üzere tesis ve temhîd eylemiş olduklarından kavânîn-i mezkûre mer'î olduğu zamanlarda Diyâr-ı Rûm'da dahi ulûm ve maârif pek ziyade revâc ve iştihâr bularak Fenârî ve Molla Hüsrev ve Hayâlî ve Hoca-zâde ve İbn-i Kemâl ve Ebüssuûd gibi mûcib-i mübâhât-ı millet olan nice fuhûl-i ulemâ zuhûr etmişidi. Bu cihetle Mısır Kâhire gibi nice bilâd-ı İslâmiyye bu Devlet-i Aliyye'nin Zîr hükmünde vâkî ve ulûm ve sanâyi'ce İstanbul'a tâbî bulunmuştur".¹⁷⁵

İstanbul'daki canlılığın mana ve hüviyetinin oluşmasında bu tablonun hissesi her türlü tartışmanın ötesindedir.

Bütün bir Osmanlı coğrafyasının kendisinde bulunabileceği Cevdet Paşa ele aldığı hemen bütün meselelerde olduğu gibi, büyük fetihle de maziye geniş ve esaslı bir dönüş yapar ve bütün istikbâli fethle bağlayan ve tedricen âlemi zabt etmeyi fikr kılan¹⁷⁶ Fâtih Sultân Mehmed Hân'ın konuşması istikâmetinde, seleflerinden süzülmüş ifadelerle

¹⁷¹ Kritovulos, *Târih-i Sultân Mehmed Hân-ı Sâni*, s. 32.

¹⁷² Tursun Beg, *Tarih-i Ehl-i Feth*, s. 67.

¹⁷³ *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, I, 14.

¹⁷⁴ *Tarih-i Cevdet*, I, 37.

¹⁷⁵ *Terceme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, s. 239.

¹⁷⁶ Tursun Beg, *Tarih-i Ehl-i Feth*, s. 66.

hâdiseyi idrâk ettiği zamana vurur ve meseleye şöyle hatime çeker: İstanbul feth olun-
duğu vakit Devlet-i Aliyye “merkez-i sahîhini” bulmuş ve Fâtih Sultân Mehmet Hân
hazretleri “cihet-i saltanatı ikmal ile sahîhan melikü'l-mülûk” olur,¹⁷⁷ başlangıcı çok
evvellere çıkan hareketi gereği gibi bitirir. Fâtih “a'zam-ı medâyin-i dünyâ ve ekber-i
memâlik-i kübrâ” olarak vâsfedilen¹⁷⁸ Konstantiniyye'yi imar ettikten sonra burası
hemen herkesin kıblesi haline gelir. Her taraftan insanlar buraya akar.¹⁷⁹ Evliyâ fetih
hâdisesiyle beraber mekânın aldığı şekli, yeryüzünde İslâmbol'dan büyük mamur belde
olmadığına nice bin deliller vardır şeklinde¹⁸⁰ genişletmekle yetinir. Hâdisenin dikkat
edilecek diğer bir hususiliği de şurada kendini gösterir: Devletin, kuvvet ve saltanatı
kemâl derecesine ulaşır, az vakit zarfında mükemmel bir donanma kurulur, Kırım başta
olmak üzere Avrupa ve Asya kıtalarında daha pek çok kale ve ülke Osmanlı toprağı
haline gelir. İlim ve marifet erbâbı her taraftan akın edip İstanbul'a birikir ve netice-
de İstanbul o asrın Dârü'l-Fünûn'u olur.¹⁸¹ Öteden beri devam edegelen sistem yeni
imkânlarla kavuşur. Böylece diğer devletlere gâlip gelme sebepleri tamamlanır. Eğer
İstanbul fetholunmasaydı Devlet-i Aliyye derhal bu kudret ve kuvveti kazanamazdı.
Osmanlı Sultânlarının bu inceliğe vâkıf olmaları dikkat edilecek bir husustur. Âdetâ
bir düstûr gibi kabul edilen *Konstantiniyye elbette fetholunacaktır. Onu fetheden emir
ne güzel emirdir ve işte bu askerler ne güzel askerlerdir* hadîs-i şerîfi¹⁸² de bu noktaya
işârettir.¹⁸³ Manasına dikkat ettiğimiz zaman aynı gerçeği Gelibolulu Mustafa Âlî de

¹⁷⁷ *Târih-i Cevdet*, I, 36.

¹⁷⁸ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü'l-Târih-i Künhü'l-Ahbâr*, I/1, 426.

¹⁷⁹ Karamanlı Nişancı Mehmed Paşa, *Tevârîhu's-Selâfîni'l-Osmaniyye*, s. 352; “kim bunda olan âdem deryâsı ve benî âdemin mahbûb [u] ra'nâsı bir diyârda yoktur illâ İslâmbol'da çoktur. Hattâ meşhûrdur, yeryüzünde bin âdem ölür ve bin bir âdem doğup bir âdemden tenâsül bulur derler. Eyle bir sevâd ı mu'azzam şehri kebîrdür kim şehri İslâmbol içre bin âdem merhûm olsa yine âdem deryâsından omuz omuzu sökmey böyle bir gulgule i Rûm'dur anıniçün İslâmbol'a ma'den i kân ı insân derler”. *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, I, 31; İstanbul'a Anadolu'dan, Rumeli'den, Avrupa'dan, Asya'dan, Afrika'dan velhasıl dünyanın beş kıtasından adamlar gelir. Bu sebebe bağli olarak İstanbul'a beşer nevinin umûmî sergisi denilse yeridir. İstanbul'a her gelen adam bu şehri-i şehre hayran olur kalır. Ahmet Midhat Efendi, *Süleyman Muslî*, s. 133; Merkez Orta Asyalılar arasında da İstanbul'dur. “Orta Asya'da İstanbul bir İslâm kültürü ve bilgeliği şehri olarak tanınmaktadır. Üstelik tüm İslam dünyası üzerinde otorite sâhibi halîfe de bu şehirdedir. Hive mollaları Türkiye'yle ilgili her şeyi yüceltmektedir”. Zarccone, *Yasak Kent Buhara*, s. 55.

¹⁸⁰ *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, I, 13.

¹⁸¹ *Târih-i Cevdet*, I, 37, 109; Neşrî, *Cihânnümâ*, s. 218; Ayasofya için şöyle denir: “Ka'be'ye vara yılmayan fukarâ/varmış olur eğer varırsa ana”. *Târih-i Nişancı Mehmed Paşa*, s. 150.

¹⁸² Ahmed b. Hanbel, IV, 335; *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, I, 32; Neşrî, *Cihânnümâ*, s. 314; *Târih-i Cevdet*, I, 37; Babinger fetihle alakalı hadîslerin sahîh olmadığına ısrarla vurgu yapar, sayısız molla ve dervîşin peygamberin müjdesine mazhar olmaktan ziyade, esasen ganimet devşirmek hedefiyle İstanbul önlerine geldiğini söyler. Franz Babinger, *Mehmed the Conqueror and His Time*, s. 84-85.

¹⁸³ *Târih-i Cevdet*, I, 37; İbnülemin, Fâtih Sultân Mehmet Han'ı ve büyük fethi şöyle selamlar: “Fâtih'in uluvv-i şânını ispat için (ni'me'l-emîr) iltifât-ı âl-i behâsından başka şâhid-i âdil aramak zâiddir. Bu öyle bir iltifât-ı saâdetnümâdır ki ona nâil olanlar, kâinât-ı insâniyyenin en büyük âdemlerinden sayılır. İşte Fâtih, o büyük âdemlerdendir. Dünyânın en muazzam siyâsiyyünü, en mufâhham harbiyyünü sırasında da (Fâtih) nâmı bir mevkî-i müstesnâ ihrâz ediyor. Bu müddeânın sıhhati, müşârun-ileyhin

İstanbul'un fethi "neticetü's-sülûk-i selâtîn-i kavî-istihkâk idi" ifadesiyle¹⁸⁴ dile getirir. İyi dikkat edilirse ve genel çizgiler göz önünde tutulursa, yeni ve hususi bir hayat çerçevesi yaratan İstanbul'un fethi bu hadîsten ve çerçeveden başlayarak manalanır, muhayyilenin ve mâşerî vicdânın malı olur.

Hâdiseye 1071'den 1453'e kadar uzanan bir zaman ve mekân mesafesinden bakan ve fethi "kaderin bir işareti"¹⁸⁵ olarak gören Yahya Kemal'e göre hâdisenin en ehemmiyetli noktası; Rumeli ve Anadolu diye iki ayrı kıt'a olan vatanın, büyük imkânlar sağlayan fetihle birleşerek, yekpare bir hal almasıdır.¹⁸⁶ Bu ifadelerin sadece mekân bakımından değil zaman bakımından da ortaya koyduğu meseleler birden çok fazladır. Bir cümleyle Osmanlı Devleti İstanbul'u fethederek fizikî bütünlüğüne kavuşarak geleceğe tasarruf eder hâle gelir. İstanbul'un fethiyle Osmanlı siyasî ve entelektüel hayatında yeni bir devir başlar. Coğrafi iklimi yeni baştan düzenleyecek bir sisteme kavuşma imkânının kapıları aralanır. Devlet bünyesi yeni esaslar üzerinde teşekkül edeceği bir yola girer.

eser-i âliyesiyle sâbitdir". *Kemâlî'l-Kıyâse fî Keşfi's-Siyâse*, vr. 247 b; Namık Kemal de şunları söyler: Fâtih "hiç kimseye taklîd etmeyerek ve hiç kimsenin taklîd edemeyeceği tavr-ı hâssı ihtiyâr ederek, bir devletin bekâ ve saâdetine hakikaten müesses olan ve dört beş karn içinde âdetleri dört beşe ancak bâliğ olabilen -ashâb-ı zuhûrdan biri ve hattâ birincisidir. Ekser eâzımı, bulunduğu mertebeye zamanının tesiri isâl eder. Ancak Fâtih, zamanını, ihrâz ettiği meritebe-i azametini bilakis kendi himmetinin tesiriyle vâsıl etmiştir". *Cümel-i Müntehebe-i Kemâl*, s. 63.

¹⁸⁴ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü'l-Târih-i Künhü'l-Albâr*, 1/1, 437.

¹⁸⁵ Yahya Kemal'in fetih hâdisesini rahmânileştiren bu bakış açısı aslında bir Osmanlı geleneğidir. *Anonim Tevârih-i Âl-i Osman*'da "bu dünyada hiçbir yir kalmadı kim Süleyman peygamber hükm itmedi" şeklindeki perspektif Oruç Beg'de Konstantiniyye'yi Süleyman Peygamber bina eder şeklinde yankılanır. Aynı manzara seleflerine gitmek sûretiyle kendisini tamamlayan Evliyâ Çelebi'de de karşımıza çıkar: Şehrin ilk bânisi Hazret-i Süleyman'dır. Ayasofya'da kılınan ilk Cuma namazında mabede gizlenen bazı rahipler Müslüman olur. Yaşlı bir keşişin adını da Baba Mehmed koyarlar. Baba Mehmed mihrabın sağ tarafındaki karanlık yerin Hazret-i Süleyman'ın bina ettiği kadim mabed olduğunu söyler. Ledünnî bir yaklaşıma sahip olan her üç eserde aslında ihsas edilen şey aynıdır: İstanbul evvel ezel Müslümanların olduğuna göre fetih, Türk-İslâm tarihinin mukadder merhalesidir. *Anonim Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 78; Oruç Beg, *Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 81 vd.; *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, I, 14, 17, 48, 50, 246.

¹⁸⁶ *Aziz İstanbul*, s. 32; fethi, "keşf ve tebşîrleriyle Fâtih Mehmed üzerinde büyük bir nüfûz sağlamış olan" Akşemseddîn'e bağlayan Halil İnalıcık'a göre "İstanbul'un fethi, genç Sultân için aynı zamanda saltanatın fethi olmuştur. Bugün hiç mübalağasız iddia olunabilir ki, Yıldırım Bâyezid oğulları arasında taht mücadelesi ancak İstanbul'un fethiyle son bulmuştur". bkz. *Fâtih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar*, 128, 132, 69.

5. OSMANLI TARİHİNİN DÜNYA GÖRÜŞÜ HÂLINE GELMESİ

Modernleşme döneminde tarih hâdiselerin ve hayatın murakabesi altındadır. Osmanlı tarihinin mistik ve kozmik temellere sahip olduğunu gözden kaçırmadan bu âlem üzerine eğilen kimse, orada dünya görüşüne zemin ve çerçeve teşkil edecek unsurları görür. Fikirle hayat arasındaki ilişkinin derecesini belirleyen bu yaklaşım sayesinde bitmek tükenmek bilmeyen hâdiseler, murakabe edilebilir hâle gelir. Geçmişî dolduran gerçekler bu usûl dâiresinde şekillendirilir, gelecekteki olayların muhtemel sebep ve sonuçları yakalanır, modernleşme döneminin geçmişle gizli mutabakatları ortaya konulur, ileriye doğru akılırken geriye bakılır, ilgâ edilen bir âlemin birçok hatıraları canlandırılır. Fikirlere hissî bir şekil vermekle kalınmaz, tarihten devşirilen malzemenin nasıl dünya görüşü hâline getirilebileceğinin usûlleri yoklanır. Bir irfân ocağı olarak görülen tarihin hâlâ meseleleri halletme noktasında potansiyel imkânlar içerdği gösterilir. Böylece Osmanlı tarihini olaylar yığını olarak nitelendiren perspektifin ne denli eksik olduğu kendiliğinden ortaya çıkar.

Osmanlı tarihçiliği meyvesini en güzel şekilde Cevdet Paşa'da vermiştir. Tarih, Paşa için her şeyden evvel bir disiplindir. Bütün diğer çalışmaları ana yatağı besleyen küçük sular gibi hep oraya akar.¹⁸⁷ Tarih-perest olan daha doğrusu tarih etrafında dünya görüşlerini inşâ edenlerin cümlesi onun mektebinden yetişmiş sayılır. Onun şahsı etrafında teşekkül eden ve devamlı olarak tazelenen çizgide Osmanlı dünya görüşünü bütün karakteristik özellikleri ile görmek mümkündür. Bu bakımdan modern dönemde Türk düşüncesinin kurucu ve yapıcı düşünürlerinin başında, klasik devlet adamı ve ulemâ geleneğinin aktüel temsilcisi olan Cevdet Paşa gelir. Osmanlıların değişen politik yapıya paralel olarak entelektüel alandaki iddialarını gözden geçirmek zorunda kaldığı bir atmosferin aktörlerinden biri olan *Tarih-i Cevdet* müellifi, fikrî ve siyasî tarihimizde âdetâ bir hâdisedir. Gazzâlî ile Nizâmü'l-mülk'ün bir sentezi olan, aklî ve naklî ilimlerde asrın İbn-i Kemâl'i, tarihte de İbn Haldûn'u olarak görülen¹⁸⁸ Paşa, kendisini Hanefîlikte idrâk eder. Bu sentez İbn Haldûn'un *Mukaddime*'de çerçevesini çizdiği bir siyasî zeminde kendisine hareket sahası açar. Osmanlı düşünce sisteminde

¹⁸⁷ Tanpınar, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s. 206.

¹⁸⁸ Ahmed Hamdi, *Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkh*, s. 3.

doğrudan hisse sâhibi bir düşünür olan İbn Haldûn; Na'îmâ ve Kâtîp Çelebi'de olduğu gibi Cevdet Paşa'nın fikirlerinin oluşumunda da çok etkilidir. Nitekim onun allâmeliği tarih ilminde İbn Haldûn'a denk görülür. O İbn Haldûn'la aynı kaynaklardan beslenir. Selçuklularla ilgili her ikisinin de menbâı aynıdır. Selefinin bedâvet kavramına yüklediği fonksiyonu o cihâd kavramına yükler. Şu sözü bu husustaki düşüncelerini çok iyi hülâsa eder: Bir İslâm devleti olan Osmanlı'nın en büyük vazifesi *îfâ-yı farîza-yı cihâd ve gazâ*dır.¹⁸⁹ Türkleri İslâm âleminin yörüngesini değiştiren kudret hâline getiren şey; cihâd ve gazâ yükümlülüğünü yerine getirmek olduğuna göre çöküşünü hazırlayan da *îfâ-yı farîza-yı cihâd ve gazâ*dan vazgeçilmesidir. *Tarih-i Cevdet* müellifinin fikir sistemine hâkim olan endişeler burada toplanır.

Fikir denilen şeyin günün acil ihtiyaçlarına nasıl cevap verdiği belki de en iyi şekilde Cevdet Paşa'nın hayatında görülebilir. Onun perspektifinde geçmişe dönen kimse bugünü anlamış olacaktır. Bir fikri gideceği yere kadar götüren Paşa'ya göre İslâm dünyası yeni baştan canlanmasını Selçuklu ve Osmanlıların tarih sahnesine çıkmasına borçludur. İslâm milleti Selçuklu Türkleri vâsıtasıyla güç ve kuvvetini tazelemiş,¹⁹⁰ daha sonra Hristiyanların ve Cengiz sülalesinin Anadolu'yu, İran'ı ve Turan'ı yakıp yıktığı bir hengâmede yine Osmanlılar tarih sahnesine çıkmış ve "aktâr-ı İslâmiyyeyi pür-nûr etmiştir". Osmanlı Devleti başlangıç halinde her ne kadar bir küçük hükûmet şeklinde idiyse de şecaat başta olmak üzere Türklüğe mahsûs meziyetlerle "diyânet-i Arabiyyeyi" toplayıp İslâm milletinin mihveri ve dayanağı hâline gelir.¹⁹¹ Esas manada kurucular Türk olduğu için Osmanlı Devleti, hakikatte bir *devlet-i Türkiyye'dir*.¹⁹² Etnik açıdan yelpaze ne derecede genişlerse genişlesin, din üzerine kurulu olan bu devletin asıl kuvvetini "anâsır-ı asliyyemiz olan Türkler" oluşturur.¹⁹³ Mahv oluncaya kadar Osmanlı hânedânı uğrunda cân fedâ etmek kavmiyet ve diyanet bakımından bu zümreye vâcibdir. Bu yönüyle daha ileriye giderek diyebiliriz ki saltanat makamı tarafından Türkler'in kıymetinin diğer kavimlerden daha büyük bilinmesi tabî'dir.¹⁹⁴ Bir başka ifadeyle Osmanlı devleti aslî mâye itibarıyla bir Türk devleti olarak kurulur ve mühtedîlerin katılmasıyla çeşitli kavimlerden oluşan bir büyük İslâm devleti hâline gelir. Bu, onun için bir kusurdan ziyade bir meziyettir. Yavuz Sultân Selîm, Abbasîlerin son dönemlerinden itibaren birbirinden ayrılan saltanat ve hilâfeti bir araya getirir, İslâm milletini tecdit eder.¹⁹⁵ Fakat Şâh İsmail fitnesi ortaya çıkınca İslâm milleti arasına tefrika düşer, İran ahâlisi bu Müslüman unsurların dışında kalır. Dahası Rûm belde-leri ile Mâverâünnehir diyârı arasında oluşan hadd-i fâsıl nedeniyle o tarafta bulunan

¹⁸⁹ *Tarih-i Cevdet*. XII. 138.

¹⁹⁰ a. g. e., I, 26.

¹⁹¹ a. g. e., I, 27-29.

¹⁹² BOA, YEE. K. 18, E. 1858, Z. 93, Kr. 39.

¹⁹³ *Ma'rûzât*, s. 115; ayrıca bkz. *Tarih-i Cevdet*, I, 39; *Kıyas-ı Enbiyâ*, II, 942.

¹⁹⁴ BOA, YEE. K. 18, E. 1858, Z. 93, Kr. 39.

¹⁹⁵ *Tarih-i Cevdet*, I, 20. 39-41.

Sünnîler bu unsurlara karışmak şerefinden mahrûm kalır. Yavuz'un şahsında devlet doğu, batı ve Hindistan'da aslî unsurlardan olabilecek kuvvetleri, hilâfet etrafında ve kendi hâkimiyeti altında toplamak ister. Bu yüzden İran'da henüz kurulmaktan olan Şî'a mezhebinin ve bu mezhebin propagandasını yapan Safevî devletini imhâ etmek üzere İran'a hücum eder. Etrafta bulunan Müslümanları bir noktada toplayarak İslâm'ın kuvvet ve şevketini arttırdıktan sonra batıya ve kuzeye yönelmek ister, ancak ömrü yetmez. Ondan sonra bu inceliğe lâayık olduğu şekilde riâyet edilmez, hayli müddet Macaristan taraflarıyla uğraşılır. Pek çok memleket fethedilerek sınırlar genişletilir. Fakat aslî unsurların bu yeni memleketleri ihâtâ ve muhafazaya güç yetirememeleri nedeniyle az vakit zarfında hepsi elden gider. Devlet-i Aliyye aslî dâiresine yani Yavuz Sultân Selîm'in asrında kazanmış olduğu kuvvet ve büyüklük dâiresine geri döner. Hâl bu ki o yolda devam edilmiş olsaydı muhtemelen devletin kuvvet ve büyüklüğünün pek başka halde olacağı kendiliğinden ortaya çıkardı.¹⁹⁶ Hakîkatte bir devrin yakıcı azametini dile getiren bütün bu hususlar, Osmanlı siyasî tarihine ait devamlı bir dikkatler zinciridir. Paşa Osmanlı çözülüşünün köklerini bu teferruat içinde bulur. Yavuz Selîm Hân'dan sonrakiler bu realiteyi görmedikleri için Osmanlı Devleti'nin belirli bir zaman sonra bükülür, çatı ile temel birbirine karışır. Hiç kimse eskinin geri gelmesini bekleyemese de sade yapının kendisi yıkılmaz, bu yapının yükseldiği temel de parçalanır. Hâl bu ki Batı'ya doğru akmanın teminatı Şark'a doğru atılacak adımlardır. Bize mahsûs bir iklim yaratan ve fikre hâkimiyetin tam ölçüsünü veren bu değerlendirmenin dikkat edilecek bir noktası da budur.

Devletin düştüğü noktadan bakarak tarihle hesaplaşan Cevdet Paşa modernleşen Osmanlının âdetâ bütün bir tarihini yaşar, *en büyük müverrihimiz* olarak görülür. Kaleme aldığı *Tarih-i Cevdet* yastık altı kitabı hâline gelir. Osmanlının dede-baba yadigârı mirası tasfiye ettiği bir zaman aralığında, devlete olan mahabbetini bir çeşit din hâline getirir. Din ve devleti,¹⁹⁷ devlet ve milleti bir diğerinin tamamlayıcı unsuru olarak telakki eder.¹⁹⁸ O din ü devlet fikrini esas alan, devleti düzlüğe çıkarttıktan sonra, dinin bir şekilde esas yerini bulacağına inanan bir gelenekten gelir. Yahya Kemal bu siyasî terbiyeyi "Türk milletinin hayatı devletiyle kâbidir" diyerek vecize hâline getirir. Paşa'ya göre Osmanlı Devleti, İslâm tarih tecrübesinin bir devamı olduğuna göre Osmanlı Devleti'ne dolayısıyla da bu dönemde teşekkül eden İslâm tasavvuruna karşı çıkmak Müslümanlığa karşı çıkmakla eş anlamlıdır. Osmanlı asırlarında Müslümanlık, Türklerin İslâmlaştığı asırlardan beri yürürlükte olan Hanefî ve Mâtürîdî mezhebi ekseninde döner. Osmanlı Devleti'nin geneli Hanefî'dir. İleri gelen ulemâ bu

¹⁹⁶ a. g. e., I, 39-41; Paşa'nın bu görüşünü destekleyen bir husus şudur: III. Murâd'ın Acem Seferi'ne çıkmasını Sadrazam Mehmed Paşa uygun görmez. (985/1577). Karşı çıkma gerekçesi ise dikkat çekicidir: "Diyâr-ı Acem meftûh olsa dahi reâyâsı bize raiyyet olmağı kabul etmez". *Tarih-i Peçevî*, II, 36-37.

¹⁹⁷ *Tarih-i Cevdet*, I, 88-89, 158; II, 279; 179; III, 92; IV, 51; V, 32, 108; VI, 6-7; VII, 301; IX, 15, 31, 72; XII, 159; *Ma'rûzât*, 13, 213; *Tezâkir*, II, 129; IV, 81.

¹⁹⁸ *Ma'rûzât*, s. 8; *Tezâkir*, III, 227.

mezhebin “hakk u savâb” olmasına karar verdiği ve hilâfet onun üzerine cârî olduğu için İslâm memleketlerinin genelinde Hanefîlik diğerlerinden daha yaygındır.¹⁹⁹ Aynı şekilde “usûl-i itikâdiyyatı” Ebu Hanîfe ve tabilerinin görüşüyle mutabık olan İmâm-ı Mâtürîdî’nin mezhebi re’y ve akla daha uygun olduğundan Hanefîlerin geneli onun mezhebini tercih etmişlerdir.²⁰⁰ Sadece yaşadığı zamanın adamı olup kalmayan Cevdet Paşa Şîîlikle Âlevîliği birbirinin muâdili olarak gören²⁰¹ bir geleneğin temsilcisidir. Buna göre Kızılbaşlar ve Bâtınîler; genellikle Alevîlik hırkasına bürünen Mazdekîler bakayasındandır ve karakteristik özellikleri İbâhî olmalarıdır.²⁰² Yavuz Sultân Selîm’in kuvvet ve şevketinin İran’ı Osmanlı’ya katacak derecelere vardığı zaman Şâh İsmail-i Safevî ona karşı koyabilmek için İran’da Şîîliğe ait fikirleri yayar ve Hazret-i Ebû Bekir’le Hazret-i Ömer’e sövüp sayma derecesine varır.²⁰³ İşte Râfızîliğin yaygınlaşması tam olarak buraya dayanır.

Osmanlı ilmî hayatını şerhler ve hâşiyeler üzerinden idealize eden²⁰⁴ 1200’lü yıllardaki ulemâdan bahsederken Teftâzânî’yi mi’yâr olarak gören²⁰⁵ Cevdet Paşa’nın Osmanlı’yı Selçuklu’nun devamı olarak gören perspektifi,²⁰⁶ öteden beri yürürlükte olan inançlara sahip çıkmasında bir daha kendisini gösterir. O ölçü hissini geride bırakılmaya çalışılan dünyadan alarak, Osmanlı İslâm algısını besleyen kaynaklar tadında, sehl-i mümtenî vasfını hak eden *Kıyas-ı Enbiyâ*’yı kaleme alır. *Kıyas-ı Enbiyâ* dil ve üslûp olarak eskinin tasfiyesi olsa da muhtevâ olarak takviyesidir. Mantiğı şifâhî kültüre uygun olan, okuyanı ve dinleyeni bazen vecde sevk eden bu eser vâsıtasıyla birinci sınıf bir mütefekkirin, düşüncelerini halka nasıl intikal ettirebileceğinin imkânlarını aradığı görülür. O tarihî hâdiseleri nakletmede menkıbenin nasıl bir fonksiyonu olduğunu çok iyi bilir.²⁰⁷ Öteden beri hükmünü yürüten şifâhî geleneği takip eder, bazı hususları menkıbevî bir kisveye büründürerek günlük hayata ve kültüre mâl etmekten çekinmez, Osmanlıların hayatına hemen her seviyede tasavvufun istikâmet verdiğini gözden kaçırmaz, kadîm anâneye tabi olarak zaman zaman hâdiseleri mistik yoldan izah eder.²⁰⁸ Bu bakımdan Cevdet Paşa kendisini halkla birleştiren, halkı ve hayatı anla-

¹⁹⁹ *Terceme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, s. 46; *Malûmât-ı Nâfi’a*, s. 12.

²⁰⁰ *Terceme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, s. 70; *Kıyas-ı Enbiyâ*, II, 498.

²⁰¹ *Kıyas-ı Enbiyâ*, II, 411-412.

²⁰² Ahmed Cevdet Paşa, *Sosyalistlere Dair*, s. 5, 7.

²⁰³ BOA, YEE, K. 18, E. 533/610, Z. 93, Kr. 38.

²⁰⁴ *Terceme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, s. 52; *Tezâkir*, IV, 7-8, 12.

²⁰⁵ *Tarih-i Cevdet*, V, 27.

²⁰⁶ a. g. e., I, 33.

²⁰⁷ Günümüzün eleştiri standartları, menkıbe ile tarih arasında mutlak bir zıtlık olduğunu yerleştirme arayışındadır.

²⁰⁸ Bir örnek olmak üzere bkz. a. g. e., I, 35; II, 35, 64; III, 11-12, 113; IV, 239-241; XII, 156; *Kıyas-ı Enbiyâ*, II, 479, 779-780, 952-955, 1092; Cevdet Paşa’nın ilm-i cefr ve ilm-i hurûf ile alakalı kanaatleri için bkz. *Terceme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, s. 160-161; Tahir Ağa Tekkesinde postnişin-i irşad olan Selahaddin Abdi Efendi (1178) “yalnız sarf ve nahivden birer nüsha okuyup ondan başka kimseden bir şey taallüm ve tederrüs etmediği halde âlem-i menâmda Şeyh-i Ekber hazretlerini görüp pîşgâh-ı ifade-i

masına yardım eden yerli bir zihniyete sahiptir. Bu zâviyeden bakıldığında Tanpınar'ın *Kıyas-ı Enbiyâ*'yı *Mevlîd-i Şerîf*'in hemen yanına yerleştirmesi tesüdüf değildir:

“Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ*'da ve bilhassa bu kitabın Peygamber'in hayatına ait olan kısmında nesrinin kemal noktasına varır. Türkçe'de *Mevlîd*'den başka hiçbir kitap, bu kadar herkesin dilini konuşuyor hissini bırakmamıştır. Bununla beraber, bu ikisinin de sırrı, sade lügatte değildir. *Kıyas-ı Enbiyâ*, *Tazarrunâme*'den XVIII. inci asır XIX. uncu asır muharrirlerimize kadar Türk nesrinin bütün tecrübelerini kendinde toplar. Ben, gerek devrinde ve gerek ondan çok sonra, Türkçe'ye bu kadar hakkıyla sahip başka bir üslûp tanımıyorum”.²⁰⁹

Bu vadide Cevdet Paşa'nın hemen arkasında yerleştirilebilecek isim, Osmanlı'dan Cumhûriyet'e geçtiğimiz süreci doldurabilecek vasıflara sahip olan İbnülemin'dir. Onun hayatı neredeyse yakın tarihimizin bütün bir tarafıdır. O *eş-Şakâik* ve *Keşfü'z-Zünûn*'la zirveyi gören bir geleneğin belki de son temsilcisidir. Taşköprü-zâde Ahmed Efendi, Gelibolulu Mustafa Âlî Efendi ve Kâtip Çelebi gibi mütefekkir yönü öne çıkan bir tabakât yazarıdır. İbnülemin'in biyografilerinde fikir gürültüsü ve mütevazı bir şekilde portrelerin arkasına gizlenir. Şerh ve zeyl geleneğini aktüel hâle getirerek maziye can verir. O geçmişî kaleme aldığı biyografiler üzerinden inşa eder. Onun yazdığı portreler, dönemin fikrî kaydını çıkartabileceğimiz bir mâhiyete sahiptir. Tabakat kitaplarının her şeyden evvel düşünce tarihi olduğunu gösteren İbnülemin kadîm menbâlardan beslendiği için tarihî tecrübeyi tazeler.

İbnülemin, Cevdet Paşa'ya vuzûh ve sarahat veren dâirenin merkezinde yer alır. O selefinin daha ziyade eski, kadîm dünyaya bakan taraflarını aktüel hâle getirir. Devrin geldiği merhaleyi ve gideceği istikâmeti, otorite fikrinin kırıldığı bir zamanda, entelektüel bir cazibe merkezi olarak gördüğü Cevdet Paşa'nın tefekkür aynasında görür. *Tarih-i Cevdet* müellifinin fikirleriyle günün siyasetini mezc eder. Devrin düşünce platformunda fikirlerinin sağlamasını onunla yapar. Her ikisi de aynı geleneğin bir halkasıdır. Hâdiselere yaklaşımları, bir fikir silsilesi şeklinde birbiriyle bağlantılıdır. İki kardeş nehir gibi yan yana akan Cevdet Paşa ile İbnülemin; Yahya Kemal ve Tanpınar'la birbirine karışır. Bu son iki isim, hayat tarzlarıyla seleflerinden ne derecede uzaklaşırsa uzaklaşınsın, kaleme aldıkları eserlerle bu vadinin takipçisi olduklarını göstermekten geri durmazlar.

Burada İbnülemin'e, Cevdet Paşa'dan daha öteye uzanarak Osmanlı'nın klasik

maneviyyelerinde zânû-zede-i telemmüz oldukça rûhâniyet-i Şeyh'ten dört mısra' mikdârı hâlet-yâb-ı tederrüs olup hâbdan bîdâr olmasıyla beraber çeşm-i basiretinden perde-i gûllet çekilmiş ve gündün güne keşî açılmış olmağla az vakit zarfında yüzden mütecâviz kütüb ve resâil telife muvaffak olmuştur. Telifâtundan beynennâs mütedâvil olan *Tercüme-i Şâfiyye* ve *Şerh-i Mevâki'in-Nüccüm* ve *Şerh-i Makamât-ı Hâmidî* ve *Tercüme-i Mesnevî-i Şerîf* kendünün fazl u ırfânına şehâdet eyler”.

²⁰⁹ Tanpınar, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s. 203, 211; Cevdet Paşa'nın Kus b. Saide'nin hutbesini aslındaki kuvvet ve letâfete uygun olarak tercüme etmesini İsmail Habib gibi Manastırlı da sataşlıkla karşılar. bkz. Hüseyin el-Cisr, *Tercümetü'r-Risâleti'l Hamûdiyye*, I, 74-78 [Manastırlı'nın dipnotu].

dönemi içinde doğrudan bir selef arayacaksa belki bu, Türk tarih felsefesinin ana hatlarını kendisinde bulabileceğimiz Gelibolulu Mustafa Âlî'dir. Gelibolulu Mustafa Âlî'nin devletin dîcâr olduğu vaziyet üzerinden verdiği hükümler, İbnülemin'in *Son Sadrazamlar*'da devrinden şikâyet ederkenki edâ ve sadâsını hatırlatır. O burada âdetâ dönem değiştirmiş bir İbnülemin'dir. Bu yönüyle üstadın selefinden farkı, asırlara nizâm veren kafa yapısına ve rûh dünyasına kefen biçilen bir zamanda bunları dile getirmesidir.

Osmanlı'nın güç ve kuvvetini aşan düzeni, bağlı olduğu değer sistemiyle kuşatmaya çalışan İbnülemin, dâirevî bir tarih anlayışına dolayısıyla İbn Haldûn'a bağlı kalarak ilerlemeci anlayıştan sıyrılır, geçmişin yeniden inşâ edilmesi gerektiği üzerinde ısrar eder, bunun malzemelerini ortaya koyarak metodunu verir. Henüz kendi şartlarını arayan, hareketli ve meselelerle dolu bir zamanda zaaf hanesine kaydedilen şeylerden nasıl kuvvet devşirilebileceğini meydana serer. Asrımızın tarihini yazan bu adam, devletin mezarının kazıldığı bir hengâmede, geçmişle gelecek arasında köprü kurmanın imkânlarını yoklar. Cumhûriyet'in tasfiye ettiği kıymetleri hayatını dolduran en mühim mesele haline getirir, geçmişi eserleri ile diriltip ihyâ eder, dahası bunları hesaplaştığı devri idare edenlerin basmasını sağlar. Bir başka ifadeyle hayatını idrâk ettiği döneme sistemin içinde kalarak istikâmet tayin eder. Cumhûriyet'in tasfiye ettiği şeyleri bu şekilde ihyâ eder. Onun Hasan Ali Yücel'in nazârında sınırsız bir itibara sahip olmasının sırrı da budur. Böylece Cumhûriyet idaresi, bir Mevlevî olan Hasan Ali'nin şahsında, âdetâ Yahya Kemal'in "bir irtidâd en müthiş mağlubiyetten bin kat fazla düşürür" sözünü tazeleyerek, Osmanlı'nın mirasına sahip çıkar, yöneldiği güzergâhı gözden geçirir, Türk düşüncesinin bu son üstadını hakikaten manevî bir ufuk hâline getirir. Bu bakımdan bir geçiş dönemi mütefekkeri olarak görülmesi gereken İbnülemin'in kaleme aldıkları, çağdaş Türk düşünce tarihinde bir hâdisedir.

Hâdiselerden geçerek dünya görüşünü inşâ eden ve tarihle fikrin birbirine refakat ettiği isimlerden biri de "eski Tuna akıncılarının torunu" olan²¹⁰ Yahya Kemal'dir. Türk tarihini Malazgirt'ten başlatan²¹¹ ve önceki devri "Türk tarihinin bir çeşit mukaddimesi" olarak gören ve zaman zaman bir vecdî adamı hâline gelen şâirin hareket noktası da tarihtir. "Fertler ve milletler bir hazan yaprağı gibi yalnız ve yalnız hâdiselere tabi olarak düşünürler" derken bu gerçeği ifade eder. O bir taraftan memleketteki tezâhürlerine bakarak tarihin kazâ ve kaderden ibâret olduğunu söyler, diğer taraftan olayların gerçekleştiği zamanın şartları ortadan kalkınca tarihin akışının yalnız takdîrlerden ibâret olmadığını, takdîrler ve tedbîrlerin ayan beyan görülecek bir kılığa büründüğünü vurgular. Hayatın götürü mantığa asla uymayan hakikatlerini idrâk ve ihâtâ etmenin

²¹⁰ Tanpınar, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s. 313.

²¹¹ Yahya Kemal gibi Sâmîha Ayverdi için de manivela Malazgirt'tir. Selçukluların Anadolu'ya gelişini cihâd fikrine bağlayan Ayverdi, bu noktada Müslümanlığın Asya ve Akdeniz havzasındaki hâkimiyetini hazırlayan bu zaferi Kadisiye ve Yermuk savaşlarına denk bir kıymet ve ehemmiyette gören İslâm tarihçileriyle buluşur. Sâmîha Ayverdi, *Türk Tarihinde Osmanlı Asırları*, I, 52, 58.

yolu, mekânla beraber zamanı da fethetmenin sırrı, tarihe yaklaşım tarzıyla doğru-
dan bağlantılı olmasına rağmen mütefekkir ve güzîde sınıfın bir noksanı *tarih şûûru*
edinmemektir. Medrese tarih okutmadığı için tarihe âşinâ olanlar ve müverrihler, hiç
umulmadık şekilde kendiliklerinden sırf şahsî meyilleri ve gayretleriyle yetişir. Bu
noksanlığa dikkat çeken Yahya Kemal, “Viyana’ya kadar çıkan Sakarya’ya kadar dönen
bir medd ü cezir” olarak gördüğü Osmanlı tarihinin peşine düşer. Viyana’ya 1683
Eylül’ünde girseydik şu son iki buçuk asırlık siyâsî, askerî, içtimâî, mâlî ve iktisâdî
felâketlerimizin en azından onda sekizinin vâki olmayacağını ve Rumeli Türklüğünün
1930 senesinde, Tuna ve Sava’nın ötesine kahir bir ekseriyetle hâkim olabileceğini
fikrederek²¹² hayıflanır. Kaybolmak üzere olan bir vatan onun karakterinde rol oynar,²¹³
kendini eskinin içinde arar,²¹⁴ tarih içinde kendimizi bulmaya çalışır.²¹⁵ Talebesi “onu
dinlerken tarih bilgisinin insana bir çeşit hikmet sağladığına ister istemez inanırdınız”
şeklindeki sözüyle vaziyeti ne ise o şekilde aktarır. Düşünce yapısında ve şiirlerinde
görüleceği üzere “maziye ve istikbâlî hâle nakleder; onları bir hâl topluluğu içinde
görür”. “Eski şiirin havasına, sanki bütün bir kültürü yenileştirmek ister gibi büsbütün
gömülür”.²¹⁶ Tanpınar “onun filozofisi hafızanın filozofisidir” ifadesiyle bu hakîkate
işaret eder. O insanı mazisinden ibâret saydığı için milletin realitesini ve devam edecek
kıymetlerini olduğu gibi verir.²¹⁷ Nitekim dünya görüşü ve düşünce yapısı şiirine hâkim
olduğu için Türk kültürünün Osmanlı asırlarında aldığı manzaraya dil üzerinden hasret
çekerek.²¹⁸ Bu nedenle eski dili kullanırken keyfî dili kullanmaz.²¹⁹ Şerefli zamanlarında
lisânını Yûnus Emre, Süleyman Çelebi, Fuzûlî, Bâkî, Nef’î ve Nedîm gibi öz oğullarına
emanet eden Türk milleti, onlardan asırlarca Allah’ın büyüklüğünü, Peygamberinin
vasıflarını, kahramanlarının menkıbelerini, âşıklarının elemlerini, gençlerinin hevâ
ve heveslerini, ihtiyârlarının düşüncelerini dinler.²²⁰ İşte onun felsefesi ve tarihten
istediği şey budur. Konuşan Türkçe’nin şiirdeki güzelliğine kendisiyle erdiğimiziz²²¹
Yahya Kemal, geçmiş bu şekilde resmeder ve günümüze gelir. Nesirde kemâlî Cevdet

²¹² Yahya Kemal, *Târihî Musâhabeleri*, s. 8, 17, 25, 77, 140.

²¹³ Tanpınar, *Edebiyat Dersleri*, s. 81; Yahya Kemal Avrupa’dan dönünce öğrendiği Şark’ın tamamen yok olduğunu görür. *a. g. e.*, s. 101.

²¹⁴ *a. g. e.*, s. 292; Yahya Kemal’in eskiye olan bağlılığını Süleyman Nazif şöyle dile getirir: “Evvela Yahya Kemal hiç yeni değildir. Eski, hem de pek eski. Sultân Üçüncü Ahmed’in zamanında Türkiye’de doğmuş. Lale devrinin şâiri; yalnız cübbe ve sarık yerine ceket giyinmiş ve boyunbağı takmış bir şâiri”. Ruşen Eşref, *Dişorlar ki*, s. 112.

²¹⁵ *a. g. e.*, s. 97.

²¹⁶ Tanpınar, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s. 362, 368.

²¹⁷ *a. g. e.*, s. 86-87, 260, 104.

²¹⁸ Hasret çektiği şeylerden biri de şu cümlede kendisini bulur: Tanzimatla beraber Avrupada yaygın olan Türk gibi met’in darb-ı meseline artık Avrupalılar inanmaz. Bu dönem Türkleri pek uslu bir millet kılığına sokmuştur. Yahya Kemal, *Mektuplar-Makaleler*, s. 134-135.

²¹⁹ *Edebiyat Dersleri*, s. 88.

²²⁰ Yahya Kemal, *Edebiyata Dair*, s. 151.

²²¹ Tanpınar, *Edebiyat Dersleri*, s. 82.

Paşa ile Namık Kemal'i tek adam hâline getirmekle mümkün görür. Fuzûlî ile Nâîlî-i Kadîm tek adam olsalar eski şiirin zevkine doyamayacağımızı söyler. Köprülü Mehmed Paşa'nın Ziya Gökalp'in millet nazariyesini bilip tatbik ettiği takdirde Osman Gazi'nin ismini unutturacak bir başlangıç yapacağımıza inanır.²²² Geçmişe dönük yazılarıyla bir Cevdet Paşa ve İbnülemin şâirihî olan, dünya görüşü ve tarih tasavvurunu bu hat üzerinden geçerek inşâ eden Yahya Kemal, gıyâbî olarak Paşa'nın talebesidir.²²³ *Tarih-i Cevdet* onun yastık altı kitabıdır. Onun hemen her cümlesinde Cevdet Paşa'nın saklı olduğu erbâbına malûm olan bir husustur. Yine onun İbnülemin tadında kaleme aldığı *Siyasî ve Edebi Portreler* ile *Siyasî Hikâyeler*, Cevdet Paşa'nın uyandırdığı akislerden bağımsız olarak değerlendirilemez. "Osmanlı tarihinin bir çeşit panoraması olan bu hikâyeler, Hammer ile Cevdet Paşa'yı âdetâ tamamlayan eserlerdir". Yahya Kemal'in İslâm tasavvuru da Cevdet Paşa'nın anlayışının Türkçülüktен süzölmüş halini yansıtır. Onun bu güzergâhtaki perspektifinin nüvelerini, Cevdet Paşa'nın Vehhâbîliğe yaklaşımında görebiliyoruz. Paşa'nın Vehhâbîliği tenkit ederken mücerret olarak dile getirdiği hususlar, onda müşahhaslaştırılır. O İslâm tarih tecrübesini bid'at ve hurâfe kavramları etrafında mahkûm eden Vehhâbîleri tahfîf eden Cevdet Paşa ile aynı hissiyatı paylaşır. Modern araştırmalarda Yahya Kemal'in din anlayışının bir tarafını çıplak manada bid'at ve hurâfelerin çevirdiğinin vurgulanması, şâirin kainatını anlayamamanın garip bir örneğidir. "Pek az muharrir onun kadar hüviyetini her eserine koyabilmiştir".²²⁴

Yahya Kemal'e göre milletlerin meydana gelmesini temin eden başlıca sebep dindir. Vatan ne bir feylesofun fikri, ne bir şâirin duygusu, ne de bir nazariye ve bir toprak'dır. Toprak cedlerin mezarı, bir semtin esası olan câmilerin kurulduğu yerdir.²²⁵ Hâliyle Türk tarih tecrübesinde manzaraya hâkim olan şey Müslümanlıktır. O halkımızın saf rûhunun hem yapıcısı hem de en sahîh aynasıdır. Bizi bir millet halinde tutan gerçektir. Bu millet İslâmiyet'e çok fazla inanıp benimsediği için bu dine gerek uzak ve gerek yakın mazide, gerek de hâlde vaki olan her tarîzi aynen kendine ait sayar.²²⁶ "Müslümanlık Türk milletinin mizacında vardır". Bu yüzden o, Türkler "kalû belâ'dan önce de hep müslümandılar" mısraını inşâd eder. Müslüman olmak İslâmiyet'i kendi mizacına, zevkine ve hülyasına göre anlayan ve daima kendi hilkatlarıyla, temayüllerle, muhayyileleriyle, ihtiyaçlarıyla karıştırarak kabul eden²²⁷ Türkler gibi olmaktadır.²²⁸

²²² Yahya Kemal, *Mektuplar-Makaleler*, s. 61.

²²³ Yahya Kemal'in kaynaklarını nâdiren zikretmesi, onun kendisini bu geleneğe tabi olarak görmesinin neticesidir.

²²⁴ Tanpınar, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s. 368, 310.

²²⁵ Yahya Kemal, *Mektuplar-Makaleler*, s. 125, 259-260; a. mlf., *Azîz İstanbul*, s. 51-52

²²⁶ a. mlf., *Târihî Musâhabeleri*, s. 105.

²²⁷ Yahya Kemal'in bu düşüncelerine "tam hâmiyetli bir Müslüman" şeklinde vasfettiği Babanzâde Ahmed Nâim Bey şöyle itiraz eder: İslâmiyet, kendi milliyetimizin unsurlarından yalnız biri değildir. Hâliyle onu kendimize uygun bir şekle koyamayız. Her şeyden evvel Müslüman bir kavim kavmiyyetini unutmak ve İslâm'ın kesin naslarına tamamiyle bağlanmak şartıyla Müslüman olur ve diğer Müslümanları aynen kendi milliyetinden bilir.

²²⁸ Şu ifade de Sâmîha Ayverdi'nin bu konudaki bakış açısının âdetâ manzarasını çizer: İslâm mahallî

Aynı rûh hâlinin ifadesi olan bir başka husus da şudur: Yavuz Selîm, Fâtih, II. Murâd ve Alparslan “Türklüğe meş’ale olmuş” cedlerimizdir. Bu topraklarda Hicret’in 857 senesinden beri bârız bir şekilde hissedilen Türklüğün merkezi İstanbul’dur. Yahya Kemal bu zemin ve çerçevede Osmanlı asırlarını İslâm’ın doğduğu ve geliştiği zamanlara bağlar.²²⁹ Zira “milletlerin mayası kan değil; dindir. Türk milletinin Avrupa’ya karşı asırlarca güttüğü bir davânın ilk merhalesi” Bedir Gazâsı’dır. Bu istikâmette o İslâm milletlerinin Müslümanlığın yayılmasındaki rollerine dikkat çeker: Acem İslâm’ın medeniyetini Türk de siyasetini, ordusunu ve devletini tevârus eder.²³⁰ Firdevsî destanı yazarken²³¹ Türkler destanı yapar. Bu nedenle Cermenlerin, cenub İslâvlarının, Fûrs’in, ehl-i salîb’in, şifâhî ve kitâbî yolla aktarılan destanlarında düşman olarak görülen kahraman daima Türk’tür. Son zamanlara kadar şahsî tarihini hasretle yâd edecek bir esarete düşmediği için Türk onlara hakkıyla; *tarihi yapan benim yazan siz* diyebilir.²³² Bu manzarayı tamamlayabilecek ve Yahya Kemal’in entelektüel cephesinin tam bir portresini çıkarmak için bu tarafından da bahsetmek lazımdır; zira onun bir de destânî yönü vardır. *Akıncılar ve İstanbul’u Fetheden Yeniçeri’ye Gazel* başlıklı şiirleri bu cümledendir. O eski bir akıncı ailesinin çocuğu olarak aktüel hâdiselerinin ızdırabını, mazi hülyasıyla avutur. Bu bakımdan onun destana gitmesi kadar tabîî bir şey yoktur.²³³ Bu çerçevede Yahya Kemal imkân ve kâbiliyetler üzerinde uzun uzadıya düşünmek fırsatı bulur.

Türk asker olması hasebiyle nizâm ve tertipli olmayı, boyun eğmeyi ve itaati fıtraten sever. Bununla beraber ileri derecedeki meziyetler, aşırı kusurlara sebep olur. Cedlerimiz, dinde mürşîdimiz olan Arap’dan ilmi alır, medreselerimize yerleştirir, fakat ilim bin senede bin adım atmaz, daima ilk usûllere karşı tam manasıyla boyun bükerek ve hürmetle okunur kalır. Fikir ve tahlîlin asıl yoğrulduğu yer olan medresede ilim durgun bir su hâlini alınca terbiye etmeye çalıştığı milletin diğer muhitlerinde elbette bir fırtına gerçekleşmez.²³⁴

Dikkatini Müslümanlığın yeni bir terkip hâline geldiği zamanlar üzerinde yoğunlaştıran, Namık Kemal gibi Yavuz Sultân Selîm’de Türklüğün ve “bize bu vatani açan ilâ-yı kelimetullah misyonunun timsâlini” gören²³⁵ Yahya Kemal, Osmanlı asırlarında

karaktere kendinden bir öz verir. Bu da tevâhid, hikmet ve adâlet etrafında kendisini gösterir. Sâmîha Ayverdi, *Türk Tarihinde Osmanlı Asırları*, I, 28.

²²⁹ Moğolları Türk addetmez. Onlar tıpkı Türkler gibi Ural-Altay kabîlesine mensupturlar, lâkin başka bir millet, başka bir cemiyet, başka bir devlet’tirler. Hatta Japonyayı işgal ettikleri dönemlerde Türk milletinin amansız düşmanı idiler. Yahya Kemal, *Tarih Musâhabeleri*, s. 84.

²³⁰ a. mlf., *Mektuplar-Makaleler*, s. 124, 126, 258.

²³¹ Tanpınar’a göre Firdevsî’nin *Şehnâme*’sini yazmanın sebebi. İslâmiyet’le kendini kaybeden, mazisini unutan İran milletini tekrar kendine getirmekti”. *Edebiyat Dersleri*, s. 131.

²³² Yahya Kemal, *Mektuplar Makaleler*, s. 121-122.

²³³ Tanpınar, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s. 325.

²³⁴ Yahya Kemal, *Edebiyata Dair*, s. 64-65.

²³⁵ Selîm hususi hayatında halîm ve misamahakâr tavrına uygun olarak “doğrudan doğruya devletin

yapılan harblerle İslâmlaşma arasındaki irtibata da dikkat çeker. Ona göre harb, Türk'ün gâyesi değil vâsıtasıdır. Gayesi on asırdan beri İslâm'ın istiklâlidir.²³⁶ Bu bakımdan fâtuhler sadece mekânı değil zamanı da fethetmeye çalışırlar; zira “mekânı fethetmek bir marifettir, fakat mekânla beraber zamanı da fethetmek yüz misli değerindedir”.²³⁷ Vâizlerle ilgili görüşlerinde de aynı heyecanı duyar: “Vâizlerin sözleri, İslâm'ı neşreden ilk âlimlerin sözleri gibi, ateşin” olmalıdır. “Dinin rahmetine susamış” ve “derin bir hüsnüniyetle bir şey söylemelerini” bekleyen cemaati tesir altına almalı,²³⁸ böylece onlar aldıkları her şeyi kendilerine mâl ederek yerlileştiren²³⁹ cedlerin mirasına kürsüden sahip çıkmalıdır. Hâdiselerin içinde uyanan Yahya Kemal baştan aşağı budur.

Yahya Kemal tarih ve hayat üzerinde düşünür, ölüm düşüncesini hatırlar. Eyüp Sultân'da kalbini yıkanmış gibi hisseder.²⁴⁰ Bütün bunlar onu ruh dünyamızı inşa eden “dine ve dîni hayatın manzaralarına götürür”. “Biz, bu asrın adamları her türlü temizlik ve istirahat esbâbına mâlikiz. Giyeceğimiz, yiyeceğimiz, içeceğimiz var. Banyomuz, sabunumuz var. Lakin rûh istirahatimiz yoktur”. Bir yağın mühim meseleyi ihtivâ eden bu satırlar bir tasvir olduğu kadar bir tespit ve teşhisin de ifadesidir ve inancın en yüksek noktasıdır. Tanpınar “XIX. asrın bir tarafı tamamen mistiktir; bunu bulamayan derinleşemez” derken haklıdır.²⁴¹ Küçükken bir Rifâî tekkesinde zâkirbaşılık yapan²⁴² Yahya Kemal'in *İthaf* şiiri, Çamlıca'daki Nur Baba dergâhını

bünyesine taalluk etmeyen hatalara kızmaz ve gülümser”. Yahya Kemal. *Tarih Musâhabeleri*. s. 47-48; Osmanlı'yı izah edebilecek şeyin ilâ-yı kelimetullah aşkı olduğunda ısrar eden, Osmanlı tarihçileri gibi İslâmlaşmayı Türkleşme olarak gören ve devşirme sistemini bir kolonizasyon sistemi şeklinde değerlendiren Sâmîha Ayverdi'ye göre temel amaç; Rumeli'yi devletin kendi bünyesi içinde eritmektir. Bu çerçevede Ayverdi için de “Sünnî akîdenin ve Osmanlı Türklüğünün mehip ve celâdetli hakânı” Sultân Selîm'dir. Ayverdi'nin belki de en çok ehemmiyet verdiği hükümdâr olan Yavuz. etrafındaki tahlilleri Cevdet Paşa'nın aktüel hâli gibidir. Ayverdi bütün tasavvufî cephesine rağmen hazinenin kudretini, idarenin kuvvetini, askerin itaatini ve halkın emniyetini kılıçla irtibatlandırır. Köprülü Mehmed Paşa, IV. Murâd ve Yavuz devirlerindeki tavizsiz disiplin anlayışına hayranlığını izhâr etmekten çekinmez. Köprülü'nün sadaret makamına gelmesini anlatırken bu işe aracılık eden vâlide kethüdası Mimâr Kasım Ağa gibi heyecanlanır. Köprülü'nün yaptığı ilk icraatı anlatış tarzına dikkat kesildiğimizde Ayverdi'nin düşünce sisteminin mâhiyeti ve genişliği hakkında tam bir fikir vermiş oluruz: “Mutlak selahiyetli bir diktatör olarak idareyi ele alan Mehmed Paşa, ilk iş, din adına etraflarına taassup kıvılcımları saçan Kâdi-zâdeli vâizleri toplatıp sürmek oldu”. Sâmîha Ayverdi. *Türk Tarihinde Osmanlı Asırları*, I, 83, 127, 188-189, 358-359, 372, 537-538, 540.

²³⁶ Yahya Kemal. *Mektuplar-Makaleler*. s.123.

²³⁷ a. mlf., *Tarih Musâhabeleri*, s. 26-27; “çok önemli icatımız var; savaşı da biz yaptık. İslâm İmparatorluğunu yeniden kuranlar da biziz, Avrupa'nın ortalarına kadar İslâmiyet'i yayan da biziz”. Ortaylı. “Osmanlı Devleti ve Ötekiler”, s. 69

²³⁸ Yahya Kemal, *Aziz*. İstanbul. s. 165.

²³⁹ a. mlf., *Mektuplar-Makaleler*, s. 40.

²⁴⁰ a. mlf., *Aziz*. İstanbul. s. 168.

²⁴¹ Tanpınar, *Edebiyat Dersleri*, s. 97.

²⁴² Yahya Kemal çizgisinin bir devamı olan isimlerden biri de tasavvufun kalemine sindiği Samiha Ayverdi'dir. Kendine mahsus bir dil zevki olan Ayverdi'nin kaleme aldığı eserler, bir bütün olarak göz önüne getirildiği takdirde görülür ki o tasavvufu, romanlarıyla bir zihniyet ve dünya görüşü hâline getirir. Romanlarında, mücerret bir fikir gibi görünen vahdet-i vücûdçu fikriyâtı müşahhas hâle büründür.

hatırlatır. *İthaf* Anadolu'ya gelişimizi ve bu gelişteki yüklülüğü anlatır". Rindlerin hayatı da aşağı yukarı kendi kayıtsızlığını ve hayatını verir. Kaybedilmiş zamanın peşine düşer, Ramazan'da oruçlu olmadığı için nedâmet duyar.²⁴³ Cemiyetimiz için Sünnî akîdeyi tercih eden Yahya Kemal,²⁴⁴ *ene'l-Hakk* felsefesine doğru derinleşen bir tasavvuf anlayışına sahiptir. Sünnî çerçeveyi zorlayan tasavvuf cereyanlarına cemiyet içinde anarşiye sebep oldukları için karşıdır.²⁴⁵

Görüleceği üzere onda tasavvufa giden taraf da mazi ile gelir. Bu derinliğe mazi ile düşüp kalkarak varır.²⁴⁶ Onun zarûfî realitelerimizden olan dinin sosyal ve estetik yüzünü veren manzûmeleri bu cümledendir. Tasavvufî ilhâmın rengini taşıyan şiirlerinde bâriz bir şekilde görüleceği üzere Yahya Kemal tasavvuf âleminde ait kıymetleri kendi düşünce dünyasına mâl edebilen biridir. Gördüğü her güzelliği millî zevkle süsleyerek irfân ve düşünce âlemimize aktarır. O şair olduğu kadar mütefekkir, mütefekkir olduğu kadar da şairdir. Bu cephesiyle Yûnus Emre'ye benzer. Yahya Kemal "sekiz

Dikkate değer taraflarından biri de şudur: Devletin kuvvetini rûhî bir zeminde arayan, iman edilmesi gereken hususları tarihte bulan ve köklerini geçmişe salarak geleceğe doğru yükselen Ayverdi, Müslümanlığın Türkler arasında esasen Sünnî mutasavvıflar ile temsil edildiği fikrindedir. "Şeriata bağlı bir ahlâkçı mutasavvıf olan" Ahmed-i Yesevî ile harekete geçen bu zümre, İslâm'ı aktif bir dünya görüşü ve hayat felsefesi hâline getirerek Türk cemiyetini mayalar. Onlar yaratılış âleminde Hakk'tan başka varlık görmezler, Allah'a ve insanlara karşı mesuliyet duygusuyla harekete geçerler. Burada dile getirilen bütün bu hususları tamamlayabilecek mâhiyetteki husus ise şudur: Dünya görüşünü bir nazariye olmaktan çıkarak günlük icaplar hâline getiren Yûnus'ta olduğu gibi Ayverdi'de de dervîş, ideal insan tipidir. Manevî karargâh olan tekkeler, "insan rûhunu bir manevî kıymetler sistemine göre üslûp ve nizâma" sokar. Osmanlı'da halk tasavvuf şûuruyla aynîleşir. Bu sayede insan kendini terbiye eden manevî disipline kavuşur, şahsî ile hesaplaşır, iç hâkimiyetini kurarak huzur ve sükûna erer. Bu cümlelerin arkasından gelen cümle ise bütün programdır. Tasavvuf, küllî varlığın zuhûr ederek kendini mecâzî sûretlerde temâşa etmesi fikrini amel hâline getirir. Tasavvuf üzerindeki ısrarı çok dikkat çekici olan Ayverdi, Osmanlı'nın kuruluş devri etrafındaki mitoloji ve menkıbelerden hareketle dönemi idare eden fikrin mâhiyet ve istikâmetine dikkat çeker. Osman Gazi'nin tahtın bir yanına şeriati temsil eden Dursun Fakîh'i diğer yanına da tarîkatı temsil eden Ede Balı'yı almasına dikkat çekmesi, onun medrese ve tekke irtibatını tabîî bir teşekkül hâline koyan noktaya bakışlarını çevirmesi bakımından manalıdır. Onda tasavvuf şahsiyetin merkezi gibi görünür. Hissî ve fikrî mensubiyeti mutasavvıflardır. Onun tasavvuf dünyasını asıl canlandıran şey *Mesnevî* şârihi Kenan Rifâî'dir. Osmanlı'da iktisâdî hayat ahiliğe, ordu da Bektâşîliğe ısmarlanarak, başları bir kudsiyet fikrine ve manevî bir makama bağlanır. Böylece onlar bağlanmış oldukları merkezlerde üslûp, nizâm ve prensip kazanır. Yalnız Yeniçeri Ocağı'nın hamurunu mayalayan Bektâşîlik belirli bir dönemden sonra ana yatağından çıkarak, ters istikâmetlere akar. Sâmîha Ayverdi, *Türk Tarihinde Osmanlı Asırları*, I, 77- 78, 86-87, 92, 125, 185, 525; II, 614.

²⁴³ Tanpınar, *Edebiyat Dersleri*, s. 103, 292.

²⁴⁴ Şi'a'yı İslâm'dan bir kopuş olarak gören Sâmîha Ayverdi, Yahya Kemal'in *Çaldıran Şiî olmama savaşıdır* şeklindeki anlayışıyla aynı istikâmette hareket eder. Ona göre de Selçuklular ve Osmanlılar "Sünnî inancın kılıcı ve kalkanı"dır. Sâmîha Ayverdi, *Türk Tarihinde Osmanlı Asırları*, I, 75, 79, 139.

²⁴⁵ Tanpınar, *Yahya Kemal*, s. 50; Sarı Saltuk, Geyikli Baba, ahîler, abdâllar ve Horasan Erlerinin Bâtınî ve hâricî olarak damgalanmasına ve mazi mirasına herkesin istediği gibi tasarruf etmesine karşı çıkan Sâmîha Ayverdi, şeması çizilemeyecek kadar geniş ve karışık bir manzara arz eden Kalendariler, Haydârîler, Şemsîler, Hurûfîler, Saltuklar ve Barakları Kızılbaş karakterli akımlar olarak görür, devrine nazaran çok dikkate değer bir duruş sergiler. Sâmîha Ayverdi, *Türk Tarihinde Osmanlı Asırları*, I, 77, 79.

²⁴⁶ Tanpınar, *Edebiyat Dersleri*, s. 97.

yüz sene zarfında ilmi yalnız fetvâ halinde bellemiş olan”²⁴⁷ halkımızın tarih içindeki din ve estetik anlayışına çok sâdıktır. Hayatın standartlarını hazırlayan bütün unsurları orada bulur. Bazen Mevlânâ ile Yûnus’un kisvesine bürünen, vahdet-i vücûd neşvesine sahip bir Müslüman olan²⁴⁸ ve dini mensûbu olduğu milletin hayat tarzı olarak gören Yahya Kemal’de “tasavvuf görünenin arkasındakine yakınlaşmak gibidir”.²⁴⁹ *İsmail Dede’nin Kâinâtı* şiirini bu gözle bir kere okumak onun bu işte ne kadar usta olduğunu anlamaya yeterlidir. O “birkaç güzel gazelinde hemen hemen en büyük mutasavvıflarımızın anânesinde ve eğer geçmemişse, seviyesindedir”.²⁵⁰ Medeniyetimizi *Mesnevî*, cihâd ve pilav/sohbet medeniyeti olarak görür. İşte Tanpınar’ın yokluğuna hayıflandığı nesiller arasında ortak olması gereken beş kitaptan biri *Mesnevî*’dir. Türk zevkinin ayarı buradadır; zira “tarihte zâhîrî hakikat, masalda ledünnî hakikat meknûzdur, güzellikçe, vak’aların daha ziyade masal kisvesi gözleri kamaştırır, tarih kisvesi daha sönük görünür. Fakat bir istisna olmak üzere İstanbul’un fethinde tarih masaldan daha güzel, daha büyük, daha efsunludur”.²⁵¹ Diğer bir ifadeyle kendisi “dinde bütün bir hayat seviye ve tarzının getirdiği farklarla ayrılmış olduğu bir insanlığa yaklaşmanın en asil ve sağlam çaresini” bulur.²⁵² Birçok şeyi nasıl işitti ise öyle kaleme alan, realiteleri hayâlî nakşetmesini bilen²⁵³ Evliyâ Çelebi’nin yazdıkları, tarih itibariyle ne kadar yanlış olursa olsun “halkın hatırası şeklinde doğrudur” derken²⁵⁴ bu hakîkati dile getirir.

Her devri en bâriz taraflarından yakalamayı bilen “Yahya Kemal’in tarih zevki, tarih anlayışı en kuvvetli taraflarından biridir”.²⁵⁵ Bu nedenle talebesi “bugünkü manasıyla historicite’nin ehemmiyetini mazi karşısında rûhî bir esarete düşmeden bizde ilk

²⁴⁷ Yahya Kemal, *Târih Musâhabeleri*, s. 113.

²⁴⁸ Kaya Bilgegil masıvayı fâil haline getiren Yahya Kemal’in deist olduğunu iddia eder. Bu vahdet-i vücûd düşüncesindeki genişliği ve esnekliği kuşatamamaktan kaynaklanan bir sıklıktır.

²⁴⁹ Tanpınar, *Edebiyat Dersleri*, s. 95.

²⁵⁰ a. mlf., *Yahya Kemal*, s. 51.

²⁵¹ Yahya Kemal, *Târih Musâhabeleri*, s. 73.

²⁵² Tanpınar, *Yahya Kemal*, s. 51.

²⁵³ Yahya Kemal, *Mektuplar-Makaleler*, s. 36.

²⁵⁴ a. mlf., *Târih Musâhabeleri*, s. 70; Yahya Kemal hâdisenin ledünnî cephesine kulak kesilirken Suraiya Faroqi doğrudan Çelebi’yi mahkûm eden bir dil kullanır: “Geleceğe yönelik düşüncelerin oluşmasında kehanetlerin rolünü araştırmak gerekir. O dönemde Avrupalılar kadar Osmanlılar da kehanetlere inanırlardı. Yine de, hiç olmazsa Evliyâ Çelebi gibi bir yazar söz konusu olduğunda, bu görüşe ihtiyatla bakılmalıdır. Çünkü onun Viyana konusunda anlattıkları, olayların gerçekleşmesinden sonra ortaya çıktığı apaçık olan olan kehanetleri içermektedir. Evliyâ Çelebi bu kehanetleri ya güvendiği kişilerden öğrenmiş ya da edebî endişelerle kendisi uydurmuştur. Eğer ikincisi doğruysa, artık masum bir inançtan söz edilemez”. *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam: Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla*, s. 87; Babinger’in kanaatleri de şöyledir: “Osmanlıların İbn Battûta’sı Evliyâ Çelebi, birçok abartmaları ve gerçekten cesurca uydurmaları olmakla birlikte kültür tarihine, efsânelere ve coğrafyaya ait bilgilerle dolu bir hazine olan on ciltlik bir seyahatnâme’nin sâhibidir. Tasnifsiz bir üslûp ile kaleme aldığı canlı tasvirler eserinin değerini bir kat daha arttırmıştır”. Onun “eseri. dînî tedkikat için hakîki bir definedir”. Babinger, *Osmanlı Tarih Yazıcıları ve Eserleri*, s. 242; a. mlf., *Anadolu’da İslâmîyet: İslâm Tedkikatının Yeni Yolları*, s. 27.

²⁵⁵ Tanpınar, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s. 310.

idrâk edendi” der.²⁵⁶ Bu manada tam yerli Müslüman olan rûhlardan olan Yahya Kemal, “tarihi hakîkatin değil, kendi sentezinin peşinde” olan Ziya Gökalp’in aksine, kendimizi ciddiye alarak, kendi realitelerimize geniş ve esaslı şekilde dönüş yapmanın çarelerini arar. Hareket noktası tarih olduğu için Gökalp’ten ayrılır. Onun kültür alışverişine girilen Avrupa ile “tam bir eşitlik içinde konuşmaya muvaffak” olabilmemesinin sırrı da budur.²⁵⁷ “Beyoğlu “Avrupa’dan sanki kopmuş ve Müslüman Türk câmiasının sînesine yerleşmiş bir parçadır. Memleketimizde Garb tesirinin menşeyini aramak için uzağa gitmeğe lüzûm yoktur”. Bu çerçeveden baktığı için hayat tarzı itibarıyla ne derecede devrinin adamı olursa olsun zihniyet tarzı bakımından devrinin üstündedir: “Ev kadını kadınlığa izafe edilen en yüksek sîfâttır”. “Bir erkek kadınlar arasında vakit geçiremez. Onlar ne kadar tecrübeli olsalar yine fikir insanı olamazlar. Kadınlar yalnız ve yalnız doğurmak, anne olmak, çocuk büyütmek için yaratılmışlardır. Bu vazifelerinden gayri bütün işleri ve fikirleri haşviyatdır”.²⁵⁸ Yahya Kemal’in kadın konusunda da öteden beri hükmünü yürüten çerçeveler içinde düşündüğü ve ana çizgiyi benimsediği görülür. Bir cümleyle o burada da aslî olanın etrafında döner ve bize lazım olanın peşinde koşar.

Yahya Kemal’le aynı hissiyâtı ve düşünceleri paylaşanlardan biri de Türk düşüncesinin yeniden teşekkül etmesini mümkün kılabilecek bir perspektife sahip olan M. Fuad Köprülü’dür. Ona göre “Türk milletinin tarihte yarattığı en büyük ve en devamlı eser” Osmanlı Devleti’dir. O bir düşünce tarihi klasiği olan *Türk Edebiyatı’nda İlk Mutasavvıflar*’ı Yahya Kemal’in yönlendirmesi ile kaleme alır. Türk düşünce tarihi araştırmalarının akademik anlamda kurucusu sayabileceğimiz Köprülü, sahanın kade-rini ve manzarasını değiştiren adamdır. Türk düşünce hayatının mevcut manzarasını oluşturan çeşitli şahsiyetler arasında onun sîmâsı, neredeyse her şeye hâkimdir. Bütün etrafına hâkim bir çınar gibi düşünce tarihimizin geleceğini tayin eder. Çalışma hayatını belirli bir noktaya teksil eden Köprülü’nün o ömrü dolduran ve her biri bir klasik olarak görülmesi gereken eserleri, aslında aynı mesele etrafında kaleme alınmış yazı silsileleridir. Bu nedenle o meselesi olan adamdır. İşî tâlihe ve tesadüfe bırakan araştırmacıların aksine Köprülü, belirli meseleler üzerinde yoğunlaşarak muayyen fikirler ve konular etrafında tetkiklerini genişletir, teşekkül devriyle aramızdaki mesafeyi ortadan kaldırmanın imkânlarını yoklar. Yaşadığımız toprakları besleyen kaynaklardaki terkip ve tahlil imkânlarını, fikrî ve siyasî hayatımızın birtakım yol ağzlarından geçtiği zamanlarda göstermeyi becerir. Takip ettiği usûl ve vardığı neticelerle Türk tefekkürü tarihi araştırmalarının içine dal budak salar. Onda malzeme ile düşünce, tasvir ile tahlil birbirine denktir. Bu sûrette tarihle düşünceyi müşterek bir manada buluşturarak fikir ile hayat arasındaki irtibatı kurar. Başlangıçtan günümüze, Türk tarihini

²⁵⁶ Tanpınar, *Yahya Kemal*, s. 30.

²⁵⁷ Daha geniş bilgi için bkz. Yahya Kemal, *Aziz İstanbul*, s. 125-128, 133-134; a. mlf., *Siyasi ve Edebi Hatıralarım*, 51-58; a. mlf., *Tarih Musâhabeleri*, s. 70, 73, 105, 113, 139; Tanpınar, *Yahya Kemal*, s. 41-54, 99; Nihad Sâmi Banarlı, *Yahya Kemal Bir Dağdan Bir Dağa*, s. 38-39; a. mlf., *Yahya Kemal’in Hatıraları*, s. 111-122.

²⁵⁸ Yahya Kemal, *Edebiyata Dair*, s. 285; a. mlf., *Mektuplar-Makaleler*, s. 58, 141.

ve düşüncesini aynı zincirin bir halkası olarak gören, meselelere yaklaşımını tarihî bir temelde bu devamlılık üzerine oturtan ve hemen bütün eserlerinde bunu somutlaştıran Köprülü, bizi besleyen kaynaklarla doğrudan temasa geçerek fikri hazırlayan unsurları göstermekle kalmaz, aynı zamanda bu kaynakları doğuran rûha meftûn olduğunu ifşâ etmekten de geri durmaz. Bir devrin üzerine serpilen ölü toprağını düşünce yoluyla ve azametli bir üslûpla kaldırırken hislerini ızhâr etmekten çekinmeyen bu adam, yazar-ken planlar. Türk tefekkürünün hemen her cephesini doldurabilecek verileri meydana çıkarmakla uğraşan Köprülü'nün bütün hayatı budur. Uğraştığı alanının genişliği ve derinliği, Türk düşünce tarihi terkiibini dolduracak vasıftadır. *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar* fikrî hayatımızın tasavvufî cephesini İslâmlaşma süreci içine oturtur. *Anadolu'da İslâmîyet* düşünce tarihimizin mezhebî ve mistik cephesini Müslümanlığın gelişmesine ve yerleşmesine paralel olarak ele alır, hâdiseyi asıl kendi ışığında gösterir.

Şirâzenin koptuğu bir dönemde yaşayan Köprülü “Türk milletinin tarihte yarattığı en büyük ve en devamlı eser olan” Osmanlı Devleti'nin kuruluşunu vakayınameleri dolduran birtakım menkıbeler ve rüyâlardan hareketle dini âmillere dayandırır.²⁵⁹ Dönemindeki dağınık eğilimleri Osmanlı asırlarından hareketle Müslümanlık etrafında toplar. Onun gözünde bunun en bâriz göstergelerinden biri de Sünnîlikle tasavvuf kültürünü yayan tarikatlardır. O Osmanlı devletinin kuruluşunda dînî düşüncenin bir tarafını da Mevlevîye, Rifâîye ve Halvetiye başta olmak üzere hükümdârlar tarafından himâye edilen çeşitli tarikatlarla irtibatlandırır.²⁶⁰ Memleketin hayatına ve şartlarına hâkim olan zümrelerin devamlı olarak iç âlemi besleyen sûfîler olduğunu ifade eder. Tasavvufun ağacının en bereketli iki meyvesine dikkat çeker, toplayıcı fonksiyonlarını öne çıkarır. Sade yaşadıkları devri değil sonraki dönemleri de şahsiyet ve dünya görüşlerinin potasında eriten Süleyman Fakîh'in *Mevlîd*'i ve Yazıcıoğlu'nun *Muhanmediyye*'si “birer şâh-eserdir; çünkü muayyen bir devir esnasında, muayyen bir sınıf kariler rûhunu onda bulmuş, onu okumuş, ezberlemiş, tekrar ve taklîd eylemiştir”.²⁶¹ Özellikle de Süleyman Çelebi'nin “ifadesindeki sadelik ve selâset, şairin ilhâmındaki samimilik ve tabilik” *Mevlîd* manzûmesini bir şâh-eser haline getirerek asırlarca yaşatır,²⁶² halk muhtaç olduğu sükûnu orada bulur. “Dînî şiirin mûsikî ile kaynaşması demek olan *Mevlîd* cemiyetlerinin bilhassa Türkler arasında o kadar rağbet kazanması, eski şölenleri, yani bedîî içtimâları arzulayan halkın bu husustaki ihtiyacından doğmuştu”. Köprülü üzerinde düşünülmesi lazım gelen bu sözle nereden, hangi yollardan ve hangi tecrübelerden geldiğimizi gösterir. *Mevlîd* insanları bir araya getiren rûhânî bir ziyafettir. Türk milleti öteden beri kendisini bu tipten ortamlarda bulur. İnsanların rûh dünyasını hâkim olmanın yolu ve sırrı oradadır. Bu hava ayrılıkları ortadan kaldıran ve yaşama irâdesini canlı tutan bir sığınak vazifesi görür. Bu görevi yerine getirenlerden

²⁵⁹ Köprülü, *Anadolu'da İslâmîyet*, s. 62.

²⁶⁰ a. mlf., *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 115-116.

²⁶¹ a. mlf., “Türk Edebiyatı Tarihinde Üslûl”, s. 45.

²⁶² a. mlf., “Anadolu'da Türk Dili ve Edebiyatının Tekâmülüne Umûmî Bir Bakış”, s. 372.

biri de Yûnus'tur. Köprülü Osmanlı asırlarının onun akisleriyle dolu olduğunu, hemen bütün tarikatlarda ortak payda hâlini aldığını özellikle vurgulama ihtiyacı hisseder. Yûnus Emre'yi hatırlatan isimler şunlardır: Kâdirî Eşrefoğlu Rûmî, Halvetî Ümmî Sinan, Niyâzî-i Mısırî, Melâmiye-i Bayrâmiye'den Ahmed Sârbân ve İdrîs-i Muhtefî, Nakşî Akkirmânî, Olanlar Şeyhi İbrahim Efendi ve onun mürîdi Sunullâh Gaybî.²⁶³ Bu çerçevede Köprülü tekke-medrese karşılaştırması yapar ve tekkelerden tarafa tavır alır:

“Medresedekiler ehl-i kâl ve ehl-i zâhir, tekkedekiler ehl-i hâl ve ehl-i bâtin idi; medrese Allah'a karşı haşyeti, tekke mahabbeti telkin ediyordu; medrese zühd ve taat'î, tekke rindlik ve melameti tavsiye ediyordu. Medresedekiler Müslümanların çok az bir kısmını ehl-i cennet saydıkları halde, tekkelerdekiler yetmiş iki millete bir göz ile bakacak kadar geniş ve alicenâbca duygularla dolu idiler. Medrese şiir ve mûsikiyi harâm saydığı halde, tekke vecd u hal'e eriştirecek her vâsitayı, raksı, mûsikiyi, şiiri revaçta görüyordu”.²⁶⁴

Köprülü tekkelerden yana vaziyet alsa da hâkim rengini burada alan zihniyet ve dünya görüşüne karşı da perhizkâr bir yaklaşım içine girmekten çekinmez. Kudret ve zaafırları bir arada vermeye dikkat çeker. Evliyâ Çelebi üzerinde yazdıklarında bu durum çok belirgindir:

“Kuvvetli bir tecessüs hassasına ve mükemmel müşahede kâbiliyetine mâlik” olan Evliyâ Çelebi, “o asır Osmanlı tarihi için emsalsiz bir kaynaktır. Sade ve güzel bir dille yazılan bu eser, edebî bakımdan da başlı başına bir kıymettir. Câhil bir adam olmamakla beraber, basit bir tahsil gören ve edebî malûmâtı oldukça sathî bulunan Evliya Çelebi, kuvvetli bir tecessüs hassasına ve mükemmel bir müşahede kâbiliyetine mâliktir: Gezdiği memleketlerin, gördüğü şehirlerin vaziyetini, hususiyetini, büyük binalarını, kitâbelerini, halkın hayat ve itikâdlarını, kıyafetlerini, hattâ lehçelerini bazan mübalâğalı bir şekilde tesbit etmiştir. İştittiği halk rivayetlerini, menkıbeleri -bazı tarihî bir hakîkat, bazı da kendi müşahedeleri tarzında- nakleder. Bâzan eski coğrafî ve tarihî eserlerden aldığı malûmâtı, kendi müşahedesi mahsûlü gibi göstermekten çekinmez. Hayatına ait birtakım tafsîlât, bilhassa hükümdârlarla ve büyük ricâl ile mülakatları, sonra Şimal Denizi kıyılarına kadar seyahati hakkındaki ifadeleri, şüphesiz, uydurmadır. Birçok tavsifleri, âdetâ bir klişe mâhiyetindedir. Mâcerâlarını daha fazla bir zevk ile okutmak için yaptığı bu gibi hareketler, o devrin psikolojisine göre, mâzûr görülmek icap eder”.²⁶⁵

Köprülü'nün Osmanlı dünya görüşü karşısındaki vaziyetini Evliyâ Çelebi etrafında kurduğu cümlelerle hülâsa etmek mümkündür. Görüleceği üzere o Çelebi'nin şahsında hem benimsenecek ve devri içinde tabîî karşılanacak noktayı bulur hem de sakınılacak noktaya dikkat çeker. Bunun sebebi dışarıya doğru açılarak kendi üstüne kapanmaktır. Yahya Kemal ve Tanpınar ise öteden beri hayata istikâmet veren realitelere doğru dönerek dışarıya açıldıkları için Evliyâ'yı tartışmazlar.

²⁶³ a. mlf., *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 315, 318-320.

²⁶⁴ a. mlf., *Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 152.

²⁶⁵ a. mlf., *İslam Medeniyeti Tarihi*, s. 223-224.

Hâdiselerin fikre nasıl dönüştürülebileceğinin usûlünü ve sırrını çok iyi bilen Ahmet Hamdi Tanpınar, modernleşme asırlarını bereketli bir devir haline getiren Köprülü'ye talebe, "üstünde münakaşa edilemeyecek tek insan odur" dediği Yahya Kemal'e de tilmîz olmanın tecrübesiyle, İbnülemin'in konağından geçerek çağdaş Türk düşüncesinin üstâdı Cevdet Paşa'ya uzanır. Ona göre bizde en ciddi tarih hareketine girişmiş olan Cevdet Paşa'dır ve o "en büyük müverrihimizdir".²⁶⁶ Modernleşmeyle bir buhrân devrinin başladığı hükmünde birleşen bütün bu isimleri entelektüel bir cazibe merkezi olarak gören Tanpınar, onların vücûd verdiği fikirleri süzen bir usûl ve üslûpla harekete geçerek Türk düşüncesi tabirinin nasıl doldurulması gerektiğinin yol haritasını sunar. Tefekkür üslûbunun perestîşkârı olduğu Paşa'yı tek mil ve tekrar tekrar okumaya hayatî derecede ehemmiyet verir, yakın geçmişi, âdetâ İbnülemin üzerinden yaşar, onunla irtibatını bir mektep şekline sokar. Zihniyet meselesiyle meşgul olan ve tarihi günün emrine veren Tanpınar, hangi zeminden hareket ederse etsin, düşünce hayatımızda bütün bu çehrelerin yeni baştan görünüşünden başka bir şey değildir. Kendisine bir başlangıç noktası aradığı bu aşamada, en güzel örneği Cevdet Paşa'da bulur. Bu usûlün nasıl benimsenebileceğini kendi kaleminden şöyle ifade eder: "*Kıyas-ı Enbiyâ* dediğimiz büyük poemle, *Mecelle*'nin muharriri Cevdet Paşa eski nesrimizin en güzel, en sağlam tarafını almış, onu sadeleştirmiş, bir billûr kadeh gibi yontmuştu. Şüphesiz ki kelimelerin sırrını biliyordu. Abdülhamid'e yazmaz, âdetâ onunla konuşur".²⁶⁷ Meseleye biraz daha açıklık getirmek için söyleyelim ki bir bakıma Tanpınar, okuduğu metinlerde fikri bulan adamdır. Bu fikirlerin veya takipçisi olduğu sistemin tabîî neticesi olarak bazen asıl hareket noktası olan Cevdet Paşa'nın söylemek istediği şeyi o söyler. Aralarındaki irtibatı müşahhas hâle koyan bir örnek verip geçiyoruz: "Yüz elli seneden fazla süren bir yığın tecrübe bizi Garba o kadar alıştırmıştı ki Yeniçeri ocağı ortadan kalkar kalkmaz bir yığın yenilik modası şehrin hayatına birdenbire girmişti".²⁶⁸ Türk tecdüdt tarihini bir cümlede hülâsa eden bu perspektifin arkasında *Tarih-i Cevdet* ve *Tezâkir* vardır: Cevdet Paşa Yeniçeriliğin kaldırılmasıyla "ehl-i İslâm'ın kuvve-i asabiyesine za'f geldi" hükmünü verdiği yerde tecdüdt denilen şeyin kendisinin inkırâz bulunduğunu ifade eder: "Biz o zamanlarda ileri gidiyoruz der iken ne kadar geri gittiğimizi ve kuvvetimizden ne mertebe düştüğümüzü çok sonra anladık".²⁶⁹ Hâl bu ki "bizim bazı ahvâl-i hususiyemiz var ki diğer devletlere nafi' olan bize muzırr olur. Anlara devâ-i âcil bize semm-i helâhil olur. Burasını derk ü temyiz eylemek ise en dakik mesâildendir". Cevdet Paşa III. Selîm devrinde "nizâmât-ı cedîde münasebetiyle" lüzûmlu gördüğü Avrupalılaştırmanın, çizilen sınırların dışına çıkarak batı medeniyetinin bir gereği olan birçok "Avrupakârî" şeylerle ve âlâfranga işlerin ortaya çıkmasına sebep olduğunu ve neticede "hadd-i ma'rûf"un

²⁶⁶ Tanpınar, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s. 440, 206.

²⁶⁷ *a. g. e.*, s. 243.

²⁶⁸ Tanpınar, *Beş Şehir*, s. 104.

²⁶⁹ *Tezâkir*, IV, 221, 217-221.

aşılarak bütün bütün bir âlâfranğa yola dökülündüğünü ve lüzûmlu lüzûmsuz her hususda Avrupa usûlüne uygun hareket edildiğini söyler”.²⁷⁰ Selef de halef de aslında sırtımızı çevirdiğimiz âlemle yüzümüzü döndüğümüz dünyayı telif etmeye çalışır.

Bir hareket noktası olarak alındıkları takdirde *XIX. Asır Edebiyat Tarihi*’nin girişi de Cevdet Paşa-İbnülemin çizgisinin bir şerhi olarak okunabilir. Tanpınar’ın çağdaş Türk düşüncesi dersleri verirken okuduğu ve okuttuğu eserlerin başında İbnülemin’in *Son Sadrazamlar*’ı gelir. *Saatleri Ayarlama Enstitüsü* modern hayatın doğrudan ironik bir tenkididir,²⁷¹ buradaki portreleri okuyanlar tabî olarak İbnülemin’i hatırlarlar.²⁷² Cevdet Paşa ve İbnülemin’in ilmiyeye dair ortaya koyduğu malzeme, dönemin mükemmel bir tasviri eşliğinde Tanpınar’ın *Mahur Beste*’sinde bir roman hüviyetine bürünür. *Mahur Beste* aynı zamanda Türk Müslümanlığı arayışlarında başlı başına bir hâdisedir. Bu eser, Yahya Kemal’in düşüncelerinden süzülerek okunduğunda, söz konusu arayışların kemal noktası olarak bile görülebilir. Hakîkaten de düşüncesini tarihin derinliğinden çeken Tanpınar’da Yahya Kemal birtakım zemberekleri oynatır. Müslümanlığımızın yerli taraflarının bütün cazibesi, Yahya Kemal’in bıraktığı yerden devam eden Tanpınar’ın eliyle yoğrulur. İslâm tasavvurumuzun hangi kaynak ve terbiyeden geldiği sorusunun peşine düşen ve Türk ikliminde nefes alıp veren herkesin benimseyeceği bir edâ ve sadâya sahip olan Tanpınar’a göre şartlar hayatımızı ne kadar değiştirirse değiştirsin, her yeni şeyde devamlılığı sağlayacak, bu memleketin kendisinden gelen bir damga mevcut olacaktır. Memleketi esas manada inşâ eden işte bu damgadır.²⁷³ O hemen her cümlesinde Cevdet Paşa’nın saklı olduğu üstâdı Yahya Kemal’den hareketle, “millî olan her şey güzel ve iyidir. Ve sonuna kadar devam etmesi lazımdır” diyerek sürdürülmesi lazım gelen şeylerin peşine düşer. Bir milletin tarihi, ne kadar uzun olursa olsun, birkaç ana vak’anın etrafında dönüp dolaşır, birkaç büyük ve mübarek rüyâya, yaratıcı hamlenin ta kendisi olan bir imanın devamına bağlıdır.²⁷⁴ Onun gözünde “halkın dilindeki ifade kendi başına yarı bir sanat eseridir”.²⁷⁵ Halktan gelen lügati, mâhiyetini hiç kaybetmemek şartıyla kendisine mâl ederek devam eden Tanpınar’a göre üç kıtada genişleyecek olan Osmanlı’yı kuran, milleti yeni bir tarih ve coğrafyanın emrine veren aslında Malazgirt’le “bu azîz vatanın kapılarını açan” Alparslan’dır.²⁷⁶ Malazgirt meydan muharebesi millî tarihte muhteşem ve feyizli bir başlangıçtır sözünde görüleceği üzere²⁷⁷ o Selçuklu’dan

²⁷⁰ *Tarih-i Cevdet*, VIII, 148.

²⁷¹ “Zaten aklı başında insan bu asırda karısını kıskanmaz. Bugün aile artık arkadaşlık üzerine kurulmuş bir müesseseye oldu. Fakat erkeklerimizin fikrî terbiyesi henüz bu mertebeye gelmediği için...” Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, s. 185.

²⁷² Tanpınar’ın vehimden ibâret gördüğü Abdülhamid II. portresi İbnülemin’in ulu Hakan’a dair kaleme aldığı hususların sade olumsuz cephelerini toplayan bir mâhiyet ve keyfiyete sahiptir.

²⁷³ a. mlf., *Mahur Beste*, s. 111.

²⁷⁴ a. mlf., *Beş Şehir*, s. 226.

²⁷⁵ a. mlf., *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s. 333.

²⁷⁶ a. mlf., *Beş Şehir*, s. 225.

²⁷⁷ a. mlf., *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s. 254; meselelerin telkin ettiği ilk hususiyetlerle yetinmekten

başlar, Osmanlı'yla²⁷⁸ Cumhûriyet arasındaki tezdad, halletmenin imkânlarını yoklar. Dil devrimine en hâlis Türkçe kelimeleri dilden atmaya kalktığı ve milleti bir klan diliyle konuşmaya mahkûm etmeye çalıştığı için karşı çıkar. Dil meselesi yüz sene-den beri cemiyetin en keskin, bütün meseleleri yutmaya hazır problemidir. "Dil bir millet için her şeydir".²⁷⁹ Onun istikâmeti budur. Asıl gayenin kendimizi bulmak veya vücûda getirmek olduğuna inanır. Bu topraklara mensup olan herkesin iman etmesi gereken şeyler nâmına konuşur. Ona göre bizim Müslümanlığımız, hususi bir duyuş ve görüş şeklinde kendisini gösterir, Araplar ve Farslardan büsbütün farklı olarak, "memleketin kendisinden gelen bir damga" taşır. Daima aynı olması lazım gelen bir ülûhiyetin çehresi diğer İslâm memleketlerinde değiştiğine göre hâliyle inanılması gereken Allah, medresede öğretilen, tekkede dinlenen değil, fakat içinde yaşadığımız bu hayatın bütün yüksek taraflarını, insanlığını, cevherini kendinde toplayan Allah'tır. O bu görüş zâviyesinden baktığı vakit, Arabistan'da ramazan geceleri minarelerde söylenen naatları dinlerken Hazret-i Peygamber Efendimizin bile bizimkinden ayrı olduğunu sanır. Öyle ki bir kandil çöreği, bir ramazan manisî, iyi yakılmış bir mahya, sırtında yamalı abası, elinde keşkülü, değneği, boynunda kaplumbağa kabuğundan, muhtelif hayvan kemiklerinden oluşan tılsımları ile fakir ve bitli bir dilenci, onun için Müslümanlığın tâ kendisi hâline gelir. *Mahur Beste* yazarına göre "bize ülûhiyetin çehresini veren Hamdullah'ın yazısı, İtrî'nin Tekbir'i, kim olduğunu bilmediğimiz bir işçinin yaptığı mihraptır". O mücerret bir Müslüman gibi değil de bu memleketin içinde yaşayan bir Müslüman gibi düşünür. Bu memleketin hayatına karışmış yaşayan dedelerimizden miras kalmış Müslümanlığa meftûndur. Çehresi, otuz kırk senede, bütün etrafıyla beraber değişen bu Müslümanlıkta Tekirdağ karpuzunun, Manisa kavununun, Amasya kayısının, Hacıbekir lokumunun, İtrî bestesinin, Kandilli yazmasının, Bursa dokumasının hisseleri vardır. Bu Müslümanlığın herkesin inandığı akîdeleri mevcuttur. Fakat onların arkasında kendilerini aydınlatan, manalarını yapan, asıl sihrini inşâ eden bütün bir hayat ve halkın olduğu unutulmamalıdır. O ne medreseden, ne tekkeden, ne şeyhülislâm kapısından, ne kazasker konağından gelir; halkın hayatından doğar. Onun içindir ki o hayatın emrindedir, rûhâniyeti onunla beraber yürür. İçine Frenk icatı bile girer, fakat manzarası bizim kalır. Halk kendisinden olan hayatı içinden, dışından kendisi yarattığına göre din, akîde, hepsi bu hayatta şekil alır, değişir. Onlar hayat ârızalarının üstünde bir vahdânîlik fikriyle yaşar, onu türbesinde, Câmi'inde,

uzak duran Tanpınar Selçuklu'nun Osmanlı'ya istikâmet verdiğini Osmanlı'nın da hızını Selçuklu'dan aldığını şöyle ifade eder: "Selçukla Osmanlı, biri öbüründe az çok devam eden iki ayrı âlem, yahut daha iyisi, büyük manasında iki ayrı üslûptur". bkz. a. mlf., *Beş Şehir*, s. 9.

²⁷⁸ Sâmiha Ayverdi'ye göre Selçuklu ve Osmanlı asırları, Türk tarihindeki devamlılık zincirinin birbirine girift ve sıkı sıkıya bağlı iki halkasıdır. Türk tarihi, Selçuklular zamanında devirler boyu arayıp kolladığı istikrâr ve büyük oluşumun ciddi hazırlık safhasına girer. Selçuklular "Türk ırkının Anadolu'daki müstakbel çatısını" örerken Osmanlılar da "Türk kudretini yeni bir terkip ve taze bir imanla" yoğurur şeklindeki ifadeleri onun bu husustaki düşüncelerini çok iyi özetler. bkz. *Türk Tarihinde Osmanlı Asırları*, I, 7, 39, 43.

²⁷⁹ Tanpınar, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s. 440-441.

sebilinde bir üslûp haline getirir; tekkelerinde asırlarca Allah’la sevgiliyi birleştirir, dînî râşeyi bir zârafet ve nezaket âyini hâline sokar.²⁸⁰ Hayatın bütün aşamalarında kendisini arayan Tanpınar’ın en büyük hususiyetini ve mizacının birçok taraflarını veren satırlar şöyledir: Prensibi ilâ-yı kelimetullâh olan İslâmiyet devlet kuran bir dindir. “Bugünkü her şeyimizi ona borçluyuz. Eski ne idi? Müslümandı. Bunu unutmamak lazım”. Eski Türk insanını bulacağımız yer İslâmiyet’tir. Onun için bütün bu sözleri, âdetâ bir düstûr gibi almıştı demek hiç de mübalağalı olmaz. Tanpınar’ın dünya görüşünü anlamak için özellikle şu cümlesinden hareket etmek lazımdır: “Allah’ı ağzınızdan düşürmeyin, zira ferdin tek dostu Allah’tır”.²⁸¹ Bu ifade, günlüklerinde o kadar kayıtsız gibi görünen bu adamın aslında dînî kayıtlara bağlı olduğunu gösterir. Allah’a giden yolların daima açık olduğunu düşünür. Ona göre de Türk tarih tecrübesinin bugüne en fazla hitap eden cephesi bütünüyle göz önünde tutulursa daima Müslümanlık etrafında toplanır, hakîkî çerçevesini orada bulur.

Yine Cevdet Paşa ile İbnülemin’in klasik ve modern cephelerinin edebî ve fikrî bir şekilde tecessüm ettiği *Huzur* romanındaki ilgili veriler de *Mahur Beste* ile aynı zemine oturtulabilir. O burada her cins hâdisenin bir başka türlüşünü davet ettiği senelerde, bir medeniyetin hayat felsefesinin ne olup ne olmadığını bir dünya görüşü hâlinde ortaya koyabilmiştir. Onda veriler geri çekilir, hükümler öne çıkar. Oldukça geniş kavislerden gelen eserlerini kafasında tamamıyla tanzim edip zihninden açık bir şekilde gördükten sonra kâğıda döker. Türk tarih felsefesinin romanı olan *Huzur*; Cevdet Paşa, İbnülemin, Yahya Kemal ve Köprülü hattında billûrlaşan dünya görüşünün, Tanpınar’ın şahsında yeniden entelektüel bir kisveye bürünmesidir. Bu çizginin açtığı izi ve yolu genişleterek mevcut vaziyeti kaynaklarına kadar götürme imkânlarını yoklayan bu roman, fikrî çerçevede Tanpınar’ın otobiyografik eseri olarak okunabilir. Zihniyet dünyasının mâhiyeti ile dünya görüşüne giden metot buradadır. *Tarih-i Cevdet* müellifi, modernleşme asrını *buhrân* kelimesi etrafında teşhis ederken, Tanpınar sanki huzur-huzursuzluk kelimeleri arasında gidip gelerek aynı gerçekleri dile getirir. Hayatı âdetâ düşünceleri öğüten bir değirmen gibi gören *Huzur* müellifine göre fikirler, onları taşıyabilecek mesuliyetle bir kıymet ifade eder. Kafanın bulduğunu hayatın benimsemesi lazımdır. Aksi halde fikirler hiçbir işe yaramaz. Hâdiseler ve realitelerden dolayı fikirler tanınmaz hâle geldiği için fikir iktidarı hazırlasa da hükümrân olamaz. Muvâzaalar daima tehlikeli olduğuna göre tarihimize bütünlüğünü iâde etmek gerekir. Zaman insanın kafasında daima yeniden teşekkül eder. Onun “hâl, bu bıçak sırtı, hem mazinin yükünü taşır, hem de onu çizgi çizgi değiştirir” sözü tam olarak bunu ifade eder. Geldiği nokta bu iki taraflı rûh hâlini çok iyi gösterir: “Her ne olursa olsun mazim bugünkü vaziyetimden bana bütün bir mesele gibi geliyor. Ne ondan kurtulabiliyorum, ne de tamamıyla onun emrinde olabiliyorum”.²⁸² Mazi ile hâl

²⁸⁰ a. mlf., *Mahur Beste*, s. 108-111.

²⁸¹ a. mlf., *Edebiyat Dersleri*, s. 61, 247.

²⁸² a. mlf., *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, s. 46.

devamlı olarak birbirine karışır, yaşayan tarafında birleşir. Fakat esas yer hayatındır; zira “hayat kimsenin etrafında dönmeyiz, herkesle beraber yitirir”. Bununla beraber mevcudu muhafaza edecek ve sağlam bir gelecek inşâsını mümkün kılacak çerçeve tarihte gömülüdür. “Hâl, geleceği, geçmişi görmeye yarayan bir rasat kulesidir”.²⁸³ Bu da şahsiyet ve benlik sâhibi olmak şeklinde kendisini gösterir. “Hal yoktur, mazi ve onun emrinde bir istikbâl vardır. Biz farkında olmadan istikbâlimizi inşâ ederiz”.²⁸⁴ “Mazi ile nerede ve nasıl bağlanacağız?” sorusunu esas mesele haline getiren Tanpınar Osmanlıya asırların tecrübesiyle ve iki ayrı kıymetler dünyası arasından bakar.²⁸⁵ Ona göre Türk tarih tecrübesinde resmî hayat iki defa İslâmlaşma ve Tanzimat’la değişmiştir.²⁸⁶ Buradan bakıldığında Tanpınar hem Osmanlı hem de Cumhûriyettir. Bu açıdan onun mensûbu olduğu dünya ile tezat teşkil eden taraflarını tasfiyesinden doğduğumuz imparatorlukla irtibatlandırmak lazımdır. O romanlarını esas itibarıyla Osmanlı’nın aktüalitetleri etrafında kaleme alırken klasik dönemin bir adamıdır. Mesela *Sahnenin Dışındakiler*’de romanın kahramanlarından biri “Muhyiddîn-i Arabî hazretlerinden tefeil ettim” derken aslında hayatı tayin eden değerler sisteminin Şeyh-i Ekber’in şahsında tasavvuf olduğunu ihsas eder. Bu alelâde bir Muhyiddîn-i Arabî falı değildir.²⁸⁷ Abdülhamid’i “vehminde mummyalanmış bir biçare” olarak algılamasında görüleceği üzere de yaşadığı devrin adamı haline gelir. Bu çerçevede zaman zaman yaygın kalıpların esiri hâline geldiği hususlardan bir diğeri de şudur: “Medrese ortodoks, yani su katılmamış Müslümanlığı temsil eder; buna karşı tekke, bunun hâricinde bir hürriyet çerçevesi kurar”.²⁸⁸ Bu ayrılışa rağmen burada hakîkate gider: Sünnî akîde ve tasavvuf “vaatlerde ve mükellefiyetlerde ne kadar ayrılırlarsa ayrılırlar insanın kâinâtta yeri hakkında birleşiyorlardı.”²⁸⁹ O bu şekilde mücerret fikirle realitenin icapları arasında kalmaktan kurtulur. “Bugün Türkiye’de nesillerin beraberce okuduğu beş kitap bulamayız”. “Başka milletlerin tecrübesini yaşamaya çalışıyoruz” diye hayıflanırken de aynı yolda yürür. Düşünceye biraz da dille tasarruf eden ve her şeyin ölçü meselesi olduğunu bilen bu adamın fikrinin büyük unsurları şu cümlede görülebilir: “Türkiye benim adesem, ölçüm ve realitemdir. Kâinâta, insansa her şeye oradan, onun arkasından bakmak isterim”. Şu ifadeler de aynı endişenin ürünüdür: “Hakîkat şu ki, dışarıdan gelen hiçbir fikir, memleket içinde ve milletin mazisinde kendisini ihkâk etmek tecrübesini muvaffakiyetle geçirmeden hayatta ciddi bir âmil sayılamaz”. Bir başka ifadeyle “okun hedefe varması için bir hareket nasıl behemahal lazım ise, millî hayatta da birtakım büyük başlangıçlardan hareket etmek öylece lazımdır” diyerek²⁹⁰

²⁸³ a. mlf., *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s. 385-386.

²⁸⁴ a. mlf., *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, s. 72.

²⁸⁵ a. mlf., *Beş Şehir*, s. 110-112.

²⁸⁶ a. mlf., *Edebiyat Dersleri*, s. 61.

²⁸⁷ a. mlf., *Sahnenin Dışındakiler*, s. 137.

²⁸⁸ a. mlf., *Edebiyat Dersleri*, s. 162.

²⁸⁹ a. mlf., *19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 25

²⁹⁰ a. mlf., *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s. 89.

tasfiye edilen hususları yeni baştan idrâk eder, hakîkî mana ve nizâmın nelerin etrafında bulunabileceğine bir kez daha dikkat çeker.

Bergson okuyan bu adam,²⁹¹ aynı yolda manzarayı “Dostoyevski, bulunduğu-muz çıkmazı en iyi gören adamdır” ifadesiyle tamamlar. Onun için “Dostoyevski bir filozof, bir dâhidir”.²⁹² Burada o şark ile garbın bir kişide birleşebilmesinin imkânsız olduğunu ihsas eder. Böylece yerli kalarak modernleşmenin sadece zihnî dünyamız- la ilgili olmadığını pekâlâ amelî bir mâhiyete de sahip olduğunu gözden kaçırmaz. Yahya Kemal’den sık sık naklettiği “duydumsa da zevk almadım İslav kederinden” mısraı, zihnî seviyedeki modernleşmenin kalbî seviyede hiçbir karşılığının olmadığını ilan eder. En istiâreli dili kullanmasına rağmen meselelere mücerret bir hakikat gibi yaklaşmaz ve hurâfeler vâsıtasıyla hayata geçirilen değerleri bu nedenle önemser. Bid’atı bize ait güzellikleri bozan şeylerin bütünü anlamında kullanır. “Unutma, insan vazife ve mesuliyet duygusudur” diyen²⁹³ Tanpınar, üstâdı Yahya Kemal gibi nazârî çerçevede ızdırap, mesuliyet ve hürmet hissi etrafında dönen²⁹⁴ vahdet-i vücûd fikrinin, amelî seviyede bu düşüncenin kendi gücüne denk bir ahlâk oluşturamadığını vurgular. Tarihî tecrübemizde o kadar kudretle inşâ ettiğimiz yapı, bu nedenle suyu çekilmiş bir nehir görüntüsü verir. Üç asır evvel gelse idi muhtemelen bir Mevlevî yahut da Bektâşî dergâhında kademe sâhibi olması²⁹⁵ çok muhtemel olan Tanpınar, zaman zaman Bektâşî bir güzergâha girerek Mevlevîlik üzerinden vahdet-i vücûd fikrine uzanır, Osmanlı dünya görüşüne etki eden diğer tarikatlara dönüp bakmaz, bu nedenle de amelî noksanlığı ortadan kaldıracabilecek imkânlarla kavuşma noktasında, ister istemez yapamadığımız şeyleri kendisine nispet edecek mücrim arayışı içine giren Cumhûriyet ideolojisiyle buluşur. Vahdet-i vücûd neşvesine sahip bu adam felsefî seviyede istikrârın peşine düşerken, amelî boyutta aldırılmaz bir görüntü verir. Bazen şahsiyetten vazgeçer gibi görünse de içinden geldiği âlemi birkaç tesbihle üç misvaka indiren tavra olan mefîûniyetini gizlemeyen, mensûbu olduğu medeniyeti sakalda hülâsa eden Tanpınar, câmi avlusunda şakıyan güvercinlerle kendinden geçer, şadırvanda abdest alan ihtiyârlarla çarşaf giyen kadınlarda ve ramazan sergisindeki tesbihçide çocukluğunun bin bir gecesini hatırlar. Sakal üzerindeki ısrarı boşuna değildir: Tanpınar’a göre eski hayatımızın mühim ve psikolojik unsuru, ezan saatlerinde yüzü o kadar rahmânîleşiren sakaldır. Âhîret ve sonsuz mağîret perspektifi olan sakal insanın çehresine “istediği zaman, göremediğimiz kanatlarla hemen uçacak bir melâike hâlini” verir. Sakalsız yüz çirçiplaktır.²⁹⁶ Bunlar öteden beri görülen, hayata ve manzaraya hâkim olan rûh çerçeveleridir. Bu çerçeve en güzel ifadesini, hepsi manevî

²⁹¹ “Freud ile Bergson’un beraberce paylaştıkları bir dünyanın çocuğuyuz. Onlar bize sırrı insan kafasında, insan hayatında aramayı öğrettiler”. *a. g. e.*, s. 384.

²⁹² *a. mlf.*, *Edebiyat Dersleri*, s. 164.

²⁹³ *a. mlf.*, *Sahnenin Dışındakiler*, s. 215.

²⁹⁴ Bu kavramsal yapıyı aynıyla Nureddin Topçu’da da görebiliriz.

²⁹⁵ Tanpınar’ın Yakub Kadri için söylediği bu sözler aslında kendisi için de geçerlidir.

²⁹⁶ Tanpınar, *Sahnenin Dışındakiler*, s. 133.

vazifelerine inanan, muayyen bir ruh nizâmından geçen, hayata yattıkları yerden tesir ederek şahsiyetlerini ölümden ötede bile kabul ettiren sûfîlerde bulur. Türk düşüncesinin tarihî yapısının aktüel bir mâhiyete nasıl büründürülebileceğinin yol haritası olarak okunabilecek bütün bu ifadeler aynı zamanda “birçok huzursuzluklarına rağmen” yaşadığı devirden memnun olan Tanpınar’ın bir modern zaman mistiği olduğu gerçeğini billûrlaştırır. İlhamının ufkunu geniş tutan ve memleket hâdiselerini yakından takip eden Âkif için “Bu kudretli adamın bir lahzâ kendi içine dönmemiş olması şiirimizin hazin bir tâlihidir” şeklindeki²⁹⁷ yaklaşımı onun devamlı olarak iç dünyaya doğru giden bir meşrebi olduğunu gösterir. Nitekim dergâhların kapanmasından biraz evvel bir Kadir gecesi Konya’da bizzat izlediği bir Mevlevî âyininden hareketle Türk tasavvuf dünyasına duyduğu hisleri şu şekilde dile getirir:

“Bu kadar sembollerle konuşan bir terkip azdır. Her duruşun, tavrın, kımıldanışın ve adımın manası vardır. O hırkaya bürünüşler, ilk ney sesinde uyanışlar (ölüm ve haşır), kol açışlar ve ayak kilitleyişler (Mevlevî âyinde her Mevlevî, Ali’nin zülfikârı olur) bir kitap gibi derin derin anlatan şeylerdir. Asıl semâ’a gelince, şüphesiz dünyanın en güzel rakslarından biridir. Mukaddesin iklimini zaptetmiş, orada hilkatin sırrını tekrarlayan bir bale. Yazık ki Degas cinsinden bir ressamı çıkmadı. Karşımda kandillerin titrek ışığında dönen, değişen, süzülen, âdetâ maddî varlıklarından ayrılan bu insanlar gerçekten aşk şehitleri olmuşlardı ve gerçekten musaffâ ruh hâlinde iki yana açık kolları ve rızâ ile bükülmüş boyunları ile döne döne semâvâta çıkıyorlardı. O akşam semâ’da gördüğüm insanları ertesi sabah çarşıda, pazarda işlerinin başında ve bir talebemilisede karşımda görünce hakikaten şaşırmıştım. Onları ben arkalarında esen Rast’ın sert rüzgarında uçup gitmiş sanıyordum. Bu ölen ve ertesi sabah dirilmenin sırrını bilen insanların arasında katılamadığıma, o neşveyi bulamadığıma şimdi bile içimde üzülen bir taraf vardır”.²⁹⁸

Hâliyle Anadolu’nun tarif ve tasviri de bu fakirlik etrafında yapılır: “Anadolu acıdır. Eliniz kesildiği zaman bir yere çarptığınız zaman duyduğunuz şey yok mu, işte onu çok büyültün, tahammül edilmeyecek hâle getirin, işte Anadolu odor”.²⁹⁹ Nasıl Yahya Kemal “şeb-i lâhûtda manzûme-i ecrâm gibi/lafz-ı *bişnevle* doğan debdebe-i mânâyız” derken âdetâ bir borcu öderse, Mevlevîliği kültürümüzün en yüksek tarafı olarak gören ve hâdiseye devrine göre çok yeni bir gözle bakan Tanpınar da bu satırlarıyla üstâdın cephesinde yer alır. Bu vadide onun belli başlı vasıflarını teşkil eden ifadeler şöyledir: İnsanlara ölmenin ve dirilmenin sırrını öğreten Mevlevî âyini. “Bir medeniyetin çiçeği olan ve ona hiç belli etmeden şekil veren terbiye ve nezaketten. duyma şekline kadar hüviyetimizin birçok taraflarını o idare etmiştir”. Mevlevîliği esas çizgileriyle Sultân Veled kursa da onun “teşrifatı, nezaketi, terbiyesi, sülûkün ve âyinin erkânı, tıpkı mûsikisi gibi daha sonraki zamanın, Osmanlı devrinin ve biraz da İstanbul’undur”. Bunların hususiyetini de zikredelim: Mevlevîlik onda şahsiyet ikrârına

²⁹⁷ a. mlf., *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s. 384, 407.

²⁹⁸ a. mlf., *Beş Şehir*, s. 165.

²⁹⁹ a. mlf., *Sahnenin Dışındakiler*, s. 195.

vesîle olur. Bütün bunların göstereceği üzere Tanpınar'a göre de Osmanlı Devleti'nin iç nizamını yapan, rûhlardaki susuzluğu gideren muharrik unsur tasavvuttur. Hacı Bayrâm'la "İstanbul fethinin manevî ve nûrânî yüzü olan" "Fâtih'e İstanbul'un fethinde o kadar yardım ettikten sonra çekilip köyüne gidecek kadar vekar ve haysiyet sâhibi olan" mektuplarında ona sahip olduğu manevî rütbeden dolayı bir akrân gibi hitap eden, nasihatlar veren Akşemseddîn gibi sûfîler "Türk cemiyetinin bünyesinde gerçekten yapıcı bir rol de oynar". Bu toprağın imana nasıl geldiğini de oradan hareketle şöyle anlatır: "Cedlerimiz inşâ etmiyorlar, ibadet ediyorlardı. Maddeye geçmesini ısrarla istedikleri bir rûh ve imanları vardır. Taş, ellerinde canlanıyor, bir rûh parçası kesiliyordu". Çerçeveyi tamamlamak için tek başında bütün bir hâdiseyi yüklenen şu ifadeleri de ekleyelim: "Dedelerimizin mezarlarından çıkan yeşillikler hangi itikâdların etrafında yontuldukları belli olmayan çok eski taşları kendi rahmaniyetleri ile yumuşatırlar".³⁰⁰ Realiteye bir fikrin ve dünya görüşünün aralığından bakan Tanpınar menkıbelerin hakîkî şahsiyeti tahrif ettiğine inansa da³⁰¹ Evliyâ Çelebi'yi tenkit etmek için değil ona inanmak için okur ve bu yüzden daima kârlı çıktığını söyler.³⁰² Bu cemiyet hayatının mekanizmalarını bilmekten kaynaklanan bir inançtır; zira Evliyâ Çelebi'nin hâkim vasfı, bir zihniyetin en asil ve en güzel tarafını nefsinde hülâsa etmesi, onun gözü ile etrafına bakmasıdır".³⁰³ Onun Türk düşüncesindeki esas rolü buradadır.

Bütün bu dikkatlerin sâhibi olan ve eskiyi yıkmadan yeniyi kurmak isteyen Tanpınar, Türk felsefesinin nasıl inşâ edilebileceğinin imkânları ile sınırlarına da işaret eder, bugünün ışığında maziye nasıl bakılacağıнын sırrını verir. M. Kaplan'dan okuyoruz:

"Bir Türk felsefesi yoktur, fakat bir Türk edebiyatı vardır ve bu edebiyat, duygular, hayaller ve semboller vâsıtasıyla Türk milletin hayat karşısında aldığı tavrı, yani Türk'ün insan, kâinât, toplum, din hakkındaki görüşlerini canlı bir şekilde ifşa eder. Felsefe, doğuda ve batıda efsânelerin, dinlerin ve edebî eserlerin yorumundan doğmuştur. Eğer, bir Türk felsefesi yaratılacaksa, bunun kaynağı, hiç şüphesiz Türk edebiyatı olacaktır",

Bu edebiyata istikâmet veren hususlar gözden kaçırılmadığında onun edebiyat denilen şeyi Osmanlı dünya görüşünü toplayan ve fikir hayatımızda öteden beri mevcut olan hususların bütünü olarak gördüğü kendiliğinden ortaya çıkar. Esasen bugünkü meseleler arasından mazi ile kaynaşma çarelerini arayan *Beş Şehir* adlı denemesinde bu yaklaşımın en güzel ve en müşahhas örneklerini verir.

³⁰⁰ a. mlf., *Beş Şehir*, s. 132, 164-165, 216, 218-219.

³⁰¹ a. mlf., *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s. 214.

³⁰² a. mlf., *Beş Şehir*, s. 223.

³⁰³ a. mlf., *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s. 168.

II. BÖLÜM
OSMANLI SİYASET DÜŞÜNCESİNİN TARİHÎ VE
AKTÜEL MANZARASI

1. SİYASET DÜŞÜNCESİNİN NAZARÎ VE REALİST CEPHESİ

Osmanlı asırlarında siyaset birkaç türlü çehresiyle ve arkasında işleyen zıt zembereklerle karşımıza çıkar. Umûmî bir görüşle ve kestirme bir hükümle diyebiliriz ki Osmanlı düşüncesini dolduran meseleler, siyasî hâdiselerin içinde teşekkül eder, her hâdisa bir fikir silsilesi uyandırır, tekâmül daima histen fikre, müşahhasan mücerrede doğru seyre seyreder. Amelî merhalelerden geçerek nazarî bir aşamaya doğru yükselir. Devamlı olarak aksiyon fikre takaddüm ettiği için düşüncüyü olaylar zinciri çerçeveler. Hissin heyecanlarını fikrin heyecanları takip eder, fikir siyasetin bir kırması hâline gelir. İslâm'ın şartlarından birini oluşturan cihâd fikri; hareket ve aksiyonu, Osmanlıların uzviyetinde itici bir kuvvet gibi hazır hâle getirir. Osmanlı tarih tecrübesini inşâ eden mütefekkirler bunu doğrudan dile getirirler. Haliyle nazariyât dediğimiz şey uzun bir fırtınadan sonra güzel bir sükûnu andırır. Bu anlamda onlar hem fâtih hem de bânidir. Yalnız ameliyede değil nazariyede de aynı neticeye varmayı hedeflerler. Düşünce geleneğimizde siyâsî irâdenin fikrî terbiyesini üstlenen ve devrin adına vicdân hesaplaşması yapan siyâsetnâmelerin, hususî bir yere sahip olması biraz da burayla alakalıdır. IV. Murâd devrine Koçi Bey'in ıslâhata dair kaleme aldığı risâlede uygulanmasını istediği hususlardan geçerek intikal ettiğimizde¹ yahut da ulemânın kavilleri fiillerine mutâbık değildir tarzındaki² tenkitleri gözden kaçırmadığımızda teori ile pratiğin nasıl iç içe geçtiği görülür. Fikirle günün aktüel meselelerinin en iyi şekilde görülebileceği siyaset arasında çok üst seviyede bir irtibat vardır. Bu Osmanlı amelî felsefesini oluşturan, düşüncenin nasıl pratize edilebileceğinin ipuçları ile dolu olan siyasetnâmelerdeki ontolojik boyutu gözden kaçırmayan bir irtibattır. Metafizik endişelerle yüklü bu eserler, Kemâl Paşa-zâde'nin talebesi Hacı Efendi Kara Yılan'a şakirdlik yapan Hasan Kâfî Akhisârî'nin (ö. 1024/1615) şahsında görüleceği üzere zaman zaman âdetâ gâibten seslenirler. Amelî boyuttaki tefekkürün ne derece nazarî bir mâhiyete sahip olması gerektiğinin en güzel şahidi, Osmanlı siyaset düşüncesi

¹ IV. Murâd'ın mutlak otoritesinin arkasında Koçi Bey'in pâdişâha telhis/arz tezkereleri şeklinde arzettiği siyasetnâme ile daha şehzadelğinde müşahade etmek zorunda kaldığı isyan ve anarşiler etrafında vücûd bulan hisler ve fikirler vardır.

² *Kitâb-ı Müstetâb*, s. 25.

etrafında fikir imâl eden *Ahlâk-ı Alâî*'i müellifi Kınalı-zâde'dir.³ Bir başka ifade ile siyasetnâmelere metafizik boyuttan ziyade realist bir manzara hâkim gibi görünse de bu manzarayı yönlendiren değerler sistemi mahzâ metafizik bir çehreye sahiptir. Devrin fikir hayatı hesabına kaydedilebilecek pek çok unsuru bünyesinde toplayan siyâset; Osmanlı'da hayata yön verme sanatı, İlâhî aklı hâkim kılma çabasıdır, hitabet ve sahne meselesi değildir. Hâliyle Osmanlı siyaset düşüncesine nazarî olanla amelî olanın bir diğerine rengini verdiği bir sistem hâkimdir.⁴ Bir başka ifadeyle Fârâbî'nin *Medînetü'l-Fâdila*'da amelî aklın vazifesi, nazarî akla hizmet etmektir şeklinde kendisini gösteren anlayış,⁵ Osmanlı asırlarında teorik olanın pratik olanı tahkim ve takviye etmesine dönüşür. Aristoteles'ten başlayarak siyasetle ahlâk arasında tabîî bir münasebet kuran, dahası politikanın etiği olması gereken aşamaya götürdüğünü vurgulayan dolayısıyla da ahlâkî en üst seviyede gerçekleştirilen siyaset bilim olarak değerlendiren düşünürlerin çabaları, siyaset felsefesinin amelî ve ahlâkî bir boyuta sahip olduğunu gösterir. Bu da herşeyden evvel devletin nizâmını ve milletin hayat tarzını ma'kûl bir çerçeveye çekerek düzenlemeyi hedefler. Bu nedenle siyasî düşünce ne derecede fikrî ve nazarî bir mâhiyet arzeden yönlelere sahip olursa olsun, son noktada hareketlere ve eyleme taalluk eder. Burada kelâmî ve fıkıhî siyasetin yardımcısı olarak gören Fârâbî'nin siyaseti amelî ilimler arasında saydığını da hatırlayalım.⁶ Aynı vadide devam eden Taşköprü-zâde ve Kınalı-zâde başta olmak üzere Osmanlı mütefekkirlerinin hemen hepsi için hikmet-i ameliye; ahlâk ilmi, tedbîr-i menzil ve siyaset-i medînedan ibârettir.⁷ Hükmümdârın gölgesinde yazılan ve tecrübeye dayalı bir karşılığa sahip olan siyasetnâmeler, siyasî otoritenin güç ve kudretini fikrin rehberliğinde şekillendirme amacıyla kaleme alınır. Osmanlı siyaset düşüncesinde klasik sıfâtına sahip eserlerin müelliflerinin devlet işlerinde piştiği görülür. Devletin muhtelif sahalarında türlü türlü vazifelerde bulunarak kıymetli bir tecrübe devri geçiren siyasetnâme yazarları, kaleme aldıkları gerçekleri şahsî olarak yaşadıkları için çıkış yollarını mümkün mertebe kısaltmaya çalışırlar.

³ Kınalı-zâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 171.

⁴ Fleischer'e göre Lütî Paşa ile Mustafa Âlî'nin hocası olan Kınalı-zâde, felsefî ahlâk geleneğinin bir devamı mâhiyetinde kaleme aldığı *Ahlâk-ı Alâî*'sinde Osmanlı yönetim sistemi üzerine görüş ortaya koyarken mesafeli ve büyük ölçüde nazarî bir yaklaşım ve anlatım biçimini tercih eder. Hakikaten *Ahlâk-ı Âlâî* tecrübî bir mâhiyet arzeden *Kitâb-ı Müstetâb*'ın meçhûl müellifi, Koçi Bey, Kâtip Çelebi, Na'îm gibi Mustafa Âlî'nin *Nushat*'taki pratik yaklaşımını paylaştan yazarlarla karşılaştırıldığında tamamen nazarî bir mâhiyete sahip olarak görülebilir mi? Fleischer'in bu iddiasına söz konusu eserin muhtevâsı ile müellifin hayat hikâyesinden geçerek intikal ettiğimizde Kınalı-zâde'nin sadece nazarî bir perspektifle mâlûl olduğu hükmü eksiktir. Etnik unsurların mizaç ve karakteristik yapılarını ele aldığı bölümü ve bu bölümü destekleyebilecek mâhiyetteki hususları dikkate aldığımızda nazarî olanla amelî olanın bir diğerine rengini verdiği görülür. Fleischer, Cornell H., *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire The Historian Mustafa Âlî (1541-1600)*, s. 100-102; *Tarihçi Mustafa Âlî: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokratı*, s. 102-105.

⁵ Amelî akıl nazarî akla hizmet etmek için yaratılmıştır. Nazarî akıl ise başka bir şey hizmet için değil, saâdete ulaştırmak için yaratılmıştır. Fârâbî, *Medînetü'l-Fâdila*, s. 106.

⁶ a. mlf., *İhsa'ul Ulûm*, s. 64-69.

⁷ Kınalı-zâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 38.

Siyasetnâmeler hissedilerek yaşanmış bir hayatın ürünüdür. Bu nedenle müellifler mücerret fikirden hareket etmez, fikrin karşılık bulduğu sahanın siyaset olduğu şuûruyla hareket ederler. Hâliyle her fikir siyasî platformda kendisini göstermek isterken, siyaseti harekete geçirenler de fikirle kendilerini techîz etmek isterler, politikanın mecrâsında fikrî selâmetin peşine düşerler. Bu bakımdan siyaset; inanç amel bütünliğünün nasıl uyumlu hâle getirilebileceğini temin etmenin mücadelesini verir. Bu esasa rağmen Yahya Kemal'in de dikkat çektiği gibi "fertler ve milletler bir hazan yaprağı gibi yalnız ve yalnız hâdiselere tabi olarak düşünürler".⁸ Bu sözün izahı ise Tanpınar'dadır: Fikirler "hayatla karşılaşa karşılaşa tanınmaz hâle gelir. Düşünce cesurdur ve kendisine karşı koyabilecek başka bir kuvvet bulunmamak felaketine maruzdur. Bir düşüncüyü ne tehdit eder? Hiç. Fakat icrâ mevkiine koy, bakın ne hâle girer. Her an değişir ve bir evvelki hâlini tutmaz". Belki de bütün mesele siyaset, düşüncenin evvelden hazırladığı yolda yürüyebilir mi? sorusunda toplanabilir. Siyasetnâmeler her şeyden önce bize bunu gösterir. Belki de *Huzur* müellifi "hiçbir yerde iktidar, velev ki kendi getirmiş olsun, fikrin peşinden gitmez. Fikir bazen iktidarı hazırlar. Fakat hükümrân olamaz. Asıl hükümrân olan, saltanat süren hâdiseler veya onların yanı başında devrini savmadıkça kudreti azalmayan realitelerdir" derken⁹ haklıdır. Esasen düşünce, hayat dediğimiz şeyden çok ayrı değildir, onunla beraber yürür. Fakat hayat karşısında bir düşüncenin adamı olma kudreti gösterebilen oldukça azdır. Mesela XVII. yüzyıl, kemâl devrini Kanûnî ile yaşayan devletin yeni bir ihtişam hamlesidir. Ne var ki bu siyasî alanda IV. Murâd gibi bir hükümdâr ve ve Köprülü gibi bir vezîrde kalır.

Hâdisenin nazarî ve amelî cephesinin birbiriyle olan irtibatı belki de en güzel şekilde fazîlet kavramı etrafında toplanır. Osmanlı mütefekkirleri, Nâsır-ı Tûsî'nin *Kûtâb-ı Ahlâk-ı Nâsırî*'si ile Gazzâlî'nin *İhyâ*'sından hareketle siyasî hayatın pınarı olarak görülen bu kavramın geldiği ve gittiği noktaların çerçevesini fikre doğru genişleterek çizerler: Hakîmlerin icmâına göre fazîletin şubelerini hikmet, iffet ve şecaat ve adâlet oluşturur.¹⁰ Bunların her birinin ifrat ve tefrit olmak üzere iki cephesi mevcuttur. Nazarî kuvvetin itidâli hikmet, ifrâtı cerbeze, tefriti izansızlıktır. Bu son iki taraf rezîlettir. Amelî kuvvetin itidâli adâlettir. İfrâtı ve tefriti yoktur. Şehvî kuvvetin itidâli iffet, ifrâtı fücûr, tefriti zaafıdır. Gazâbî kuvvetin itidâli şecâat, ifrâtı öfke/gazâb, tefriti korkaklıktır. Nâsır-ı Tûsî ile Gazzâlî şöyle der: Fazîletlerin kemâli ve tamamı olan adâlet; hikmet, iffet ve şecaatin birleşip kaynaşması ile meydana gelir.¹¹ Diğer bir ifadeyle hikmet, iffet ve şecaatin her birinde ifrât, tefrit ve evsât olmak üzere üçer hâlet vardır. İfrât ve tefritten sakınıp vasata riâyet etmek bir vasıftır. Bu vasma da fazîlet-i adâlet derler; zira bütün zikredilen fazîletlerin kemâli bununla olur.¹² Adâlet

⁸ Yahya Kemal, *Tarih Musâhabeleri*, s. 139.

⁹ *Huzur*, 321-322.

¹⁰ Tursun Beg, *Tarih-i Ebû'l-Feth*, s. 16-17.

¹¹ Kınalı-zâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 101.

¹² Tursun Beg, *Tarih-i Ebû'l-Feth*, s. 16-17.

İslâm siyaset geleneğinde peygamberliğe tekabül eden imâmet kavramının da âdetâ varlık sebebidir. Osmanlı siyaset düşüncesine hususiyetini veren ahlâk-îç ve dış hayatı kucaklayarak nizâm altına alan bu hususlar etrafında toplanır.

Burada hikmet kelimesi üzerinde durmak, belli başlı müellifler tarafından sosyal bir müacedele şekline sokulacak olan hâdiseyi etraflı bir şekilde kuşatma imkânı verebilir. Buna göre mevcuttan bahseden¹³ hikmet, eşyayı ne hâlde ise o hâl üzerine bilmek ve fiilleri de olması gerektiği gibi yerine getirmektir. Diğer bir ifadeyle “hikmet eşyayı lâıyk ne ise eyle bilmek ve ef’âli lâıyk nice ise eyle kılmaktır”. Hikmet nazarı ve amelî olarak ikiye ayrılır. İnsanın kudret ve irâdesinin dahil olmadığı hârici varlıklardan bahsetmeye nazarı hikmet, insanın kudret ve ihtiyârının tesiri olduğu varlıklardan bahsetmeye ise amelî hikmet denir. O halde fertlerin fiil ve amellerinden bahseden amelî hikmet, “hangi amel makbûldür, hangisini terk etmek hakîkî saâdeti elde etmeye vesîle olur?” şeklinde kendini gösteren soruların peşine düşer.¹⁴ Hikmetle beraber eğilmemiz gereken kavram adâlettir. Hikmet üç derecededir: Birincisi haddi aşmadan, her nesnenin hakkını vermek; ikinci derece, nazarullâhî müşahede etmek ve vâidde adlîni bilmek; üçüncü derecede ise istidlâlde basîret ve irşâdda hakîkat sâhibi olmaktır.¹⁵ Hükemâ-i İlâhiyye’ye göre onun hakîkatinin mertebelerine ve mâhiyetinin derecelerine merdivensiz yükselmek âdetâ imkânsızdır. Bu nedenle ilim ve hikmet hiç kimseye mümkün ve nasip olmamıştır.¹⁶ Eşrefoğlu Rûmî de “bu hikmete ne Eflâtûn irişdi/bunu ne Câlînûs bildi ne Lokman” derken¹⁷ bu gerçeği ifade eder. Ankaravî, bu irtibatı Mevlânâ’ya uzanarak izah eder: Adâlet her hakkı hakedene vermek ve her şeyi yerli yerine koymaktır. Zulm ise hakkı hakedene vermeyip ve bir şeyi yerine koymayıp haddi aşmaktır. “Kemâliyle adâlet, sâhib-i hikmet olan kimsede bulunur”. Allah mürîdlerin adlîni zulm gibi noksanlıklardan hikmet vâsıtasıyla tenzih eyler.¹⁸ Bunların cümlesini adâletin tarifleri olarak görmek mümkündür. Herşey adâlet temelli esaslara bağlanır yahut da oradan hareket edilir. Osmanlı siyaset düşüncesi, adâlet fikrini tatbik

¹³ Nev’î Efendi, *Netâyic el-Fünûn*, s. 133.

¹⁴ Kınalı-zâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 47-48; Nev’î Efendi, *Netâyic el-Fünûn*, s. 133-134; amelî hikmet sadece bir şahsa mahsus ahlâk ilmidir. Bundan maksad faziletleri kazanmak ve reziletlerden sakınmaktır. Değilse yani ehl-i menzil’in bir arada otunması ile ilgili ise ilm-i tedbîrî’l-menzil denir. Maksad bu amelde o cemâatin ülfet peydâ etmesidir. Aksi takdirde şehir idaresi ilmidir. Bir şehirde hayat süren bir kavmin hâllerine taalluk eden bu ilme siyaset ilmi de derler. Bu ilimden maksad devlet ve saltanat işlerine nizâm vermektir. Nazarı hikmet ya hârici ve zihnî varlıkta cismânî maddeden soyutlanmış olan şeyin ilmidir veya değildir. Birincisi en yüksek ilimdir. Bu küllî ilim, ilk felsefe, metafizik ve ilâhî ilim şeklinde isimlendirilir. Diğer bir ifadeyle nazarı hikmette mevcuttan bahsetmek mutlak olarak maddeden münezze olursa ilm-i ilâhî, hîn-i bahsde münezze olursa riyaî, mutlak olarak maddeden ayrılmazsa tabiidir. Hoca-zâde, *Tehâfütü’l-Felasife*, s. 4; Kınalı-zâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 49-51; Nev’î Efendi, *Netâyic el-Fünûn*, s. 133.

¹⁵ Ahmed Bîcân, *el-Müntehâ (Kitâbü’l-Müntehâ ale’l-Fusûs)*, s. 391.

¹⁶ İsmail Rûsûhî Ankaravî, *Şerhu’l-Mesnevî*, III, 4.

¹⁷ Eşrefoğlu Rûmî, *Eşrefoğlu Rûmî Divânı*, s. 302.

¹⁸ İsmail Rûsûhî Ankaravî, *Şerhu’l-Mesnevî*, III, 4-5.

etme tecrübesi etrafında vücûd bulur. Adâlet kavramı etrafında hükmünü yürütmesi gereken hususlar, iyi etüd edildiğinde çözümlene dönemlerinde kendisini gösteren birçok problemin nedenleri de daha baştan belirlenmiş olur. İdeal hedef adâleti gerçekleştirmek olduğuna göre adâletle siyaset arasında zarûrî ve tabîî bir ilişki vardır. Bu zâviyeden bakıldığında siyasetnâmelerin *adl ü dâd*¹⁹ terkihi ile başlaması ve bu kelimenin bir çeşit manivela gibi kullanılması tesadüf değildir. Hepsinden daha ehemmiyetlisi ise fazîletlerin kemâlî olan adâletin muhtevâsını hikmet, iffet ve şecaat kavramlarının doldurmasıdır.²⁰ “Adâlet vasattır”²¹ ve müsâvâtтан ibârettir.²² Adâleti korumak için nâmûs-ı Rabbânî/İlâhî şariat, doğruluk üzere hareket eden pâdişâh, adâleti yayan hâkim ve onların fermanı altında olan dînâr lazımdır.²³ Filozoflar bu gerçeği insana akıl gibi hâkim, adl gibi muhafız, doğruluk gibi yardımcı olmaz şeklinde dile getirirler.²⁴ Nizâmın sebebi ve saltanatın devamı bâbında dayanılması gereken üssî’l-esas adâlet ve hüsn-i siyasettir. Beylik ve pâdişâhlık hüsn-i siyaset ile kemâl bulur. Ardeşir b. Bâbek bu gerçeği şöyle ifade eder: Melik adâletten yüz çevirirse halk da ona itaat etmekten yüz çevirir.²⁵ Adâlet aklın şahısdır. Fiillerinde ve sözlerinde itidâl görülen kimsede akıl hükümrândır; zira aklın teşahhusu eserleriyle mümkün olur. Adâlet aklın kendisini teşhis ettirecek olan bir huyudur.²⁶ İbnü’l-Arabî’ye göre “hükümdâr ceseddîr ve onun rûhu adldir. Her ne vakit adl olmazsa mülk harâb olur”. Bereketin zâhir olması ve bütün işlerin mîzân ve intizâmı adâletledir.²⁷ Veysî de yaşadığı devri benzer esasların kefâletinde görmeyi temel mesele addeder: “Pâdişâhlar ‘alemin kalbidir kalb ki müstakimü’l-ahval olmayub hadd-i i’ûdalden münharif ola be-her-hal beden ihtilâl-pezir olur. İmdi pâdişâhlara ‘adl ü dad sermaye-i sedaddir. Merhamet ü insaf sebep-i cemiyet-i reâyâdır ve cevri ü i’tisâf bais-i perişan-ı berayadır”.²⁸ Şeyhülislâm Kemâl Paşa-zâde’nin dünyasında da manzara değişmez. O da öteden beri hükmünü yürüten geleneğe tabi olarak adâleti bir esas olarak kabul eder: “Memleket ‘adl-ile

¹⁹ Azîz Efendi, *Kanûn-Nâme-i Sultânî Li Aîz Efendi*, s. 27.

²⁰ Kınalı-zâde Ali Çelebi, *Alîlâk-ı Alâî*, s. 101.

²¹ a.g.e., s. 135.

²² Müsâvât hakikatte bir şeyin bir şeyle kemiyette, keyfiyette veya diğer bir sıfatta birleşmiş olmasıdır. a.g.e., s. 135.

²³ a.g.e., s. 137, 413.

²⁴ Hasan Kâfî el-Akhisârî, *Usûlü’l-Hikem fî Nizâmî’l-âlem*, s. 23; *Usûlü’l-Hikem fî Nizâmî’l-âlem* (A. Reşid Paşa), s. 19; *Usûlü’l-Hikem fî Nizâmî’l-âlem* (M. İpşirli), s. 255.

²⁵ Hasan Kâfî el-Akhisârî, *Usûlü’l-Hikem fî Nizâmî’l-âlem*, s. 22; *Usûlü’l-Hikem fî Nizâmî’l-âlem* (A. Reşid Paşa), s. 17; *Usûlü’l-Hikem fî Nizâmî’l-âlem* (M. İpşirli), s. 254; Ardeşir b. Bâbek: “Pâdişâh ricâl ile ricâl mal ile mal imâret-i âlem ile imâret adl ve hüsn-i siyâset ile olur. Mamuriyet de ancak pâdişâhın icrâ-yı adâlet ettiği yerde hâsıl olur”. Hasan Kâfî el-Akhisârî, *Usûlü’l-Hikem fî Nizâmî’l-âlem*, s. 19; *Usûlü’l-Hikem fî Nizâmî’l-âlem* (A. Reşid Paşa), s. 22; *Usûlü’l-Hikem fî Nizâmî’l-âlem* (M. İpşirli), s. 254.

²⁶ İbnü’l-Arabî-Ahmed Avni Konuk, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, s. 211.

²⁷ a.g.e., s. 193-194.

²⁸ Veysî, *Hâbnâme*, s. 5-6.

âbâdân olur. Yapılan zulm-le tez virân olur”.²⁹ Bu tavır Cevdet Paşa’ya kadar gelir: Her devletin esas vazifesi memleket dâhilinde “adl ü dâd ile ihkâk-ı hukûk-ı ‘ibâd meselesi ve diğeri serhadâtın taarruz-ı ecânibden muhafazası”dır.³⁰ Gelenekten gelen bir hayat tarzının tabîî neticeleri olarak görülmesi gereken bu mesele üzerinde şimdiye kadar birçok fikirler yürütülmüş ve bu kavram birçok cephelerinden izah edilmiştir. Onun için burada yapılan bu yorumları teker teker inceleyecek değiliz. Yalnız şurasını belirtelim ki saltanat sistemi ve devlet bünyesi her ne kadar pâdişâhların şahsında odaklansa da onları da aşan ve sınırlandıran bir kıymetler ve değerler silsilesi hükümünü yürütmektedir. Şüphesiz devleti vücûda getiren, nizâmlayan ve tanzim eden esaslar ve kıymetler bunlardır. Bu zâviyeden bakıldığı ve söz konusu dâîrede kalındığı takdirde, amelî sahadaki bir yığın güçlülere rağmen keyfî idarenin olamayacağı kendiliğinden ortaya çıkar. Bütün bunlar ayrı araştırmalara ihtiyaç gösteren hususlardır.

Adâleti icrâ etmeyi âdet edinen sultâna lazım olan şey memuriyetleri ehil ve erbâbına tayin eylemektir tarzındaki³¹ yaklaşım, adâlet vurgusunun bu kavramın ihtivâ ettiği hususlara duyulan acil ihtiyaçtan kaynaklandığını düşündürmektedir. Hâliyle dönüp bakılması gereken nokta geçmiştir. Selçuklularda olduğu gibi Osmanlılarda da adâletin şahsında tecessüm ettiği ideal şahıs Hazret-i Ömer’dir.³² Bu vadide Hazret-i Ömer’in hemen yanında yer bulan isim ise adâletin temsilcisi olarak görülen ve İslâmî bir hâleyle kaplanan Nüşîrevân-ı Âdil’dir.³³ Kuruluş devri bu gözle ele alındığında pâdişâhların adâlette sâni-i Ömer olarak nitelendiği görülür.³⁴ Kânûnî’nin portresi de Nüşîrevân’a paralel bir şekilde adâlet timsâli olarak çizilir. Fakat Kânûnî, vezîri Rüstem Paşa’dan dolayı zaman zaman zulüm örneği olarak da görülür.³⁵ Bu manada adâletsizlikler Kânûnî zamanından itibaren baş gösterir³⁶ ve en çok da reâyâ fukarâsının hâllerinde kendisini belli eder.³⁷ IV. Murâd’ın hükümdârlığına giden süreci tarihi arka planı ile beraber tasvir ve tahlil etmekten çekinmeyen Koçi Bey’in şu satırları, sorumluluğu pâdişâha yüklemesi bakımından dikkate değerdir:

²⁹ İbn-i Kemâl, *Tevârih-i Âl-i Osman* IV. Defter, s. 301; *Âşık Paşa-zâde Tarihi*, s. 489; İdrîs-i Bitlisî, *Heşt Bilişt*, I, 139; Tursun Beg, *Tarih-i Ebü’l-Feth*, s. 25; *Kitâb-ı Müstetâb*, s. 21.

³⁰ *Tarih-i Cevdet*, I, 88; *Tezâkir*, IV, 97; “pâdişâhlara lâzım olan ibadet ve tâat budur ki selefde olan âdil mülûkin revişleri ve tevârih kitâbları tettebbü ‘itmekle âdle müteallik umûr her ne ise ânı bilmeğe ve amel itmeğe sa’y olunmaktadır”. *Kitâb-ı Müstetâb*, s. 22; *Koçi Bey Risâlesi*, s. 66-67.

³¹ Hasan Kâfî el-Akhisârî, *Usûlü’l-Hikem fî Nizâmî’l-âlem*, s. 23; *Usûlü’l-Hikem fî Nizâmî’l-âlem* (A. Reşid Paşa); s. 21; *Usûlü’l-Hikem fî Nizâmî’l-âlem* (M. İpşirli), s. 255.

³² *Tarih-i Nişancı Mehmed Paşa*, s. 93; Ahmedî, *İskender-Nâme*, s. 66a, 67b.

³³ Hasan Kâfî el-Akhisârî, *Usûlü’l-Hikem fî Nizâmî’l-âlem*, s. 23; *Usûlü’l-Hikem fî Nizâmî’l-âlem* (A. Reşid Paşa); s. 19; *Usûlü’l-Hikem fî Nizâmî’l-âlem* (M. İpşirli), s. 255.

³⁴ *Tarih-i Nişancı Mehmed Paşa*, s. 93; Ahmedî, *İskender-Nâme*, s. 66a, 67b.

³⁵ *Kitâb-ı Müstetâb*, s. 24-25.

³⁶ Devirde tarihçilere “imdi bu Devlet-i Aliyye adl ile kâimdir ve illâ zulm ile vîrân olması mukarrerdir” dedirten adâletsizliğin dikkat çekici bir örneği için bkz. *a. g. e.*, s. 21.

³⁷ Koçi Bey’in resmettiği manzara için bkz. *Koçi Bey Risâlesi*, s. 64-65.

“Ve’l-hâsıl şimdiki hâlde reâyâ fukârasına olan zulm u te’addî bir tarihte ve bir iklimde ve bir pâdişâh memleketinde olmamıştır. Memâlik-i İslâmiye’den bir memlekette zerre kadar bir ferde zulm olsa rûz-i cezada mülûkdan sual olunur, vükelâdan sorulmaz. Onlara sipâriş ettim demek huzûr-u rabbi’l-âleminde cevap olmaz. Âh-ı serd-i mazlûmân hânûmânlar harâb edcr. Eşk-i çeşm-i derdmendân dünyayı gar-ı âb-ı fenâ eder. *Küfür ile dünya durur, zulm ile durmaz*. Adâlet tûl-i ömre sebeptir ve intizâm-ı ahvâl-i fukarâ pâdişâhlara mûcib-i cennettir. Bu dediklerim kelâm benim değildir. Ulemâ ve meşâyih kavlidir. İtimad buyurulmazsa onlardan sual oluna”.³⁸

Osmanlı’da siyasetin ufku, öteden beri devam edegelen ve mevcut dönemin ne tarz endişelere sahip olduğunu gösteren bu esaslar dâiresinde çözülür ve bağlanır.

Adâlet dâiresi fikri etrafında kaleme alınan hususlara Osmanlı siyaset düşüncesi ve efkâr-ı umûmîyesinden geçerek yöneldiğimizde onlar için hususi bir hayat çerçevesi yaratan bu kavramın ehemmiyet derecesi kendiliğinden ortaya çıkar. Burada Osmanlılar, İskender için kaleme aldığı siyasetnâmede nizâm-ı âlemin sebeplerini bir dâirede tespit eden Aristo’dan başlayıp³⁹ İbn Haldûn’a kadar gelen çizgiyi aktüelleştirirler. Dünya görüşünü aynı çizgide eriten Na’îmâ’nın da vurguladığı gibi⁴⁰ Kınalı-zâde, adâlet dâiresi fikrinin şekillendirirken *Mukaddime* müellifini esas alır. Hâdisenin özü bu hususta bize yeterli bir fikir verebilir: Dünya nizâmını temin edecek olan adâlettir. Dünya duvarları devlet olan bir bahçedir. Devletin düzeni şeriatla olur. Melikler olmadan şeriat muhafaza edilemez. Askerler olmadan pâdişâh ülkeleri zaptedemez. Para olmadan asker toplanamaz. Parayı sağlayan pâdişâhın tebasıdır. Tebanın pâdişâha kul olmasını sağlayan da adâlettir.⁴¹ “Mülk ancak ricâl ile mülk; ricâl de ancak mülk ile ricâl olur”. Sultânın şevket ve kuvveti asker/kılıç ile askerin bekâsı hazine ile hazine re’âyâ/halk ile halk da adl ü dâd ve hüsn-i siyasetle gerçekleşir. Nizâm-ı âlemin aslı adâlettir. Pâdişâhın adâleti ile yeryüzü güvenilir olmayınca nizâm-ı âlem alt üst olur.⁴² Yavuz Sultân Selîm bunu şu şekilde ifade eder: “Pâdişâhın hazinesi ikidir, biri re’âyâ ve biri mâldır. Bunlardan kangısına noksan terettüb ederse zahmet” çekilir. “Diyânet ü adâletten büyük elde sened-i umrânî olmaz”.⁴³ Osmanlı saltanatını adâletle özdeşleştiren Hoca Sa’deddîn Efendi de⁴⁴ bu rûh hâline en iyi misâldir. “Saltanat

³⁸ a. g. e., s. 66-67.

³⁹ Kınalı-zâde, Aristo’nun İskender’e yazdığı siyasetnâmede sözünü şöyle tamamladığını vurgular: “Nizâm-ı âlemin sebeplerini bir dâirede tespit ettim. Böylece o sebeplerin devamı ve teşâbükü mahsûs u müşahede ola. Bu kitabın zübdesi ve metâlibinin hülâsası bu dâiredir. Eğer bu idareden başka nesne göndermemesem yeterli idi”. Kınalı-zâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 538.

⁴⁰ *Tarih-i Na’îmâ*, I, 30-31.

⁴¹ “Adldir, mûcib-i salâh-ı cihân/cihân bir bağdır, dîvârı devlet/devletin nâzımı Şeri’ attir/şeri’ate olamaz hiç hâris, illâ Melik. melik zabt eylemez, illâ leşker/leşkeri cem’ edemez, illâ mâl/mâli cem’ eyleyen ra’iyyettir. ra’iyyeti kul eder pâdişâh-ı âlem’e ‘adl’”. Kınalı-zâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 539.

⁴² *Tarih-i Na’îmâ*, I, 30-31; *ÂşıkPaşa-zâde Tarihi*, s. 569; İbn-i Kemâl, *Tevârih-i Âl-i Osman* I. Defter. s. 19; *Hurû’-l-Mülûk*, s. 176, 182-183; Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Nesâyihü’l-Vüzerâ ve’l-Ümerâ*, s. 9, 29, 99; *Koçi Bey Risâlesi*, s. 71; *Düstûr’l-Amel li-İslâhi’l-Halel*, s. 124.

⁴³ Tayyâr-zâde Atâ, *Osmanlı Saray Tarihi: Tarih-i Enderûn*, I, 194-195.

⁴⁴ Hoca Sa’deddîn Efendi, *Tâcü’l-Tevârih*, I, 84.

hazine ile olur ve hazine tedbîr ile olur, zulm ile olmaz” diyen Kânûnî’nin bir dönem kudretli sadrazamlarından olan Lütî Paşa, bu düşüncenin Kânûnî devrindeki seyrine dair dikkatlerini şöyle ifade eder: “Bu hakîr zaman-ı vezâretimde hazineyi müşevveş ve noksan üzere buldum. Sultân Süleyman tahta çıktığında îrâd masraf ile beraber olmuştu. Îrâd masrafa gâlib gerektir. İn saltanata noksan gelmeyecek kadar tedbîr ettim”.⁴⁵ IV. Mehmed devrindeki manzara biraz daha koyulaşır: Süleyman Paşa’nın sadâreti zamanında ulûfe akçasının esnaf katında muteber olmaması üzerine sipahiler isyan eder ve kul tâifesinden Hasan Ağa, IV. Mehmed’e ayak dîvânında şöyle der: “Pâdişâh kul îledir ve kul hazine îledir. Hazine ise reâyâ îledir. Reâyâ olmayınca hazine ve hazine olmayınca kul olmaz. Kul olmayınca pâdişâhlık olmaz. Kulluk ise zelîl ve zebûn ulûfe yüzün görmez oldu. Aldıkları ulûfe Çingene akçesi, sâfî bakır ve teneke. Çarşıda kimse almaz ve hâlâ ulûfemizden bâkî kalan akçe kesemizdedir”.⁴⁶ Bu vadide siyasetnâme yazarları, ciddi meselelere temas ederek fikirleri uyandırmaya çalışır: Askere istihkâklarına göre dirlik, ulûfe, zeâmet, tîmâr ve büyük mansıplar verebilmek için memleketin ve hazinenin yeterli olması, memleketteki kasaba ve köylerin genelinin sultânlarla vezîrlerin vakfı ve mülkü hâline getirilmemesi, havâss-ı hümayûn, zeâmet ve kılıç tîmârları şeklinde mevcudiyetlerini sürdürmesi lazımdır.⁴⁷ Böyle olmasına rağmen sultânlar ve vezîrler kuvvet-i kâhireleriyle fethettikleri memleketleri imâret ve câmilerine vakf ederler, vezâret gibi büyük makamlara sahip olmaları yetmezmiş gibi “hususâ vezîr-i a’zamolana karye temlîk olunmağa ne ihtiyac?” demeden köyleri de mülk hâline getirirler.⁴⁸ *Hırzu’l-Mülûk* müellifi tahammül edilemeyecek hâle gelen meseleleri, en açık ve teferruatlı şekilde aksettirir: Vezîrler ve diğer kulların mücerret ve müteaddid hayr etmek için reâyâdan ve başkalarından mal toplayıp câmiler ve imâretler binâ etmeleri öksüz oğlanın kaftanını arkasından alıp, dul avrata giydirmek gibidir.⁴⁹ Meselelerin düşüncelere yaptığı tazyik Koçi Bey’in satırlarında gâyet açık bir şekilde görülebilir: Değil memleket bir köy bile fethetmeyen bu gibi kimseler, mücerret pâdişâha yakın oldukları için nice yüz yıl evvel fethedilmiş pek çok köy ve mezrâları bir yolla kendilerinin ve evlâdının mülkü hâline getirir, dahası diledikleri yeri vakf edip bazılarını da vakıf nâmıyla evladlarına akâr eder. “Ol ma’kûle vakıf nice sahîh olur? Ve ânı besmele ile nice tenâvül câiz olur? Evvela ol ma’kûle kimesnelere hakk-ı beytü’l-mâlî temlîk şer’an câiz olmak gerektir ki hatta vakfiyeti sahîh ola, bir emrin aslı bâtil ola fer nice sahîh olur? Bu ma’kûle temlîkler beytü’l-mâl-ı sırdır ve guzât ve erbâb-ı mukâtele hakkıdır”.⁵⁰ Görüleceği üzere vaziyet belirli bir dönemden bakılınca

⁴⁵ *Âsafnâme-i Vezîr Lütî Paşa*, s. 35.

⁴⁶ Mehmed Halîfe, *Tarih-i Gilmânî*, s. 38.

⁴⁷ *Hırzu’l-Mülûk*, s. 176.

⁴⁸ Bu bâbda *Hırzu’l-Mülûk* müellifi, sözüne kavî delîl olarak vezîr-i azam Mehmed Paşa’ya Kânûnî’nin yüz pâre mikdarı karyeler, mezrâlar, müstakîl kasabalar, iskeleler ve nice mahsûl verir yerler temlik buyurmasını örnek olarak verir. *a. g. e.*, s. 177.

⁴⁹ *a. g. e.*, s. 179.

⁵⁰ *Koçi Bey Risâlesi*, s. 81-82.

tahammül edilecek gibi değildir. Bazen bu endişeler hakikî bir denetim hâlini alır. Bu vâdide “zühr-i âhîret” için kendisine bir köy temlik edilmesini rica eden umdetü’l-vüzerâ Pîrî Paşa’ya Yavuz Sultân Selîm Hân’ın verdiği şu cevap dikkate şayandır: “Pîrî bilürem seni, sadâkat ve istikâmetle ittigün hizmet mukâbelesinde envâ’-ı riâyete mustahakk olmuştur. Lâkin benden ne talep idersen eyle, karye temlik olunmasın recâ eyleme. Hocam Mevlânâ Halîmî’ye bir karye temlik itmiştim, hâtır-ı şerîfime geldükçe def’-i iztirâb idemem. Pâdişâhlara lâzım olan asker ve memlekettür”. Memleketler ve vilâyetler fethetmekten maksad, vezîrleri ve başkalarını mülk sâhibi yapmak değil memleketleri genişletmek ve hazîneleri çoğaltmaktır. Aksi takdirde vâridât masraflara yetmeyeceği gibi kılıç ve tîmâr cüz’î kalır. Düşman hareket ve hücum ettiği takdirde karşı koymakta sıkıntı ve ızdırap çekilir.⁵¹ Bu tenkit ve teklifler, aynı zamanda efkâr-ı umûmiyenin hoşnutsuzluğunun da bir aksi veya tezâhürü olarak görülebilir.

Bütün bu çile ve endişeler nizâm-ı âlem kavramına çıkar. Fikirlerin tam tatbiki için muhtaç olunan ortamı sağlayacak güç ve kudret oradadır. Tursun Beg, Fâtih Sultân Mehmed Hân için “âlemi tadrîc ile zabt itmeğe kılurdı fikr” derken⁵² onda-ki cihân hâkimiyeti fikrini billûrlaştırmaktadır. Ahmed Paşa’nın Fâtih için yazdığı bir kasîdede bu hedef çok belirgindir: “Âfitâb-ı saltanatsın yürü heft iklime kim/tiginin maşrıkla mağrib tâbi-i fermanıdır”. Âleme nizâm verme fikri, dînî endişelerle kayıtlıdır.⁵³ Osmanlıların gayreti nizâm-ı İslâm içindir.⁵⁴ Yazıcıoğlu, nizâm-ı âlem fikrini dolayısıyla da bütün bir Osmanlı siyaset düşüncesini Hazret-i Peygamber’de hülâsa eder: “İmâmü’l-müttekîn oldur hitâmü’l-mürselîn ol şâh/nizâmü’l-âlemîn oldur hümâmü’l-ekmelîn ol şâh”.⁵⁵ Nitekim Gelibolulu Mustafa Âlî de Fâtih’in şahsında nizâm-ı âlemi ulemâ ile bağlantılı olarak ele alır. Fâtih’in “cüll-i himmeti ‘âlem-gîrliğe masrûf ve zimâm-ı ‘âtıfeti İskender gibi şarkdan garba hükûmet vadilerine matuf olmuş idi, tarîk-ı ulemâyâ ki, tamam nizâm virdi, refâh-ı hâl-i seyf ü kaleme müteallik olan umûra sarf-ı makdûr buyurdu”.⁵⁶ Yavuz Selîm Hân’ın temel derdi de dedesi gibi “İslâh-ı âlem endîşesi”dir.⁵⁷ Ebussuûd’un kaleme aldığı Süleymaniye Câmi’i

⁵¹ *Hırzu’l-Mülûk*, s. 178-179.

⁵² Tursun Beg, *Tarih-i Ebü’l-Fethi*, s. 66.

⁵³ Halil İnalıcık ise aksi kanaattedir: Fâtih’in bu düşüncesinin kaynağı, Türk-Moğol hakanlık, İslâmî hilâfet ve Roma imparatorluk fikriydi. İtalyan nedimlerine Roma tarihleri okutarak bu geleneği kavramaya çalıştığı bilinen Fâtih Sultân Mehmed’in bu inancı benimsemesinde etrafındaki Bizanslı ve batılı yakınları (Gergios Trapezuntios, Kritovoulos, Amirutzes, Benedetto Dei, Gaetali Jacopo, Criaco d’Ancona vb.) rol oynamıştır. Gazâ ve fütûhât siyasetinin mümessili gibi görüldüğü yıllarda Fâtih, doğan ilk oğluna büyük dedesi Yıldırım Bâyezid’in, üçüncü oğluna İran geleneğinin ünlü hükümdarı Cem’in ve torununa da Oğuz Han’ın adını vermiştir. Denilebilir ki, Fâtih’in şahsında Türk, İran, İslâm ve Roma hükümdarlık geleneklerini birleştiren *Osmanlı pâdişâhu* doğmuştur”. *Kuruluş Dönemi Osmanlı Sultânları (1302-1481)*, s. 192, 193; a. mlf., *Devlet-i ‘Alîyye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar*, I, 112.

⁵⁴ *Âşık Paşa-zâde Tarihi*, s. 361.

⁵⁵ Yazıcıoğlu Mehmed, *Muhammediyye fî Kemâlâtî’l-Ahmediyye*, s. 65; *Muhammediyye*, s. 88.

⁵⁶ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü’l-Târih-i Künhü’l-Ahbâr*, I/1, 543.

⁵⁷ Hoca Sa’deddîn Efendi, *Tâcü’l-Tevârih*, II, 138.

Kitâbesi.⁵⁸ Câmî'yi Kânûnî'nin cihânşümûl hâkimiyet iddiasının bir abidesi olarak tasvir eder. Bu istikâmette hükümdârlar aileleri ile birlikte devletin varlığında fâni olmaktan vücûdlarını milletin hükmî şahsiyetinde eritmekten çekinmezler. II. Murâd ve Fâtih nizâm-ı âlem fikri ile kardeşlerine kıyar.⁵⁹ III. Murâd ve III. Mehmed'in şehzâdeleri bu kânun nedeni ile şehîdler zümresine katılır.⁶⁰

Nizâm-ı âlem fikri bir sembol olmaktan öte nizâmın ve âhengın tâ kendisidir. Bu âhenk hüküm sürdüğü için Osmanlı zamana meydan okur. Osmanlı'nın devamlı olarak genişleyip büyüdüğü ve uzun süre mevcut yapısını muhafaza ettiği asırlardan hareket ettiğimizde âleme nizâm vermek fikrinin mücerret bir üstünlük davası olmadığı görülür. Bununla beraber belirli bir dönemden sonra devlet yapısının onu taşıyabilecek değerlerden uzaklaştığı gözden kaçmaz. Diğer bir ifadeyle bu kavramın muhtevâsı fetihlerin genişlemesine ve daralmasına paralel olarak genişler ve daralır, öyle ki bazen mâhiyeti tam bilinmeyen bir noktaya doğru gider. Başlangıçta ve klasik dönemde dışa dönük bir çehreye sahip olan bu kavram sonraları muayyen bir mekâna ve fikre boyun eğerek geriler. Burada da karşımıza Osmanlı siyasî hayatının âdetâ minyatürü olan kânun-ı kadîm fikri çıkar. Osmanlı siyaset düşüncesini inşâ eden esas çizgilerden biri ile daha karşı karşıya olduğumuz bir gerçektir. Devri etrafında döndüren en kuvvetli kavramlardan biri de hemen her devirde istisnâsız insanlığın tâlihiyle oynayan ve hayatı idare eden âmilleri etrafında toplayan siyaset kurumundan geçmiş bir şey gibi bahsetmenin mümkün olmadığını gösteren bu terkiptir. Kânun-ı kadîm fikrini ortaya çıkaran sürecin ana hatları şu şekilde tasvir edilebilir. Belirli bir dönemden sonra kıymetler alt üst olmaya başladığı için hayata muhafazası istenen çerçeveler içinden bakılır. Herhangi bir fikir veya hayat standardına girmesi imkânsız gibi görünen şeyler tasfiye edilir. Kadroların haddinden çok fazla doldurulması hasebiyle iktisâdî reform ihtiyacı çok açık hâle gelir. Etraflı bir tanzim fikrine duyulan ihtiyaç kaçınılmazdır. Herkes sorumluluk hissini kalmadığından şikâyetçi olduğuna ve devletin bir ahlâk buhrânı içinde olduğunu teslim ettiğine göre mesuliyet düşüncesini yeni baştan doğurmak, Osmanlıyı yeniden bir rûh nizâmından geçirmeye çalışmak lazımdır. Teklif edilen kıymet ve şekiller tasfiye edilen hayatta gömülüdür. Hemen bütün siyasetnâmelerde çözüm, ahlâkî endişelerin refakat ettiği otorite fikri etrafında aranır. Bunun ilk etapta yolu nefisleri terbiye ederek şartlara mukavemet etmekten geçer. Mevcut vaziyet, standardını kaybettiğine göre yeni hayat şekilleri hazırlamak kaçınılmazdır. Çözüm o bozulan hayatı sahîh hâliyle aktüel hâle getirmek olduğuna

⁵⁸ Cevdet Çulpan, "İstanbul Süleymaniye Câmî'i' Kitabesi", s. 291; Ayhan Bıçak, *Türk Düşüncesi*, I, 301.

⁵⁹ *Âşık Paşa-zâde Tarihii*, s. 441; Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü't-Târih-i Künhü'l-Albâr*, II, 418.

⁶⁰ *Tarih-i Peçevî*, II, 5, 124; "ve Murâd Hân'ın [III.] hîn-i vefâtında kânûn ı hünkârlık üzere on tokuz şehzâdeyi def'â i vâhidede şehîd ettiler. Hattâ biri ol mertebe sabî imiş kim kestâne meyvesi tenâvül ederken cellâd katline gelüp ol şehzâde-i mazlûm eydir: *Katlan kestânemi yiyeyim bu'dehu boğ der*, cellâd-ı bî-dâd emân [u] imdâd etmeyüp şehîd eder. Birini dahi şehîd etmeye gelüp vâlidesi kucağından alup bir bucağda boğazından [boğarken] vâlidesi südü burnundan, rûh ağzından çıkup rûh teslim eder". *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, I, 167-168..

göre imkânlar hazinesi tarihtir. Siyasî yapı büyük oranda Fâtih, Yavuz ve Kânûnî dönemleri etrafında kemâlî arar. Herkesin aradığı işte bu kemâle götüren süreçtir. Bu da kânun-ı kadîm fikrini⁶¹ işlevsel kılar. Âlemin nizâm ve intizâm bulması kânûn-ı kadîm'in câri olması ile mümkündür.⁶² İlmiye ve askeriye başta olmak üzere hemen her alanda üslûb-ı kavîm ve kânûn-ı kadîmle amel etme düşüncesi⁶³ kendisini gösterir. Siyasetnâme müelliflerinin ağzından düşmeyen hicrân budur. Hemen hepsi, teselli kabul etmez mâtemler büyüdükçe kânun-ı kadîm diyerek seleflerini selamlarlar. Bu terkinin o kadar güncel olmasının nedeni, devlete olan inançları ve sadakatleri zede-lenen devri geçmişte vücûd bulan yapı etrafında heyecanlandırmaya çalışmak, yapı yıkılmaya başlasa da bu yapının yükseldiği temel in sağlam ve güvenilir olduğunu göstermektir. Bu noktada yaşadıkları zamana muhâlif olan müellifler, bazı meseleleri hiç yerinde olmayan bir sükûtle geçerler, bazılarını da teferruat içinde kaybederler. Bazı hususlar ise ister istemez kendiliğinden gündeme gelir. Dikkate çarpan ilk şey şudur: İhtilâl zuhûr ettiğinden beri büyük makamlar ve önemli işler ehil olmayanlara verilir. Zeâmet ve tîmâr hususunda kânûn-ı kadîme riâyet edilmez.⁶⁴ Hacı Bektâş ocağı kânûn-ı kadîmden çıkarılır. Neferler çoğalır, yeniçeriler sefere gitmemek için korucu yazılır, işe yaramayan kimselere emeklilik hakkı verilir. Burada haklı olarak sorulması gereken soru şudur: “Bu ocağın ahvâlî böyle olunca sâir ocak kullarının ahvâlleri ne mertebeye varıldığı hafî değildir”.⁶⁵ Yalnızca askerî sahada değil, ilmiye yolunda da “kânûn-ı kadîm tenezzül bulmuştur”.⁶⁶ Bu hususta tarih sayfasına kaydedilen bütün şeyleri burada anlatacak değiliz. tabloyu bir bütün hâlinde gözden geçirdiğimizde devlet organlarının tam denilebilecek bir işbirliği içinde zaafî genişletmeye doğru gittiği görülür. Ortaya çıkan bu manzara o dönemler hakkında daima çok büyük hükümler verilmesine sebep olur.

Devamlı olarak dönüp bakılan bu dönem, modern araştırmalarda altın çağ metaforu etrafında bazı tartışmalara sebebiyet verir. Bu vadiye verilen bir hüküm dikkat çekicidir:

“Osmanlı'nın altın çağı, Âli'nin eserinde [*Nuşhat*] Fâtih dönemi olarak görülürken, Koçi Bey tarafından daha geliştirilip Sultân Süleyman dönemi (1520-1566) olarak kesin şekilde belirlenmiştir. İstisnasız sonraki tüm yazarlar bu görüşü kabullenmiş ve hepsi yaşadıkları dönemin devlet idaresini Sultân Süleyman'ın dönemindeki idareyle kıyas etmeye başlamışlardır”.⁶⁷

⁶¹ *Hırzu'l-Mülûk*, s. 186; Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Nesâyihu'l-Vüzerâ ve'l-Ümerâ*, s. 157; Azîz Efendi, *Kanûn-Nâme-i Sultânî Li Azîz Efendi*, s. 41.

⁶² *Kitâb-ı Müstetâb*, s. 3.

⁶³ *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-âlem* (M. İpşirli), s. 256-257.

⁶⁴ Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Nesâyihu'l-Vüzerâ ve'l-Ümerâ*, s. 145.

⁶⁵ *Kitâb-ı Müstetâb*, s. 10-11.

⁶⁶ *Koçi Bey Risâlesi*, s. 39.

⁶⁷ Douglas A. Howard, “Osmanlı Tarih Yazıcılığı ve 16.-17. Yüzyılların *Gerileme* Edebiyatı”, s. 235.

Hâkikaten manzaranın bu şekilde genel geçer bir resmini çizmek mümkün müdür? Bu satırların yazarının bu soruya vereceği cevap *hayırdır*. Bunun nedenlerini en lüzümlü ayrıntılarıyla ve genel çizgileriyle vermeye çalışalım. Kaynaklara intikal ettiğimizde altın çağ metaforunu tek bir Pâdişâh'ın şahsında bulmak kolay değildir. Burada gözden kaçırılmaması gereken gerçek şudur. Sonraki dönemler geride bıraktıkları devirleri idealize ederler ve bu idealizasyon meselelere göre değişir. Mesela Koçi Bey için fetih ve İslâmlaşmada ideal pâdişâh Osman ve Orhan Gazi'dir.⁶⁸ Zaman zaman Asr-ı Saâdet ve dört halife dönemi ideal devirler hâline gelir. Kânûn-ı kadîme dönüş, dört halife devrine dönüş şeklinde kendisini gösterir. Daha doğrusu adâlet fikri etrafında Asr-ı Saâdet ve dört halifeden başlayan idealizasyon Osmanlı kuruluş devrinde kemâle erer: Allah resûlu, dört halife, diğer halife ve sultânlar bizzat kendileri dîvân eder, ibadullahın işlerini bizzat görürler, halktan saklanmazlar.⁶⁹ Dinin dört temel direği olan râşid hâlifelerin hilâfet günleri, Zaman-ı Saâdet gibi kemâl-i adâletle geçer.⁷⁰ Osman Gazi,⁷¹ Orhan Gazi⁷² ve Yıldırım Hân⁷³ adâletin şahsında cisimleştiği ideal pâdişâhlardır. Onlar zabtettikleri vilâyetleri adâlet ve insaf ile mamur ederler.⁷⁴ Öyle ki hususen Orhan Gazi ile beraber Hazret-i Ömer'in adâleti unutulur.⁷⁵ Tarakçı Yenicesi, Göynük ve Mudurnu'yu ahd ü eman ile teslim alan Orhan Gazi'nin oğlu Süleyman Paşa'nın adâlet ve cömertliğini gören bütün vilâyet halkı: "N'olaydı evvelden de bunlar bize hâkim olalardı" der. Nice köyler bu Türk halkını görerek Müslüman olur.⁷⁶ Hâkimiyet alanının süratli bir şekilde genişlemesinin sebebi adâletin esas alınması,⁷⁷ nasiplerin gazâ malında aranmasıdır.⁷⁸ Söylemeye ihtiyaç yok ki Osmanlının misyonu adâlettir. Her gittiği yere adâlet fikrini götürdüğü için çeşitli unsurlar Osmanlı kılıcı altında toplanırlar. Geçmişe dönük hasret Orhan Gazi'nin karındaşı Ali Paşa'nın "memleket sana, bana beglik gerekmez" diyerek bir köşeye çekilmesinde de kendisini gösterir: "Ol zamanda kartaş kartaşa hürmet iderdi".⁷⁹ Bu bakış açısı, kuruluş dönemi etrafında âdetâ bir sistem manzarası hâlini alır. I. Murâd'ın şahsında Osmanlı Devleti'nin teşekkül devri, takvâyı koyup fetvâyı yürümedikleri için idealize edilir.⁸⁰ Bu özlem kuruluş devri ile sınırlı kalmaz, devletin teşekkülünü tamamladığı dönemlere doğru

⁶⁸ *Koçi Bey Risâlesi*, s. 73-74.

⁶⁹ *a. g. e.*, s. 93-94.

⁷⁰ *Tarih-i Cevdet*, I, 21.

⁷¹ *Tarih-i Nişancı Mehmed Paşa*, s. 93.

⁷² Ahmedî, *İskender-Nâme*, s. 66a.

⁷³ Hoca Sa'deddîn Efendi, *Tâcü't-Tevârih*, I, 138-139; Ahmedî, *İskender-Nâme*, s. 67b; *Âşık Paşa-zâde Tarihî*, s. 402-403.

⁷⁴ *a. g. e.*, s. 344; Neşrî, *Cihânnümâ*, s. 43.

⁷⁵ Ahmedî, *İskender-Nâme*, s. 66a.

⁷⁶ *Âşık Paşa-zâde Tarihî*, s. 369.

⁷⁷ *Âşık Paşa-zâde Tarihî*, s. 402-403.

⁷⁸ Oruç Bcg, *Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 11.

⁷⁹ *Anonim Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 16.

⁸⁰ *a. g. e.*, s. 27.

gelir. Nitekim Âşık Paşa-zâde, Fâtih Sultân Mehmed Hân devri için şöyle der: “Zihi sultân ki hükmine müsahhar oldu âlemler. Acebdür kim ele gire o han devrindeki demler”.⁸¹ O daima saltanat işlerinde akıl ve tedbîr ehli kimseleri emir ve vezîr eder. Kusurlarını gördüğü vakit devletin devamı ve saltanatın bekâsı için ya o makamdan uzaklaştırır ya da cânını teninden ayırır.⁸² Fâtih’in hâkimiyet dönemi aynı zamanda ilmiyeyi devlet için olması gereken noktaya getirme bakımından ideal devir olarak görülür.⁸³ Osman Gazi’nin devamlı olarak gazâyâ çıktığı için vakit bulamadığı ancak şifâhen ve lisânen dile getirdiği kânûnları Fâtih Sultân Mehmed Hân sistematize ederek toplar.⁸⁴ II. Mehmed Hân’ın hükümdârlık dönemiyle ilgili toptan verilen hüküm şudur: O dört halîfe hazerâtına “adâleten ve besâleten tatbîk-i âsâr eylemiş”tir.⁸⁵

*Telhîsü'l-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osman*⁸⁶ ve *Kitâb-ı Müstetâb* müellifleri⁸⁷ ile Kanûnî devrine belirli bir dönem hükmeden Lütî Paşa için ideal hükümdâr Yavuz⁸⁸ ideal vezîr de vezîr-i a'zam Pîrî Paşa'dır.⁸⁹ Sehî Beg de vezîri üzerinden Yavuz'u idealize eder. Buna göre Yavuz tahta geçince devlet adamları arasında sözde ve tedbîrde kemâle erdiğini gördüğü II. Bâyezid devrinin hazine defterdârı Pîrî Paşa'yı kendisine vezîr tayin eder. *Heşt Bilişt* müellifi onun zekâvet, fetânet, firâset ve memleket işlerine nizâm verme noktasında Osmanlı'da eşsiz olduğu ve iyi anlayışı ve pâk zihninden dolayı İkinci Büzürcmîhr olarak vasfedildiği kanaatindedir.⁹⁰ Şeyh Cemâleddîn-i Aksarâyî neslinden gelen bu vezîr, yerini yeni dönemde de korur. Kânûnî ondan hicab duyar, kendisine hürmet eder.⁹¹

Namık Kemal ve Yahya Kemal için de ideal hükümdâr odur: “Namık Kemal, bir Evliyâ sezişiyle, sezmiş ki Selîm Türklüğün timsâlidir; onunçün en ziyade onu sevmiş ve yalçın yüzünü bir kaya parçasına benzeyen bir cümleye hak etmiş. Selîm Türklüğün tam timsâlidir”.⁹² Yavuz Sultân Selîm'in siyaset etme tarzına eğildiğimizde altın çağ

⁸¹ Âşık Paşa-zâde Tarihi, s. 514.

⁸² *Hırzu'l-Mülûk*, s. 175.

⁸³ a. g. e., s. 189-190.

⁸⁴ Tayyâr-zâde Atâ, *Osmanlı Saray Tarihi: Tarih-i Enderûn*, I, 98-99.

⁸⁵ a. g. e., I, 165.

⁸⁶ Hezârfen Hüseyin Efendi, *Telhîsü'l-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osman*, s. 183-184.; Baki Özcan müellifi meçhûl *Kitâbu Mesâlih-i'l-Müslimîn ve Menâfi' i'l-Mü'minîn*'in Kânûnî devrinin sonlarına ait olduğunu ifade eder. Mehmet Öz bunun iknâ edici gerekçelere dayanmadığını ileri sürer. Baki Özcan “II. Osman Örneğinde İlerlemeci Tarih ve Osmanlı Tarih Yazıcılığı”, s. 658-668; *Osmanlı'da “Çözülme” ve Gelenekçi Yorumları*, s. 30; Yaşar Yücel eserin telif tarihinin 1053/1643-44 olduğunu söyler. Eser vezîr-i a'zam Kemankeş Mustafa Paşa'ya sunulmuştur. Yaşar Yücel, “Giriş”, *Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar*, s. 61-62.

⁸⁷ *Kitâb-ı Müstetâb*, s. 18-19.

⁸⁸ *Âsafnâme-i Vezîr Lütî Paşa*, s. 27, 32-33.

⁸⁹ a. g. e., s. 7.

⁹⁰ *Heşt Bilişt: Selî Bey Tezkiresi*, s. 120.

⁹¹ *Tarih-i Peçevî*, I, 20.

⁹² Yahya Kemal, *Târih Musâhabeleri*, s. 47.

metaforunun öyle genel geçer bir tasvir ve tahlilini yapmanın neredeyse imkânsız olduğu görülür. O din ve devlete faydalı gördüğü hususlarda *bu kânûn-i Osmanî'ye muhâlif*tir demeyip hemen icrâ eder ve “selâtîn-i ‘izâm her ne iderlerse kânûn olur” şeklinde bir tavır sergiler. Çok defa tecrübe ve ihtisas sâhibi kimseleri iltifatla vezîr yapar, fakat devlet işinde bir cüz günahları ortaya çıktığı takdirde himâye etmez, *bunca zamandır bana mahrem ve hemedemdir* demeyip hakkından gelir.⁹³ Hususi hayatında ise halîm ve müsamahar tavrına uygun olarak “doğrudan doğruya devletin bünyesine taalluk etmeyen hatalara kızmaz ve gülümser”.⁹⁴ Genelde ayak dîvânı eder, vezîrlerin her biriyle ayrı ayrı görüş alış verişinde bulunur, din ü devlete aykırı tavırlar içine girenleri tespit eder, kılıçtan geçirir. Bütün işlerde yek-dil ve yek-cihet olur.⁹⁵ Görüleceği üzere bir taraftan Yavuz’un şahsında ideal dönem arayışları mahkûm edilir diğer taraftan doğrudan onun bu tavrı etrafında selef kültürüne âdetâ perestîş edilir.

Siyasî hayatımızda olduğu kadar fikir hayatımızda da mühim yer tutan Yavuz Sultân Selîm Hân ’ı bu kadar önc çıkaran bir diğer husus da saltanatı ilgilendiren işlere; pâdişâhın sırdaşı, hazinedârı, kethüdâsı, mutemedün-aleyhi ve hayr-hâhı olan vezîr-i a’zamdan başka kimseyi vâkıf hâle getirmemesidir.⁹⁶ Öteden beri tecrübe edildiğine ve tarih kitaplarında yazıldığına göre saltanat reâyâ, hazîne ve asker sayesinde devam eder. Reâyâ ile hazîne, hazîne ile asker ve asker ile fetihler vücûd bulur. Bunlar da adâlet ve kânûn-ı kadîm üzere makamları ve dirliği ehline vermekle ve saltanatı ilgilendiren işlerde musâhib, nedîm ve hükûmette olmayan hademe sözüyle kesinlikle hareket etmemekle mümkün olur.⁹⁷ Daima hatırdâ tutulması gereken hâdis e şudur: Yavuz Sultân Selîm Hân, Pîrî Paşa’ya sefer hazırlıkları için emir verir. Paşa ahmaklığına hamledilmemesi için seferin istikâmetini sorma cesareti sergilemeyemez. Fakat tedarik görmesi gerekir. Bu nedenle pâdişâhın makbûl cüce nedîminine tezkire yazar, bir şenlik arasında seferin Anadolu’ya mı Rumeli’ye mi gerçekleşeceğini öğrenmesini ister. Cüce, vezîr-i a’zâmın tezkiresine ve iltifatına mağrur olur, pâdişâha sorar. O da bu işi kimden öğrendiğini öğrenerek *işlere senin gibiler mi karışıyor* diyerek cücenin başını kestirir, kesik baş bir tepsinin içine konulur, bir bohçaya bağlanıp mühürlenir ve hatt-ı Şerîf yazılır: “Bre Kara Türk, bir nedîmim var idi, bize çok gördün, imdi başını sana gönderdim, seferim sual edersen, Acem seferidir, tedbîr ve tedârik üzere olasin,

⁹³ *Hırzu'l-Mülûk*, s. 175; Yavuz’un idealize edilmesi ile ilgili olarak ayrıca başka örnekler için bkz *Hırzu'l-Mülûk*, s. 179-180; Mehmet Öz’e göre “idari ve inzibati mâhiyette bir reform” yapılmasını öneren *Kitâbu Mesâlih-i'l-Müslimîn ve Menâfi’i'l-Mü’minîn* “önceki ve tabi ki sonraki islâhat layihalarından farklı olarak kânûn-ı kadîm’i ihyâ esasına dayalı bir yaklaşımı” benimsemez. Eskiler ne farz ne de sünnettir. Bununla beraber bu tavır “kategorik” değildir. Sık sık üslûp ve kânûn-ı kadîmi bozmanın sakıncalarından bahseder. *Osmanlı’da “Çözülme” ve Gelenekçi Yorumları*, s. 96, 98.

⁹⁴ Yahya Kemal, *Târihî Musâhabeleri*, s. 48.

⁹⁵ *Hırzu'l-Mülûk*, s. 175.

⁹⁶ “Cemî’-i âlem vezîr-i a’zâmdan havf ider iken şimdi vezîr-i a’zâm olanlar olur olmazlardan havf ider olmuştur”. Onlar olur olmaz kimselere dost gibi görünerek onların murâdları üzere hareket eder hâle gelmişlerdir. *Kitâb-ı Müstetâb*, s. 19.

⁹⁷ *a. g. e.*, s. 18.

yoksa senin dahi başını böyle iderim". Tezkire ile boğça Pîrî Paşa'ya ulaşır. Paşa bu hâli görünce aklı başından gâh gider gâh gelir.⁹⁸

İdealize edilen hükümdârlardan biri de Kânûnî'dir. Sokullu etrafında günün konusu hâline getirilen hususlarda bu çok belirgindir. Kanûnî, II. Selîm ve III. Murâd devirlerinde on beş sene süreyle sadrazamlık makamında kaım olan ve "devlete muzır bir işte" bulunmayan Sokullu'nun şehîd edilmesinden "sonra Umûr-ı Dîvâniyye'nin ehemmiyeti kaybolur, kânunlara ve nizâmlara riâyet olunmaz. Çok nüfûz bulan nedîmler ve yakınlar her işe karışır, devlet işleri nâ-ehiller elinde kalır".⁹⁹ I. Ahmed devrinde Şeyhülislâm Sunullah Efendi seferi tehir eden Pâdişâh'a düşmandan "intikam almağa gayret olmak nâmûs-ı dîn ü devlettedir" diyerek Sultân Süleyman devrinde yapılanları örnek verir. Pâdişâh da; "zaman zamana uymaz ve ol zaman bu zamana kıyas olunmaz. Ol vaktin muktezâsı ol imiş öyle etmişler. Ol vakti bu zamana niçin misal îrâd edersin buyurular". Şeyhülislâm azledilir.¹⁰⁰ Müellifler Kânûnî dönemini IV. Murâd devrinde de idealize etmeye devame ederler.¹⁰¹ Bu zâviyeden bakıldığında Kânûnî asrı üzerinde özellikle durmanın lüzûmu ortadadır; zira modern araştırmalar sonraki dönemlerde dönüşün hep onun saltanat devrinde toplandığını ileri sürerler. Hâl bu ki devlet şeklen olmasa da öz itibarıyla Kânûnî devrinden başlayarak çürümeye yüz tutar. Bu yaklaşım İbn Haldûn'un çizdiği çerçeveye uygundur. Âl-i Osman pâdişâhlarından evvela memleketin genişliği, hazinenin çokluğu ve şevket yönünden kemâl bulan Sultân Süleyman Hân'dır. Fakat âlemin bozulmasına sebep olan hal-ler de onun zamanında zuhûr eder. Devlet kuvvetinin zirvesinde olduğu için bunun belirtileri sonraları kendisini gösterir.¹⁰² Sultân Süleyman Hân'ın zamanında ihtilâl sebepleri olan maddelerin ilki bizzat dîvân eylemeyi kaldırmasıdır. Bu da Pâdişâh'ın kılıç erbâbı bir tarafa beyler ve beylerbeyilerini bile tanımamasına neden olur. İkinci sebep; Hükümdâr'ın Harem-i Has hizmetlilerinden silâhdarı İbrahim Paşa'yı birden vezîr-i a'zam edip öteden beri yürürlükte olan kâideyi gözetmemesidir. Giderek her pâdişâh hususi bendelerini ileri çekip az zamanda vezîr-i a'zam yapar. Âlemin hallerini bilmeyen bu kişiler tazeliğe ve pâdişâhın iltifatına mağrur oldukları için vukûfu olanlara sul etmeye tenezzül etmezler, gâflikleri kemâlde olduğu için âlemin düzeni bozulur. Üçüncü sebep; Kânûnî'nin kızı Mihrimah Sultân'ı Rüstem Paşa'ya verip onu vezîr-i a'zam yapmasıdır. Ataları zamanında fetholunmuş memleketlerden tavâif-i mülûktan bir pâdişâha hazine olmaya yetecek derecede pek çok köyü ona mülk olarak verir. O da

⁹⁸ a. g. e., s. 18-19; bütün bunlara rağmen Osmanlı müellifleri Yavuz'u sofrada çocuk-çoluk, dost, vezîr ve musahiplerle birlikte yemek yeme alışkanlığını ortadan kaldırdığı için eleştirmekten de geri durmazlar. Babasının sağlığında saltanata kavuşan Yavuz, dört büyük kardeşinin canına kast edeceğini düşünerek böyle bir yola girmiştir. Gelibolulu Mustafa Âlî, *Mevâ'idü'n-Nefâis fî-Kavâ'idü'l-Mecâlis*, s. 332.

⁹⁹ *Tarih-i Cevdet*, I, 42.95.

¹⁰⁰ *Tarih-i Peçevî*, II, 327; sonraki asırları Kânûnî asrıyla kıyaslamının hata olduğunu dair görüşler için bkz. *Tarih-i Na'imâ*, I, 315.

¹⁰¹ *Tarih-i Peçevî*, II, 434.

¹⁰² *Koçi Bey Risâlesi*, s. 93.

birkaç hayrat yapıp evladlarına vakfeyler. Dördüncü sebep; Pâdişâh'ın beytül-mâl olan havas-ı hümayûnu ve mukataaları şeriata aykırı olarak iltizama vermesidir. Nâmûslu eminler kabul etmedikleri için iltizam nâmûssuz ve sapkın Yâhûdî eminlerin eline girer, mukataa ve havas-ı hümayûn köyleri parçalanır ve harap olur. Beşinci sebep hazinenin zenginliğini gören Sultân Süleyman'ın zînet ve şöhreti arttırması, vezîrlerin de ona tabi olmalarıdır. Sonra da *insanlar hükümdârlarının dini üzeredir* sözüyle amel eden cümle âlem halkı, zînet ve şöhrete döşenir. “Hiç bu Devlet-i Aliyye’de şöhret ve zînet gibi zarar-ı sârî bir bid’at yoktur” diyen Koçi Bey’e göre bu durum giderek öyle bir mertebeye varır ki mansıp ehlinin mahsûlü ve kul tâifesinin vazifesi yalnız ekmek akçesine yetişmez. Zarûrî olarak zulüm ve tecavûze muhtaç olurlar. Zulüm ve tecavûz ile âlem harâb olur.¹⁰³ “Kânûnî’ye kadar pâdişâhlar Dîvân-ı Hümayûn’da bizzat hazır olur, mülk ü millet, reâyâ ve berâyâ, hazine, mülkler ve diğer küllî ve cüz’î hâller ile hususen meşgul olurlardı” diyen Koçi Bey, bu şekilde bir taraftan Kânûnî’yi mahkûm eder, diğer yandan III. Murâd dönemi ile birlikte devletin dizginlerinin elden çıktığından dem vurur.¹⁰⁴ Koçi Bey’in Kânûnî’ye dair çizdiği tablo böyledir. Bu tabloyu tamamlamak için onun selefi, halefi ve akranı olan tarihçilere gitmenin lüzûmu ortadadır. Peçevî tarihine intikal ettiğimizde orada Kânûnî devri için kayıtsız şartsız bir idealizasyon görülür: “Merhûm ve mağfûrun leh Sultân Süleyman rahmetullâhi Te’âlâ aleyhi zamanı gibi olmak ümîd edilirdi. Lakin olmayıp memleket bi’l-küllîye harâb u yebâb” oldu. “Hakk Sübhânehû ve Te’âlâ Hazret-i Sultân Süleyman Hân Gazi’yi ğarîk-ı rahmet ide. Cem’î-i harekât u evzâ’ı hikmete muvâfık idi. Ve ol kendiden sonra gelen asker-keşlere nümûne yeterken birisi onların eserine gitmedi”. Onun zamanında ümerâ, kadılar ve diğer mansıp sahiplerinden değme kimse sebep-siz ve günahsız yere azl olunmazdı. “Mutlaka azl nâdir vaki olurdu”. Büyük töhmet ile azlolanlar bir daha değme hâl ile mansıp almazdı. Töhmet ile ma’zûl olursam bir daha mansıp yüzü görmem endişesiyle bütün hâkimler adâlet ve insaf ile hareket edip azlden korkardı.¹⁰⁵ Kânûnî’nin zamanında rüşvetin namı yok idi.¹⁰⁶ Aynı manzara eski ile yeninin kıyaslandığı şu satırlarda da karşımıza çıkar: Pâdişâh ordusuyla beraber Zigetvar’a geldiğinde sağda solda çift sürüp ekin eken çiftçilere, tavuk ve pağaçasını askere satmak için yola getiren reâyâyâ ve onların ticaret yapan avratlarına avuç avuç altın ihsan eder, servete kavuşturur. Ancak şimdiki serdârların çoğu hareketleri, Pâdişâh’ın bu tarzda yaptıklarına hiç uymaz ve noksandır. Peçevî Rumeli’deki reâyâ fukarâsının başlarını açıp *hey Gazi sultân Süleyman mübarek başını kaldır. Senin mamur ettiğin ve himâyet ü sıyânet ettiğin fukarânın hâlin gör* diye feryâd ettiklerini defaâtle müşahede ettiğini özellikle belirtme ihtiyacı hisseder.¹⁰⁷ “Fe’emmâ Sultân

¹⁰³ a. g. e., s. 96-99.

¹⁰⁴ a. g. e., s. 10.

¹⁰⁵ *Tarih-i Peçevî*, I, 6, 13-14.

¹⁰⁶ Devamında bin tarihinden/1591-92 önce rüşvet almanın çok nâdir olduğunu söyler. a. g. e., I, 9.

¹⁰⁷ a. g. e., I, 16-18.

Süleyman asrında bu fesâdât olmaz idi” ifadesinde görüleceği gibi Gelibolulu Mustafa Âlî için de ideal hükümdârların başında Kânûnî gelir. O devamlı olarak bu şekilde Sultân Süleyman dönemiyle devrini kıyaslar: Kâtiplerin arasına câhillere karışmış, ehl-i kalem olanlar efendi ünvanı ile anılırlarken köle kısmından gelip vücûd bulanlar fülân beg namı ile şöret bulmuşlardır. “Bu tarîk ile okumak yazmak defteri dürülmüştür”. Hâl bu ki Kânûnî “bu takdîrce ehl olanları dîvâna getürmek değil, bulsalar şehirden sürdürürlerdi. Kişi bilmediğinin düşmanıdır mir’âtında ancak kendileri görürlerdi”.¹⁰⁸ Kınalı-zâde Fârâbî’nin *Medîne-i Fazlâ*’da çerçevesini çizdiği sistemi Kânûnî’nin ete kemiğe büründürdüğünü vurgular. Sehî Beg’e göre Kanûnî Sultân Süleyman’ın fazîletine nispetle Aristo, onun huzurunda ebced okuyan akli kıt bir çocuk, seyyâh-ı âlem ve cihângirliği müsellem olan İskender’i Zülkarneyn de ednâ bir Rûmî kuludur.¹⁰⁹

Kânûnî Sultân Süleyman’ın bu kadar öne çıkması, sonraki dönemlerin çözülme derecesi ile çok yakından bağlantılıdır. Geçmişteki o büyük miras, mevcut dağınıklık esas alınarak gözönüne getirildiğinde, Kânûnî kendiliğinden ilk sıraya oturur, onun dönemi devletin kemâl devresini idrâk ettiği yıllar olarak hatırlanır ve selamlanır. Bu vadide belki en fazla üzerinde durulan, fikirler ve hâdiselerin baskısı altında kaleme alınan hususlar şunlardır: III. Murâd’ın zamanından beri adâlette kusur, işlerde sû-i tedbîr ve ihmaller olur, daima kânûn-ı kadîme muhâlif yol tutularak Hazine-i Âmire’nin îrâdî masraflara yetmez, kul tâifesine ecnebi karışır, lâzım değil iken neferler çoğalır. Vezîrler ve vekiller birbirine hased eder, rüşvet alırlar, kânuna aykırı hareket ederler. “Bu sebepler ile ahvâl-i âlem müşevveş” olur. Devlet-i Aliyye’nin temeli kazılır.¹¹⁰ Böylece Kanûnî Sultân Süleyman’dan sonra şîrâze sökülerek devlet nizâmı tamiri mümkün ve müyesser olamayacak derecede alt üst olur. Devlet II. Mahmûd ve Abdülmecid Hân’ın yaptığı gibi Tanzîmât-ı Hayriye ve Tensikât-ı askeriye muhtaç duruma gelir.¹¹¹ Sultân III. Murâd’ın ilk zamanlarına kadar pâdişâhın nedimleri ve yakınları güngörmüş, işten anlar, fikir sâhibi, hayır düşünen bir alay akıllı kimselerdir. Vezîr-i a’zam Sokullu Mehmed Paşa vezârette müstakil olarak on beş yıl ortaksız olarak işleri çekip çevirir. Vezîr-i a’zamlık ulu bir makamdır. Mahalline müsâdif olduktan sonra sebepsiz azlolanmayıp, nice yıllar sadrazamlık makamında kalması ve işlerinde bağımsız olması gerekir.¹¹² Elinden gelen gayreti esrigemeden günün meseleleri üzerinde duran Koçi Bey, meydana koyduğu verileri şu şekilde tamamlar: 982/1574 tarihine gelinceye kadar yani II. Selîm’in vefatı ile III. Murâd’ın tahta geçtiği sene, büyük vezîrlerin istiklâlî tam olup, vezîr-i a’zamlık makamında olanların işlerine müdahale etmeye hiçbir ferd kâdir değildir. Kabz u bast, azletme ve atama ellerinde

¹⁰⁸ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Mevâ’idü’l-Nefâis fî-Kavâ’idi’l-Mecâlis*, s. 278-279, 289.

¹⁰⁹ *Heşt Bihişt: Sehi Bey Tezkiresi*, s. 90.

¹¹⁰ *Kütâb-ı Müstetâb*, s. 2.

¹¹¹ *Tarih-i Cevdet*, III, 51; ancak, diyor Paşa, bu gibi şeylerin lüzûmunu daha evvelki vakitlerde birkaç kişi takdir ve tasdik ediyorsa da onlar da can korkusundan değil gündeme getirmek lakırdısını bile edememişlerdir. *Tarih-i Cevdet*, III, 51-52.

¹¹² *Koçi Bey Risâlesi*, s. 11-12.

olup, pâdişâh ile onlar arasında olan muamelelere kimse vâkîf olmadığı gibi bir maslahata müdahaleye kimsenin cesareti de yoktur. Bu tarihten itibaren nedimler ve diğer yakınlar, Pâdişâhın huzur u hümayûnunda kendilerine yer ve rütbeler bulup, saltanat işlerine müdahale eder, vezîr-i a`zamlara ma`kûl olmayan pek çok tekliflerde bulunur oldular. İsteklerine ulaşamadıkları takdirde, gönül ve fikir birliği içinde hareket etmek sûretiyle iftira yolu ile pâdişâhın gazâbını kışkırtarak günahsız bir şekilde kimini katl, kimini sürgün ve kiminin de varını yoğunu aldırıp, pek çok hakaretlere uğrattılar.¹¹³ Bu da neticede rüşveti, ehliyetiz kimselerin itibar görmesini, tîmâr ve zeâmet erbâbının tamamen yok olmasını beraberinde getirir. Bu nedenle de gazâlar bir varıp bir gelmeden, belki mamûr memleketleri tahrîpetmekten kinâyê hâline gelir, feth ve nusret ber- taraf olur, zabt u rabt âlemden kalkar. Eskiden seferlerde feth ve zaferin gerçekleşmesine göre yararlık ve yoldaşlık edenlere hizmetlerine göre dirlik verilirken, bugün serhad mahalline ve ceng yerine varılmadan daha baştan dirlik verilir,¹¹⁴ dahası dirlikler alınıp satılır, reâyâ olanlardan Etrâk, Ekrâd, Çingâne, Tât ve Âcemler, el-hâsıl her isteyen seferlerde veya Âsitâne'de akçe ile dirliklere geçer, Yeniçeri ocağı kadîmi sekiz bin iken sonra Kânûnî döneminde on iki bin olur. Şimdi ise kırk bine yaklaşır,¹¹⁵ burası herc ü merc olur.¹¹⁶ İsâ takyesi Mûsâ'ya giydirilir. Gedikler ve terakkîler dellal elinde gezer. Kânûn-ı kadîm gözetilmez. Celâlîler ve zorbalar, fitne ve fesâd zuhûr eder, kul tâîfesi uslûb-ı sâbıkdan çıkar, âlemin ahvâli ihtilâlê varır.¹¹⁷ Sultân III. Murâd ve Sultân III. Mehmed zamanında sipahi tâîfesi itaatten sapar, devlet vükelasına karşı kol kuvveti ile harekete geçer, Rumeli beylerbeyi Kara Mehmed Paşa'yı ve Bâbü's-Saâde ağası Gazânfer Ağa'yı istemezüz diye katlettirirler, ırz ehli kimselere saldırlar, reâyâ ve berâyaya zulm ve eziyet yaparlar. Kimse bir defada onları engellemeye çare bulamaz.¹¹⁸ Ulûfeli kul dünyayı tutar ve sipahi gürûhunu bastırır. Vükelâyâ tabi olan nâmîdârlar fitne ve fesâd zuhûr etmesine sebep olur. "Hünkâr dirliğine mutasarrıf olanlar vükelâ kapısında neyler, kul kul gerektir" diyen Koçi Bey, çözümünü mazi mirasında arar: "Vükelânın kulları, satın alınmış kullar" olduğuna göre o hâlde yine öyle olması

¹¹³ a. g. e., s. 30-31.

¹¹⁴ *Kitâb-ı Müstetâb*, s. 3.

¹¹⁵ "Evvelki zamanın askeri az idi lâkin uz idi. Saplama ve ecnebî olmamağla her kankı adûya müteveccih olsalar idi bi-emrillâhi Te'âlâ mansûr ve muzaffer olurlar idi". Âl-i Osman o askerle Harâmeyn ve yedi iklimi hükmederdi. *Kitâb-ı Müstetâb*, s. 7.

¹¹⁶ İç oğlanları kadîm zamanlarda devşirme veya sahîh kul cinsinden olurdu. Şimdi ise genellikle İstanbul'un şehir oğlanları Türk, Ermeni ve Çingene oğlanlarıdır. On oğlanda bir sahîhce devşirme veya kul cinsi yoktur. Bunları saraya kullanmak câiz olsaydı selef devşirme ve kul cinsini kânûn etmezdi. Kânûn-ı kadîm budur ki bir oğlan saraya girdikten sonra ayruk taşradan kimse o sağ mıdır ölü müdür, iç oğlanı dedikleri nicedir, tarîkları nedir, ne işler bilmezdi. Ancak saraydan çıkanlar bilirdi. Bu şekli üzere zabt, edeb ve erkân var idi. İçerisinin hâllerini taşra halkının bilmesi ve alışveriş etmesi yasak iken bugün değil taşrada, ana babalarına ve çeşitli şahıslara tezkireleri ve hoşçaları gidip gelmekten saray bedestâna dönmüştür. Sipahilerin hengâmında iç oğlanları sipahilere içerisinin durumunu haber vermektedir. *Kitâb-ı Müstetâb*, s. 26, 4.

¹¹⁷ *Kitâb-ı Müstetâb*, s. 4.

¹¹⁸ *Koçi Bey Risâlesi*, s. 22-23, 34-35; *Kitâb-ı Müstetâb*, s. 2.

gerekir. Bu durumda Harem-i Hümâyûn'a kânûna aykırı olarak giren “Türk, Yörük, Çingene, Yâhûdî ve bî-dîn ü bî-mezheb nice kallâş ve ayyâş şehir oğlanları” çıkarılarak kânuna aykırı hareketler terkedilmeli, baştan tedârik görülmeli, bu derme çatma asker ile din ü devlete lâıyk bir hizmet görülmeyeceğı bir maslahatın tamamen ermeyeceğı bilinmeli, zeâmet ve tîmâr erbâbına verilmelidir.¹¹⁹ Nitekim Osman Gazi'den III. Murâd'ın saltanatının ilk yıllarına gelinceye kadar işler daima adâlet ve şeriata uygun ve her yönden kanûn-i Âli-i Osman veya kânun-ı kadîm gözetildiğı için bunca fetihler yapılır. İyi dikkat edilirse bu satırlarda hem kânun-ı kadîmin ne olup ne olmadığı hem de ideal dönemin ne kadar esnetilebileceğı çok iyi görülür.

Meydana koyduğumuz verileri esas aldığımızda kânun-ı kadîm kavramı, siyasî hayata istikâmet vermesi istenilen değerler cetveli ve erişilmesi talep edilen idealler olarak görülebilir. Bu fikrin efrâdını câmi ağıyarını mani bir tanım şudur: Kânun-ı kadîm, kânûn-i Âl-i Osman'ı icrâ etmek¹²⁰ ve şer'î Şerife uymak demektir. Eskiden “şer'-i şerife muvâfakât, kânûn-u kadîm-i Osmanî'ye gereğı gibi riâyet ve bid'atden ziyade ihtirâz olunurdu”.¹²¹ Bugün düşmanların azması, mal kıtlığı, asker, hazine ve reâyâ işlerinde bozukluk; sebeplere sarılmada kusur ve ihmalden lazım gelmiştir. Bunlara bir yığın zaafı da ekleyebiliriz: Sebeplere yolu ile girişmek selefin koyduğu kânûnlara müracaat ve onları uygulayıp yerine getirmekle olur. Burada hususen Yavuz Selîm'le Kanûnî Sultân Süleyman zamanında allâme-i Rûm Kemâl Paşa-zâde ve Ebussuûd Efendi o kânûnları şer'î şerife tatbikte dikkat ve kusurlarını tamamlama noktasında çok gayret göstermişlerdir. Osmanlı Devleti'nin temeli o himmetler bereketi ile güçlenip olur olmaz zelzele ile sallanmamıştır. “Sonra gelenler herkes ne işlerse kânûn olur sandılar. Cedîd kânûnlar kurulup esbâba yolundan mübâşeret unutuldu”. Bundan sonra yapılması gereken şey mümkün olduğu mertebe kanûn-ı kadîmi uygulamaktır. Pâdişâh o kânûnları şeriat kılıcı ve siyaset kânûnu ile uygulamalıdır.¹²² Bu zemin ve çerçeveden hareket edildiğinde görülür ki kânûnî kadîm en genel manada selefi her sahada idealize etmedir.¹²³

Manzarayı tamamlayabilecek ifadeler ise Neşrî'dedir. II. Murâd zamanında “vilâyet bid'atden pâk olup, memleket âbâdân oldu” ifadesi¹²⁴ kânun-ı kadîmin bid'at olmayan şey karşılığında kullanıldığını gösterir. Osmanlı siyaset düşüncesinin remzlerinden olan kânûn-i kadîm terkihi, devlete karşı ayaklananların da sığındığı bir şeydir. Mesela asker, II. Osman'a bir arzıhal ve defter verip kânûn-ı kadîmi bırakıp yeni kânûnlar

¹¹⁹ *Koçi Bey Risâlesi*, s. 34-35.

¹²⁰ *Kitâb-ı Müstetâb*, s. 31; Mehmet Öz bu satırlar için şöyle der: “Teklif ettiği ıslâhat, mâhiyet itibarıyla oldukça basit ve açık olup insan unsurunu öteki faktörlerden bağımsız sayan bir zihniyetin ürünüdür”. *Osmanlı'da “Çözümle” ve Gelenekçi Yorumları*, s. 82.

¹²¹ *Koçi Bey Risâlesi*, s. 95, 112; İbn-i Kemâl. *Tevârih-i Âl-i Osman* VIII. Defter. s. 47.

¹²² Kâtip Çelebi, *Tuhfetü'l-Kibâr fî Esfârî'l-Bihâr*, s. 150.

¹²³ Mesela Gelibolulu Mustafa Âlî selefi adap yönünden idealize eder. *Mevâ'idü'n-Nefâis fî-Kavâ'idü'l-Mecâlis*, s. 335.

¹²⁴ Neşrî. *Cihânnümâ*, s. 305.

icâdını sevk edenlerin katlini talep ederler. Ocakta bir kere zâbit olanın tekrar olmamasını, Yeniçeri ağasının ocak zâbitlerinden seçilmemesini ve pâdişâhın işlerine vezîr-i a'zamdan başkasının karışmamasını ve rüşvet alınmayarak her hizmetin erbâbına verilmesini isterler. “Bunlar makbûl-i hümayûnumdur” diye hatt-ı şerîf çıkarılır okunur duâlar edilir.¹²⁵ Hemen herkes hangi noktalara kayarsa kaysın, zihniyet düzeyinde doğrudan doğruya Osmanlı siyaset düşüncesine asıl istikâmeti veren bu fikre bağlıdır.

Bu meselelerin dikkate en çok değen tarafı şudur: Osmanlı'da hayatı düzenleyen değerler, siyasî hayatı da doğrudan şekillendirir. Kelâm, tasavvuf ve ahlâk sahasında vücûd bulan kıymetler cetveli, aşağı yukarı aynı çerçeveler içinde hayatla doğrudan temasın getirdiği meziyete sahip olan siyasetnâmeler vâsıtasıyla tekrar güncel kılınır. Çözülme döneminde siyasetnâmelerin ahlâkî bahislere çok önem vermesi bu eserleri bir çeşit ahlâk kitabı hüviyetine sokar. Bu yönüyle siyaset arenası âdetâ bir mektep hâline gelir. İdealize edilen dönemin sırrını yoklamakla meşgul olan ve kendi zamanlarına karşı vaziyet alan Osmanlı siyasetnâmelerinin pek çoğu, ölüm tesiri taşıyan bir belagatle kaleme alınır. Hakîkaten mühim olan günün meseleleri üzerinde durulurken bazen mağlubiyet zafer hâlini alır, bazen de zafer mağlubiyet. Bunlar tenkit fikrini harekete geçiren dönem müelliflerinin yaşadıkları zaman etrafındaki düşünce ve tereddütleridir. Zamana neşter atan Gelibolulu'nun siyasî felsefesine ma'kes bulmuş mısralarını bir kül olarak göz önüne getirince görülür ki Mustafa Âlî bedbin bir feylesoftur. Ümidin sesi olması gereken şiirlerinde bile öyledir. Siyasî irâdeyle her istediği zaman münasebette bulunan fakat umduğuna nâil olamayan Gelibolulu, eserlerini sanki zamaneden intikam almak için yazmış gibidir. Yalnız iyice bilinen bir şey varsa, ikbâl ve mevki hırsı Mustafa Âlî'de esaslı bir zaafıdır; fakat bu durum onun yazdıklarının ağırlığına etki edecek bir durum değildir. Bu bakımdan o eserleriyle olduğu kadar karakteriyle de izah edilmesi lazım gelen biridir. “İnsanın insandan daha korkunç düşmanı yoktur” sözü burada tezâhür eder. Âlî Efendi bu yönüyle mevcut vaziyeti zaman zaman içinden çıkılmaz bir muammâ şeklinde tasvir eden modern dönem siyasetnâme yazarlarını hatırlatır, eserlerine ümidin hâkim olduğu Koçi Bey¹²⁶ ve Kâtip Çelebi¹²⁷ gibi selef, akran ve haleflerinden uzaklaşır. Bütün bu zaaflarına rağmen o hiçbir zaman ele aldığı herhangi bir meseleyi sonuna kadar götürmede elinden gelen gayreti esirgemez. Muhakkak olan taraf budur.

¹²⁵ *Tarih-i Na'imâ*, II, 487-490.

¹²⁶ “Nice devlettir ki ‘ıyâzen billâhi Te‘âlâ gazâvât ve mesâfflarda asâkir-i İslâm’a on kere şikest vaki olsa bi-fazlihi Te‘âlâ asla Devlet-i Aliyye halel-pezîr olmayıp dîn-i Muhammedî mütezil olmaz; zira birisi gitse yerine onu gelir ve bu Devlet-i Aliyye’de altın ve gümüş ve bakır madeni olduğu gibi güya benî-âdem madeni dahi vardır”. *Koçi Bey Risâlesi*, s. 103.

¹²⁷ Timur ve Celâlî isyanlarının ortaya çıktığı zamanları göz önüne aldığımızda devletteki mizaç bozukluğunun geçmişte de olduğunu, güzel tedbîrlere alındığı takdirde düzeldiği bir gerçektir. Pâdişâhın vükelâsı din ü devlete hizmet için hep birlikte eteklerini bellerine dolayıp yüce şeriatı kendilerine mihenk ve ölçü almalı, şeriat ve akıl kânûnun gereğince güzel tedbîrlere alırlar ise Allah Te‘âlâ yardım edip düşmanlar gâlip ve muzaffere olurlar. *Düstûru'l-Amel li-İslâhi'l-Halel*, s. 139.

Siyasetnâme müelliflerinin esas mesele olarak gördüğü hususların pek çoğu rahatlıkla günümüzün çerçevesine girebilir. Girmez gibi görünenlere ise kavramları aktüel hâle getirip bir daha bakmak lazımdır. İstismar edilen bir yığın zaafa dikkat çeken siyasetnâmeler, geçmişî yeni baştan yaşamada ne tür aksamalar olabileceğine pek kafa yormamış görünürler. Çözülme devrinden önceki siyasetnâmelere veyahut da siyasetnâme vasfına sahip eserlere intikal ettiğimizde *çürümenin* öteden beri hâkim olduğu görülür. Bu durum, esas hatları çizilen bazı hususların bir retorik mâhiyetine büründüğünü, siyasetnâmeleri bazı şeylere mukavemet etmenin bir aracı hâline getirildiğini gösterir. Nitekim tecrübe görmüş bir adam olan Veysî vaziyetin farkındadır. İskender-i Zülkarneyn'in ağzından şöyle der: [Konuşan aslında Veysî'dir] “Bi-vefa dünya eger benim bildigim dünya ise ne bir pâdişâh zamanında hergiz ma'mur u abadan olmuştur ve ne halk-ı 'alem onun şerrinden aman bulmuştur. Zamanımızda harâb didiğimiz dünya ne vakitte ma'mur u abadan idi”. Bundan sonra sırasıyla Âdem'den başlayarak bütün olumsuzlukları sayar ve şöyle bitirir: “El-kıssa ey pâdişâh-ı 'alem devr-i 'Ademden bu ana gelince her günü zikr eylesem her birinde bir vak'a-i 'âzime žuhur itmıştır ki istima'ı mucib-i melaldir. Nihayet-i mertebe geçen bellü olmamağ-la mesaib-i güzeşte dahi bilinmez bu evrakda mestûr olan mesaib ü beliyat her 'asrda re'ayanın niyyet-i fasidesinden lazım gelmiştir. Pâdişâhların bu babda medhali yoktur”.¹²⁸ Şurasını da söyleyelim ki ne yaptığını gâyet iyi bilen ve büsbütün ayrı bir çehreye bürünen *Hâbnâme* müellifinin yapmak istediği şeyi anlamak için akranlarına hâkim olan üslûp ve dile bilmek lazımdır. Veysî döneme yöneltlen tenkitleri riyâzî bir düstûr şeklinde almayarak çözülme dönemine hâkim olan ümitsizliği elden geldiği kadar sınırlandırmaya çalışır. Bu bir kaçış değil, meselelerin üstüne nasıl gidilmesi gerektiğini yoklayan bir cesaret hamlesidir. Telkin etmeye çalıştığı şeyin hakikî sebebi şimdilik budur. Birbirine eklenen bu vahim meselelerin tek bir manası vardır: Herkese düşen vazife, klasik dönemde Osmanlıya hayat veren değerleri aktüel kılarak devleti muhafaza etmektir. Bunlar sistemli bir şekilde tatbik edildiği takdirde pek çok mesele kendiliğinden halledilmiş olacaktır.

¹²⁸ Veysî, *Hâbnâme*, s. 8, 44-45.

2. SİYASET DÜNYASINI YOĞURAN VE MAYALAYAN HAVZA

Osmanlı siyaset düşüncesini doğrudan doğruya belirli bir kaynağın tesirine bağlamak imkânsızdır. Onlar her şeyden evvel bir düşünce sisteminin nasıl yerleştilebileceğinin usûlüne sahip oldukları için kaynağı ne olursa olsun, tevârüs edilen birikimi tabîî olarak kendilerine mâl etmenin ve bunları günün modası olmaktan çıkarmanın metoduna sahiptirler. Dışarıdan gelen hemen bütün unsurlar, tamamıyla yerli bir perspektif içinde eridiği için yabancı olmaktan çıkar. Bu zâviyeden bakıldığı takdirde Osmanlı siyaset düşüncesinin kaynakları arasında yerli olmayan hiçbir şey yoktur hükmünü vermekte bir sakınca olmasa gerektir. Siyasetnâmeleri kaleme alan müelliflerin hayat hikâyeleri yaşadıkları zaman etrafında gözden geçirildiğinde bu tür eserleri besleyen muharrik unsurun realiteler olduğu görülür. Osmanlıların siyasî terbiyesinde mühim bir rol oynayan Koçi Bey'in şu ifadeleri bunu vermesi açısından ehemmiyetlidir: "Her ne yazdım ise hazz-ı nefsim için veyahut kimseye taassup için yazmadım. Akl-ı kâsırım eriştiği kadar Devlet-i Aliyye'ye nâfi olanı söylemekte bî-ihtiyârım".¹²⁹ Müelliflerin ne yapmak istediklerini gördüğümüz bu satırlar bizi Osmanlı siyaset hayatının hareket noktalarından birine götürmektedir. Şahsiyeti bu şekilde devlette eritmenin hakikî saltanat olduğu fikri ve imasına, mutlaka bir başlangıç istenirse, bunun çok eskiye tasavvuf düşüncesinin teşekkül ettiği devre kadar çıkartılabileceği görülür. Dikkat edilecek noktalardan biri şudur: Onların meseleler üzerinde durmayı bilmeleri, mensûbu oldukları milletin hemen her şeyini benimsemiş olmalarından ileri gelir. Nazarî cephesi en ileri boyuttaki eser olan Kınalı-zâde'nin *Ahlâk-ı Alâî*'si başta olmak üzere hepsi realitelere bakarak fikre doğru giderler. Müşahhas olandan geçerek mücerret olana varırlar. Realitelerin içinde kalarak çıkış yolu ararlar. Bu zâviyeden bakıldığında *Ahlâk-ı Alâî*'deki nazarî çerçeve Osmanlı'ya ait meselelerden hareketle ulaşılan zarûfî neticeler hükmündedir. Siyasetnâmelerdeki nizâm-ı âlem, kânun-ı kadîm, adâlet fikrinde bu durum çok bârizdir. Bu kavramları dolduran unsurlar, Osmanlı asırlarını müşahade etmekten doğar. Onlar devlet işlerinde doğrudan müşahade ettikleri hususları kaleme dökerler. Buna kuvvetli bir tahlil kâbiliyeti eşlik eder. Hemen hepsi *vaziyet geçmişte ne idi elân ne hâldedir?* şeklinde özetlenebilecek

¹²⁹ Koçi Bey Risâlesi, s. 100.

bir yaklaşımla, devamlı olarak geçmişle şimdiki zamanı mukayese ederler. Aktüel tespitler ve teşhislerle yetinmeyip bunların sebep ve menşelerine gitmeyi gözetken bir tarihî perspektif etrafında hareket ederler. Amaç hükümdâr başta olmak üzere devlet mekanizmasını zihnen hazır hâle getirmektir. Diğer taraftan bu eserlerde çift yönlü bir değerlendirme mantığının hâkim olduğu görülür. Buna göre Kanûnî Sultân Süleyman çağı hem devlet nizâmındaki çözümlerin başlangıcı hem de devletin kudret ve zenginliğinin zirveye eriştiği bir zaman dilimidir.¹³⁰ Hâliyle Kânûnî sonrası müellifler mevcut siyasî vaziyete odaklanarak eleştirinin sahasını gittikçe genişletirler, nizâm-ı âlemin kâidelerini tecdîd için mümkün olduğunca muhtasar-müfîd bir şekilde gözlemlerini kaleme alırlar¹³¹ ve Osmanlı siyaset felsefesinin en ehemmiyetli kaynağının idrâk edilen zaman ve zemin olduğunu gösterirler.¹³² Sadece bu fikrin çerçevesinden değerlendirildiğinde iyi bir örnek şudur: Hicrî 1004'de âlemin nizâmının bozguna uğradığını müşahade eden Akhisârî, eserini yazma gerekçesini felaketlerin sebebi olarak gördüğü adâletin tevzii, müşâvere yokluğu, askerin itaatinden çıkması ve harb aletlerinin kullanımından kaynaklanan düzensizlikler etrafında örür.¹³³ Bu yaklaşım tarzı Akhisârî'nin selef ve haleflerinde görüleceği üzere devamlı ve esaslı bir mesele hâlini alır, hâdisenin etrafında dolanacağı değişmez bir eksen olur. *Hırzu'l-Mülûk* sultânın âhiret endişesi taşıması, vebalden sakınması ve şeriata uygun hareket etmesi için kaleme alınırken,¹³⁴ devlet terbiyesini en üst düzeyde tecrübe eden Lütî Paşa *Âsafnâme*sinin vezâret-i uzmâ hizmetine gelenlere yâd-kâr kılmak için yazar.¹³⁵ Bu bakımdan doğrudan devirden hareket eden değerlendirmelerin esas alındığı *Âsafnâme*, Lütî Paşa'nın siyaset dünyasında tecrübe ettiği şeylerin bir semeresidir.

Birbirinin âdetâ tamamlayıcısı bulunan siyâsetnâmelerin fikrî ve amelî boyutunun en iyi görülebileceği eserlerden biri de tarih klasikleridir. Bazı meselelerin sükûlla geçildiği bazılarının da teferruat içinde kaybolduğu ve fikrin hâdiseler eşliğinde kendisini gösterdiği bu eserler, söz konusu usûlle okunabilirse siyâsetnâmelerden daha etraflı değerlendirmelerin kapısı aralanabilir. Büyük bir fikrî hazırlık tarafından desteklenen tarih metinlerinin siyasetnâme olarak okunabileceğini gösteren örneklerden biri, devir kaynaklarında bolca rastladığımız şikâyetleri bizzat gözlemleyerek bir araya toplayan *Tarih-i Selânikî*'dir.¹³⁶ Bu vadinin belki de en kuvvetli şâhidi ve en dikkat

¹³⁰ a. g. e., s. 93.

¹³¹ Hasan Kâfî el-Akhisârî, *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmî'l-âlem*, s. 19; *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmî'l-âlem* (A. Reşid Paşa); s. 9; *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmî'l-âlem* (M. İpşirli), s. 250.

¹³² II. Murâd dönemini doğrudan yaşayan Âşık Paşa-zâde: Mahmûd Paşa'nın yanında on iki sene bulunup ona hizmet eden Tursun Beg ve 1515 yılında Sultân Ahmed tahta çıkışında defterdârlık hizmetinde bulunan Defterdar Sarı Mehmet Paşa akla gelebilecek ilk örneklerdir. *Âşık Paşa-zâde Tarihî*, s. 483; Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Nesâyilu'l-Vüzerâ ve'l-Ümerâ*, s. 73.

¹³³ Hasan Kâfî el-Akhisârî, *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmî'l-âlem*, s. 18-19; *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmî'l-âlem* (A. Reşid Paşa); s. 6-9; *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmî'l-âlem* (M. İpşirli), s. 249-250.

¹³⁴ *Hırzu'l-Mülûk*, s. 175.

¹³⁵ *Âsafnâme-i Vezîr Lütî Paşa*, s. 4.

¹³⁶ *Tarih-i Selânikî*, I, 87-88, 220.

çekici ismi, siyasî hayatımızda olduğu kadar fikir hayatımızda da mühim bir yer tutan Mustafa Âlî'dir. Onun kaleme aldığı siyasetnâmelerle *Künhü'l-Ahbar*'ın karşılıklı okunması ihsas ettiğimiz hususları billûrlaştırabilecek mâhiyettedir. O, Yûsuf Has Hâcib, Nizâmü'l-mülk ve Gazzâlî'de çok iyi görüleceği üzere Türk siyasetnâme gele- neğinde öteden beri hükümünü yürüten adâlet fikri etrafında harekete geçer.¹³⁷ Selefleri, akranları ve halefleri gibi onun hedefi de ehl olanların irfânlarını inkâr etmeye, cehl ile nâ-dân olanların da iftîhâr etmeye başladığı bir zamanda, bu hâli arz-ı dergâh etmek, asrın pâdişâhını bu işlerden âgâh etmektir.¹³⁸ O 1581'de kaleme aldığı ve kendi şahsî tecrübesiyle devlet anlayışının nazarî boyutunu birleştirdiği *Nushatî's-Selâtin*'de bir taraftan Osmanlı gerilemesinin nedenlerini teşhis eder diğer taraftan bu süreci geri çevirecek tedbîrlerin ne olduğunun peşine düşer. Burada Mustafa Âlî'nin devlete iliş- kin tespit ettiği çelişkiler ve yetersizliklerin bizatihi kendisinde de mevcut olduğunu gözden kaçırmadığımızda vaziyete ilişkin müşahede ve tenkitler bir manada kişinin şahsî tecrübesine ve nefesine yönelik hâle gelir. Fleischer'e göre onun şahsiyetinde zaman zaman ortaya çıkan ahlâkî ihlallerde siyasî realiteler kadar hem Osmanlı hem Müslüman, hem âlim hem de kalem ehli olması ehemmiyetli bir sebeptir. Çünkü "bu kimliklerin bütünleştirilmesi her zaman için kolay değildi".¹³⁹ Hâl bu ki din ü devlet fikrinin temel esas olduğu Osmanlı'da ve Osmanlı'nın tevârüs ettiği birikimde, dinin vaziyeti doğrudan devlete bağlı olduğu kadar devletin istikâmeti de dinle doğrudan bağlantılıdır. Onları taşıdıkları bu mana ve işaret çerçevesinde görürsek, mâhiyetin nasıl da değiştiği kendiliğinden ortaya çıkar. Bütün bu izahattan anlıyoruz ki başladıkları işi sonuna kadar götürmek, âdetâ kendilerine musallat bir fikir yapmak gibi hususiliklere sahip olan Osmanlılar; siyaset felsefesi etrafında kendilerini tahkim etmeye seleflerinin bıraktığı noktadan başlar.

Veysî (ö. 1628),¹⁴⁰ Koçi Bey'in selefi olarak görülebilecek olan *Kitâb-ı Müstetâb* yazarı¹⁴¹ ve Arnavud devşirmesi olan Koçi Bey de Mustafa Âlî ile aynı istikâmette harekete geçer. Nizâm-ı devlete taalluk eden risâlesinde Koçi Bey'in esas maksadı; âlemdeki ihtilâl ile insanoğlunun hâllerindeki değişimin sebeplerini ve bunların ne şekilde

¹³⁷ Fleischer'e göre adâlet endişesi, fikrî seviyede onu önceki Osmanlı düşünürlerine bağlar. Bize göre bu endişe onu sadece selefi Osmanlı düşünürlerine değil, Osmanlı öncesi geleneğe de bağlar. Burada kar- şımıza çıkan gerçek şudur: Osmanlı düşünce dünyası ancak gerilerden gelerek kuşatılabilir. Fleischer, Cornell H., *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire The Historian Mustafa Âlî (1541-1600)*, s. 102; *Tarihçi Mustafa Âlî: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati*, s. 104-105.

¹³⁸ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Dîvân*, I, 342.

¹³⁹ Fleischer, Cornell H., *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire The Historian Mustafa Âlî (1541-1600)*, s. 8-10; *Tarihçi Mustafa Âlî: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati*, s. 6, 8.

¹⁴⁰ O 1608'de I. Ahmed'e ithaf ettiği *Hâbnâme*'yi memleketin ıslâh tedbîrlerine taalluk eden hususları dile getirmek üzere kaleme alır. Veysî, *Hâbnâme*, s. 4.

¹⁴¹ Bu eser III. Murâd, III. Mehmed, I. Ahmed ve II. Osman devirlerinde hayatını idrâk eden bir müellif tarafından nizâm-ı âlem'deki ihtilâl sebeplerini ve alınması gereken tedbîrlerin ne olduğunu tespit etmek gayesiyle yazılır ve II. Osman'a sunulur. *Kitâb-ı Müstetâb*, s. 1; Yaşar Yücel, *Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar*, s. XXII.

düzeleceğini mücmelen IV. Murâd'ın malûmu hâline getirmek ve böylece şâhâne eserler meydana gelmesinin imkânlarını göstermektir.¹⁴² İçten çürüme olgusunu idarî ve içtimai müesseseler zemininde ele alan Koçi Bey, çözümlerin başlangıcını çok defa Kânûnî Sultân Süleyman devri (1520-1566) ve özellikle III. Murâd'ın son saltanat yıllarına (1574-1595) götürür, tahlil ve mukayeselerini istatistik bilgi ve rakamlara dayandırır. Böylece meseleleri bu yoldan âdetâ riyâzî bir kesinliğin çarpıcılığı ile ortaya koyar.¹⁴³

Müşahedelerini esas alarak harekete geçen bir başka müellif de Kâtîp Çelebi'dir. "Zamanımızda Osmanlı mansıplarının halinde, ibret alacaklar için bir hisse vardır" sözüyle yola koyulan Hacı Halîfe, ömrü boyunca dîvâna hizmet etmiş, seferlerde ve barışlarda, zamanın germ ü serdini ve nice derdini çekip geçmişlerin tarihlerini görmüş, tecrübe ile yakın hâsıl etmiş birisi sıfâtıyla eserini kaleme alır. Kaleme aldığı hemen her şeyi tecrübe eden dolayısıyla da yazdıkları tecrübeye dayalı bir karşılığa sahip olan Hacı Halîfe/Hacı Kalfa/Kâtîp Çelebi (Mustafa b. Abdullah) II. Mustafa ve IV. Murâd devirlerinde hayat sürer. Yeri geldiğinde Pâdişâhın kurduğu dîvânlarda söz sâhibi olur. Devrin görüşlerinden müstağnî kalmadığı bir adam olması hasebiyle şeyhülislâm doğrudan tarihle alakalı hususlarda kendisi ile istişare eder. Askeriyeye mensup bir babanın oğlu olduğu için Doğu'daki seferlere katılır. 1044/1634'de IV. Murâdla Revân Seferi'ne çıkar. 1045/1635'de döner. On yıllık sefer ve hareket döneminde nica cenkler ve vak'alar görüp hac ve gazâ işini tamamladıktan sonra *kiçûk cihâddan büyük cihâda döndük* hadîsi gereği kalan ömrünü ilim yoluna sarfetmeye niyet eder. Aklî ve naklî ilimler sahasında o da okuyup okutanlardandır.¹⁴⁴ Bu yönüyle onun görüş ve düşünceleri devrin fikrî yapısını inşâ edebilecek vasfa sahiptir. Eseri kaleme almakta temel amaç, devlet işlerinin bozulmasından doğan derdin giderilmesine ve devlet mizacının bozulmasına karşı kullanılması gereken ilacın ne olduğuna işaret etmek, vazifesini yaparak bunlara dönüp bakmayan devlet adamlarına karşı hiç olmazsa kıyamet günü mazereti ortadan kaldırmaktır.¹⁴⁵

Evliyâ Çelebi'nin kaleme aldığı yazıların satır aralarına intikal edildiğinde de siyaset düşüncesini doğrudan yahut dolaylı verebilecek pek çok veri ile karşılaşılabilir. Muâsır kaynaklardan geldiğimizde Evliyâ'da devletin zaaf hanesine kaydedilecek pek çok hususa dair canlı tasvirler bulmak mümkündür. Bunların başında seyahat esnasında sık sık karşılaştığı eşkıyalar gelir.¹⁴⁶ Osmanlıların ihtişam sebeplerinin çok olmasının masrafları arttırdığını vurgulayarak¹⁴⁷ bir manada devleti bekleyen tehlikeye dikkat çeker.¹⁴⁸ O Osmanlı'yı çökmekte olan bir devlet olarak değil, tam aksine gittikçe

¹⁴² *Koçi Bey Risâlesi*, s. 8.

¹⁴³ Ömer Faruk Akün, "Koçi Bey", *DİA*, XXVI, 144-145.

¹⁴⁴ *Mizânü'l-Hakk fî İhtiyârî'l-Ehakk*, s. 123, 127, 132, 134, 139.

¹⁴⁵ *Düstûru'l-Amel li-İslâhî'l-Halel*, s. 121-122.

¹⁴⁶ *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, IX, 9-11, 159; III, 47

¹⁴⁷ *a. g. e.*, I, 349.

¹⁴⁸ Bunları sorgulamamasında da görüleceği üzere "Evliyâ Çelebi kendi dönemindeki çöküş düşüncelerine

genişleyen bir güç olarak görür, hâliyle nihayetle Osmanlı'ya katılacak kâfirlerin erdemlerini ve büyük şehirler kurma meziyetlerini övmekte bir beis görmeyen¹⁴⁹ bir özgüven ve kendine yeterlilik duygusu ile hareket eder. Evliyâ Çelebi'nin kendi toplumunu eleştirmek için seyâhatnâme'yi bir araç olarak kullandığına dair kesin kanıtlar gösterilebilir. Örneğin Sakız adası ve Viyana'ya gerçekleştirdiği gezilerde kâfirlerin kiliselerine ve kütüphanelerine nasıl özen gösterdiklerini anlatır. Müslümanlara da böyle yapmalarını salık verir. Bir amacı da mensup olduğu toplumun gözlerinde “çalışkan kâfir” motifini canlandırmaktır.¹⁵⁰

Bu şekilde müşahade edilen hayatı esas alan taraflara gidildiğinde siyasetnâme mâhiyeti arz eden, siyasî hayata istikâmet verecek umdeleri yeni baştan düzenleyen pek çok eserle karşılaşmak mümkündür. Bu noktada ilk dikkat edilecek şey şudur: Onlar ameli hususlar üzerinde yoğunlaşarak fikrin tecrübe bir karşılığa sahip olduğunu gösterirler. İdealize edilen fikirleri tecrübe etmeyi esas mesele hâline getirirler. Belki hepsinden daha ehemmiyetlisi, devrin içine düştüğü krizi esas alarak perspektif geliştirirler. Bu istikâmette kaleme alınan herhangi bir eser bile, en alakasız durumlarda siyasetnâme metni olarak okunabilir. Bu zâviyeden yaklaşıldığında ıslâhat düşüncesi etrafında toplanan risâleler, klasik siyasetnâme geleneğini dolduran eserlerdeki endişeleri esas alan bir perspektifle hareket eden lâyhalar,¹⁵¹ mevcut vaziyeti geçmişe intikal ederek değerlendiren kitaplar, eş-Şakâik'ta olduğu gibi tabakât kitaplarında ulemâ-hükümdâr ilişkilerine ayrılan bölümler, Birgivi'nin *Vasiyet-nâme*'sinde görüleceği üzere ahlâkı esas alan kitaplar pekâlâ siyasetnâme çehresine sahiptir. Bunlar öteden beri devam eden hayatla sıkı ve devamlı bir temasın siyasî hayata getirdiği imkânlardır. O devir için belki de en iyi çare budur.

Bu cümlelerin işaret ettiği bir hakikat vardır; o da, çözüm yolunda inanç ve ahlâkı dolayısıyla da tarihî tecrübeye istikâmet veren kıymetler manzûmesini öne çıkaran siyasetnâme yazarları, mensûbu oldukları milletin bağlı olduğu geleneğin bir sözcü-südürleri. Asıl kaynak olarak alınan şartlar ve hâdiselerin zaman zaman ortak tepkileri beraberinde getireceği izahtan varestedir. “Kitaplardan veya doğrudan doğruya filân eser vâsıtasıyla öğrenilmiş şeyler olmaktan çok bizzat yaşanmış müşahedelerden, hâdiselerle bizzat yüzyüze gelmekten edinilmiş görgü ve verilere” dayanan¹⁵² *Koçi Bey Risâlesi*'nde çok iyi görüleceği üzere, devre yön vermek amacıyla kaleme alı-

çok az önem vermiş gibi görünmektedir”. Suraiya Faroqi, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam: Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla*, s. 87.

¹⁴⁹ Suraiya Faroqi, *Approaching Ottoman History: an Introduction to the Sources*, s. 132; *Osmanlı Tarihi Nasıl İncelenir?*, s. 199.

¹⁵⁰ a. mlf., *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam: Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla*, s. 100.

¹⁵¹ Akla gelebilecek bir örnek ilim ve fazileti teslim edilen Münib Efendi'dir. Mâlik olduğu servet ve rütbelere tamamen Sultân III. Selâm sayesinde olmasına rağmen o, Nizâm-ı Cedîd'in kabulünde şer'an ve mülken birtakım mahzurlar olduğunu ileri sürer ve nizâmın kabulünü imkânsız hale getiren bir layiha tanzim eder. Yeniçeri kışkallarından birinde olduğu rivayet edilen bu layihanın, asâkir-i nizâmîyenin imhâsındaki gayret ve rolü mütevatir ve bedihidir. Tayyâr-zâde Atâ, *Osmanlı Saray Tarihi: Tarih-i Enderûn*, III, 63.

¹⁵² Ömer Faruk Akün, “Koçi Bey”, *DİA*, XXVI, 146.

nan siyasetnâme niteliğine sahip olan eserler, benzer meseleler zemininden harekete geçen bir terkip manzarası sergiler. Aradaki benzer veya müşterek nokta ve unsurlara mukâbil, bu ortaklaşa muhtevâyâ tasarruf kâbiliyeti, bahis konusu edilen hususları ifadeye büründürüş, sergilenen tahlilci, tenkitçi zihniyet, muhatab alınan hükümdâr karşısında gösterilen cesur ve açık sözlü tutum bunları biri birinden farklı ve tesirli kılar.

Tecrübe edilen hayatın yanında siyasetnâmeleri yoğuran ve mayalayan unsurlardan biri de tevârüs edilen fikrî ve felsefî mirastır. Siyâsetnâme müellifleri, birbirleriyle selef ve halef ilişkisi içinde hareket ederler. Bu Osmanlı öncesi dönemde böyle olduğu gibi sonraki dönemde de böyledir. Peçevî tenkîdî bir perspektifle hareket etmede Gelibolulu Mustafa Âlî'ye benzer. Siyasetnâme mantığı ile kaleme aldığı hususlar esas alındığında Na'îmâ âdetâ Kâtip Çelebi'nin ileri zaman vurmuş aksi gibidir. Defterdar Sarı Mehmet Paşa *Asafnâme*'ye doğrudan atıflarda bulunarak¹⁵³ mevcut vaziyeti tartar. Hâdis burda kalmaz, İslâmlaşma sürecinden başlayarak Türk dünyasının aktığı güzergâha paralel olarak İslâm düşünce mirasını kaynaklarıyla beraber kucaklamaya kadar gider. Hikmetlerle örülü eserini, büyük bir mahviyetkârlıkla kendisine ait görmeyen Akhisârî, kudemâ-yı ulemâ ve küberâ-yı hükemânın kitaplarına hususen de Beyzâvî'nin *Envârü't-Tenzîl*'i ile Zemahşerî'nin *Ravzatü'l-Ulemâ*'sına dayandırır.¹⁵⁴ Gelibolulu Mustafa Âlî bir nasihatnâme olan *Mehâsinü'l-Âdâb*'ında, Câhiz'in *Kıtabü't-Tâc*'ını yeni baştan düzenler, aktüel konular etrafında güncelleştirir.¹⁵⁵ Yine Mustafa Âlî, Salahuddîn Eyyubî'nin siyaset etme tarzı etrafında vücûd bulan tecrübeyi, yaşadığı zamanın gerçeklerine vurarak *Nasihatü's-selâtin* (*Nüşatü's-Selâtin*)'i kaleme alır.¹⁵⁶ Mevlânâ Ali b. Sâlih, "hikmeti ve fûnûnu avâmdan" arındırmak için titizlikte özen gösteren *Kelile ve Dimne*'yi yirmi yıl emek vererek *Hümâyûn-nâme* ismiyle tercüme eder.¹⁵⁷ Görüleceği üzere maziyle birleşme yollarını arayan Osmanlılar bağlı olduğu kaynaklardan gelen unsurları aktüel hâle getirerek yeni dönemin gerçeklerine varır. Siyaset meselesinde seleflerinin açtığı yolda devam ederler. Geçmiş şahsiyetin âdetâ hareket noktası kılan bu zemin ve çerçevede Osmanlı siyaset düşüncesi, İslâm felsefesine istikâmet veren Eflâtûn ile Aristo'ya dönüp bakma ihtiyacı hisseder. Sultân Mehmed Hân-ı Râbî için "aklı-ı Aristo idi" nitelemesi¹⁵⁸ bir kalıp ifade olmanın ötesinde verili sistemi değerlendirme noktası olarak almanın bir örneğidir. Sadece pâdişâhlar için değil, diğer devlet adamları için de benzer nitelemeler kullanılır.¹⁵⁹ Buna göre

¹⁵³ Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Nesâyihu'l-Vüzerâ ve'l-Ümerâ*, s. 17, 73.

¹⁵⁴ Hasan Kâfî el-Akhisârî, *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-âlem*, s. 19; *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-âlem* (A. Reşid Paşa); s. 9; *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-âlem* (M. İpşirli), s. 250.

¹⁵⁵ Âlî söz konusu eseri Sultân Mehmed'e ve yeni sadrazam İbrahim Paşa'ya ithâf eder. Fleischer, Cornell H., *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire The Historian Mustafa Âlî (1541-1600)*, s. 166; *Tarihçi Mustafa Âlî: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati*, s. 173-174.

¹⁵⁶ Na'îmâ'nın değerlendirmeleri için bkz. *Tarih-i Na'îmâ*, I, 33.

¹⁵⁷ *Tarih-i Peçevî*, I, 60-61.

¹⁵⁸ *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, I, 128.

¹⁵⁹ *Akl-ı Aristo, Aristo tedbir* şeklindeki ifadeler için bkz. *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, I, 75, 78; *Tarih-i Cevdet*, I, 4.

Yavuz Selîm'in kazaskeri Mevlânâ Kadri Çelebi, tabiatı yükseklerde dolaşan, parlak ve taze zihin sâhibi kişidir ki Aristo muhakeme bahislerinde kendisinden fazîlet ve hikmet, Ebû Ali Sînâ inci saçan sözlerinden marifet tahsil eder.¹⁶⁰ Bu ifadelerde sık sık kendisine dönülme ihtiyacı hissedilen Aristo karşısındaki özgüven dikkat çekicidir. Bu özgüveni gösteren tavır şurada daha bir belirgindir: Kanûnî Sultân Süleyman'ın fazîletine nispetle Aristo onun huzurunda ebced okuyan aklı kıt bir çocuk, seyyâh-ı âlem ve cihângirliği müsellemlen olan İskender'i Zülkarneyn de ednâ bir Râmî kuludur.¹⁶¹

Eflâtûn¹⁶² için kullanılan benzer kalıp ifade ise Eflâtûn-ı İlâhî'dir.¹⁶³ O nasihatlerinden şöyle der: "Re'yinde müstebid bir kimseye hizmet ettiğinde etrafını kızdırmakla râzı et/hükümünde mağlub olan kimseye hizmet ettiğinde tebe'asını hoşnut tutmakla kızdır". Bu kelâm-ı hikmet gereği melikler, vezîrler, devlet erbâbı ve ağniyâya hizmet eden âkıllı kimseler hizmet ettiği devletli kendi işinde bağımsız ve görüşünde müstebid ise her hâlde ana hayr-hâhlık izhâr edip tabilerinin düşmanlıklarından korkmamalıdır. Fakat hizmet ettiği kişi görüşü zayıf, âciz ve mağlûb ise hayr-hâhlık için kendini meydana atmayıp tabilerinin rızâsını fazlasıyla gözetmelidir.¹⁶⁴ Osmanlıyı besleyecek bir fikir kaynağı olarak görülen Eflâtûn'un iktibas edilen ifadelerinde çok iyi görüleceği üzere Osmanlı siyaset geleneğinde, başka fikirlere kendi tecrübesi nispetinde ve istikâmetinde açık olan bir yapı söz konusudur. Burada bizzat tecrübe edilen bir gerçek, öteden beri hükmünü yürüten bir filozofun şahsında siyasî hayata mâl edilmekte ve bir mesele olmaktan çıkarılmaktadır. Osmanlı siyaset düşüncesi Aristo ve Eflâtûn başta olmak üzere, Fars ve Hind'e ancak kendi tecrübesi nispetinde açıktır. Bunların şahsında bütün o coğrafi genişlik Osmanlı asırlarında bu devletin ruh bütünlüğünü sağlamaya katkı yaptığı ölçüde yeniden dirilir.¹⁶⁵ Grek filozofları, Osmanlı mütefekkirlerinin fikirlerini dayandırdığı sosyal hayatın realitelerine bağlıdır. Burada hakîkaten eskinin devamı olmayan yeni bir duruş ortaya çıkar. Kadîm filozofların akisleri ne kadar mühim bir yer tutarsa tutsun bu böyledir. Asıl mühim olan onlardan gelen fikirlerin benimseniş tarzıdır. Birçok hususiyetler içeren bu hamlelerin büyük neticeleri, hayatı ve düşün-

¹⁶⁰ *Selî Bey Tezkîresi: Heşt Behîşt*, s. 79.

¹⁶¹ *Heşt Behîşt: Selî Bey Tezkîresi*, s. 90.

¹⁶² IV. Murâd devrinde Emir Çelebi'nin Hekimbaşı oluşunu düşürülen tarih şudur: "Tarih-i re'îsü'l-etıbbâ şüden-i Emir Çelebi: Hikmetiyle oldu Eflâtûn etıbbâya re'îs". *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, I, 122.

¹⁶³ *Tarih-i Na'imâ*, I, 37; III, 1373.

¹⁶⁴ *a. g. e.*, III, 1373; görüleceği üzere: Eflâtûn daha çok nasihatlerinden öğüt alınan bir isim hâline gelir. Ondan alınması gereken bir öğüt şöyledir: İyi halini herkese gösterme ancak hak edene ve emin olduğun kimselere göster. Buna göre hususi sohbe dâhil olan yârân o sohbet ile iftîhâr etmez, gizli sırları keşf eylemez, sırları içine gömer. *a. g. e.*, III, 1252-1253; Eflâtûn-ı İlâhî'nin bir başka sözü de şudur: İnsanların gizledikleri kusurları araştıran gönüllerin sevgisinden mahrum kalır. *a. g. e.*, I, 37.

¹⁶⁵ İslâm felsefesinin teşekkül sürecinde Müslümanlar kendi tecrübeleri nispetinde Grek felsefesine açırlılar. Aristo ve Eflâtûn etrafında vücûd bulan fikrî yapıyı dünya görüşleri istikâmetinde tevârüs ederler. Burada Gazzâlî'nin *ricâlî hakikat ile değil hakikatı ricâl ile bilirler* sözünü hatırladığımızda Grek filozoflarının veya modern dönemde Batılıların neden bu derecede ciddiye alındığının sırrı kendiliğinden ortaya çıkar.

ceyi idare eden zihniyet etrafında toplanır. Benzer şekilde İslâm düşünce geleneğinin Osmanlı asırlarından önce Aristo ve Eflâtûn'un düşüncelerini içselleştirdiği hepsinden daha önemlisi kadîm filozofların İslâm mütefekkirlerinin üslûp ve fikri içinde esas hüviyetlerini kaybettikleri bilinen bir gerçeğin ifadesidir. Kadîm dönemde yapılanlar bir çeşit ilk tecrübe vazifesi görür. İşte Osmanlı fikir hayatını inşâ eden mütefekkirler de bu çizgiyi geniş ve kökten değiştirici bir tecrübeyle aktüel kılarak o zincirin bir halkası hâline gelirler, Hâce Nâsır üzerinden Eflâtûn'a, Fâzıl Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî* isimli eseri üzerinden de Aristoteles'e uzanarak Eflâtûn ve Aristo'yu Hâce Abdülhâlîk-ı Gücdüvânî ve Mevlânâ ile bir araya getirmekte tereddüt etmezler.¹⁶⁶ Bu vadiye nazarî olan ile amelî olanın irtibatı Aristo ile İskender arasındaki bağlantı üzerinden ele alınır. Aristo, İskender için kaleme aldığı siyasetnâmede siyasetin özünü ve nizâm-ı âlemin sebeplerini adâlet dâiresinde özetler.¹⁶⁷ İskender-i Zülkarneyn terkibi gelinen aşamanın en güzel ifadesidir.¹⁶⁸ Tutulması lazım gelen yol da şudur: "Demişlerdir ki İskender arz-ı mesâlih olunmadığı günü eyyâm-ı saltanattan addetmezdi".¹⁶⁹ Bursevî'nin siyasetnâme niteliğine sahip olan eserindeki bu ifade, Osmanlı siyaset sisteminin mantığını ve referans ağını dokuyan zihniyeti verebilecek vasıftadır. Vezîr Aristo ferâsetine sahip olması lâzımdır sözünde de¹⁷⁰ görüleceği üzere Aristo dolayısıyla da vezîrler, Osmanlı siyaset algısında nazarî aklın temsilcisi, Pâdişâhlar da amelî aklın temsilcisidir. Erzurumlu insan rûhunu âlemin pâdişâhına, nazarî aklı da vezîr-i a'zama benzetir.¹⁷¹ Özellikle dikkate çarpan ve başlangıcı daha evvellere çıkan bu cinsten dikkatleri çoğaltmak her zaman için mümkündür.

Siyaset geleneğinin bir diğer hususiliği de şudur: Osmanlı pâdişâhları için kullanılan ünvanlar da aslında bir tarafıyla siyâset düşüncesinin arka planını gösterebilecek vasıftadır. Burada Türk siyaset geleneğinin İslâmî bir istikâmete doğru aktığı görülür. Havâkîn¹⁷² ünvânından selâtin'e¹⁷³ doğru gidişin manası budur.¹⁷⁴ Kadîm zamanlarda Türk hâkimlerine havâkîn, Selçuklulara ve Osmanlılara Sultân denilir.¹⁷⁵ Osmancık'dan İstanbul'un fethedildiği âna gelinceye kadar beg ünvanını kullanan Osmanlılar o ândan

¹⁶⁶ Kınalı-zâde'nin tavrı bu fikir ve rûh hâletine en iyi misaldir. *Ahlâk-ı Alâî*, s. 542-543, 531.

¹⁶⁷ Kınalı-zâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 538.

¹⁶⁸ Veysî, *Hûbnâme*, s. 8.

¹⁶⁹ Bursevî, *Tuhfe-i Aliyye*, s. 201.

¹⁷⁰ Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Nesâyihu'l-Vüzerâ ve'l-Ümerâ*, s. 9, 113.

¹⁷¹ İbrahim Hakkı Erzurûmî, *Marifetnâme*, s. 228.

¹⁷² Çin'e hükmedenler hâkânıtlıklıyla meşhûrdur. Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü'l-Târih-i Kühü'l-Ahbâr*, I/1, 26.

¹⁷³ Kur'an-ı Kerîm'de selâtin ki anılır, ekseriya melik ismi ile yâd kılınır. *a. g. e.*, I/1, 26; Sultân hâkim manasınadır. Ona binaen hala vilâyet-i Acem'de mîr-livâ olanlara sultân denilir. *a. g. e.*, I/1, 26.

¹⁷⁴ Fâtih Sultân Mehmed için kullanılan ifade şudur: "Halîfetü'r-Rahmân, sâhibu'z-zamân es-Sultân b. es-Sultân ve'l-Hâkân b. el-Hâkân Ebu'l-Feth Muhammed b. Murâd Han" Alâeddin et-Tûsî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 60-61.

¹⁷⁵ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü'l-Târih-i Kühü'l-Ahbâr*, I/1, 27.

sonra Sultân üvânını kullanır.¹⁷⁶ Bütün bunların başında sultânların fetihlerine ve faaliyetlerine paralel olarak bunlara hâdimü'l-haremeyn, sultânü'l-berreyn ve hâkânü'l-bahreyn Seyyîdü'l-Arab ve'l-Acem, fâtihü'l-meğârib ve'l-maşârik, sâhib-kırân şarken ve garben, sâhib-kırân-ı zamân, ulü'l-emr ve hünkâr gibi yeni lakaplar verilir.¹⁷⁷

Osmanlı siyaset düşüncesinin bir de Fârisî kaynaklara bakan cephesi vardır. İslâmlaşma sürecinin başladığı ve Müslümanlığın yayılma sahalarının genişlediği dönemlerde İslâmiyet'in en fazla Fars coğrafyasında muayyen bir kültüre mahsûs hâle gelmeye başladığı görülür. Fârisîler belirli bir döneme kadar Selçukluların hâkimiyeti altında yaşar fakat belirli bir zamandan sonra Râfızî/Kızılbaş şeklinde nitelenir. Dahası onlar İslâm'ı Batı'ya doğru yayan Osmanlı'nın önündeki en büyük engel hâline gelir. Bu iki farklı tavrın ilk aşaması dikkate alındığında Horasan-Mâverâünnehir hattında vücûd bulan siyaset kültüründen beslenmenin tabiîliği kendiliğinden ortaya çıkar. Nitekim bu coğrafyada kaleme alınan siyasetnâme kültürü Osmanlı asırlarına çeviriler vâsıtasıyla taşınır,¹⁷⁸ bunlar ilaveler eşliğinde yeni baştan düzenlenir. Bazen çevirileri şerhler takip eder.¹⁷⁹ Kısaca Selçuklular devrinden beri¹⁸⁰ Türklerin hâkim oldukları coğrafyaya rengini vermeye başlayan bu birikim, bir şekilde tevârüs edilerek yeni baştan aktüel bir mâhiyete büründürülür. Osmanlı asırlarında ete kemiğe bürünen bu siyasetnâmeler yahut da siyasetnâme vâfına sahip eserler, devlet adamlarını siyasî alanda yüceltirken eski İran devlet adamlarıyla mukayese eden bir zeminde harekete geçer.¹⁸¹ Kânûnî'nin portresi Nûşirevân'a paralel olarak çizilir.¹⁸² IV. Murâd, Rüstem'e benzetilir.¹⁸³ II. Bâyezid devrinin hazine defterdârı ve Yavuz'un vezîri olan Pîrî Paşa “hûb-i idrâk ve zihn-i pâk Büzürçmihr” olarak görülür.¹⁸⁴ Bazı devlet adamları da Âsaf-ı Berhîyâ şekliyle vâsfedilir.¹⁸⁵ Casus kullanmada ve casusların hallerini gizlice araştırmada Nûşirevân-ı Âdil idealleştirilir.¹⁸⁶ En güzel örneğini Kınalı-zâde'de gördüğümüz

¹⁷⁶ Hoca Sa'deddîn Efendi, *Tâcü't-Tevârih*, I, 39; *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, II, 23.

¹⁷⁷ *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, I, 162; II, 23; X, 40-42

¹⁷⁸ Gazzâlî'nin Selçuklu Sultânı Melikşâh için kaleme aldığı *et-Tıbru'l-Meshûk fî Nesâihî'l-Mülûk* isimli Farsça siyasetnâmesinin Osmanlıda muhtelif çevirilerinin olması bu cümledendir. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I, 243-244; Keykavus'un *Kâbusnâme*'sinin bir çevirisi II. Murâd devrinde Mercüme Ahmed tarafından yapılırken bir başka çeviri Şeyhoğlu Sadreddîn Mustafa tarafından yapılır. Yine Şeyhoğlu Sadreddîn Mustafa, Necmeddin Râzî'nin *Mîrsâdü'l-İbâd*'ının beşinci cildinin tercümesini de *Kenzü'l-Küberâ ve Mehakku'l-Ulemâ* ismiyle gerçekleştirir.

¹⁷⁹ Osmanlı devrinde tercüme edilen Attâr'ın *Pendnâme*'si, Bursevî tarafından şerhe tabi tutulur.

¹⁸⁰ Mes'ûd ibn Keykâvûs b. Keyhüsrev b. Keykûbâd için yazılan Muhammed b. Muhammed ibn Mahmûd *Fustâtu'l-Adâletî fî Kavâidi's-Sultâna*'sı örneklerden biridir. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II, 189.

¹⁸¹ Şükrullah, *Behcetü'l-Tevârih*, s. 64.

¹⁸² *Kitâb-ı Müstetâb*, s. 24-25.

¹⁸³ “Devlet-i Âl-i Osman'da böyle bir zâbit ü râbit ve âdil-i hunhâr, Celâlî ve eşkiyâ-küş asker-keş, Rüstem-salâbet, bedî'-şecâ'at pâdişâh gelmemiştir”. *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, I, 100.

¹⁸⁴ *Heşt Bihîşt: Selî Bey Tezkiresi*, s. 120.

¹⁸⁵ Neşrî, *Cihânnümâ*, s. 132; *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, III, 51.

¹⁸⁶ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Mevâ'idü'n-Nefâis fî-Kavâ'idü'l-Mecâlis*, s. 280.

adâlet dâiresi fikri Akhisârî'nin siyasetnâmesinde Ardeşir b. Bâbek'e mâl edilse de¹⁸⁷ siyasetnâmelerin genelinde adâleti ete kemiğe büründüren şahıs Nûşirevân-ı Âdil'dir.¹⁸⁸ Adâlet hususundaki endişeleri nedeniyle onun portresi Müslüman olarak tasvir edilir.¹⁸⁹ Onunla Ömer birbirinin muâdili olarak görülür.¹⁹⁰ Bununla beraber, geçmişle mevcut vaziyet arasında yapılacak ufak bir karşılaştırma da gösterecektir ki perspektifi tayin eden Müslümanlığın istikâmet verdiği değerlerdir. Hemen her noktada gizli bir karşılaştırma fikrinin beraberce yürüdüğünü göseren en güzel örnek şudur: 929'da Manisa'da müderris iken ölen Ece Halîfe denilmekle meşhûr Mevlânâ Yakub'tan aktarılan bir ifade dikkate değerdir: *Ben âdil bir hükümdâr zamanında doğdum* hadîsini, Mevlânâ Câmî *Baharistan*'ında şöyle zikredip tercüme eder: *Ben Nûşirevân gibi âdil bir hükümdârın zamanında dünyaya geldiğim için zulumden uzağım*. Molla Yakub bu ifade nedeniyle Câmî'ye ta'n eder ve şöyle der: *Hazret-i Peygamber'in adâletin feyzini bir Mecûsîden öğrenmesi, adâlette Mecûsîlikten ilhâm alması yakışıksız bir durumdur. Kisra denilen Şahı Hazret-i Peygamber doğduğu için zulme sapmamıştır*.¹⁹¹ Bu perspektifte de görüleceği üzere Osmanlı siyaset düşüncesinin kaynakları ile ilgili ileri sürülecek her görüş bizi kültürün asıl mekanizması olan zihniyetin değıştürücü gücüne götürür. Bu noktada her şey, ne derecede birbirine bağı ve birbirini tamamlayıcı vasıfta olsa da asıl çerçeveye girdiği anda derhal hüviyetlerini kaybeder.

¹⁸⁷ Hasan Kâfî el-Akhisârî, *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmı'l-âlem*, s. 19, 22; *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmı'l-âlem* (A. Reşid Paşa); s. 22; *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmı'l-âlem* (M. İpşirli), s. 254.

¹⁸⁸ *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, I, 21.

¹⁸⁹ *Kitâb-ı Müstetâb*, s. 24-25.

¹⁹⁰ *Anonim Tevârîh-i Âl-i Osman*, s. 51.

¹⁹¹ *Tarih-i Peçevî*, I, 50-51.

3. SİYASÎ TECRÜBENİN İTİKÂDÎ BOYUTU VE METAFİZİK TEMELİ

Osmanlı siyaset düşüncesinin itikâdî manzarasını ve metafizik boyutunu şekillendiren hususlar, bir bakıma geride bırakılan asırlardan pek farklı değildir. Umûmî çizgileri gözönünde tutulursa asırlar evvelinden teşekkül etmiş olan miras, yeni dönemi beslemek üzere bir daha karşımıza çıkar, hayatla ilgisini kesmeden hep aynı eksenin etrafında döner. Türk tarih tecrübesinde fikrî ve kültürel dönüşümler siyasî irâdenin güç ve kudretine paralel olarak gerçekleşir. Buna göre bey'in benimsediği dini boy da benimser. *İnsanlar genellikle meliklerinin dinine tabi olurlar*, sultanları taklîd ederler.¹⁹² Hakîm es-Semerkindî, Nizâmü'l-mülk, Yûsuf Has Hâcib, Gazzâlî, Hızır Beg, Kemal Paşa-zâde, Ebussuûd Efendi ve Cevdet Paşa gibi mütefekkilere intikal ettiğimizde düşünce yapımızı iktidar muhitinde bulunanların vücûda getirdiği, siyasî irâdenin bu tip mütefekkilirler vâsıtasıyla yörüngeyi tayin ettiği kendiliğinden ortaya çıkar. Osmanlı tecrübesi de sonuna kadar, etrafında teşekkül ettiği sisteme bağlı kalır. Vezîr ve sadrazamların belirli bir döneme kadar ulemâ arasından çıktığı Osmanlı asırlarında, siyaset ile inanç dünyası arasındaki vazgeçilmez bağlantının en güzel ifadesi din ü devlet fikridir. Siyaset felsefesinin esas vasıfları burada toplanır. Mülk ve din ikiz kardeşdir.¹⁹³ Din ü devlet,¹⁹⁴ mülk ü millet,¹⁹⁵ “din ü millet davet u nusret”,¹⁹⁶ yahut da Osman Gazi ile Hoca-zâde'nin ifadesiyle din ü dünya¹⁹⁷ veya dünya ve din,¹⁹⁸ birbirinden ayrılmaz. Bu iki iki unsur¹⁹⁹ Osmanlı asırlarını dolduran hâdiseler içinde devamlı bir münasebeti muhafaza eder. Bu vadide dikkat edilecek bir nokta da şudur: Din temel, hükümdâr da

¹⁹² Kınalı-zâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 462.

¹⁹³ *a. g. e.*, s. 463; bu ifade bir hadîsin doğrudan tercümesidir. bkz. Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, II, 245.

¹⁹⁴ *Tarih-i Cevdet*, I, 88-89, 158; II, 279; 179; III, 92; IV, 51; V, 32, 108; VI, 6-7; VII, 301; IX, 15, 31, 72; XII, 159; *Ma'rûzât*, 213; *Tezâkir*, II, 129; *Tezâkir*, IV, 81.

¹⁹⁵ *Ma'rûzât*, s. 8; *Tezâkir*, III, 227; Ahmed Midhat Efendi, *Üss-i İnkılap*, I, 119.

¹⁹⁶ Bosnevî, *Tecelliyâyû Arâisi'n-Nusûs fî Manassât-ı Hikemi'l-Fusûs*, I, 238.

¹⁹⁷ *Âşık Paşa-zâde Tarihi*, s. 341.

¹⁹⁸ Hoca-zâde, *Tehâfütü'l-Felasife*, s. 3.

¹⁹⁹ Bkz. *Ma'rûzât*, s. 13; Sultân II. Mahmûd Vehhâbîler karşısında elde edilen muzafferiyet neticesinde halini şöyle kâle döker: “Nân u nemek helâl olsun. Din u devletime hizmet olursa bu kadar olur.” BOA, HAT, 19556, 19640.

onun bekçisidir. Temeli olmayan yıkıldığı gibi bekçisi olmayan da yıkılır gider.²⁰⁰ Din, Devlet-i Aliyye-i Muhammediyye'nin sayesinde muhafaza edildiğine göre devletin zevâli dinin de zevâlini getirir.²⁰¹ Şeriatı muhafaza edecek olan devletin şahsında güç ve kudrettir. Âlimler hükümlerin icrâsında sultânlara muhtaçtır.²⁰² İyi dikkat edilecek olursa nübüvvet tecrübesinden başlayarak, siyasî sistemi dînî bir akîdeyle kuşatan bu anlayışın devamlı olarak yoklandığı görülür. Bu gaye uğrunda yapılan büyük girişimlerden biri de en güzel misali şurada bulur: Peygamberlik ve şahlık, bir parmakta iki yüzük, bir madende iki mücevher gibidir. Aklı dalâlet karanlığında şaşkına dönmekten kurtaran Peygamberlik nûru; âlemde nizâmı sağlayan da siyaset işleridir. Semâvî sahafeler ve İlâhî kitapların muhtevâsını dolduran ilimler tevhit; şeriat ve tarih olduğuna göre insanların en şereflipleri nebîler, âlimler ve emirlerdir. Nebiler tebliğ ve risâlet; ulemâ ilim ve ibâdet; emirler de adl ve siyâset ile şöhet bulur.²⁰³ Öteden beri tecrübe edildiği üzere dünya ulemânın ilmi, emirlerin adâleti, salihlerin ibâdeti ve duâsı, cömertlerin de ihsanı ile durur.²⁰⁴ Bunların arasında mâhiyet değil sadece derece farkı vardır. Ağrılık merkezini keskin çizgilerle görülsün yahut görölmesin metafizik değerler oluşturur. Asolan siyasette ve sosyal hayatta bunlara olması gereken yeri kuvvetli bir şekilde vermektir. Siyaset işte bu şekilde zihniyet dünyasına ve sosyal hayata istikâmet veren değerlerin doğrudan bir ifadesi hâline gelir. Siyaset dünyasını idare eden mutlak burada toplandığına göre tevhit, şeriat ve tarih ilmine vâkıf olan sultânlar ve melikler, Peygamberlik hükümlerine nâil olur. Peygamberler tebliğ eder, sultânlar ve pâdişâhlar ise infaz eder ve siyaset yaparlar. Bu nedenle onlara “halîfe-i rûy-i zemîn zıllullâhi fi'l-arzeyn olan pâdişâh-ı felek-temkîn” ifadesinde görüleceği üzere²⁰⁵ Allah'ın yeryüzündeki gölgesi ve halîfesi denilir.²⁰⁶ Bu fikirlere iyi dikkat edilince bunların tek başına ortaya çıkmadığı, arkasında bunu destekleyen bir gelenek ve tecrübenin mevcut olduğu görülür. Klasik siyaset geleneğinin bu en sağlam cephesine eklenebilecek bir başka husus da sultânların düşman askerleriyle ceng etmeleri sayesinde aldıkları “müeyyed min 'indillâh” rütbesidir.²⁰⁷ Devleti dînî esaslara dayanan

²⁰⁰ Kınalı-zâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Âlâî*, s. 32, 47.

²⁰¹ Tayyâr-zâde Atâ, *Osmanlı Saray Tarihi: Tarih-i Enderûn*, III, 334.

²⁰² Neşrî, *Cihânnümâ*, s. 4; Evliyâ Çelebi *Seyâhatnâmesi*, I, 11; *Hırzu'l-Mülûk*, s. 175; Gelibolulu Mustafa Âlî, *Nasihatü's-Selâtin*, s. 93; a. mlf., *Mevâ'idü'n-Nefâis fî-Kavâ'idü'l-Mecâlis*, s. 324-325; *Tarih-i Nişancı Mehmed Paşa*, s. 272-273.

²⁰³ Neşrî, *Cihânnümâ*, s. 3-4.

²⁰⁴ Hasan Kâfî el-Akhisârî, *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmî'l-âlem*, s. 25; *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmî'l-âlem* (A. Reşid Paşa), s. 25; *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmî'l-âlem* (M. İpşirli), s. 258.

²⁰⁵ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Menşeu'l-İnşâ*, s. 92.

²⁰⁶ Zıllu'llâh/zıllullâhi fi'l-arz/zıllullâh-ı rû-yı zemîn ifadeleri için bkz. Neşrî, *Cihânnümâ*, s. 4; IV. Murâd'ın şahsında bu kullanıma bir örnek olmak üzere bkz. Evliyâ Çelebi *Seyâhatnâmesi*, I, 11; *Hırzu'l-Mülûk*, s. 175; Gelibolulu Mustafa Âlî, *Nasihatü's-Selâtin*, s. 93; a. mlf., *Mevâ'idü'n-Nefâis fî-Kavâ'idü'l-Mecâlis*, s. 324-325; *Tarih-i Nişancı Mehmed Paşa*, s. 272-273; Allah'ın yeryüzündeki gölgesi konumunda olan Sultân, “ye'vâ ileyhi küllü mazlûmin” dir. Gelibolulu Mustafa Âlî, *Nasihatü's-Selâtin*, s. 95.

²⁰⁷ a. mlf., *Kitâbü'l-Târîh-ü'l-Künhü'l-Ahbâr*, I/1, 1052; Burada Gelibolulu'nun “Timur'un müeyyed min-indillâh idüğü müttufekun aleyh-i cumhûrdur” ifadesi oldukça dikkat çekicidir. a. g. e., I/1, 159.

bir kuruluş olarak gören ve eskinin devamı olan bu duruş, her zaman aynı kıymetleri aksettirmekle beraber şurada da kendisini gösterir: Osmanlı sultânları *halife* lakabını kılıç ile cihâd ederek hilâfet dâiresini muhafaza etmelerine söz ve fiilde Hazret-i-i Peygambere, dört halife ve benzerlerinin yoluna uymalarına borçludurlar.²⁰⁸ Onların zıll-i İlâhî oldukları, geçmişin hiçbir hususiyetini terketmeden şeriatı boyun eğmelerinde görülür.²⁰⁹ İslâm'ı yüceltmede ideal pâdişâh olan Fâtih Sultân Mehmed Hân'ın şahsında olduğu gibi²¹⁰ saltanat makamının vazifesi beldeleri fethetmek, düşmanları defetmek ve vâcib olduğu durumlarda da gazâ yapmaktır.²¹¹ Bunlar da siyasî hayatımızda öteden beri rol oynayan fikirler ve inançlardır. Onlar hep aynı fikirlerin adamıdır. Allah'ın yeryüzündeki halifeleri olan Osmanlı sultânlarının saltanat usûlleri, râşid halifelerin tavrı üzere kurulmuş olup cümlesi hâlis Ehl-i Sünnet'tir. Tabiatları devamlı olarak gazâ, mücâhede ve şeriat hükümlerini²¹² icrâ etmektir. Cenâb-ı Hakk onları sünnet ve farzları bütün dünyada uygulamak üzere hâkim kılmış, cihâd etme, adâlet ve doğruluğu yayma görevini kendilerine vermiştir. Hâliyle hilâfet vasfına en münasip ve lâyük olan onlardır.²¹³ Halife olmanın kayıtsız şartsız teslim olmayı esas alan bu metafizik manası yanında bir de siyasî manası vardır. Osmanlılar burada sisteme vücûd veren en temel realite ile bir kez daha karşılaşılır. Birtakım meseleleri ortaya atarak esaslı noktaları bulan bu fikre göre Yavuz Sultân Selîm Hân Hicaz ve Mısır'ı fethederek hâdimü'l-harâmeynü'ş-şerîfeyn ünvanını ve hilâfet-i İslâmiyye lakablarını Osmanlı Devleti'nin lakablarına ilave eylemiş, şîar-ı hilâfet olan teberrükât-ı seniyye-i nebeviye-yi İslâm saltanatının merkezi olan İstanbul'a getirmiştir. Böylece saltanat ve hilâfeti bir arada toplayan Devlet-i Aliyye hakettiği dereceye ulaşmıştır.²¹⁴ Çeşitli unsurları kendi içinde eriten, kaynağı itibariyle İlâhî, tecellî yeri itibariyle de halk olan bu yapının üzerinde ne kadar durulsa azdır. Osmanlı siyaset düşüncesinin hareket noktası burasıdır. Cevdet Paşa'ya intikal ettiğimizde bunun bir tesadüf olmadığı çok esaslı bazı hususiliklerin bunu beslediği görülür. Kısaca bu sistemin ete kemiğe bürünmesini anlatalım: Osmanlı Devleti çeşitli kavimler ve sınıflardan oluşan bir büyük topluluk olup bu farklı unsurları birbirine bağlayan mukaddes kuvvet hilâfettir. Çünkü Arab, Kürd, Arnavud, Boşnak kavimlerini yek-vücûd eden taraf *vahdet-i İslâm*'dır. Bununla beraber devletin asıl kuvveti Türklerdir. Türkler'in kadri diğer kavimlere nispetle büyüktür. Fakat lisânları dince lisânımız olan Arablar başta olmak üzere diğer kavimlere de eşit muamelede

²⁰⁸ Bursevî, *Tuhfe-i Aliyye*, s. 200-201.

²⁰⁹ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Mevâ'idü'n-Nefâis fî Kavâ'idü'l-Mecâlis*, s. 295.

²¹⁰ Uzun Hasan'ın annesi ile Trabzon fethinde geçen muhavere de bu durum çok belirgindir. Kınalı-zâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 464.

²¹¹ Hezârfen Hüseyin Efendi, *Telhîsü'l-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osman*, s. 173.

²¹² "Südde-i devlet-medâr-ı 'Osmanî esas-ı ri'ayet-i şer'-i şerîf üzere vak'olunmuştur". Veysî, *Hâbnâme*, s. 45.

²¹³ Mütercim Âsım Efendi, *Merahu'l-Meâlî fî Şerhi'l-Emâlî*, s. 150; Hoca Sa'deddîn Efendi, *Tâcü't-Tevârih*, 1, 82.

²¹⁴ *Tarih-i Cevdet*, 1, 39.

bulunmak lazımdır. İşte Yavuz Sultân Selîm'in esas tedbîri budur.²¹⁵ Na'îmâ hilâfetin fiilî ve dînî karşılığını şu şekilde billûrlaştırmaktadır:

“Hakk Te'âlâ hazretleri bu Devlet-i Aliyye'nin hâfız u nâsırı olup rütbe-i hilâfet-i uz mânın mağlûb olmasına rızâ-i şerîfi olmamakla herbâr ki saltanat-ı aliyye cânibine galebe ve müşâreket dâ'îyesine düşenler zuhûr ede. Elbette tîğ-i bî-dirîğ-i kahr u intikam ile i'dâm oluna gelmiştir. Çünkü askerın mevâcibi hâzırlanıp ol gâ'ile-i mühimmenin tedârükü görülmüş idi”.²¹⁶

Burada dikkat edilecek nokta şudur: Zamanın sultânlarını *hilâfetle* vasfetmek bir hakîkat olduğuna²¹⁷ ve sultân Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olduğuna göre ona itaat etmek ve hilâfet makamına hürmet etmek bütün Müslümanlara hattâ bütün insanlara²¹⁸ farz-ı ayn ve ayn-ı dîndir.²¹⁹ Üli'l-emre itaat Allah'a ve O'nun resûlüne itaattir. Doğrusu budur ki hükümdâra itaat etmeme noktasında ne şer'î ne de aklî ruhsat vardır.²²⁰ Nitekim II. Bâyezid bir konuşmasında bunu şu şekilde dile getirir: “Reâyânın sultânların işlerine dahl ü taarruz ne vazifeleridir. Onlara lazım olan saltanat kime nasîb olursa boyunlarını onun boyunduruğuna takmaktır”.²²¹ Bu noktada III. Mehmed'in sadrazamı ve serdârı olan Ferhat Paşa'da görüleceği üzere sadrazamların da pâdişâhlarla hemfikir olduğu ve başka türlü düşünmedikleri görülür. Mesele hakkında tam bir fikir vermek için Paşa'nın sözlerini aynen alalım: “Emr-i pâdişâhîye itaat etmeyen kendi kâfir, avratı bâyindir. Zinhar muhâlefetten perhîz edin”.²²² Devlete “itâat etmeyen kulun siyâseti vâcibâtandır”.²²³ Devlet-i Osmaniyye bir devlet-i Hüdâ-dâddır. Bunlara dâğî ve bâğî olanların küfrüne ve katline fetvâ verilir, üzerine

²¹⁵ Bu durum çok vakitler devam etse de daha sonraları cahil ve gafil memurların çoğaltılmasıyla birçok Arap fellah diye hor hakir görülür ve Araplar da Türkler de birbirlerinden nefret eder hâle gelir. BOA, YEE, K. 18, E. 1858, Z. 93, Kr. 39.

²¹⁶ *Tarih-i Na'îmâ*, IV, 1877.

²¹⁷ Bursevî, *Tuhfe-i Aliyye*, s. 200-201.

²¹⁸ Cevdet Paşa itaati bütün Müslümanlarla sınırlandırırken Tursun Beg bunu bütün insanlara farz-ı ayn kılar. Tursun Beg, *Tarih-i Ebü'l-Feth*, s. 15; *Tarih-i Cevdet*, IX, 121; devletin etnik, dînî ve coğrafi farklılıklar içeren geniş bir sahaya yayılması, Osmanlı hânedânına sadakat ilkesini, birliği temin etme noktasında oldukça fonksiyonel kıldı gibi, devleti idare eden en esaslı dizginlerden birinin ne olduğunu da ortaya koymaktadır. Colin İmber, “Ideals and Legitimation in Early Ottoman History”, s. 138; “Erken Osmanlı Tarihinde İdealler ve Meşrûiyet”, s. 139.

²¹⁹ Tursun Beg, *Tarih-i Ebü'l-Feth*, s. 15; İbn-i Kemâl, *Tevârih-i Âl-i Osman* VIII. Defter, s. 29; Gelibolulu Mustafa Âlî, *Tuhfetü'l-Uşşâk*, s. 255; a. mlf., *Nasihatü's-Selârin*, s. 117; *Tarih-i Na'îmâ*, III, 982; *Tarih-i Cevdet*, IX, 121; Âşık Paşa-zâde de Sultân I. Murâd'ı anlatırken şöyle der: “Bu âlün sevgüsü hayât-ı cândur/bu âlı sevmeyendür ehl-i ziyân”. *Âşık Paşa-zâde Tarihi*, s. 382.

²²⁰ Alâeddîn et-Tûsî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 61.

²²¹ Hoca Sa'deddîn Efendi, *Tâcü't-Tevârih*, II, 15.

²²² *Tarih-i Peçevî*, II, 166.

²²³ Bununla beraber pâdişâh bazen “hukûk-ı sâbıkaya binâen” buna ruhsat vermez. Bir örnek için bkz. İbnülemin, “Mustafa Âlî Efendi”, s. 9; Ömer Seyfettin'in “Hürriyete Lâayık Bir Kahraman” başlıklı hikayesinde “Allah'tan ziyade Abdülhamid'den korkan kâtipler” ifadesi hükümdarın şahsında Allah'ın celâlî tecellîsidir.

asker varır.²²⁴ Burada bir noktaya tekrar işaret etmek gerekir: İslâm fikriyatının çerçevesi içinde hareket eden devlete karşı yapılan her olumsuzluk, Allah'a karşı gelmekle eş anlamlıdır.²²⁵ Âlemdeki nizâmı mümkün kılan²²⁶ pâdişâh, "rûh-ı âlem" mesabesindedir.²²⁷ Osmanlı "İmâm-ı Azâm radiallahu'anhu mezhebini ihyâ" eden bir devlet,²²⁸ Müslümanların imâmı olan İslâm pâdişâhı da şeriatın hâmîsi ve saltanatın muhyîsidir.²²⁹ Onlar bu esaslara dönmek ve bu esaslardan yürümek sûretiyle hayatı tanzim etmek isterler. Hâliyle siyasetnâme müelliflerinin eserlerini kaleme alırken niyetlerini bu istikâmet etrafında toplamaları beklenebilir bir tavidir. Onlar tespit, teşhis ve çözüm önerilerinde devamlı olarak meselenin itikâdî cephesine eğilirler. Tarihî realiteleri gözönünde tutarak metafizik olana doğru giderler. Devamlı olarak âhîret endişesi taşımanın, vebalden sakınmanın ve şeriata uygun hareket etmenin önemine dikkat çekerler.²³⁰ Bu noktada şu hususun üzerinde durmak gerekir: Mülk ü milletin düzenini temin eden ve din ü devlet kâidelerinin muhkem olmasını sağlayan şer'-i Muhammedî ipine sarılmak olduğuna göre²³¹ saltanatın zevâl bulmasının zâhîrî alâmeti şeriat hükümleri ile amel etmemektir.²³² Osmanlılar şeriata ve dine sarıldıkları nispette İlâhî lütuflara mazhar olduklarına inanırlar.²³³ hakîkî pâdişâh, kainatın mâliki olan Allah'tır. Gerçekte hazine, asker ve reâyâ O'nundur. Mecâzî pâdişâh ise onun halîfesidir. Bu sebepler âleminde, sebepler nedeniyle tasarruf eden Allah'tır. O halde her an mecâzî pâdişâhın huzurunda hak, adâlet ve istikâmet üzere hareket edilmelidir.²³⁴ Umûmî bir bakışla ve kestirme bir hükümle Osmanlıların her hususta olduğu gibi siyaset dünyasını tayin eden değerlerde de geçmişin bir devamı olduğu, inkâr edilemeyecek bir gerçektir. Dünya görüşünü çerçeveleyen şey ne ise siyaset felsefesine hâkim olan da odur. Bütün bu verilerden sonra şu hükmün hangi

²²⁴ Devletin Celâîliler üzerinden âsilere/hâricîlere bakışı için bkz. *Tarih-i Na'îmâ*, II, 367-373; Osmanlı'da isyan edip/hurûc edip şehri yağmalayanlara verilen genel isim *hâricî*dir. Neşrî, *Cihânnümâ*, s. 256.

²²⁵ Bazı siyasetnâmelerin nizâm-ı âlem fikriyle başlaması tesadüf değildir. Nizâm-ı âlemin sebebi Allah'tır. O kıyamete kadar âlemin bâkî olmasını insan nevinin bekâsıyla takdir etmiştir. Hasan Kâfî el-Akhisârî, *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmî'l-âlem*, s. 19; *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmî'l-âlem* (A. Reşid Paşa); s. 13; *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmî'l-âlem* (M. İpşirli), s. 251.

²²⁶ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Mevâ'idü'n-Nefâis fî Kavâ'idü'l-Mecâlis*, s. 324-325.

²²⁷ Tayyâr-zâde Atâ, *Osmanlı Saray Tarihi: Tarih-i Enderûn*, III, 334; "ale'l-husus vedîat-ı hükümet kendülere bizzat virilmiştir. Gayri tevkilerine ne icâzet ve ne ruhsat gösterilmiştir". Bu nedenle olur olmaz yerde serdâr kullanılması ve vezîri manevî pâdişâh yapmak doğru değildir. Gelibolulu Mustafa Âlî, *Mevâ'idü'n-Nefâis fî Kavâ'idü'l-Mecâlis*, s. 324-325.

²²⁸ Veysî, *Hâbnâme*, s. 36.

²²⁹ *Tarih-i Cevdet*, I, 20.

²³⁰ *Hırzu'l-Mülûk*, s. 175; *Kitâb-ı Müstetâb*, s. 27.

²³¹ *Koçi Bey Risâlesi*, s. 8; *Hırzu'l-Mülûk*, s. 176.

²³² Hasan Kâfî el-Akhisârî, *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmî'l-âlem*, s. 27; *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmî'l-âlem* (A. Reşid Paşa); s. 31-32; *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmî'l-âlem* (M. İpşirli), s. 261-262.

²³³ İbn-i Kemâl, *Tevârih-i Âl-i Osman* IV. Defter, s. 321; Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü'r-Târih-i Künhi'l-Ahbâr*, I/1, 176; *Koçi Bey Risâlesi*, s. 36-37; *Düstûru'l-Amel li-İslâhî'l-Halel*, s.136-137.

²³⁴ a. g. e., s.136-137; *Kitâb-ı Müstetâb*, s. 31.

verilere dayanılarak ileri sürüldüğünün hesabını vermek kolay değildir: Osmanlı elitlerinin, Osmanlı pâdişâhının herkesin biat etmesi lazım gelen en yüce İslâm hükümdârı olduğuna ne derecede inandıkları, hâlâ araştırılmaya muhtaç bir konudur.²³⁵ Bununla beraber bu mutlak çerçeve bizi onu anlamaya çalışmaktan alıkoymamalıdır. Osmanlıların devlet mefhûmuna mistik bir heyecan ve korkuyla bağlı olduğunu gözden kaçırın bu bakış açısı siyasetin yörüngesini belirleyen değerlere ancak dış tarafından hâkim olmanın bir göstergesidir.

²³⁵ Suaiya Faroqhi, *The Ottoman Empire and the World Around It*, s. 2; *Osmanlı İmparatorluğu ve Etrafındaki Dünya*, s. 12.

4. SİYASÎ TERBİYENİN TASAVVUFÎ YÜZÜ

Osmanlı siyaset düşüncesinde tasavvufun akisleri mühim bir yer tutar. Bu dünya, kesret âleminde vahdet zevkini esas alan bir geleneğin imkânlarıyla yoğrulur. Fikirlerin hissî hayat etrafında teşekkül etmesi, spekülasyondan uzak duran ve şartların ötesinde kalmaya sebep olan bir entelektüel tavrı beraberinde getirir. Meseleye bu bakımdan dikkat edilince orada tasavvuftan gelen bazı hususiliklerin mevcudiyeti kendiliğinden ortaya çıkar. Kaynaklar, itiraz kabul etmez bir şekilde devlete İllâhî bir mâhiyet verir,²³⁶ ondaki canlılığın mana ve hüviyetini inşâ eden sırrı burada arar. Selçuklu'da olduğu gibi Osmanlı'nın kuruluşuna da bir saltanat rüyâsı refakat eder. Osmanlı Devleti, devletlerin sonu, en kuvvetlisi ve saltanatların toplandığı kemâl noktası²³⁷ olarak görülür. Bu zeminden hareket edildiğinde kuruluş devrine yön veren rüyâ hâdisesinin, öteden beri devam edip gelen anlayışın aktüel bir manzarası olduğu kendiliğinden ortaya çıkar.

Bursevî'nin şahsında mutasavvıflar, Osmanlı asırlarını Türk tarih ve siyaset tecrübesinin kemâl devri olarak görürler. Nebîler bizim Peygamberimizle, adâlet ve kılıç mertebesi Fâtih Sultân Muhammed ile mutlak saltanat da Osmanlı saltanatı ile biter.²³⁸ Osmanlı Devleti Hazret-i İsmâ'da sona erer. Bu devletten sonra Sünnet ve'l-Cemâat, bid'at ve dalâlet ismi ve bunlara delâlet eden isimler kaybolur, âlemin sûretini celâl sıfâtının manası kaplayarak kıyametler kopar.²³⁹ Bir başka ifadeyle Osmanlı Devleti Mehdi'nin zuhûruna kadar sürer.²⁴⁰ Bursevî'nin hayatını idrâk ettiği dönemden sonra devletin yavaş yavaş çözülme noktasına doğru gittiğini gözden kaçırmadığımızda, onun Osmanlı'nın ömrünü âdetâ kıyametle kayıtlandırmakta ısrar etmesi dikkate şayandır.

Siyaset yolunu tasavvuf yoluyla özdeşleştiren²⁴¹ dolayısıyla çıkışı tasavvufî dünya

²³⁶ Âşık Paşa-zâde'nin "kuruldu devleti çetiri ezelden" (onun devletinin çadırı ezelden kurulmuştur) ifadesi temsil gücü yüksek bir örnektir. *Âşık Paşa-zâde Tarihi*, s. 340.

²³⁷ Bursevî, *Tuhfe-i Aliyye*, s. 209.

²³⁸ a. g. e., s. 252

²³⁹ Bursevî, *Kitâbü'l-Hitâb*, s. 20.

²⁴⁰ Bursevî, *Tuhfe-i Aliyye*, s. 230.

²⁴¹ Bu tavır, modernleşme devrinde en iyi ifadesini İbnülemin Mahmûd Kemâl İnal'ın modernleşme asırlarını siyasî ve dînî çerçevede tenkide tabi tuttuğu yazılarında bulur.

görüşünde arayan²⁴² Osmanlılar, *padişâh-ı âlî miktara*²⁴³ hizmeti, yarı sülûk²⁴⁴ olarak görürler, sultânın emrine itâati vâcib kabul ederler.²⁴⁵ Pâdişâhlar ilhâm sâhibi olduğu için onların ağzından çıkan sözler, hakîkatte hikmet ve tabiat-ı kânûn üzere târih yazan tarihçilerin sözü ile aynîleştirilir²⁴⁶ ve pâdişâhların bed-duâsından sakınmak gerektiği ihtâr edilir.²⁴⁷ Bütün bunlar hâdisenin kul tâifesine bakan cephesidir. Pâdişâhlara bakan cephesi ise şöyledir: Kullukta riyâset olmaz. Olsa da bu Hakk'a kul olmaya zıt değildir.²⁴⁸ Bursevî “baş olma kuyruk ol” diyerek²⁴⁹ hâdiseyi olduğu gibi vermeyi tercih eder; zira hilâfet ile Hakk'ın gölgesi olan bir kimse, siyasetin rezâleti ile çiğnenir.²⁵⁰ “Cihânun devleti yanında anun zıllı zâildir”.²⁵¹ O hâlde “bu rezâlet riyâsete değmez”.²⁵² Nitekim Kânûnî'nin bir dönem kudretli vezîrllerinden Lütî Paşa, sadrazam olarak devlete mümkün mertebe yedi yıl tedbîr ile intizâm verir. Dönemin hususiyetini oluşturan kadınlara mağlup olmayıp, bazı münâfıkların hilesinden emîn olmak için sadâret makamından uzaklaşır, kanaatı tükenmez bir hazine olarak görür, Edirne'ye çiftliğine gidip inzivâ köşesine çekilir. Çünkü “devlet-i dünyâ fânî, serî' u' z-zevâl ve kesîru'l-irtihâldir”.²⁵³ Bu noktada Kemâl Paşa-zâde “her binânun âhiri harâb ve her âb-ı hayatun yeri türâbdır” sözünü,²⁵⁴ âdetâ bir düstûr gibi kabul eder. İşte bu nedenle asıl mühim olan, zamanı geldiğinde “sultânlık olmazsa dervîşlik de hoşdur”²⁵⁵ demesini bilmek lazımdır. Bu bakımdan sadrazamın “her hususu lillâh ve fi'l-llâh ve li-vechillâh” etmesi gerekir. Bu yolda yapılacak bir karşılaştırma, onun üstünde ulaşılabilecek bir mansıp olmadığını gösterir.²⁵⁶ Vezîr-i a'zamlık makamına “geldikten sonra münasip olan sükût ve takvâdır. Mümkün olan mertebe nefsin salâha ve âlemi islâha sa'y etmek gerektir”.²⁵⁷ Ömer b. Abdülazîz'in yaptığı gibi valiler ve kadılar Müslümanların işlerini kendi işlerinin

²⁴² *Hırzu'l-Mülûk*, s. 174.

²⁴³ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Nasihatü's-Selâtin*, s. 101.

²⁴⁴ a. mlf., *Mevâ'idü'n-Nefâis fî-Kavâ'idü'l-Mecâlis*, s. 349.

²⁴⁵ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Tuhfetü'l-Uşşâk*, s. 255.

²⁴⁶ *Tarih-i Na'imâ*, I, 315.

²⁴⁷ Oruç Beg bu ifadeleri, II. Bâyezid için sarfeder: “El-hamdülillâhi rabbi'l-âlemîn kim, pâdişâhımız Sultân Bâyezid Hân ibnû's-Sultân Muhammed Han devridir Memleketimiz, vilâyetimiz âbdâdandır, refâhiyyetle, yoksul kavm adl sâyesinde hoş geçip kurd koyunla, tilki arslanla, serçe ankayla, güvercin şahinle, keklük doğanla, karınca sinek ile, kırlangıç kelebekle dükel bunlar birbiriyle dostluk edip, pâdişâhımızın eyyâm-ı devletinde hoş geçerler”. bkz. *Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 215.

²⁴⁸ Bursevî, *Tuhfe-i Aliyye*, s. 200.

²⁴⁹ a. g. e., s. 207.

²⁵⁰ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Nasihatü's-Selâtin*, s. 95.

²⁵¹ a. mlf., *Divân*, I, 294.

²⁵² a. mlf., *Nasihatü's-Selâtin*, s. 95.

²⁵³ *Âsafnâme-i Vezîr Lütî Paşa*, s. 5, 15.

²⁵⁴ İbn-i Kemâl, *Tevârih-i Âl-i Osman* VII. Defter, s. 6.

²⁵⁵ Hasan b. Mahmûd Bayâtî, *Câm-ı Cem-Âyîn*, s. 10.

²⁵⁶ *Âsafnâme-i Vezîr Lütî Paşa*, s. 6-7.

²⁵⁷ a. g. e., s. 16.

önüne geçirmelidir.²⁵⁸ Bu vadide ideal devir, geçmiş asırları ihyâ eden, hazine nedir bilmeyen, takvâyı koyup fetvâya yürümeyen, ilim ile amel eyleyen I. Murâd gibi pâdişâhların dönemidir.²⁵⁹ Osmanlı tarihçileri için kırılma noktası Yıldırım Bâyezid Hân devridir. Bu dönemde sağlam bir kavm olan Âl-i Osman takvâyı götürüp, fetvâya başlar. Zevvâk bir kişi olan Kara Halil oğlu Ali Paşa vezîr olunca, türlü türlü ihdâs işler ederler, Allah'ın buyruğu ve Hazret-i Peygamber'in kavli terk edilir.²⁶⁰ Hattâ Yıldırım Bâyezid Hân bir dönem gönlünü bir Sırp dilberine kaptırır. Hoca Sa'deddîn Efendi onun bir Sırp dilberine gönlünü kaptırması ile ilgili şöyle der: "Nefsini zabta mâlik olmayan helâk olur. Böyle bir kimse için "zabt-ı memâlik mesleğine sâlik olmak müyesser değildir".²⁶¹ Riyâset makamına geçecek olan kimse önce nefsinin ıslâh etmelidir. Nefsinin hevâsı ardınca giden pâdişâhlar iman neticesi olan merhamet ve şefkatten uzaklaşarak zulüm ve cefakârlık yolunu tutarlar.²⁶² Zaten Pâdişâh kelimesinin kökünü teşkil eden *pâd*, zararı def fesâdı ıslâh eden nesnedir.²⁶³ Siyaset dünyasının tasavvufî sistemin değerlerini kabul ediş tarzı, burada gâyet açık bir şekilde görülür. Bütün bunlar Türk siyaset düşüncesinin teşekkül ettiği devirden beri peşinden koştuğu ahlâkın ta kendisidir. Fakat ona varmak artık hiç de kolay değildir. Bu vadide geçilen yolların artık tasavvur edilemeyecek merhaleler hâline geldiğini gösteren bir anekdot şudur: Peçevî, ümerânın müteahhirininden Tiryaki ve Gazi Hasan Paşa'dan bizzat şunu işitir: "Zigetvar Beyi iken kuvvet ve kudretim ve bahâdır adamlarım ve kapım halkı çok idi. Beylerbeyi olduk, vezîr olduk. Sülüsüne mâlik olmadık". Peçevî buna sebep nedir diye küstahane sual eder. Cevap şudur: "Bereket yok ve mansıpta sebat ve devam yok".²⁶⁴ Bu zâviyeden bakıldığı takdirde, Koçi Bey'in kerâmet sâhibi ermişlerin şu anlayışını aktarması tabiidir: Geçen sene Kabe'nin duvarının yıkılmasının sebebi, şeriat mansıplarının akçe ile satılmasının getirdiği uğursuzluktur. Kendi kanaati ise şöyledir: Bütün bunlar beyhûde değil ibret-i âlem için gerçekleşir.²⁶⁵ Bu perspektifin manevî bakımdan ortaya koyduğu pek çok mesele vardır: En iyi ifadesini tasavvufta bulan değerler dünyasına olan hasret meydandadır. Bu öteden beri süregelen bir geleceğin ve anlayışın bir ürünüdür. Siyaset dünyasına yetecek bütün unsurlar tasavvuf âleminde mevcuttur.

Osmanlıyı yeniden bir rûh nizâmından geçirmeye çalışan siyasetnâmeler, aynı kalıba dökülüyormuş gibi döner dolaşır, nefisleri terbiye etmenin önemi üzerinde durur. O hâlde mutlak riyâset sâhibinin halîfeler ve kutublar gibi varlığını fenâ ederek Hakk'ta dirilmesi lazımdır. Bu hususta bize iyi bir fikir verebilecek vasıftaki söz şudur:

²⁵⁸ Bursevî, *Tuhfe-i Aliyye*, s. 202.

²⁵⁹ Anonim *Tevârîh-i Âl-i Osman*, s. 27.

²⁶⁰ a. g. e., s. 34-35; Oruç Beg, *Tevârîh-i Âl-i Osman*, s. 33-34.

²⁶¹ Hoca Sa'deddîn Efendi, *Tâci'ü't-Tevârîh*, 1, 138.

²⁶² a. g. e., 1, 236.

²⁶³ Bursevî, *Şerhu'l-Muhammedîyye: Ferahu'r-Rûh*, 1, 417.

²⁶⁴ *Tarih-i Peçevî*, 1, 12.

²⁶⁵ *Koçi Bey Risâlesi*, s. 118.

Melikler yeryüzünün zâhirine tasarruf eder, kutuplar da vücûdun bâtınına tasarruf eder. Bu istikâmette varılabilecek son kemâl noktası şöyledir: Saltanat mertebesi, ulûhiyyet mertebesinin eseri ve sûretidir. Tasavvuf adına siyasete hâkim olan bu tavrın başlangıç noktasında kalmaması için akıl sahiplerinin her şeyden bir işaret alıp uyanık olması lazımdır; zira bütün İlâhî ve örfî vaziyetler; remzler ve hakikatler üzerine beste olmuştur. Fakat akılda kuvvet ve keşfde külliyet olmayınca işitme ve görmeden heybet elde edilemez. Tasavvuftan aldıklarını memleketin hâline tatbik etmede gerçekten yol açıcı olan Bursevî'ye göre mutlak saltanat âli bir saray gibidir. Dört temel direği yeniçeriler, sipahiler, topçular ve cebecilerdir. Devletin bekası bu tâîfelere bağlı olduğuna göre onları besleyip büyütme gerekir. Nakkâre ve kös İsrail'in suruna remzdır.²⁶⁶ Bursevî siyasetin bütün tecrübelerini tasavvufun dünyasında toplamaya devam eder: Osmanlının yedi kubbe vezîri Ashâb-ı Kehf'e işaretle vaz olunmuştur.²⁶⁷ Diğer bir ifadeyle "Âl-i Osman'ın yedi aded kubbe vezîri" Ashâb-ı Kehf sırrı üzerine konulmuştur.²⁶⁸ Siyaset dünyasını bir muammâ çözer gibi okuyan Bursevî, "vezîr birinci aklın sûreti olduğu için ona itaat sultâna itaattir" diyerek,²⁶⁹ âdetâ felsefeye olan borcunu da öder. Devamında her şeyi yeni baştan tasavvufun mîzânına vurmayı sürdürür: Sultân rûh vezîr kalbtir. İlham ve tecellî hakikatleri onda âşikâr olduğuna göre kalb, rûhun cemâline mazhar, vezîr de sultânın cemâline mazhardır. Onun için lütuf, kerem, nimet ve ihsanlar onun nefesine ve kalemine bağlıdır. Nitekim sultânın Celâlî yeniçerilerin ağasında tezâhür eder. Dârü's-saade ağası nefis-i mutmainneye işaretir. İki vezîr Rûm ve Anadolu emirlerinin emiridir ki Sultân veya vezîrin sağ ve soludur. Vezâret Sıddîk ve Faruk'a işaretir. Reisü'l-küttâb alt derecedeki vezîrlerden aklî mertebeye; defterdâr hissî mertebeye karşılık gelir. Onun için aklî ve ilmî işler reis tarafında ve hissî hâller defterdâr tarafındadır. Yaşadığı zamanın belki de en ileri görüşlü ve entelektüel ruhlu adamı olan Bursevî, tasavvufî düşüncenin vücûd verdiği kıymetleri, siyaset dünyasına tatbik etmeyi sürdürür. Her şeyi ya tasavvufî esaslara bağlar yahut da onlardan hareket eder. Aslında kadı Osmanlı devletinin ilk zamanlarında olduğu gibi birdir. Müftü bir açıdan kalbe tekabül eden vezîrle aynîleşir. Nitekim *kalbine damış* hadîsi ona delâlet eder. Bu manadan dolayı babanın çocuktan evvel olması gibi vezîr de müftüden öncedir; zira vezîr-i a'zam kemâlâtın doğduğu yer ve cümle sıfatların başlangıcıdır. Müftü de Rumeli ve Anadolu kazaskerlerinden önce gelir; zira kazânın şartı ilimdir.²⁷⁰ Birçok cephelerden izah edilebilecek bütün bu remz ve işaretler, Osmanlı siyaset-hayatının iç dünyasını bir noktada toplar. Siyasî kavramların mevcut muhtevâsını tasfiye etmeden tasavvufun bünyesine uydurur ve canlandırır. Hepsinden ehemmiyetlisi, siyasî büneyi yeni esaslar üzerinde teşekküle davet eder. Hayatı yeni baştan nizâmlayacak bir siste-

²⁶⁶ Bursevî, *Tuhfe-i Aliyye*, s. 203, 207-298, 226.

²⁶⁷ a. mlf., *Şerhu'l-Muhammedîyye: Ferahu'r-Rûh*, I,

²⁶⁸ a. mlf., *Şerhu'l-Mesnevî*, II, 109.

²⁶⁹ a. mlf., *Tuhfe-i Aliyye*, s. 224, 226.

²⁷⁰ a. g. e., s. 225-226.

min kapısını aralayarak siyasetin er geç varacağı noktayı gösterir. Bu tam manasıyla bir ufuk değişmesi değilse de öteden beri alışılmış olan kıymet hükümlerinin siyaseti sürüklemesidir. İlk dikkat edilecek nokta budur.

Siyasî hayatla tasavvufun temas noktalarını asıl hüviyetiyle yakalayabilmek için Erzurumlu devrin dış yüzüyle iç nizâmını birleştirir: İnsan rûhu âlemin pâdişâhına, nazarî akıl da vezîr-i a‘zama benzer.²⁷¹ Veysî âdetâ Erzurumlu’yu tamamlar: “Pâdişâhlar ‘alemin kalbidir, kalb ki müstakimü’l-ahval olmayub hadd-i i‘tidalden münharif ola be-her-hal beden ihtilâl-pezir olur”.²⁷² Veysî burada hareket noktası olarak siyasî tarihi değil, tasavvufî tecrübeyi esas alır. Bu istikâmette gündeme gelen görüşlerin her parçası birbirine bağlı ve birbirini tamamlar. Fâtih “dünyada gövdedeki rûh gibidir”.²⁷³ “İslâm pâdişâhı bir rûh-i âlemdir ve pâdişâhlık fevkinde dünyada bir âlî mansıp dahi yoktur”.²⁷⁴ Doğrudan doğruya tasavvufun dünyasına bağlı olan Ahmed Bîcân’ın fikrin kendisi olan ifade tarzında gizli bir karşılaştırma fikrinin beraberce yürüdüğü görülür. Burada tasavvufî değerler manzûmesi, hayatın hızını kesmeden bir denge ve muhafaza unsuru olur. Tasavvufî tecrübe ve siyaset tecrübesi karşılıklı olarak birbirlerini denetler: “Cân padişâha benzer, akıl vezîre benzer, nefis kethüdâya benzer, a‘zâlar raiyyete benzer, gazâb nâiblere benzer, tekebbürlük şeytâna benzer, şehvet avânlara benzer ve tama‘ haraclara benzer”.²⁷⁵ Burada İbnü’l-Arabî’nin görüşlerini hatırladığımızda sistemi besleyen damarlardan biri de kendiliğinden ortaya çıkar. İbnü’l-Arabî’ye göre fenâdan sonra bekâ mertebesine gelen kemâl sahipleri için Hakk akli vezîr olarak ibdâ eyler.²⁷⁶ Bu nedenle vezîr akla tekabül eder. Memleketin müdebbiri odur. Vezîrin akıl olarak isimlendirilmesinin sebebi şudur: Vezîr Allah’tan kendisine ilkâ olunan her bir manayı anlar ve taakkul eder, yani o mananın kaydıyla mukayyed olur. O akıl insan vücûdu üzerinde, hayvanın vücûdu üzerindeki bağ ve yular gibidir ki o yular o hayvanı firâr korkusundan muhafaza eder. Akıl da böylece insanı tabiat uçurumları ve helâk vadilerine firardan men eden bir bağ ve yulardır.²⁷⁷

Her şeyden evvel bir fikrin adamı olmayı bilen Kınalı-zâde de siyasî hayatın etrafında döndüğü sistemin hakikî manasını ortaya koyar: Pâdişâh-ı kâmil tabîb-i hâzık gibidir. Re‘âyâ cesed gibidir. Tabib bedenlerin hastalıklarını, bunların sebeplerini ve ilacını bilmesi lazımdır. Pâdişâh da memleketin mizacının sıhhatini ve hastalığını bilip bundan sonra himmet ve azîmetle ilmini amele getirmeli memlekette mevcut nizâmı ve düzenin devamını temin etmeli ve ihtilâli ortadan kaldırmalıdır.²⁷⁸ Tasavvufî

²⁷¹ İbrahim Hakkı Erzurûmî, *Marifetnâme*, s. 228.

²⁷² Veysî, *Hâbnâme*, s. 5-6.

²⁷³ Karamanlı Nişancı Mehmed Paşa, *Tevârihu's-Selâtinî'l-Osmaniyye*, s. 349.

²⁷⁴ *Kitâb-ı Müstetâb*, s. 27-28.

²⁷⁵ Ahmed Bîcân, *el-Müntehâ ale'l-Fusûs*, s. 172.

²⁷⁶ İbnü’l-Arabî-Ahmed Avni Konuk, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, s. 7.

²⁷⁷ a. g. e., s. 197-198, 283-285.

²⁷⁸ Kınalı-zâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 479.

zihniyet burada da hükmünü yürütmeye devam eder. Yanına halk muhayyilesini de alarak mâhiyetini genişletir. Yüzü halka dönük bu havada, Osmanlı hayat tecrübesinin bütünü bulmak mümkündür. Bu çerçevede Kınalı-zâde'nin rûh ve fikir hayatımızda olduğu kadar siyasî hayatımızda da mühim bir yer tutmasını sağlayan izahları şöyledir: İnsanlar âleme nispetle dört unsur gibidir. Dört unsurdan birincisi ehl-i kalemdir. Bunlar ulemâ, hukemâ, kadılar, kâtibler, hüssâb, etubbâ, şuarâ, müneccimler ve mühendislerdir. Bunların esas vazifesi şifâhî ve kitâbî olarak emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkerdir. Rey, tedbîr ve müşâveredir. Halkı ibadete teşvik etmektir. Özellikle de pâdişâha duâ etmektir; zira pâdişâh diğer halka göre bedendeki kalb gibidir. İkincisi ehl-i şemşîrdir. Bunlar da pâdişâh, vezîrler, pâdişâhın nâibleri, beyler, beylerbeyiler ve bunların emsâlî zabıtlar ve askerlerdir. Erbâb-ı seyfe lazım olan düşmanı defetmek için savaşırlar. Bunlara vâcib olan amel âlimler ve âkillerin reyleri ve tedbîrleri ile dört sınıfın cümlesini zabt etmek, meşrû bir dâirede tutmak, adâlet ve hüsn-i siyaset ile görüp gözetmektir. Üçüncüsü zanaat erbâbı ve tüccarlardır. Dördüncüsü de reâyâ/halk/ziraatle uğraşanlar, ekin, bağ ve yemiş diken tâîfedir. Zamanımızda reâyâ ve berâyâ diye bilinir. "Sa'yleri umûma şâmil olduğundan amelleri ilm ü cihâddan sonra efdâl-i ameldir".²⁷⁹ Kınalı-zâde'nin düşüncelerini yerine oturtabilecek yaklaşım da Kâtip Çelebi'dedir: Ulemâ bedende makbûl hılt olan kana benzer. Onlar, bedende rûh-ı hayvânînin menbâı olan kalbe denk olan ilm-i şerîfî, Allah'tan doğrudan doğruya yahut dolaylı olarak alırlar, bedenın kolları ve bacakları yerinde olan avâma ve ümmîlere erişirirler. Rûh vücûdun kuvvetine ve devamına sebep olduğu gibi ilim de cemiyetin zindeliğine ve devamlılığına sebeptir. Asker balgam makamında, tüccar safra ve halk da sevdâyâ benzer. Bu dört hılt azalıp çoğalır, birbirinden faydalanır, böylece bedenın mizacı sıhhat bulur. Aynı şekilde toplumdaki dört sınıf da yaratılıştâ medenî olduğundan birbirinden faydalanarak cemiyetin nizâmı ve devletın mizacı sıhhat bulur. Bedenın mizacının bozulmaması için bu dört unsurun sıhhat halinde olması gerekir.²⁸⁰ Burada dikkat edilecek bir mühim nokta da şudur: Asker-reâyâ ayırımının muhafaza edilmesi ve uyrukların yönetici sınıfa geçmesinin kısıtlanarak kontrol altında tutulması Osmanlı devlet yönetiminin ana prensiplerinden biridir.²⁸¹ Akıllı ve teklif sâhibi iken bu dört sınıftan hâriç olan kimseler, ehl-i İslâm hükemâsı katında kendi hâline bırakılmamalı, bir şeyle meşgul olmaları için hükümet onları zorlamalıdır. Bazı filozoflar bunların bütün esnaf sınıfına zahmet olup sıkıntı vereceklerini düşünerek vücûdlarını izâle edilmesine cevaz verir. Her sınıf kendi hususî işini yapmalı, başka bir sınıfın ameli için zorlanmamalıdır; zira bu ihtilâl ve karışıklığı gerektirir. Nitekim bu birkaç yılda ihtilâl ve teşevvüşün sebebi budur. Reâyâ ve köy halkı, sanayi ve kasaba

²⁷⁹ a. g. e., s. 485; *Düstûru'l-Amel li-İslâhi'l-Halel*, s. 124; Hasan Kâfî el-Akhisârî, *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmî'l-âlem*, s. 19-20; *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmî'l-âlem* (A. Reşid Paşa); s. 13-15; *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmî'l-âlem* (M. İpşirli), s. 251-252.

²⁸⁰ *Düstûru'l-Amel li-İslâhi'l-Halel*, s. 124-126.

²⁸¹ Fleischer, Cornell H., *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire The Historian Mustafa Âlî (1541-1600)*, s. 6; *Tarihçi Mustafa Âlî: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati*, s. 4.

halkı serhadlere sürülüp muharebe etmeye zorlandığı takdirde onların işini yapacak kimse kalmadığı için vilâyette yokluk öyle bir mertebeye ulaşır ki önceden bir akçeye alınan şey on akçeye bulunmaz olur. Bu reâyâ ve kasaba halkının harbe sürülmesi 1001 tarihinden bu ana gelince vaki olmuştur. Her sınıf kendi ameline sâbit ve kâim olursa mülk ve saltanat nizâm cihetinden ziyade olur.²⁸² Fikirlerle etraftaki hayatı uzlaştıran bu satırların haddini ve sınırlarını bilmeyi telkin ettiği çok bârizdir.

Bu yaklaşım tarzı pâdişâhların lakablarından olan sâhib-kırân ünvanı etrafında da kendisini gösterir. Onların sâhib-zuhûr olması vasfının aslı şudur: Bazı yıldızlar uzun zaman seyrettikten sonra bazı burçlarda birbiriyle kırân yani mukârenet edip toplanırlar. O kırân'ın hükmü ve eseri budur ki âlem onunla teceddüd edip yeniden nizâm bulur. O vakitte zuhûr eden Pâdişâh yeniden nizâm bulur. Bu zuhûr olmayanlara sâhib-kırân demek mecâz ve tefe'ül yoluyladır.²⁸³ Sâhib-kırânlık nâmı, *müeyyed min 'indillâh* olmaları ve gerçekleştirdikleri fetihlerle ortadadır.²⁸⁴ Osmanlı hakanlarından "sâhib kırân-ı zamân" ve "sâhib-kırân-ı cihân" olan pâdişâhlar şunlardır: Yıldırım Hân,²⁸⁵ Fâtih Sultân Mehmed Hân,²⁸⁶ II. Sultân Bâyezid Hân,²⁸⁷ gölgesi uzun olduğu için ömrü ikinci güneşi gibi kısa olan²⁸⁸ Sultân Selîm Hân²⁸⁹ ve Sultân Selîm oğlu Süleyman.²⁹⁰ Asıl hâkim unsur olan tasavvufun burada da istikâmetini değiştirmeden siyasetin en yüksek noktalarına vardığı görülür. Üzerinde ısrarla durulması gereken bu tecrübeler hiç şüphesiz Osmanlı fikir hayatında bir merhaledir.

Bu manzarada görüleceği üzere siyasetnâmelerin bir tarafında tasavvufî hayat görüşü vardır. Bu zihniyet en lüzumlu ayrıntısıyla ve genel çizgileriyle yoklandığında görülür ki belki de en büyük temsilcisine Bursevî'de kavuşur: Osmanlı siyaset düşüncesini mistik bir hâleyle kaplamada en müşahhas örnek onun 1708 yılında devrin vezîri, "âsâf-ı sâni" Çorlulu Ali Paşa'ya yazılan *Sülûku'l-Mülûk* adıyla da bilinen *Tuhfe-i Aliyye* isimli eserdir.²⁹¹ Tasavvuf adına gerçek bir borcu ödeyen bu büyük eserin bir başka eşini görmek için N. Dâye'nin *Mirsâdü'l-İbâd*'ı ve İbnü'l-Arabî'nin tesiri hiç kimse ile ölçülemeyecek derecede büyük olan *Tedbîrât-ı İlâhiyye*'si başta olmak üzere seleflere çıkmak lazımdır. Dikkate değer pek çok noktası olan ve bazı yönleriyle bu

²⁸² Hasan Kâfî el-Akhisârî, *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmî'l-âlem*, s. 21; *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmî'l-âlem* (A. Reşid Paşa); s. 15; *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmî'l-âlem* (M. İpşirli), s. 253.

²⁸³ Bursevî, *Şerhu'l-Muhammediyye: Feralu'r-Rûh*, I, 177.

²⁸⁴ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü't-Târih-i Künhü'l-Ahbâr*, I/II, 1052; Hezârfen Hüseyin Efendi, *Tethisü'l-Beyân fî Kavânin-i Âl-i Osman*, s. 271.

²⁸⁵ İbn-i Kemâl, *Tevârih-i Âl-i Osman* IV. Defter, s. 77, 213.

²⁸⁶ a. mlf., *Tevârih-i Âl-i Osman* VII. Defter, s. 1.

²⁸⁷ Oruç Beg, *Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 176.

²⁸⁸ Bursevî, *Şerhu'l-Mesnevî*, I, 335; Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü't-Târih-i Künhü'l-Ahbâr*, I/II, 1049-1050.

²⁸⁹ a. g. e., I/II, 1052.

²⁹⁰ Bursevî, *Şerhu'l-Muhammediyye: Feralu'r-Rûh*, I, 177.

²⁹¹ a. mlf., *Tuhfe-i Aliyye*, s. 197, 253.

iki eseri hatırlatan bu kitapta Bursevî, gemi aزی almış bir yığın ihtirası gemleyerek, hâdiseleri ve kavramları tamamen tasavvûfî bir vadiye çekerek ele alır, siyaseti yeni bir şekle ve aşamaya sokar. Burada bir noktayı tekrar edelim ki Bursevî kaleme aldığı her şeyi âdetâ şahsî bir tecrübe gibi yaşar. Türk siyaset düşüncesinin ihmâl edilemeyecek bu eseri, bir mutasavvıfın müşahede kudretinin ötesinde, entelektüel birikimini vermesi bakımından da çok ehemmiyetlidir. Bunlar fikir hayatımızda o kadar büyük yeri olan Bursevî'yi bir kez daha Osmanlı düşüncesinin unutulmayacak çehrelerinden biri hâline getirir. Kısım de olsa bu güzergâha yerleştirilebilecek hususiyetler arz eden bir başka müellif ise Halvetî olan ve ömrünü riyâzetle geçiren²⁹² Akhisârî'dir. Kitabını istihâre yaparak kaleme alan bu zât, bazı meseleleri sûfî-meşreb bir tavırla ele alır. Hicrî 1004'de dâr-ı İslâm'da müşahede ettiğı fesâd ve bozgunluğun sebebini öğrenmek için tam bir teveccüh ile Hakk'a yönelir. Allah da kendisine lütfeder, feyz tarîkıyla hikmetlerden bir mikdar kalbine iner. Sebepler feth ve keşfolur.²⁹³ Yine 986/ (1578) senesinde telif edilen *Enîsü'l-Celîs*'in Edirneli Zeyniye ricâlinden olan müellifi Şeyh Ömer b. Hamza da²⁹⁴ bu vadide fikir imâl eyler. Gelibolulu Mustafa Âlî ise hemen bütün eserlerinde hâdiseleri zaman zaman tasavvufî bir vadiye çeker. Mesela *Yufredifli* gazelinde melâmî kisvesine bürünerek devri baştan aşağı tenkit etmesi bu cümledendir. Yine "saltanat bâkî degül bir nâmdur bâkî kalan/haşre dek dünyâda nâmun dâstân itsen n'ola" beyti de²⁹⁵ onun bu noktadaki düşüncesini çok güzel bir şekilde özetler. Siyasetin ve siyasetnâmelerin kendilerini bu şekilde tasavvufa açması, siyasî sistemin kendisini meydana getiren esaslara ve kıymetlere yeni baştan dönmesi demektir. Şurasını da söyleyelim ki bu perspektif kavramlara yüklenen manalarda da kendisini gösterir. Mesela iffet altında toplanan huylar etrafında ele alınan hürriyet, nefsin güzel bir yoldan kazanılmış olan mal ve mülkü iyi yollara harcamaya güç yetirip habîs yollardan kazanıp kötü yollarda harcamaktan kaçınmasıdır.²⁹⁶ Tasavvuf gündelik hayata girdiğı gibi siyasî hayatı da bu şekilde etkisi altına alır, siyasî hayata dönülmesi gereken değerleri hatırlatır. Meselelerin aldığı şekil yüzünden zamana hâkim olan görüş tarzına karşı, şahsiyeti ve kavramları bu şekilde tasavvufu eritmenin Osmanlı siyasî tarihindeki bilhassa dikkate çarpan örneklerinden biri de o devir için belli başlı bir hâdis ve eşsiz bir vesika olan şu husustur: Sultân Süleyman Hân asrında vezîr-i a'zam İbrahim Paşa'ya ârif-i mücâhid şeyh Muhammed b. Bahâeddîn'i²⁹⁷ bir şekilde nifâk ederler. İşin katl mertebelerine sebep olacağından büsbütün korkan dostlarını şeyh aslâ korku ve endişe alâmetleri göstermeden şöyle teselli eder: "Vezîr-i mağrûr,

²⁹² O 951/1544 Bosna'ya bağı Akhisar'da doğar, 1566'da İstanbul'a gelir ve 1025/1616'da Akhisar'da vefat eder.

²⁹³ Hasan Kâfî el-Akhisârî, *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmî'l-âlem*, s. 18-19; *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmî'l-âlem* (A. Reşid Paşa); s. 6-9; *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmî'l-âlem* (M. İpşirli), s. 249-250.

²⁹⁴ Osman-zâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, I, 327.

²⁹⁵ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Dîvân*, II, 13.

²⁹⁶ Kınalı-zâde Ali Çelebi, *Alûk-ı Alâî*, s. 109.

²⁹⁷ Bu zât Ebû Hanîfe'den yadigâr kalan *Fıkh-ı Ekber*'i şerh eden pek çok isimden biridir.

bizim hakkımızda üç nesneye kâdirdir ki, üçü de muktezâ-yı hâtırdır. Evvelâ katl ki, saâdet-i şehâdetdir. Sâniyen habs ki, tarîkımızda lâzım halvet ve uzlettir. Sâlisen nefy ‘ani’-l-beleddir ki, sünnet-i Resûlullah Sallallahu aleyhi ve sellem olan, Resûl olan hicrettir”.²⁹⁸ Hayatı her cephesiyle kucaklayan, pek çok şeyi sembollere büründüren bu yaratıcılık, esasen siyaseti tasavvuf nâmına terbiye eder. Bununla beraber unutmamalı ki Osmanlı müelliflerinin hâdiseleri takdîr ediş tarzı da aynı minval üzeredir. Hâdiseleri emr-i kazâ ve ahkâm-ı âlem-i bâlânın zarûrî bir neticesi olarak değerdendir. Hâdiseleri için şunu veya bunu müstakil bir sebep olarak görmezler,²⁹⁹ neredeyse her şeyi *dest-i kazâya* bağlarlar.³⁰⁰ Allah’ın takdîrine karşı insanoğlunun tedbîrinin hiçbir işe yaramadığını düşünürler.³⁰¹ Alıp vermek, mülk hepsi O’nundur. İnsanlar ara yerde bahanedir. İnsanlara burhân sebeple görünür.³⁰² Bütün bunlar bir çeşit vaziyet tespiti olmanın ötesinde, öteden beri devam edegelen sisteme tabi olarak rûh dünyasına özgü bir hayat çerçevesi yaratır. Celâli cemâline gâlip olan Yavuz Sultân Selîm’in kader karşısındaki teslimiyeti, bu hususta bize yeter derecede bir fikir vermenin yanında meseleye hâtıme çekebilecek vasıftadır: Yavuz sırtındaki çibandan ötürü cerrahlara başvuralım diyen Hoca Sa’deddîn’in babası Hasan Can’a: “Biz çelebi değiliz ki bir cüz çibandan ötürü cerrahlara müracaat idvüz” der.³⁰³ Bu tavır ve gelenekte³⁰⁴ belirleyici olan şey; mehâbetleri âlemi tutan, cihânı heybet ve kuvvetleri kaplayan dört halîfenin onca azamat ve şevkete rağmen riyâzet hayatı sürmesi, pelâs ve köhne kirbâs giymekten geri durmamasıdır. Mehâbet ve celâl Müslümanlara hizmette istikâmet edip sadakatla hizmet etmek sûretiyle olur. O hâlde daima dört halîfenin yürüdükleri yolda devam etmeli, Allah’ın rızasına talip olmalı, reâyâ ve fukarânın halleriyle meşgul olup, dünyanın cîfesine meftûn olmamalıdır.³⁰⁵ Görüleceği üzere İbn Haldûn’un hayatın bedâvette memâtın da hadârette olduğuna dair anlayışı aktüel hâle getirilerek çıkış, tasavvufî dünya görüşünde aranır. Kânûn-ı kadîme dönüş fikri, burada dört halîfenin şahsında tasavvufun vücûd verdiği kıymetler manzûmesine dönüş şeklinde kendisini gösterir. Bütün bunlar Osmanlıların işi ne kadar başından aldığını gösterir.

Hayatın yaratıcı pınarı, pâdişâhların sosyal hayatla sıkı sıkıya münasebetlerinde de kendisini gösterir. Aşağıdaki örnekler tasavvufî zihniyetin sınırlarını genişletebilecek karaktere sahip olmaları bakımından ehemmiyetlidir. Onlar Ebâ Eyyûb-ı Ensârî türbesini ziyaret eder, “mûtâd-ı Osmanîyân” üzere kılıç kuşanırlar”. Ecdadlarının kabirlerini ziyaret ederek bol bol sadaka verirler.³⁰⁶ Osmanlılar rüyâlardan hareketle devlet adamlarına velîlik

²⁹⁸ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü’l-Târih-i Künhü’l-Ahbâr*, I/II, 1247.

²⁹⁹ *Tarih-i Na’îmâ*, III, 1168-1169.

³⁰⁰ Bursevî, *Şerhu’l-Muhammediyye: Feralu’r-Rûh*, II, 555.

³⁰¹ Ahmedî, *İskender-Nâme*, s. 67b.

³⁰² Âşık Paşa-zâde Tarihi, s. 341.

³⁰³ Hoca Sa’deddîn Efendi, *Tâcü’t-Tevârih*, II, 392.

³⁰⁴ Neşrî, *Cihânnümâ*, s. 215.

³⁰⁵ *Hırzu’l-Mülûk*, s. 174.

³⁰⁶ *Tarih-i Peçevî*, II, 361; *Evlîyâ Çelebi Seyâhamâmesi*, I, 104, 127.

payesi verirler. Sadrazam Köprülü Mehmed Paşa'nın Allah katında kutbü'l-aktâb'dan bir velî olarak görülmesi bu cümledendir.³⁰⁷ Selîmiye Câmî'i'nin inşâsının II. Selîm'in gördüğü bir rüyâ üzerinden, Hazret-i Peygamber'e dayandırılması da bu manzaraya rûh bütünlüğü sağlamak için eklenebilir.³⁰⁸ Rüyâ merkezli bir başka örnek de şudur: Kânûnî'nin defterdarlarından İskender Çelebi, Bağdat Seferi'nde İbrahim Paşa'nın sözü üzerine 940/1534'de astırılır. Hikâyet olunur ki asıldığı gece Pâdişâh'ın rüyâsına girer ve boğazına destmâlini/mendilini geçirerek *beni ne için giinatsız astırdın* diyerek onu boğmak ister. Pâdişâh bu korku ile uyanır, *Allah'tan arzum İbrahim Paşa sen de senesine kaalar bu ecel ile gidesin* diye bedduâ eder ve öyle de olur.³⁰⁹ Osmanlı pâdişâhlarının ve vezîrlerinin karakteristik özellikleri câmi, mescit, imâret, medrese, zâviye yaptırmaktır. Amaç âhiretlerini mamur etmektir.³¹⁰ Halk da *insanlar meliklerinin dini üzere olur* fehvasınca vakıfları yaygınlaştırır.³¹¹ Tam bu noktada Osmanlı Devleti'nin kuruluşuna verilen rahmânî rengi de hatırlayalım: Osman Gazi'nin³¹² Dervîş Ede Balı'nın³¹³ konağında gördüğü rüyâ, nizâm-ı âlem fikrine başlangıç teşkil edecek unsurlar içerir. O söz konusu tekkede³¹⁴ uyurken hükümdârlık müjdesi aldığı bir rüyâ³¹⁵ görür. Buna göre Ede Balı isimli azîzin koynundan bir ay doğar, gelip kendi koynuna girer ve o anda göbeğinden bir ağaç biter. Gölgesi âlemi tutar. Gölgesinin altında dağlar vardır ve her dağın dibinden sular çıkıp akar. Bu çıkan sulardan kimi içer, kimi bahçeler sular ve kimi çeşmeler akıtır.³¹⁶

³⁰⁷ Evliyâ Çelebi *Seyâhatnâmesi*, V, 52-53.

³⁰⁸ a. g. e., III, 239.

³⁰⁹ *Tarih-i Peçevî*, I, 42.

³¹⁰ *Âşık Paşa-zâde Târîhi*, s. 561-563.

³¹¹ Hoca Sa'deddîn Efendi, *Tâcü't-Tevârih*, I, 290.

³¹² *Âşık Paşa-zâde Târîhi*, s. 325; Neşrî, *Cihânnümâ*, s. 40-41; Hoca Sa'deddîn Efendi, *Tâcü't-Tevârih*, II, 402-403; bazı Osmanlı kaynaklarına göre ise rüyâyı gören Ertuğrul Gazi'dir. bkz. *Anonim Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 10; Oruç Beg, *Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 8.

³¹³ Osman Gazi'nin şer'î hususlarda ve aktüel meselelerde görüşlerine başvurduğu Şeyh Ede Balı, Karamanlıdır. İlk tahsilini orada yaptıktan sonra Şam'a talebü'l-îlim seferleri yapar. Tefsîr, hadîs, usûl ve fûrûilimleri sahasında derinleşir. O "mesâil-i şer'iyye ve mesâlih- mer'iyyede mercî ve riyâset-i zâhire ve bâtınayı mecma' oldu". Azîz şeyh Ede-Balı'nın dünyası bî-nihâyeydi, anıma dervîş sîretin tutardı, dervîş diyü lakab eydülerdi. Hayli kerâmeti zâhir olınışı ve cenî'i halkun mu'tekadı idi. Dervîş-idi. Ve illâ dervîşlik bâtınıdaydı. Dünyâsı, ni'meti, tavarı çoğ-ıdı. Sâhib-çırak u 'âlem idi. Ol vilâyette meşhûr idi. Sultân Alâeddîn dahı ana i 'tikâd itmiş idi. Dâyim müsâfirhânesi, âyendeden ve revendeden hâlî olmazdı. Osman Gazi dahı gâh gâh gelürdi, bu 'azîze konuk olurdu. *Âşık Paşa-zâde Târîhi*, s. 325; Neşrî, *Cihânnümâ*, s. 40-41; Oruç Beg, *Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 8; Hoca Sa'deddîn Efendi, *Tâcü't-Tevârih*, II, 402-403.

³¹⁴ Taşköprü-zâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye*, s. 4; *Menâkıb-ı Tâcü'l-Ârifîn Ebu'l-Vefâ*, s. 17; *Tâcu'l-Ârifîn Seyyid Ebû'l-Vefâ Menâkıb-Nâmesi*, s. 192.

³¹⁵ Taşköprü-zâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye*, s. 4.

³¹⁶ *Âşık Paşa-zâde Târîhi*, s. 325; Osman Gazi uyukdan uyanınca Şeyh'e gelir, rüyâsını haber verir. Şeyh de "oğul Osman Gazi, sana muşulık oldun kim Hakk Te'âlâ sana ve neslüne pâdişâhlık virdi, mübarek olsun" der "ve benüm kızum Malhun senün helâlün oldu" diyerek hemen nikahlarını kıyar. *Âşık Paşa-zâde Târîhi*, s. 325; Neşrî, *Cihânnümâ*, s. 40-41; rüyanın Ertuğrul Gazi etrafında kendisini gösteren şeklinde ise Ertuğrul düşünü yordurmak için Konya'daki "zamanında hemân rüyâ ilminde Yûsuf-ı sâni"

Böylece cihân devleti olma rüyâsı, menkıbevî bir adımla başlar. Buradaki dervîş, dergâh, ay, ağaç ve gölge'nin Osmanlı siyasî kültürü açısından sembolik manaları vardır. Coğrafi olarak genişlemenin manevî zeminini, rüyâda devletin temeli olarak görülen dergâhlar teşkil eder. Kuruluş devrinin ideal tipleri olan dervîşler, bu dergâhlarda fütüvvet ahlâkına sahip olarak terbiye edilir. Dervîşlerin şahsında kendisini gösteren bu ferdî vasıflar, bir müddet sonra devletin vasıfları hâline gelir. İslâm'ı sembolize eden ay ise Osman Gazi üzerinden Müslümanlığın devlet için kurucu unsur olduğunu gösterir. Ağaç'ın dünyayı hâkimiyeti altına alması da nizâm-ı âlem ve cihân hâkimiyeti fikriyle izah edilebilir.³¹⁷ Nizâm-ı âlem fikri, buradan başlayarak ve büsbütün başka yollardan yürümek şartıyla bir Osmanlı şeyhülislâmı tarafından ledünnî bir vadiye çekilir. “Âlem, Hakk'ın feyzinin tecellîsi vâsıtasıyla zâhir olan a'yândan ibârettir. Şu halde nizâm-ı âlem, daima o varlık ve bu yokluk vâsıtasıyla bâkîdir”.³¹⁸ Devletin kuruluşunu menkıbevî bir zincire tabi kılarak tabiatüstü sebeplerle izaha çalışmanın, halk muhayyilesini nasıl tesiri altına alacağı ve geçilen yolda büyük imkânlar kapı aralayacağı izaha gerek duymayacak derecede ortadadır. Köprülü'ye göre kuruluşla ilgili rüyâlarda ve diğer menkıbelerde muharrik unsur Osmanlı sülalesine Küçük Asya'daki diğer Türk kabîleleri üzerinde hegemonya kurmak için İlâhî bir meşrûiyet vermek arzusudur. Daha önce Gazneliler ve Selçuklularda da görülen ve Osmanlı'nın kuruluşunda dini âmillerin ne derecede büyük bir yeri olduğunu gösteren bu tarz rüyâlar, şifâhî olarak Osmanlı kroniklerine intikal etmiş ve Osmanlı sülalesine isnâd edilmiş olabilir.³¹⁹ Sadece bu fikrin çerçevesinden değerlendirildiği takdirde orada ilk göze çarpan şey şudur: Tasavvuf dünyasında kendisini bulan bu değerlere, sultânlar tarafından gösterilen alakanın halkı disipline etmede son derecede fonksiyonel olacağı izahtan varestedir. Büyük kalabalıklar, büyük bir mana yükledikleri bu davranışlar etrafında saltanat makamında kendilerini bulurlar. Bu harcîâlem tavrılar o kadar erişilmez görünen saltanat sistemini halka yaklaştırmada bir çeşit manivela hâline gelir.

olan Ede Balı'ya gelir. Ede Balı rüyâyı şöyle yorumlar: “Yâ yiğit! Senün bir oğlun ola. Adı Osman ola. Çok gazâlar ide. Sana muştuluk olsun kim sentin nesline pâdişahluk virildi, mübârek olsun didi. Dahı Benüm kızımı olgun Osman ala. Andan çok oğlanları ola. Pâdişah olalar didi”. *Anonim Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 1; Oruç Beg. *Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 8.

³¹⁷ Ayhan Bıçak, Ede Balı'nın rüyâsını etrafı bir şekilde yorumlar. bkz. *Türk Düşüncesi: Kökenler*, 1. 298; Halil İnalçık ise hâdisenin ledünniyâtını kurcalama yoluna gitmez ve kestirmeden bir hükme varır: “Ede-Balı'nın Hânedâna Tanrı'nın dünya egemenliği bağışladığı hakkında çok rastlanan rüyâ motifi ise, şüphesiz sonraları eklenmiş bir hikâyedir”. *Devlet-i Âliyye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar*, 1. 11.

³¹⁸ Kemâl Paşa-zâde, “Fî Beyânî'l-Vücûd”, s. 149; *Leâli-i Meânî*, s. 20.

³¹⁹ Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 45-45. 57; a. mlf., *Anadolu'da İslâmiyet*, s. 62; Osman Bey'in rüyâsıyla ilgili Findley'in dikkatleri de şöyledir: Osman Bey bir Müslüman hânedânın kurucusu olarak bu rüyâ ile dışı kurttan türeme efsânesine kadar uzanan Türk-Moğol efsânelerinde yürürlükte olan hemen bütün unsurları; dağ, ağaç, mağara, su, dışı rûh, kapalı kalma ve çıkış temalarını birleştirir. bkz. *The Turks in World History*, s. 110; hâdiseye bu zâviyeden bakıldığı takdirde Osmanlıları Oğuz Han'a dayandıran geleneği sadece II. Murâd döneminin şartlarına ırcâ eden bakış açısının zaafı kendiliğinden ortaya çıkar.

5. SİYASÎ HAYATA HÂKİM OLAN FİKİRLER VE MESELELER³²⁰

Osmanlı Devleti bir dönemden sonra âdetâ büyüklüğünün keffâretini öder. Dönemin üzerine asırların ağırlığı çöker. Hayat sürülen topraklar, çilesi bitmek tükenmek bilmeyen bir tekke hâline gelir. Sükûn bozulur, devlet birden bire itiyadını kaybeder, şartlara hükmetmekten uzaklaşır. Daima günün meseleleriyle onların havası içinde yaşamak zorunda kalır. Bu bakımdan Osmanlı siyasî tarihini iki döneme ayırabiliriz. Birinci dönemde hükümdârların dolayısıyla da onlarla beraber hareket eden devlet adamlarının irâdeleri, zarûretlere ve hâdiselere hâkim iken, ikincisinde hâdiseler ve zarûretler, irâdeleri hâkimiyeti altına alır. Zamanın zembereği kopar. Bu faktör bir döneme kadar Osmanlıların lehinde iken artık aleyhindedir. Siyasetnâme yazarlarının problemleri ortaya koyuş tarzları zamanı anlamanın ne demek olduğunu çok iyi verir. Bir devrin vicdânı olan metinleri kaleme alan müellifler, belirli bir dönemden itibaren mevcut vaziyeti resmederken neredeyse sadece felaketleri naklederler, saâdetlerin ise tamamen geçmişle beraber geçip gittiğinden dem vururlar. İhmali doğru olmayan realitelere ve bir yığın mühim meseleye dikkat çekerler. Bunların konuşmakla ve yazmakla daha da büyüdükları bir vakıdır. Saâdet nâmına her şey tarihte kalırken hâlihazır durum facia, hıyanet, ıstırap, elem ve kederden ibârettir. Bu elem ve mateme geçmişin aynasından bakıldığında manzara felâketler lehine, saâdetler aleyhine daha bir berraklaşır.

Problemleri gün gün yaşayan dolayısıyla doğrudan şahadet ettikleri meseleleri kaleme alan siyasetnâme yazarlarının, devrin düştüğü vaziyeti ifade etmek için terçih ettikleri mihver kavramlar bellidir: Adâlet, nizâm-ı âlem, cihâd, kânûn-ı kadîm, şeriat, örf. Osmanlıyı hâdiselerin peşinden gitmeye başladığı devre kadar, esasen bu kavramsal yapının muhtevâsını dolduran değerler idare eder. Hem yaşanan sefâlete hem de idrâk edilen o muhteşem mirasa ışık tutan bu fikirlerin cümlesi, adâlet fikri üzerine kurulur; zira adâlet; lugatte istikâmettir. Şeriatta da dinen mahzurlu olan şey-

³²⁰ Bu bölümü İbnülemin Mahmûd Kemal İnal'ın *Son Sadrazamlar* isimli klasığı ile beraber okuduğumuzda manzaranın aktüelliğini hiç yitirmedığı görülür. İbnülemin'in bu vadideki görüşlerini tasvir ve tahlil eden bir metin için bkz. Fatih M. Şeker, "İbnülemin İçin Bir Entelektüel Portre Denemesi: Osmanlı'dan Cumhûriyet'e Sahih Bir Köprü", s. 15-66.

lerden sakınarak hak yol üzere istikâmetten ibârettir.³²¹ Devre muhtaç olduğu sükûnu getirecek ruh âhengi burada toplanır. Müessese seviyesindeki çöküşe rağmen sosyal hayata istikâmet veren değerler hayatîyetini kuvvetli ve sağlam bir şekilde sürdürür. Bu taraflarıyla siyaset düşüncesi birkaç ana fikirle birkaç değer hükmünden başka bir şey değildir. Devleti ve milleti taşıyan değerler, bu kavramlarda yüklüdür. Çözülen yapıya ilişkin bütün rûh hâlleri, siyaset düşüncesini izah edebilecek güce sahip olan bu kavramlarla ifade edilir. Osmanlılar tabîî yürüyüşünü sürdürürken bir vaziyetin tarifi olan bu kavramlar, hayatı belirli bir standartta tutan çerçevenin dağılmaya başladığı dönemden sonra bir teşhisin ve telkinin ifadesi hâline gelirler. Onlar devlet ve milletin düştüğü vaziyetten kurtulma çarelerini arayabilmek için problemlerin hayata niçin ve nasıl yerleştiğini tespit ve teşhis etmeye bakarlar. Altüst olmaya başlayan bir dönemden geriye doğru bakarak, zihniyeti yeni baştan değiştirmenin çarelerini ararlar. Tespit ve teşhisler çözüm yolunda şüphesiz başlangıç noktalarıdır. Dün hayatı kuran, işleten, insan rûhunu değiştiren, Osmanlıya bir yığın hayat standardı hazırlayan nizâm kelimesi, tam zıttı olan bir manaya doğru evrilir. Memleketin hayatını ve şartlarını çok iyi gören siyasetnâme yazarları, şîrâzesi kopmak üzere olan bir devirde, bir yığın dağınık eğilimi tek bir hamle hâlinde toplayarak bütünlüğü sağlamaya çalışırlar. Kânûn-ı kadîm fikrinde çok iyi görüleceği üzere tarihi son sığınak olarak görürler. Gittikçe çetrefilleşen bir hengâmede yolu nereden, hangi yollardan ve hangi tecrübelerden geldiğimizi bir daha göstererek aşmaya çalışırlar. Geçmişin manevî sîmâsında geleceği yeni baştan kurmaya çalışırlar. Bozulan düzeni yeni baştan nasıl kurabiliriz? Çözümle devrindeki siyasetnâmelerin yazılma sebeplerini bu cümlede hülâsa edebiliriz. Müellifler vaziyeti mevcut manzaradan hareketle tasvir ederler, gündeme taşıma ihtiyacı hissettikleri meseleleri Selçuklu tecrübesi başta olmak üzere İslâm siyaset geleneğine yön veren eserlere uzanarak sağlamlaştırırlar. Problemler bütün bir Osmanlıdır. Fakat mesuliyetleri ricâl-i devlet ile kalem sahiplerininindir. Onlar bu yükü beraber taşır, hesabını ise eserlerine kaydettikleri kadarıyla kalem ve kelâm ehli verir. İşte siyasetnâmeler biraz da bu mesuliyet duygusuyla kaleme alınır. Devrin meseleleri çok berrak bir şekilde ortaya konulur, hemen bütün yaralara dokunulur, rüşvet ve suistimalleri engellemek, adâleti temin etme endişesi başta olmak üzere esaslı tedbîrler önerilir. Ortada çözüme dair bir programın mevcut olduğunu düşündürecek bir yığın teşebbüs ve tecrübe vardır. Fakat devrin çözülen bağları tekrar kuvvetlendirmek için ortaya atılan bu fikirleri derinleştirmeye vakti olmayacaktır. Bir müddet sonra ağır bir tevekkülün sükûtu mermerleşerek bu fikirler kenarda kalacak ve hayatın hızı çok defa onları geride bırakacaktır. Vaziyet ne olursa olsun önerilen çözümlerle hedef, yıkıcı olan yılları imkân nispetinde yapıcı hamlelerle geçirmektir.

“Kâşane-i devlet-i dünyeviye her ne denli saht-bünyâd ise âkıbet yıkılır”.³²² Bu bir tespit olduğu kadar bir teşhistir. Bu sürecin başladığı zamana dikkat kesilen Osman-

³²¹ Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, s. 152.

³²² Hoca Sa'deddîn Efendi, *Tâci'ü't-Tevârih*, II, 390.

lılar, farklı tarihler etrafında problemin sebep ve neticelerine dikkat kesilirler. Asıl dikkat edilmesi lazım gelen noktalar etrafında siyasetnâmesini kaleme alan Akhisârî,³²³ devletin mizacında ve bünyesinde bozulma ve muvazenesizlik alâmetlerinin hicrî 1004'de kendisini göstermeye başladığını vurgular.³²⁴ Kâtip Çelebi ise devletin h. 1063 senesinde üç yüz altmış dördüncü yaşına basmasıyla kazâ ve kaderin cilvesine uğradığını söyler, bu zaman dilimini bir dönemeç yeri kabul eder.³²⁵ Devletin iç yüzüne dair birçok meseleleri gündeme getiren ve yaranın çok esaslı noktalarına dokunan *Kitâb-ı Müsterâb* müellifi de sık sık Celâlîlerden bahseder ve onları vaziyetin zarûrî bir neticesi olarak görür. Bu zamanları idrâk eden hemen bütün müellifler, belli başlı problemlere eğilerek çözüm yolunda ilk esaslı adımı atarlar, bu şekilde sebeplerle çarelerin iç içe geçtiğini gözden kaçırmazlar. Bu doğrultuda idbâr alâmetlerini tahlil eden çok samimi bir dikkat şudur: *Bir kavm kendilerinde olan eyi hâlleri ve fiilleri yaramaz fiillere ve kem hâllere döndürmeyince Allah bir kavimde olan nimetini ve âfiyetini tağyîr eylemez ve bozmaz.*³²⁶ Her milletin lâıyk olduğu siyasî irâdeye mazhar olacağı bir müteârifedir. Dönemin geçmişten ayrıldığı nokta ve aktuğu istikâmet buradan başlar ve sorumluluk millete yüklenir. Saltanatın zevâl bulmasının genellikle zâhirî alâmeti; şeriat hükümleri ile amel olunmamasıdır.³²⁷ Hâl bu ki devletin başından beri ser-efraz olmasını mümkün kılan şey şeriata uygun hareket edilmesidir.³²⁸ Değişiklik ve bozukluğun birinci cephesi hüsn-i siyasette zabt ve adâleti ihmâldir. Bunun sebebi de şeriat ipine yapışmayı bırakıp işleri ve mansıpları ehil olanlara vermemektir.³²⁹ II. Bâyezid döneminden başlayarak devletin çeşitli kademelerinde vazife alan, nihayet Kânûnî Sultân Süleyman devrinde sadrazam olan Lütî Paşa'nın; "işler ehil olanlara tevdi edilmeyince makamlar ve mansıplar, oralara gelen insanlardan daha büyük olur. Hâlbuki devlet katında mertebelere riâyet ederek ilcrleme esastır" şeklindeki dikkatleri,³³⁰ şahsiyata ilişkin yönü ne olursa olsun, tecrübe ile mücerreb bir sadrazamın kaleminden çıkması bakımından dikkat çekicidir.

³²³ Çözülme dönemi siyasetnâmeleri, zihniyet değiştirmenin mücadelesini veren eserlerdir. Akhisârî, savaşlarda alınan mağlubiyetlerin teknik manada geri kalmışlığımızın ilanı olduğu kanaatindedir.

³²⁴ Hasan Kâfî el-Akhisârî, *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-âlem*, s. 18-19; *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-âlem* (A. Reşid Paşa); s. 6-9; *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-âlem* (M. İpşirli), s. 249-250.

³²⁵ *Düstûru'l-Amel li-İslâhi'l-Halel*, s. 119.

³²⁶ Hasan Kâfî el-Akhisârî, *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-âlem*, s. 18-19; *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-âlem* (A. Reşid Paşa); s. 6-9; *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-âlem* (M. İpşirli), s. 249-250; Veysî, *Hâbnâme*, s. 44-45; bütün musibetler ve belalar her asırda reâyânın fâsid niyetinden kaynaklanır. Pâdişâhların bu babda medhali yoktur. Veysî, *Hâbnâme*, s. 44-45.

³²⁷ Hasan Kâfî el-Akhisârî, *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-âlem*, s. 27; *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-âlem* (A. Reşid Paşa); s. 31-32; *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-âlem* (M. İpşirli), s. 261-262; Veysî, *Hâbnâme*, s. 44-45.

³²⁸ Veysî, *Hâbnâme*, s. 44-45.

³²⁹ Hasan Kâfî el-Akhisârî, *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-âlem*, s. 18-19; *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-âlem* (A. Reşid Paşa); s. 6-9; *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-âlem* (M. İpşirli), s. 249-250; Veysî, *Hâbnâme*, s. 44-45.

³³⁰ *Âsafnâme-i Vezîr Lütî Paşa*, s. 1-3.

Osmanlı Devleti'nde halkın işlerinin alt üst olmasına sebep olan hâllerden biri de tepeden inme vezîrlerin çokluğu ve o zümrenin tuğra çekmeye, pâdişâh adına imza atma ruhsatına sahip olmasıdır. Bu durumda kenar beylerbeyilerinin birer yolunu bulup vezîr namı ile ortaya çıkması, çiğ davranışlar sergilemesi ve ham işlerde bulunması, vezîr olduk diye oturacak yer beğenmemeleri, halka vergilerden göz açtırmamaları tesadüf değildir.³³¹ Oysaki kul tâifesinin mertebeden mertebeye geçerek yoluyla vezîr ve nihayet vezîr-i a'zam olması gerekir. Bu şekilde ağalıklarında, sancak ve beylerbeyiliklerinde imtihan olup liyakatini ispatlayarak bir akçe, bir habbe rüşvet ve câize vermeden bu makama yükselen ve "cürm ü günahı zâhir olmayınca" azlolunmayan emekdar, müstakîm ve dindar kimseler, bütün kul tâifesinin hâllerine ve ağalıklarına, memleketin ve reâyânın vaziyetine, tîmâr ve zeâmet durumuna, hazinenin îrâd ve masrafına vâkıf olur, şeriat ve kânûn'dan hâriç bir iş işlemez kânûn-ı kadîme uygun olarak nizâm-ı âleme intizâm verir.³³² Terakkî yolunun artık yalnız akıl, vukûf, ahlâk ve sadakatle yürünür bir yol olmaktan çıktığını vurgulayan ve geride bırakılan dönemle mevcut dönemin mukayesesini yapan *Kitâb-ı Müstetâb* müellifi, eleştirilerine bundan sonra şu cümlelerle devam eder: Eskiden bir iç oğlanı on ve on beş yıl saraylarda kötek yiyip zahmet ve mahbûsluk çeker. Bir bostancı beş on yıl bahçelerde çapa çekip hizmet eder. Bir torba oğlanı yıllarca at gemilerinde ve diğer alanlarda hizmet eder, dirlik için belâ ve zahmetlere katlanır. Şimdi ise reâyâ bir çift öküzünü satıp akça kuvvetiyle sipâhî ve yeniçeri olup istedikleri dirliğe ve mansıpa geçer. Kendilerine dirlik, mansıp, sancak ve beylerbeyilik verilen, İstanbul şehri nicebilir bilmeyen, âyin ve erkân görmeyen ecnebler, tabîî yolla gelenlerin üstüne çıkar, silsile takip etmeden, imtihan edilmeden vezîrliğe kadar gelir. *Kitâb-ı Müstetâb* yazarı siyasî vaziyetin en hurda noktalara varıncaya kadar muhasebesini yapar ve Osmanlı'nın geldiği noktayı açıkça veren şu tespiti eserine kaydetme ihtiyacı hisseder: III. Murâd'ın saltanatının başlangıç dönemlerinde ise artık kânûn-ı kadîm geçerli olmaktan çıkar.³³³ Bizim vaziyeti genel ve hususi çizgileriyle adım adım takip eden bu hükümlere ilave edeceğimiz şey bellidir: Özellikle de II. Osman'ın katlinden sonra devletin düşürüldüğü hâl tam olarak budur. Sultân Osman'ın şehâdetinden sonra şîrâze kopar, sadâret makamını işgal eden Kara Dâvûd Paşa, kulun kalbini kazanmak ve halka yaranmak için defterleri ve hizmetleri kula verir. "Herkes ne istedi ise yok demeyip mîrî hidemât ve evkâf tevliyetleri ve

³³¹ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Mevâ'idü'n-Nefâis fî-Kavâ'idü'l-Mecâlis*, s. 325; halkı perişan eden şey kat kat alınan vergilerdir. Bu vadiye Âşıkpaşa-zâde'nin Nişancı Paşa'ya dair kaleme aldığı satırlar dikkat çekicidir: Nerede uygunsuz işler var ise Allah'ın kullarının malına, kanına ve ırzına el uzattığı için nesl-i bühtân olan bu vezîrin icatıdır. O vakıf ve mülklerin hepsinin şartlarını bozar, onların gelirlerini pâdişâhın hazinesine getirir. Sorana da *bunlar mensuttur* der. Bazısına tîmâr verir. *Hazret-i Muhammed son peygamberdir nasıl mensul olur?* sözleri ile itiraz eden Âşıkpaşa-zâde'ye de *sana ait neyini aldılar ki böyle konuşuyorsun?* şeklinde karşılık verir. II. Bâyezid "o nesli bühtân" Rum vezîrin bozduğu gelenekleri Osmanlı kânûnu üzere tekrar fazlasıyla îade eder. *Düstûru'l-Amel li-İstâhî'l-Halel*, s. 126-129; *Âşık Paşa-zâde Tarihi*, s. 559, 562-563.

³³² *Kitâb-ı Müstetâb*, s. 6-8; *Koçi Bey Risâlesi*, s. 13.

³³³ *Kitâb-ı Müstetâb*, s. 7-8.

gayri şey kalmadıktan sonra hizmet isteyene *kendüne münasip bir hizmet bul verelim der*". Belli yerleri ele geçirenler de hizmet diye halkı soymağa giderler.³³⁴

Ön safta yer alan bütün bu meselelerden kurtulmanın çaresi, tedricî bir usûl takip ederek devlet işlerini tashîh ve tadîl etmektir. Yavaş yavaş hareket edilerek aşama aşama ilerlendiği takdirde içinden çıkılmaz gibi görünen işler halledilebilir. Fikirle günün siyasetini mezceden ve amelî bir fâide temin edecek hususlar üzerinde duran Na'imâ bu vadide ihyânın hangi usûl üzere olması gerektiğinin ipuçlarını veren bir anekdot aktarır: Eski zamanda Türk meliklerinden birinin sakalı yokmuş. Bütün halkın kendi şeklinde olmasını istediği için *cümle halkın sakallarını tıraş ettir* diye vezîrine emr eder. Vezîri âkil adam olduğu için *pâdişâlum bu iş tedricî mültaçdır, üç sene mühlet ihsân ile ol vakte dek memleketinizde bir sakallı adam kalmamak üzre hükmünüüzü icrâya gayret edeyim* deyip mühlet alır. Başlangıçta yeniden sakalını koyuveren nev hatlara *sakalların tıraş etsinler* diye tenbih eder ve zarûrî olarak onların sakallarını tıraş ettirir. Bir müddetten sonra *köselerin sakalı münâsîp değildir, zirâ halkın ekseri onları istihzâ eder. Halkın lisânından emin olmak için köse sakallılarını tıraş olmaları akla uygundur* deyip nev-hatlar da *bize hem-reng olsunlar* diye davâcı olur ve neticede cümle köseleri tıraş ettirirler. Nice günlerden sonra *insanların geneli sakalların tıraş etsinler* diye tellâllar nidâ eder. Kaba sakallılar muhâlefet gösterince nev-hatlar, yüzünde yeni yeni tüyler çıkan gençler ve köselerin hepsi davâcı olup *bizim sakallarımız tıraş olunduğu zaman siz uygun gördünüz, siz de bizimle eşit olun* diye fermânın icrâsına müsâade edip ister istemez cümlesini tıraş ederler. Na'imâ'nın nihâî tavsiyesi şöyledir: Hâkimlere lâzım olan işlerde yavaş yavaş hareket ederek amel eylemektir. Bu da sadrazamların makamlarında sâbit olmasına muhtaçtır.³³⁵

Devleti yönetenlerin katında kendisini gösteren bir başka problem de müşâvere ve re'ye özen gösterilmemesidir. İdbâr alâmetlerinden olan bu ihmalin sebebi de ekâbirin kibri, meclislerine gelen ulemâ ve ukelâ/hukemâ ile sohbet edip konuşmadan âr etmeleridir.³³⁶ Birbiriyle danışmak, istihâre, rey ve tedbîr eylemekte İslâm tarih tecrübesi ortadadır. Hazret-i Muhammed (s.a.v.) insanların en kâmilî ve âlimi iken Allah tarafından istişâre ile emredilir. Pâdişâh ve vezîrlere lâıyk olan husus; hiçbirinin kendi reyinde müstakîl olmaması, belki her büyük işte tecrübe sâhibi ve akl-ı külle mâlik olan kimselerle görüş alışverişinde bulunmadır. Nitekim Hind feylesofları "kuvvet ve satvet ile nâil olunamayan şeylere re'y u savâb ile nâil olunur" derken bu gerçeği ifade ederler. Sehl oğlu Fazl nâm vezîr de aynı hakîkatı "kılıç gedik ettiğini

³³⁴ Böyle yapması *Sultân Osman'ın vücuduna zarâr gelmesin mahbûs dursun* diyen askerin taarruzlarını mansip vererek engellemek amacına matuftur. "Pâdişâh katledikten sonra sipahdan taarruz edip söyleyeni mansip verip dillerin tuttu. Sâiri dahi cizye defteri ve gulâmiyye ve hizmet tama'ına düştüler ve Sultân Osman'ı unuttular". *Tarih-i Na'imâ*, II. 495-496.

³³⁵ *a. g. e.*, IV. 1763-1765.

³³⁶ Hasan Kâfî el-Akhisârî, *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-âlem*, s. 18-19; *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-âlem* (A. Reşid Paşa); s. 6-9; *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-âlem* (M. İpşirli), s. 249-250; "zenlerin takarrubu akıl eksikliğini müciptir". Gelibolulu Mustafa Âlî, *Mevâ'idü'n-Nefâis fî-Kavâ'idü'l-Mecâlis*, s. 346

re'y sedd ve tamir eder, ammâ re'y gedik ettiğini kılıç tashîh edemez” sözüyle dile getirir.³³⁷ Kılıçla bir yere kadar galebe çalınır, asıl galebe ise aklın kuvvetiyle çalınır. “Nitekim meşhûr meseldir: Meşveretten kimse hüsrân bulmadı/meşveret iden pişmân olmadı”.³³⁸ Doğru söz ganimettir. O hâlde müşâvere vâcibdir.³³⁹ Bununla beraber şu hususların tedbîri bozacağı gözden ırak tutulmamalıdır. Tedbîrde ifrat etmek ve had-dinden fazla kimse ile görüşleri paylaşmak, alınan tedbîrlerin yayılmasına sebep olur. Fikir alışverişinde bulunulan kimselerin birbirlerine hased eylemeleri şahsî garazlara ve hevâlara neden olur. Tedbîrlerin icrâsını başkalarına havale etmek de müdebbir-i umûr olanların hasedini davet eyler. Bir başka ifade ile tedbîre mâlik olan bulunur, mâlik olmayan bulunmaz; zira tedbîre mâlik olan gâyb, hâzır olan mübâşire kin tutar ve hased eyler.³⁴⁰ Buradan ulemâ ile ilgili problemlere intikal ettiğimizde bunların daha derine giden işaretlerin bir örneği olduğu görülür. Sadrazam olan kimse ehl-i dîvândan olan mansıp sahiplerini ve ulemâdan olan marifet erbâbını riâyet ve iltifat ile parmakla gösterilir hâle getirip onlara istimalet vermeli, mansıp ve dîvân ehlini kendisinden başka kimselere mahkûm etmemelidir. Müderrisler ve ulemâ tâifesi birbirine hased üzeredir. Onların birbirinin hakkında söyledigine inanmayıp reis konumundaki âlim ile müşâvere edilmeli, ulemâ mansıplarını etraflı bir şekilde araştırmak gerekir.³⁴¹

Gerek dış manzarasıyla geren bünye itibariyle durmadan değişen devrin bir başka problemi asker tedârikinde ve tedbîrinde terk ve ihmaldir.³⁴² Osmanlı'yı Osmanlı kılan muharrik unsur cihâd olduğuna göre, bu vadideki ihmaller zinciri bir manada dizginleri elden kaçırmakla aynı manaya gelir. Nitekim Osman Gazi'nin oğlu Orhan'a vasiyetinde “nökerlerine dâyim in'âm ve ihsân it kim senün ihsânun anların hâlinun duzagıdır” demesi³⁴³ boşuna değildir. Çok esaslı bu noktada daha derin bir görüş için Yazıcı-zâde Ali'ye kulak veriyoruz: *Pâdişâhların devleti ve hörmeti nöker ve il ve memleketledir. Eğer nöker ve il ve raiyyet olmayacak olursa pâdişâhlık mümkün değildir*.³⁴⁴ Devlet âdetâ yenîçeri ile aynileştiği için mesele daha baştan kânûnla kayıt altına alınır. Buna göre bir acemi oğlanı birkaç yıl ulûfesiz hizmet eder, ondan sonra kendisine bir akçe ulûfe tayin edilir, çok zaman o ulûfe ile istihdâm olunur, daha sonra iki veya üç akçe ile kapiya çıkar, sekiz yıl pek çok kimsenin hizmetkârı olur, buçugar

³³⁷ Hasan Kâfî el-Akhisârî, *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmî'l-âlem*, s. 28-29; *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmî'l-âlem* (A. Reşid Paşa); s. 35, 39; *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmî'l-âlem* (M. İpşirli), s. 263, 265; *Kitâb-ı Müstetâb*, s. 33.

³³⁸ *Kitâbu Mesâlihi'l-Müslimîn ve Menâfi'i'l-Mü'minîn*, s. 105.

³³⁹ *Kitâb-ı Müstetâb*, s. 32-33.

³⁴⁰ Hasan Kâfî el-Akhisârî, *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmî'l-âlem*, s. 30; *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmî'l-âlem* (A. Reşid Paşa); s. 41; *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmî'l-âlem* (M. İpşirli), s. 266.

³⁴¹ *Âsûf-nâme-i Vezîr Lütî Paşa*, s. 16-17.

³⁴² *Anonim Tevârîh-i Âl-i Osman*, s. 17.

³⁴³ *Âşık Paşa-zâde Tarihi*, s. 354-355; Neşrî, *Cihânnümâ*, s. 64-65.

³⁴⁴ *Tevârîh-i Âl-i Selçuk*, 30a'dan aktaran İnalıcık, *Devlet-i 'Alîyye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar*, I, 13; a. mlf., *Kuruluş Dönemi Osmanlı Sultânları (1302-1481)*, s. 29.

terakkî alır. Ulûfesi sekiz akçede sonra erer. Asla buçuk vermezler, o da kânûnumuz budur diyerek ya başka bir mertebeye veya tîmâra çıkmaya tâlip olur.³⁴⁵ Diğer taraftan kadîmden âdet olan hususlardan biri de şudur: Acemî oğlanları İstanbul'a gelince Türk tâifesine dağıtılır³⁴⁶ yahut da ikişer floriye Türkistan'a satılır, dört beş sene sonra deftere göre oldukları yerden toplanıp her bir ocağa arzu ve meyillerine göre paylaştırılır. Amaç Arnavud, Bosna, Rum, Bulgar ve Ermeni tâifelerinden devşirilen ve yeniçeriler, cebeciler, topçular ve diğer ocaklarda vazifelendirilen bu çocuklara âyin-i İslâmî ve Türk lisânını öğretmek onları Türk kültürü içinde eriterek³⁴⁷ mevcut zihniyet ve dünya görüşünün nizâmından geçirmektir. Hâliyle zarûfî olarak en emin yolu aradığı bu dönem, en iyi şekilde kendisini Koçi Bey'in şu sözleri etrafında bulur: "Asker ebâ-an cedd olanlardır. Ocak ve ocakzâdelerdir". İslâm askeri az ve öz, pâk ve mazbuttur. Her nereye yönelse Allah'ın emriyle feth ve zafer kendisini gösterir, İslâm'ın şevketi terakkî bulur.³⁴⁸ Nitekim Osman Gazi bin iki bin askerle fetihler yapar, evlâdları bir mikdar gazi ile Gelibolu'ya geçer, "serâpâ küfr ve dalâlet" ile dolu olan ve kelime-i şehâdet getirir bir ferdin olmadığı Rumeli'de binlerce kiliseyi mescid, câmi ve zâviye hâline getirirler, sadâ-yı zikri ve tevhîdi asumana erdirirler.³⁴⁹ İslâm ülkesinin etrafında, bir köşede düşman peyda olsa, haberi pâdişâh kapısına gelmeden, kelleleri Dîvân-ı Hümâyûn önüne ulaşır.³⁵⁰ Bu demektir ki bir kişiye ait gibi görünen tenkit aslında tarihî tecrübenin malıdır. Unutmayalım ki tenkidin kökleri ve esası, maziden ve halkın zihniyet dünyasından beslenerek yol alır.

Tenkidin sahasını adım adım genişleten siyasetnâmelerde devletin âdetâ Yeniçeri ocağına ircâ edildiği görülür.³⁵¹ Bu ocağın ehemmiyeti Hacı Bektâş ocağının kânûn-ı kadîmden çıkarıldığı³⁵² dönemlerde çok belirgindir. Koçi Bey'e göre kırılma noktası 909/1503 tarihindedir. Her zümreye olduğu gibi Yeniçeri Ocağına da rüşvetle "millet ü mezhebi nâ-mâlum şehir oğlanı", Çingâne, Tat, Kürd, Ecnebî, Yâhûdî, Laz, Rus, Çerkes, Etrâk, Yörük, katırcı, deveci, hammâl, ağdacı, yol kesici, yan kesici, bakkal, çakkal, âleme fesâd tohumu eken, istedikleri zaman sefere giden, itaat etmeyen ve diğer rezil harâmzâdeler deftere geçer, âyin ve erkân bozulur, kânûn ve kâide kalkar.

³⁴⁵ *Hırzu'l-Mülûk* müellifi konulan bu kâide ile ilgili hissiyatını şöyle kaleme alır: "El-hak bir kâide-i pür tâifedir. Sad hezâr âferin bu kânûn ve âyini vaz iden âkıl-ı hurde-bîne". *Hırzu'l-Mülûk*, s. 186.

³⁴⁶ *Kitâbu Mesâlihi'l-Müslimîn ve Menâfi'i'l-Mü'minîn* müellifine göre devşirilen çocuklar, çift sürmekle puhte olsunlar, menfaate yarasınlar diye Türkler arasına gönderilir. Bunlar zaten kendi vilayetlerinde çift sürmekle puhte olduklarına göre bunda faide yok, bunları bir sanata vermek gerekir ki yeniçerilik ve sipahilik öğrensinsin. *Kitâbu Mesâlihi'l-Müslimîn ve Menâfi'i'l-Mü'minîn*, s. 93.

³⁴⁷ *Koçi Bey Risâlesi*, s. 27-28.

³⁴⁸ a. g. e., s. 63-64.

³⁴⁹ a. g. e., s. 73-74.

³⁵⁰ a. g. e., s. 14.

³⁵¹ Temsil gücü en yüksek örnek belki de şudur: "Bu ocağın ahvâli böyle olunca sâir ocak kullarının ahvâlleri ne mertebeye varıldığı hafî değildir". *Kitâb-ı Müstetâb*, s. 11.

³⁵² *Kitâb-ı Müstetâb*, s. 10.

Şerr, fitne ve fesâd âlemden eksik olmaz. nizâm ve intizâm ber-taraf olur.³⁵³ Koçi Bey bu kırılma sürecinin yörüngesini belirlemede III. Mehmed'in iki ay süren sur-ı hümayûnlarına dikkat çeker ve eleştirilerinin tesir sahasını buna uygun olarak büyütür: Burada halkın eğlenmesini temin edenler ihsan olarak Yeniçerilik ister. Yeniçeri ağası Ferhad Ağa ocağa ecnebi ve bî-gânelerin dâhil olacağını, ocakda yürürlükte olan kânûn ve kâidenin elden gideceğini söyleyerek râzı olmaz. Bazı nedimler ve yakınlar araya girse de Ferhad Ağa kabul etmez ve azledilir. Yerine geçen Yûsuf Ağa ise söz konusu tâifenin ocağa dâhil olmasına göz yumar, bir bid'at ihdâs eyler. Daha sonra Aksarâyî Mehmed Efendi isimli Yeniçeri kâtibi, ferzend-i sipahi/sipahi oğlu adıyla bir bid'at daha ihdâs eder. 1030/16202'de Yeniçeri ağası Mustafa Ağa becayış adıyla bir bi'dat daha ihdâs eder. Bu şekilde yeniçeri ocağına su koyarlar, ocağın revnak ve hüsnü gider, içlerinde geçerli olan kânûn batır, herc ü merc olur.³⁵⁴ Reâyâ ata binip kılıç kuşanmaya alışırsa o lezzet dimağında yerleşir, tekrar raiyyet olamaz ve askerliğe de yaramaz. Bilâhere eşkaya gürûhuna katılıp pek çok fitne ve fesâda sebep olur. Anadolu vilâyetlerinde evvelce çıkan Celâlî eşkiyasının çoğu bu türden insanlardır. Bu nedenle geçmişteki vezîrlar, bu tür insanlardan şiddetle sakınarak satın alınmış kul istihdâm ederler, pâdişâh kullarını asla kullanmaz ve kendilerinin adamı yapmazlar.³⁵⁵ Koçi Bey, günün hâdisesi olmayı sürdüren bu meselede, manzarayı tasvir etmekle yetinmez, hurda teferruat üzerinden nasıl bir usûl takip edilmesi gerektiğini de müşahhaslaştırır. Buna göre yapılması lazım gelen şudur: Gazâlarda İslâm askerleri on kere kırılıp yenilse de Allah'ın izniyle asla Devlet-i Aliyye ve dîn-i Muhammedî bozulmaz ve sarsılmaz; zira birisi gitse yerine onu gelir. Bu devlette altın, gümüş ve bakır madeni olduğu gibi güya benî-âdem madeni de vardır. Mesela Arnavud diyârında öyle âdemler vardır ki hepsi onbeş yirmi, kılıca gelir şehbâz ve dilâver oğlanlardır. En aşağısına iltifat edilip dirlik verilse her birinin insan yiyen arslan olacağı, sahipsiz kalan bir dirliğe on beş yirmi âdemin talip olmasından bellidir.³⁵⁶ Bunu tahkim ve takviye ederek hakîkî manada askerinin rûh hâline cevap veren bir başka mühim husus da şudur: "Tashîh-i asker murâd-ı hümayûn buyurulursa cümleden mühim zeâmet ve tîmâr görülmektedir". Köyler ve mezralar kılıç erbâbına verilmelidir. Zeâmet ve tîmârı erbâbına dağıtmaya engel olan ve vilâyetlerin harap olmasına sebep olanlar sayılsa ancak otuz kırk adam olur, fazla olmaz. Otuz kırk adamın hatırını hoş tutmak için devletin bozulmasına ve alt üst olmasına rızâ vermemek lazımdır.³⁵⁷ Mevcut usûl ve vâsitanın değişmesiyle tesirin şekli ve sahasının da değişeceğine inancı tam olan Koçi Bey, her zamanki gibi maziye dönerek mevcut vaziyete intikal eder. Tenkit burada maziye dönmek sûretiyle gücünü ve hızını arttırır. Beylerbeyi ve sancakbeylerinde

³⁵³ *Tarih-i Selânikî*, I, 220; *Koçi Bey Risâlesi*, s. 61; Yeniçeri tâifesine yabancı dâhil olması *Tarih-i Selânikî*'ye göre 998 senesinde dedir. *Tarih-i Selânikî*, I, 220.

³⁵⁴ *Koçi Bey Risâlesi*, s. 57-59. 63-64.

³⁵⁵ *a. g. e.*, s. 13.

³⁵⁶ *a. g. e.*, s. 103.

³⁵⁷ *a. g. e.*, s. 75.

tebdil ve tağayyür yok iken, tîmâr ve zeâmet sepede girmezden evvel İslâm askeri mükemmel idi. Her ne yöne sefer ferman olursa memleketler ve kaleler feth olunup senede iki üç defa şehir donanması olurdu. Hakk'ın hikmeti nice müddettir ki tîmâr ve zeâmet sepede girip İstanbul'da oturup nef's-perver olanlara ihsan olunur. Ocak oğullarına ve yarar dilaver yiğitlere verilmeyez. Beylerbeyiler ve beyler de tebdil ve tağyir olur. İşte o zamandan beri o düzen bozulup din düşmanları Devlet-i Aliyye'nin bu bozgunluğu arasında bu kadar memleketler almıştır. Heman din ve devlete lâıyk olan her ınansıpı ve her dirliği ehillerine ihsan buyurmaktır.³⁵⁸

Vezîr-i a'zam başta olmak üzere ileri gelen devlet adamlarına pâdişâh tarafından sorulması istenen sorulara intikal edildiğinde vaziyetin vehâmeti ve devrin en büyük noksanları kendiliğinden ortaya çıkar. Bu sorular dolayısıyla belli başlı realiteler şunlardır: Birincisi; Râfızî ve mülhidlerle özdeşleştirilen Kızılbaşların dört halîfeye "tûl-i lisân" etmesi gazâ etmeyi vâcib hâle getirmiştir. Eskiden bize ait yerler şimdi İranlıların elindedir. Bu işin üstesinden gelinmemesinin sebebi nedir? İkincisi; Sultân Süleyman zamanı ile kıyaslandığında asker sayısı kânûna muhâlif olarak devamlı olarak artmasına rağmen düşmanın nice memleketlerimizi almasının sebebi nedir? Üçüncüsü; resmîyette otuz beş bin yeniçeri olmasına rağmen seferde işe yarar sekiz bin kişinin olmasının sebebi nedir? Yine sipahi ve yeniçerilerin arasına Türk, Kürd, çingene ve Acem'in girmesinin ve yirmi beş senedir yapılan seferlerde bunca hazineler telef olmasına rağmen düşmanın memleketleri geri almasının sebebi nedir? Dördüncüsü; eskiden vezîrlerin kulları hemen sefere hazırlanacak vasıflar sergilerken şimdikilerin daha fazla imkânlarla sahip olmasına rağmen hiçbir işe yaramamalarının sebebi nedir? Beşincisi; ecdadımız zamanında bütün kullarımız sahîh, devşirme ve kul cinsi iken şimdi reâyâdan olan muhtelif cinslerin, ata ve dedeleri dirlik tasarruf edegelmeyen reâyâ oğlu olan Etrâk, Ekrâd, Çingâne, Tât ve Acem olmasının sebebi nedir? Altıncısı; yeniçeri, sipahi ve diğer kullara verilmesi gereken ulûfelerde kânûn-ı kadîme niçin uyulmamaktadır? Yedincisi de bütün bunların neticesi olması lazım gelen bir sorudur: Eskiden hazine dopdolu iken şimdi bunun böyle olmamasının sebebi nedir?³⁵⁹ Çapraz okumalar eşliğinde diğer siyasetnâmelere intikal edersek, hâdisenin içyüzüne vâkıf olan Koçi Bey'in eskiyi tahkiye ederek mevcut vaziyeti anlatan tasviri meseleye hâtime çekecek niteliktedir: Kul tâifesi itâatdan çıkıp, zâbitler zabtdan kaldığına, iltifat ile ıslâh mümkün olmadığına ve pâdişâh-ı İslâm'a muhâlefet etmenin din ve nikaha zarar olduğu kimsenin kulağına girmediğine göre çözümün tekrar dizginleri tavizsiz bir şekilde ele almakta toplandığı izahtan varestedir zira "benî-âdem kahr ile zabt olunur, hilm ile olmaz".³⁶⁰ Eğer âlemi tashîh etmek için bir hazırlık yapılmaz ve bu mülke bir düzen verilmezse ümmet-i Muhammed *nefsî nefsi* deyip reâyâ tamamen berbâd olur.³⁶¹

³⁵⁸ a. g. e., s. 105.

³⁵⁹ *Kitâb-ı Müstetâb (Zeyl)*, s. 36-40.

³⁶⁰ *Koçi Bey Risâlesi*, s. 72-73.

³⁶¹ a. g. e., s. 72-73.

Zaaflara hız veren şeyler birbirine karıştığına göre o hâlde zihniyet değiştirmeye ve bunun neticelerini tıpkı bir ilim gibi benimsemeye duyulan ihtiyaç kaçınılmazdır.

Neredeyse çözülüş noktasına varan devri esir alan problemlerden bir diğeri de rüşvet alma hastalığıdır: “990/1582 tarihinden beri menâsıb-ı pâdişâhî rüşvet ile nâ-ehline verilir oldu. Erbâb-ı mukâtele hakkı olan zeâmet ve tîmâr sepedlere girip erbâbı pâymâl oldu/çığnendi”.³⁶² Ahlâktan gelen her şeyi reddeder gibi görünen bir tavır takınan devir, belki de kendisini, Gelibolulu Mustafa Âlî’nin “mala meyl etmez adam nâdir olur” ifadesinde³⁶³ bulur. Hâliyle ölçülerden ve âdet hükmüne giren hususlardan biri de rüşvet almadır. III. Murâd’ın, ömrü vefâ etmediği için dört ay vezîrlik yapan, maraz-ı mesene hastalığından giden vezîr-i a’zamlarından biri için kullanılan “kat’â irtişâyâ meyl ü rağbet itmedi ve eslâfın gittiği tarîka gitmedi” şeklindeki ifade, çıplak olarak herşeyi meydana sermektedir. Yine vezîr-i a’zam Siyavuş Paşa için “irtişâyâ ğayr-ı mâil” ifadesi de³⁶⁴ bu cümledendir. Vezîrler, emirler ve mansıp sahiplerinden rüşvet almayan ve mu’tâd olduğu üzere öteden beri alınan hediyeden başka bir şey almaya rızâ vermeyen Kara Mustafa Paşa’nın şahsında görüleceği üzere rüşvet almamanın hayret konusu olması aslında sözün bittiği yerdir.³⁶⁵ Hasan Kâfî’ye göre bütün problemlerin ve sebeplerin cümlesinin sebebi, menşei ve mebdei rüşvet almak ve kadınlara meyl ve rağbet ederek onların arzularına uygun hareket etmektir.³⁶⁶ Devlet işlerini döndürmeye medâr olan ve hazineye faydası vardır şeklinde düşünülerek alınan rüşvet şeriat ve adâlete aykırıdır. “Gayret-i Hakk zuhûr edip hazinenin bereketini” götürür, askerin yüreğine korku koyar, geçmişte küffârın Müslümanlardan firar etmelerini temin ederken bugün işi tersine döndürür. Hakk’a karşı gelmekten vazgeçilerek adâlete geri dönülmeli, tevbe edilip pişman olunmalıdır.³⁶⁷ Mansıp sahipleri beytü’l-mâlın hazînedâr ve emînleri sayılır iken bunlardan rüşvet alıp, bunlara hizmet sipariş edenler zımnen *var imdi her nice hursuzluk idebilirsen sana destûrdur* diyerek icâzet vermiş olurlar.³⁶⁸ Bunlar bir taraftan makamları akçe ile satar ve aslında Devlet-i Aliyye’nin temelini kendi elleriyle yıkarlar diğer taraftan da *kul tâîfesi itaatten saptı, Celâlî zuhûr itdi, zorbalar ortaya çıktı, âlem herc ü merc oldu ve Hazîne-i Âmire’nin îrâdı masrafa yetmez hâlde geldi* şeklinde hayret ederek hayıflanırlar. *Kitâb-ı Müstetâb* müellifi burada “niçün taaccüb olunur. Âkil olan kimesne bu hususa kat’â taaccüb idecek değüldür, belki niçün dahî ziyade olmaz deyû taaccüb idecektir” derken haklıdır.³⁶⁹ Sözün bittiği yer ise şurasıdır: Âl-i İsfendiyâr’dan yani Kastamonu’yu pâyıtaht edinen meşhûr emir-

³⁶² a. g. e., s. 68.

³⁶³ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Mevâ’idü’n-Nefâis fî-Kavâ’idi’l-Mecâlis*, s. 330.

³⁶⁴ *Tarih-i Peçevî*, II, 16- 17.

³⁶⁵ Hâdisenin teferruatı için bkz. *Tarih-i Na’îmâ*, III, 983.

³⁶⁶ Hasan Kâfî el-Akhisârî, *Usûlü’l-Hikem fî Nizâmi’l-âlem*, s. 18-19; *Usûlü’l-Hikem fî Nizâmi’l-âlem* (A. Reşid Paşa); s. 6-9; *Usûlü’l-Hikem fî Nizâmi’l-âlem* (M. İpşirli), s. 249-250.

³⁶⁷ *Düstûru’l-Amel li-İslâhî’l-Halel*, s. 126-129.

³⁶⁸ *Kitâb-ı Müstetâb*, s. 5.

³⁶⁹ a. g. e., s. 8-9.

lerden Kızıl Ahmed'liden Şemsi Ahmed Paşa, III. Murâd'a validesi vâsıtasıyla rüşvet yedirir: *Lillâhi'lhamd Âl-i Osmanî'den Kızıl Ahmedli'nin intikâmın aldım* diye şükr eyler. Gelibolulu Mustafa Âlî bunu söylediği esnâda hazır bulunup emire *ne veclûle intikâmın aldınız?* deyince, *Pâdişâh'ı rüşvete tatındurdum Hattâ bugün bir yerden kırk bin sikke miktarı bir büyücek lokma tatdırdım. Ba'de haza ne pâdişâh rüşvet almakdan feragat ider ve ne rüşvetle mülki pây-dâr olup kendisi ikâmet eyler. Anlar bizi mülk-iş mevrûsumuzdan niçe dûr itdiler ise, an-karîb ben de onların kâr u bâr-ı saltanatından mehcûr olmalarına sebep oldum* diyerek meseleyi dallandırıp budaklandırır.³⁷⁰ Peçevî ise Şemsi Ahmed Paşa'nın cevabını şöyle aktarır: “Bugün Kızıl Ahmedli intikâmın Âl-i Osman'dan aldım. Onlar bizim ocağımıza su koydukları gibi ben dahi onların ocağın söndürecek bir mukaddime tertib ettim. Pâdişâh'ı irtişâyâ dadandırdım. Hatta kırk bin altın bir büyücek lokma idi, yutturdum. Bundan sonra bunlar irtişâ almakdan fâriğ olmazlar ve irtişâ ile devletleri sebat bulmaz”. Peçevî'ye göre Şemsi Paşa'nın “Pâdişâh'a irtişâ aldirdum ve bu devletten bununla Kızıl Ahmedli intikâmın aldım” dediği lisân-ı halkta bir meşhûr-ı kelâmdır. Ol asırdan beri bu kelâmı işitmemiş kimse yoktur”.³⁷¹ Mustafa Âlî'nin üç pâdişâhın musâhibi sıfatıyla genellikle avlarda onlarla at sürme şerefine nail olan, hâlî ve tavrı laubâli, “meşrebi mudhikâne, mezhebi nedîmân”, kelâmında iki manaya gelecek şekilde konuşma kasdı çok olan³⁷² Şemsi Paşa'nın bu sözlerine dair yorumu şudur: “Muhassal-ı kelâm, Devlet-i Osmaniye'nin halel-pezîr olması ol gündün berû zâhirdir”.³⁷³ Nitekim III. Murâd'ın haleflerine intikal edildiğinde manzaranın Mustafa Âlî'nin tasvir ettiği şekilde cereyan ettiği ve neredeyse kendisini ahlâktan gelen her şeye kapadığı görülür. Sadrazam Mehmed Paşa, Sultân İbrahim'e yaranmak için gönlünce yürüyüp her gün beşer onar kîse akçe verir, bohçaları vâsıta tayin eder, bu şekilde Pâdişâh'ı rüşvete meyl ettirir hükümdâr da bu zaafı sebebiyle halkı kendisinden abâ ettirir.³⁷⁴ Şimdiki hâlde vezîrlar, emirler ve diğer ekâbir ve asâğırda korku kalkar, her birinin gözünü ve gönlünü tamâ'-ı hâm kaplar, hiç kimse helâl ve harâm dinlemez, herkes mâl-ı Kârûn cem etme sevdâsında oldukları için işlerin çoğu alt üst olur. Hattâ zu'amâ ve tîmâr erbâbının hâlleri de mazbut olmayıp ecnebîler mal kuvveti ile tîmâra dâhil edilirler. “Mesela bir kimesne hem yarar ve hem sahîh sipâhî-zâde olsa ammâ fakîr olup beylerbeyiye murâd üzere rüşvet virmeğe kudreti olmasa ömri mülâzemetle geçer gider, tîmâr olmak ihtimâli yoktur”. Beylerbeyiler nedenini soranlara *altı ayda bir vezîr-i a'zama bu kadar bin flori gindermek lazımdır* diyerek işin içinden çıkmaya çalışırlar. “Mansıp istihkâkla alınmayıp flori ziyade veren alır”. O halde pâdişâh beylerbeyiliğini verdiği kimseye kimsenin ihsanıyla değil kendisinin ihsanıyla verdiğini ve onu kimsenin kendisine terbiye etmediğini, hâsları mahsûlüyle

³⁷⁰ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kühû'l-Ahbâr* (II. Selîm, III. Murat ve III. Mehmet devirleri), 249-251.

³⁷¹ *Tarih-i Peçevî*, II, 9.

³⁷² a. g. e., II, 9-10.

³⁷³ *Kühû'l-Ahbâr* (II. Selîm, III. Murat ve III. Mehmet devirleri), 252.

³⁷⁴ Mehmed Halîfe, *Tarih-i Gilmânî*, s. 19.

kanaat ederek kimsenin eline bakmaması gerektiğini ve casuslarla zaman zaman kendisini teftiş edeceğini söylemeli ki işin önüne geçsin.³⁷⁵

Devirde verilen hediyeler, bütün hayatı zehirleyebilecek karakterdeki rüşvetin diğer adıdır. Bir çeşit gizli tavizat hâlini alan bu hediyelerin açamayacağı kapı da doğrusu pek yok gibidir. Bu yolu takip eder görünen dikkate değer bir örnek şudur: Geredeli Muslihiddîn Efendi rüşvet kapısı açılınca Bahâ'î Efendi'den bir mansıp ister. Alamayınca “siz bu mansıpı vermezsiniz, ammâ mevleviyet ile bir âlî mansıpa nâil olmamız mukarrerdir” diyerek gider. Bu tip işlere aracılık eden bazı yakınlarla pahalı hediyeler verip intisâb eder ve onların ricâsıyla Şam kazâsı emrini alır, Bahâ'î Efendi hânesi önünden geçerken onun hizmetinde olanlara karşı övünerek, “bizden fülân mansıpı esirgediniz, işte Şâm-ı şerîf mollası olduk” diye sevinç ve gurûr ile evine varıp mansıpa gider. Bir kaç ay geçtikten sonra doğrudan doğruya aynı sene İstanbul kadısı ve bir kaç günden sonra Rumili kadiaskeri olur, insanlar arasında hayli şöhet bulur,³⁷⁶ kendisine gösterilen teveccüh kat kat artar.

Tahkiye edilen anekdotta da pekâlâ görüleceği üzere Âsitâne-i Saâdet'de olan bütün mevki ve makam sahipleri yirmi beş ve otuz yıldan beri rüşvet yoluna girmişler ve rüşveti de öyle bir mertebeye iletmışler ki rüşvet hediye diye açıktan açığa kapıdan kapiya verilir ve alınır olmuş, âlimler ve devlet adamları arasında bir âdet-i hasene hâline gelmiş, mübâh mertebesine ulaşmıştır.³⁷⁷ Akıl almaz bir malvarlığına sahip olan ve bu devlette rüşvet almayı başlatan Hırvat asıllı vezîr-i a'zam Rüstem Paşa'nın vezâret zamanı, âlemin eyyâm-ı devleti olur. Onun câize defterine bir defa adını kaydettiren mansıp erbâbı azl yüzü görmez. Rüşvet yemede gâyet insafıdır. Aktarıldığına göre bir defa Erzurum beylerbeyisi at bahası diye beş bin altın hediye eder. *O makamın bundan ziyade tahammülü yoktur* diyerek üç binini alır iki binini geri çevirir.³⁷⁸

Fitne ve fesâdın, reâyânın ve memleketin harap olmasının sebebi budur. Yeryüzünden lâşe-i rüşvet def' olunmayınca adâlet gerçekleştirilmez, âlemin işlerini tashîh etmek kolay olmaz. Bu belayı tamamen defetmenin başlangıcı şudur: **Vezîr-i a'zam** müstakil olup iç ve taşra halkından bir ferd saltanat işlerine müdahale etmemeli ve vezîrlerin hizmetini gören kullar arasında dirlikli ve defterli kimse olmamalıdır. Eyalet ve sancaklara eskiden olduğu gibi yoluyla ve icraatlarıyla gelmiş yararlı ve namlı, tedbîrli ve vakar sâhibi beylerbeyine ve sancakbeylerine ömürleri boyunca ihsan olunmalı; onların da hizmetlerindeki cebeliler dirlikli olmayıp satın alınmış kullar olmalıdır. Suçları ve günahları meydana çıkmayınca azl olunmamalıdır. Azl sebebi olarak görülen hususların iç yüzü esaslı bir şekilde irdelenmeli, zulm ve fesâdları sabit olmalıdır. Bu

³⁷⁵ *Hırzu'l-Mülûk*, s. 187-188.

³⁷⁶ Ulemâyı ve halkı kendisine düşman eden bu zâtın âkibetinin ayrıntılı hikâyesi için bkz. *Tarih-i Na'îmâ*, III, 1158-1160.

³⁷⁷ Bir kimse bir miktar diyânet ve sadâkat üzere olsa ve yahut diğer hevâ ile kayıtlı olmasa bu gibi âdemlere değil mansıp vermek nüfûs-ı zâyıadandır diye mezmûm olur. *Kitâb-ı Müstetâb*, s. 23.

³⁷⁸ *Tarih-i Peçevî*, I, 22.

durumda görevden almakla yetinmeyip şeriat ve kânûna göre cezaları görülmelidir. Zeâmet ve tîmârları daima beylerbeyiler dağıtmalı, bunlara Âsitâne-i Saâdet'tekiler hiçbir şekilde müdahale etmemelidir.³⁷⁹ Pâdişâhın mansıpları ehline ihsan olunduğu, zeâmet ve tîmâr da dikkat ve ihtimâm üzere zaptolunursa rüşvet verenler rüşveti kime verirler? Rüşvet alanlar da habîs rüşveti kimlerden alabilirler? Bu takdirde Allah'ın yardımıyla rüşvet âlemden tamamen kalkar.³⁸⁰

Devrin bir başka gerçeği kaht-ı ricâldir. Gelibolulu Mustafa Âlî'nin şu ifadesi, o devir Türkiye'sinin âdetâ manzarasını çizer. “Zemân-ı kaht-ı ricâl oldu kâmil âdem yok”.³⁸¹ Dolayısıyla okuma yazma bilmeyen kimselerin sadrazamlık makamına gelebilmesi kabul edilemese de beklenebilir bir tavidir. En güzel örnek Kara Mustafa Paşa'dır. Akıllı ve tedbîrli bir vezîr olan Paşa'nın noksanı, okur ve yazar olmamasıdır. Nitekim kendisi de bu durumu *lâyık olmadığım hâlde adam kıtlığından dolayı beni bu makama tayin ettiler. Çünkü sadrazamlık mevkiinin şartı okuyup yazmaktır, pâdişâh ile vezîr arasında sır olması gereken bir kâtibin vâkıf olmaması lâzım gelen nice işler vardır* diyerek itiraf etmekten kaçınmaz.³⁸² Fakat iyi niyet sâhibi olmanın ötesinde başka meziyetlere de duyulan ihtiyaç ortadadır.

“Bu kadar a'yân-ı muhterem ve umûr-dîde ahvâl görmüş eski adamlar var iken” pâdişâhın taze ve hâdis adamları devlet işlerinde vazifelendirmesi devletin idbâr alâmetlerindendir.³⁸³ Kâtiplerin arasına câhillere karışmış, ehl-i kalem olanlar efendi ünvanı ile anılırlarken köle kısmından gelip vücûd bulanlar *fulân beg* nâmı ile şöhret bulmuş, “bu tarîk ile okumak yazmak defteri dürülmüştür”.³⁸⁴ Hâl bu ki sultânların şân ve şerefi işi ehline tevdi etmeleriyle doğru orantılıdır.³⁸⁵ Vezîr kendisine herhangi bir makam için birini arzettiğinde pâdişâha düşen şu sorulara sormak olduğu halde o sormadan atamaları yapar. Sorular şunlardır: Haremimiz hizmetinde mi bulunmuştur? Yoksa Dîvân-ı Hümayûnumuz'da mı yetişmiştir? Yabandan gelme bir adam olduğunu duyunca, bari maarif ve kemâl sâhibi midir? Yahut kılıç, kalem ve tedbîr hizmetleri yönünden bu türlü riâyete lâyık mıdır? Bununla birlikte ne soruldu ne görüldü.³⁸⁶ Gizli çatışmanın kalkanı gibi görünen bu hususun üzerinde geniş bir şekilde durulması boşuna değildir; zira kılıç ve kalem ehlinin devlet için ne derecede ehemmiyetli olduğu ortadadır. Na'îmâ bu vadide Yûsuf Has Hâcib ve Nizâmî'l-mülk'ten beri siyasetnâmelere rengini veren temel hususları bir daha güncelleştirir, neredeyse

³⁷⁹ *Koçi Bey Risâlesi*, s. 89-90.

³⁸⁰ *a. g. e.*, s. 92.

³⁸¹ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Dîvân*, II, 138.

³⁸² *Tarih-i Na'îmâ*, III, 987-988.

³⁸³ *a. g. e.*, IV, 1586-1587; Hasan Kâfî el-Akhisârî, *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmî'l-âlem*, s. 27; *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmî'l-âlem* (A. Reşid Paşa); s. 31-32; *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmî'l-âlem* (M. İpşirli), s. 261-262.

³⁸⁴ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Mevâ'idü'n-Nefâis fî Kavâ'idü'l-Mecâlis*, s. 278-279.

³⁸⁵ *a. g. e.*, s. 323.

³⁸⁶ *a. g. e.*, s. 324; *Hırzu'l-Mi'lîk*, s. 179-180.

adım adım yürünecek yolu belirginleştirir: Kılıç ve kalem devletin kuruluşunda çok ehemmiyetlidir. Devletin kuruluşunda hedefe ulaşmak ve istikrâr için kılıca ihtiyaç çok fazladır. O vakitte kalem hüdâvendigârın hükmünü uygulamasında hizmetkârdır. Kılıç ise maksada ulaşmada ve arzu edilen şeyleri elde etmede yörengiyi tayin eder. Aynı şekilde devletin son devirlerinde zaaf ve inhitât baş gösterince kalem üzerine kılıcın meziyeti ezhardır. Ancak vasat-ı devlet ve şevketin kemâle erdiği zamanlarda işlerin istikrârı ile hükümleri icrâ etmek için kalem erbâbı rağbet bulur. Bu halde re'y ve tedbîr sâhibi olan âlimler ve kâtipler; melikler ve vezîrlerin yanında kabul ve iltifâç görür. Kalem sahipleri devletin ırzını koruyarak saltanat nizâmının nâmûsunu himâye ederler. Bu tâîfeye ifrât-ı ruhsât ile riâyet olursa da devletin nizâmına zarar vermez. Bu kısımdan haddini aşan çok nâdir bulunur.³⁸⁷ “Ne ehl-i ilme ne ashâb-ı seyfe rağbet var” diyen³⁸⁸ ve devri bizzat tecrübe eden Gelibolulu Mustafa Âlî’nin ehl-i kalem sıfâtıyla resmettiği manzara dikkate değerdir. Bunları şahsî tarafları bir tarafa, esasta belirli fikirler adına yapılan kavgalar olarak görebiliriz. Eskiden nişan hizmeti ve tuğrâyî rütbesi öyle yüksek bir mansıp idi ki lââyık olana verilir, hatta dîvân kâtipleri arasında uygun kimse bulunmazsa hâric ve dâhil medresesindeki müderrislerden ve Medâris-i Semân’da ders okutanlardan biri aranır bulunurdu. Dîvân kânûnunun yorumcusu olan ve ileri gelen beylerin karşılaştıkları güçlükleri çözen nişancı mevkii, öyle günler olur ki ağzı süt kokan çocuğa lââyık görülür. Yeri gelir arttırana satılarak câhillere verilir. Bundan dolayı dîvân kâidelerinin imâreti harâb u yebâb olup yıkılır.³⁸⁹ Giderek o mertebeye dahi varır ki geçmiş zamanlarda şakird olamayanlar sıçrayarak kâtib olur. *Gerçek mi ola?* diye şaşılırken tezkireciliğe ulaşır ve rağbet görür. Hâşâ diye şaşılırken o adama riyâset verildiği duyulur. Bir haber daha gelir, o kişi mertebeleri aşarak tuğra hizmetine atanır, ansızın vezâret pâyesi olan yüksek rütbede bulunduğu işitilir.³⁹⁰ Dönemin liyakatsizlere mansıplar dağıttığından şikâyet ederken “zarûrî kâfir ider bunlar âdemi hâşâ”, “aralarında bir ehl-i hüner zuhûr itse/kamusı cân u gönülden adâvet eyler ana” diyerek³⁹¹ bir yığın meseleyi kurcalayan Mustafa Âlî tenkitlerine “maarife göre olsa menâsıb-ı dünyâ/benüm olurdu cihân begliği be-hakk-ı Hüdâ” demeyi de³⁹² ihmâl etmez. Ne var ki yüksek mansıplar hep rezillere ve mübtezel kimselere verilir,³⁹³ “kemâlât ehline ashâb-ı devlet iltifât itmez”.³⁹⁴ “Mansıp” redifli kasîdesinde aynı vadide serzenişlerine devam eder: “Eger kemâle ba’îd olsan ibtizâle karîb/yakıncacıkda sana ihtimaldür mansıp”.³⁹⁵ “Efendi câhil isen gam yime zemâne seni/yakıncacıkda ya aga

³⁸⁷ *Tarih-i Na’îmâ*, I, 37-38.

³⁸⁸ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Dîvân*, I, 289.

³⁸⁹ a. mlf., *Mevâ’idü’n-Ne fâis fî-Kavâ’idi’l-Mecâlis*, s. 279.

³⁹⁰ a. g. e., s. 280.

³⁹¹ a. mlf., *Dîvân*, I, 293.

³⁹² a. g. e., I, 293.

³⁹³ a. g. e., I, 293; II, 73.

³⁹⁴ a. g. e., I, 294.

³⁹⁵ a. g. e., I, 289.

ider yahıd paşa".³⁹⁶ Birbirinin devamı sayılabilecek ve hemen her satırı sosyal bir tenkit hâlini alan bütün bu ifadeler, bir çeşit vaziyet tespitine benzer. Geçilen yoldan ziyade varılan neticeye dikkat çeker.

Asır müdârâ asrı [1065/1654-55] olduğu için herkes birbirinin yüzüne güler, dost görünür. Zâhiren gaffet gösterenler gizlice hâdiseleri tahrik ederler, birbirlerinin kuyularını kazarlar, dahası şimşir-i kahr-ı sultânî de bunlara âlet olur çıkar.³⁹⁷ Hâliyle asrın lisânını ve devletin icap ettirdiği şeyleri bilenler, *dünya bir kapandır, hangi kefe ağırsa biz de ondan yanayız* nüktesine vâkıf oldukları için işlerini de bu doğrultuda kotarmanın yoluna bakarlar.³⁹⁸

En ehemmiyetli problem alanlarından bir tanesi de İblis'e mahsûs bir belâ olarak görülen azl ibtilâsıdır.³⁹⁹ Makamlarında daimî olarak kalıp sebepsiz yere günahsız bir şekilde azledilmeyen⁴⁰⁰ ve azledildikten sonra ekâbir ricasıyla yine mansıp verilmeyen⁴⁰¹ dönemlerin aksine mansıp erbâbının olur olmaz azledildiği bir gerçektir.⁴⁰² Pâdişâhın bir rey ve maslahat için değil de mücerret kendi hevâsına tabi olarak kullarını azl ve nasbı, red ve kabulü devletin idbâr âlâmetlerindendir.⁴⁰³ "Mansıp" redifli kasidesinde "belâ-yı azl" den bahseden⁴⁰⁴ ve "azl iderler ikide birde beni" diyen⁴⁰⁵ Mustafa Âlî başta olmak üzere⁴⁰⁶ azl belâsından korkmayan hemen yok gibidir. Kimi yola çıkmadan azlolunur, kimi de yarı yoldan döner.⁴⁰⁷ Meseleyi en güzel hülâsa eden beyt, genel olarak tenkitlerini prensipler nâmına yapar gibi görünen Mustafa Âlî'ye aittir: "Belâ-yı azline değmez safâ-yı câh u celâl/ider meserret-i ikbâlîni gam istikbâl".⁴⁰⁸

Bununla bağlantılı olarak devlet adamlarına makamı tanıma fırsatı verilmesi bir başka problem alanını teşkil eder. Mesela Tarhuncu Paşa'dan sonra keyfe mâ-yeşâ'istediği gibi tasarrufta bulunan müstakil bir vezîrin gelmemesi ve gelenlerin de makamında çok eğlenmemesi⁴⁰⁹ bu duruma bir örnektir. Bu vadide Kânûnî Sultân Süleyman'ın vezîr-i a'zamı Topal Mustafa Paşa ideal örnek olarak verilir. Paşa Dîvân-ı Hümâyûn'a gelince Bâb-ı Sâadet'den Dîvân-hâne kubbesine ve ondan

³⁹⁶ a. g. e., I, 293, 342.

³⁹⁷ Bir örnek olmak üzere bkz. *Tarih-i Na'imâ*, IV, 1556.

³⁹⁸ Hâdiseyi müşahhaslaştıran örnek için bkz. a. g. e., IV, 1556.

³⁹⁹ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Nasihatü's-Selâfin*, s. 160.

⁴⁰⁰ *Koçî Bey Risâlesi*, s. 29.

⁴⁰¹ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Nasihatü's-Selâfin*, s. 159.

⁴⁰² a. g. e., s. 159.

⁴⁰³ Hasan Kâfî el-Akhisârî, *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmî'l-âlem*, s. 27; *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmî'l-âlem* (A. Reşid Paşa); s. 31-32; *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmî'l-âlem* (M. İpşirdi), s. 261-262.

⁴⁰⁴ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Dîvân*, I, 290.

⁴⁰⁵ a. g. e., III, 35.

⁴⁰⁶ a. g. e., I, 221, 300; II, 138, 142, 230.

⁴⁰⁷ a. g. e., III, 2.

⁴⁰⁸ a. g. e., II, 156.

⁴⁰⁹ *Tarih-i Na'imâ*, IV, 1559.

Arz odasına varmaya iktidarı olmayacak derecede bazı zahmetlerden kötürüm olur. Pâdişâh da *hâlâ vezîr-i a'zambütün işlere tam manasıyla vâkıf iken şimdi değiştirilir ise yerine gelen bunun tabakasına varıncaya kadar belki nice mühim işler zayi olur ve yeni gelen kimsenin de ne tarzda hareket edeceği bilinmez. O hâlde Mustafa lalan mâdâm ki doğru yol üzere hidmettedir gene sadrazamlık hidmetinde olsun; nihâyet Der-i saâdetten Dîvân-hâne kubbesine gelince at ile gelsin. Sonra arza girmesi lâzım gelince huzîr-ı hümayûnuna tezkire ile getirsinler* der ve nice zaman merhûm Mustafa Paşa bu şekilde hizmet eyler. Bu hâdiseyi aktaran *Kitâb-ı Müstetâb* müellifi şu yorumda bulunur: O asırlarda kaht-i ricâl olmamasına rağmen “tîz tebdil, azl ve nasb” olunmanın âlemin hâllerine ihtilâl ve hazîneye küllî zarar vereceği hesap edilir, her nesnenin sonrası fikr edilir ve sonu düşünülür, doğru görüş sâhibi oldukları için âlem nizâm ve intizâm bulur, Kabe-i Mükerrreme ve Medîne-i Münevvere’ye mâlik olunur tâ Yedi İklim’e kadar hükm-i hümayûnları geçerli olur. Lâkin zamanımızda hazır memleketleri zabt eylemeye acz çeker olunmuştur.⁴¹⁰ Bu zâviyeden bakıldığında şartlar müsait olduğu takdirde tarihte uzun süren saltanat devirlerinin daima faydalı olduğu görülür.⁴¹¹ Osman Gazi⁴¹² ve Orhan Gazi⁴¹³ zamanından başlayarak belirli bir döneme kadar Osmanlı asırları belli başlı pâdişâhlar ve sadrazamların şahsında bir manada bu gerçeği tecrübe etmenin tarihi olarak okunabilir.

Bazı devlet adamlarının malının zaptedilmesi ve bir adaya sürülmesi ceza olarak yeterli olmasına rağmen kin ve hiddet nedeniyle sebepsiz yere katledilmesi bir başka problem alanıdır.⁴¹⁴ Azameti asılma nedeni olarak gören şu garip ahlâk bunun belki de en müşahhas örneğidir: Defterdar Mehmed Paşa katl olunduğu gece Siyavuş Paşa da ölür. Ertesi günü öğle vaktinde Siyavuş Paşa’nın naaşı Sultân Ahmed Câmî’i’nde ve defterdar Paşa’nın naaşı Süleymaniye Câmî’i’nde musallâya konulur ve namazları bir vakitte edâ olunur. En garibi de şudur ki Mehmed Paşa Pâdişâh fermanıyla bostancı-başı hapsine verilince vâlidesi Müftü Mes’ud Efendi’ye varıp ağlayıp feryâd eder: *Sultânım efendi! Dâr-ı dünyada bir oğlum var mansıp vezâret istemez, şefâ’at edip tîğ-i siyâset-i sultânîden kurtarıp bir yere nefy eylen* diye niyaz edince Müftü Efendi merhamet etmeyip *Bre hey hâtûn! Senin oğlun, ben âlim ve fâzılum deyî kimseyi beğenmez. Azametinden biz yerimizde oturamaz olduk. Anın katl olunması lâzımdır* diye fakireyi redd eder. Hâlis bir şekilde kinini ve niyetini âşikâr eder. Haksız yere kulların katledilmesine Allah’ın rızâsı olmadığı için çok geçmeden Mes’ud Efendi de amelinin cezâsını çekme sırrını müşahade eder.⁴¹⁵ Bir başka gayz ve garaz olayı üç

⁴¹⁰ *Kitâb-ı Müstetâb*, s. 28-29.

⁴¹¹ Tanpınar, *Huzur*, s. 242.

⁴¹² Osman Gazi on dokuz yıl beglik eder. Oruç Beg, *Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 15; Osman Gazi altmış dokuz yıl ömrü olup, yirmi yedi yıl pâdişâh oldu. Neşrî, *Cihânnümâ*, s. 65.

⁴¹³ Orhan Gazi kırk yıl beglik etti derler. Oruç Beg, *Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 22.

⁴¹⁴ Bir örnek olmak üzere bkz. *Tarih-i Na’îmâ*, III, 978.

⁴¹⁵ a. g. e., IV, 1663-1664.

pâdişâha vezîr olan, bir gün azlolunmayan dahası günbegün nimet ve devlete boğulan ancak Murâd Hân zamanında “fevka’l-had kesr-i ırza müteallik âlâma mübtelâ” olan Sokullu’nun başına gelen şu olaydır: Murâd Hân’ın Sokullu’ya “gayz-ı azîmi var idi”. Peçevî’nin Tiryaki Gazi Hasan Paşa’dan dinlediğine göre bunun sebebi şudur: Sultân Murâd tahta çıkacağı zaman bahçe kapısına geldiklerinde vezîr-i a‘zamin elini öpecek derecede eğilir, Sokullu engeller ve Pâdişâh’ın elini öper. Pâdişâh bu vaziyeti saltanatın nâmûsuyla uygun bulmaz. Gittikçe kalbine tesir eder, gayz sebebi olur.⁴¹⁶

Osmanlı’dan bugüne aktüelliğini sürdüren en büyük problemlerden biri de devlet adamı olması gerekenlerin belirli bir zümrenin adamı olup kalmaları, memlekette mutlak bir nüfûz temin etme arayışına girmeleridir. İkbâl de idbâr de intisap denilen düzenektedir; zira hâmînin ikbâli ve idbârı, himâye ettiği kimselerin kaderini doğrudan belirler. Siyaset sahnesinde ikbâl merdivenlerini yukarı doğru tırmanmak aslında aşağı doğru inmektir. İkballe idbâr birbirinden beslenir. Osmanlı siyaset tarihine biraz da bu nüfûz mücadelesi hâkimdir. Hâmî sisteminin yani çşi dostu, akrabayı kayırma iptilâsının sistemin işleyişinde sebep olduğu zaaflar pâdişâhtan başlar, an alt kademeye kadar iner. Na‘îmâ hâmî-mahmî ilişkisinin pâdişâhın yakını olanlar, özellikle de vezîrlük rütbesi ile yükselenlerin şahsında öteden beri hükmünü yürüttüğünü ifade eder.⁴¹⁷ III. Murâd dönemi devlet erkânından Üveys Paşa için kullanılan “her ne kadar iri kıyım öfkeli ve kavgacı bir Türk ise de âdâb-ı mülûkdan haberdâr olduğu için Şehzâde Murâd’ın gönlüne girer” ifadesi,⁴¹⁸ pâdişâh adayının tahta oturmasından evvel etrafının kuşatıldığını, bunun da ilk adımının onun gönlüne girmekten geçtiğini ihsas eder. Devlet içi hizipçiliğe sebep olan himâye sistemi, Osmanlı saltanat tarihinde belki de en fazla Sokullu ile özdeşleşir. Sokullu Mehmed Paşa, Sultân II. Selîm’in ağalarından bazılarını “bazı bahane ile” devlet kapısından “mehcûr belki hayat-ı müste‘ârdan dahi dûr” eyleyerek hor hakir görür. Şehzâde Murâd’ın yakınları da şehzâdeliğinden başlayarak Sokullu’yu müstakbel pâdişâha çekiştirmeye başlarlar. Öyle ki Sokullu hayatta iken Pâdişâh’ın cülûs’unu istemediklerini vurgularlar; zira *her birimizi bir bahane ile Pâdişâhın dergâhından sürmesi ve bize sarayı çok görmesi kesindir* diye gücendiklerini dile getirirler. III. Murâd tahta çıktığı zaman Rumeli kazaskeri olan Kâdi-zâde, vezîr-i a‘zam Mehmed Paşa-yı Tavîl’e kırıgın olduğu için Üveys Paşa ile ittifak ederek Pâdişâh’a; *vezîre itimad buyurman. İleri çektiği ya kendi yakınlarıdır ya rüşvetini almış kimselerdir. Elbette köü bir niyet vardır* diyerek hükümdârın tabiatını değiştirmekten geri durmazlar. Bu sebepten Pâdişâh bir müddet halkın mektuplarına râğbet eder. Hatta Şemsi Paşa *ruk’a şikârin ider şâh-bâzı* diye bir yâve nazım eder. Her ata bindiğinde veya Câmi’i Şerîf’e çıktığında bin belki de ikişer bin mektup sunulur. Ne okunması ne bunlara cevap verilmesi ne de belki sahiplerini bulmaya güç yetirilmesi mümkündür. Sonunda *bu mümkün olsa ecdâdımızdan biri bunu gerçek-*

⁴¹⁶ *Tarih-i Peçevî*, I, 24-27.

⁴¹⁷ *Tarih-i Na‘îmâ*, III, 957.

⁴¹⁸ *Tarih-i Peçevî*, II, 6.

leştirdi ve bu yola giderdi diyerek işi hatt-ı hümayûna hasreder. Neticede evâmîr-i ahkâm itibardan kalır. Kenar kadıları *hatt-ı şerîf getir* demeye başlar. Hâl bu ki bu zamana gelinceye kadar mutlaka hatt-ı hümayûn nedir kimse bilmez ve halkın hatırına dahi gelmezdi.⁴¹⁹ Sokullu'nun Sultân II. Selîm'in yakınlarına yaptığı muameleyi III. Murâd devrinde fırsatını düşürerek Sokullu'nun himâye ettiği adamlara yapan Üveys Paşa dâimâ kinâyeli bir şekilde ve imâdân hâlî kalmayarak şunları da söyler: “Ol dahi görsün, Pâdişâh mukarreblerine olan ihânet kendi mensûbâtına olıcak hoşca mıdır”. Peçevî bu derecede kendisine ihânet olunan Sokullu'nun asla bundan alınmadığını ve daima pâdişâhın rızası üzere hareket ettiğini, pâdişâhın da ona yapılan cefaya üzüldüğünü hâlen ızhâr ettiğini beyân eder.⁴²⁰ Üveys Paşa ve yârânının harekete geçmesiyle vazifeye atamalarda bir tek kapı varken birçok yerde kapılar açılarak yeni makamlar türer.⁴²¹ Sorumluluk makamı ile uzaktan yakından alakası olmayan siyasî terbiye ve tecrübeden uzak insanlar devlet işlerinde etkili hâle gelir. “Kemâlât ehline ashâb-ı devlet iltifât” etmediği için⁴²² II. Selîm devri devlet adamlarından Celal Beg'in “her kimi ilerü çektimse cefâsın çektim” şeklindeki şikâyeti⁴²³ boşuna değildir.

Sadrazamların himâye ettiği kimselerin azledilmemesi, himâye sisteminin devleti çaresiz hâle getirdiğinin bir başka kanıtıdır. Bunu çözümlüş noktalarının en büyük örneklerinden biri olarak okuyabiliriz. Peçevî'nin Çerkes Kasım Beg, vezîr-i a'zam Sokullu “mensûbâtından olmağla âhir ömrüne değin ma'zulluk görmedi” ifadesi⁴²⁴ bu cümledendir. Peçevî bunları aktarırken sanki yaşadığı zamanı inzibata almaya çalışır gibidir. Bu vadiye üzerinde durulması gereken bir mesele de şudur: Pâdişâh'ın gönlüne girmenin mansıpları almayı temin ettiği bir gerçektir: Tımsıvar Beylerbeyisi olan Silahdar Paşa, pâdişâhın kemâl derecede mahabbetini kazanır, makbûlu hâline gelir, şöhretinin tantanası mele'-i a'lâya erişir, her sözü muhâlefet edilmeden kabul görür, istediği mansıpları istediği adamlara alı verir, büyük mallar elde eder.⁴²⁵ Şurasını da söyleyelim ki bütün bunlara rağmen bazen himâye sistemi müspet neticeleri de beraberinde getirir. Mesela Köprülü Mehmed Paşa'yı etraflı bir şekilde anlatarak sadârete takdîm etmeye sebep olan kimse Devletlü Vâlide Sultân hazretlerine mensûb Mimâr Kasım Ağa'dır.⁴²⁶ Bir başka örnek de şudur: Haleb sancağını kürd soyguncuları harap ettiği için Canbolat Bey'e Kilis sancağı ocaklık olarak verilir. O da giderek eşkayaların kökünü kurutur. Pâdişâh Haleb'e gelirken yolda kırkdan fazla hırsız astırır. Pâdişâh bu manzarayı görünce Canbolat'ın öldürülmesini ister, araya Rüstem Paşa girer, himâye

⁴¹⁹ a. g. e., II, 5-7.

⁴²⁰ a. g. e., II, 8.

⁴²¹ a. g. e., II, 7-8.

⁴²² Gelibolulu Mustafa Âlî, *Dîvân*, I, 294.

⁴²³ a. mlf., *Kühû'l-Ahbâr* (II. Selîm, III. Murat ve III. Mehmet devirleri), 159.

⁴²⁴ *Tarih-i Peçevî*, I, 47.

⁴²⁵ *Tarih-i Na'imâ*, III, 956.

⁴²⁶ a. g. e., IV, 1644-1648.

eder. Sonra hırsızlar Pâdişâh'ın hareminden birçok kıymetli eşyayı çalınca tekrar sancağında bırakılır.⁴²⁷

İzdivaç avcılığı himâye sisteminin uzantısı olan problemlerden bir başkasıdır. İyi bir izdivaç aracılığıyla saraya damat olmak, kestirmeden pašalığı kapmak, bunun en somut örneklerindendir. III. Mehmed devri devlet adamlarından vezîr-i a'zam Cerrah Mehmed Paşa, ağır bir adam olduğu için elinden bir iş gelmek ihtimali verilmezdi. Ancak Sultânla evlendiği için vezîrlerin yoluna girer.⁴²⁸ Bu da hiçbir zaman bir mesele olarak görülmez.⁴²⁹ Bu vadide Kara Osman Şâh Beg'le ilgili anlatılanlar dikkate değerdir. Kara Mustafa Paşa'nın oğlu olan bu zât, Pâdişâh'ın hemşiresinden vücûda gelmiştir. Mirliya olsa da beylerbeyi hattâ vezîrlerden daha çok şan ve şöhrete sahiptir. Bazen Mora ve İnebahtı sancağının her ikisine birden bazen de yalnız Bosna'ya vali olur. Hangisini istese pâdişâhtan müsaade alınır. Aktarıldığına göre bir defa Karlı ili cizyesini Âsitâneye getiren cizyedârı İnebahtı'da bulur ve *harçluğım yoğidi zarûreten borç aldım* diyerek eline bir sened verir, cizyedâr Âsitâne'ye varınca sened borca karşılık hesaba geçirilir. "Gâyet ehl-i zevk yaylaklarda ve bazı hevâsı mutedil mahalde nüdemâsıyla zevk ü sohbetle olup sefer-i hümayûna gitmez, kendi hevâsına tabî" bir devletlidir. Bazen pâdişâhın şehzâdelerden huzursuz olduğu zaman hemen *Kara Osman'ı getirir ve yerine nasb ederim* dediği söylenir.⁴³⁰

Devirdeki problemlerin sadece yönetim kademesinde kalmadığı, halka da intikal ettiği bir gerçektir. Bunlardan biri de sâdât-ı kirâma hâricden çok kimsenin karışmasıdır. Yeryüzündeki bütün Seyyîdler ve Şerîflerin hepsi, Hazret-i Peygamber'in azîz ve şerefli iki torunu Hasan ile Hüseyin'in çocuklarından gelenlerdir. *Hâlbuki çoğu soyumuzdan olmadığı halde bize dâhil olanlar* sırrını doğrulayanlardır. Zamanımızdaki Seyyîd ve Şerîflerin çoğu yoldan çıkmış kimselerdir. Halkın yanında Seyyîdlikten dem vuran herkese, velîye benzese de inanmamak lazımdır. Seyyîd kendisinde Hazret-i Muhammed'in ahlâkı ve Hazret-i Ali'nin keremi ile yüceliği görünen kimsedir. "Garâbet bundadır ki bu iki hasleti zamane Seyyîdlerinde bulmağa imkân yoktur. Çünkü Seyyîd taslaklarının haddi hesabı yoktur".⁴³¹ Onlara nakibü's-sâdât konulmuştur. Defter-i kadîmleri olan şecere-i tayyibede mevcut olmayanı ihrâc etmek gerekir.⁴³²

Osmanlı'da II. Selîm'den sonra bozulmanın kendisini gösterdiği sahalardan birisi de harem dâiresidir. Harem dâiresi devirle aynı yolda yürümeye devam eder. Burada hocalar, cariyeleri eğitecekleri yerde kucaklamaktadır.⁴³³ Saltanatın ırzını koruması gerekenler, nâmûs-ı din ü devlete noksanlar verir. İç oğlanlar ya da harem dâirelerinden

⁴²⁷ *Tarih-i Peçevî*, I, 47.

⁴²⁸ *a. g. e.*, II, 285.

⁴²⁹ Bu sadece o gün için değil bugün için de hükmü yürürlükte olan bir ahlâktır.

⁴³⁰ *a. g. e.*, I, 45.

⁴³¹ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Mevâ'idü'n-Nefâis fi-Kavâ'idü'l-Mecâlis*, s. 310.

⁴³² *Âsafnâme-i Vezîr Lütî Paşa*, s. 44.

⁴³³ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Mevâ'idü'n-Nefâis fi-Kavâ'idü'l-Mecâlis*, s. 278.

biri hastalanır yahut hastalığın ta kendisi olan bir bahane ile birine tutulur, arzusunu gerçekleştirmeye çalışır. Faraza bizim ağırmızın ilacı *anda varmayınca müyesser değildir* diyerek dedikodu ederler. Nice aylar nefislerinin arzu ettiği şekilde oralarda kalırlar.⁴³⁴ Bütün bunların neticesinde hakîkî bir mesele hâline giren harem dâiresi ülkenin idaresinde hâkim hâle gelmeye başlar.⁴³⁵

“Nizâm-ı âlem”i temin etmek için uygulanan⁴³⁶ kardeş katlininin devamlı olarak teyakkuzu beraberinde getirmesi, dahası zirve noktada bile kimsenin kimseye güvenmemesi diğer bir problemdir. Sofrada çocuk-çoluk, dost, vezîr ve musahiplerle birlikte yemek yeme alışkanlığı Yavuz Sultân Selîm Hân’la ortadan kalkar. O babasının sağlığında saltanata kavuşması ve dört büyük kardeşinin canına kast edeceğini düşünmesi nedeniyle böyle bir yola girer.⁴³⁷ Orhan Gazi zamanında “begler karındaşlarıyla tanışık idüp bilece olurlardı. Bir arada tururlardı ve birbirin öldürmezlerdi”, fakat ilk defa kardeşini katlettiren Yıldırım Hân zamanında vaziyet değişir. Kardeşin kardaşı öldürmesi onun zamanından kalır.⁴³⁸ Sultân Bâyezid’ı atası yerine revâ görüp pâdişâh eylerler. Yakub Çelebi’ye haber gönderip seni baban ister dediler, “getürdüp çadır içinde kaydını gördiler. Hakk emrine ulaşırdılar”.⁴³⁹ Bu bir gelenek hâlini alır. II. Murâd “nizâm-ı âlem” endişesiyle kardeşini cellada teslim eder, sonra da defnedilmek üzere Bursa’ya babasının yanına gönderir.⁴⁴⁰ Fâtih Sultân Mehmed Hân’ın şahsında da manzara değişmez: “Sultân Hasan nâm bir birâder-i kihteri varidi, nizâm-ı âlem için ânı sâlik-i dâr-ı âhiret kıldı”.⁴⁴¹ III. Murâd’ın cenaze namazı kılındıktan sonra o kıyametten nişân veren anda pâdişâhın birâderleri olan on dokuz nefer şehzâde şehîd edilir.⁴⁴² Hâdiseyi Evliyâ şöyle aktarır:

“Murâd Hân’ın hîn i vefâtında kânûn ı hünkârlık üzere on tokuz şehzâdeyi def’a i vâhidede şehîd ettiler. Hattâ biri ol mertebe sabî imiş kim kestâne meyvesi tenâvül ederken cellâd katline gelüp ol şehzâde i mazlûm eydir: *Katlan kestânemi yiyeyim ba’dehu boğ der*, cellâd ı bî-dâd emân u imdâd etmeyüp şehîd eder. Birini dahi şehîd etmeye gelüp vâlidesi kucağından alup bir bucağda boğazından boğarken vâlidesi stüdü burnundan, rûh ağzından çıkup rûh teslim eder”.⁴⁴³

⁴³⁴ a. g. e., s. 276-277.

⁴³⁵ a. g. e., s. 278.

⁴³⁶ *Âşık Paşa-zâde Tarihi*, s. 441; Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü’l-Târih-i Kühü’l-Albâr*, 1/1, 418.

⁴³⁷ a. mlf., *Mevâ’idü’n-Nefâis fi-Kavâ’idi’l-Mecâlis*, s. 332.

⁴³⁸ *Anonim Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 16-17; *Tarih-i Nişancı Mehmed Paşa*, s. 111; Oruç Beg, *Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 18; *Âşık Paşa-zâde*, Yıldırım’ın oğulları arasındaki mücadeleyi anlatırken şöyle der: “Kadîmden töredür kardeşa kıymak/ata vü anayı gussalu koymak/Kâbil kim Hâbil’e kıydı ezelden/âdet oldu ki hanlar buna uymak”. *Âşık Paşa-zâde Tarihi*, s. 418.

⁴³⁹ Oruç Beg, *Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 30; *Âşık Paşa-zâde Tarihi*, s. 418.

⁴⁴⁰ *Âşık Paşa-zâde Tarihi*, s. 440-441.

⁴⁴¹ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü’l-Târih-i Kühü’l-Albâr*, 1/1, 418.

⁴⁴² *Tarih-i Na’imâ*, I, 79.

⁴⁴³ *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, I, 167-168.

Bu dikkatlerden sonra söylenecek şey bellidir: Artık Osmanlı asırlarında hâkim olan huzursuzluk ve ihtirastır. Disiplinsizlik, otorite boşluğu ve bazı haksızlıklar alır başını yürür. II. Bâyezid devrinde Teke sancağından Elmalı isimli köyde sakin ser-keşler ve gümrâhlar içinde Karabıyık oğlu “ben sâhib-zuhûr olan Şâh İsmail b. Haydâr’ın halîfesiye” diye hurûc eyler. Birden *bundan sonra devlet ve saltanat benimdir* diyeyerek nice bin gümrâhı başına toplar.⁴⁴⁴ Fakat isyanlar içinde hususi yer belki de Celâlîlere aittir. Bu zümrenin isyan etmesinin sebebi devletin düştüğü vaziyettir.⁴⁴⁵ Anadolu vilâyetlerinde Celâlî eşkiyası 1004/1595 tarihinde zuhûr eder.⁴⁴⁶ Celâlîlerin hurucunda ve zuhûrunda Kara Yazıcı ismi ilk başa yazılır.⁴⁴⁷ Öte yakanın askeri Üngürüs gazâsına revân olunca Etrâk-ı bî-idrâkten ve Ekrâd-ı dalâlet-nihâddan, Urban ve Türkmen tâifesinden nice şakiler itâat caddesinden hurûc ederek hıyânet ve isyan kulelerine çıkar. Anadolu, Karaman, Sivas, Maraş, Haleb, Şam, Urfa, Diyarbekir, Erzurum, Van ve Musûl eyâletlerinde olan köyler ve kasabalara saldıracak, yağma ederler, nice memleketleri harâb ve virâne hâline getirirler. Hatta kadîm payitaht olan Bursa da yağmalanır, pek çok mahallesi ateşe verilir.⁴⁴⁸

Celâlîlerin ortaya çıkışında kırılma noktalarından biri Eğri Gazâsı’dır. Hâdiseler tek başına bütün meseleyi özetleyebilecek karakterdedir: Bu gazânın ertesi günü vezîr-i a’zam ‘askere bir kalemle yoklama fermân ettirir, dert ve çile sâhibi pek çok kimseyi firâr töhmeti ile önünde katl ettirir. Bu cengde hezimete uğramadan evvel firâr edenlerin başlarına, fetihten sonra boklu işkenbeler giydirilir, eşeklere ters şekilde bindirilir, âleme ibret olması için teşhir edilir. Üç gün genel olarak erbâb-ı tîmâr, zu’amâ ve kapukulu yoklanır, mevcut olmayanlar defterden ihrâc edilir. Otuz bin kadar âdemin dirliği kesilir, malları ve erzaklarına el konulur. Bu şekilde herkes hasmından intikama fırsat bulup çok fesâd olur. Niçe günahsız dâr u diyârından uzaklaşıp Celâlî zümresine katılır.⁴⁴⁹ Pek çok kimsenin celâlîlik irtikap etmesine sebep olan kişi vezîr-i a’zam Çagalazâde Sinan Paşa’dır.⁴⁵⁰ 1016 tarihinde Sultân Ahmed asrında Kuyucu Murâd Paşa; Celâlîlerden Saîd Arap, Karayazıcı, Tavîl Hasan, Kalenderoğlu, Cennetoğlu, Cânpolâdoğlu ve Suheyboğlu isimli Celâlîlerin hepsini kırıp geçirir.⁴⁵¹

Bununla beraber Osmanlıların Celâlî eşkiyasıyla olan irtibatı bazen med cezirli bir manzara sergiler. Nitekim bazı seferlerde Celâlîlere orduda yer verilir. Yemişçi Paşa, ilk defa Celâlîlik bayrağını kaldıran Karayazıcı’nın kardeşi Deli Hasan’a Bosna

⁴⁴⁴ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kütübü’l-Târih-i Künhü’l-Ahbâr*, I/11, 927.

⁴⁴⁵ *Kütâb-ı Müstetâb*, s. 5; Celâlîlerin zuhûru ile ilgili olarak bkz. *Tarih-i Peçevî*, II, 252-253.

⁴⁴⁶ *Koçi Bey Risâlesi*, s. 69; her ne kadar Timur kavgası Celâlîlerin zuhûruna sebep olur dense de buradaki Celâlî ibâresi muhtemelen isyan edenlerden kinâyedir. Hasan b. Mahmûd Bayâtî, *Câm-ı Cem-Âyîn*, s. 46.

⁴⁴⁷ *Fezleke-i Kâtip Çelebi*, I, 137; *Tarih-i Peçevî*, II, 270.

⁴⁴⁸ *Fezleke-i Kâtip Çelebi*, I, 137; *Koçi Bey Risâlesi*, s. 69.

⁴⁴⁹ *Fezleke-i Kâtip Çelebi*, I, 94.

⁴⁵⁰ *Tarih-i Peçevî*, II, 205.

⁴⁵¹ “Bin on altıda kırıldı sekbân. Sene 1016”. *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, VII, 68.

Beylerbeyliğini, eşkiya başlarından altısına sancak beyliği, üç dört yüz adamına da bölük vererek Engürüs Seferi'ne gönderir.⁴⁵² Yanına otuz binden fazla eşkiya toplayan ve Engürüs seferinde İslâm ordusuna katılan Celâlî Deli Hasan'ın askerlerini, yaşadığı zamanın gözüne ayna tutan Peçevî şöyle tasvir eder:

“Bu heyet ve bu kıyamette dünya duralı bir asker dahi görülmüş değil, kiminin üzengisine bir deve erdelesi asılmış, kimisi çırpıplak arkasında ikişer dizi hamâil ve erziller dizilmiş gibi uryân ve kaba başı, kimisinin avret saçları gibi saçı dirâz iki tarafından göğsüne inmiş, kiminin başında zend, kiminin ayak baldırı çıplak ve ellerinde bir kargı mızrak, ucunda iki karış bez pâresinden setr bezi namında bayrak ve bi'l-cümle evzâ u etvârları tabir olunmak mertebesinde değil, ancak görenler hayran ve mütehayyir olur idi”.⁴⁵³

Ancak bunlar savaşta itaatsizlik ve disiplinsizlik ederler, Osmanlı ordusu mağlub olur. Bazı kimseler altı yedi bin Celâlî'nin öldüğü görülen bu çarpışmanın Celâlî eşkiyasını kırmak ve bu şekilde vücûdlarını ortadan kaldırmak için Allah tarafından olduğunu iddia ederler. Celâlî Deli Hasan “burada serdâra bir gün itaat ederse beş gün hilâfını tutar. Nihayet yaptığı zulümlerden bıkan serhad halkı üzerine yürür, ikinci seferde kaçırtır. Nihayet kaçtığı yerde yakalanarak Şeyhülislâm Sunullah Efendi'nin fetvâsıyla idam edilir”. Peçevî'nin Deli Hasan'ın idamını tasvir ve tahlil ettikten sonra kaydettiği beyit şudur: “Cuhûd imana gelmez, merd-i mülhid tevbekâr olmaz”.⁴⁵⁴ Peçevî'nin aktardığı stratejiyi destekleyen bir başka örnek de şudur: “Devlet düşmanları” olarak görülen⁴⁵⁵ Celâlîlerin başı Aydın ve Saruhan ve Menteşe vilâyetlerinde bir kaç bin atlıya mâlik bir Celâlî olan Üveys Paşa Kethüdâsı Yusuf Paşa'ya, nasihat eder bir üslûpla mektup yazılır, sonra tepelenir: Benim oğlum! Senin bazı vasıflarını iştittim, beğendim. Ber-hurdâr olasin. Bu kadar cemiyetin var iken aslâ zulmün işitilmedi, adâlet ise ancak olur, ammâ ne denli zulmün yok ise de nâmin yine Celâlîdir. N'olaydı bu zorbalık nâmından kurtulaydın. Bir taze yiğitsin sana acırım. Asker çekip Kızılbaş ile savaşıp adamsın. Üzerine asker gönderilmek lâzım gelir, sonra peşîmân olursun. Bu Devlet-i Osmaniyye Allah vergisi bir devlettir. Bunlara isyan edip başkaldıranlar hayır etmedi. Canpolad-oğlu, Kalender-oğlu ve Kara Saîd senden çok fazla idiler, nice oldu? Sözüm dinle, dünya ve âhiret oğlum ol. Sana inandırmak için yemîn bi'llâh ederim ki Pâdişâh'tan sana zarar olmaya. Baharda Kızılbaş üzerine gitmek ferman olunmuştur. Eylediğim yemîne itimad eyle, bir kaç günden sonra Üsküdar'a geçmek üzereyiz. Gelip Üsküdar'da orduya katıl. İnâdında ısrar edip bildiğini elden komazsan küfrüne ve katline fetvâ verilir, üzerine asker varır. Bu şekilde İslâm askerine katılmak şartıyla bazı eyaletler ve mansıplar başta olmak üzere çeşitli vaadlar edilir, mahabbet-nâmeler gönderilir ve haklarından gelinir. Bunlar öyle kavî düşmanlardır ki ortadan

⁴⁵² *Tarih-i Peçevî*, II, 270.

⁴⁵³ *a. g. e.*, II, 270-271.

⁴⁵⁴ *a. g. e.*, II, 275-278.

⁴⁵⁵ *Tarih-i Na'imâ*, II, 553.

kaldırıldığı zaman “Anadolu tamam feth olmuş olur”.⁴⁵⁶ Burada asıl mühim olan ve en dikkate değer nokta, maziyle birleşme yolları arayan Osmanlı Devleti’nin disiplin ve otorite hattâ demir yumruğa duyduğu ihtiyaçtır. Bu ihtiyaç IV. Murâd’ı ortaya çıkarır.

Hakîkaten de çözümlenme dönemlerinde disiplin denilince akla, siyasetin kendine göre ayrı bir mantığı ve işleyişi olduğunu bilen IV. Murâd gelir. O kurulması gereken nizâm nâmına hemen her şeyi inkâra kadar gitmekten çekinmez. Devrin bütün zaafalarını durmadan kurcalar. Bir dönem kenardan sessizce seyrettiği hâdiseler, onun keskin bir sinir idmanı yapmasını sağlar, bu sükûnet yerini harekete bırakır. Tarihçilerin heyecanı tarih sayfalarından taşar. 1032/1622’de h. Zilkade 14’de IV. Murâd’ın “ittifâk-ı ârâ” ile tahta çıkmasıyla âlem ölmüş iken hayat bulur, ğanî ve fakîrin yüzü güler. O oturduğu zaman tahtı doldurur. Vücûdu ile öyle heybetli bir pâdişâh ki değil Osmanlı sultânları bütün geçmiş İslâm sultânları içinde böyle biri gelmemiştir. Yalnız dolaşarak âlemde olup bitenlere vâkıf olur. Bu hususta onun üstüne kimse yoktur. Bizzat müşahede ederek devleti yönetir.⁴⁵⁷

Bu pâdişâh cülûs ettiği zaman “azîm fitneler ve zorbalar zuhûr” eder.⁴⁵⁸ Öyle ki Şeyhülislâm Hüseyin Efendi’ye göre Cuma namazı kılmanın câiz olmayacağı derecede âlem herc ü merc içinde kalır. Artık nasihat devri bitmiştir. Pâdişâh harekete geçer zorbaları ortadan kaldırır.⁴⁵⁹ Yaptığı işin ne olduğunu hakkıyla bildiği için herkese mesuliyet fikrini aşılır. Bu bir inkârdan ziyade sorumluluk fikrine doğru bir gidiştir. Nef’î bu nedenle onu Selîm Hân’la kıyaslar, âlemi yeniden fethedip, mürtেকipleri bırakmayıp halkı Müslüman ettiği için ondan selefinden olduğunu ifade eder.⁴⁶⁰

Bu noktadan hareket ederek sadrazamlar veya vezîr-i a‘zamlarla ilgili hususlara intikal edebiliriz; zira pek çok problemin doğrudan veya dolaylı sebebi vezîrlerin yürüttüğü siyaset tarzıdır. İstedikleri herşeyi yapmaya güç yetiren sadrazamların ettiği hıyanetler yazılmaya kalkışlsa *İskender-nâme*’den büyük bir kitap olacağı izaha muhtaç olmayacak derecede ortadadır.⁴⁶¹ Devletin idbâr alâmetleri pâdişâhın işlerin âkîbetlerine bakmayıp itibar ve fikretmeyenleri vezîr edinmesidir;⁴⁶² zira vezîrin manası “hakîm-i sâhib-i tedbîr demektir”.⁴⁶³ Denilir ki: Sultâna değil vezîre bakmak lazım; zira pâdişâh vezîre göre olur.⁴⁶⁴ I. Selîm Hân’ın tahta geçtiği sıraları Hoca Sa‘deddîn

⁴⁵⁶ a. g. e., II, 367-373.

⁴⁵⁷ *Tarih-i Peçevî*, II, 399; *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, I, 100, 104.

⁴⁵⁸ Mehmed Halîfe, *Tarih-i Gilmânî*, s. 10.

⁴⁵⁹ *Tarih-i Peçevî*, II, 429-430.

⁴⁶⁰ a. g. e., *Tarih-i Peçevî*, II, 400.

⁴⁶¹ *Hırzu’l-Mülûk*, s. 184.

⁴⁶² Hasan Kâfî el-Akhisârî, *Usûlü’l-Hikem fî Nizâmi’l-âlem*, s. 27; *Usûlü’l-Hikem fî Nizâmi’l-âlem* (A. Reşid Paşa); s. 31-32; *Usûlü’l-Hikem fî Nizâmi’l-âlem* (M. İpşirli), s. 261-262.

⁴⁶³ *Âsafnâme-i Vezîr Lütîfî Paşa*, s. 10.

⁴⁶⁴ Hasan Kâfî el-Akhisârî, *Usûlü’l-Hikem fî Nizâmi’l-âlem*, s. 24; *Usûlü’l-Hikem fî Nizâmi’l-âlem* (A. Reşid Paşa); s. 23; *Usûlü’l-Hikem fî Nizâmi’l-âlem* (M. İpşirli), s. 257.

Efendi şöyle değerlendirir: Rûm diyarı bir süreden beri vezîrlerin yanlış tutumları nedeniyle *insanlara değerlerine göre ilgi gösteriniz* hadîsine uyulmadığından ıslâha muhtaç durumdadır.⁴⁶⁵ Bir kere daha söyleyelim ki memleketi harâb ve mamur eden vezîr-i a'zamolduğuna göre vezîr-i a'zamtedârîki mühim dini işlerdendir. O hâlde bir üstâd-ı kâmil mimâr bulmak lazımdır.⁴⁶⁶ Burada asıl dikkate değer taraf şudur: Mansıpların zirvesi ve maksadların nihâyeti olan bu mertebe, dört halîfenin makamıdır, dolayısıyla da pâdişâhlık ve peygamberlik makamıdır. Buraya oturacak kimsenin diyânet ile vasıflanmış, adâletle maruf, hileden uzak, Fürs, Arabiyyet ve kitâbet fenninde mâhir ve bütün Arapça kitaplardan mühim meseleler ve hadîsler çıkarmaya kâdir, Alî sıret, Ömer haslet, kıyafeti makbûl, firâseti ma'kûl, düşmanlara karşı koyacak tedbîrlere sahip olması gerekir.⁴⁶⁷ Akhisârî, İskender'in hata ve nisanını setr eden vezîri kovmasını örnek vererek şu ihtârda bulunur: Kendisinden emin olunan vezîr pâdişâhlara sadakat ve nasihat eden; hain olan ise dost gibi görünen ve dalkavukluk eyleyendir.⁴⁶⁸ O hâlde vezîr Aristo ferâsetine sahip olmalı⁴⁶⁹ problemler ortaya çıkmaya başlayınca pâdişâha haber verip arz etmelidir.⁴⁷⁰ Yavuz, vezîr-i a'zamı Pîrî Paşa'ya "bu devlete zevâl olmak ihtimâli var mıdır" diye sorar. Pîrî Paşa da *evladlarınızın hilâfetinde birisi bir ahmak vezîr-i a'zama düşerse yahut rüşvet kapısı açılıp o sebepten mansıplar ehline verilmez ise veya hükümet nâmında olanlar avradlarının murâdları üzere hareket ederse o zaman bu devletin ihtilâli ve herc ü merci kesinleşir* diye arz eyler. Bugün Pîrî Paşa'nın bahsettiği ilk iki durum devletin temelini kazmaktadır.⁴⁷¹ Pâdişâh vezîrlerden âlemin hâllerine vâkıf olan akıllı ve âlim birini seçip vezîr-i a'zam eylemeli, istiklâl vermeli ve işlerinde ona kimseyi ortak eylememelidir. Her sözüne müsaade etmelidir. Ancak yine de hâllerini gizliden gizliye araştırmalıdır.⁴⁷² Saltanatı ilgilendiren işlere vezîr-i a'zamdaki başka kimse vâkıf olmamalıdır.⁴⁷³ Vezîr-i a'zamin

⁴⁶⁵ Hoca Sa'deddîn Efendi, *Tâcü'r-Tevârih*, II, 143.

⁴⁶⁶ *Kitâb-ı Müstetâb*, s. 31.

⁴⁶⁷ *Hırzu'l-Mülûk*, s. 183.

⁴⁶⁸ Hasan Kâfî el-Akhisârî, *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmî'l-âlem*, s. 25; *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmî'l-âlem* (A. Reşid Paşa); s. 25; *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmî'l-âlem* (M. İpşirli), s. 257.

⁴⁶⁹ Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Nesâyihu'l-Vüzerâ ve'l-Ümerâ*, s. 9, 113.

⁴⁷⁰ Hasan Kâfî el-Akhisârî, *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmî'l-âlem*, s. 27; *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmî'l-âlem* (A. Reşid Paşa); s. 31-32; *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmî'l-âlem* (M. İpşirli), s. 261-262.

⁴⁷¹ *Kitâb-ı Müstetâb*, s. 30.

⁴⁷² Hezârfen Hüseyin Efendi, *Telhûsü'l-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osman*, s. 73; *Âsâf-nâme-i Vezîr Lütî Paşa*, s. 37; Sultâna lâzım olan hususlardan biri de şudur: "Her hususta kâmil bir müdebbir ve âkil, kıyafeti makbûl ve kelimâtı muntazam ve ma'kûl, tama'-ı hâmdan berî ve garaz u nispetten ârî, ehl-i firâset ve sâhib-i tedbîr ve kıyâset kimesne musâhibleri olup" o kimse, gece gündüz devlet ve saltanatın bekâsına taalluk eden hâlleri sırran ve alenî olarak tettebbu ve tecessüs edip kendisine bildirmelidir. Musâhibler Allah'ın hışm ve kahrından korkan, kimsenin hatırını gözetmeyen kimseler olmalıdırlar. Vezîrler ve emirler hakkında ne söylerler, kim âdil kim hâin, kim görevini yapıyor yapmıyor? Müderris nâmına olup medreseye varmayıp kendi hevâsında veyahut bazı maslahat bitirmek için ve münâfıklık etmek için katırına binip ekâbir kapısını gezen câhil ve nâdân kimlerdir? *Hırzu'l-Mülûk*, s. 180.

⁴⁷³ *Kitâb-ı Müstetâb*, s. 19.

pâdişâhla olan sırlarını vezîrler dâhil hiç kimseye vermeme noktasında ideal örnek Yavuz'un vezîr-i a'zamı Pîrî Paşa'dır.⁴⁷⁴ Koca Nişancı, Gelibolulu'nun bizzat kendisine anlatıyor: Merhûm Pîri Paşa vezâret makamında dâimâ tek kalıp, vezîr nâmına olanlar ayına varmadan, siyasetle ortadan kaldırıldığı için, Sultân Selîm merhûmun saltanat zamanı bir dereceye varır ki, devletlû birbirine bed-du'â edince, *Sultân Selîm'e vezîr olasın* derler. Vekâlet makamına gelenler vasiyet-nâmelerini koynunda getirib, her arza girip çıkdıkça yeniden dünyaya gelmiş gibi sevinç duyarlar.⁴⁷⁵ Pîri Paşa ile aynı vadiye değerlendirilmesi gereken bir başka sadrazam ise Lütî Paşa'dır. "Osmanlı düzenindeki çözülme emarelerini sezen ilk devlet adamı" vasfına sahip olan Lütî Paşa,⁴⁷⁶ Sultân Selîm Hân'ın terbiyesi ile yetişmiş kullarındandır. O "kadîmden hâdis olan", âdet hâline gelen ve halkı huzursuz eden bütün bid'atleri sadâret makamına gelince kaldırır.⁴⁷⁷ Bu noktada III. Murâd'ın vezîr-i a'zamlarından Hadım Mesih Paşa'yı hatırlayabiliriz. Adâlet ile hükûmet ve hareket eden Paşa, hükûmetinde ve re'yinde müstakildir. Hükûmet esnasında bir sözden başka söz söylemez. İhtiyaç sahiplerine ya müsaade eder yahut etmez. Tekrar ısrar edilse *yürü hemen seni uzattım* diye başka söz uzatmaz. Reisü'l-küttâb Hamza Çelebi yerine Küçük Hasan Beg'i atamak ister fakat Pâdişâh tarafından müsaade olunmaz. Bir iki defa arz u telhîs edince *sana lazım olan bizim nasb ettiğimizi istihdâmdır* fermanı sadır olur. O da *bana istikâmette mu'în ve mu'âvin olmayan şahsı kullanamazsın ve söziinin nüfûzu olmayan vezîrlerden olmayı dahi istemezsin* deyip emekliğini ister. Fânî âlemi terk edince emekli olur.⁴⁷⁸ O hâlde vezîr-i a'zam azledilmekten korkmamalıdır. Uygun olmayan bir iş görmektense azle râzı olup insanlar arasında beğenilmeyi seçmek yeğdir.⁴⁷⁹ Bir başka ideal örnek Bosna diyarından Sokullu Beg neslinden yani Şahin oğullarından Vezîr-i a'zam Sokullu Mehmed Paşa'yı Tavîl'dir. Sokullu, Sultân Selîm'in kızı İsmihân Sultân'la evlenir. Ali Paşa vefat ettiği sırada ikinci vezîr iken vezîr-i a'zam olur. iki yıl miktarı Sultân Süleyman'a, sekiz yıldan fazla Sultân Selîm'e ve altı yıl mikdarı da Sultân Murâd'a vezîr-i a'zam olur. Sultân Selîm asrında âdetâ manevî pâdişâhtır. Vezîrlerden birine nasip olmayan bağımsızlık ile öne çıkar. Üç pâdişâha vezîr olmasına rağmen, bir gün azlolunmaz, dahası günbegün nimet ve devlete gark olur.⁴⁸⁰ Bununla beraber üzerinde düşünülünce zaman zaman istiklâliyetin beklenen neticeyi vermeyeceği de görülür. Kemâl derecede istiklâl ile hükmü geçen Kara Mustafa Paşa'nın katlinde bunu görüyoruz. O hâdiselerin tazyiki altında devletin gelirini çoğaltıp masraflarını azaltmak hususunda aşırı davranarak insanların kazançlarını kısar, halkın kendisinden nefret etmesine yol açar. Diğer bir ifadeyle *Allah kazâsını yerine getirmeyi murâd ederse,*

⁴⁷⁴ *Âsafnâme-i Vezîr Lütî Paşa*, s. 7.

⁴⁷⁵ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kütübü'l-Târih-i Künhü'l-Ahbâr*, 1/11, 1205.

⁴⁷⁶ Ocak, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Düşünce Hayatı, 14.17. Yüzyıllar", s. 157.

⁴⁷⁷ *Heşt Bihîşt: Selî Bey Tezkiresi*, s. 122-123.

⁴⁷⁸ *Tarih-i Peçevî*, II, 19.

⁴⁷⁹ *Âsafnâme-i Vezîr Lütî Paşa*, s. 13.

⁴⁸⁰ *Tarih-i Peçevî*, I, 24-27.

akıl sâhiblerinin akıllarını başlarından giderir hadîs-i şerîfinin sırrı zuhûr ederek ondan bu tarz hâller zuhûra gelir.⁴⁸¹

Vezîr-i a‘zam, pâdişâhın ırz ve nâmûsuna zarar verecek bir davranış sergilerse⁴⁸² eski zamanda olduğu gibi ketledilmemeli, ya azledilerek uzaklaştırılmalı, ihtilâle sebep olmaması için sürgüne gönderilmeli yahut da bir eyâlet ile tahkîr olunmalıdır. “Zira az zamanda istihdâm olunacak âdem katı az bulunur. Zamanda iyi âdemin vücûdu kibrit-i ahmer ma‘kûlesidir”. Yine lazım olursa getirip istihdâm edilmelidir.⁴⁸³

Vezîr-i a‘zamların şahsında kendisini gösteren problemlerden biri de kibir ve gururdur. Padişâhâne tavr ve tarzla hareket etmek, kimseyi görmemek,⁴⁸⁴ kendi eksikliğini saltanatın bünyesinde açılan bir gedik olarak görmek,⁴⁸⁵ “zehiri gözünde” bir yılan gibi her gördüğünü sokmak,⁴⁸⁶ olur olmaz sertlik ve peklik sergileyerek herkesi kendinden nefret ettirmek⁴⁸⁷ bu cümledendir. Peçevî noktayı şöyle koyar: “Sana bir söz diyeyin dinler isen dür olmaz/her ki mağrûr ola elbette o mansûr olmaz”.⁴⁸⁸

Devlet dizginlerini ellerinde tutanlar, herşeyden evvel sükût vâdisine doğru yol almaktan çekinmemeli, sözü büsbütün ayağa düşürmekten kaçınmalıdır. Siyasette dili tutmak konuşmak kadar ehemmiyetlidir: Sultân Osman’ın hapsinde katledilen Hüseyin Paşa’nın hayatı ibretler yumağıdır: Hotin’de vezîr-i a‘zam iken ceng günlerinde yersiz yürüyüş teklif eder. Kapı-kulu ihtiyârları “mahalli değildir, beyhûde kulu kırdırırsız” dediklerinde “din uğruna candan geçmeyince hasma zafer bulmak güçtür. Hemen can ve baş ile tekayyüd edelim göreyim sizi” diyecek iken sert ve kaba bir şekilde “pâdişâha kul mu eksik olur, eşek yerine at bağlarız” dediği zabt olunur ve II. Osman hapsedildiği sırada, bu sözün muhatapları intikâmlarını alırlar. Lisân-ı sagîrû’l-cürm kebîrû’l-cürmdür. Bütün insanlara özellikle de devlet dizginlerini ellerinde tutanlara dili muhafaza etmekten daha mühim ve daha lazım bir iş yoktur. Bir kelimenin sâhibinin katline sebep olduğu defalarca tecrübe edilmiştir.⁴⁸⁹ Tam bu noktada Tanpınar’ın Merzifonlu Kara Mustafa Paşa ile ilgili kaleme aldığı satırlara dönebiliriz:

“Hiçbir şey Osmanlı İmparatorluğuna Merzifonlu Kara Mustafa Paşa’nın hırsı kadar zararlı olmamıştır”. Viyana’yı fethetmek arzusu ile “işsizliğin ve iktisadî buhrânın en son haddini bulduğu, her sene Anadolu’da devleti tehlikeye düşürecek birkaç isyanı besle-

⁴⁸¹ *Tarih-i Na‘îmâ*, III, 977.

⁴⁸² *Tarih-i Peçevî*, II, 66.

⁴⁸³ Hezârfen Hüseyin Efendi, *Telhîsü’l-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osman*, s. 73.

⁴⁸⁴ *Tarih-i Peçevî*, II, 29.

⁴⁸⁵ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü’t-Târih-i Künhü’l-Ahbar*, 1/11, 832.

⁴⁸⁶ *Tarih-i Peçevî*, II, 328.

⁴⁸⁷ *Tarih-i Na‘îmâ*, I, 123.

⁴⁸⁸ *Tarih-i Peçevî*, II, 31.

⁴⁸⁹ *Tarih-i Na‘îmâ*, II, 487-488; gâyet gönüllü, ûz-nefs Yıldırım Han’ın başına gelen hâller de dili yüzündendir. Oruç Beg, *Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 41; bu vadiye problemlerin birçoğunun saklı olduğu bir hâdise için bkz. *Tarih-i Na‘îmâ*, IV, 1683.

diği, emniyetsizliğin ve ihanetin devlet adamlarını kurt yaptığı bir devirde Kânûnî'yi yenmek, onun başaramadığını başarmak istiyordu. Bununla beraber başlangıçta Viyana bozgunu devletin kaybettiği muharebelerden biriydi. IV. Mehmed şaşırmasaydı felaket çabuk tamir edilir ve ufak bir hudut tashîhi ile iş kapanırdı. Fakat pâdişâh vaziyetin adamı değildi. Kara Mustafa Paşa ise büyük kumandanlardan çoğunu ortadan kaldırmıştı”.⁴⁹⁰

Na'îmâ devletin ıslâhına ve hazînenin ta'mîrine gayret eden vezîr-i a'zamların kısa zamanda garaz sahiplerinin fesâdlıkları nedeniyle ortadan kaldırılmasını İlâhî irâdeye bağlar.⁴⁹¹ Belki de işin sırrı, herşeyin tersyüz olduğunu gösteren şu satırlardadır: I. Ahmed devrinde Derviş Paşa vezîr-i a'zam olunca: “beni sâir vezîrlere kıyâs etmesinler. Her kim ki fukarânın bugünkü işini ertesi güne korsa başını keserim”. Kâtipler şöyle der: “Bu söz kendisine bir hasbihâldir. Bu Erbâb-ı Dîvân içre tecrübe olunmuş ahvâldir”. O makama oturan her kimse dilinden çıkan hayr veya şer ne ise şahsî durumuna göre birkaç aya kadar *muhasal* yerine varmadan kendi başına gelir. Bunun vücûdu da yedinci ayda yok olur.⁴⁹² Rûm Mehmed Paşa vezîr oluncaya değin süregelen âdetlerin bazısını kestirir. Sonunda başka vezîrler için umduğu şey kendi başına gelir.⁴⁹³

O hâlde problemler bu şekilde meydana konulduğuna göre önerilecek çözümün ilk maddesi de şöyledir: Pâdişâhın, vebalden sakınır, Allah'tan korkar, Müslümanlığı kavî, diyaneti mükemmel, kânûn-ı Âl-i Osman'ı icrâ eden eski zamandaki ecdatlarının vezîrleri gibi hak yolunu gözetir bir Müslümanı bulup sadrazam eylemesi üzerine vâcibdir.⁴⁹⁴ Tam bu noktada Köprülü'nün sadârete geldiği döneme dair yapılan tasvirleri okuyabiliriz. Köprülü'nün sadârete geldiği dönemi Na'îmâ şöyle anlatır: Sadrazam Süleyman Paşa devlet işlerini istîlâ eden ortakların galebesinden bir tedbîre güç yetiremez, oturduğu makamın altında âciz ve hayran kalır. Mansıpların her biri bir ejder ağzındadır. Hâmîlerinden korktuğu için azle güç yetiremez, can ve ırz endişesinden eli işe varmaz, varsa da elinden bir şey gelmez bir pîr-i mübârektir.⁴⁹⁵ Sultân İbrahim katledildikten sonra devletin geliri ulûfelere yetişemez, vezîr-i a'zamlar da kul tâifesinin maaşlarını ödeyebilmek için makam ve mevkileri, mansıp sahiplerine yüz iki yüz keseye satarlar. Makam sahipleri de makamlarına varınca bir iki aydan sonra azlolacaklarını düşünerek verdikleri akçe ve hediyelerin iki katını halktan alırlar. Reâyâ ise buna tâkat getiremediği için kimisi Acem diyarına kimisi de dâr-ı harbe kaçar. Kul tâifesinin bu tavrı nedeniyle memleket harâb olur, Allah da mazlumların bu

⁴⁹⁰ Tanpınar, *Beş Şehir*, s. 90.

⁴⁹¹ *Tarih-i Na'îmâ*, IV, 1642.

⁴⁹² *Tarih-i Peçevî*, II, 320.

⁴⁹³ *Âşık Paşa-zâde Tarihi*, s. 562.

⁴⁹⁴ *Kitâb-ı Müstetâb*, s. 31: Mehmet Öz bu satırlar için şöyle der: “Teklif ettiği ıslâhat, mâhiyet itibarıyla oldukça basit ve açık olup insan unsurunu öteki faktörlerden bağımsız sayan bir zihniyetin ürünüdür”. bkz. *Osmanlı'da “Çözülmeye” ve Gelenekçi Yorumları*, s. 82.

⁴⁹⁵ *Tarih-i Na'îmâ*, IV, 1644-1648.

âh ve enînini yeryüzünden kaldırmak için Köprülü gibi merhameti soyulmuş ve kılıcı keskin bir âdemi musallat eder.⁴⁹⁶ Köprülü Mehmed Paşa'nın Vâlide Sultân/Hatice Turhan Sultân'a sadâreti kabul etmek için öne sürdüğü şartlar, devrin problemlerinin bir dökümü olarak görülebilir. Vâlide Sultân, Köprülü'ye "şevketlü pâdişâh-ı âlempenah hazretleri size sadâret mührünü ihsân buyurmak murâd eder. Dîn ü devlet için istenilen hizmetin üstesinden gelebilir misin?" şeklinde sual ettiğinde, sadrazam adayı bu vazifeyi bir kaç şart ile kabul edebileceğini söyler. Evvelâ pâdişâha ne arzederse kabul edilmeli, muhâlafet edilmemelidir. İkincisi en aşağıdan en yukarıya varıncaya kadar, her ne şekilde olursa olsun mansıplar, rütbelere ve diğer tevcîhler hususunda kesinlikle bir tarafın sevk, şefâ'at ve delâleti olmamalı ki devlete en faydalı olan adamları istihdâm mümkün olsun. Rütbelere ve mansıplar birilerinin delâleti ile verilmemelidir; zira âfetler şefâ'atlerden (kayırmalardan) doğar mefhûmunca bütün ihtilâl-in sebebi ma'kûl olmayan şefâ'atlerdir. Üçüncüsü vezîrler veya devlet adamlarından birini, ya malına rağbeten veyahut hüsn-i itikâdına binâ'en ortak olarak ileri sürüp sadrazamın istiklâlîne hâlel verilmemelidir. Dördüncüsü de hased ve garaz sâhibi münafıklara ruhsat-ı kelâm verilmemelidir; zira cümle âlem devletten hisse-mend olmak ister. Âlemi cümleten tatmin etmek kâbil değildir. O açıdan bu makam sâhibine hasedlik ve düşmanlık edenler çoktur. İnsanların hücumunu engelleyip ve fesâdı def' etmek için kınama ve fenalık kapısını kapatmaktan başka çâre yoktur. Vâlide Sultân kabul eder, *bu ricâlarına müisâ'ade olunur* sözünü üç kerre tekrar eder. Zikr olunan dört şartı pâdişâh birer birer zikr eyler. "Bu şartlara riâyet olunmak üzere seni müstakillen vezîr eyledim. Göreyim seni nice hizmet edersin" diye hayır duâ eder. Köprülü Mehmed Paşa da giryân olup inci danesi gibi göz yaş, ak sakalları üzerine akar.⁴⁹⁷ 1067 tarihinde Köprülü Mehmed Paşa sadrazam olunca,⁴⁹⁸ etraftaki paşalar ve begler "Hay! Hay! Köprülü gibi adamda mı sadârete geçermiş. Gör ne zamana yetiştik?" diye hayret ederler, lisân-ı hâlde devletin gittiği istikâmete hayıflanırlar: "Lâkin emr-i Hakk'la halkın dediğinin hilâfı vücûda" gelir.⁴⁹⁹ Mühürdâr Osman Ağa şöyle der:

"Göre sultânın, Devlet-i Âl-i Osman ne güne kaldı kim Köprülü gibi bir miskîn iki öküzze saman vermeğe kâdir olmayan âdem sadrîa'zam oldu deyince hemân, Paşa (Melek Ahmed Paşa) gazâb-âlûd olup eydir: *Bire sefîh oğlan, senin ne haddin var kim mîr-i mîrân [ü] viizerâlara zebân-dîrâzlık edersin* deyü eline hezârân deyneği alup Osman Ağa'yı döğö döğö girşend edüp *kaldır şu sefîhi* deyüp Osman Ağa'yı taşra çıkarup haps ettiler".⁵⁰⁰

Fakat sistemin asıl kuvvetli olan tarafı bu makamı dolduran manzara değiştiğine göre

⁴⁹⁶ Mehmed Halife, *Tarih-i Gilmânî*, s. 49-50.

⁴⁹⁷ *Tarih-i Na'îmâ*, IV. 1700-1702.

⁴⁹⁸ *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, I, 132.

⁴⁹⁹ Mehmed Halife, *Tarih-i Gilmânî*, s. 44.

⁵⁰⁰ *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, V, 52.

mana da değişir, devir adâletsizliklerden temizlenir. “Köprülü Mehmed Paşa’nın zaman-ı sadâretinde ne kadar eşkiya baş gösterdiyse asla bir nesneye vücûd vermeyip nâbûd ve nâ-peydâ eylemiştir. Memâlik-i Osmaniye’de eşkiyanın her biri arslan iken kedi ve yılan iken karınca oldu”. Ayrıca Frenkler Akdeniz’de her sene karaya çıkıp kale ve köyleri yağma ederdi, bunun zamanında edemez oldular.⁵⁰¹ Dikkat edilecek mühim bir nokta da aynı gerçeği Köprülü’yu hûnhâr olarak nitelendiren Evliyâ Çelebi’nin de ifade etmesidir:

“1067 tarihinde Köprülü Mehmed Paşa müstakil sadrazam oldu. Devlet-i Âl-i Osman’a velvele-ârâ olup Anadolu’da Celâlî ve Cemâlî nâmıyla dört kerre yüz bin âdem ve on yedi vezîr ve kırk bir mîrimîrân ve yetmiş mîrilivâ ve üç mollâ ve bir ceffâr şeyh Sâlim Mağribî’yi katl edüp Âl-i Osman devletinde îrâd [u] masrûfu beraber edüp üç yıllık tedâhulü ref’ eyleyüp niçe feth [u] fütûhâtlar eyledi. Beyne’l-müneccimîn ve’l-ceffâr bu Köprülü’ye sâhib-hurûcdur derlerdi”.⁵⁰²

Pâdişâhların şahsında kendisini gösteren ve bir türlü aşılamaayan problemler belki hepsinden daha ehemmiyetlidir. Gelibolulu Mustafa Âlî’nin ifadeleri tam olarak bu gerçeği ifade eder: Nolaydı zaman sultânları doğru ile işi gücü hıyanet olan kişiyi ayırmanın inceliklerini bileydi.⁵⁰³ Pâdişâh ne gazûb ne de halîm olmalıdır. Her işte itidâli elden bırakmamalıdır. Belki gazâb yönüne meyletmeleri din ve devlet için en faydalı şeydir; zira vezîrler, sultânı genelde öfkeli görünce zarûreten her biri başı ve mansıpı korkusundan bozuk niyetlerini aralarından kaldırıp vaki olan büyük işlerden bir hata etmeyelim diye cümlesi yek-dil ve yek-cihet olurlar.⁵⁰⁴ Pâdişâh halka çok yüz vermemeli,⁵⁰⁵ onlardan sakınmalıdır. “Nâs ile kesret-i istinâs kânûn-ı edebî âtıl ve hicâb u heybeti bâtıl eder”.⁵⁰⁶ Pâdişâh yirmi dört saatin üç saatini ibadet ve tilâvete, iki saatini tarih ve latîf kitâblar mütalaasına, dört saati memleket işlerine ve tedbîr sahipleri ile görüş alışverişinde bulunmaya, altı saati seyr ve şikâra ve kalbini rahatlatacak işlere, dokuz saati kendisine ve uykuya ayırmalıdır.⁵⁰⁷

Siyâsetnâmelerde belki de en ehemmiyetli problem alanlarının başında ulemâ ile ilgili veriler gelir. Şimdiki hâlde ilmiye tarîkı haddinden fazla değişmiş ve bozulmuş, aralarında öteden beri geçerli olan kânûn-ı kadîm yürürlükten kalkmıştır.⁵⁰⁸ Bu yol ihlâl edildiğine göre ulemânın hâline intizâm vermek dîn ü devletin en mühim işlerindendir.⁵⁰⁹ Devlet bünyesinin esası⁵¹⁰ ve “şer’-i şerîfin devamı ilim ve fazl ile ilmin

⁵⁰¹ Mehmed Halîfe, *Tarih-i Gılmanî*, s. 73.

⁵⁰² *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, I, 132.

⁵⁰³ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Mevâ’idü’n-Nefâis fî-Kavâ’idi’l-Mecâlis*, s. 330.

⁵⁰⁴ *Hırzu’l-Mülûk*, s. 179.

⁵⁰⁵ *Âsafnâme-i Vezîr Lütî Paşa*, s. 44.

⁵⁰⁶ *Tarih-i Na’imâ*, I, 40-41.

⁵⁰⁷ *Hırzu’l-Mülûk*, s. 176.

⁵⁰⁸ *Koçi Bey Risâlesi*, s. 39.

⁵⁰⁹ *Hırzu’l-Mülûk*, s. 195; *Koçi Bey Risâlesi*, s. 36-37.

⁵¹⁰ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Nasîhatü’s-Selâtin*, s. 104.

bekâsı da ulemâyla mümkün olduğuna göre⁵¹¹ nizâm-ı âlem ancak ilmiye zümresi ile sağlanabilir.⁵¹² Bu çerçevede Kemâl Paşa-zâde ve Ebussuûd Efendi dönülmesi gereken ideal âlimlerdir.⁵¹³ Siyasî çerçevedeki ideal dönem ilmiye zümresini olması gereken yere kavuşturan Fâtih Sultân Mehmed Hân devridir.⁵¹⁴ Daima zevâl-i mülkten ihtiyat eden⁵¹⁵ bu hükümdâr, devlet ve saltanatın ihtilâlini önleyecek şeyin ulemâ tarıkının muntazam bir hâl almasına bağlı olduğunu çok iyi bildiği için medreselerde kâmilü'l-ayâr cevherleri arar bulur, her birine istidâtlarına göre riâyet eder. Onun bu mahabbeti nedeniyle nice bin fersah mesafeden ulemâ ve meşâyih gelip İstanbul'u mekân hâline getirir.⁵¹⁶ Fâtih devrinde olduğu gibi II. Bâyezid devrinde de ulemâ pâdişâhların bizzat tarîk-ı ilme râğbet ettiklerini görüp, gece gündüz ilme gayret verir, "ekâbir kapısında mülâzemetle tazyî-i evkât ve tatîl-i saat etmezler".⁵¹⁷ Sultân Süleyman'a kadar pâdişâhlar talebelerin başka yerlere gitmeye gerek kalmaması için önde gelen âlimleri başkente çekerler.⁵¹⁸

Koçi Bey 1003/1594 tarihini ilmiye ve devlet aleyhine dönüm noktası olarak alır. Bu tarihe kadar ilim tarîkı son derecede pâk ve sağlamdır. Fakat 1003/1594 tarihinden başlayarak bu düzen bozulur. Evvela Şeyhülislâm olan Sunullah Efendi birkaç defa sebepsiz yere azl edilir. Kazaskerler de sık sık azledildikleri için bu makama gelenler görevden alınma korkusuna düşer, devlet adamlarına dost görünmeye muhtaç olurlar, herkesin hatırıyla kayıtlı hâle gelmeleri hasebiyle Huzûr-ı Hümayûn'da sarîh hakkı ve sahîh kavli söyleyemezler.⁵¹⁹ O makamın müsamaha yeri ve riâyet mahalli olmadığını düşünmezler. Giderek her işe hâtır karışır ve her şeye müsamaha gösterilir. Haketmeyenlere hadden fazla mansıplar verilir, kânûn-ı kadîm bozulur. Kazaskerler de kısa zamanda sebepsiz olarak azledildikleri için içlerinde tamahkâr ve hırslı olanlar fırsatı ganimet bilir, makamların genelini rüşvet ile ehil olmayana verirler. Mülâzemetler de yolu ile verilmeyip satılmaya başlanır. Voyvoda, subaşı kâtibleri ve avâmdan pek çok kimse beş on bin akçe ile mülâzım olur, sonra kısa zamanda müderris ve kadılığa

⁵¹¹ *Koçi Bey Risâlesi*, s. 36-37; Hoca Sa'deddîn Efendi, *Tâciî't-Tevârih*, I, 30-31.

⁵¹² *Kitâbu Mesâlihi'l-Müslimîn ve Menâfi'i'l-Mü'minîn*, s. 91.

⁵¹³ Kâtip Çelebi, *Tuhfetü'l-Kibâr fî Esfâri'l-Bihâr*, s. 150.

⁵¹⁴ *Hırzu'l-Mülûk*, s. 189.

⁵¹⁵ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü't-Târih-i Künlü'l-Alibâr*, I/1, 543.

⁵¹⁶ Mevlânâ Kırîmî bunlardan biridir. Kırîmî. Pâdişâh'a ulemâsı ile meşhûr olan Kırîmî'nin düştüğü vaziyete bir vezîrin sebep olduğunu anlatır. Ona göre "her diyârın ulemâsı meselâ cesed-i insânîde olan kalb mesabesindedir. Pes kalbe bir maraz âriz ve târî olsa fi'l-hâl sâir bedene dahi sâir olup libâs-ı sıhhatten ârî olmak muhakkaktır". Fâtih vezîri Mahmûd Paşa'ya Kırîmî'nin dile getirdikleri üzerinden vilâyetin o duruma düşme sebebinin vezîr olduğunu vurgular. Mahmûd Paşa da o vezîri o makama getiren Pâdişâh olduğuna göre esas sorumluluğun hükümdarlık makamı olduğunu söyler, neticede Fâtih vezîrini tasdik eder. *Hırzu'l-Mülûk*, s. 190.

⁵¹⁷ *Hırzu'l-Mülûk*, s. 191.

⁵¹⁸ Fleischer, Cornell H., *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire The Historian Mustafa Âlî (1541-1600)*, s. 260; *Tarihçi Mustafa Âlî: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokratı*, s. 269.

⁵¹⁹ *Koçi Bey Risâlesi*, s. 40-42; *Hırzu'l-Mülûk*, s. 192; *Kitâbu Mesâlihi'l-Müslimîn ve Menâfi'i'l-Mü'minîn*, s. 92.

yükselir. “Sahn-ı ilm” câhillere ile dolar, iyi kötü belirsiz olur.⁵²⁰ Fâtih’in kurduğu Sahn medreselerinde ehl-i ilm namına iki üç kimse bulunmaz.⁵²¹ Koçi Bey bütün bu problemleri mülâzemetle bağlar: Hepsinin başlangıcı mülâzemetdir. O hâlde mevâlî-i mülâzemet satılmamalı ve her birisi hakeden kimselere verilmeli, diyaneti ve emaneti olmayanlara verilmemeli, rüşvet ile meşhûr olan kadılar başta olmak üzere haketmeyenlerin cümlesini yeniçeriye hisara çıkarır gibi çıkarmalı, fakirlikten kitaplarını satıp kara câhil olacak duruma düşen ulemâ tekrar o makamlara tayin edilmeli,⁵²² müsâmaha ile âlemin elden gideceği göz ardı edilmemelidir.⁵²³ Bunlar yerine getirildiği takdirde ilim yolu kısa zamanda muntazam hâle gelir, ehil, ehil olmayana gâlib olur.⁵²⁴ Nizâm-ı âlem ulemâ ile olduğuna göre Müslümanların huzur bulması için her şeyden evvel bunların hâllerini tedârik etmek gerekir.⁵²⁵

Bütün bu tespit ve teşhislerden sonra önerilen çözümlere intikal edersek karışımıza çıkan manzara şöyle tasvir ve tahlil edilebilir. Osmanlı’da siyaset gerek dış manzarasıyla, gerek bünye itibarıyla durmadan değişir, zihnî planda kalmaktan kurtulur, yeni unsur ve münasebetlerle zenginleşir, belirli bir dönemden sonra da huzursuzluk kaynağı hâline gelir, ikbâl ve mevki peşinde koşan, gemi aزیya almış bir yığın ihtirasın yedeğinde hareket eder. Çözölüş merhalesinde eskiye dönmek sûretiyle bir çıkış yolu aranır. Dindârâne bir hayat tarzı aşılınmaya çalışılır. En muğlak siyasî meseleler geçmişe hayat ve istikâmet veren birkaç kelime ve kavrama sığınarak halledilmeye gayret edilir. Bir hareket noktası olmuşa benzeyen bu hususlar, eski zamanın esaslı, yeni zamanın acil tedbîrleridir. Siyaset âleminin zaaf ve kuvvetlerine vâkıf olan bu insanlar, hâdiseyi bir zihniyet ve hayat meselesi olarak görürler, bazen yollarını değiştirse de devletin ve milletin ahlâkıyla cidden meşgul olurlar. Osmanlı siyaset düşüncesi adına belirli bir dönemden sonra ortaya atılan meseleler o kadar fazladır ki hepsini birden karşılayabilecek cevaplara erişmek güçtür. Bu güçlüğe rağmen hâdiseyi ahlâk kelimesinde neticelendirebileceğimiz, adâlet fikrinden sapmakla aynîleştirebileceğimiz -ki mesele burada da ahlâka çıkar- de bir gerçektir. Tenkitler, çözümün birçok taraflarını kendiliğinden ifşâ eder. Bütün tenkitlerin özü gelip ahlâka dayanır, ahlâkî çözülmeye odaklanır. Günün dehşetini, dünün saâdetini hatırlatarak zihinleri alt üst eden siyasetnâmelere göre Osmanlı sadece maddî olarak değil rûhen de zehirlenmiş vaziyettedir. Yaşanması gereken rûh iklimi budur. Meseleler ahlâk etrafında toplandığına göre⁵²⁶ çözüm

⁵²⁰ *Koçi Bey Risâlesi*, s. 40-42.

⁵²¹ *Hırzu’l-Mülûk*, s. 197.

⁵²² *Kitâbu Mesâlihü’l-Müslimîn ve Menâfi’i’l-Mü’minîn*, s. 91-92; Azîz Efendi, *Kanûn-Nâme-i Sultânî Li Aẓîz Efendi*, s. 39.

⁵²³ *Koçi Bey Risâlesi*, s. 36-46.

⁵²⁴ *a. g. e.*, s. 44-46.

⁵²⁵ *Kitâbu Mesâlihü’l-Müslimîn ve Menâfi’i’l-Mü’minîn*, s. 92.

⁵²⁶ Şiirleri ahlâkî çerçevede devre yöneltilen tenkitlerle dolu olan Mustafa Âlî ile İbnülemin’in tenkitlerinin özü ahlâkın yitip gittiği şeklindedir. Halef ve selef olarak görülmesi gereken bu iki isim, bu hükme hurda

de oradadır.⁵²⁷ Osmanlı müellifleri, felaketlerimizin bütün sebeplerini kendimizde arayan bir ahlâka sahiptirler. O hâlde mülk ü milletin düzenini temin eden ve din ü devlet kâidelerinin muhkem olmasını sağlayan şeriat ipine sarılmalı, şeriat ve akıl kânûnu üzere gerekli tedbîrler alınmalı,⁵²⁸ halkı Hakk'a boyun eğdirmeli, devletin ileri gelenleri hakîkî pâdişâhın kâinâtın mâliki olan Allah olduğunu bilerek hareket etmeli, gerçekte hazine, asker ve reâyânın O'nun olduğunu idrâk etmeli, mecâzî pâdişâhın ise Cenâb-ı Hakk'ın halîfesi olduğu gözden kaçırılmamalı, sebepler âleminde, sebepler nedeniyle tasarruf esas olduğuna göre her an mecâzî pâdişâhın huzurunda hak, adâlet ve istikâmet üzere hareket edilmeli,⁵²⁹ hükümdâr da "râh-i cadde-i adâlette sâbit-kadem" olmalı,⁵³⁰ adâleti icrâ etmeyi âdet edinmeli, memuriyetleri ehil ve erbâbına tayin eylemelidir.⁵³¹ Bütün bunlar da pâdişâhın şahsında otorite ve disiplini hâkim kılmakla gerçekleşebilir.⁵³² Zamanı ıslâh etmek için lazım olan şey demir bir eldir. Devlet gemisi istikâmet üzere hareket eder, irtikaptan uzak durur, halktan dolayısıyla da Allah'tan korkar, âkil, dünya görüşü olan, her şeyden ziyade din ü devletine bağlı, para, servet, ihtişam, saltanat gibi şeylere tenezzül etmez, orta halli bir dervîş gibi yaşar, fânî dünya evini baki sanmayan, Hakk'tan başka hiçbir kuvvete baş eğmeyen, tevekkül yüklü, hâdiseler karşısında ateş içinde yanmayan bir semender gibi sakin ve soğukkanlı adamlarla yürüyebilir. Heybet-i saltanatın gereği olarak hükümdâr, gazâbının hilmine üstün olduğunu göstermeli,⁵³³ suçluları siyaset kılıcı ile katlederek âleme ibret hâline getirmekten çekinmemeli,⁵³⁴

teferruat noktaları üzerinden varış tarzları ile akranlarının üstüne yükselirler. Âlî Efendi'nin çözümü ahlâka bulmasının muharrik unsurlarından biri de fikrî ve hissî yakınlık kurduğu Kınalı-zâde'dir. Kınalı-zâde Şam kadısı iken sosyal ve siyasî çerçevede Osmanlı ahlâk düşüncesinin klasik eseri hâline gelen *Ahlâk-ı Alâî*'yi telif eder. Bazen beraber sohbet ederler, ahlâkla ilgili meseleleri müzakere ederler. Âlî Efendi'nin çıkışı hep ahlâka araması sanki Kınalı-zâde'nin pratiğe dökülmüş hâlidir.

⁵²⁷ Âşıkpaşa-zâde Osmanlı hânedânının kendisini ahlâkla kayıtlandırdığını söyler. "Bu Âl-i Osman bir sâdik soydur; nâ-meşrû hareket etmezler. Ulemâ yâzık dediğinden ictinâb ederler".

⁵²⁸ *Koçi Bey Risâlesi*, s. 8; *Düstûru'l-Amel li-İslâhi'l-Halel*, s. 139.

⁵²⁹ *Düstûru'l-Amel li-İslâhi'l-Halel*, s.136-137.

⁵³⁰ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Nasihatü's-Selâtin*, s. 90.

⁵³¹ Hasan Kâfî el-Akhisârî, *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-âlem*, s. 23; *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-âlem* (A. Reşid Paşa); s. 21; *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-âlem* (M. İpşirli), s. 255; *Tarih-i Na'imâ*, I, 42.

⁵³² İbn-i Kemâl, *Tevârih-i Âl-i Osman* VII. Defter, s. 21; *Tarih-i Peçevî*, I, 455; Gelibolulu Mustafa Âlî, *Mevâ'idü'n-Nefâis fî Kavâ'idü'l-Mecâlis*, s. 280.

⁵³³ Tursun Beg, *Tarih-i Ebî'l-Feth*, s. 26; Osmanlı Devleti'nde 997 yılına kadar gerçekleşmemiş bir olay şudur: III. Murâd devrinde ekonomik sıkıntı baş gösterir, halk "memâlik-i Pâdişâhiye birihtilâl-i küllî geldi" der. Yeniçeriler isyan eder, bu işi düzeltmek için görevlendirilen Beylerbeyi Mehmed Paşa'nın başını isterler. Pâdişâh da "her ne murâd edinirlerse verin mezbûrun tek başın halas edin" diye ferman eder. Dîvân iç hazineden çıkarılan keselerle dolsa da yeniçeriler râzı olmaz. Dahası şunu söylerler: "Saadetli pâdişâhımız cümle kullarından geçip ânı tercih ederse biz dahi kulların tercih eder bir pâdişâh isteriz diye kimi alâ tarîkı'l-kitâbe kimisi tasrîhan" bu korkunç sözleri tekrarlar. Mehmed Paşa çaresiz meydan-ı siyasete götürülür, kellesi verilir. Pâdişâh her ne zaman bu hâdiseyi hatırlasa *fırsatı kaçırmış*z diye hayıflanır. *Tarih-i Peçevî*, II, 22-23.

⁵³⁴ *Tarih-i Peçevî*, I, 159.

bu tavrını nimet ve ihsanı bir sınıf halka tahsîs etmeden lütf ve el açıklığı ile dengelemeli, tevazu ile gönül almasını bilmeli, nimet ve ihsânlarından mahrum olanlara “keremi yoğ ise tatlı dili vardır” dedirtmelidir. “Hem denî ve hasîs olan hem de mütekebbir olanın vücûdu sıkleti hiçbir şekilde çekilmez”.⁵³⁵ Bir cümleyle âlemin hâlleri kânûn-i Âl-i Osman bozulduğu için herc ü merc olduğuna göre⁵³⁶ üslûb-ı kavîm ve kânûn-ı kadîme riâyet ederek onunla amel etmek gerekir.⁵³⁷ Âlemin nizâm ve intizâm bulması, hemen tek başına çözülme dönemini idare eden kânûn-ı kadîm’in câri olması ile mümkündür.⁵³⁸

Koçi Bey problemleri ve çözüm önerilerini tek kalemde bir araya getirir: İran Şâhı I. Abbas hükümdâr olunca vezîrlerle vükelâları, ulemâ ile ukalayı toplar ve Osmanlı’nın güç ve kudretinin sırrını acele şerh etmelerini ister. Üzerinde ittifak edilen cevap şudur: Vezîrlerden biri büyük vezîr olur. İstiklâl yuları onun eline verilir, saltanat işlerine ondan başka bir ferd müdahale etmez. Makam ve mevki sahipleri günahsız azledilmez. Kılıç ve savaş erbâbları pâk ve mazbûr, cins ve asildir. Aralarında ecnebî bigâne yoktur. İçlerinde şöhet, zînet, raht ve baht yoktur. Reâyâ ve berâyâsının hali huzurlu, beytûmal ile hazineleri dopdoludur. Vakıf ve yetim malı hazinelerine girmez. İbâdullahtan zulüm ile bir akçe alınmaz. O yüzden tâlih ve devletleri açık arzularını elde edebilecekleri araçlar da cümleten âmâde, kılıçları gâaib ve himmetleri çekicidir.⁵³⁹ Aynı manzara Osman Gazi’nin oğluna vasiyetinde de müşahade etmek mümkündür. Tayyâr-zâde klasik siyasetnâme geleneğine tabi olarak devir kaynaklarının üç maddede hülâsa ettiği hususları Osmanlı tecrübesinin bütününe dikkate alarak yenibaştan sistematize eder. Buna göre dine ehemmiyet vermeyen, ilhâd ve itizâl mezhebine meyleden, günahlardan sakınmayan kimseler istihdâm edilmemelidir. Çünkü Allah’tan korkmayan kuldand da korkmaz. Büyük günah işleyenin sadakati olsa ümmeti olduğu Hazret-i Peygamber’in tebliği üzere hareket eder, şeriatın hâricine çıkmaz. Zulümden ve bid’atten sakınmalı, zulm ve bid’ate teşvik edenler uzaklaştırılmalı, “hakkullâh ve hukûk-ı ‘ibâd” gözetilmeli, adâletli olunmalı, girilen her işte Allah’ın rızâsına

⁵³⁵ *Tarih-i Na’îmâ*, II, 642; Hasan Kâfî el-Akhisârî, *Usûlü’l-Hikem fî Nizâmi’l-âlem*. s. 25; *Usûlü’l-Hikem fî Nizâmi’l-âlem* (A. Reşid Paşa); s. 27; *Usûlü’l-Hikem fî Nizâmi’l-âlem* (M. İpşirli). s. 258; Na’îmâ Kara Mustafa Paşa’nın katlini biraz da buraya dayandırır. O cesur ve bahadır bir kişiliğe sahiptir. Yumuşaklık ve tatlılık nedir bilmez. Şiddet üzere hareket eder. Etrafındaki herkesi azarlar, korkudan titretir. Lütf ve keremini ancak bir iki şahsa gösterir. Halkı zabt etmenin korku ve tehdide muhtaç olmanın yanında teşvik ve istimâlete muhtaç olduğunu düşünmez. Eflatun-ı İlahî’ye göre halk üç kısımdır: Birincisi huccet ve ilzâm ile zabt olan yüksek tabakadır. İkincisi genellikle tergîb ve istimâlete istihdâm olunan orta sınıftır. Üçüncüsü ise korkutma ve tehdid ile zabt olunan sefeledir. Rağbetin kesilmesi mahabbet yokluğuna sebeptir. Zira insanlar şerhlerinden emin olmadıkları kimselerin hayırlarını istemezler. Paşa ise havâssın gönlünü almak bir tarafa pek çok işte Pâdişâh’a bile hiddet ile cevap verir, Pâdişâh’ın gönlünün istediği işlerde kendi maksadına uygun olmayana müsâade etmez. *Tarih-i Na’îmâ*, III, 981-982.

⁵³⁶ *Kitâb-ı Müstetâb*, s. 8.

⁵³⁷ *Usûlü’l-Hikem fî Nizâmi’l-âlem* (M. İpşirli), s. 256-257; Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Nesâyihu’l-Vüzerâ ve’l-Ümerâ*, s. 145, 157.

⁵³⁸ *Kitâb-ı Müstetâb*, s. 3.

⁵³⁹ *Koçi Bey Risâlesi*, s. 85.

uygun hareket etmeye çalışılmalı, daima cihâd ile belgeler genişletilmelidir. Çünkü uzun müddet sefere çıkılmadığı takdirde askerîn şecâatine ve rüesânın “ilm-i tedbîr ü malûmâtlarına fütûr u nakîsa” gelir. Sefer işlerine âşinâ olanlar âhirete gittiklerinde yerlerine mübtedîler gelir. Tecrübesizlikleri itibariyle bunların sebep olduğu eksiklikler devletin hezimetine sebep olur. Beytü’l-mal muhafaza edilerek devletin serveği artırılmaya çalışılmalı, meşrû masraflar hâricinde harcama yapılmamalı, sadakatle devlete hizmet eden erkân-ı devletin öldükten sonra çocuklarına sahip çıkılmalı, askerî tâîfeler devletin “akdem-i eczâ”-i müterekkibesinden rûh ve cüz’-i a’zamı” oldukları için bunların güzel bir şekilde istihdâm edilmelerine bakılmalı, âlimler, fâzıllar, edibler ve kâtibler devletin kuvveti yerinde oldukları için bunlara iltifat ve ikram edilmeli, herhangi bir diyarda bir kemâl sâhibinin varlığı işitildiğinde bunlar bir şekilde devlet merkezinde toplanılmalı, devlette âlimler, fâzıllar ve maarif erbâbı çoğaltılarak *emr-i şeriat ve siyaset-i hükûmetin* nizâm bulması mümkün hâle getirilmelidir.⁵⁴⁰

Bir ipek böceği gibi kozasını ören Na’îmâ da ehemmiyetli ve lüzûmlu işlerin her asırda melikleri ve vezîrleri âciz ve hayrân eden şu beş hususta toplandığını düşünür. Bu beş madde gerektiği şekilde yerine getirildiğinde devlette tagayyür ve ihtilâl sebepleri ortadan kalkar. Birincisi îrâd ve masrafı beraber etmeli, halkın rızkını kesip bed-duâ almadan masrafı aşağı çekmelidir. İkincisi feylesofâne hilelerle ile tedâhül belâsı Hızâne-i Âmire üzerinden def’ edilmeli, hiç kimse *mûrîde malûm kaldı* diye şikâyet etmemelidir. Üçüncüsü askerî tâîfelere itidâlli bir şekilde nizâm verilmeli, ocaklar yeniden diriltilmeli, ihtiyaç duyulduğunda düşman karşısına çıkabilecek güce sahip hâle getirilmeli, içeride ve dışarıda herkes ulî’l-emre boyun eğmelidir. Dördüncüsü de taşra eyâletlere ve bütün memlekete bir şekilde tasarruf edilmeli, alınan tedbîrlerle halk âsûde ve memleketler mamûr olmalıdır. Beşincisi de bazı gizli tedbîrlerle pâdişâhin mahabbet ve heybetleri insanların kalbine nakşedilmeli, kimse fitne çıkarmak bir tarafa bunları hatırlarına bile getirmeden devlete boyun eğmelidir. Na’îmâ yapılacak itirazların farkındadır:

“İtirâz olunup eğer denirse ki, bu hususlar mümkün değildir, bu manalar biri birlerine zıt ve münâfî olmakla cem’-i izdâd kabilindendir, îrâd ve masârîf beraber ola. Ne bid’atler zuhûr ede ne kat’-ı erzâktan şikâyet edeler. Hem tedâhül kalka hem mîriye *malûm zâyî’ oldu* deyü şikâyet etmeyeler. Hem ocaklar mamûr ola ve hem perde-bîrûn hareket etmeyeler. Hem re’âyâ ve bilâd mamûr ola, hem vâliler intifâ’dan kalmayalar. Hem pâdişâh-ı âlem-penah dil-hâh üzre hareket edeler. Hem fitne ihtimâli bi’l-küllîye mündefî’ ola”.

Bu hususların biri uygulamaya kalkışılrsa diğer bir mahzûrun ortaya çıkması kesindir. “Kısa zamanda hususen bu vakitlerde bu şeylere sûret verip hârice çıkarmak muhâl görünür denirse; cevap verilir ki, mümkün ve müyesserdir”. Pâdişâhin mutlak yetki verdiği sadrazam gayret ederek neticeye ulaşmaktan sorumludur. Şimdiye kadar

⁵⁴⁰ Tayyâr-zâde Atâ, *Osmanlı Saray Tarihî: Tarih-i Enderûn*, I, 96-97.

yapılanlar buna şâhiddir.⁵⁴¹ Görüleceği üzere burada hareket noktasını derinleştirme endişesi ve daha derine giden işaretler dışında mücerret hiçbir fikir yoktur. Bugünden bakıldığında bu satırlar Na'îmâ'nın fikir seviyesi hakkında bizi epey şüpheye düşürse de onun Osmanlı'nın bütün meselelerinden geçerek buraya vardığını gözden kaçırmayalım. Bunlar hayatın hakîkî yüzünü ortaya koyan ve devrin dünya görüşüne şehadet eden meselelerdir. Çözümler görüleceği üzere Osmanlı dünya görüşünün hususi lügatinden gelir. Fakat bu tesir elbette ki tek başına değildir. O nedenle dönem bu ağırlığın ve titizliğin altında ezilir.

Na'îmâ'nın sorduğu suali biz de soralım: Yaraya neşret vuran müellifler yahut da Osmanlı siyasî hayatını irşâd eden bu adamlar ileri sürdükleri çözümlerle devletin düzlüğe çıkacağına hakîkaten inanıyorlar mıydı? Timur ve Celâlî isyanlarının ortaya çıktığı zamanları göz önüne aldığımızda devletteki mizaç bozukluğunun geçmişte de görüldüğü, bunların güzel tedbîrlere alındığı takdirde düzeldiği bir gerçektir.⁵⁴² Bu zâviyeden bakıldığı takdirde dâîrevî tarih anlayışına sahip olan Osmanlıların tekrar o eski günlere dönmeyi umud ettikleri ve asırlardan beri işlenen ve her ihtiyaca cevap veren hususları aktüel kılmaya çalıştıkları söylenebilir. Burada dikkat edilecek, üzerinde durulacak belki de hareket sahasının esasını teşkil edecek nokta şudur: “Osmanlı Devleti cümle ibâdu'llahın veliyy-i ni'meti olup ümmet-i Muhammed'in huzûr ve râhatı onun sâyesindedir”.⁵⁴³ Cümlelerin telkin edici gücü herşeyin ötesinde olduğuna göre günün meseleleri etrafında hâdisenin büyük nirengi noktalarını tespit ederek açacak anahtar da buradadır. Çözümün esasları buraya ırcâ edildiğinde yahut buradan hareketle çözüme doğru gidildiğinde pek çok şey kendiliğinden temizlenir. Bununla beraber çözüm adına ortaya konulan bu görüşlerin, müelliflerin yaşadığı devirlere doğrudan veya dolaylı bir tesir yapıp yapmadığını anlamak için siyasî hayatın gidişâtına dikkat kesilmek yeterlidir.

⁵⁴¹ *Tarih-i Na'îmâ*, IV, 1887-1892; Na'îmâ bu itirazlara karşı Yavuz Sultân Selîm Hân'ın Ebünnecib'in risâlesini uygulamasını örnek olarak verir. Ebünnecib, tedbîr-i memlekete ve esrâr-ı saltanata mûte'allik kaleme aldığı muhtasar risâleyi, baba ve oğul mesâbesinde alâka-i mahabbet üzere olduğu Salahaddin'e verip “her emirde bununla amel eyle. ömrünüzde fûshat var ise İskender kadar âlem-gîr olursuz” diye vasiyyet eyler. Salahaddin de orisâleyi hırz-ı can edip dâimâ onunla amel eder. Bu risâleyi uygulayacak kişinin Selîm olduğunu Emir Buhârî II. Bâyezid'a söyler. Ebünnecib'in hattı ile olan asıl nüsha Abdurrahman Mü'eyyedî vâsıtasıyla Sultân Selîm'e ulaşır. Sultân Selîm Hân da ekser vakitlerde mutâla'a edip İdrîs-i Bitlisî ile mahremâne söyleşir. Hattâ Hocaları Halîm Çelebi mahrem olmayıp “Âyâ İdris ile müzâkere ettikleri ne risâledir” deyü tecessüs ettiği için nazar-ı iltifâtın sâkıt olur. Mevlânâ İdris o risâleyi kendi hattı ile istinsâh eyler, onun hattıyla olan nüshayı Na'îmâ bir kimsede görüp cüz'ice mutâla'a eder. Verdiği hüküm şudur: “Lisân-ı Arabîde bir defîne-i azîmedir, lâkin şimdi ol ma'kûle bin kitabı ulemâ ve küttâb okuyup sırrına muttali' oldukları sûrette ellerinde iş olmamakla devlete zerre kadar fâ'idesi yoktur. Ammâ lisân-ı Türkîye tercüme olunup makam-ı sadâret sâhibinin malûmu olsa dünyalar kadar nef'i olurdu”. Yukarıda zikr olunan maslahatları birbirine mütênâkız görünmekle işitenler, “bu olmayacak işlerdir” derler, o risâle-i azîmeye zafer bulunsa bir müşkilde su'ûbet kalmayacağı katı âşikâre olur. a. g. e., IV, 1887-1892.

⁵⁴² *Düstûru'l-Amel li-İslâhi'l-Halel*, s. 139.

⁵⁴³ *Tarih-i Na'îmâ*, IV, 1887.

Siyasetnâmelere sosyal realiteleri ve hayat şartlarını gözeterek ve çözölemeyen fikirleri esas alarak gittiğimizde ise bu eserlerin, bir fikir mezarlığı olarak göröleceğı meydandadır. Pek çok şey uygulanması düşünölen hatta tatbik etmeye teşebbüs edilen fakat çeşitli nedenlerle yerine getirilemeyen tasavvurlar olarak kalır. Bu meselenin dikkat edilecek bir noktası da budur.

6. SİYASETİN KEMÂLE ERDİĞİ MEKÂN: SULTÂNAHMED MEYDANI

Osmanlı'nın nabızı İstanbul'da İstanbul'un nabızı da Sultânahmed Meydanı'nda atar. Türk siyaset felsefesini idare eden değerlerin hududu en iyi şekilde burada görülebilir. Asırların tecrübesiyle mayalanan ve manalanan siyaset, mühim hâdiselerin gerçekleştiği Türk'ün ayrıranın kabardığı bu meydanda tecellî eder. Düşüncenin son ilticâgâhı olan bu meydandan bakıldığında fikir, felsefe, mantık ve belâgat siyâsetle aynîleşir. Osmanlı efkâr-ı umûmiyesi orada harekete geçer, yine orada sükûnet bulur. İsyanlarda karargâh bu mekâna kurulur. Bu meydanı dolduran ve zaman zaman Osmanlı'nın istikâmetini ve yörüngesini değiştiren hâdiseleri tarif için ne kalem kâfi renge ne de fırça kâfi harekete mâliktir. Burası İstanbul'un tılsımı ve ilacı gibi bir şeydir. Burada cereyan eden olayların içinden geçince Sultânahmed'in kendine mahsûs bir mezhebe ve bir felsefî sisteme vücûd verdiği söylenebilir. Metafizik endişelerle yüklü olan Osmanlı tarihini biraz da buraya ait hatıralar doldurur. Bazen zaman ve mekân hâricî bir yer hâline gelen bu meydanın nabız atışları, zaman zaman pâdişâhların rûh çehresini gösteren bir enstantane olur. O halde hususi hayat ile fikrî ve politik hayat arasında daima bir münasebet aramak lazımdır. Biliyoruz ki nefs-i emmârenin çuvalı içine düşen, fermansız adım atan birçok dermansız dertlere uğrar. Hünkârın fikrine reâyânın tedbiri ermez, başlar hayret yakası içine sokulur. Hayretten sonra fısıltılar yeryüzünü doldursa da ortalığı fecî bir sükût sarar, herkes mütemadiyen mütehayyirane susar. Keçeci-zâde İzzet Molla gibi nâdiren “bir mevsim-i bahârına geldik ki âlemin/ bûlbûl hamûş havz tehî gülsitan harâb” diyenler çıksa da mevzû kapanır; artık bir daha ele alınmasına lüzûm kalmaz, verilen hükümlerin hiçbiri öyle kolayına yerinden oynayamaz. Nitekim kimseye boyun eğmeden yaşayan Molla Lûtfi 1494'de burada idam edilir. 1529'da Melâmî-Bayrâmî şeyhi İsmail-i Mâ'sûkî ile on iki müridinin boyunları At Meydanı'ndaki çeşme önünde vurulur. Nefislerini müdafaa etmeye zaman ve imkân bulamazlar. II. Mahmûd elif çeker, nûn peydâ olur, idam edilen dervişlerin izlerine basıp gidenlerin melâmet oklarının hedefi hâline gelir. İdam sehпасına kadar olan kısmı siyasî irâdeyi sonrası halkı ilgilendirir. Birkaç misli çoğaltabileceğimiz bu örneklerde de görüleceği üzere Osmanlılar, Peçevî'nin “At Meydanı ki felek-i tâsî”

gibi bir vâsî‘ mahaldir” şeklinde vafsettiği⁵⁴⁴ Sultânahmed Meydanı’nda ölür ve dirilirler, ölen şehîd öldürense gazidir. Nizâm-ı âlemin hatları defalarca burada gözden geçirilir. Hedef kurt ile koyuna aynı kaptan su içirecek bir adâleti tesis etmektir. Bir yandan düğünler yapılır, kandiller kutlanır, diğer yandan kelleler alınır verilir. Meyve devşirir gibi başlar devşirilir. Bazı fikirlerin kafalardan ancak kılıçla çıkarılacağına inanılır. İkbâlde iken eteklenenler idbârda iken kösteklenir.

Siyasî düşüncenin ete kemiğe büründüğü, kaleme ve kelâma gelmez acılar ve hüznler ihtivâ eden, politik hayatın damarının attığı bu merkez tam bir ibretler sahasıdır. Siyaset, sohbet ve maslahat meclislerinde nefis-i mitekellim-i vahde kesilen, benim diğer nîst edâsıyla ve sadâsıyla hareket eden nice sadrazam, devlet adamı, ulemâ ve şeyh burada derin bir sükûta bürünür. Boyunlara geçirilen iplerden ve kılıçlardan akan kanlardan bakılınca Osmanlı’nın aklından ziyade hisleriyle yaşadığı söylenebilir. Fakat acele etmemek lâzımdır. Bu hissin akla taalluk eden pek çok cephesi mevcuttur. Akılları başlara getirecek veya başlardan götürececek her idam sehvası muknî bir belagati andırır, kâl dilini hâl diline tercüme eder. İstikrârın sırrı biraz da *bugün bana ise yarın sanadır* diyen ve bazen yaş dahi yanar kuru katında dedirten bu idamlardadır. İbnülemin Mahmûd Kemâl üstâdımızın buyurduğu gibi “âdemi cidden âdem eden âlim tecrübedir”. Osmanlı’nın modernleşme döneminde içine düştüğü vaziyetin aktörlerinden biri olan son sadrazamlardan Hakkı Paşa; “eski zamanlarda benim vaziyetime düşen sadrazamların kafasını pâdişâhlar binek taşında kesdirirlerdi (!), ben o haldeyim” derken aslında, bu meydanda tezâhür eden siyasete duyduğu hasreti dile getirmektedir.

Sultânahmed’in kaderini Ahmet Hamdi Tanpınar’dan okuyoruz:

“Ne yazık ki içinden sükûnet ve huzurun ve murakabenin tâ kendisi olan zamanı bize ney faslı gibi sunan bu şâh-eser bittiği tarihten (I. Mustafa zamanı) 1826’ya kadar ardı arkası kesilmeyen ihtilâllere şâhid oldu. Kinle, ihtirasla kudurmuş kitleler yedi başlı ejderhalar gibi kapısını dövdüler, avlusunun revakları altında kanlı müşâvereler yaptılar. Minberlerinde en kanlı fetvâlar okundu. Osmanlı tarihinin 1826 tenkiline kadar bütün mide, bünye fesâdı ona doğru aktı”.

Eskinin mücadele ve yarış meydanı, yeni dönemde sipahilerin ve yeniçerilerin isyan meydanı olur. Beyhûde sevdâ ve hây hûy ile harekete geçip şehîd edilen *pâdişâhın kanun talep ederiz* diyen sipahilerin isyanını Mehmed Halîfe’den takip ediyoruz: Sultân IV. Mehmed tahta çıktığı vakit, sipâhî eşkiyası dirlikleri At Meydanı’nda dernek ve cemiyet kurarlar. *Sultân İbrahim’in katline sebep olanları isteriz* diye diretirler. Dağıtılmaları mümkün olmayınca çaresiz kalan vezîr-i a‘zam, vezîrlər, müftü efendi, diğer ulemâ-i kirâm ve meşâyih-ı ‘ızâm sulha çalışırlar, bunları teskîn etmek için adamlar gönderirler. *Bre ağalar bu beyhûde sevdâdan fâriğ olup perişan olunuz. Bu cemiyetin sonu yoktur. Âkıbet nedâmet ve pişmanlıktır* diye onlara tekrar tekrar haber gönderir-

⁵⁴⁴ *Tarih-i Peçevi*, I, 81.

ler. Ancak nasihat kar etmediği gibi kendilerine gelen adamları da katlederler. Müftü Abdurrahim Efendi ve diğer âlimler, âsîlerin cemiyetlerini dağıtmak için otuz üç imzalı bir fetvâ-yı Şerîf hazırlarlar. Vezîr-i a'zam, müftü efendi, ulemâ ve meşâyih *bismillah* diye yeniçeri önüne düşüp *ölen şehîd, öldüren gazidir, kesin nas ile sâbitdir, inkâr eden kâfîrdir* diyerek yürürler. Cenk mahalline varınca *elbette perîşan olup bu işten vazgeçin ve pâdişâha boyun eğin* diye üç kere ihtâr ederler. Neticede bâğîler nasihat kabul etmeyip *elbette velî-nimetimiz Sultân İbrahim'in katillerini isteriz* diyerek ayak diredirler. Çaresiz pâdişâh fermanıyla üzerlerine hücum edilir. At Meydanı'nda azîm bir savaş olur. Sonunda isyan eden tâife yenilir. Yeniçeri gâlib olup bir mertebe bunları kırarlar ki necât bulan nâdirdir. Hattâ yeniçeriler, Yeni Câmi'i'nin içine ve minareye firâr edenleri buldukları yerde merhamet etmeyip katl ederler. *Tarih-i Gulmânî* müellifi hâdiseyi şöyle düğümler: “el-'ıyâzu billâh İstanbul'da Devlet-i Osmaniye'de böyle musîbet olmuş değildir. Bir ana baba günü olmuştur vasf u tabiri mümkün değildir”.

Meydanın belki de tarihinde karşılaştığı en ürpertici manzara yine IV. Mehmed döneminde vaki olur. Süleyman Paşa'nın sadâreti zamanında ulûfe akçasının esnaf katında muteber olmaması üzerine sipahiler isyan eder, kul tâifesi ayak dîvânında IV. Mehmed'den bazı adamların kellelerini ister. Mecburen rızâ gösterilir. Bunlar içinde pâdişâhın hocası Bilal Ağa ile musâhib Yûsuf Ağa da vardır. Bostancıbaşı hatt-ı şerîf gereği Bilal Ağa ile Yûsuf Ağa'yı ele geçirir, katl eder, cesetlerini taşra gönderir. Bu kez bir alay cebeci eşkiyası ve Ermeni keferesi, düşmanlığın son noktasında oldukları için onları ayaklarına ip bağlayıp avret yerleri uryân At Meydanı'nda kaldırım üzerine küt küt ederek getirip bırakırlar. Bu denli hakâret ile kanaat etmeyen bir alay eşkiyâ, Allah'tan korkmayıp gelip giden seyirciyi kandırır; *bunun gibi maktulün yağı ve eti filan derde devâdır* diye bağırır. İşitenler de bu sözlere inanıp ağaların etleri ile yağlarının çoğunu kesip götürürler. Hatta *bu zulüm ve hakâretler Devlet-i Pâdişâhîde kimseye olmuş değildir* deme ihtiyacı hisseden Mehmed Halife, hocasının gözü ile gördüğü bir şeyi de nakleder. Hocaefendi, elinde bol miktarda yağ götüren bir hâtûna *bu nedir?* diye sual eder. Hâtûn da *At Meydanı'nda olan ağaların yağından aklım ki filan derde devâdır* der. Efendi de lâ-havle okuyarak *bu ne hâldir?* diye hayret makamında kalır. Yine nakledilir ki pek çok yeniçeri eşkiyası hıyâneten etlerinden kesip ve meyhanede pişirip yer ve kudurur.

İsyanlarda bu meydanı karargâh hâline getiren yeniçeriler, asırlarca At Meydanı'nda kazan kaldırırılar, nutka gelip öterler. Nihayet kazan devrilir ve ocağı söndürür. Ahmed Refik'in aktardığına göre İkinci Mahmûd zamanında İstanbul'a gelen şair Lamartine *Şark'ta Seyâhat* ünvanlı eserinde keçeğe pala çalanlardan kurulu olan Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılarak At Meydanı'nın nasıl cirit meydanı olduğunu şöyle anlatıyor:

“Bir hâdis, yeniçerilerin son isyanlarına hâtime çekti. Mısırlı bir zabıt bir Türk askerini döğdü. Yeniçeriler kazanlarını kaldırdılar. Bunu haber alan sultân, her şeye hazır ve Boğaziçi'nde başlıca müşâvirleriyle beraber Beşiktaş'taki bahçelerinden birinde idi. Saraya koştu, Hazret-i Muhammed'in mukaddes sancağını aldı, müftü ve ulemâ sancak-ı

Şerif etrafına toplanarak yeniçerilerin ilgâsına fetvâ çıkardılar. Muntazam askerler ve sâdik Müslimanlar silâhlandılar, Sultânın emri tizerine toplandılar. O da, saray kıtaâtının başında, at üzerinde ilerledi. At Meydanı'na toplanan yeniçeriler Pâdişâh'a saygı gösterdiler. Pâdişâh, isyan eden askerlerin arasından birkaç defa geçti. At üzerinde tek başına, bin türlü ölmü gözüne alarak, aynı zamanda katî bir kararın ilhâm eylediği fevkattabî bir cesaretle. Yeniçeriler, Pâdişâh'ın emrini dinlemeyerek ağalarını kabul etmediler. Kırk bin kişilik bir kuvvetle payitahtın her noktasına dağıldılar. Pâdişâh'a sâdik kıtalar, topçular ve bostancılar At meydanı civarında sokak başlarını tuttular. Pâdişâh ateş emrini verdi, topçular tereddüt ettiler. Azinkâr bir zabıt, kara cehennem toplardan birinin başına koştı. Tabancasını topun fitiline çekti. Yeniçerilerin ilk grupları tüfek ateşleri altında yere yattı. Yeniçeriler gerilediler, top bütün meydanı her taraftan sildi süpürdü. Kışılar yangın içinde süptürüldü. Bu dar sahada esir kalan binlerce kişi yıkılan duvarların parçaları, kurşunlar ve alevler içinde yok oldular. Kıtalar başladı ve en son yeniçeri neferinde sonuna erdi. Yalnız pâyitahtta bu kıtaya yazılan yirmi bin kişi halkın ve pâdişâhın gazâbına kurban oldular. Boğaziçi suları bunların naaşlarını Marmara'ya yuvarladı. Kalanı da Anadolu'da temizlendi ve yolda telef oldu. Devlet kurtuldu”.

Şimdi biraz da perdenin öbür tarafından bahsedebiliriz. Belki de âfet manzarasını tamamlayacak lezzetin esrarı oradadır. “Bir yeryüzü devleti kurulacak olursa tereddüt-süz payitahtı İstanbul olur”. Napolyon'un bu sözünü esas alıp bu güzergâhta devam edecek olursak; eğer dünyanın merkezi İstanbul ise İstanbul'un merkezi de şehrin siyâsî manzarasına rakipsiz hâkim olan Sultânahmed'dir. Hipodrom ismi İstanbul'un fetihten önceki tarihini At Meydanı ve Sultânahmed Meydanı ifadesi ise fetihle beraber gelen dönüşümü içerir. Siyâsî kültürümüz açısından bunlar hem birbirlerine bağlı hem de birbirlerinden ayıridir. At Meydanı'ndan Sultânahmed Meydanı'na uzanan güzergâhı gözden kaçırmadığımızda, Osmanlı burada hem Roma'ya ait bazı unsurları tevârüs eder hem de o yapıyı dönüştürür. Meydanın en esaslı âbidesinin Ayasofya olması Osmanlı'dan evvel de burasının rûhiyâtını gösterebilecek vasıftadır. Büyük fetihle birlikte bu âbidenin câmiye dönüştürülmesi ve ilaveten Sultânahmed Câmi'i'nin inşâ edilmesi bu milletin milliyetinin bir tezâhürü ve hakîkî hüviyeti hâline gelir, buraya bir sanat eseri güzelliği verir. âhîret endişesi ile dünya birleşerek Osmanlı'nın kâinâtı bu görüşün etrafında âdetâ yeniden kurulur. “Mimârlığımızın en büyük virtüözü” olarak vasfedilen Sedefkâr Mehmed Ağa mimârbaşılık makamına geçince, Yahya Kemal'in sevdiği ifadelerle söyleyelim, “Sultânahmed Câmi'i'ni ve manzûmesini, Ayasofya'nın karşısında ve hipodrumun üzerinde Türk sanatının iri bir mücevheri gibi” yaratmıştır. Bu câmî Mimâr Sinan'ın güzide talebesi tarafından orada binâ edilmeseydi millî hayalhânemizde ne kadar büyük bir noksan olurdu. Tanpınar'ın da dikkat çektiği üzere XVII. asrın sanat zevki olan bir asır olduğunu gözden kaçırmadığımızda bunda şaşılacak bir şey yoktur. Devamlı olarak gökkubbeye selâm duran Sultânahmed Câmi'i bu meydana hem isim hem de esrarengiz bir aydınlık verir. İstanbulluların fırsat buldukça ilticâ ettiği bu meydan, hemen herkesi toplayan bir çeşit dergâh hüviyetine bürünür. Bu vadide meydanın görüp geçirdiği kayda değer hususlardan biri de şudur: Maktul veya Makbûl İbrahim Paşa Budin'den getirttiği Herkül, Apollon ve Diana'nın üç tunç

heykelini büyük bir cür'etle kendi sarayının karşısına/Hipodrom'a diktirince, şâir Figânî “dû İbrahim âmed bedeyr-i cihân/ye-kî büt-şiken yeki büt-nişân (dünyaya iki İbrahim geldi; biri put kıran, biri put diken) şeklindeki hicviyesiyle, mâşerî vicdânın sesi hâline gelir. *Solakzade Tarihi*'nde nakledildiğine göre Paşa için “hâşâ putperesttir” sözü halk arasında gül't u gû mevzûsu olur, şehir bu dedikodu ile dolar.

Dünya görüşümüzün evvelden hazırlanmış çerçevesini veren ve esaslı hususiyetlerini gizleyen bütün bu satırların manası şudur: At Meydanı, tarihi boyunca bu toprakların zihniyetini sergileyen bir avlu manzarasına bürünür. Osmanlıyı kendine ait bir mâcerâ gibi yaşayan Sultânahmed Meydanı, mukadderâtın zuhûrâtta gizlendiğini ve ifşâ edildiğini dolayısıyla da hayatı olduğu gibi kabul etmek lâzım geldiğini fısıldar. Eski hayatımız baştan aşağı aşk ve ölüm, korku ve ümid, tehlike ve teselli şeklinde ve hakîkî havası içinde yoğrularak orada dile gelir. Ölümün sırrına sahip olan darağaçları, bir taraftan daralttığı hayatı diğer taraftan genişletir. böylece mistik bir felsefe refakatinde hem sebep hem de netice olur. Şairle beraber tekrar edelim: “Sen gâlib olmak istersen eğer/darağacına çekerler seni darağacına”...

III. BÖLÜM
SÜNNÎ DİN VE DÜNYA ANLAYIŞININ BİR HÜLÂSASI
OLARAK KELÂM

1. OSMANLI DÜNYA GÖRÜŞÜNÜN TEMELİNİ İNŞÂ EDEN İLİM OLARAK KELÂM

Osmanlı inanç dünyasını bir iklim gibi zapteden ilim kelâmdır. Müslümanlığın her şey olduğu bir devlette, iman bütünlüğüne olan ihtiyaç ortada olduğuna göre bu âlemin mesuliyetini üzerine alan disiplinin kelâm olması tesadüf değildir. Asırlar evveline çıkarak bu ilmin gelişmesini bir kül olarak göz önüne getirdiğimizde, onun da birtakım yol ağızlarından geçtiği, İslâm tarih tecrübesine paralel olarak yürüyüşünü ayarladığı, hepsinden daha ehemmiyetlisi kültür ve medeniyetimize istikâmet verdiği görülür. Bu nedenle kelâmın küllî ilim yahut eşref-i ulûm olarak vasfedilip efsânevî bir çehreye büründürülmesi şaşırtıcı değildir. Osmanlı'da kelâm hem halkı hem de entelektüel zümreleri dikkate alan bir hususiyete sahiptir. Halka dönük çehresiyle inanç dünyasını inşâ eden ve itikâdî sınırları çizen bu ilim, mütefekkilere bakan cephesiyle de fikrî bir ihtiyaca karşılık gelir. Osmanlı dünya görüşünün nerede başlayıp nerede bittiğini veren kelâm ilminin bu topraklarda ulaştığı aşama, mensûbu olduğumuz milletin hayat felsefesinin ne olup ne olmadığını, inanç esasları etrafında bir toplumun itikâdî açıdan nasıl terbiye edilebileceğinin imkânları ile sınırlarını gösterir. Bu ilmin, hem etrafındaki hayatın bir parçası hem de o hayatı harekete geçiren zemberek vasfına sahip olduğu görülür. Geriye doğru uzandığımızda Fârâbî'nin haklı olarak kelâmı medenî ilimler arasında saydığı ve bu ilmin sosyal ve siyasî tarafını öne çıkardığı görülür.¹ Bu yönüyle Osmanlılar kelâm ilminin tarihî süreçte büründüğü değişiklikleri itikâdî bir zeminde ve felsefî bir güzergâhta yeni baştan tecrübe eder. Filozofların vücûd verdiği geleneğe doğruakarak itikâdî sınırları muhafaza eden kelâmın temeli, her şeyden evvel akâidse aktığı istikâmet de felsefedir. Kelâmcılar bir yıkılış ve devriliş hissi vermeden, felsefe ile hem hesaplaşırlar hem de filozofların mirasını içselleştirirler. Böylece bu ilim, varlık ve cevherini kaybetmeden felsefî mirası kendisine ilave eder. Hayat değişikçe kıymet hükümlerini değilse de metodunu yenilemekten geri durmaz. Burada bazen kelâmın lehine felsefeyi bazen de felsefenin lehine kelâmı istismar eden bir yapı söz konusudur. Dînî endişe ile felsefî endişe arasında gidip gelen cephesiyle kelâmın felsefî bir vadiye akarken tabîi olarak kendi kendisine koyduğu hudutların sırrı Osmanlı'da daha iyi anlaşılır. Müslümanlığın

¹ Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, s. 130-132.

nerede başlayıp nerede bittiğini hayatın büyüsunü bozmadan tayin etmek kolay değildir. Osmanlı tarihi, İslâm tarih tecrübesinin kemâl devri olduğuna göre dînî hassasiyetler ve hususiyetlerin, fikir âleminin temelini inşâ eden kelâmın şahsında hayatın her alanına dal budak salması beklenebilir bir şeydir. Buna siyasî hayatın devamlı sûrette genişleyen manzarasını eklediğimizde düşünce etrafında toplayabileceğimiz unsurların kaç koldan hazırlandığı hakkında yaklaşık bir fikir edinmiş oluruz.

Kelâm ilmi, referanslarını nakle dayandırsa da yöntemi aklî olan bir disiplindir. Naklî bir zeminde aklın imkânları ile harekete geçer. Taşköprî-zâde, “ilm-i kelâm mu‘teber olan şer‘de vârid olan umûru ancak akl ile ispat eylemektir” derken² bu disiplinin peşine düştüğü usûlün hüviyetine ışık tutar. Osmanlı’da kelâmın karakterinin birçok taraflarını gösteren şey budur. Kelâmcı naklî referanslardan hareketle İslâm’ı kavrar, aklî usûlle de bunları fikrî ve felsefî bir yapıya büründürür. Burada düşünceye verilmesi icap eden istikâmet esas alındığı için İlâhiyât’ı bir spekülasyon alanı olmaktan çıkaran bir usûl hükmünü yürütür. Nitekim Osmanlı fikir hayatını idare eden, düşünce dünyasına hâkim olan Teftâzânî de tevhd ve sıfât ilmi olarak görülen kelâmın hedefini; Müslümanları şüphe ve vehim karanlığından kurtarmakla aynileştirir. Şeriat ve hükümlerin aslı, İslâm akâidindeki kâidelerin esası burada toplanır.³ Diğer bir ifadeyle usûlî’-d-dîn olarak vafedilen bu ilim, deliller ve huccetler getirmek ve şüpheleri uzaklaştırmak sûretiyle dine ait inançların kendisi sayesinde ispat edilebildiği bir hususiyete sahiptir.⁴ Mütেকaddimîn dönemi kelâmcılarına göre bunun konusu Hakk Te‘âlâ’nın zât ve sıfâtıdır. Bazıları da onun konusunun var olması bakımından var olan şey/min haysü hüve mevcut olduğunu söyler. Bu takdirde mutlak mevcudun hâllerinden bahseden ilm-i ilâhî ile kıyaslandığında kelâmın gâye itibarıyla imtiyazlı olduğu görülür; zira kelâmda bahisler şer‘î kâideler üzerinedir. İlm-i ilâhîde ise aklın gerektirdiği şeyler üzerinedir. Mute‘ahhirîn dönemi âlimlerine göre kelâmın konusu malûmdur; çünkü gerek yakın gerekse de uzak bir şekilde dînî akîdeleri ispat buna taalluk eder.⁵ En ehemmiyetli maksad, Allah’ın zât ve sıfâtlarını bilmektir.⁶ İşte büyük manasında kendi bütünlüğünü bulmak isteyen kelâm ilminin konusu budur. Tabiiyyâtta, kâinâtın bir cüz’ü olan tabîî cisimden bahs eden filozofların cisme nazarları ile kelâmcılarınki birbirine aykırıdır. Birinci zümre tabîî cisme sâkin ve müteharrik olması haysiyetiyle nazar ederken ikinci zümre ise fâil ve hâlîka delâlet etmesi haysiyeti ile nazar eder. Aynı şekilde İlâhiyâtta da filozoflar mutlak varlığa ve avâız-ı zâtiyyesine eğilirken kelâmcılar, mevcuda delâlet etmesi hasebiyle vücûda eğilirler,⁷ bu vadide harekete geçen

² Taşköprî-zâde, *Mevzûâtü’l-Ulûm*, I, 595.

³ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 2; *Şerhu’l-Akâid Tercemesi*, s. 91.

⁴ Taşköprî-zâde Ahmed Efendi, *Mevzûâtü’l-Ulûm*, I, 594; Kâtip Çelebi, *Kesfî’-Zunûn*, II, 326; Nev’î Efendi, *Netâyic el-Fünûn*, s. 155.

⁵ Taşköprî-zâde, *Mevzûâtü’l-Ulûm*, I, 594, 603; Kâtip Çelebi, *Kesfî’-Zunûn*, II, 326.

⁶ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 5; *Şerhu’l-Akâid tercemesi*, s. 100.

⁷ Sırrı, *Şerh-i Akâid Tercemesi*, I, 9-10; Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 12; *Şerhu’l-Akâid tercemesi*, s. 121; felsefe ile kelâm arasındaki farkı ortaya koyma noktasında Ramazan Efendi’nin Teftâzânî’nin ilhâmı

her şeyi kendi aksiyonu sayar. İtikâdî standartları sistematik bir mâhiyete büründüren kelâmıla felsefenin usûl düzeyinde birbirlerinden nasıl ve ne şekilde uzaklaştıklarının en derli toplu hülâsası olarak görülmesi gereken bu satırların da göstereceği üzere bunlar arasında ilk bakışta göze çarpan ayrılıkları birkaç ana fikre indirmek ve onlardan hareket ederek değerlendirmek daima mümkündür. Bunların başında bu iki zihniyete mensup olanların inanç dünyası karşısındaki davranışları gelir. Filozoflar için aslanan akletmek, kelâmcılar için de inanmaktır. İbn Haldûn'un *Mukaddime*'de çok iyi izah ettiği gibi filozoflar evvela akıl yürütür, meseleleri evirir, çevirir, zihnî bir çerçeveye hapseder, onun hakkında hususi bir dikkat ve spekülasyona kadar giden bir bilgi ile en etraflı bilgiye sahip olmaya çalışır, mâhiyetini anlamak ve bütün imkânlarını yoklamak sûretiyle onu tam benimser ve inanır. İtikâdın evvelden hazırlanmış yolunda yürüyen kelâmcılar ise tam aksi bir tavırla önce inanır, her şeyi olduğu gibi kabul eder, sonra itikâdî yapının telkin ettiği ilk hususiyetlerle yetinmeyerek bu inançlarını tahkîkî ve burhânî bir zemin ve çerçeveye oturturlar, dahası birçok şeyi sadece nizâm olarak benimsemekte tereddüt etmez. Bu kendi realitesi içinde kavranması imkânsız derecede büyük bir meseledir.

İnsana mesuliyet duygusu aşılayan kelâmın mütekaddimîn dönemindeki çehresi felsefe ile tezat hâlinindedir. Kelâmcılar bu devrede mümkün merteye kendi iç âlemlerinin imkânlarıyla düşünür ve görür. Fakat bir müddet sonra kelâmın mevcut mantığı ve zihniyeti bu tavrın Müslümanlığı taşımada zorlanacağını idrâk edecektir. Bu da onları muhâlîf oldukları sistemi muayyen bir zâviyeden tevâris etmeye götürecektir. Bu bakımdan kelâm hâdiselerle beraber felsefenin refakatinde metodunu yeniledikten ve kendini yeni baştan kurduktan sonra üzerine düştüğü meseleleri bütün imkânları ile yoklar, mâhiyetini değiştirene kadar onunla derinden uğraşır. Bu sûretle de meseleleri ele alış tarzında mümkün merteye kalıplaşmanın önüne geçer ve felsefecilere âdetâ hikmet dersi verir. Metafizikle kelâmın sıkı münasebeti düşünülürse felsefeyi dînî hâleyle kaplayan tüm bu tekliflerin büsbütün yersiz olmadığı kendiliğinden ortaya çıkar. Buradan geriye dönüp bakıldığında kelâmın felsefe öncesi dönemi için bu devirde kelâmcıların hiçbir meselesi yoktur hükümünü vermek mümkün müdür? Bu satırlarının yazarının bu soruya vereceği cevap hayırdır. Esaslı olanı yakalamak teferruata girmekten geçtiğine göre kelâm ilmi, her şeyden evvel bu zemini kaybetmemenin imkânlarına bakarak kendisini aşan zeminle hesaplaşır. Hiç şüphe yok ki bu ilmin maddesi oradadır. Onun işlenmesi, değişmesi, yepyeni tertiplere girmesi lazımdır. Kelâmın riyazî bir formül hâlini alarak istikrârını mümkün kılan şartlar, biraz da belirsiz eğilimlerin bir çeşit kesinlik kazandıği bu dönemeçte toplanır. Kelâm ilminin tarihinde ve Osmanlı

gelen bilginin mâhiyetini tartışırken ortaya koyduğu görüşlere yaptığı ilaveyi de ekleyebiliriz: Ehl-i Sünnet'e göre ilim ve marifet aynı manaya gelen lafızlardan olup ikisi bir manada kullanılır. Filozoflar ise bunun tam aksi bir kanaati benimseyerek bu iki kelimenin arasını ayırarak şöyle derler: İlm mürekkebi ve marifet basiti idrâkten ibârettir. Bu sebepten Allah'ı ârifim denilir de Allah'ı âlimim denilmez. Yâhut ilm küllîyi ve marifet cüz'îyi idrâkten ibârettir. Bu nedenledir ki Zeyd'i ârifim denir de âlimim denilmez. İnsânı âlimim denilirse de ârifim denilmez. Sırrı, *Şerh-i Akâid Tercemesi*, I, 119, ayrıca bkz. 43.

asırlarında devamlı olarak birinden öbürüne geçişler vardır. Böylece bu disiplin, savunduğu dünya görüşünü derinleştirmek için her ameliyeyi kabul edebilecek hâle gelmeye de felsefenin usûlünü benimseyerek filozofların dünyasına tasarruf etme kudretine sahip hâle gelir.

Kelâmın bu şekilde günün çerçevesine girebilecek bir sistem hâlini almak amacıyla felsefî bir usûlün peşine düşmesi, maksad düzeyinde bu ilmin iç nizâmını ve kıymetini değiştiren bir vaziyeti ortaya çıkarmaz. Bir anlamda kelâm kendisini inkâr etmeden şartları değiştirmenin çarelerine bakar. Kendi şartlarını bir türlü bulamamış bir mâhiyet arzeden felsefeyi de fonksiyonel hâle getirir. Esasta birleşilecek ve varılacak aşama budur. Bütün bunlara rağmen kelâmın felsefe öncesi dönemi ile sonrası arasındaki irtibat ve ayrılıkların kronolojik bir zemin ve çerçevede takibini yapmak sanıldığı kadar kolay değildir. Her şeyden evvel sonraki aşama asıl çatının olduğu önceki aşamaya hâkim olan hususiyetler etrafında büyür. Evvel teşekkül eden yapı da eskiyle bağlarını koparmadan sonraki dönemin dinamizmi içinde kendini idrâk eder. Böylece kendi geleneği içinde yenilenmenin sırrına ererek yaşanan zamana yön veren kelâm, bu dinamizm sayesinde zamanın üstüne yükselen bir vasfa sahip hâle gelir. Bu şekilde kelâmcılar *sûfî vaktin çocuğudur* sözünü doğrularcasına her neslin adamı olduklarını gösterirler.

Kelâmî yapının üzerine kurulduğu itikâdî nüveyi esas aldığımızda Osmanlı'da bu sistemin kendi içine çekilmiş bir hayatı vardır. Herşeyden ehemmiyetlisi bu ilim itikâdî bir vazife ile günün meselesi haline gelir, bugünle dünün arasında bir hat oluşturur, bütün geçmiş zaman tecrübemizi bir araya toplar. İnanç esaslarını halka aktarmada bu ilme fonksiyonel bir rol veren isim, *ilm tağarcılığı* diye şöhret bulan⁸ Mevlânâ Hızır Beg b. Celâleddîn'dir (ö. 863/1459). İstanbul'u fetheden II. Mehmed Hân'ın oraya kadı olarak ataması ile İstanbul'un ilk kadısı olan⁹ Hızır Beg, akâide dair *Kasîde-i Nûniyye*'yi kaleme alır. Burada inanç dünyasının bütün programı mevcuttur. Hem nazmetmede hem de meseleleri ortaya atmada büyük bir mahâret sergileyen, itikâdî hayatın bütününe gören ve üzerinde düşünen Hızır Beg, eski âlemlle ilgisini kesmeden hayat karşısında vaziyet alır, yaşadığı devre cevap verir. Bu şekilde dengelere riâyet etmeden otorite hâline gelir, kelâmın şahsiyetinin ikrâr edilmesini sağlar. Gerisin geri döner, mesafeleri aşar, mazi mirasını kullanır, öteden beri yürürlükte olan inanç dünyamızın hususiyetlerini sonuna kadar muhafaza eder. Mâtürîdî geleneği yeni baştan aktüelleştirir. Muhtevâda kadîm, yaşadığı devrin getirdiği ifade tarzını esas almada yenidir. Bunu kelâm ilminin hayata hâkim kılmak istediği inançları ikrâr ve tasdîk ettirmek için eski yeni her çareye başvurma olarak görebiliriz. Nefs bir nazma ve berak bir edâyâ sahip olan bu kasîde meseleleri açık seçik bir şekilde ele alarak Osmanlı inanç dünyasını inşâ eder.¹⁰ Zihnî ve itikâdî mekanizmanın çok dikkate değer olan bu

⁸ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü't-Târih-i Künhü'l-Ahbâr*, 1/1, 382.

⁹ Taşköprü-zâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye*, s. 92.

¹⁰ Art niyetli olmayan kişilerden kabul gören bu kasideye, Mevlânâ Hayâlî'nin gönle hoş gelen bir şerhi vardır ki zeki kişilerin elinden düşmez. *a. g. e.*, s. 93; Hoca Sa'deddîn Efendi, *Tâcü't-Tevârih*, II, 450.

eserine Ali b. Osman el-Fergânî Ūşî'nin *Kasîde-i Emâlî*'sini eklemek lazımdır. Her iki eser de Osmanlı itikâd dünyasını nazmen inşâ ederler.¹¹ Burada halkın itikâdını vecîz bir şekilde hülâsa edebilecek mâhiyet ve vasıfta olduğu için özellikle tercih edilen ve Türk itikâd sisteminin bir çeşit fihristi olarak görülmesi gereken Nesefî'nin *Akâid*'i ile bu metni delillere dayalı olarak anlaşılır kılmak amacıyla yapılan¹² Tefâtânî'nin yaptığı şerhi ve bu şerh üzerine yazılan hâşiyeleri de hatırlayalım. Osmanlı itikâd dünyasının bir çeşit panoraması olan bu eserler, mazi mirasını tamamlayabilecek vasıftadır. Hakîkat şu ki onlar bir tarafıyla mazinin devamı ise öbür tarafıyla da Osmanlı şahsiyetinin geçmişten kalkarak kendisini bulmasıdır.

Kelâmın devamlı olarak inanç dünyasına bakan cephesi, öteden beri âdet olduğu gibi akılla ilgili yapılan izahlarda da görülebilir. Akıllı yeni bir terkinin malzemesi olarak gören bu mesele üzerinde konuşan ve düşünenlerden biri de Kâtip Çelebi'dir. Onun "akıl ile nakil ikizdir, rahvân iki at gibidir" sözü,¹³ bu bakış tarzını bize en karakteristik tarafıyla verir. Bu kelime, dosdoğru yoldan sapılmasına engel olmak için devenin bağlandığı *ikâl/köstekten alınır. Kendisine teveccüh etmesi bakımından nefsi-nâtika yahut da nefsin bir kuvveti olan akıl, gâib olan ve müşahede edilen şeyleri vâsıtalarla idrâk etmeye yarayan bir cevherdir. Bir manada o vâsıtalarla gâibleri, müşahedelerle hisleri idrâk etmeyi sağlar. Bu durumda ilim akıldan daha fazîletlidir; zira ilim zâtından dolayı istenilen bir şey iken akıl ise başkasından dolayı istenilen bir şeydir.¹⁴ Akıl; bakış zâviyesinin kuşattığı ufukla daraltarak inanç dünyasına mâl eden bu yaklaşım, onu kendi başına mutlak bir değer olarak görmez, ona yüklediği fonksiyona göre bir kıymet biçer, bu âleti keyfî olmaktan çıkarır. Bunu ete kemiğe büründürcek nokta ise şuradadır: Akıl Allah için sabit olan vücûbu bilmek için bir âlettir. Mu'tezile'nin ileri sürdüğü gibi vâcib kılıcı bir âlet değildir.¹⁵ Esasen "eserden müessire veyahut müessirden esere zihnî intikâl" etmesi manasına gelen istidlâlî¹⁶ bir manası da budur. Ehl-i Sünnet'e göre akıllar esasen fıtratda birbirinden farklıdır.¹⁷

¹¹ Ali b. Osman el-Fergânî Ūşî, *Tercüme-i Kaside-i Emâlî: Kaside-i Emâlî Tercümesi*, s. 2.

¹² Tefâtânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 2; *Şerhu'l-Akâid* tercemesi, s. 91.

¹³ *Mizânü'l-Hakk fî İhtiyârî'l-Ehakk*, s. 2.

¹⁴ Burada dikkat çekilen akla yakın olan ilimdir. Yoksa aklın daha fazîletli olduğu noktasında şüphe yoktur. Çünkü akıl cevher, ilim ise onun arazlarından bir arazdır. Bu mahlûkun ilmine nispetle böyledir. Hakk Te'âlâ'nın ilmine gelince onun nispeti kendi zâtıdır. Akıl ona yaklaşamaz, zira âşikâr olduğu üzere kevnîdir. Beyâzî-zâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâtü'l-İmâm*, s. 77; Bursevî, *Şerhu'l-Muhammediyye: Ferahu'r-Rûh*, II, 107.

¹⁵ Beyâzî-zâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâtü'l-İmâm*, s. 75.

¹⁶ Bursevî, *Şerhu'l-Muhammediyye: Ferahu'r-Rûh*, I, 407.

¹⁷ Aralarında bir fark yoktur diyen Mu'tezile ise aksi kanaattedir. Eğer onların iddia ettiği gibi akıllar aslında çeşitli olsaydı aklında kusur olanlara zulm lazım gelirdi. O halde esas itibarıyla bütün akıllar birdir. Bu âleme geldiği zaman fazlalık ve farklılık öğrenme, riyâzet ve tecrübedendir. Ancak bu söz aklın ve naklin bâtıldır; zira bazı çocuklar henüz ilim edinmemiş ve tecrübe sâhibi olmamış iken onun aklı ilim edinen ve tecrübe sâhibi olan güngörmüş kimselerden fazla olur. İsmail Rüşûhî Ankaravî, *Şerhu'l-Mesnevî*, V, 127-128.

Buradan kelâmî vâdiye doğru olacak olursak söylenebilecek şeyler aşağı yukarı bel-
lidir. Bu ilimde temel şart şudur: Şeriatın maksadları akıl ile desteklenmeli ve inanılan
şeyler kitap ve sünnette çerçevesi belirlenen şeylerden olmalıdır. Eğer bu iki şartın
birisini ortadan kalkarsa aslâ kelâm şeklinde isimlendirilemez.¹⁸ Akıl kendine yeten bir
değer olarak gören Mu'tezile, aklın peşinde yürümekle yetinirken, kendilerini Sünnet
yapıda idrâk edenler ise akıl temel inanç esaslarının hâkim olduğu yapı ile bütünleş-
tirerek o yapıyı besleyen ve güçlendiren bir şey olarak kabul ederler. Esasen şeriatla
yer olmayan meseleleri ispat etmeyi kelâm ilminden saymayan bir perspektiften başka
türüsü de beklenemez; zira bu tarz hususların kelâm kitaplarında kendisine yer bul-
ması, asıl konuda bir karşılığa sahip olmamasına rağmen bu vadideki ustalığı tamam-
lamak içindir.¹⁹ Bazıları her ne kadar kitâba ve sünnete uygun değil ise de Mu'tezile'nin
şahsında ifadesini bulan kelâm anlayışını da kelâm ilminden sayar.²⁰ Hâl bu ki kelâm
ilmi, kitap ve sünnet usûlü üzere olan şeriatla uygun ilimlerden. Bu ilimde itizal ehli
ve onlara benzer olanların kelâmı her ne kadar görünüşte kelâma benzese de hakîkatte
kelâm değildir. Belki onlar meseleleri itibariyle şariata uygun ise de delilleri itibariyle
uygun değildir.²¹ Osmanlı kelâmına hareket sahası açan Cürcânî'ye göre itikâdında
ve itikâdını ispat için yapıştığı delilde Mu'tezile hatalı olsa da onlar da pekâlâ kelâm
ilminin sistematigi içinde hareket eden bir zümredir.²² Osmanlılar, tevâris ettikleri
geleneğe tabi olarak, daima çeşitli ithamlara maruz kalan Mu'tezile'nin şahsında vücûd
bulan kelâmı, meseleleri itibariyle şariata uygun bulsa da delilleri itibariyle uygun
bulmaz; zira kelâm ilmi, Allah'ın zât ve sıfatlarından, nübüvvet ve meâddan İslâm
kânunu üzere bahseder. İstenebilecek her şeyi fazlasıyla veren bu meselelerin şer'î
ilimlerin aslı ve başı, dînî ilimlerin temeli ve esası olduğu âşikârdır. Temel inanç
esaslarını ispat etmek için bir ilk prensip/mebâdî vazifesi gören akıl bahisler ve mantıkî
kâideler ise iman, İslâm ve ihsânın ne olup ne olmadığını bildiren Cibrîl hadîsinde
zikredilen akâid esaslarına delilleriyle iman etmenin ve bunları yakîn üzere tasdik
etmenin ayrıntılarını içerir.²³ Burada zikredilen itikâdî bahislerin özlü bir şekilde
marifeti, her müslümana şüphesiz farz-ı ayn; ayrıntılı olarak marifeti farz-ı kifâyedir
veya o da farz-ı ayndır. Hanefîler ile Şâfililer arasında bu konuda görüş ayrılığı vardır;
zira Hanefîlere göre farz-ı kifâyeye Şâfililere göre ise farz-ı ayndır. Diğer bir ifadeyle
Allah'a, meleklerine, kitaplarına, resûllerine ve âhiret gününe iman etmek farz-ı ayndır.
Diğer bahisler ise farz-ı kifâyedir. Bunun dışında kelâm ilmini tahsil etmede avâmın
akîdesini koruma ve bunları bid'atçıların bulandırmasından muhafaza etme vardır. Bu
da farz-ı kifâyeye kabîlindendir. Lâkin avâma fıkıh ve tefsîr okutmak doğru ise de kelâm

¹⁸ Taşköprî-zâde Ahmed Efendi, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, I, 594.

¹⁹ Nev'î Efendi, *Netâyic el-Fünûn*, s. 156.

²⁰ Taşköprî-zâde, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, I, 594.

²¹ a. g. e., I, 595.

²² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 38.

²³ Taşköprî-zâde, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, I, 602.

okutmak ve öğretmek doğru değildir; zira kelâm devâya, tefsîr ve fıkıh gıdâya benzer.²⁴ Her asırda savaşçıların, kılıç ve süngü ile muharebe eylemesi gibi, mübâhese ve nazar erbâbı da lisân ve kalem ile tartışma ve konuşmadan geri kalmaz.²⁵ *Miftâhu's-Saâde*'de anlatıldığı gibi cedel ilminden amaç yıkma ve zorlama yeteneği elde etmektir, muhâlif görüşte olanları susturma açısından ilmî ve amelî hükümlerde faydası çoktur. Her ikisinden de elde edilen netice aynı olduğuna göre cedel ilmi ile münazara ilminin aynîleştirilmesi tabîidir. İbn Haldûn'un *Mukaddime*'deki sözü de bunu destekler: "Cedel, fıkıh mezhepleri mensupları ile diğerleri arasında meydana gelen münazara âdâbını bilmektir".²⁶ Cedel ilminin vücûd verdiği hilâf ilmini ilk icat eden Hanefî Ebû Zeyd-i Debûsî olduğuna²⁷ ve Cenâb-ı Hakk'ın *onlarla en güzel yollarla mücadele et*²⁸ emri ortada olduğuna göre doğru olanın meydana çıkarmayı ve buna bir hazırlık olmak üzere zihinleri bilemeyi hedefleyen cedel ilmi sakıncasızdır.²⁹ Sistemi kendine mâl eden bu istikâmette gözden kaçırılmaması gereken gerçek şudur: Kelâm dînî akîdeleri muhâlif olanlara karşı ispat etmeye ve bu hususta yakînî deliller irâd etmek sûretiyle onların şüphelerini izâle etmeye muktedir kılan bir ilimdir.³⁰ Dînî akîdeleri delillerle ispatlayan cephesiyle söz konusu ilim, cedelî bir mâhiyetin ötesine geçer.³¹ Nitekim ilmî ve amelî meselelerde muhâlifleri ilzâm etmek ve inad edenlerin şüphelerini gidermek için büyük âlimler çeşitli yollar tutmuştur.³² Yaşadıkları zamanın fikirlerini takip ederek onlarla mutlak bir şekilde hesaplaşmak isteyen kelâmcılar, daima fikirden daha doğrusu şeriat tarafından standartları tayin edilen dünyadan hareket ettikleri için dinle felsefenin arasında kalmaktan kurtulurlar. Hangi aşamalardan geçerlerse geçsinler sonunda yine başladıkları noktaya geri dönerler ve daima bir gel git hâlinde ilk kurulduğu zamanların hamlesini tekrarlar. Tam bu istikâmette dikkat edilecek bir nokta da şudur: Osmanlılar için küllî ilim kelâmdır. Diğer ilimler için ölçü, kelâmcıların sınırlarını çizdiği itikâdî yapıdır. Allah'ın zât ve sıfâtlarını, başlangıç ve son açısından mümkünâtın hâllerini İslâm kânûnu üzere araştıran³³ kelâm, hüküm bakımından şer'î

²⁴ a. g. e., I, 606.

²⁵ *Mizânü'l-Hakk fî İltiyâri'l-Ehakk*, s. 50-51.

²⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I, 389.

²⁷ Taşköprî-zâde, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, I, 334.

²⁸ Nahl/125.

²⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I, 390.

³⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 34; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, I, 165-166; Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, I, 34.

³¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 35.

³² Hepsinden güzel ve faydalı olan yol ise Rukneddin el-Amidî'nin tuttuğu usûldür. Taşköprî-zâde, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, I, 332.

³³ Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, s.194; sonuncu kayd filozofların İlâhiyât ilmini tarifin dışında bırakmak amacına matuftur. Diğer bir ifadeyle *alâ kânûnî'l-İslâm* kaydı kelâmî felsefeden ayırır. Bu ilimde aslanan kitap ve sünnete tutunmaktır. bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, I, 177; Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, s.194; kelâm ilminin bu ismi almasının sebepleri hakkında bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 60-61; Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, I, 60-61.

ilimlerin bütününe nüfûz etmesi dolayısıyla onlardan herhangi birinin nüfûzu altına girmemesi itibariyle şer‘î hükümlerin esas ve dini ilimlerin en şerefli, reisi ve baştâcıdır. Gâyesi dînî ve dünyevî saâdete ulaşmaktır.³⁴ Bütün şer‘î ilimler ve fikhî hükümler, onun potasında pişer, kelâm üzerine bina edilir. Bu bakımdan kelâm şer‘î ilimlerin esasidir; zira Yaratıcı’nın varlığı ispatlanmadıkça ne tefsîr ve hadîs ne de fıkıh ve onun usûlü tasavvur edilebilir.³⁵ Fıkıh mutlak olarak ilimlerin en şerefli zannedilirken veyahut da tefsîr şerefi itibariyle en üstün ilim olması gerekirken, tevhîd’in kesinlikle onlardan üstün³⁶ olmasının sebebi, “malûmâtının şerefi itibariyle değil, mevzûunun umûmîyetine itibarladır”.³⁷ Ahmed Bîcân *Fusûs Şerhi*’nde bu gerçeği doğrudan doğruya işin özüne eğilerek şöyle ifade eder: “Bilmek gerektir kim, a‘zam-ı ulûm, mevzû yönünden ve akvem-i ulûm usûl ve fîrû yönünden, akvâ-yı ulûm, huccet ve delil yönünden ilm-i kelâmdır; zira esrâr-ı lâhût estâr-ı ceberûtan onunla zâhir olur”.³⁸ Şer‘î ilimlerin en şerefli olan bu ilimle meşgul olmak ancak farz-ı kifâye kâbilinden olsa da³⁹ bunun bir de farz-ı ayn olan cephesi vardır, o da şudur: Her mükellefe farz-ı ayn olan kendi ile sudûru işrâk ve her ne kadar ayrıntılı deliller olmasa da nefsi tatmin edecek burhânla yakînî bilgi ve inanç elde etmektir.⁴⁰ Zamanın itikâdî nizâmı olan ve bir çeşit dayanak vazifesi gören kelâmda akılla nakil telif edildiği için bu ilmin irâd ettiği delillerde şüphe olmaz. Metafizikî/ilm-i ilâhî delillerinde naklin aleyine bir vaziyet olduğu için bunlar sarîh akıldan değil vehimden alınmadır.⁴¹ Bunlar asıl kudretli tarafla terazinin iki kefesidir.

Osmanlı medrese zihniyetinin sırrını şahsında taşıyan Cürcânî, hangi aşamalardan geçerse geçsin kelâm ilminin arkasında işleyen zembereği ve mekanizmayı gâyet iyi tanır. Zamanla bir yığın değişikliği kabul eden bu ilmin tarihini geriye doğru götürerek Hazret-i Peygamber döneminde mevcut olduğuna dair müşahhas veriler sunar. Onun tevhîd ve nübüvvetle bunlara taalluk eden hususlar etrafında, kendisinden deliller talep eden Mekkelilerle deliller ve âyetler getirerek hesaplaşması bu cümledendir. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm hasımlara karşı dînî akîdelerin ispatlanmasını temin eden delillerle doludur. Kelâmıla ilgili eserler bu zâviyeden bakıldığında deryâdan bir katre mesabe-

³⁴ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 52-54, 59; Teftâzânî, *Şerhu’l-Mekûsûd*, I, 173, 175; a. mlf., *Şerhu’l-Akâid*, s. 4; *Şerhu’l-Akâid* tercemesi, s. 100; Taşköprî-zâde, *Mevzûâtü’l-Ulûm*, I, 591, 595; Ramazan b. Muhammed el-Hanefî, *Şerhu’l-Şerhi’l-Akâid*, s. 23; es-Siyâlkûtî, *Hâşiye ‘alâ Şerhi’l-Mevâkıf*, I, 53..

³⁵ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 26, 51; Ramazan b. Muhammed el-Hanefî, *Şerhu’l-Şerhi’l-Akâid*, s. 8.

³⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-Zunûn*, I, 17.

³⁷ Nûruosmaniye Ktp., nr. 596/3, vr. 6a’dan aktaran K. F. Molla, “Mehmed Şâh Fenârî’nin *Enmûce’ü’l-Ulûm* Adlı Eserine Göre Fetih Öncesi Dönemde Osmanlılarda İlim Anlayışı ve İlim Tasnifi”, s. 264.

³⁸ Ahmed Bîcân, *el-Müntehâ (Kitâbü’l-Müntehâ ale’l-Fusûs)*, s. 125.

³⁹ Hâdimî, *Berikâtü Mahmûdiyye fî Şerhi Tarikati Muhammediyye*, I, 326-327, 329; *Tarikat-ı Muhammediyye Şerhi: Berika*, II, 199-200, 205.

⁴⁰ Devvânî, *Celal: Şerhu’l-Akâidi’l-Adudiyye*, s. 20; *İlm-i Kelâmdan Akâid-i Adudiyye Şerhi Celâl Tercümesi*, s. 189.

⁴¹ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 53-54.

sindedir.⁴² Râzî de hâdiseyi bu duygunun arkasından görür. Ona göre de kelâm ilminin esasını teşkil eden unsurlar, Hazret-i Peygamber zamanında mevcuttur. Kelâmın yaşanacak bir iklim gibi kabul ettiği ve onun potasında piştiği Asr-ı Saâdet devri, ıstılâhların tahrîri, görüşlerin takrîri, meselelerin tasnifi, delillerin tafsilatlı hâlde getirilmesi, soru ve cevabın telhisi gibi hususlarla doğrudan meşgul olmamıştır. O hâlde sonraki dönemle aradaki fark, inatçılarla şüphelerin çoğalmasına paralel olarak sistematize edilmesi ve ilgili kavramların oluşturulmasıdır. Öz itibarıyla her şey birbirinde kaybolur. Burada tafsilatlı bir şekilde *kelâmî deliller o dönemde yoktu, dolayısıyla bunlar bid'attir* şeklinde yöneltilen itiraza da bunun güzel bir bid'at olduğu görüşü ile karşı çıkılır.⁴³ O hâlde imanda taklîdden tahkîke taşıyacak bütün unsurları ve her iki dünyadaki kurtuluşun imkânlarını bünyesinde barındıran kelâm, yeniden olması gereken yerini almalı, itikâdî ve fikrî hayatı denetime tabi tutma imkânına kavuşmalıdır. Bu da talebeleri tedkik talebine teşvik etmek ve onların bu ilimde tahkîk mesleğine girmelerini temin etmekle mümkündür.⁴⁴ Aksi takdirde bu ilim, dirâyetin ve rivâyetin hakkını vermeden nakilcilik yapmayı/kîl ü kâli meşguliyet sahası hâline getirenlere kalır.

Nakli, aklî deliller ile destekleyen ve hayattan geçerek Allah'a varan bu geniş hamleye karşı herhangi bir mesafe konulmayacağı ortada olmasına rağmen, kelâma karşı zaman zaman kendisini gösteren⁴⁵ o neyzen bakışların ve perhizkâr yaklaşımların sebebi nedir? Bunların başında, hayatı bir mesele gibi alan kelâm ilminin, hikmet ilmine yakın ve komşu olması hasebiyle genelde bu sınırın aşılaraq hikemî bahislere girilmesi ve akîdeleri bozacak derecede anlaşılması güç felsefî bahislere dalınarak bunlara teslim olunması gerçeği gelir.⁴⁶ Hanefîliği bir devlet siyaseti olarak benimseyen Osmanlılar kelâm ilmini öğrenmenin gerekli olup olmadığını tartışırken Gazzâlî'nin takip ettiği usûle benzer bir yol takip eder, Hanefîlerin lehte ve aleyhteki delillerini ortaya koyar⁴⁷ ve neticede bu ilmi öğrenmenin Ebû Hanîfe'ye göre farz-ı kifâye olduğu hükmünde karar kılarlar.⁴⁸ Referans haritasının başında yer alan, bu ilmin imkânları içinde bir

⁴² a. g. e., I, 263-264.

⁴³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 266; es-Siyâlkûtî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, I, 266.

⁴⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 27.

⁴⁵ Şeyhoğlu Sadreddîn Mustafa'nın kelâm ilmine perhizkâr yaklaşımı için bkz. Şeyhoğlu Sadreddîn Mustafa, *Kenzu'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ*, s. 133.

⁴⁶ Taşköprî-zâde, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, I, 604-606; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 4; *Şerhu'l-Akâid* tercemesi, s. 100.

⁴⁷ Ebû Hanîfe üzerinden cedel tarîkının selefî yoluna uymadığını vurgulayan ve Şâfi'nin *insanlar kelâmında olan elhvâyı bilseler, arslardan firâr ettikleri gibi kaçarlardı* sözünü aktaran Taşköprî-zâde'ye göre fetvâ kitaplarında yazıldığına göre hasmına hacâlet ve şermendegî hâsıl olsun diye münâzara eyleyen kimsede hâşâ küfür havfı vardır. "Hakîkatte münâzara müşâveredir. Her ilim sâhibinin üstünde âlim vardır. Demişlerdir ki bir saat münâzara bir ay mütalaadan hayrdır". Taşköprî-zâde Ahmed Efendi, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, I, 63, 598-599, 601.

⁴⁸ Burada gözden kaçırılmaması gereken gerçek şudur: Söz konusu ilimde mu'allim olan müte'allim, evvela kendi ahlâkını temizlemeli, hevâ ve bid'atten arınmalı ondan sonra bunları öğretmeye girişmelidir. Bu ilmi öğrenip öğretecek olan kişinin zeki, mütedeyyin, çalışkan ve bâtil mezheplere mey-

usûl geliştiren, kelâmî hususiyetlere sahip olan *Fıkh-ı Ekber* ve *Kitâbü'l-Âlim ve'l-Müte'allim* gibi kitaplar telif eden Ebû Hanîfe'nin zamanında kelâm, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'ın itikâdını beyan eden bir ilimdir. Onun *Fıkh-ı Ekber* isimli klasığı bunun meyvesidir. Sonraki ulemâ Osmanlı kelâm sisteminin en canlı çehrelerinden biri olan Ebû Hanîfe'nin bu eserindeki sözler ile felsefecilerin yani dalâlet ehlinin ve mezâhib-i melûnenin sözlerini birbirine katıp bunların birçok yerlerini değiştirip dönüştürmüş, bu güzel nâm ile halkın bunlara rağbet etmesi için cümlesini kelâm ve usûl-i din ilmi şeklinde isimlendirmiştir.⁴⁹ İmâm-ı Azâm'ın açtığı yolu genişleten ve derinleştiren isim ise Gazzâlî'dir. Onun görüşlerinden geçilerek kelâmın, ehl-i bid'atin yaygın olduğu beldelerde farz-ı kifâye olduğu görüşü öne çıkarılır.⁵⁰ Son noktada felsefî kelâm ve felsefe, bu işi bizzat tecrübe eden Râzî'nin kendisine mahkûm ettirilir.⁵¹ Filozoflara karşı gittikçe açılan bu mesafe, kelâm'daki ihtilâflı konuların çoğunu ve ihtilâfla ilgili kâidelerin esasını inşâ eden Mu'tezile'nin şahsında da⁵² kendisini gösterir. Kelâm ilminin genişlemesi ve derinlemesi Mu'tezile'nin filozofların gölgesine sığınmasına ve eteklerine sarılmasına paralel olarak gerçekleştiğine göre⁵³ onların kelâmının sâhibini kibir, hevâ ve asabiyete sevkedeceği düşünülür.⁵⁴ Görüleceği üzere problem Eş'arîler ve Mâtürîdîlerin kelâmı etrafında değil, belki filozofların, itizâl ehlinin ve Mürcie, Râfızîler ve onlara benzer akımlarda olduğu gibi bâtul etrafında tartışma koparanların kelâmı ve büsbütün başka şekilde uğraşılan meseleler etrafındadır.⁵⁵ Bunların kitap ve sünnete muhâlif olduğunda ümmetin icmâsı vardır.⁵⁶ Meselenin çetrefil bir düğüm olduğu nokta burasıdır. Kımıldatıcı fikir belki de şudur: Felsefe ile ilgili bütün bu tereddütler, onu hayatın hâşiyesine mahkûm etmekten değil, düşünceye hayattaki yerini vererek şartlara uygun yeni bir âlemi kurmaya çalışmaktan kaynaklanır. Burada filozofların dünyası ile bağlarımızı kesmek değil, onu yeni baştan tanzim etmek ve hâdiseyi yeni bir gözle görmek söz konusudur. Osmanlılar meselelerin halledileceğine inandığı için hayatın da düşüncenin de kadrini bilir. Nitekim Osmanlı düşüncesinin yürümesini tayin eden ve bu döneme kendine mahsûs bir zaman aşıl原因 Gazzâlî'nin

letmesinden endişelenilmeyecek kimseler olması gerekir. Burada İslâm'ın ilk döneminde İslâmiyet'in temel kâidelerinin iyice yerleşip kökleşmesi için başka ilimlerle meşgul olmanın câiz görülmediğini de hatırlayalım. Taşköprü-zâde, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, I, 603; *Sîretü'r-Resûl ev et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, s. 57; *Mizânü'l-Hakk fî İlmiyâri'l-Ehakk*, s. 6.

⁴⁹ *Mehekkü'l-'İlim ve'l-'Ulemâ*, s. 188.

⁵⁰ Saçaklı-zâde, *Tertibü'l-Ulûm*, s. 187.

⁵¹ a. g. e., s. 181.

⁵² Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 4; *Şerhu'l-Akâid* tercemesi, s. 98.

⁵³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 4; *Şerhu'l-Akâid* tercemesi, s. 99; Mu'tezilî fikirlerin yayılması Eş'arî'nin Cübbâî ile üç kardeş meselesi etrafındaki tartışmasına kadar devam eder. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'ın kelâmî çerçevede yürüyüşü burada başlar. Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 4; *Şerhu'l-Akâid* tercemesi, s. 99.

⁵⁴ Taşköprü-zâde, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, I, 604-606.

⁵⁵ a. g. e., I, 607.

⁵⁶ a. g. e., I, 602.

fikrî tecrübesi birçok noktada istikâmetini değilse de hızını filozoflardan alır. Fakat onlarla arasındaki münasebet sebeple neticenin münasebeti olmanın çok ilerisine taşar. Bu bakımdan bu güzergâhta her kımıldanışta aslında tasfiye edilen felsefe değil, Osmanlı itikâd dünyasını zedeleyeceği düşünülen fikirlerdir.

Genel vasıflarıyla geçmişin bir devamı olan fakat hususi çizgileriyle oradan ayrılan Osmanlı kelâmı, nassları Hanefî-Mâtürîdî ve Eş'arî bir perspektife dayalı olarak yorumlayan itikâdî bir zeminde harekete geçer. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'ın kelâm ilminde re'îsi Hanefî ve Şâfi'î'dir. Hanefîlik içinde hususi yer, Mâtürîdî'ye aittir.⁵⁷ Eş'arî ise Mu'tezile'yi bir mertebe engelleyerek sıkıştırır: böylece Ehl-i Sünnet olması gereken noktaya erişir.⁵⁸ Cevdet Paşa da *Ehl-i Cennet* olan *Fırka-i Nâciye*'yi Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin ve Mâtürîdî'nin tabileri olmak üzere ikiye ayırır. Bu iki zümre kelâmın bazı cüz'î meselelerinde ihtilâfa düşseler de itikâdî esaslarda müttefiktirler. İhtilaf ettikleri meselelerin genelinde aralarını bulmak kâbil olduğundan birbirinden ayrılacak ve yekdiğeri bid'at ve dalâlete nispet edecek kadar aralarında ayrışma yoktur.⁵⁹ Bu iki güzergâhta gidip gelen eser ise Hanefî-Mâtürîdî zihniyetin bir temsilcisi olan Ömer Neseî'nin akâid metni üzerine Şâfi-Eş'arî Teftâzânî'nin⁶⁰ kaleme aldığı *Şerhu'l-Akâid* isimli şerhtir.⁶¹ Neseî ile Teftâzânî metin ve şerh düzeyinde birbirlerini tamamlar.

“Nispetlerinin tayini ihtilâf konusu olmakla beraber, *Şerhu'l-Akâid*'in Eş'arî ve Mâtürîdî akâidlerini mezceden mahlût ve memzûc bir akâid kitabı olduğu muhakkaktır. Fakat Mâtürîdî ve Hanefî olduğunu söyleyenlerin düşünce ve inanç yapılarına bu eser biçim verdiği için onu bir Mâtürîdî akâid kitabı olarak kabul etmek zorundayız; zira Mâtürîdîler ve Hanefîler dâima ve büyük ölçüde *Şerhu'l-Akâid*'in muhtevâsına göre düşünmüş ve inanmışlardır”.⁶²

Nitekim medrese hayatını bu istikâmette idrâk eden ve *Şerh-i Akâid*'e makbûl bir hâşiye yazan⁶³ Kestellî de Teftâzânî'nin baştan sona Eş'arîliği takip etmediği kanaa-

⁵⁷ Kemâl Paşa-zâde, *Risâletü'l-İhtilâf Beyne'l-Eşâira ve'l-Mâtürîdiyye*, s. 20; Kestellî, *Hâşiyetü'l-Kestellî alâ Şerhi'l-Akâid*, s. 17; *İmâmü'l-Hüdâ* Ebû Mansûr Muhammed bin Muhammed bin Mahmûd el-Mâtürîdî, Ebû Nasr el-İyâzî'nin halefidir. Mu'tezile, Karâmita ve Râfîzîleri redd için *Kitâbü'l-Tevlîd*, *Kitâbü'l-Makâlât* ve *Kitâb-ı Tevlîlâtü'l-Kur'ân*'ı kaleme almıştır. Taşköprü-zâde, *Mevzââtü'l-Ulûm*, I, 595-596.

⁵⁸ a. g. e., I, 597.

⁵⁹ *Terceme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, s. 69; Sırrı, *Şerh-i Akâid Tercemesi* (Mukaddime), s. 49; ihtilâflı meselelerin bir dökümü için bkz. Kemâl Paşa-zâde, *Risâletü'l-İhtilâf Beyne'l-Eşâira ve'l-Mâtürîdiyye*, s. 20.

⁶⁰ Ömer Nasuhi Bilmen'e göre Teftâzânî Hanefî'dir. bkz. *Hukuk-i İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, I, 448.

⁶¹ Osmanlı asırlarında *Şerhu'l-Akâid* hâşiyesi telif eden bazı âlimler için bkz. Taşköprü-zâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, s. 152, 165, 177, 179, 194-195, 213, 324, 335; Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü'l-Târih-i Künhü'l-Ahbâr*, I/II, 714, 996; Hoca Sa'deddîn Efendi, *Tâcü'l-Tevârih*, II, 480, 482.

⁶² Süleyman Uludağ, “Akâid-Kelâm Tarihçesi: Teftâzânî ve Şerhu'l-Akâid”, 73.

⁶³ Hoca Sa'deddîn Efendi, *Tâcü'l-Tevârih*, II, 482.

tindedir. Diğer bir ifadeyle Osmanlı düşünce dünyasına kelâmî çerçevede istikâmet veren düşünürler, Hanefî-Mâtürîdî bir çizgiye mensup olmalarına rağmen özellikle Râzî etrafında eser veren, fikir imâl eden kelâmcılardan müstağnî kalmamışlardır. Buradaki münasebetler karşılıklıdır: Teftâzânî örneğinde çok iyi görüleceği üzere Şâfi-Eş'arî hatta hayatlarını idrâk edenler, Hanefî-Mâtürîdî yapıdaki eserlere şerh ve hâşiye yazma, hattâ zaman zaman onların görüşlerini benimseme ihtiyacı hissederken; Hanefî-Mâtürîdî müellifler de Eş'arî yapının felsefî boyutunu dikkate alarak hareket etme lüzûmu duyar. Muhakkik kelâmcıların şahsında âdetâ Eş'arî ve Mâtürîdî gelenek birbiri içinde erir, yekdiğerini tamamlar. Her iki zümre birbirinin uzviyetinde âdetâ gizli ve ikinci bir nabız gibi vurur. Öteden beri Eş'arîlikle aynîleşen kesb kavramının Mâtürîdî bir muhtevâyâ büründürülmesinde bu durum çok bâriz bir şekilde görülebilir. Burada “muhakkik Eş'arîlerin büyük çoğunluğunun Mâverâünnehir bölgesine mensup bulunmaları, onları aynı düşünce dünyasından gelen Osmanlı ulemâsı nezdinde cazip” kılmış olabilir şeklindeki dikkat⁶⁴ de yerindedir. Mu'tezilî-Hanefî Zemahşerî'nin⁶⁵ *Keşşâf*'ı ile Eş'arî-Şâfi Beyzâvî'nin *Envârü't-Tenzîl*'inin bir arada okutulması, Osmanlı medrese sisteminin diyalektik bir yapıya sahip olduğunu gösterir.⁶⁶ Eş'arîliği rasyonalize etme noktasındaki gayretleri malûm olan Hanefî-Nakşî Cürçânî'nin medrese zihniyetine yön vermesi bir başka müşahhas örnektir.⁶⁷ İlmiye, seyfiye ve kalemîyeyi şahsında ve eserlerinde toplayan Mustafa Âlî tarafından idealize edilen dört âlim Beyzâvî, Teftâzânî, Cürçânî ve Ebussuûd'dur.⁶⁸ Osmanlı zihniyet dünyasını yönlendiren Beyzâvî tefsîrinin⁶⁹ *el-Keşşâf* ve *et-Tefsîru'l-Kebîr* gibi

⁶⁴ M. Sait Özervarlı, “Osmanlı Kelâm Geleneğinden Nasıl Yararlanabiliriz?”, s. 201.

⁶⁵ Zemahşerî Mu'tezile mezhebini tercih etmiştir. Bu mezhepte taassup ve tasallup ile iftihar ederdi. Fûrûda Hanefîyyü'l-mezheb idi. (Taşköprü-zâde, *Mevzûâtü'l-Ülûm*, I, 550). Onun Osmanlı'da harâretli bir teveccüh görmesinin bir tarafı da burada toplanır.

⁶⁶ Şükrü Özen, “Teftâzânî”, *DİA*, c. 40, s. 304.

⁶⁷ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 15; ayrıca mensûbu olduğu mezhebi özellikle tasrîh eden ifadeleri için bkz. a. g. e., I, 101, 251; III, 2; aynı tavır Adudüddîn İcî'de de mevcuttur. bkz. İcî, *el-Mevâkıfî İlmi'l-Kelâm*, s. 395.

⁶⁸ Mustafa Âlî, *Menâkıb-ı Hünverân*, s. 6-7; a. mlf., Âlî, *Dîvân*, I, 315.

⁶⁹ Osmanlı'da âlim olmanın âlâmet-i fârikası *Kadı Beyzâvî'nin Tefsîri*'nin her neresinden bahs açılrsa -mütalaaya ve müracaata lüzûm görmeksizin- tahkik ve tedkike muktedir olmaktır. (İbnülemin, *Gelenbevi*, s. 39-40) Beyzâvî tefsîri okumak niçin önemlidir? Cevdet Paşa ve İbnülemin'in de hususi ehemmiyet verdiği devrin önemli âlimi Kethüdâ-zâde'nin bu soruya verdiği cevap şudur: “İlmâm-ı Fahreddîn-i Râzî hazretleri telif buyurdıkları *Tefsîr-i Kebîr*'inde hikemiyyât tarafını ziyade iltizâm buyurmuşlar” müfessirlerin ileri gelenlerinden “*Keşşâf* hazretleri tefsîr-i şerîfinde arabiyyât tarafını ziyade iltizâm buyurmuşlar, sonra Beyzâvî hazretleri tefsîr-i Şerîflerini telif buyurur iken hikemiyyât tarafını *Tefsîr-i Kebîr*'den arabiyyât tarafını *Keşşâf*'tan alıp öyle memzûc bir tefsîr-i şerîf telif etmiştir. İşte *Tefsîr-i Beyzâvî*'nin muteber olduğu iki tarafı da câmî olduğu içindir ve a'lâ bir tefsîr-i şerîftir”. Emin Efendi, *Menâkıb-ı Kethüdâ-zâde el-Hac Mehmed Ârif Efendi*, s. 45. Huzur dersleri *Beyzâvî Tefsîri* ekseninde döner: Osman Gazi ile başlayan ve özellikle de I. Murâd devrinden beri Ramazan ayında vakit buldukça her gün ve diğer günler irâde buyuruldukça ileri gelen ulemânın huzûr-ı hümayûnda toplanmasıyla Kur'an'dan bazı sûrelerin tefsîr olunması kâide hükmüne girmiştir. O zamandan beri devam eden Huzur derslerini, III. Mustafa “kânûn-i kaviye rabt ile daimî ve resmî bir nizâm hükmüne” koymuştur. Buna göre 1172 oruç gününden başlayarak

kaynakları esas almasında da⁷⁰ bu diyalektik yapıyı görmek mümkündür. Bu yapının en güzel şekilde görülebileceği âlimlerden birisi Şâfi ve Hanefî fıkıh okuyan,⁷¹ ilmî silsilesi Gazzâlî,⁷² Râzî,⁷³ Tefîzânî⁷⁴ ve Mevlânâ⁷⁵ etrafında toplanan ve Tefîzânî, Cürçânî, İbn Sînâ, Pezdevî, Zemahşerî ve Sadru's-Şerîa üzerine şerh ve hâşiye yazar⁷⁶ Molla Musannifek'tir.⁷⁷ Osmanlı düşüncesinin tam bir portresini kendine mahsûs şekilde bünyesinde barındıran bu âlim, hâdisenin bu zamana kadar gizli kalmış bir tarafını aydınlatır. "İnceden inceye mütalaaya ve nazik takrîre mâlik olmağla Hayâlî lakabîle şöhret bulan"⁷⁸ Osmanlı şârihlerinden Mevlânâ Şemseddîn Ahmed b. Mâsâ, hem hocası Molla Hızır Beg'in Mâtürîdî geleneği aktüelleştiren *Nazmü'l-Akâid* isimli eserini şerh eder hem de Hanefî bir metin üzerinden Eş'arî zihniyeti hâkim kılmaya çalışan *Şerh-i Akâid*'e hâşiye yazar.⁷⁹ Molla Hızır Beg'in talebesi olan Sahn medresesi müderrislerinden Molla Muslihiddîn Mustafa Kestelânî (Molla Kestellî) bir taraftan İbn Sînâ'nın *Kitâb-ı Şifâ'sı* ve *Kitâb-ı Kâmin*'unu defalarca okur,⁸⁰ *Şerhu'l-Akâid* üzerine hâşiyeler yazar, *el-Mevâkıf* in şerhini yapar, diğer taraftan da mensûbu olduğu Hanefî geleneği tahkim ve takviye etmek amacıyla Sadru's-Şerî'a'nın *el-Mukaddimetü'l-Erbaa'sı* üzerine hâşiye yazar.⁸¹ Bu görüşümüzü destekleyebilecek bir başka husus

her Ramazan'ın evvelki gününden onuncu gününe kadar bir mukarrir ile çend nefer muhatabdan ibâret olmak üzere bir ulemâ heyeti toplayarak *Beyzâvî Tefsiri*'nden birkaç âyet-i kerime tefsîr ettirmek ve bu yönüyle ve onuncu gün kütübhane hâcesi pişvâ olduğu halde mukarrir olan zatlardan oluşan bir meclis-i mütemâyiz dahi akd olunarak aynı şekilde tefsîr-i şerîfden mübâhesât-ı hasene icrâsıyla tenvir-i mübâlât edilmek usûlü vaz olunmuştur. Tayyâr-zâde Atâ, *Osmanlı Saray Tarihi: Tarih-i Enderûn*, I, 314.

⁷⁰ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I, 162-163.

⁷¹ Taşköprî-zâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye*, s. 123, 164-165; Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü't-Târih-i Künhü'l-Ahbâr*, I/11, 724; Hoca Sa'deddîn Efendi, *Tâci'ü't-Tevârih*, II, 493.

⁷² Hoca Sa'deddîn Efendi, *Tâci'ü't-Tevârih*, II, 493.

⁷³ a. g. e., II, 492; *Tarih-i Nişancı Mehmed Paşa*, s. 155.

⁷⁴ Hoca Sa'deddîn Efendi, *Tâci'ü't-Tevârih*, II, 492-293.

⁷⁵ a. g. e., II, 493.

⁷⁶ Taşköprî-zâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye*, s. 123, 164-165; Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü't-Târih-i Künhü'l-Ahbâr*, I/11, 724; Hoca Sa'deddîn Efendi, *Tâci'ü't-Tevârih*, II, 493.

⁷⁷ Râzî neslinden olan olan ve Tefîzânî'nin talebelerine talebelik yapan bu zât, hayata Herat'ta başlar, 848/1444'de Dârü'l-Mülk-i Rûm'a gelir, Konya'da bir medreseye mutasarrıf olur, Fâtih devrinde İstanbul'a gelir. Taşköprî-zâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye*, s. 123, 164-165; Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü't-Târih-i Künhü'l-Ahbâr*, I/11, 724; Hoca Sa'deddîn Efendi, *Tâci'ü't-Tevârih*, II, 493; *Tarih-i Nişancı Mehmed Paşa*, s. 155.

⁷⁸ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü't-Târih-i Künhü'l-Ahbâr*, I/11, 711.

⁷⁹ Taşköprî-zâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye*, s. 141; Hoca-zâde'nin ilminden ürktüğü bu âlim aynı zamanda *Tefsîr-i Beyzâvî'ye*, *Hâşiye-i Tecrid*'e ve *Telvîl*'e de hâşiye yazar. Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü't-Târih-i Künhü'l-Ahbâr*, I/11, 713.

⁸⁰ Taşköprî-zâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye*, s. 142-146; Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü't-Târih-i Künhü'l-Ahbâr*, I/11, 714; Macun kullanan Molla Kestellî, İbn Sînâ'nın bütün eserlerini okur, *Şifâ'yı* ise yedi defa baştan aşağı devirir. Hoca-zâde ise *Şifâ'nın* tamamını değil ehemmiyetli yerlerini gözden geçirir. Hoca Sa'deddîn Efendi, *Tâci'ü't-Tevârih*, II, 480-482.

⁸¹ Taşköprî-zâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye*, s. 142-146; Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü't-Târih-i Künhü'l-Ahbâr*, I/11, 714.

da şudur: Osmanlı asırlarında *Fıkh-ı Ekber*, *Tecrîd*, *Keşşâf*, *Mevâkıf*, *Şerhu'l-Mevâkıf*, *Şerhu'l-Akâid*, *el-Hidâye*, *Şerhu'l-Miftâh*, *et-Telvîh*, *Mutavvel*, *et-Tehâfüt* gibi eserlerle Sadru'sh-Şerî'a ve Beyzâvî gibi isimlerin çeşitli eserleri üzerine şerh ve hâşiyeler yazılarak farklı itikâdî güzergâhlar bir araya toplanır.⁸² Taşköprü-zâde'nin okuduğu ve okuttuğu eserlere göz attığımızda hem manzara kendiliğinden ortaya çıkar hem de hangi eserlerin hangi hâşiyelerle okunduğu görülür.⁸³ Bu zâviyeden bakıldığı takdirde "Osmanlı ulemâsı şeklen ve ismen Mâtürîdî'dir ama aslen ve hakîkaten Eş'arîdir";⁸⁴ "Mâtürîdî akâidinin önemli eserlerinden hiçbirisi, medrese programlarında yer almamıştır. Daha çok Eş'arî ağırlıklı şerh ve hâşiyeler üzerinde durulmuştur" şeklindeki hükümlerin⁸⁵ isabet derecesi içinde fikrî hazırlığa duyulan ihtiyaç her şeyin ötesindedir. Bu yaklaşım biçimi, Osmanlı düşünce yapısında gizli bir nabız gibi çarpan Hanelî-Mâtürîdî zihniyetin ağırlığını gözden kaçırarak umûmî bir görüştür. Hâdiseye dışarıdan bakmayı bırakıp metinlere intikal ettiğimizde karşımıza çıkan manzara ve işleyen mekanizma şudur: Mensûbu olduğu Hanefî mezhebinin mezheplerin en şerefli olarak gördüğünü özellikle belirten⁸⁶ Taşköprü-zâde, Hanefî-Mâtürîdî bir zeminde Eş'arî güzergâha doğru girer. *Meâlim*'de her ne kadar Fahreddîn Razî, Teftâzânî ve İcî üzerinden gelen Eş'arî ekol istikâmetinde⁸⁷ hareket eder gibi görünse de dikkatli bir tahlil müellifin bu hat etrafında ortaya çıkan verileri bir taraftan benimsediğini bir taraftan tenkide tabi tuttuğunu gösterir. Tekrar edecek olursak Taşköprü-zâde esas olarak İcî, Cürcânî ve Teftâzânî üzerinden *Meâlim*'i inşâ eder. Bu üç isim Eş'arî olduğuna göre güzergâh bellidir. Fakat gözden kaçırılmaması gereken bir başka gerçek de şudur: İtikâden Eş'arî olan Cürcânî amelde Hanefî,⁸⁸ meşreben de Nakşî'dir. Teftâzânî'nin *Şerh-i Akâid*'de şerhe esas aldığı metnin müellifi Ömer Nesefî Mâtürîdî olduğu gibi

⁸² Taşköprü-zâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye*, s. 116-119, 335, 379, 449-451; Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü'l-Târîh-i Künlü'l-Ahbâr*, 1/1, 998.

⁸³ Taşköprü-zâde'nin babası başta olmak üzere muhtelif hocalardan kısmen veya tamamen okuduğu ve müderrisliği sırasında okuttuğu eserler şunlardır. O, Allâme Râzî'nin *Şerhu's-Şemsiyye*'sini Cürcânî'nin hâşiyeleri ile Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'ini Molla Hayâlî'nin hâşiyeleri ile Mevlânâzâde'nin *Hidâyetü'l-Hikme* isimli eserini Molla Hoca-zâde'nin hâşiyeleri ile İsfahanî'nin *Şerhu't-Tavâli*'sini Seyyid Şerîf'in hâşiyeleri ile Teftâzânî'nin *eş-Şerhu'l-Mutavvel li't-Telhîs* isimli eserini Seyyid Şerîf'in hâşiyeleri ile okur. Bunlara eklenebilecek eserler Seyyid Şerîf'e aittir: *Şerhu'l-Tecrîd*; *Şerhu'l-Miftâh*; *Şerhu'l-Mevâkıf*, *Şerhu'l-Ferâiz*, *Havâşî'l-Keşşâf*. Tabloyu tamamlayan diğer eserler de şöyledir: *Keşşâf Tejsiri*. Molla Ali Kuşçu'nun heyet ilmine dair *Kitâbü'l-Fethiyye*'si, *Salih-i Buhârî*, Kadı İyâz'ın *eş-Şifâ*'sı, *eş-Şerhu'l-Mutavvel li't-Telhîs*, *Havâşî Şerhi't-Tecrîd*, Sadru'sh-Şeria'nın *Şerhu'l-Vikâye*'si, *Kitâbu'l-Mesâbih ve Meşârik*, *Tavzih*, *Şerhu'l-Vikâye*, *Hidâye* ve *Kitâbu'l-Telvîh*. Taşköprü-zâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye*, s. 554-559.

⁸⁴ Süleyman Uludağ, "Akâid-Kelâm Tarihçesi: Teftâzânî ve Şerhu'l-Akâid", 19, 33.

⁸⁵ M. Sait Yazıcıoğlu, "XV. ve XVI. Yüzyıllardaki Kelâm Eğitiminin Tenkidi", s. 201.

⁸⁶ Taşköprü-zâde Ahmed Efendi, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, 1, 643, 649.

⁸⁷ *Meâlim*'in Osmanlı kelâm düşüncesindeki yeri, metni tahkik eden Ahmet Sururi tarafından ele alınmıştır. Buna göre söz konusu eder. Tûsî'nin *Tecrîd*'i, Beyzâvî'nin *Tavâli*'i. Râzî'nin *Muhassal*'i ile İcî'nin *Mevâkıf*'i hacminde orijinal bir çalışmadır. bkz. *Taşköprü-zâde'nin el-Meâlim'i ve Kelâm Görüşleri*, s. 100.

⁸⁸ Taşköprü-zâde, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, 1, 236.

Taşköprü-zâde'nin kendisi de Hanefî ve Nakşî'dir. Bu zeminden hareket edildiğinde Taşköprü-zâde'nin Eş'arîlikle Hanefî-Mâtürîdî çizgiyi telif eden ve yalnızca belirli bir güzergâhta seyr eden akışa mağlup olmayan bir telif tarzı olduğu söylenebilir. Bu bakımdan Taşköprü-zâde *Meâlim*'de Ehl-i Sünnet'i ne Eş'arîliğe ne de Mâtürîdîliğe ırcâ eder.⁸⁹ O iman⁹⁰ ve teklifi mâlâ yutak⁹¹ gibi hususlarda Mâtürîdî bir perspektifi esas alırken kesble ilgili görüşlerinin bir kısmında⁹² ve diğer bazı hususlarda da Eş'arîlerin bakış açısı ile aynîleşir,⁹³ kendisini bağladığı fikir silsilesini sonuna kadar götürür. O nübüvvetin terkini kabîh gören Mâtürîdîleri, nübüvveti Allah'a vâcib kılan Mu'tezile ile zorunlu kılan filozofların yanına yerleştirir.⁹⁴ Osmanlı Şeyhülislâmı Kemâl Paşa-zâde ise Eş'arîleri Tanrı'nın fiillerinde amacı reddeden zümre olarak görür,⁹⁵ meselenin farkına varılmadan geçilen bir manzara olmaktan çıkarır. Burada yüklendiği vazifenin genişliği ve derinliğiyle Osmanlı medrese zihniyetine istikâmet veren Teftâzânî'ye intikal edecek olursak o kesb anlayışında görüleceği üzere zemine Hanefî-Mâtürîdî bir metni alır mensûbu olduğu Eş'arîlik istikâmetinde ilerler.⁹⁶ Şâfiî Teftâzânî'den okuyup da Anadolu'da Hanefî mezhebi üzere fetvâ verenlerin olduğu da bir gerçektir.⁹⁷ Hâdisenin belli başlı manzaralarını tespit etmek için dikkat edilmesi gereken bir başka isim de Molla Fenârî'dir. Hanefî ve Şâfiî usûl kâidelerini cem etmek gayesiyle kaleme aldığı⁹⁸ *Fusûlü'l-Bedâi' fî Usûli's-şerâi'*de Molla Fenârî, hüsn ve kubh konusunda Mâtürîdî bir yaklaşım sergileyerek, eşyanın güzellik ve çirkinliğinin akıl tarafından belirlenebileceğini söyler.⁹⁹ Bir başka eserinde Eş'arîlerden ashâbımız şeklinde bahsetmesine rağmen¹⁰⁰ teklîf-i mâlâ yutak'ın câiz olmadığını vurgulayarak Eş'arî düşünceye mesafe koyar.¹⁰¹ Molla Fenârî, itikâden Ehl-i Sünnet'e, hususen de Hanefîliğe mensup olmasına rağmen¹⁰² Hanefî âlimlerinin fikirlerini tahkim ve takviye

⁸⁹ ayrıca bkz. Kestellî, *Hâşiyetü'l-Kestellî alâ Şerhi'l-Akâid*, s. 17.

⁹⁰ Taşköprü-zâde, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, I, 602; a. mlf., *el-Meâlim*, vr. 134a, 139a.

⁹¹ a. g. e. vr. 112b.

⁹² a. g. e. vr. 108b-111a.

⁹³ bkz. Ahmet Sururi, *Taşköprü-zâde'nin el-Meâlim'i ve Kelâmî Görüşleri*, s. 101.

⁹⁴ Taşköprü-zâde, *el-Meâlim*, vr. 116b.

⁹⁵ Kemâl Paşa-zâde, *Hâşiyetü'l-Bedâi' fî Usûli's-şerâi'*, s. 55.

⁹⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 40; *Şerhu'l-Akâid* tercemesi, s. 198; Sırrı, *Şerh-i Akâid Tercemesi*, II, 195.

⁹⁷ Taşköprü-zâde, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, I, 239.

⁹⁸ Yıldırım Bâyezid devri âlimlerinden Mevlânâ Şemseddîn Muhammed h. Hamza b. Muhammed el-Fenârî usûl-i fıkıh sahasında otuz senesini verdiği *Fusûlü'l-Bedâi' fî Usûli's-şerâi'* ismiyle kaleme aldığı eserinde Hâfızud-dîn el-Nesefî'nin *el-Menâr*'ını, el-Pezdevî'yi, İmâm-ı Râzî'nin *Muhassal*'ını ve Cemâleddîn b. el-Hâcib'in *Multasarı İbn Hâcib*'ini kaynak olarak kullanır. Hanefî-Mâtürîdî-Eş'arî kaynakları harmanlar. a. mlf., *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye*, s. 23; Hoca Sa'deddîn Efendi, *Tâci't-Tevârih*, II, 411.

⁹⁹ Molla Fenârî, *Fusûsu'l-Bedâi' fî Usûli's-şerâi'*, I, 233.

¹⁰⁰ a. mlf., *Aynü'l-A'yân*, s. 319.

¹⁰¹ a. mlf., *Fusûsu'l-Bedâi' fî Usûli's-şerâi'*, I, 288.

¹⁰² a. mlf., *Aynü'l-A'yân*, s. 26-27, 52, 58, 101, 122.

etmek amacıyla farklı vadilerde dolaşır, doğrudan kimsenin etrafında dönmeyerek herkesle beraber yürür. Böylece medrese zihniyetinin en kuvvetli ve düşünceye en çok tesir eden taraflarını gösterir.

Konunun bütün çerçevelerini dolduran bütün bu örneklerde de görüleceği üzere karşılaştırmayı hangi taraftan yaparsak yapalım, Osmanlı kelâmî düşüncede aslanan Ehl-i Hakk olarak vasfedilen Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâattir.¹⁰³ Hâdisenin birbirini tamamlayan iki cephesini teşkil eden Mâtürîdîlikle Eş'arîlik, Ehl-i Sünnet etrafında hayat bulan fikrî tecrübeyi muhkem hâle getirme fonksiyonuna sahip iki ekoldür. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat Horasan, Irak ve Şam bölgelerinde yayılan Eş'arîlerle Mâverâünnehir diyarlarında yayılan Mâtürîdîlere hasredilir. Bunların aralarındaki ihtilâfın tekvin, imanda istisna ve mukallidin imanını gibi hususlarda toplandığı, esasa taalluk etmediği ifade edilir.¹⁰⁴ Netice olarak, Osmanlı kelâmî düşüncesinde bu iki zümrenin yerinin başka bir şeyle dolmayacağı bir hakîkattir.

¹⁰³ Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Neseî*, s. 8; Ramazan b. Muhammed el-Hanefî, *Şerhu alâ Şerhi'l-Akâid*, s. 25.

¹⁰⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekasid*, V, 231-232; Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Neseî*, s. 8.

2. FELSEFÎ USÛLÜ TECRÜBE ETMENİN KUDRETLERİ VE ZAAFLARI

İslâm düşünce geleneğinde kelâm bir taraftan felsefileşir diğer taraftan felsefeyi kelâmîleştirir.¹⁰⁵ Bu iki disiplin, usûl ve muhtevâ düzeyinde birbirlerini terbiye eder. Felsefî-kelâm yahut kelâmî-felsefe terkibi ile amaç itikâdî yapıyı filozofların usûlünden müstağni kalmadan tahkim ve takviye etmektir. Naklî zeminden hareket etse de son noktada kendi dışındaki pek çok şeye bağlı hâle gelen kelâm, şahsiyetinin değilse de imkânlarının sınırlarını genişletmeye bakarak önünde açılan problemleri bu şekilde çözme denemesi içine girer. Şartlara isyan ederek onları belirli bir dünya görüşünün emrine vererek çıkması muhtemel zaafı ortadan kaldırmaya bakar. Bu rakibi kendi sahasında karşılarken kendi üstüne kapanmadan aslî meselelere âşikâr bir cevap ve yeni bir dönüştür. Zihni seviyede birbiriyle kaynaşan bu yapı, kendiliğinden bir yığın dînî ve felsefî meseleleri doğurur. İntikal ettiği bu yeni merhalede kelâm sadece teşekkül dönemindeki kelâm olmadığı gibi felsefe de değildir. O standartlarını oluşturmuş gibi görünen itikâd esaslarıyla felsefî düşünceyi bir arada yürüten bir aşamadır. İman ve inkârlarıyla, eski ve yeni çehresiyle bütün gelişmesini burada gerçekleştirir. Bir sabit fikre benzeyen bu mekanizmanın içyüzü yakından etüd edildiğinde, gidilmesi için gerekli olan bütün bir zemini hazırlayan Gazzâlî ve onun halefi Râzî'ye; felsefe etrafında yeni bir vadiye doğru akan kelâm ilminin büyük kaynaklarından biri gibi bakılabilir. Bu bereketli kaynak Osmanlı mütefekkirlerini zihnen beslemeye onların şahsında hükmünü yürütmeye devam eder. Onlar tevâüs ettikleri yapıda olduğu gibi felsefeyi kelâmîleştirme yahut da kelâmı felsefileştirme arayışları istikâmetinde, epistemolojik ve ontolojik hususlar üzerine eğilerek fizik ve metafizik etrafında toplanabilecek konuları, maksad itibarıyla kelâm ilminin bir parçası hâline getirirler, böylece inanç dünyasının oturduğu zemin ve çerçeveyi bütünüyle kuşatırlar, bütün ilimlerin dayanak noktası olan kelâm ilmi bu kuşatıcılığa paralel bir genişliğe ve derinliğe sahip hâle gelir. İlim ve irfân ile İslâmî ilimlerin her sahasına kol atarak Osmanlı düşünce iklimine dal budak salan ve o arada kelâmı felsefe arasında bir med cezir hâlinde

¹⁰⁵ Bir başka ifadeyle kelâmın felsefileşmesi tabirini, felsefeye biçilen vazifeden hareketle felsefenin kelâmîleşmesi şeklinde okumak mümkündür.

fikir imâl eden İbn-i Kemâl'le tasavvuftan müstağnî kalmadan kelâmî bir perspektifi hâkim hâle getirerek, felsefeye kelâma refakat ettiği nispette kıymet veren Fuzûlî'nin takip ettiği usûl, esasen Gazzâlî'nin vücûd verdiği geleneğin ileri zamana vurmuş akislerinden başka bir şey değildir. Teftâzânî'nin kelâm ilmi, şer'î meselelerin esasını araştırırken ve hasımları sustururken insana konuşma gücü ve kudreti verir; bu yönüyle, mantığın felsefedeki yerine karşılık gelir şeklindeki yaklaşımı,¹⁰⁶ esasen buna tekabül eder. Belki de Osmanlı'da felsefeyi kelâmî bir vadide fonksiyonel kılmanın esprisi Kâtip Çelebi'nin şu sözündedir: Herhangi bir mezhep bazı ilimlerin kınanacak yönleri sahip olduğunu söylese bile o ilmi en azından ona inananlara cevap vermek için öğrenmek gerekir.¹⁰⁷ Dikkatli bakılırsa *Keşfü'z-Zuûn* müellifinin üzerinde durulması gereken bu sözü vâsıtasıyla Osmanlıların söylemek istediklerinin hemen hepsini söyledikleri görülür. Bu perspektif şüphe yok ki eskinin devam eden yüzlerinden biri olan Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'sinin girişinde filozoflarla hesaplaşmaya matuf fonksiyonel usûlünü hatırlatır.¹⁰⁸ Kelâmî sahada da Osmanlı düşüncesini yürüyeceği yolun başına getiren isim Gazzâlî'dir. Onun düşünceleri ve usûlü devamlı olarak Osmanlı mütefekkirlerine yol arkadaşlığı yapabilecek tazeliktedir. Bütün hususiyetleriyle benimsenmesi bakımından düşünce tarihimizin asıl klasiği odur.

Osmanlı'da kelâmın kendine mahsûs bir felsefesi var mıdır? Bu suali kelâmın felsefeye ihtiyacı olup olmadığı sorusu kendiliğinden karşılar. Burada Osmanlı mütefekkirlerinin görüş zâviyesinden kelâm ilminin felsefîleşme sebebiyle ilgili yapılan izahlara intikal edebiliriz. Buna göre sonraki âlimler hikmetle ilgili bahisleri sırf itikâdla ilgili olan kelâm ilmine karıştırmışlardır. Sa'duddîn Teftâzânî'nin *Şerh-i Mekâsıd*'daki izahlarına göre çok daracık sahadan, hikmet sayesinde genişliğe çıkmıştır.¹⁰⁹ Zannettiğimizden daha mühim ve türlü izahlara müsait olan bu mesele üzerine birçok şeyler söylenebilir. Fakat bu açıklamalar, ne kadar değişik olurlarsa olsunlar, bir noktayı ihmâl etmeyeceklerdir: Kelâm hikmet sayesinde genişler ve yaklaştığı her şeyi o arada filozofların sistemini de âdetâ bir maden gibi eritir ve kendi cevherine benzetir. Kelâm bu şekilde felsefeyi kendi iç âleminde eritmek sûretiyle varlığının o dar çemberinden çıkmanın imkânlarına da kavuşur. Felsefenin İslâm dünyasına nakledildiği zamanlara çıkıldığı takdirde, karşılaşılan manzara gelinen noktanın üstüste maruz kalınan değişmelerin tabî bir neticesi olduğunu gösterir. Tercüme hareketlerinin yoğun olduğu bu dönemde Müslümanlar felsefî meselelere dalar, âlimler de şeriata muhâlif olan hususlarda filozofları reddetmeye koyulur. Filozofların maksadlarını iyice kavrayıp iptal etmek için birçok felsefî meseleleri kelâm'a karıştırırlar. Felsefenin İlâhiyât ve

¹⁰⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 3; *Şerhu'l-Akâid* tercemesi, s. 97; a. mlf., *Şerhu'l-Mekâsıd*, I, 164; krş. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 60; es-Siyâlkûtî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, I, 60; Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nese'fi*, s. 4.

¹⁰⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zuûn*, I, 18.

¹⁰⁸ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 68-69; İbn Rüşd'ün bu konuda Gazzâlî'ye yönelttiği sert tenkitler için bkz. *Faslu'l-Makâl*, s. 144.

¹⁰⁹ *Mîzânü'l-Hakk fî İhtiyârî'l-Elhakk*, s. 5-6.

tabiiyyât kısımlarının büyük bir bölümünü kelâm ilmine taşımak zorunda kalırlar. Daha sonra da riyâzî ilimlere dalarlar. Öyle ki kelâm, sem'îyyât bahsini içermezse felsefeden ayırt edilemez hâle gelir.¹¹⁰ Diğer bir ifadeyle Müslümanlar hikmet ilimlerinde (ulûmu'l-hikemiyye) şeriata muhâlif olan şeyler bulunduğunu gördükleri vakit inanç dünyaları için bir ilim ortaya koyarlar bu da kelâm diye şöhret bulur. Muhakkiklerin sonra gelenleri ise şeriata aykırı olmayan şeyi felsefeden alırlar ve şiddetli ihtiyaçtan dolayı bunu kelâma karıştırırlar. Allâme Sa'duddîn'in *Şerh-i Mekâsîd*'de dediği gibi, böylece onların kelâmı bir İslâm hikmeti haline gelir. Karşı çıkma ve delillerin geçersizliğini gösterme hususunda kelâm ilmi de hikmet gibi olur.¹¹¹ Bu istikâmette asıl olanla yetinmekle birlikte teferruatı da inkâr etmeyen ve köklere inmesini bilen Osmanlıların gözüyle mantığın kelâma dâhil edildiği sürece intikal ettiğimizde aynı ölçüyü orada da görürüz. Kelâmıla felsefe arasındaki vaziyeti billûlaştırmada bu husus, meselenin değişmez çerçevesini oluşturur. Müttekaddimîn devri kelâmcılarına göre bütün ilimlerde nihâî gaye; Allah'ın zât ve sıfâtının marifeti ve oradan dallanıp budaklanan nübüvvet ve meâd olduğuna göre bu işin dayandığı mevcûdâtın hâllerini ihtiyaç duyulan ölçüde dikkate alma lüzûmu kendiliğinden ortaya çıkar. Sonraki aşamada ise bu mebâdî, usûl düzeyinde ilm-i İlâhî'nin meselelerinden biri olur. Kelâmın meselelerine mebâdî olacak mâhiyetteki meseleler ilm-i İlâhî'ye dayandığı için kelâmcılar bu ilme felsefî bir zemin oluşturma arayışı içine girerler. filozofların ilm-i İlâhîsine tekâbül edecek bir yapı ortaya koyarlar. Ilm-i İlâhîye karşılık gelecek şekilde kelâm ilminin konusu hâricî varlıklardan bahsedecek şekilde genişletilir. Burada ilgili kelâmî bahislerin şer'î kâideler üzerine, Ilm-i İlâhî'nin de din ve şeriata uygun olsun yahut olmasın aklın gerektirdiği şeyler üzerine oturtulduğunu gözden kaçırmadan bu ilimlerin kendilerine mahsûs imtiyazlarından feragat cylemezler. Hâliyle kelâm ilmi filozofların vaz' ettiği mantık kâidelerinden müstağnî kalamayacağı bir noktaya gelir. Diğer bir ifadeyle şeriata esas alan bir ilmin, şer'î olmayan bir ilme muhtaç olmaması için kelâmın konusu, hâricî ve zihnî varlığa kadar uzanacak şekilde genişletilerek mutlak malûm kılınır. Bu şekilde mantık kelâma dâhil edilir.¹¹² Bu zâviyeden bakıldığında mantığı gayr-i şer'î bir ilim olarak gören ve onun şeriata muhâlif olduğunu ileri süren kimsenin bu ilmin meselelerine vâkıf olmadığı kendiliğinden ortaya çıkar. Eğer bununla mantığın zâhiren şeraiattan elde edilmediği kastedilirse bu durumda pek çok burhânî âletin şeriatta kendisine yer bulmasını izah etmek mümkün olmaktan çıkar. Bütün bunlarla söz konusu ilmin maddesini şeriat ehline değil, filozoflara borçlu olması kastediliyorsa bu da şer'î hükümleri uygulamada büyük bir yeri olan hisâb ilmini filozoflar kurduğu

¹¹⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 4; *Şerhu'l-Akâid* tercemesi, s. 99-100.

¹¹¹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I, 449.

¹¹² Taşköprü-zâde, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, I, 595; II, 248-249; tedvîn işi bu kanaati beğenip benimsemekle alakalıdır. Herkesin kendi tabiatına güzel gelen tarikle amel cylemesi câizdir. Taşköprü-zâde Ahmed Efendi, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, I, 595; aklı ilimler arasında fer'ın konusu aslın konusunun bir türü olduğuna göre bütün ilimler, kelâm ilminin fûrû'u olur. Bu zâviyeden bakıldığında kelâm ilminin fûrû'una taarruz etmek mümkün değildir. Taşköprü-zâde, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, II, 248-249.

için engellemeye benzer.¹¹³ Bazı hakimler mantığı Allah'ın marifetine giden yolları döşeme fonksiyonuna sahip olması hasebiyle aklî ilimlerin reisi olarak, bazı ulemâ da farz-ı ayn cinsinden kabul ederler; zira O'nu marifet vâcib olduğuna göre bu bilgiye işlerlik kazandıracak şey de vâcib hükmündedir. Burada bazı İşrâkî ulemânın, mutasavvıfların sülûk ve ri'yâzetle mertebeleri aşmalarını mantık kâidelerine dayandırdıklarını gözden kaçırmadığımızda¹¹⁴ dinen veya kültüren mantığa duyulan ihtiyaç kendiliğinden ortaya çıkar. Esasen "Hanefîlerin kitaplarında eşbâh dışında mantığı harâm sayan bir söz yoktur" ifadesi,¹¹⁵ felsefeden evvel, bir âlet ilmi olan mantığın nasıl bir zeminde meşrûiyet hâlesi ile kuşatıldığını göstermesi bakımından mühimdir. Nitekim Osmanlılar ilimlerin mîzânı saydıkları¹¹⁶ mantığın meşrûiyetini Gazzâlî'den hareketle temellendirirler¹¹⁷ ve felsefî ilimlerden olan mantığı kelâma dâhil ederler.¹¹⁸

Felsefe ile kelâmın arasındaki mesafeyi bu şekilde billûrlaştıran ve felsefî bahis- lere dalmayı dînî endişelerle kayıtlıdır. Din ile felsefe arasındaki irti- batı ele alırken de tercihlerini kelâmdan yana koyar. Meseleyi kökten halletme yolu- nu temin eden Teftâzânî kelâm ilmini fonksiyon bakımından nazarî hikmetle aynîleştirir. Dine tabi olan nazarî akıl hidâyete felsefeye tabi olansa hevâyâ sevkeder.¹¹⁹ Osman- lılar kelâmın referans zemini ve ıstılâh ağını, felsefenin şahsında dönüştüren aşama- sını sorgularken yahut da benimserken Gazzâlî'den başlayan ve İbn Haldûn'la Teftâzânî'ye uzanan hattı aktüel hâle getirirler. Fikrî hayatın her köşesinde ve her dönemecinde onların tesirini hissetmemek ve bunlardan bir etkiye rastlamamak müm- kün değildir. Hâliyle kelâmın kayıtsız şartsız olmasa da felsefîleşmesi, felsefenin kelâmîleşmesi ile doğrudan irtibatlıdır. Kelâmın felsefîleştiği dönemin temsilcileri felsefeyi kelâmın hedeflerini tahkim ve takviye ettiği nispette içselleştirirler. Esasen Osmanlı'da düşünce standart nizâma bağlı kalarak kendisini bulur. Bir kelâmcı için asolan itikâdî savunmak olduğuna göre felsefenin kıymeti ve ehemmiyeti dînî değer- leri tahkim ve takviye etmekle kayıtlıdır. Hâliyle burhânî bakımdan en güçlü, bünye itibariyle en sağlam, izah açısından da en vâzih ilim olarak görülen kelâm hemen herşeyin ekseni konumdadır.¹²⁰ Kelâmın dinamizmini fetihlere muvazi olarak oluşan tartışma atmosferine borçlu olduğunu hatırladığımızda fikirle hâdiseler arasındaki kopmaz irtibat görünür hâle gelir. Kelâmın niçin felsefîleşmesi gerektiğinin ipuçları belki de Râzî'nin felsefî-kelâm geleneğinin usûlünü veren şu ifadelerindedir: Aklî meselelerde naklî delillere sarılmak câiz değildir. Evet, bazen naklî meselelerde naklî

¹¹³ a. g. e., I, 595.

¹¹⁴ a. g. e., I, 312.

¹¹⁵ Kâtip Çelebi, *Kesfî'z-Zunûn*, I, 18.

¹¹⁶ Taşköprî-zâde Ahmed Efendi, *Mevâzî'ül-Ulûm*, I, 321; Kâtip Çelebi, *Kesfî'z-Zunûn*, I, 18.

¹¹⁷ Hâdimî, *Berikâtî Mahmûdiyye fî Şerhi Tarîkatî Muhammediyye*, I, 334-335; *Tarîkat-ı Muhammediyye Şerhi: Berika*, II, 213-214.

¹¹⁸ *Sîretü'r-Resûl ev et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, s. 58.

¹¹⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, I, 158.

¹²⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 4.

delillere tutunmak, icmânın ve ahad haberin huccet olması meselesinde olduğu gibi yakîn ifade etmek içindir ve bazen de şer'î-fer'î hükümlerde olduğu gibi zan ifade etmek içindir.¹²¹ Akîdeler mazbut olduğu için onlarda bir artma söz konusu olmasa da onları muhtelif delilleri esas alarak ispatlama dolayısıyla da şüpheleri defetme yolları pekâlâ artabilir.¹²² Hâliyle daima hücum ve seferberlik hâlinde olan bu ilim, hareket noktasını değilse de usûlünü, her türlü aktüaliteye tabi olarak değiştirmek zorunda kalır. Kelâmın meseleleriyle kastedilen şey; bu ilmin aslî maksadları ve hakîkatidir. Mebâdî/prensipieri ise ya tasavvurî ya tasdîkîdir. Bunlar bahse konu maksadlara ulaşmayı temin eden vesîlelerdir. Bazen prensiplere şiddetli ihtiyaç hâsıl olduğunda bunlar ilmin bir cüz'ü addedilir.¹²³ Bir başka ifadeyle kelâmın konusu dînî akîdelerin ispatına uzak veya yakın taalluk etmesi itibariyle malûmdur.¹²⁴ Zira bu ilmin meseleleri ya Sânî'in birliği, kıdeminin ispatı, cisimlerin hudûsu ve yeniden dirilmesinin ispatı gibi dînî akîdeler ya da cisimlerin cevher-i ferdlerden oluşması, halânın cevazı, hâlin nefyi, madumların adem-i temâyüzü -ki Allah'ın sıfâtlarının müteaddit bir şekilde zâtında mevcut olduğuna dair itikâd bu ikisine muhtaçtır- gibi bu akîdelerin istinad ettiği kazıyyelerdir.¹²⁵ Hayatın tek meselesini hakîkî hareket sahası olarak seçen bu yaklaşımın felsefeye biçtiği saha bellidir: Kendisinde şeriata muhâlif unsurlar barındıran İlâhiyât cehl-i mürekkeptir. Ancak muhâlifleri reddetmek gayesiyle bu ilmi tahsil etmek ve üzerinde nazar câizdir. Tabîî ilimlerden şeriata muhâlif olanı İlâhiyât üzerine kurulu olduğuna göre¹²⁶ kelâmda derinleşme ve felsefecilerin kuyruklarına takılma nehyedilir. Yalnız ve yalnız itikâdı tashîh, hak mezhebi ispat ve hasmın şüphesini red bakımından felsefe ile meşguliyet meşrû görülür.¹²⁷ Bu vadide Birgivî ile Hâdimî karşı karşıya gelir. Birgivî'ye göre İlâhiyât ilimlerinden kelâma uygun olan her şey bu ilme dâhildir. Hâdimî'ye göre ise bu müşkildir; zira kelâmın şeriattan alınması vâcib derecesindedir. İlâhiyât ise böyle değildir. Bilakis orada şeriattan alınmama esastır. O hâlde ona dâhil olması nasıl tasavvur olunur? Hâlbuki bizim katımızda güzellik ve çirkinliğin aklî olmaları reddedilmiştir. Evet bazı meselelerin usûlü, başlangıç olması hasebiyle şeriattan elde edilemezse de nihayet itibariyle ona tatbik olunmaları bakımından elde edilir. Ancak bundan mutlak sûret murâd olunabilir. İşte bu da İlâhiyât ile meşgul olmanın ve onu tahsil etmenin meşrû olduğuna delâlet eder.¹²⁸

¹²¹ a. g. e., II, 58.

¹²² a. g. e., I, 38.

¹²³ a. g. e., I, 54.

¹²⁴ a. g. e., I, 40, 52-54; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, I, 173, 175; es-Siyâlkûtî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, I, 53.

¹²⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 40; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, I, 173.

¹²⁶ Birgivî, *Sîretü'r-Resûl ev et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, s. 58.

¹²⁷ Hâdimî, *Berîkatü Mahmûdiyye fî Şerhi Tarîkatî Muhammediyye*, I, 326-327, 329; *Tarîkat-ı Muhammediyye Şerhi: Berika*, II, 199-200, 205.

¹²⁸ Hâdimî, *Berîkatü Mahmûdiyye fî Şerhi Tarîkatî Muhammediyye*, I, 337; *Tarîkat-ı Muhammediyye Şerhi: Berika*, II, 219-220.

Burada kilitlenen hedefe tabi olarak usûl düzeyinde felsefeye taviz verildiği ve bu taviz sayesinde genişliğe kavuşulduğu bir gerçektir. Nitekim filozofları kelâmdan hareketle hesaba çeken Gazzâlî de felsefeyi oluşturan mantıkla İlâhiyyat'ı kelâma dâhil ederek daha teçhizatlı bir yolda yürür. Saçaklızade ise felsefeyi oluşturan tabiiyyât'ı da felsefeye dâhil eder. Sebebi de kelâmın, akla ve şeriata uygun olarak basit ve mürekkep cisimlerden bahsetmesidir.¹²⁹ Osmanlı mütefekkirlerinin filozofların tekfîr edildiği üç meselede Gazzâlî ile aynı fikri paylaşması.¹³⁰ kelâmın felsefe ile olan münasebetini tayin eden ve Osmanlı fikir iklimine adamakıllı hâkim olan mütefekkirin kim olduğunu âşikâr hâle getirecek vasıftadır. Her ne kadar Devvânî onları küfürden kurtarmak için başkasını huccet ve delil göstererek onların görüşlerini te'vil etse de¹³¹ Hoca-zâde'nin *Tehâfütü*'ü. Müeyyed-zâde tarafından.¹³² Devvânî'ye sunulduğunda, mütalaa edip beğendiğini söyleme ihtiyacı duyması¹³³ onun da büyük bütüne dâhil olduğunu gösterir. Osmanlının tabi olduğu ve devam ettirdiği geleneğin nasıl bir bağdaştırma kuvvetine sahip olduğu çok açıktır. Buradan söz konusu yapıyı ete kemiğe büründüren âlimlerin portrelerine intikal ettiğimizde manzaranın orada da ne kadar etraflı olduğu görülür. Felsefeyi kucaklayarak hesaba çekmek Gazzâlî'den beri alışkını olduğumuz bir usûldür ve bu usûl Osmanlı düşüncesi ikliminin belli başlı vasıflarından biridir. Hâdiseye tam şeklini vererek daha manalı bir hâl almasını sağlayabilecek irtibat ağı şu şekilde tasvir edilebilir: Teftâzânî,¹³⁴ Cürcânî,¹³⁵ İbn Sînâ, Pezdevî, Zemahşerî¹³⁶ ve Sadru's-Şerîa'nın¹³⁷ eserleri üzerine yazılan şerh ve hâşiyeler, Osmanlı kelâmının ne kadar kuşatıcı bir yapıya sahip olduğunu gösterir. Yine bu çerçevede

¹²⁹ Saçaklı-zâde, *Tertibü'l-Ulûm*, s. 253.

¹³⁰ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 67, 293-294; Hâdimî, *Berikatü'l-Mahmûdiyye fî Şerhi Tarîkatî Muhammediyye*, I, 124, 318; *Tarîkat-ı Muhammediyye Şerhi: Berika*, I, 278; II, 180; Muhammed b. Pîr Ali Birgivî, *Risâle-i Birgivî*, s. 4; s. 96; Alâeddîn et-Tûsî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 71, 387; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, IV, 121-127.

¹³¹ Hâdimî, *Berikatü'l-Mahmûdiyye fî Şerhi Tarîkatî Muhammediyye*, I, 124, 318; *Tarîkat-ı Muhammediyye Şerhi: Berika*, I, 278; II, 180.

¹³² Bu zât Devvânî'nin talebesidir.

¹³³ En muhtaç olduğu zamanda eline düşen esere ilgili Devvânî şöyle der: "Ben de bu konuda bir kitap yazacaktım. Eğer bunu görmeden yazsaydım utanç içinde kalırdım". Hoca Sa'deddîn Efendi, *Tâcî'l-Tevârîh*, II, 477.

¹³⁴ Taşköprü-zâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye*, s. 142-146, 335; Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü'l-Târih-i Künhü'l-Ahbâr*, I/II, 996.

¹³⁵ *Şerh-i Mevâkif* üzerine kaleme alınan hâşiyelerle ilgili olarak ayrıca bkz. Taşköprü-zâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye*, s. 383; Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü'l-Târih-i Künhü'l-Ahbâr*, I/II, 998.

¹³⁶ *Keşşâf* üzerine kaleme alınan şerh ve hâşiyelerle ilgili olarak ayrıca bkz. Taşköprü-zâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye*, s. 335, 379. Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü'l-Târih-i Künhü'l-Ahbâr*, I/II, 723, 998.

¹³⁷ Sadru's-Şerîa'nın muhtelif eserleri üzerine kaleme alınan şerh ve hâşiyelerle ilgili olarak ayrıca bkz. Taşköprü-zâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye*, s. 142, 146, 304, 325, 335, 385, 388, 449-451; Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü'l-Târih-i Künhü'l-Ahbâr*, I/II, 998.

Teftâzânî, Cürcânî, Beyzâvî¹³⁸ ve Ebussuûd Efendi birbirlerini tamamlayan âlimler olarak kabul edilir.¹³⁹ Kemâl Paşa-zâde de Molla Hoca-zâde'nin *et-Tehâfüt*'ü, Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ı, Cürcânî'nin *Şerhu'l-Miftâh*'ı üzerine yazdığı hâşiyelerle¹⁴⁰ büyük temayı daha derin şekilde ele alarak kelâmın bünyesine mâl eder. "Ekser-i fûnûnda kâmil, hususan ilm-i kelâmda fâzıl-ı bî-muâdil" olan¹⁴¹ Ali Kuşçu da *Tecrid*'e şerh, *Keşşâf*'a havaşi yazar. O *Şerhu't-Tecrid*'de kadim zamanlara ait faydalı hususları en güzel şekilde özetler, esere kendi fikirlerini açık bir dille ekleyerek¹⁴² kelâmın metodolojisinin kendi dışındaki dünyayı içine alarak eritebilecek bir vasıf ve karakterde olduğunu gösterir. Birbirini tamamlayan ve felsefeyi kelâmın örsünde döğen bu hat üzerinde İbn Sînâ'ya eğildiğimizde şunlar söylenebilir: Sinan Paşa'nın meclisinde Hoca-zâde, Hatîbzâde, Molla Lütî-i Tokâdî gibi âlimler cemiyet eder, ortama konu teşkil eden merkezî isim *Şifâ* müellifidir. *Şifâ* müellifi deyince de akla bir İbn Sînâ hâfızı olan, onun bütün eserlerini okuyan *Şifâ*'yı ise yedi defa baştan aşağı deviren II. Mehmed'in kurduğu Sahn medresesi müderrislerinden, afyon sakızı kullanan Molla Muslihiddîn Mustafa Kestelânî/Molla Kestellî gelir. *Tehâfüt* müellifi Hoca-zâde'nin *Şifâ*'nın tamamını değil ehemmiyetli yerlerini gözden geçirdiğini dikkatten kaçırmadığımızda, *Şerh-i Akâid*'e hâşie, *Mevâkıf*'in eşkâl-i seb'asına risâle, yine o risâleye şerh ve Sadru's-Şerî'a'nın *Mukaddimât-ı Erbaa*'ına hâşie yazan ve kadılık ve müderrislik vazifesi nedeniyle telifte fazla zaman ayıramasa da kelâmı felsefenin tılsımlı imbiğinden geçiren bu zâtın ehemmiyeti kendiliğinden ortaya çıkar.¹⁴³ Kendi kendisini çeşitli aşamalarda ikrâr eden bu yapı, başlangıç noktasında kalmaz, bir gelenek hâlini alır. Burada Osmanlı zihniyetine yön veren, tel'sirinde Zemahşerî ile Beyzâvî'yi esas alan Ebussuûd Efendi¹⁴⁴ ile Taşköprü-zâde'nin okudukları eserleri¹⁴⁵ gözden geçirdiğimizde kelâmı felsefe arasında gidip gelen medrese sistemine dair yukarıda çizilen çerçeveye yeni resimler eklemek mümkün hâle gelir. Vazife aldığı medreselerde bir taraftan hocalık bir taraftan talebelik yapan, devamlı olarak okuyup okutan

¹³⁸ Beyzâvî *Tefsîri* üzerine kaleme alınan şerh ve hâşiyelerle ilgili olarak ayrıca bkz. Taşköprü-zâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye*, s. 335; Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü't-Târih-i Künhü'l-Ahbâr*, V/II, 998.

¹³⁹ Mustafa Âlî, *Menâkıb-ı Hünerverân*, s. 6-7.

¹⁴⁰ Taşköprü-zâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye*, s. 379; Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü't-Târih-i Künhü'l-Ahbâr*, V/II, 996, 1214.

¹⁴¹ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü't-Târih-i Künhü'l-Ahbâr*, V/II, 723.

¹⁴² Taşköprü-zâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye*, s. 162; Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü't-Târih-i Künhü'l-Ahbâr*, V/II, 723.

¹⁴³ Taşköprü-zâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye*, s. 142-146; Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü't-Târih-i Künhü'l-Ahbâr*, V/II, 714; Hoca Sa'deddîn Efendi, *Tâci't-Tevârih*, II, 480-482.

¹⁴⁴ O: *Muhtasarât, Hâşie-i Tecrid, Şerh-i Miftâh ve Şerh-i Mevâkıf* babasından okur. Sonra Sa'dî Çelebi'den mülâzım olur. Otuz akçe ile İnegöl müderrisliğine tayin edilir. Orada iken azledilir, bundan başka azl görmez. *Tarih-i Peçevî*, I, 52.

¹⁴⁵ Taşköprü-zâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye*, s. 554-559.

öğrenip öğreten, babası üzerinden icâzet silsilesi Tefâtânî'ye kadar uzanan¹⁴⁶ Osmanlı medrese sisteminin şahsında hülâsa edilebileceği Taşköprü-zâde'nin talebelik ve hocalık hayatı gözden geçirildiğinde kelâmın diğer İslâmî disiplinlerle nasıl birbiri içinde eriyebilecek bir mâhiyete sahip olduğu görülür. Bütün bunlar, Osmanlı kelâmının her aşamasında kendisini geliştirip derinleştirmek için aldığı tedbîrlerdir. Okunan eserleri birbirlerinin ışığında gözden geçirdiğimizde felsefe-kelâm güzergâhında bir med cezir hâlinde gidip gelen düşünörlere nasıl bir İslâmî birikimin refakat ettiği kendiliğinden âşikâr hâle gelir. Osmanlı düşünörleri, hepsinin ayrı ayrı hayat görüşü var ise de onları birbirinden ayırarak bakmaz. Duruşunu değiştirmeden işin hakîkatine erebilme güç ve kudretine sahip olanlar için bütün bunlar, 'disiplin denilen şeyin esasta sün'î olduğunu gösterebilecek vasıftadır. Felsefeyi bir taraftan tasfiyeye tabi tutan diğer taraftan bütün maddesinden yakalayarak içselleştiren Osmanlı mütefekkirleri için kelâmcı olmanın iki büyük şartı vardır: Biri Sünnî olmak öbürü de felsefenin şahsında gayr-ı İslâmî bir mâhiyet arzeden disiplinleri Müslömanlık nâmına fonksiyonel hâle getirmek için her çareye başvurmak. O hâlde tereddütsüz söyleyelim: Her şey son noktada Osmanlının mayasını oluşturan gerçeğe döner, aslî merci orasıdır. Doğrusu istenirse buradan bakıldığında her şey itibari hâle gelir.

¹⁴⁶ *a. g. e., s. 555.*

3. TASAVVUF İLMİNİN KELÂMÎLEŞEN ÇEHRESİ

Osmanlı'da düşüncenin mekanizması disiplinler arasında sallanır. Fikir âlemi doğrudan hayata ve şahsiyete tesir eden düşünürler ve eserler etrafında döner. Böylece zihniyet dünyası ve hayat felsefesi hâdiselerden fikirlere fikirlerden hâdiselere genişleyip derinleşerek kıvâmını bulur. Sünnî din anlayışı bu kanaldan gelen düşünceler sayesinde bir âile mirası gibi taşınır hâle gelir. Nitekim sufi-mutasavvıflar meseleleri ele alış, tahkim ve takviye ediş tarzlarıyla zaman zaman bir kelâmcı hüviyetine bürünürler. Onlar kelâmcıların sınırlarını çizdiği, tahkim ve takviye ettiği itikâd sisteminin peşi sıra yürüür. Bu zâviyeye ırcâ edildiğinde mutasavvıflar kelâmî dünya görüşünün harekete getirdiği Müslümanlığa mensupturlar. Mutasavvıfların bütün o gel gitlere rağmen metafizik buhrân içine düşmemelerinin sırrı da budur. Kelâmcıların vücûd verdiği tecrübeyi onlar da tecrübe ederler. Bu manada Osmanlı'da kelâmcıların zihniyet dünyasına ait hâle getirdikleri meseleleri hayat tarzı hâline getirmede mutasavvıfların son derece fonksiyonel bir rol aldıkları görülür. Dâvûd-ı Kayserî için "ilm-i tasavvufda gûyâ Teftâzânî'dir" şeklindeki ifade bu cümledendir. Bir kelâmcının Gazzâlî'nin açtığı vadide fikir imâl eden Râzî'nin düşüncelerini tevâris etmesi ile bir mutasavvıfinkini karşılaştırdığımızda perspektifi tayin eden usûl ne derece farklı olursa olsun mâhiyet olarak aynı gayeye ulaşmayı hedefledikleri görülebilir. Daha açık bir dille ifade edecek olursak tasavvufî kavramlar, bu gözle bakıldığında kelâmcıların Allah'ın zât ve sıfatları etrafında topladığı hususların bir başka zâviyeden izaha tabi tutulmasıdır. Mutasavvıflar Allah'ın birliğini haleldâr etmemek için vahdet-i vücûd fikrini savunurken, kelâmcılar daha farklı bir kavramsal ağ etrafında O'nun biricikliğini ortaya koymaya çalışırlar. Takip ettikleri metot ne derece farklı olursa olsun, yola çıkış gayeleri ile ulaşmak istedikleri hedef aynıdır. Kemâl Paşa-zâde'nin şahsında çok iyi görüleceği üzere kelâmcı itikâd sisteminin daralttığı hayatı, imkânlar yığını hâline getirdiği felsefe ile genişletir, tasavvufî da munisleştirir. Böylece her bir disiplin karıştığı bu terkip sayesinde katılaşıp kendi üstüne kapanmaktan kurtulur. Osmanlı'da düşünce bütün bu disiplinlerin neredeyse birbirlerinin içinde erimesiyle kendini bulmuş gibidir. Bütün bunlar kelâm, felsefe ve tasavvuf arasındaki ayrılık ve bütünleşmelerin asırlarca süren bir dikkatin ürünü olduğunu gösterir. Tam bu istikâmette gerisin geriye dönerek

Gazzâlî ile İbnü'l-Arabî'nin vücûd verdiği tefekkür tarzını gözden geçirdiğimizde bu tecrübenin Osmanlı asırlarından çok evvel başladığı ve fikir hayatımızın devam eden aşamaları için bunların çok mühim merhaleler olduğu görülür. Biliyoruz ki Osmanlı tasavvuf dünyası bu isimler etrafında döner. Bursevî, Ankaravî ve Bosnevî etrafında Osmanlı mutasavvıflarının kaynaklarını ve zihnî yapılarını gözden geçirdiğimizde kelâmcıların fikrî yapılarının nasıl ehlîleştirilerek belirli bir dünya görüşünün tabîî bir unsuru hâline getirildiği görülür. Görüleceği üzere onlar kelâma benzeyen bir tasavvufun peşindedirler. Amaç dünya görüşü oluşturmak olduğuna göre bütün birikimin kuşatılmak isteneceği tabîîdir. Bu bakımdan kelâmî yapıyı güçlendirerek halka aktarmada dolayısıyla da İslâm tarih tecrübesine mâl etmede sûfî-mutasavvıfların dikkatlerinde gerçekten tamamlayıcı bir şey vardır. Kitâbî kültür tasavvuf vâsıtasıyla içselleştirilir, sözde kalmaz, hayat tarzı hâline getirilir. Bu vâsita ile söz konusu disiplin realitenin içine iyiden iyiye yerleşme keyfiyetine sahip hâle gelir. Kelâmî tazammunları olan bir metin olarak gördüğümüz *Mesnevî Şerhi*'ne intikal ederek tasavvufun nasıl da kelâmî tahkim ve takviye eden bir mâhiyet arzettiğine daha yakından bakâbiliriz. Ehl-i Sünnet'ce göre Hazret-i Mûsâ *bana seni göster* dediğine göre Hakk'ı rubûbiyyet hasebiyle görmek câizdir. "Zira enbiyâdan müstahîl talep muhâldir".¹⁴⁷ Bu dikkati tamamlayan ifadeler şunlardır: Hakk'ın *sen beni elbette göremezsın* sözündeki *len* edâtını Mu'tezile teyîd manasına almıştır. Ancak bu fâhiş bir hatadır. Tahkîk ehline göre bunun manası şudur: Sen sen olduğun haysiyette beni göremezsın ancak zâtını zâtında, sıfât ve fiillerini sıfât ve fiillerimde yok ettiğin takdirde gören ve görülen hakîkatte ben olur, ayrılık ve ikilik aradan kalkar, böylece zâtımı müşâhede kılarım. Nitekim sûfî tâifenin efendisi Cüneyd-i Bağdâdî: "Rabbim'i Rabbimle gördüm, Rabbim; *sen kimsin?* dedi. Ben de *sen'im* dedim".¹⁴⁸ Dikkat edilirse burada Allah'ın mâhiyetini düşünce konusu yapmamaya özen gösteren ve O'nun hakîkat ve mâhiyetini idrâkteki çaresizlikten şikâyet eden mutasavvıflar, O'nunla irâdî seviyede aynîleşerek hakîkatın sırrına ermeye çalışırlar. Zâhiren birbirinden farklı iki kavramın, Allah'la insanın esasta nasıl birleşebileceklerinin imkânları yoklanır. Tenâkuz ve inkârlar görmezden gelinir. Tefekkürün yerini his alır. Yaratıldığı şeylerden daha doğrusu tecellîlerinden hareketle Allah'ı idrâk etmek mümkündür. Yaratılışın sırlarını çözerek Allah'ın aza-metine ulaşmaya çalışan kişi, ulûhiyyetin sırrını zorlayarak hayret makamına yükselir. Ulûhiyyet sahasını bir problemler yumağı hâline getirmek vahdet-i vücûdçu manada Allah fikriyle uyuşmaz. Onların hayret makamına yükselmeyi engelleyen bir mekânizmaya tahammül etmeleri mümkün değildir.

Osmanlı tasavvuf dünyasının ta kendisi diyebileceğimiz Ankaravî, kımıldatıcı fikri daima kendisinde bulduğu ve sade ilhâm almakla kalmadığı Mevlânâ'ya tabî olarak Sünnî olmakla Mu'tezilî olmak arasındaki esaslı farkları dile getirirken kelâmcılarla

¹⁴⁷ İsmail Rûsûhî Ankaravî, *Şerhu'l-Mesnevî*, I, 51; Bursevî'nin yorumları için bkz. *Kitâbü Tamâmî'l-Feyz fî Bâbî'r-Ricâl*, II, 149.

¹⁴⁸ İsmail Rûsûhî Ankaravî, *Şerhu'l-Mesnevî*, I, 52.

aynı çizgide hareket ettiğini his eder. Buna göre hiss-i zâhîrde kalanlar Mu'tezile, hiss kaydından bîrûn olanlar ise Sünnîdir. İtîzal ehli zâhîrî hislerin zebûnu ve mağluplarıdır. Lakin dalâletlerinden kendilerini Sünnî gösterirler. Diğer bir ifadeyle Mu'tezile tâifesi kendilerinin Ehl-i Sünnet ve ashâb-ı adâlet olduklarını iddia ederler. Ehl-i Sünnet'i de Cebriye tâifesi olmakla itham ederler ve cehâletlerinden kendilerini Sünnî şeklinde gösterirler. Fakat onlar davalarının tam aksine Sünnet ve adâlet tarîkından hâriç olup hissin esiri hâline gelip kalmışlardır.¹⁴⁹ Bunların doğrudan kelâmın ürünü olduğunu kabul etmek Daima mümkünse de buradaki tabirler mücerret değildir. İyi düşünülürse bunun yaşadığı dönemden başlayarak Türk fikir hayatında kuvvetle hüküm süren ve inanç dünyamıza mâl olarak yaşayan Mevlânâ'nın gerçekleştirdiği tecrübenin aynısı olduğu görülür. Burada yeni olan Selçukluda hazırlanan tecrübeye dönme arzusu ve iştiahtır. Osmanlı tasavvuf dünyasının kurucu metinlerinde kelâmı temas hâlinde olan bir usûlün müşahhas misali olan daha pek husus bulunabilir. Bu vadinin ürünü olan meyveler toplanıp lâyıkıyla değerlendirildiğinde kelâmın mantığı, iç nizâmı ve kavramlarının hemen her şey nüfûz nüfûz ettiği görülebilir. Mesela Yavuz Sultân Selîm Hân cevher; diğer kardeşleri, dostları, vezîrleri ve musahipleri arazdır sözü¹⁵⁰ bu gerçeği ifade eder. Bu durum sadetarihçilerin şahsında değil mutasavvıfların şahsında da hükümünü yürütür. Yazıcıoğlu'nun "ameller arazdır cevâhir ola/musavver olup anda zâhîr ola" beytinde¹⁵¹ bu durumu görmek mümkündür. Yine mutasavvıf Ankaravî de bir mısrayı izah ederken "bu mısra kinâyedir şu manadan ki bir şeyin arazını cevher ve âsâr u ahvâlini hakikat zanneylemekten" ifadeleriyle¹⁵² kelâmın dünyasına sığır. Osmanlı kelâm çizgisi *Şerh-i Akâid*'le *Meâlim*'de çok iyi görüleceği üzere Mu'tezile ve filozofları karşısına alarak¹⁵³ durulan yeri tahkim ve takviye eder. Diğer taraftan nazârî irfânı da kelâmî bir fonksiyona büründürür.¹⁵⁴

Osmanlı mutasavvıflarının dili zaman zaman bir meydan okuyuş hâlini alır. Fakat şurasını da söyleyelim ki bu tavır kelâmî de olsa meselenin tasavvufî prensiplere bağlandığı bir gerçektir. Diğer bir ifadeyle zihinde başlayarak hayata doğru yol alan mutasavvıfların kelâmı şu veya bu şekildeki teması hiçbir zaman tasavvufun içyapısını esir alacak bir tesir halkası oluşturmaz. Bu kuvvetli tesire rağmen onlar kelâmın imkânlarından kendilerini keşfin dünyasına götürecek şekilde faydalanırlar. Bu yönüyle kelâm, sosyal boyut kazanan tasavvufun zihnî seviyede ilk müsveddesi gibidir. Üzerinde durulması gereken nokta tam olarak burasıdır. Hakk'a ulaştıran yollar iki çeşittir. Biri ilim tarîkından başlar irfânda nihayete erer. Diğer de şehâdet tarîkından girerek gayb mertebesine ulaşır. Birincisi güneş ve ayın nûru ile Allah'ın

¹⁴⁹ a. g. e., II, 22.

¹⁵⁰ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Mevâ'idü'n-Nefâis fî-Kavâ'idü'l-Mecâlis*, s. 332.

¹⁵¹ Yazıcıoğlu Mehmed, *Muhammediyye fî Kemâlâtü'l-Almediyye*, s. 275; *Muhammediyye*, s. 373.

¹⁵² İsmail Rûsûhî Ankaravî, *Şerhu'l-Mesnevî*, II, 158.

¹⁵³ Taşköprü-zâde, *el-Meâlim*, vr. 99b, 101a-101b, 112b, 116b vd.

¹⁵⁴ Bu görüşümüzü destekleyen örnekler için bkz. eş-Şühûdu'l-Aynî fî Mebâhisi'l-Vücûdî'z-Zilûl, s. 39.

varlığına ulaşan Hazret-i İbrahim'in yoludur. İkincisi de Hazret-i Peygamber'in yoludur. Başlangıcı göğsün yarılması ve açılması ile İlâhî nûrun kalbe doğması, insanın kendi varlığını aradan kaldırması ve nefsinden külliyyen fânî olmasıdır. Bu mertebe, *her şey helâk olucu Rabbin vechi bakidir* sözünün gerçekleştiği yerdir. İlim ve istidlâl yolu ile keşf yolunu esas alanlardan hangisinin üstün olduğu, Çinli sanatkârlarla Rum sanatkârlar arasındaki rekabetten hareketle müşahhaslaştırır. Burada delillerin başka bir şekilde tecrübe edildiği ortadadır. Buna göre duvar ve perdenin arkasında Çinli sanatkârlar benzersiz sanat örnekleri icat ederken Rûmlar asıl mükemmelliğin “terk-i tahliye ve tahsîl-i tecellî” olduğunu bildikleri için cilalama ve parlatma işi ile meşgul olurlar. Perde açıldığında Rumların yaptığı şey gözleri kamaştırır.¹⁵⁵ İşte bu şekilde bir tecellî yüz bin nazar ve fikirden daha hayırlıdır. Nazarda kayıt ve şarta bağlanma keşf yolunu tutmada ise bütün bu kayıtlardan uzak olma vardır. Mesela bir kimsenin Zeyd'i yalnız kitâbet yönüyle bilmesi Zeyd'in kendini bilmesi gibi değildir; zira zâtı malûm olsa bütün vasıfları da ona tabi olur. O hâlde onu bu yönüyle bilen kimse cihet-i vâhîde ile kayıttan kurtulur. Aynı şekilde nazar tadrîcdir; zira tertib mukaddimelere muhtaçdır. Keşf ise hemen bir anda olan bir şeydir. Bununla beraber her tertipte o tertibi oluşturan unsurların sahîh bir şekilde birbirine tabi olmadığı hazen beyhûde neticeler ortaya çıktığı da görülmeyen bir şey değildir. Bu durumda zarûrî ilim, istidlâlî ilimden daha fazîletli olduğu gibi vehbî ve keşfî ilim de diğer kazanılmış ve zarûrî ilimlerden daha iyi ve daha kuvvetlidir.¹⁵⁶ Akıl ve nazar tarîkıyla meşgul olmak, insan için bir köstek ve perdedir; zira düşünme kuvveti vehimle mâlûl olduğu için bu tarîkı esas alanlar eşyayı hakkıyla bilemezler. Bir meselede fikir ve nazar tarîkıyla ilim elde eden kelâmcıların bir müddet sonra tam tersi bir tavır içine girerek bütün birikimlerinden vazgeçmelerinde bu çok net bir şekilde görülebilir. Bu bakımdan nazar ve fikirle meşgul olması itibarıyla akla itimad yoktur. Çünkü vehim ve hayal onu hâkimiyeti altına alır, bir şeyin hakîkatini lâıyıkıyla keşfedip açığa çıkarmaktan engeller. O hâlde fikir ve nazar tarîkıyla değil, iç âlemi temizleyip keşf yoluyla yani nebîlere tabi olarak eşyayı idrâk etmek gerekir.¹⁵⁷ Burada hiçbir entelektüel çerçeveye girmez gibi görünen bir manzara ile karşı karşıya olduğumuz ortadadır. Hâl bu ki nazar karşıtlığında dikkate değer bir şekilde ısrar eden bu satırların sıkı bir tahlili bizi tam tersi hükümlere götür-mese de madalyonun öbür yüzüne taşıyacaktır. Nazarî yolu esas alanlarla bu şekilde hesaplaşmada spekülâtif bir anlayışın mutasavvıfların zihniyet dünyasına nüfûz ettiği tartışmaya ihtiyaç bırakmayacak derecede meydandadır. Onların zamanlarına ait birçok hususiyetlerin ötesinde kalmalarını sağlayan şey işte bu şekilde zihnî ve amelî olan arasındaki irtibatı tabîî ve canlı bir şekilde sürdürmelerinde odaklanır. Aynı perspektif şurada daha berrak bir şekilde hükümünü yürütür: İslâm dininin iki usûlü vardır. Biri usûl-i fikh ve biri de itikâda ait meselelerle alakalı olan kelâm ilmidir. İnanca

¹⁵⁵ Taşköprî-zâde, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, I, 111-112.

¹⁵⁶ Bursevî, *Şerhü'l-Mesnevî*, II, 218-219.

¹⁵⁷ *Vâridât-ı Bedreddîn*, s. 72.

dair hususlarla ilgili olan usûl, usûl-i fıkıhın usûlü menzilesindedir. Bu açıdan güzel amellerin sıhhati, bâtınî inançların sıhhati üzere bina edilir. Bu durumda itikâdî sahîh olmayanın ibadetinin de sahîh olmayacağı kendiliğinden ortaya çıkar. Hazret-i *Mesnevî* dinin bu iki usûlünün usûlü derecesindedir. O yünden kelâm bi-esrihî istidlâlîyâtıdır. Onun için bu ilmin ashâbı birbirine mücadele ve müdafaadan uzak değildir. O hâlde bu istidlâlî ilimlerin usûlü Hakka'l-yakîne götüren keşfî ilim ve vahy-i kalbîdir ki o da *Mesnevî*'dir. Bu nedenle *Mesnevî*'nin Hakk'ın vahyi olduğu söylenir.¹⁵⁸ Ankaravî görüleceği üzere Gazzâlî'nin *Mustasfâ*'da kelâmı küllî ilim olarak gören tavrını hatırlatır tarzda harekete geçer ve noktayı tasavvufu koyar.¹⁵⁹ Çünkü istidlâl ashâbı, eşyanın hakikatlerini, aklî kıyaslarla ve fikrî mukaddimeler tertip etmek sûretiyle bilir. Fikrî kıyaslar ve aklî mukaddimeler ile câmî bilmek mümkün değildir. O basiret sahiplerine hizmet ve onlarla görüşüp sohbet etmekle elde edilir.¹⁶⁰ Bütün varlıklar ezeli ilmin ve İlâhî hikmetin gerektirdiği şeyler ile birbirine tesireder ve birbirinin tesiri altında kalır. Tertip ve irtibat, illiyet ve mâlûliyyet tarîkı üzere gerçekleşir. Varlık mertebelerinde görülen her şey, kendi üstündekine mâlûliyyet tutar ve kendi altında olana nispet-i illiyet tutar. Hazret-i Vâcibü'l-Vücûd'a ulaşınca kadar böyledir. Bütün yönlerden illiyet ve rubûbiyyet Hazret-i Ulûhiyyet'ten başkasına mahsûs değildir.¹⁶¹ Herşeyi neredeyse aynı kalıba döken dolayısıyla da birçok ehemmiyetli meseleyi gerilere iten bu mantığı imâmet ve hilâfet meselesi etrafında da görmek mümkündür. İmâmetle hilâfetin birbirine nispeti nübüvvetle velâyet gibidir. Nitekim her velî nebî olmaz. Aynı şekilde her imâm da halîfe olmaz. Fakat her halîfe imâm olur. Nitekim her velî nebîdir ve halîfe zamanı geldiğinde başka bir kimseye halîfe olur. O hâlde Allah'ın yarattıkları üzere İlâhî hüküm ile halîfe olmaz.¹⁶² Tasavvufun ocağında yetişen mütefekkirlerin bu satırlarında bulmuş olmanın lezzeti ve sükûneti vardır. Bununla beraber burada mutasavvıfların geçtiği yollara karşı gösterdiği reaksiyonların belli belirsiz izlerinin olduğu da bir gerçektir. Bu şekilde inzivâyâ hapsolup bazı şeylere karşı koymayı önermek, çeşitli aşamalar kaydederek noktayı tasavvufu koyan sûfî-mutasavvıfların bizzat kendi usûlünü inkâr etmek demektir. Hâdiseye bu bakımdan dikkat edilince fikirlerini his hayatını esas alarak yeni baştan düzenleyen mutasavvıfların aslında varlığından bile şüphe eder görüldüğü akla örtülü bir şekilde bazı hüriyetler verdiği görülür. Fakat bunlar tasavvuftan gelen hususilikler altında kaybolmuş yahut da oraya gizlenmiş vaziyettir.

Savunma tarzına dikkat kesildiğimizde nazar ile keşf arasında bir fark yok gibi görünen usûl, neticeye intikal ettiğimizde tasavvufun lehine kelâmı inkâr eden bir

¹⁵⁸ İsmail Rüşûhî Ankaravî, *Şerhu'l-Mesnevî*, I, 5.

¹⁵⁹ Tefâtânî ise mutasavvıfların kelâma biçtiği fonksiyonu tasavvufa biçer, din ile felsefe arasındaki irtibatı ele alırken tercihini kelâmdan yana koyar. Tefâtânî, *Şerhu'l-Mekûsûd*, I, 158, 177.

¹⁶⁰ İsmail Rüşûhî Ankaravî, *Şerhu'l-Mesnevî*, III, 533.

¹⁶¹ a. g. e., IV, 652.

¹⁶² Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nusûs fî Manassât-ı Hikemî'l-Fusûs*, II, 186.

kisveye bürünür. Bu keşfin entelektüel aşamaları tecrübe ederek geldiği merhaledir. Osmanlı tasavvuf dünyasının en önemli vasıflarından biri de bu şekilde hangi yollar-
dan geçildiğini gösteren taraflarıdır. Hiç şüphesiz bunlar geçilen yol esas alındığında
nazar ve fikrin ta kendisidir. Ulaşılan nokta dikkate alındığında ise tabi ki bu tasavvufî
şahsiyetin ve keşfin dünyasıdır. Böylece Osmanlı tasavvuf iklimini asıl hüviyetiyle
yakalayabilmek için hâdiseyi belirli bir noktada toplananın meseleyi içinden çıkılmaz
hâle getireceği kendiliğinden ortaya çıkar. Nazar ve keşfin temas noktaları zannedil-
diğinden çok fazladır. Onlar daima birbirlerinin tesiri altında kalırlar ve sistemlerinin
zarûrî neticesi olarak birbirlerinden uzaklaşma gereği duyarlar. Bu bakımdan Osmanlı
mutasavvıflarının kaleme aldığı hususlar, üzerinde ısrarla durulması gereken tecrü-
belerdir.

4. İMÂMET VE HİLÂFET MESELESİ ETRAFINDA SİYÂSÎ SİSTEMİN MEŞRÛİYET AĞI

Osmanlı kelâm sistematiği içinde yer bulan hususlardan bir tanesi de imâmet meselesidir. Kelâm kaynakları bu meseleye uzun ve sarsıcı siyaset tecrübesinin sert dönemecinden bakar. İmâmet ve hilâfet kavramları etrafında geride bıraktığı âlemi Osmanlı realitelerini dikkate alan bir çerçevede süzgeçten geçirir ve yeniden şekillendirir. Burada tarihin içinden akıp gelen düşüncenin, nasıl yerli bir mâhiyet kazandığı görülür. Teşekkül ettiği dönemde belli başlı birkaç meselenin etrafında toplanan imâmet ve hilâfet düşüncesi, Osmanlı asırlarında bir yığın unsurun birbiriyle kaynaşmasından doğan bir terkiptir. Bu terkinin çarkını döndüren Müslümanlık ve Osmanlı realiteleridir. Mazi mirasını yerli anânenin üzerine kapanarak okuyan Lütî Paşa, Birgivî, Bursevî ve Cevdet Paşa'yı etüd ettiğimiz zaman bunların birbirine nasıl kenetlendikleri görülür. Birbirlerini tamamlayan dikkatlere sahip olan bu düşünürler, geçmişle yaşadıkları zaman arasındaki aşılma gibi görünen mesafeyi ortadan kaldırır, meselenin cevherini bir daha gündeme getirirler. Böylece hâdiseler geçmiş asırların bir hikâyesi olmaktan çıkar. Burada hâdisenin geçmiş aşamalarını yoklayacak değiliz. Öteden beri hükmünü yürüten gerçekler etrafında geliştirilen tavra işaret etmek için yalnızca şu kadarını söylemekle yetinelim: Ehl-i Sünnet'e göre imâmet usûle değil fûrûa ait bir meseledir.¹⁶³ Fakat Şî'a onu usûlden kılar,¹⁶⁴ böylece bu mesele gittikçe yayılan bid'at ehlinin görüşlerine cevap vermek maksadıyla kelâm literatürüne girer,¹⁶⁵ her parçası aynı fonksiyonu paylaşan canlı bir hâdiseler olur. Bir başka ifadeyle imâmet her ne kadar dinin fûrûundan olsa da bid'at ve hevâ ehlinin hurâfelerini defetmek ve imâmlarla ilgili olumsuz itikâdların önüne geçmek için dinin usûlünden addedilir,¹⁶⁶ siyasî hâdiseler dînî bir renge bürünerek kendisini ifade eder. Bu Osmanlı asırlarında fikirden beklenen şeyin ta kendisidir. Râfîzîlikle karşı karşıya gelişler, fîkrî bir teyakkuz

¹⁶³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, V, 232; Taşköprî-zâde, *el-Meâlim*, vr. 141a; İcî bu gerçeği mensûbu olduğu Eş'arî mezhebi üzerinden vurgular. bkz. *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*, s. 395.

¹⁶⁴ Devvânî, *Celal: Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, s. 85; *Şerh-i Birgivi li-Kâdi-zâde*, s. 75.

¹⁶⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, V, 232; Taşköprî-zâde, *el-Meâlim*, vr. 141a.

¹⁶⁶ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 21-22.

hâlini beraberinde getirir, en canlı damar imâmet ve hilâfet meseleleri etrafında atar. Osmanlılar zaman zaman dallı budaklı vakalarla birtakım uçlarda kendilerini kaybetmeler de Râfîzîlerin Müslümanlığını şüpheli kılacak hususlar üzerine yoğunlaşırlar, iş tahammülü imkânsız bir realite olup kalan hususlara intikal ettiğinde de muhataplarını bir kalemde mahkûm etmekten çekinmezler.

İmâmet; peygamber ve onun fer'î konulardaki hükümleri adına din ve dünya işlerini icrâ eden umûmî riyâsettir.¹⁶⁷ Osmanlı inanç dünyasını tayin eden menbâlara vücûd veren mütefekkirlerin imâmeti zarûfî kabul eden görüşlerini, bitmek tükenmek bilmeyen kavgalardan hareketle okuduğumuzda onların aslında bir vaziyet tespiti yapmakla yetindiği görülür. Bunların en başında yer alan Teftâzânî'nin meseleye sorularla başlaması da söz konusu yapının aktüelliği ile ilgili olsa gerekir: İster imâm olsun ister olmasın şevket sâhibi umûmî bir riyâset sâhibi ile yetinilemez mi? Türkler zamanında olduğu gibi nizâm bu yoldan temin edilemez mi? Evet dünya nizâmı ile ilgili bazı işler bu yoldan nizâma konulabilir. Fakat en mühim gaye ve en büyük umde olan din işleri aksar. Teftâzânî burada dört halîfenin otuz yıllık hilâfetleri döneminden sonraki devirlerin imâmsız geçtiği dolayısıyla da ümmet'in asi ve günahkâr oldukları iddiasına karşı çıkar ve şöyle der: Otuz senelik halîfelikten maksad kâmil manadaki hilâfettir. Hilâfet dönemi biter ama imâmet dönemi bitmez; zira imâmet daha genel bir kavramdır.¹⁶⁸ *Şerh-i Akâid* vadisinde fikir imâl eden ve meseleyi tekrar tezgaha alan Ramazan Efendi, halîfe ile sultân arasındaki farka dair şunu söyler: "Halîfe tarîkat ve hükümet tarzı itibariyle Hazret-i Peygamber'in yolu üzere hareket eden kimsedir". Ehl-i Sünnet'e göre sultân, Şi'a'ya göre halîfe daha umûmîdir.¹⁶⁹ İmâm yani sultân tayini mü'minler üzerine vâcibdir¹⁷⁰ veya farz-ı kifâyedir.¹⁷¹ Bununla amaç İslâm dinini muhafaza ederek Müslümanları korumaktır. Bu problem fûrû-ı şer'iyyedendir. Fakat bu konuda çeşitli görüşler olduğu için şânına özen göstermek amacıyla itikâdî meselelere eklenir.¹⁷² Osmanlı'da günün siyaseti hakkında iyi bir fikir veren bu mesele, öteden beri zamanın hâdiseleriyle dallanıp budaklanır. İmâm naspetmek İmâmiyye ve İsmailiyye'ye göre şeriat kânûnlarını muhafaza etmek için Allah üzerinc; Mu'tezile, Zeydiyye ve Eş'arîlere göre kul üzerine vâcibdir. Mu'tezile ve Zeydiyye aklî deliller üzerinden; Eş'arîler de naklî deliller üzerinden bu hükme ulaşır. Hâricîler ise vücûbun gerekliliğini kabul etmezler.¹⁷³ İmâm nasbetmek her şeyden evvel doğabilecek muh-

¹⁶⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, V, 232.

¹⁶⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 69-70; *Şerhu'l-Akâid Tercemesi*, s. 327; görüleceği üzere Teftâzânî hilâfetin aslında otuz sene sürdüğünü ondan sonraki dönemin olsa olsa imâmet dönemi olarak değerlendirebileceğini söyler. Osmanlılar ise bunları birbirinin yerine kullanmakta tereddüt etmezler.

¹⁶⁹ Ramazan b. Muhammed el-Hanefî, *Şerhu alâ Şerhi'l-Akâid*, s. 299; Bursevî, *Şerhu'l-Muhammediyye: Feralhu'r-Rûh*, I, 11.

¹⁷⁰ Bursevî, *Kitâbü'n-Necât*, s. 140; Taşköprî-zâde, *el-Meâlim*, vr. 141a; *Şerh-i Birgivi li-Kâdî-zâde*, s. 75.

¹⁷¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, V, 232.

¹⁷² Birgivi, *Şerh-i Birgivi li-Kâdî-zâde*, s. 75.

¹⁷³ Kâdî Beydâvî, *Tavâliu'l-Envâr min Metâlii'l-Enzâr*, s. 235; el-İsfehânî, *Metâliu'l-enzâr ala Tevâlii'l-*

temel zararları defeder. Zararı imkân nispetinde ortadan kaldırmak vâcibdir. Nebîler ve akıl sahipleri bu hususlar üzerinde ittifak ederler.¹⁷⁴ Bu çerçevede imâm nasbını bir lütuf olarak gören ve lütfu da Allah'a vâcib kılan Şîîlerle¹⁷⁵ hesaplaşılarak¹⁷⁶ imâmet bahsine girilir, daha baştan imâmetin Allah üzerine vücûbunun olmadığı vurgulanır; zira Allah üzerine bir şey vâcib değildir. Aksine her şeyi vâcib kılan O'dur.¹⁷⁷

İmâmet etrafında öne sürülen şartlar gözden geçirildiğinde meselenin Hazret-i Peygamber'in vefatıyla birlikte baş gösteren hususlar çerçevesinde şekillendiği görülür. Fiilî durum esas alınarak bazı görüşlerin oluşturulduğu müşahade edilir. İmâmlara gerekli olan sıfatlar arasında en evvel hatıra gelenler şunlardır: Birincisi bu makama oturacak kimse, dînî meselelerin usûl ve fûrûunda müctehid olmalıdır. Böylece deliller ortaya koyarak, şüpheleri ve meseleleri halletmede, fetvâlarda, meydana çıkan hâdiselere hükmetmede ve değerlendirmede başkalarına muhtaç olmaz. İkincisi rey ve tedbîr sâhibi olmalı, savaş ve barışı ve diğer siyaset işlerinde tedbîrlerini kendisi almalıdır. Üçüncüsü cenge çıkmakta ve haddi ikâme etmede kalbine bir korku gelmemesi için gâyet bahadır olmalıdır. Dördüncüsü çeşitli açılardan insanlara tasarruf ettiğine göre adâletli olmalıdır. Beşincisi ve altıncısı akıllı ve bâliğ olmalıdır. Yedincisi erkek olmalıdır; zira avratların aklı ve dini eksik olur. Sekizincisi hür olmalıdır. Aksi takdirde insanlar arasında hor hakir olur ve efendisinin hizmetiyle meşgul olur. Dokuzuncusu hadîste de geldiği gibi Kureysli olmalıdır.¹⁷⁸ İbnü'l-Arabî'nin gözünde de ulemânın zikrettiği üzere imâmetin şartları ondur: Altısı yaratılıştaki mevcuttur, çalışmakla kazanılmaz, bunlar; bülûğ, akıl, hürriyet, zükûret, neseb-i Kureyş -ki onda ihtilâf vardır, ulemânın bazısı ona nazar etmez- işitme ve görme duyusunun selâmetidir. Dördü de gayret edilerek kazanılır: Necdet, ilim, kifâyet ve verâ'dır.¹⁷⁹ İbnü'l-Arabî nesep şartını ele alırken ulemânın zâhirî hilâfet noktasında ihtilâf içinde olduğunu vurgular Bâtinî hilâfette⁽¹⁸⁾ ise bu şartı sabit kılar. Buna göre "nesebin rûh hakkındaki itibarı, onun makamât-ı Muhammediyye'ye duhûlüdür. O makamât-ı Muhammediyye evveliyet

envâr, s. 466-467; İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, s. 395; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, V, 235; İbn Haldûn, *Lübâbû'l-Muhassal fî Usûli'd-Dîn*, s. 195.

¹⁷⁴ Kâdî Beydâvî, *Tavâliu'l-Envâr min Metâlii'l-Enzâr*, s. 235; el-İsfehânî, *Metâliu'l-enzâr ala Tevâlii'l-envâr*, s. 466-467; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, V, 235, 239; İbn Haldûn, *Lübâbû'l-Muhassal fî Usûli'd-Dîn*, s. 195.

¹⁷⁵ Nâsiruddîn-i Tûsî, *Tecridü'l-İtikâd*, s. 219.

¹⁷⁶ Şî'a'nın imâmetle ilgili şartları ve Teftâzânî'nin verdiği cevaplar için bkz. *Şerhu'l-Mekâsıd*, V, 245-246; dört halifenin hilâfetinin Şî'a'ya karşı delilleri için bkz. Taşköprî-zâde, *el-Meâlim*, vr. 144a-148a; Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâid n-Nesebi*, s. 136; Ramazan b. Muhammed el-Hanefî, *Şerhu alâ Şerhi'l-Akâid*, s. 300.

¹⁷⁷ Kâdî Beydâvî, *Tavâliu'l-Envâr min Metâlii'l-Enzâr*, s. 235; el-İsfehânî, *Metâliu'l-enzâr ala Tevâlii'l-envâr*, s. 468; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, V, 241.

¹⁷⁸ Kâdî Beydâvî, *Tavâliu'l-Envâr min Metâlii'l-Enzâr*, s. 236; el-İsfehânî, *Metâliu'l-enzâr ala Tevâlii'l-envâr*, s. 469-470; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, V, 233, 243-244; İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, s. 396; Taşköprî-zâde, *el-Meâlim*, vr. 142a.

¹⁷⁹ İbnü'l-Arabî-Ahmed Avni Konuk, *Tedlîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, s. 133.

¹⁸⁰ Halîfe kelimesinin tasavvufî bir yorumu için bkz. Dâvûd-ı Kayserî, *Risâle fî İlmi'l-Tasavvuf*, s. 235-237.

ve âhiriyyeti hasr eden devre-i sâniyye-i İlâhiyye'dir".¹⁸¹ İslâm siyaset tecrübesine göre ise Kureyşlik; üzerinde ittifak edilen, icmânın gerçekleştiği bir husustur.¹⁸² Mu'tezile her ne kadar *nesebin ehemmiyeti yoktur* dese de asalet ve şerefin insanları itaat altına alma noktasındaki gücü izahtan varestedir. O dönemde buna Hazret-i Peygamber'in de mensûbu olduğu Kureyş'ten daha lâayık bir kabîle yoktur. Vaziyet bu olunca herhangi bir zarûret baş göstermedikçe hilâfete lâayık olanlar Kureyş'e mensup olanlardır.¹⁸³ *İmâmlar Kureyş'tendir* hadîsine Mu'tezile'nin çoğunluğu ile Hâricîlerin tamamı karşı çıksa da sahâbe bunun muhtevâsıyla ve gerekleriyle amel etmiş ve böylece bu hususta kesin olarak icmâ meydana gelmiştir.¹⁸⁴ Bir başka hadîs de şudur: *Vâlilik Allah'a itaatde olan ve istikâmet üzere hareket eden Kureyş'tedir*.¹⁸⁵ Hazret-i Peygamber vefat ederken kimsenin baş çekmemesini, herkesin Kureyş'e tabi olmalarını vasiyet eder.¹⁸⁶

Yalnız şu nokta vardır ki mütefekkirler bu vadiye imâmetin Kureyş'e mahsûs olduğunu ifade eden hadîsi referans alarak harekete geçseler de bu makamı dolduracak vasfın güç ve kudret etrafında toplandığını ihsas ederler. Mesela Osmanlı tecrübesini besleyen dikkatlerden birisi olan Gazzâlî hayatını idrâk ettiği Selçuklu döneminde asrın güç ve kudret kaynağı olarak gördüğü Türkleri Müslümanlığın hâmîsi ilan eder. Hilâfeti muhafaza edecek vasıflarla cihâda hayat verecek potansiyeli onlarda görür.¹⁸⁷ İbn Haldûn da Gazzâlî gibi düşünür. Meseleyi bütün cepheleriyle yoklayan *Mukaddime* müellifi hilâfet kavramının çerçevesini şöyle verir: Halkın nazarına havâle olunan amme ile ilgili maslahatlardan başka bir şey olmayan hilâfet, dinin rûkûnlerinden değil¹⁸⁸ sadece dînî bir mansıptır.¹⁸⁹ Diğer bir ifadeyle dînî yöne sahip olan şey hilâfet makamı değil, halîfe tayinidir.¹⁹⁰ Hilâfet mansıpının şartları ilim, adâlet, kifâyet ve duyu organlarıyla uzuvların re'ye ve amele tesir eden hususlardan sâlim olmasıdır. Nesep itibariyle Kureyş'ten olma şartı ise tartışmalıdır.¹⁹¹ Kureyş kabîlesi çekişmeleri ve dağınıklığı ortadan kaldırarak birliği sağlamada devrinin yegâne asabiyet sâhibi gücü olduğu için, din işlerinin sağlam bir şekilde düzene oturtulabilmesi amacıyla, Kureyşlilik hilâfetin şartları arasında zikredilmiştir. Allah'ın, ne bir asra, ne bir nesle ne de bir millete ahkâm tahsis etmeyeceği bir müteârifeye olduğuna göre, Kureyş'ten

¹⁸¹ İbnü'l-Arabî-Ahmed Avni Konuk, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, s. 138-139.

¹⁸² İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, s. 398.

¹⁸³ Taşköprî-zâde, *el-Meâlim*, vr. 142a.

¹⁸⁴ İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, s. 398; Kâdî Beydâvî, *Tavâliu'l-Envâr min Metâlii'l-Enzâr*, s. 236-237; el-İsfehânî, *Metâliu'l-enzâr ala Tavâlii'l-envâr*, s. 469-470.

¹⁸⁵ Kâdî Beydâvî, *Tavâliu'l-Envâr min Metâlii'l-Enzâr*, s. 236-237; el-İsfehânî, *Metâliu'l-enzâr ala Tavâlii'l-envâr*, s. 469-470.

¹⁸⁶ Yazıcıoğlu Mehmed, *Muhammediyye fî Kemâlâtî'l-Ahnediyye*, s. 188; *Muhammediyye*, s. 255.

¹⁸⁷ *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, s. 182-183.

¹⁸⁸ *Mukaddimetu İbn Haldûn*, s. 615-616, 624; *Mukaddime*, s. 585, 594.

¹⁸⁹ *Mukaddimetu İbn Haldûn*, s. 582; *Mukaddime*, s. 552.

¹⁹⁰ *Mukaddimetu İbn Haldûn*, s. 637; *Mukaddime*, s. 609.

¹⁹¹ *Mukaddimetu İbn Haldûn*, s. 582; *Mukaddime*, s. 552.

olma gerekliliğinin yeterlilik şartına dâhil olacağı açıktır. Kureyş'ten olma şartını da kapsayan illet genelleştirilerek düzgün bir esas haline getirilirse görülür ki bu illet, devirdeki diğer unsurlara hâkim olacak asabiyyetin mevcudiyetinden başka bir şey değildir. Bu anlamda her çağda her bölge, oraya tahakküm edecek asabiyyete sahip bulunan zümreye bağlanır.¹⁹² Böylece hilâfet fikrini dar bir mecrâdan çıkaran İbn Haldûn her ne kadar *imâmlar Kureyş'tendir* hadîsini sahîh addetse de yapıcı bir unsur olarak gördüğü hilâfeti devrin şartlarına bağlamak yönünden diğer pek çok âlimden ayrılmakta, daha ziyade Kureyşlileri Araplar arasında siyâsî istikrârı temin edecek en kudretli kabîle olarak gördüğü için nesep şartının hikmeti üzerinde durmakta, hilâfetin gerektirdiği kudret kaybolduğu vakit, bu şartın da kalkması gerektiğini vurgulamaktadır.¹⁹³

İbn Haldûn burada kalmaz, meseleyi kurcalamaya devam eder. Nebî zamanında mühim bir şey olmayan hilâfet; himâye, savunma, cihâd,¹⁹⁴ irtidât ve fütûhât başta olmak üzere birtakım maslahatların gerçekleştirilmesi noktasındaki ehemmiyetinden dolayı, tedricî bir sûrette halîfeler zamanında önem kazanmış,¹⁹⁵ haliyle bütün bu hususları temin edecek muharrik unsur olan asabiyyete itibar olunmuştur.¹⁹⁶ İnancın bir parçası olmayan halîfeliğin varlık sebebi, dini korumak ve siyâsî otoriteyi icrâ etmek olduğuna göre, bunu yapan herhangi bir saltanat da aynı işleve sahiptir. Benzer bir rol oynayan saltanat gibi bu da, Kureyş kabîlesinin tabîî kan bağına dayansa da her zamanki gibi değişimin olacağı izahtan varestedir. Emevî ve Abbasî devletlerini oluşturan Arap asabiyesi, ilk hedef olarak İslâm'ın hâkimiyetini öngördüyse de, zamanla kendi menfaatini önceleyen bir saltanatın kurulmasına yol açmış, bu saltanat da Arap asabiyesi'nin azalmasına neden olmuştur. Halîfelik temelde İslâm'ın Arap hâkimiyetinde yayıldığı bir çağın ürünüdür. Diğer asabiye tiplerinin çıkması, saltanat türlerinin değişmesine yol açmış, siyâsî gücün hâkim asabiyyeye mensup olanlar tarafından kullanılması kaçınılmaz hâlde gelince yeni asabiye doğu İslâm dünyasında Türk, batı İslâm dünyasında ise Berberî merkezli bir merhaleye ulaşmış, haliyle çoğunlukla Arap kökenli olan 'ulemâ' ise yönetim sürecinden pay alamaz hâlde gelmiştir.¹⁹⁷

Hilâfeti akıl, tecrübe, bölge ve şartlara göre düzenleyen İbn Haldûn bu fikirlerinde yalnız da değildir. Aynı çerçeveden hareket eden Mâtürîdî hâdiseyi, yönetici: ehliyet ve liyakatine ilaveten dayanağı olan bir asabiyyeye sahipse hükümrânlıkta bulunabilir şeklinde izah ederek İbn Haldûn'un öncüsü olarak görülebilecek bir tavır sergiler. Hilâfet konusunda Türkistan bölgesine mahsûs hususiyetler taşıyan değerlendirmeler

¹⁹² *Mukaddimetu İbn Haldûn*, s. 585-586; *Mukaddime*, s. 555-557.

¹⁹³ Mehmed Said Hatiboğlu, "İslâm'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyşliliği", s. 184.

¹⁹⁴ Cihâd vazifesi, hilâfet kavramının içinin boşalmasıyla hükümsüz vaziyete gelmiştir. İstisnai olarak cihâdla meşgul olan az sayıdaki birkaç devlet ise genellikle cihâdın hükümlerini sultânlara mahsus hükümlere dâhil etmiştir. *Mukaddimetu İbn Haldûn*, s. 637; *Mukaddime*, s. 609.

¹⁹⁵ Dinin dört rûknü olan dört halifenin hilâfet günleri, Zamân-ı Saâdet gibi adâletin kemâle ermesiyle geçmiştir. *Tarih-i Cevdet*, I, 21.

¹⁹⁶ *Mukaddimetu İbn Haldûn*, s. 616-617; *Mukaddime*, s. 586.

¹⁹⁷ Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, s. 24.

yapan Mâtürîdî ve onu takip eden Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye göre imâmet nasla değil, ictihâd ve ihtiyâr iledir.¹⁹⁸ Eğer imâmet verâsetle olsaydı Abbâs'ın imâmeti, Ali'den daha evlâ olurdu.¹⁹⁹ Nesefî'ye göre Mâtürîdî'nin bir hususiyeti de şudur: Ondan önce bu konuyu ele alanlar meselenin sebeb ve mâhiyetine eğilmemişler, sadece nakle dayanarak görüş beyan etmişlerdir. Bunu aklî ve naklî veriler çerçevesinde ise Mâtürîdî tartışmıştır.²⁰⁰ İbn Haldûn'un görüşlerine paralel bir şekilde, fakat ondan asırlar önce Mâtürîdî, hilâfetin Kureyş'e hasredilmesini, siyâseten ve kıyâseten, târihî bir zarûret olarak doğru kabul etmiştir. Zirâ o devirde birliği temin ederek nizâm ve intizâmı sağlayacak en güçlü kabîle Kureyş'tir. Mâtürîdî'ye göre dînî açıdan, âlim, müttaki, mütedeyyin ve ehliyet sâhibinin işbaşına getirilmesi gerekir.²⁰¹ Bununla beraber, Hazret-i Peygamber: *İmâmlar Kureyş'tendir* demiş, Peygamber'in ashâbı da imâmı Kureyş'ten seçmiş, onlara bey'at etmiştir.²⁰² İmâmet dinin ve siyasetin iç içe geçtiği bir konudur. Bu nedenle imâmete geçecek kişinin kabîlesi, nesebi ve şahsî vasıfları önemlidir.²⁰³ Buna göre imâmete geçecek kişi dînî ve siyasî çerçevede hem dindar hem de neseb itibarıyla güçlü ve kudretli bir kabîleye mensup olmalıdır.²⁰⁴ Din ile örfü esas alan ve telif eden bu bakış açısı, Mâverdî'nin devlet başkanı/halife için öngördüğü pek çok vasıfla mukayese edildiğinde²⁰⁵ sadeliği ve muayyen hususları esas alan bir yapıya sahiptir. Diğer taraftan devlet başkanlığı meselesinin bu şekildeki yorumu İslâm tarih tecrübesinde vücûd bulan anlayışa sahip çıkarak onu aklî bir zemine çekme gayretidir.²⁰⁶

Bütün bu dikkatlere neler borçlu olduğumuzun en iyi ifadesi ve en yeni hamlesi Cevdet Paşa'dır. Onun aynı tarzdaki yaklaşımı Gazzâlî başta olmak üzere Mâtürîdî ile İbn Haldûn'un görüşlerinin akissiz kalmadığını göstermesi açısından mühimdir. O âdetâ, seleflerinden süzölmüş ifadelerle konuşurken devam eden bir medeniyeti, evvelkilerin hazırladığı bir çerçeveden görmekle yetinmez, onların bıraktığı mirasın Osmanlılar için meşrû bir zemin ve çerçeve oluşturmada ne derecede fonksiyonel olduğunu gözden kaçırmaz:

“Cumhûr-i sahâbenin hilâfeti Kureyş'e tahsis etmeleri dahi mücerret sülâle-i nebeviyyenin karabet-i nesebiyye ile bi'l-intisab teberrük ve teyemmün için olmayıp, belki Kureyş'in o zaman satvet ve kuvveti ve beyne'l-kabâil nüfûz ve itibarı olduğuna mebnî

¹⁹⁸ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 437, 449-459.

¹⁹⁹ a.g.e., II, 447.

²⁰⁰ a.g.e., II, 438; Mehmed Said Hatiboğlu, *Hilâfetin Kureyşliliği*, s. 80-81.

²⁰¹ Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 437, 441.

²⁰² a.g.e., II, 437, 441, 460, 480, 484; Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlû'd-Dîn*, s. 187; Hatiboğlu, *Hilâfetin Kureyşliliği*, s. 73-74.

²⁰³ Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 436.

²⁰⁴ a.g.e., I, 437-441.

²⁰⁵ bkz. Mâverdî, *el-Ahkâmû's-Sultâniyye ve'l-Vilâyeti'd-Dîniyye*, s. 5-10.

²⁰⁶ Ebû Mekhûl en-Nesefî de, “Allah, elçisini Kureyş'ten seçtiğini göre; bu, halifenin de oradan seçilmesi gerektiğine bir delildir” şeklindeki kanaatiyle hâdiseyi naklî ve aklî bir zemine çekerek değerlendirmektedir. *Kitâbü'r-Redd Alâ Ehli'l-Bida'*, s. 78.

idi. Çünkü hilâfet-i nebeviyye, ehl-i İslâm arasında râbıta ve kelime-i vâhide üzere ictimâlarına vâsıta olan bir emârettir. Emâret ise Cenâb-ı Hakk'ın bir sır ve hikmetidir ki teessüsü daima kuvvet ve satvet ile meşrûttur ve ondan maksad-ı aslî, def-i fesâd ve hıfz-ı asayiş-i bilâd ve tanzîm-i umûr-i cihâd ile mesâlih-i âmmeyi hüsn-i tanzîm ve tesviyeden ibârettir. Bu dahi satvet ve kuvvete menûttur. Âdet-i İlâhiyye bu veçhile cârî olagelmıştır”.²⁰⁷

Türk allamesi Sadru'sh-Şerî'a da (ö. 747/1346), *Ta'dilu'l-'Ulûm* isimli eserinde, hilâfetin şartlarını saydıktan ve gerçek hilâfetin otuz senede devrini tamamladığını belirttiikten sonra, Kureyşlilik şartıyla ilgili olarak şunları söyler: Zarûret varsa şart ortadan kalkar. Zamanımızda Kureyşlilik şartı da düşmüştür.²⁰⁸ Cevdet Paşa'nın dünya görüşünün şekillenmesinde Sadru'sh-Şerîa'nın ehemmiyetli yerini burada tekrar hatırlamalıyız. Bütün bu nedenlerden dolayı Cevdet Paşa, hem öncüsü konumunda olan Mâtürîdî, Gazzâlî, İbn Haldûn, Sadru'sh-Şerîa, Lutfî Paşa ve İsmail Hakkı Bursevî'ye tercüman olmuş, hem de bir taraftan onların açtığı yolu Osmanlıların şahsında müşahhaslaştırmıştır. Bu zâviyeden İbn Haldûn'un hilâfete ilişkin kurduğu çerçeve, Osmanlı sultânlarının halîfeliğini meşrûlaştırarak rasyonel bir çerçeveye oturtacak yönere sahiptir. Sultân II. Abdülhamid'in müsteşarı konumundaki Cevdet Paşa'nın *Mukaddime*'ye hususî ehemmiyet vermesinin bir başka sebebi de budur. Osmanlı saltanat makamı hâliyle hilâfet makamı olarak görülür. Pâdişâhlar dört halîfenin başı çektiği zincirin bir halkası olarak takdim edilir. Osmanlı halîfelerinin saltanat usûlleri, râşid halîfeler üzerine binâ edilmiştir. Onların cümlesi hâlis Ehl-i Sünnet'tir. Âdet ve meşguliyetleri devamlı olarak gazâ, mücâhedât ve şeriat hükümlerini icrâ etmek olduğu için hilâfet vasfına en lâıyk kimseler bunlardır.²⁰⁹ Osmanlı pâdişâhlarının İlâhî irâdenin sevkiyle gönderilmiş olduğuna yapılan vurgu, hükümdâra itaatin dînî boyutunu âşikâr hâle getirmektedir: “Gerektir kul dinilen yola gitmek/ne kim sultân buyursa anı itmek”.²¹⁰ Osmanlı'nın en sağlam düşünen kafalarından biri olan Cevdet Paşa, siyasî hayatın muhasebesini yaşadığı devirden geriye dönerek yapar. Hilâfet ve imâmet kavramlarını mücerret bir kıymet olmaktan çıkarır, onların hayatla ilgisini bulur. “Hükûmet-i İslâmiyye” hilâfet ve saltanatı bir araya toplar.²¹¹ Zira makam-ı hilâfet-i İslâmiyye “ihürâmî cemî-i müslimîne farz-ı ayn ve ayn-ı dîn”dir.²¹² Bu görüşün arkasında hâdisenin dayandığı büyük bir tecrübe mevcuttur. Her ne kadar Abbâsî devletinin sonlarında İslâm memleketlerinde ortaya çıkan büyük ihtilâller hasebiyle hilâfet ve saltanat ayrılarak “hilâfet bir riyâset-i diniye ve saltanat riyâset-i maddiye derecesine vardı ise de” sonraları Osmanlı Devleti'nin zuhûruyla “millet-i İslâmiyye

²⁰⁷ Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ*, I, 413.

²⁰⁸ Seyyîd Bey, *Hilâfetin Mâhiyyet-i Şer'iyyesi*, s. 17; Hatiboğlu, *Hilâfetin Kureyşliliği*, s. 183.

²⁰⁹ Mütercim Âsım Efendi, *Merahu'l-Meâlî fi Şerhi'l-Emâlî*, s. 150.

²¹⁰ İbn-i Kemâl, *Tevârih-i Âl-i Osman* VIII. Defter, s. 29.

²¹¹ *Tarih-i Cevdet*, I, 20.

²¹² a. g. e., IX, 121.

teceddüt ederek yine hâlet-i asliyesini buldu”.²¹³ En esaslı olan şeyi kavrayan Yavuz Sultân Selîm Hân, Hicaz ve Mısır’ı fethederek *Hâdimi’l-Harâmeyni’ş-Şerîfeyn* ünvanını ve hilâfet-i İslâmiyye lakaplarını mevcut lakaplara ilave eder. “Şîar-ı hilâfet olan teberrükât-ı seniyye-i nebeviye-yi merkezi saltanat-ı İslâmiyye olan” İstanbul’a getirir. Kopan zinciri bağlayan ve kırılan devamlılığı yeniden sağlayan Yavuz Sultân Selîm sayesinde “Devlet-i Aliyye müstaidd olduğu derece-i ‘ulyâya” ulaşır.”²¹⁴ İslâm dünyasının çözüldüğü bir atmosferde, o asırda din-i İslâm’ın yegane hâmîsi olan Osmanlı Devleti hilâfeti yeniden diriltmiştir.²¹⁵ Asıl kuvveti Türklerden oluşan Osmanlı Devleti muhtelif kavimler ve sınıflardan oluşan bir büyük topluluk olup bu farklı unsurları birbirine bağlayan mukaddes kuvvet hilâfettir. Çünkü Arab, Kürd, Arnavud, Boşnak kavimlerini yek-vücûd eden taraf *vahdet-i İslâm*’dır.²¹⁶ Siyasette nizâmın ne olduğunu anlatmak için belki de en iyi misal budur. Böylece öteden beri mevcudiyetini sürdüren yaklaşım, Osmanlı asırlarında yeniden realiteyle birleşir. Paşa hilâfet fikrini mücerretten müşahhasa müşahhasan mücerrede götürür. Halîfeyi zıllullâhi fi’l-arz olarak gören kadîm anâneye mensup olan²¹⁷ ve gerçekten esaslı olanın yolunda yürüyen Cevdet Paşa, Osmanlı hilâfet ve imâmet düşüncesine bir ana nehir ve ufuk olan Mâtürîdî, Gazzâlî, Sadru’ş-Şerîa, Lûtî Paşa ve Bursevî’deki dikkati yeni baştan Osmanlı tecrübesine tatbik eder. Yaşadığı zamanın tazyiklerini onlardan aldığı güçle halleder. Onların perspektifini aynı istikâmette devam ettirme kudretini gösterir. Esasında o, seleflerinin yorumunu yeniden inşâ etmekle devrinde hilâfetin meşrûiyeti meselesini de bir tarafıyla aklî bir zemine çekerek çözümlemiş olmaktadır. *İktidar ve kudret sâhibi olana itâat farzdır* diyerek, o dönem İslâm âleminde tek siyasî kudret sâhibi olan Osmanlı Devleti ve Osmanlı sultânına Müslümanların itâat etmesini mecburî hâle getiren ve Osmanlı hânedânının hilâfetlerine muhâlefet edenlerin âsî ve bâğî olduğunda şüphe olmadığını vurgulayan²¹⁸ Cevdet Paşa, böylece İslâm âleminin liderliğini Kureys’e mâl eden görüşlerin arkasında İngiltere’nin Arapları kışkırtma siyasetinin olduğunu vurgulayarak, Osmanlı iktidârını ve hilâfetini siyasî yönden meşrû bir zemin ve çerçeveye oturtur.²¹⁹

Burada dikkatle üzerinde durulması gereken bir başka isim de Kânûnî devrinde halîfenin Kureys’ten olması fikrine karşı çıkan Lûtî Paşa’dır.²²⁰ O konuyla ilgili eserini imâm ve halîfe ünvanını almak için Kureys’e mensubiyetin şart olup olmadığını izah etmek maksadıyla kaleme alınmıştır. Burada müellifin dikkate aldığı metin, hilâfeti

²¹³ a. g. e., I, 20.

²¹⁴ a. g. e., I, 39.

²¹⁵ Cevdet Paşa, *Tezâkir*, I, 149; *Tarih-i Cevdet*, I, 39.

²¹⁶ BOA, YEE, K. 18, E. 1858, Z. 93, Kr. 39; *Tarih-i Cevdet*, IX, 121.

²¹⁷ Mustafa Reşid, *Âsâr-ı Meşâhir*, s. 70, 92.

²¹⁸ Cevdet Paşa, *Tezâkir*, I, 149.

²¹⁹ Ortaylı, “19. yüzyılda Panislâmizm ve Osmanlı Hilâfeti”, s. 251.

²²⁰ Hulusi Yavuz, “Sadrazam Lûtî Paşa ve Osmanlı Hilâfeti”, s. 54-27.

Kureyş'e tahsis eden Ömer Nesefî akâidi ile *Şerhi-i Akâid*'dir.²²¹ Nesefî'nin naklettiğine göre Ehl-i Sünnet Ebû Hanîfe'den beri hilâfetin Kureyş'e ait olduğu fikrini savunur. Lütî Paşa klasik kaynaklardan topladığı delillerden hareketle Hazret-i Peygamber'in galebe, kahr, dini adâletle ikame, emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i 'ani'l-münker, riyâset-i 'amme gibi bütün şartları cem eden sultâna imâm, halîfe, vali ve emir ünvanlarını vermekte bir beis olmadığını hatta bu tarz ünvanları vermenin vâcib olduğunu vurgular.²²² Bir manada hilâfet ve imâmeti fiili güce irca eder. Lütî Paşa'nın bu görüşü Mâtüridî, Gazzâlî ve İbn Haldûn'da da karşımıza çıkar. Ulemâyâ göre Pâdişâh olmayı temin eden sebepler biat, galebe ve hükmünü geçirme kudretine sahip olmaktır. Kureyşî olmak şeklinde bir şart ileri sürmemişlerdir.²²³ Bu zemin ve çerçevede, hâkimiyeti altındaki topraklar, yukarıdaki şartları ete kemiğe büründüren Kânûnî'yi halîfe ve imâm tanıdığına göre mesele kendiliğinden hallolmuş olur.²²⁴ Hazret-i Peygamber zamanının imâmını bilmeden ölen kimse câhiliye ölümü ile ölmüştür²²⁵ veya *Sultân'ın imâmetini inkâr eden zındıktır* dediğine göre Ömer Nesefî'nin Kureyş'e mensup olma şartı hadîslere ve icmâyâ aykırı hâl gelir.²²⁶ Lütî Paşa burada hilâfetin Kureyş soyuna tahsis edilmesine karşı çıkar; zira Abbasîlerin yıkılmasıyla beraber bu soydan kimse kalmamıştır. Müslümanları Hristiyanlara karşı himâye edebilecek vasıftaki bir devletin yöneticisinin yani Osmanlı Sultânlarının bu ünvanı hakettiği kanaatinde. Yaşar Ocak'a göre klasik dönemde Lütî Paşa'dan başka bir müellifin modern zamanlara gelinceye kadar bu mesele üzerine odaklanan bir risâle kaleme almaması da İslâm uğruna savaşan Osmanlı sultânlarının 1517'den beri kılıcının hakkıyla fiilen halîfeliği elinde bulundurmasına dair Müslümanlar arasında bir kamuoyu teşekkül ettiğinin göstergesidir.²²⁷ Bu bakış açısı da kaleme alınan siyasetnâmelerin doğrudan ihtiyaçlara paralel olduğunu göstermektedir. Yalnız burada Yaşar Ocak'a Lütî Paşa'dan sonra da bu hususun siyasetnâmelerin aktüel cephesini teşkil etmeye devam ettiğini söylemeliyiz. Mesela Bursevî'nin şu ifadelerinde bu durum çok belirgindir: "İmâmet Kureyş'e mahsûstur; zira *imâmlar Kureyşten'dir* hadîsi vârid olmuştur. Bu asırda Şerîf-i Kabe'den gayrı Kureyş'ten maruf imâm yoktur. Ol dahi Âl-i Osman'ın nasbıyladır. Onun için hükümeti husus üzeredir".²²⁸

İslâm tarih tecrübesine doğru uzanırken mensup olduğu iklime doğru çekilen ve Gazzâlî'nin halefi daha doğrusu Osmanlıların Gazzâlî'si olarak vasfedilen Bursevî acaba

²²¹ Lütî Paşa, *Risâletü Halâsî'l-Ümme fî Ma'rifeti'l-E'imme*, vr. 3a.

²²² a. g. e., vr. 5b.

²²³ a. g. e., vr. 6a.

²²⁴ a. g. e., vr. 22a.

²²⁵ Ayrıca bkz. Tefâtânî, *Şerhu'l-Mekasid*, V, 239; Ramazan b. Muhammed el-Hanefî, *Şerhu alâ Şerhü'l-Akâid*, s. 297.

²²⁶ Lütî Paşa, *Risâletü Halâsî'l-Ümme fî Ma'rifeti'l-E'imme*, vr. 3a, 5b-6a.

²²⁷ Ocak, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Düşünce Hayatı, 14.17. Yüzyıllar", s. 166.

²²⁸ Bursevî, *Şerhu'l-Muhammediyye: Ferahü'r-Rûh*, II, 165; Sırrı Giridi, *Şerh-i Akâid* çevirisinde hilâfet bahsine yer vermez.

İbn Haldûn'u okumuş mudur? Meseleyi tamamen güç ve kudret merkezine dolayısıyla da gerçeklere dayandırması aralarında bir irtibat olabileceğini akla getirmektedir. En azından her iki düşünürün de perspektif imkânlarını genişleten unsurlar aynı olabilir. Bu usûlün ve perspektifin ne derecede fonksiyonel olduğu Cevdet Paşa'nın şahsında bir kez daha tecrübe edilecektir. Bursevî'de meseleyi çözen Osmanlı müellifleri Birgivî'nin şahsında sanki İslâm siyaset tecrübesinin teşekkül ettiği dönemde kalmış gibidir. Fakat yine de güce vurgu yaptığı ilk cümlesine dikkat kesilmelidir.²²⁹ Buna göre hükümleri yerine getirmeye gücü yeten, Müslüman, hür, mükellef, zâhir ve Kureyşî bir imâm Müslümanlara gereklidir. Hâşimî, günahlardan korunmuş ve zamanının en fazîletlisi olması şart değildir. Doğru yoldan saparak zulme yönelmesi sebebiyle azledilemez.²³⁰ Bu nedenle ne kadar zâlim olursa olsun, "pâdisâhlara kılıç çekmek câiz değildir".²³¹ Osmanlı itikâd dünyasının kaynağı konumundaki Tefâtânî, imâmın Kureyş'ten olması şartına Hazret-i Peygamber öyle olduğu için şarttır der ve ekler: Gerçi bu konudaki haber vâhid haberdır. Fakat Hazret-i Ebû Bekir bunu Ensar'a karşı delil olarak ileri sürünce kimse itiraz etmemiş,²³² kendisinin hilâfeti hususunda ittifak gerçekleşmiş, bir manada bu söz, o zaman amelî bir karşılığa sahip olmuş, ahad haber fiili tevatür derecesine yükselerek kesin delil vasfını kazanmış tabiatıyla hadîs fonksiyonu icrâ etmiştir. Beyzâvî'nin Hazret-i Ebû Bekir'in ve Hazret-i Ömer'in hilâfetini temellendirirken fiili vaziyete de bakması bu cümledendir: Diğer bir ifadeyle ümmet bu makama istidâtlı olduklarını gördüğü şevket ve azametleriyle beldeleri istilâ eden ve hâkimiyetleri altına alan bu iki zata biat eylemiştir.²³³

İslâm siyaset tecrübesi tam bu noktadan itibaren Hazret-i Ebû Bekir'in imâmetine çeşitli dayanaklar oluşturur.²³⁴ Buna göre o akranlarından önce Hazret-i Peygamber'i tasdik ettiği için peygamberlerden sonra cümle insanın en fazîletlisidir.²³⁵ Hazret-i Peygamber'den sonra hilâfeti ve imâmeti en çok hak eden ve o makama en lâıyk olan kimse Ebû Bekir'dir. Hazret-i Peygamber hayatta iken namaz imâmlığında kendisine

²²⁹ Hilâfetin Kureyşliliğini ilk kaynaklara inerek sorgulayan kitap hacmindeki etraflı makale Mehmed S. Hatiboğlu'na aittir. Ona göre kavmiyeti öne çıkaran *imâmlar Kureyşten'dir* hadîsi herşeyden evvel "ehliyetle kavmiyet unsuruna değer vermeyen İslâmiyet akidesine tamamen" aykırıdır. Hatipoğlu araştırmasında bölgenin siyasi şartları gereği Hazret-i Ebû Bekir'in halife seçildiğini müşahhas örnekler üzerinden gösterir. Dolayısıyla netice; fiili olarak Kureyşlik etrafında toplanabilecek hususları haklı hâle getirir. bkz. "İslâm'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyşliliği", s. 157, 160, 172.

²³⁰ *Sireti'r-Resûl ev el-Tarikatü'l-Muhammediyye*, s. 47.

²³¹ Muhammed b. Pîr Ali Birgivî, *Risâle-i Birgivî*, s. 26; a. mlf., *Vasiyyet-nâme*, s. 106.

²³² Tefâtânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 70; *Şerhu'l-Akâid* tercemesi, s. 329; Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Neseî*, s. 136; Ramazan b. Muhammed el-Hanefî, *Şerhu alâ Şerhi'l-Akâid*, s. 300.

²³³ Kâdî Beydâvî, *Tavâliu'l-Envâr min Metâlii'l-Enzâr*, s. 238; el-İsfehânî, *Metâliu'l-enzâr ala Tevâlii'l-envâr*, s. 472-473; Tefâtânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, V, 233.

²³⁴ Hazret-i Ebû Bekir'in hilâfetini temellendiren görüşlerle ilgili olarak bkz. İcî, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*, s. 407-408; Kâdî Beydâvî, *Tavâliu'l-Envâr min Metâlii'l-Enzâr*, s. 239-241; el-İsfehânî, *Metâliu'l-enzâr ala Tevâlii'l-envâr*, s. 474-476; Hazret-i Ebû Bekir'in hilâfetini sorgulayan görüşler için bkz. Nâsiruddîn-i Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, s. 241-251.

²³⁵ Hızır Beg, *Kasîde-i Nûniyye*, s. 7.

halîfe kıldığı Ebû Bekir'in imâmılığı, biat, icmâ ve ittifakla sabittir.²³⁶ Teftâzânî'nin de ifade ettiği gibi hilâfet onun hakkı olmasa da idi sahâbe bu hususta ittifak etmezdi. Birgivî de Teftâzânî'ye iştirak eder: “Ashâb-ı kirâm hâşâ bâtl üzere ittifak etmezler”. Müslümanların cumhûruna muhâlefet eden Kızılbaşların/Râfızîlerin mezhebi bâtıldır.²³⁷ Manastırlı da şöyle der: Konuyla ilgili “bizce en ziyade şâyân-ı vüsûk olan burhân, eslâf-ı ızâm hazerâtının bu babdaki icmâ-ı katîleridir”.²³⁸ İmâmın masum olup olmaması meselesi etrafında Şi'a'ya verilen cevapta da ortaya çıktığı gibi devamlı olarak Hazret-i Ebû Bekir'in fiili vaziyeti esas alınır. Onun şahsında neyin esas alınıp alınmadığına odaklanılır.²³⁹

Osmanlı müellifleri esasen burada İslâm siyaset tecrübesine öteden beri hâkim olan zihniyet ve tavrı yeni baştan aktüel hâle getirirler. Hepsinde eskiye bakan bir taraf vardır ve hâkim olan bu cephe dir. Onlar zamanında teşekkül eden fikirleri uzak devirlere taşıma ihtiyacı hissederken, İslâm siyaset tecrübesinin başlangıç devrinin nabzını kendi nabızları yaparlar. Bu geçmişten miras bir hayat ve dünya görüşüdür. İş Hazret-i Ebû Bekir'de kalmaz²⁴⁰, aynı perspektif sırasıyla Hazret-i Ömer,²⁴¹ Osman ve Ali²⁴² için de hükmünü yürütür ve kendiliğinden bir hüviyet kazanır: Teftâzânî *Şerh-i Akâid*'de insanları en fazîletlisi olarak Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali'yi sıralar. Bu sıralama İslâm siyaset tecrübesinin asıl yaşayan yüzünü verir. Bu konuda ulemâ ve meşâyih-i selevin icmâsı vardır. “İmdi hüsn-i zann ü hükm ederiz ki selev, bu tertibi delâil-i emâretiyle bilmemiş olsalar bunun üzerine ittifak etmezlerdi. İşte bize vâcib olan bu hususta seleve ittibadır. Ve *Şârih-i Mevâkıf* da böylece kâil oldu”.²⁴³ Maziyi

²³⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 22.; Devvânî, *Celal: Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, s. 85; *Şerh-i Birgivî li-Kâdi-zâde*, s. 76; Hazret-i Ebû Bekir; hakkında inen ve *seyyicennebühel'erkâ* âyetinde de görüleceği üzere sahâbenin en takvâlisidir. Leyl sûresi/17.

²³⁷ *Şerh-i Birgivî li-Kâdi-zâde*, s. 76, 81; Kâdi Beydâvî, *Tavâliu'l-Envâr min Metâlii'l-Enzâr*, s. 239; el-İsfehânî, *Metâliu'l-enzâr ala Tevâlii'l-envâr*, s. 474-475; ayrıca bkz. Kemâl Paşa-zâde, *er-Risâletü'l-Münîre*, s. 13.

²³⁸ Manastırlı İsmail Hakkı, *Metâlib-i İrfâniyye ve İzâhât-ı Nûniyye*, s. 108.

²³⁹ İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, s. 399; Ramazan b. Muhammed el-Hanefî, *Şerhu alâ Şerhi'l-Akâid*, s. 294; Şi'a'ya göre imâmın masum olması gerekir, Hazret-i Ebû Bekir ise masum değildir. Yine bey'at imâmetin ispatında ve Hazret-i Ebû Bekir'in imâmetinde isabetli bir yol değildir. İsmailiyye ve İsnâ Aşeriyye'nin iddia ettiği aksine imâmda ismet şart değildir. İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, s. 401; Kâdi Beydâvî, *Tavâliu'l-Envâr min Metâlii'l-Enzâr*, s. 237; el-İsfehânî, *Metâliu'l-enzâr ala Tevâlii'l-envâr*, s. 470-471; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsid*, V, 233; Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefi*, s. 137; Nâsiruddîn-i Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, s. 220; Şi'a'nın öne sürdüğü diğer şartlar ve buna verilen cevaplar için de bkz. *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, s. 400-401 vd.

²⁴⁰ Hazret-i Peygamber'den sonra hak İmâm bize göre Hazret-i Ebû Bekir, Şi'a'ya göre Hazret-i Ali'dir. İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, s. 400.

²⁴¹ Hazret-i Ömer'in halîfeliğinin meşrûiyeti için bkz. İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, s. 407-408; Hazret-i Ömer'in hilâfetini sorgulayan görüşler için bkz. Nâsiruddîn-i Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, s. 251-259.

²⁴² Hazret-i Ali'nin imâmetine dair Nâsiruddîn-i Tûsî'nin sıraladığı deliller için bkz. *Tecridü'l-itikâd*, s. 223-238, 259-292; İbn Haldûn, *Lübâbii'l-Muhassal fî Usûli'd-Dîn*, s. 195-196; bunların çürütülmesi ile ilgili olarak bkz. Kâdi Beydâvî, *Tavâliu'l-Envâr min Metâlii'l-Enzâr*, s. 241-244; el-İsfehânî, *Metâliu'l-enzâr ala Tevâlii'l-envâr*, s. 477-481; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsid*, V, 274-275 vd.

²⁴³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsid*, V, 231; Devvânî, *Celal: Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, s. 85; Hayâlî, *Hâşiye*

yeni döneme olduğu gibi aktaran Hızır Beg'in tavrı da aynı istikâmettedir: "Ömerdir bil hem ondan sonra efdâl/oluptur dine ol-hayru'l-mu'înân",²⁴⁴ Türklerin İslâmlaşmasına giden süreci açan Hazret-i Ömer'in fazîleti dini yayma ile irtibatlandırılır. Manastırlı bu durumu şöyle izah eder:

"Kütüb-i siyerde malûm olduğu üzere Hazret-i Ömer din-i İslâm'ı kabulleri akîbinde o zamana kadar hânelerde ifâ olunan ibâdetlerin alenen Harâm-ı Şerîf'de edâsına vâsita olmuş ve i'zâz-ı dîn-i mübîne kavlen ve fiilen pek çok yardım etmiş. Hatta resûl-i Ekrem hazretleri tarafından kendisine Fârûk ünvânı âlîsi verilmiş olduğu gibi zaman-ı hilâfetlerinde kesret-i fütûhâta mazhar olarak dîn-i İslâm'ı şark u garba neşr ü îsâl ve a'dâyı tamamen kahr u îzâle eyledikleri de malûmdur".²⁴⁵

Aynı zemin ve çerçeve etrafında dönen Hızır Beg, klasik güzergâhı takip ederek Hazret-i Osman'la devam eder: "Ömer'den sonra dediler meşâyih/tereddüszüzdür tafdîl-i Osman/dahi sonra Ali'dir efdâl-i nâs/Resûlün İbn ammî kâne irfân".²⁴⁶ Bu konuda icmâ yoksa meşâyih-ı izâmın fetvâları ve ulemânın geneli böyle itikâd ettiği için tereddüte mahal yoktur.²⁴⁷ Üzerinde durulması lazım gelen bir nokta da Hazret-i Peygamber: *Benden sonra hilâfet otuz senedir. Ondan sonra zulmedici pâdişâhlık olur.* Bundan dolayı Hazret-i Ebû Bekir'le Ömer'in hilâfeti on üç sene, Osman'ın on iki sene ve Ali'nin beş sene olur. Bu hadîs hilâfetin dört imâma inhisarına açık bir delildir.²⁴⁸ Râfîzîlerle yapılan kavgalara ilişkin bütün bütün bir rûh hâlî bu satırlardadır. Tarihî şartların tam cevabı buradan alınabilir. Görüleceği üzere kendilerini o çizginin bir devamı olarak gören Osmanlılar, bu mirası hiç değiştirmez, İslâm itikâd sistemini hazır çerçevesinden benimser, dört halîfeyi ebedî ve muâsir kıymetler hâline getirirler. Osmanlı siyaset düşüncesini itikâdî olarak terbiye eden damar budur.

İmâmet ve hilâfeti saltanat makamı ile aynîleştiren Osmanlılar bu meselede hayatı ve realiteleri esas alan ve buna göre fikir imâl eden, imâl ettiği düşüncelerle âdetâ Osmanlı asırlarına aynatutan Mâtürîdî, Gazzâlî, Sadru'sh-Şerîa ve İbn Haldûn'un tesiri altındadır. Osmanlı kaynaklarından hareketle bu çizgiye döndüğümüzde onların

alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Neseî, s. 133; Ramazan b. Muhammed el-Hanefî, Şerhu alâ Şerhi'l-Akâid, s. 293; Kemâl Paşa-zâde, er-Risâletü'l-Münîre, s. 13; Devvânî, Celal: Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye, s. 85; Damad-ı Gelenbevi Seyyid Mehmed Şükri, Tuhfetü'l-fevâid alâ Cevâhiri'l-Akâid, s. 131; Osman Kilîsî Uryânî, Hayrî'l-Kalâid Şerhi Cevâhiri'l-Akâid, s. 129; Hulvî, Câm-ı Dil-Nüvâz, s. 4; Niyazî-i Mısrî'nin Hatıraları, s. 61.

²⁴⁴ Hızır Beg, *Kasîde-i Nûniyye*, s. 19.

²⁴⁵ Manastırlı İsmail Hakkı, *Metâlib-i İrfâniyye ve İzâhât-ı Nûniyye*, s. 108-109; Damad-ı Gelenbevi Seyyid Mehmed Şükri, *Tuhfetü'l-fevâid alâ Cevâhiri'l-Akâid*, s. 130; Osman Kilîsî Uryânî, *Hayrî'l-Kalâid Şerhi Cevâliuri'l-Akâid*, s. 129.

²⁴⁶ Hızır Beg, *Kasîde-i Nûniyye*, s. 19.

²⁴⁷ Manastırlı İsmail Hakkı, *Metâlib-i İrfâniyye ve İzâhât-ı Nûniyye*, s. 110.

²⁴⁸ Kâdî Beydâvî, *Tavâliu'l-Envâr min Metâlii'l-Enzâr*, s. 240; el-İsfehânî, *Metâliu'l-enzâr ala Tevâlii'l-envâr*, s. 474, 476; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekasid*, V, 266; Ramazan b. Muhammed el-Hanefî, *Şerhu alâ Şerhi'l-Akâid*, s. 297.

siyaset düşüncesinin arka planını doldurabilecek vasıfta olduğu görülebilir. *İmâmlar Kureyşten'dir* hadîsi etrafında vücûd bulan değerlendirmelerin de göstereceği üzere idrâk edilen dönemin realiteleri, mazi mirasını gözden geçirmeyi ve yeni baştan yorumlamayı gerekli kılar. Osmanlının fikir kafasını emziren bütün bu düşünürler Kureyşîliği Müslümanları himâye edebilecek güç ve kudrete tahsis etmesini aktüelleştiren bir perspektifi harekete geçirirler. Kureyşîliği Osmanlı saltanat sistemiyle özdeşleştirirler. Hilâfet sisteminin başlangıç döneminde Arap asabiyeti Müslümanlık fikri içinde eriyerek ona yön verirken; bu dönemde Arap asabiyeti yeni bir iklim gibi yerini Osmanlı asabiyetine bırakır. Müslüman asabiyetinin yörüngesini tayin eden merkez Osmanlı siyasî irâdesidir. Tahmin edilebileceği gibi asabiyetin bir karşılığa sahip olması güç ve kudretle doğrudan bağlantılıdır. Hilâfetin Kureyşîliği etrafındaki tartışmalar buraya ircâ edilebilir. Nitekim İslâm siyaset tecrübesinde Mâtüridî, Gazzâlî, İbn Haldûn, Sadru'sh-Şerîa, Lütî Paşa, Bursevî ve Cevdet Paşa gibi düşünürler meseleye İslâm âlemini diriltecek ve çekip çevirecek kudret kimde ise Kureyşî odur tarzı bir mantıkla yaklaşırlar. Gazzâlî Selçukluların şahsında Türkleri öne çıkarırken Lütî Paşa, Bursevî ve Cevdet Paşa da nöbeti Osmanlıların devraldığını vurgularlar. İmâmet ve hilâfet fikrinin vardığı büyük noktaların sonuncusu Osmanlı hükümdârlarıdır. *Tarih-i Cevdet* devrinin bütün siyasî zaaflarına rağmen bu fikirden vazgeçmez.

IV. BÖLÜM
OSMANLI HAYAT GÖRÜŞÜNÜN MENBÂI OLARAK TASAVVUF

1. TASAVVUF DÜŞÜNCESİNİN AMELÎ ZEMİNİ VE ÇERÇEVESİ

Türklerin hayat görüşünü sevk ve idare ederek ona şekil veren şey tasavvuf tur. Temas ettiği her şeyi İlâhî ve semâvî bir mâhiyete büründüren, hem entelektüel zümrelere hem de halka hitap etmenin imkânlarını barındıran tasavvufa şahsiyetin zarûfî unsuru olarak bakılabilir. Bu tarafıyla söz konusu ilim Osmanlı asırlarında her zaman için günün meselesi olmayı sürdürür. Tek bir cepheye saplanıp kalmadan düşünce sistemimizin hayata paralel yürümesini sağlayan mutasavvıflar, hemen her seviyeyi kuşatmaya çalışır. Onlar yaşadıkları zamana dal budak salmak için eski Türk mitolojisini, felsefeye de mesuliyet yüklemek sûretiyle ehlîleştirir,¹ etraflarındaki her şeye kendi nizâmlarını kabul ettirmenin imkânlarını yoklar. Muâsır olmanın sırrını yakalayabilmek için devamlı olarak usûllerini yenilemekten kaçınmazlar. Hanefî-Mâtürîdî bir zeminde harekete geçen sûfî-mutasavvıflar, İbn Sînâ, Gazzâlî, Râzî, İbnü'l-Arabî, Mevlânâ ve Yûnus Emre ile çerçeveyi genişleterek derinleştirirler.² Hiç kimseyi ihmâl etmeden Osmanlıya ait duyuş, bakış ve anlayış tarzının inşâ edildiği bu güzergâhta, Fahr-i Râzî inşâ edilen dünya görüşünün nasıl tabî bir parçası hâline gelirse, İbn Sînâ, Sokrat ve Eflâtûn da aynı hüviyete bürünerek hemen herkesin benimseyebileceği bir mâhiyet taşır hâle gelir.³ Osmanlı asırlarında zihnî bir ameliye ile mazide teşekkül eden her şeyi mevcut vaziyete mâl ederek tasavvufî düşünceyi kemâle erdiren Bursevî, fikrî bahisler söz konusu olduğunda İbn Sînâ'dan başlar, Teftâzânî'ye intikal eder ve ölçü hissini Gazzâlî, İbnü'l-Arabî, Mevlânâ, Yûnus Emre ve Osman Fazlî gibi mutasavvıflardan alarak, felsefe ile kelâmı âdetâ mensûbu olduğu tasavvuf disiplini nâmına fonksiyonel hâle getirir. Rasyonel bir zeminde hareket eden mütefekkirlerin düşüncelerini, en hususi taraflarından yakalayarak mistik bir hâleyle yoğurur.⁴ Öte-

¹ *Fûsûs* şerhi *Müntehâ*'ya intikal ettiğimizde bu görüşümüze dayanak teşkil edebilecek epey bir malzeme olduğu görülür.

² *Muhammediyye* ile onun şerhi mâhiyetindeki *Ferâhu'r-Rûh*'a doğru yol aldığımızda bu manzaranın katmerlenerek berraklaştığı görülür. Bu iki eseri kaynakları ile beraber gözden geçirdiğimizde ve şerhle metin arasında gidip geldiğimiz takdirde görülür ki Yazıcıoğlu'nun kaleminde halkın hayat görüşünü inşâ eden bu sofistike eser. aslında bir devletin felsefesini inşâ ve ifşâ etmektedir.

³ Yazıcıoğlu Muhammed kaleme aldığı metinde Râzî'yi gündeme getirir, şârih Bursevî selefini İbn Sînâ, Sokrat ve Eflâtûn'la ihâtâ eder.

⁴ İbn Sînâ da hayatının kemâle erdiği devirde kaleme aldığı *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ın son bölümünü

den beri hayata sükûnet veren tasavvufu, râh muvazenesinin bir sembolü olarak alır, kaybolmak üzere olan bir dünyayı, mazide teşekkül eden zihniyet ve dünya görüşüne uygun olarak canlandırır. Cedlerin yaşadığı gibi yaşar, düşündüğü gibi düşünür. Bu zâviyeden bakıldığında Osmanlı tasavvuf düşüncesinde sadece derûnî hayatı değil, kelâmî ve felsefî tecrübenin de muhtelif aşamalardan geçmiş şeklini bulmak mümkündür. Her büyük hareketin, her hissî kıyımdanışın arkasında veya yanında bir yığın didişmeye rağmen hayata da fikre de hakkını veren tasavvuf vardır.

Şurasını baştan söyleyelim: Osmanlı'da hayatın tek saltanatı gibi görünen tasavvuf, her şeyden evvel hayat tarzıdır, yaşanan zamanın ve örfün kendisidir. Düşünce mekanizmasıyla içli dışlı olsa da sadece fikir dünyasında yaşamaz. Amelî boyut her zaman nazariyâtın önünde olduğu için tasavvufun güç ve kudreti; bu geniş plan içinde, fikri eyleme dönüştürerek yaymasında toplanır. Tarihî süreci bir bütün olarak göz önüne getirdiğimizde belirli bir dönemden sonra nazarî bir mâhiyet alan tasavvufî düşünce, zühd hâdisesinde görüleceği üzere amelî hayatı esas alan bir zemin ve çerçevede harekete geçerek şekillenir. Devam eden aşamalarda en üst sınırı zorlayacak bir vaziyet alan fikir burada asgarî sınıra inmesi de tecrübî bir çehreye bürünür.⁵ Ankaravî fikirle hayat arasında aracı rolü oynayan bu düğümü, tek bir cümlede çözer: "İlim amelin rûhu, amel onun cesedidir".⁶ Fikirle realiteyi mezcetmenin en yüksek taraflarından birini temsil eden bu hususlardan birini, diğeri olmadan kuşatmak kolay değildir. Nitekim her birini diğerrinin ışığında şekillendiren siyasetnâme yazarları, entelektüel seviyedeki arayışlarına tasavvufun hayat tarzı olduğunu gösteren hususları eklerler. Pâdişâha lâzım olan şey onun salâh, adâlet, felâh ve diyânât üzere olmasıdır şeklindeki söz,⁷ tam olarak bu gerçeği karşılar. Bu bakımdan Gazzâlî'nin *İhyâ'u 'Ulûm*'da dikkat çektiği şekilde işler düzene konulurken⁸ yahut da siyasetnâmeler kaleme alınırken⁹ çıkışın tasavvufî hayat görüşünde aranması¹⁰ tabiidir. Kendisini mazi üstünde ikrâr eden Osmanlı siyasî ve dînî tarihinin zemini ve çerçevesi şunu gösterir: İslâm'ın şartlarından birini cihâd olarak gören bir iklimde, fikrin fikir olabilmesi için üstleneceği bir rolün olması lazımdır. Felsefî perspektifi mensup olunan zihniyet ve dünya görüşü belirlediğine göre düşüncenin değer sistemi ve kıymetler cetvelinden bağımsız olması mümkün değildir.

irfânî dünya görüşüne ayırır, rasyonel bir zeminde yürütmesine rağmen mistik tecrübenin emrine girdiğini gösterir.

⁵ Dünya metar ve güzelliklerinden kaçana zâhid denir. Kıyâm ve sıyâm gibi ibâdet fiillerine devam edene âbid denir. Fikri ile ceberût kudsiyetine tasarruf eden ve sırrında daima Hak nûru parlayana da ârif denir. Bazen bunların bir kısmı diğeriyle birleşir. Diğer bir ifadeyle bazen bunların her ikisi ve her üçü bir kimsede bulunabilir. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 799-800.

⁶ İsmail Hakkı Ankaravî, *Zübdetü'l-Fuhûs fî Nakş el-Fusûs*, s. 42.

⁷ *Hırzu'l-Mülûk*, s. 176.

⁸ a. g. e., s. 176.

⁹ Hasan Kâfî el-Akhisârî, *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmî'l-âlem*, s. 19; *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmî'l-âlem* (A. Reşid Paşa); s. 9; *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmî'l-âlem* (M. İpşirli), s. 250.

¹⁰ *Hırzu'l-Mülûk*, s. 174.

Bu bakımdan nazarî ve amelî boyutlara sahip olan bu hayat tarzı, tarîkatler şeklinde kurumsal hâle gelir, ahlâkî ve entelektüel gayeleri aynı anda barındırmaya imkân verir. Tasavvufun tarihî süreci dikkatli takip edildiğinde görülür ki başlangıçta rûhî, ahlâkî ve amelî bir tepki hareketi olarak ortaya çıkan bu anlayış, belirli bir dönemden sonra İslâm âleminin entelektüel iddialarını yeniden gözden geçirmesine vesîle olan bir dünya görüşünün peşine düşer. Bu dünya, gidişâtına paralel olarak fikrî bir şekle bürünmek zorunda kalır. Bir anlamda amelî reaksiyona entelektüel bir reaksiyon eşlik eder. Bunu söylemekle fikrî ve amelî düzeyde tasavvufun sadece bir muhâlefet hareketi olduğunu ima etmek istemiyoruz. Her şeyden önce Gazzâlî'nin de vurguladığı gibi sûfî tecrübe nübüvvet tecrübesinin bir alt merhalesidir.¹¹ İnsanları Müslümanlığı tam manasıyla idrâk etmeye hazırlayan bir aşama olduğu inkâr edilemeyecek olan bu hayat, bir müddet sonra kendisine mahsûs bir istilâh haritası ortaya çıkararak bir dünya görüşü hâline gelir, zâhîrî âlemin ötesine intikal ederek bâtınî âlemin kapılarını aralama yoluna girer, mutasavvıflara özgü bir metafizik vücûda getirir. Hayat karşısında aldıkları vaziyet ve tavır itibariyle felsefeyi bir imkân olarak gördükleri âşîkâr olmasına rağmen mutasavvıfların bunu doğrudan söylemekten kaçındıkları ortadadır. Hakîkatî tartmada teraziye keşfe göre ayarlayan mutasavvıflar tabir yerindeyse akıl ve tefekküre hocalık ederler. Nazarî tasavvufta, mutasavvıflar hem mistik hayata ehemmiyet verir hem de entelektüel bir seviye tutturur. Bu demektir ki tasavvuf, Osmanlıya çok kıymetli bir tecrübenin sâhibi olarak gelir. Arkasında tam manasıyla teşekkül etmiş bir sistem vardır. Hakîkatî söylemek lazım gelirse tasavvuf, geçmişinde olduğu gibi yeni bir duyusun peşinde koşar. Hiç dikkate alınmayan basit ihlasları genişletip derinleştirir, gündelik hâdiselere yeni bir mana verir. İnsana büyük bütünün parçası olduğunu hissettirir. Biz en iyisi meseleye metinler üzerine eğilerek devam edelim ve tasavvufun bilgi ve tecrübelerle zıt düşmeyen bir tavır geliştirdiğini bir daha yoklayalım. Osmanlı ledünnî dünyasını kendisinde bulabileceğimiz Ahmed Bîcân'ın Nûh'un gemisi ile ilgili yaptığı yorumlarda Yâfes'in neslinden gelenleri amelî aklın temsilcisi olarak görmesi¹² tarihî bir karşılığa sahiptir. Etrafta bulunan her şeyi enfûsileştiren bu anlayış, hiç şüphesiz Türklerin hem fâtihi hem de bânî bir millet olmalarının sırrını verebilecek vasıftadır. Geçilen yolu bir nefis muhasebesi hâline getiren Bursevî'nin Ahmed Bîcân'ı tamamlayabilecek mâhiyetteki ifadeleri şöyledir: Sûfîlere göre hikmet, eşyâyı hakîkatî üzere irfânî seviyede bilmektir. *Rabbim bana eşyayı olduğu hal üzere göster* hadîsinin¹³ manası da budur. Buna hikmet-i zevkiyye derler, kesble elde edilmez. Belki ilâhî bir hediye. Tarîkat yolcusu onu Hakk'a ulaştıktan sonra elde eder. İlmin tahkîki ve amelî kemâli şeklinde izah edilen hikmete gelince birincisi

¹¹ Bu yaklaşımın köklerini *İşârât*'da görmek mümkündür. Nasıl ki ârif riyâzetler neticesinde bazı noktalara ulaşarak istikbâle dair bazı bilgiler verebilirse kâhinler de çeşitli vâsıtalarla vecd hâlini gerçekleştirir. Ârifin tekabül ettiği yeri anlamak için şâmânların tecrübeleri önemlidir. İbn Sînâ, *el-İşârât ve'l-Tenbîhât*, s. 888.

¹² Ahmed Bîcân, *el-Müntehâ (Kitâbü'l-Müntehâ ale'l-Fusûs)*, s. 189.

¹³ Ayrıca bkz. İsmail Rûsûhî Ankaravî, *Şerhü'l-Mesnevî*, III, 287.

nazarî hikmet olarak isimlendirilir, buna kelâmcılar istikâmet verir ikincisi de amelî hikmet olarak isimlendirilir, buna da fakîhler yön tayin eder. İlim ve amel, hakîkatin kapısı olduğuna göre nazarî ve ilmî hikmet, zevkî hikmetin mukaddimesidir. Allâme-i Şîrâzî *Hikmetü'l-İşrâk* şerhinde mütekaddimîn ve müteahhîrîn dönemi âlimleri içinde nazarî, ilmî ve zevkî hikmetin sadece Şeyh Şihâbeddîn Ömer Sühreverdî'nin yeğeni olan Şihâbeddîn-i Maktûl'un şahsında toplandığını söyler.¹⁴

Osmanlıya ait bir zamanın peşinde yürüyen manzara ne kadar med cezirli bir mâhiyet arz ederse etsin, söylemeye ihtiyaç yok ki nazarî aşamaya ancak amelî hayatı ve riyâzeti esas alan bir tavırdan sonra çıkılabileceği meydandadır. İmâm-ı Gazzâlî ve Molla Fenârî'nin hayatları bunu tartışmaya imkân bırakmayacak şekilde ortaya koyar. Gazzâlî Bağdat'ta bütün ilimlerin neticelerine nazar etmesine rağmen taklîdle işin bitmeyeceğini görür, sülûk sevdâsı ile dersi terk ederek, tasavvuf ilmine tâlip olur, Acem'de Ebû Ali Rûdbârî ile görüşür. Nice zaman seyahatden sonra Dimaşk Câmî'i'nde minare-i beyzâda on bir sene inzivaya çekilir. Orada hakîkî ilimleri tasnif eder. Böylece taklîd yerini tahkîke bırakır. Maksadına ulaştıktan sonra tahkîk makamında tedrîs için Bağdat'a döner, evvelki gibi dersle meşgul olur ve ilmin zevkini ondan sonra bulur. Bu sebepten hakkında *uzmâ-yı tarîkattendir* diye şehadet olunur. “Yegane-i asr” olarak vasedilen Mevlânâ Fenârî'ye gelince o Bursa'da kutbu'l-aktâb olan Şeyh Hâmid'le görüştüktan sonra fâtiha sûresi üzerine tasavvufâne bir tefsîr kaleme alır.¹⁵ Görüleceği üzere Gazzâlî ile Fenârî'nin, tasavvufî anlayışın esas örgüsünü oluşturan noktada hususi bir metodu var bile denilebilir.

Esas hızlarını Gazzâlî, İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ'dan alarak her duruşu ve hareketi manalandıran Osmanlı mutasavvıfları, çerçevesi çizilen bu hayat tarzını fikre seviyede takip edilmesi gereken bir usûle dönüştürürler. Ankaravî'nin şahsında bir işaret hâline gelerek kendisini gösteren bu usûlün ana hatları şöyle tasvir edilebilir: Delil getirilen şeye ulaştıktan sonra delili talep etmek nasıl çirkinse ona erişmeden evvel delili terk eylemek de aynı derecede çirkindir. Delilden kasıt, hakîkat mertebesine vesîle olan veya oraya ulaştırılan şer'î hükümler ve uygulanması gereken amellerdir. O hâlde hakîkate ulaştıktan yani maksadı elde ettikten sonra, sonrakinin vücûdunu terbiye ve tamamlama dışında delillerin sebeplerine başvurmak hoş değildir.¹⁶ Hâliyle bütün sırrı küçük nüanslarda arayan bu perspektifi hâkim kılan bir zümre için alıp vermek, mülk hepsi O'nundur. İnsanlar ara yerde bahanedir. İnsanlara burhân sebeple görünür.¹⁷ Bu yönüyle fikretme sahasını

¹⁴ Haleb'te beş yüz seksen altı tarihinde fakîhlerin hasedlerine maruz kalarak katledilen bu kalender zât, İşrâkî hikmeti ihyâ eylemiştir. bkz. Bursevî, *Şerhü'l-Mesnevî*, I, 115.

¹⁵ Bursevî'nin buradan aldığı işaretler şöyledir: Bir mürşîd kapısına müracaat eden sâlik, başlangıçta kalbinden bütün rûsûmu çıkarmalıdır. Nitekim bazı kimseler evvela tehâret-i şer'iyye ederler. Sonra da bütün malûmâtı gönülden çıkarırlar ve kendilerini tıfl-ı ebced pâyesine düşürerek mürşîdin huzûruna sade-dil varırlar; zira böyle olmadıkça feyz hâsıl olmaz ve sülûkünden kimse menfaat bulmaz. bkz. *Şerhü'l-Mesnevî*, I, 66, 497.

¹⁶ İsmail Rûsûhî Ankaravî, *Şerhu'l-Mesnevî*, V, 4.

¹⁷ *Âşık Paşa-zâde Tarihî*, s. 341.

tamamen akılcılığa terk etmek tercih edilen bir şey değildir. Esasen akıl da bu dâirenin içine alınır ve onun tezkiye edilmiş hâlinden bahsedilir. Bu da hata ve noksanlardan kurtulmuş olan ve insanda bulunan kuvvetlerin en hâlisi ve özü durumundaki lübb'dür. Her lübb akıldır, her akıl lübb değildir. Nitekim Allah da ancak tezkiye edilmiş akılların idrâk edebileceği hükümleri, üli'l-elbâbla irtibatlandırır.¹⁸ Bu doğrultuda devam edildiği takdirde İlâhî ilimler ve zevkî bilgilerin aklî deliller ve fikrî nazarlar ile elde edilemeyeceği ortadadır. Belki İlâhî yardımdan sonra zihni ve gönüli temizlemek ve tam manasıyla O'na yönelmek sûretiyle elde edilir. Konevî'nin bu vadideki fikri şudur: İmdi evliyânın kalblerine indirilen İlâhî ilimleri inkâreden ya "câhil-i câhid veya mukallid-i mu'ânîddir ki ulûm-i resmîyede ulemâyâ mukalliddir ve elfâz-ı ilmiye lisânından kalbine sirâyete ve mûcibiyle amel etmemiş ola".¹⁹ O hâlde nazar ve hayal yolun yarısı olduğuna ve yolun ortasında durup kalmanın bir manası olmadığına göre nazar nûrunu ve hayâlî; keşf ve tecellînin nûruna ulaştırmak zarûrîdir. Akıldan ziyade kalble konuşan Hüdâyî bunu şöyle terennüm eder: *Akla bakma ir tecellî nûruna şem'a hâcet kalmaz oldukta sabah*. Sabahın nûru, güneşin nûrundan ne derecede fazîletli ise tecellî nûru da aklın nûrundan evlâdır; zira akılda ve nazarda kayıt ve şarta bağlanma; tecellî ve keşf yolunu tutmada ise bütün bu kayıtlardan uzak olma vardır. "Bir tecellî yüzbin nazar ve fikirden daha hayırlıdır" ifadesinin de göstereceği üzere ikinci vaziyet birincisinden daha kuvvetlidir. Her zaman için tasavvufa özgü fikirleri aşılamanın yollarını arayan Bursevî'nin bu yoldaki mısraları şöyledir: "Mürğ-ı bî-per gibidir tîz-i nazar/irmeyip menzile kalır yolda/keşfle sâlik olup Hakk'a iriş/kalma aklın ile sağ u solda".²⁰ Osmanlı mutasavvıfları mekanizmanın içyapısını bu şekilde harekete geçirmelerine rağmen, meseleye akıl lehine bazı kayıtlar koymayı da ihmâl etmezler. Buna göre meydana konulan verilerden hareketle hiç akla ihtiyaç olmadığı şeklinde bir anlayışa kapılmamak gerekir; zira akıl aşkın başlangıcı; aşk da tecellî ve keşfin sonudur. Her şey onunla bitmese de galiba onunla başlar. İdealize edilen akıl; İlâhî bir nûr mâhiyetindeki, nûru tecellî nûruna yakın olan kudsî akıldır.²¹ Her şeyi aşama aşama derinleştirerek varılacak merhalenin âdetâ mucizesini gösteren Gazzâlî'nin *İhyâ*'da işâret ettiği gibi o "rûhun yâr-ı müşîri ve müdebbiri, ilmin menbâ'ı ve şecerî" mâhiyetindedir.²² İnzivâda geçmiş bir ömrün tecrübesiyle dolu olan Gazzâlî, her şeyin birbiri etrafında uyandırdığı akislerle tamamlanacağını ihsas eder. Onun tılsımlı üslûbunu perde perde açan ve büsbütün derinleştiren Osmanlı mutasavvıfları da kıymet hükümlerini idare eden şahsiyet yapıcı çizgileri birbirine ekleyerek bu şekilde fikrin Osmanlı tasavvuf hayatındaki etraflı rolünü çok iyi gösterirler. Tasavvuf etrafında kendini bulan hayat görüşünün Osmanlı mahsûs şekillerini yaratırlar. Tasavvuf hesabına keydedilebilecek mazhariyetlerden ve dikkate değer noktalardan biri de budur.

¹⁸ Bursevî, *Şerhu'l-Muhammediyye: Ferahu'r-Rûh*, II, 482.

¹⁹ Bosnevî, *Tecellîyyâtü Arâisi'n-Nusûs fî Manassât-ı Hikemi'l-Fusûs*, I, 15.

²⁰ Bursevî, *Şerhü'l-Mesnevî*, II, 241.

²¹ Bursevî, a. g. e., II, 217-219; meselenin Şeyh Bedreddîn zâviyesinden görünümü de aynı şekildedir. bkz. *Vâridât-ı Bedreddîn*, s. 72.

²² İsmail Rûsûhî Ankaravî, *Şerhu'l-Mesnevî*, II, 18.

2. TASAVVUFÎ TECRÜBENİN FELSEFE İLE BESLENMESİ

Öteden beri umûmî zevk tarafından tamamıyla kabul gören tasavvuf, hayata yeni hassasiyet şekilleri, yeni bir lügat ve ifade tarzı getirir. Amelî aşamalardan geçer, tecrübî merhaleler kaydeder, spekülâtif bir kisveye bürünerek felsefî bir güzergâha girer. Türk düşünce tarihinin çeşitli dönemeçlerinde tasavvuf; felsefî ve kelâmî bir çehreye büründüğü gibi felsefe ve kelâm da tasavvufî bir çehreye bürünür. Felsefe ve kelâm tasavvufî bir derinlik; tasavvuf da felsefî ve kelâmî bir genişlik kazanır. Bu istikâmette aklın bütün imkânlarını tükettikten sonra nazarî imkânlar yığını hâlinde kalmaktan kurtulan tasavvuf, vecd merhalesine ulaşır. Nazarî irfân sıfatını hak edecek bir kıvâma erer. Daima hareket hâlinde olan bu usûl ve sistem, Osmanlı asırlarında da hükmünü yürütür. Böylece akıldan hareket ederek akla sınır çizen, tasavvuf tecrübesine fikir hayatında olması gereken yeri veren ve en lüzûmlu olanla yetinen Gazzâlî'nin perspektifi, yeniden aktüel bir mâhiyet alır. Sûfî-mutasavvıf şehadet âlemini olduğu gibi müşahade ederken bu müşahadeyi mümkün kılan varlığa ulaşır, mevcûdâtı müşahade ederek aşkın olana erişir. Akllî bir çaba ile hâl dilini kâl diline tercüme eder, felsefedeki kavramsal yapının İslâm düşüncesinde nasıl müşahhas hâle getirilebileceğinin en yetkin örneklerini verir. Nazarî tecrübe ile mistik tecrübenin birbirine muhâlif değil, yekdiğerini tamamlayıcı mâhiyete sahip olduğunu gösterir.

İlk bakışta sadece fikrin heyecanını duyan kelâmcılarla felsefecilerin aksine, hem hissini hem fikrin heyecanını duyan, zaman zaman metafizik girdaplara kapılan mutasavvıflar, bazı hususları bir sır tevdi eder gibi ifşâ ederler, hayatın sırrını zorlayarak ona yeni bir istikâmet vermesini bilirler. İçeride yakın ve hâlden anlayan kimseler olarak akla çok güç sıgacak şeylerin anlaşılabilir tarafları olduğunu gösterirler. Bu şekilde tasavvufun nazarî cephesi, kendisine yetebilen bir değerler dünyası hâline gelir. Burada durulması gereken sınır ise Cürçânî'nin *Şerh-i Mevâkıf*'de ifade ettiği gibi şudur: "Kuvvet-i nazariyede ne kadar ifrât olsa rezîlet değildir, belki ne kadar eşedd ü akvâ olsa ol kadar efdâl ü evlâdır. Rezîlet ü mezmûm olan kuvvet, ameliyeye müteallik olan idrâk ü temyîzdedir ve cerbeze diye ana dirler".²³ Nazarî ve amelî hususlar arasında

²³ Kınalı-zâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 171; cezbesi mücâhedesinden önde gelen meczûb olarak adlandırılır; çünkü Allah onu kendisine çekmiştir. Dâvûd-ı Kayserî, *Risâle fi İlmi't-Tasavvuf*, s. 226.

gidip gelerek denge arayan ve düşünce tarihimizin olgunluk noktası olan Cürcânî, ölçünün kaçırıldığı anda baş gösterecek olan cezbenin tehlikeli taraflarına dikkat çeker. Nitekim Türk tasavvuf tarihi Hallâc-ı Mansûr, Molla Lûtfî ve Olanlar Şeyhî İsmail-i Mâ'sûkî'nin şahsında katsayısı artan cezbeyle karşılık verilen başlarla doludur. Mutasavvıflar zâviyesinden bunu tamamlayabilecek ifadeler ise büyük yol açıcılardan biri olan Ankaravî'nin Şihabeddîn-i Sühreverî'nin *Avârif*'ine²⁴ referansla kaydettiği şu satırlardır: İlme'l-yakîn nazar ve istidlâl tarîkıyla; ayn'e'l-yakîn keşf ve ilhâm tarîkıyla; hakka'l-yakîn ise balçığın çamurdan ayıklanması ile gerçekleşir.²⁵ Hakîkaten yaşadığını ve duyduğunu yazan Ankaravî'nin bütünleyici perspektifi şurada daha bir belirgindir. O *bîşnev* kelimesini şerh ederken işitmenin görmekten daha fazîletli olduğunu Râzî'nin *Tefsîr-i Kebîr*'ine sığınarak oradan hareketle temellendirir, akranlarının ve haleflerinin düşüncesine mühim bir değişikliği getirir. Buna göre Kur'ân'da işitmek görmekten önce ifade edilir. İşitmek aklın maarifle kemâle erdirilmesini görmek ise sadece kişinin mahsûsâtı idrâk etmesini sağlar.²⁶ Ankaravî bu usûlü ete kemiğe büründürürken bir çeşit ana kaynak gibi gördüğü Beyzâvî ve Râzî'ye uzanır: "Âsumân u zemini fusaha ve müfessirîn dahi merd ü zene teşbîh etmişlerdir". Beyzâvî, *ve enzelnâ mine's-semâi mâden feehracnâ bihi mine's-semerâti rizgan leküm* âyetini bu doğrultuda açıklar. Su Allah'ın kudret ve meşietiyile meyvaların çıkartılmasına sebeptir. Onun toprakla karışması meyveler için esas sebep kılınır. Su canlı nutfe gibi onun maddesidir. Semâdan inen suda fâil, bir kudret yerde de onu kabul edecek bir kudret vardır. Bu ikisinin kavuşmasından meyva elde edilir. İnsan semânın zürriyyetinden arzın içine gelir, sonra doğarak nebât âlemine ondan hayvanata oradan da insânî mertebeye ulaşır. Bu mesele'nin bir izah şekli daha vardır. Nitekim Mevlânâ da insanın evvela cemâd iklimine, oradan bitkiler âlemine geldiğini ve sonra da yaratıcının onu hayvanlıktan insanlığa çevirdiğinden bahseder. Semânın fâil gücü ve ondan inen su ile yerin bunu kabul etme gücü bir araya geldiğinde bundan bitki meydana gelir. Allah'ın irâdesiyle bitkiyi hayvan yer, semirir ve güçlenir. Sonra bitkinin latifini yahut da hayvandan çıkan etin temiz ve lezzetlisini insan yer, yediğini hazmeder. Hazmettiğinin dörtte birinden fazlası nutfe olur. Cima esnasında dölleme gerçekleşir.²⁷ Hayata rengini veren hususları dikkate alarak fikre doğru giden ve teklif ettiği yolda yürüyen Ankaravî, rûh gibi kelâmî bir meseleyi çözümlerken de aynı strateji ile harekete geçer ve meseleyi dikkat çekici bir noktaya taşır: Bazı kelâm âlimlerine göre rûh gûlsuyunun gülde, yağın susamda ve ateşin demirde yayılıp nüfûz eylediği gibi bedene yayılıp oraya nüfûz eyleyen latîf bir cisimdir. Diğer bir ifadeyle ruh, emr âleminde hayy isminin ışığı ve tecellîsi olan İlâhî bir nûrdur. Bedenin içinde olmadığı gibi dışında da değildir. Tene bitişik ve ondan ayrı da değildir.²⁸ O bütün bunları söylerken aslında mutasavvıfların usûl düzeyindeki

²⁴ bkz. *Avârifü'l-Maârif: Tasavvufun Esasları*, s. 657.

²⁵ İsmail Rûsûhî Ankaravî, *Şerhu'l-Mesnevî*, I, 5.

²⁶ a. g. e., I, 23.

²⁷ a. g. e., I, 28.

²⁸ a. g. e., I, 36.

farklılıklarını da belirtmektedir. Buna göre zâhir olan beş hisden başka bir beş his daha vardır ki bunlar; hiss-i müsterek, kuvve-i vâhime, kuvve-i mütefekkiye, kuvve-i hayâliyye ve kuvve-i hâfızadır. Bâtînî duyular kırmızı altın, zâhirî beş duyu ise bakır gibidir.²⁹ Bu şekilde kelâmî zeminde yapılan zihin idmanlarının felsefeye giden yolda onları bileyleyeceği bir gerçektir.

Bu zemin ve çerçevede muhakkak olan bir yön varsa oda şudur: Osmanlı mutasavvıflarının şahsında filozoflara karşı sürekli bir hesaplaşma duygusuyla hareket edilmesi, derecesi ne olursa olsun felsefî bir çabadır. Mâhiyet olarak tasavvufî dünya görüşü lehine felsefe aleyhine olsa da bu hesaplaşmada tasavvufî ve felsefî usûlün birbirine refakat ettiği ortadadır. Mutasavvıfların felsefe ile hesaplaşması biraz da başlı başına hikmet olarak görülebilecek bir terbiyeden geçmeleriyle doğrudan bağlantılıdır. Onlar bütün kayıtlardan uzak gibi görünen tasavvufî ilkelere felsefî bir tutarlılık vermeye çalışırlar. İçte ve dışta Türk tasavvufuna yön veren düşünce geleneğine tabi olarak kendilerine bir hareket sahası açarlar. Böylece keşfin kayıtsız şartsız dünyasına bir hudut çizme arayışı içine girilir, hayata realist bir nizâm verilir. Kalbi esas alan bir âleme bu şekilde fikrî ve hissî sınırlar çizmenin, hiç olmazsa bu tarz endişeler taşımanın amacı, ortak bir düşünce geleneğini farklı kavramlarla inşâ etmek olsa gerektir. Bununla beraber bu vadiye gözden kaçırılmaması gereken gerçek şudur: Muhtelif milletler ve çeşitli fırkaların dillerini bir arada cem eden Kur'ân-ı Kerîm'de bütün meşâyih-i sûfiyenin maksadına ve lisânına göre kelimeler ve âyetler indirildiği gibi hakîmlerin, ulemâ ve âriflerin lisânlarına göre de âyetler ve nasslar indirilmiştir. Örnek olarak cebr, kader, itizâl ehli, fakîhler ve Ehl-i Sünnet'ten her biri Kur'ân'ı kendi dilleri üzere tefsîr eyleyerek kader ve cebrle ilgili âyetleri mezheplerine uygun bir sûrette tevîl ederler. Pekâlâ diğer milletler ve dinlerin vaziyeti ve usûlü bununla kıyaslanabilir. Mesela Arap lugatini kemâliyle bilen bir kimse, tefsîrcilerin, fakîhlerin ve kelâmcıların ıstılâhını ve lisânını bilemez. Hâlbuki bu tâifelerin cümlesi Arap lugati üzere yazmışlardır. Bu zâviyeden bakıldığı takdirde Hazret-i Kur'ân'a sad-zebân tabiri de yerli yerine oturmuş olur.³⁰ Hâliyle Kur'ân-ı Kerîm'i merkeze alan en azından ondan müstağni kalamayan disiplinler de aynı kalıba dökülür. Her birinin kendine mahsûs bir söz dağarcığı vardır. Her ilim ve fen erbâbının kendi katında ıstılâhlar vazettiği nasıl gerçek ise ârifler zümresinin de İlâhî sırları korumak için bazı ıstılâhlar ortaya koyduğu aynı şekilde gerçektir.³¹ Her disiplinin kendine göre bir tarihi ve terbiyesi vardır ki, onun dışına çıkılması mümkün değildir. Bu da daha ledün ilminin tanımından başlayarak kendisini gösterir. Râzî'nin de belirttiği gibi sûfler keşf yoluyla elde edilen ilimleri bu şekilde isimlendirirler.³² Osmanlı düşünce hayatının iç dünyasını idare eden biresas zemin gibi devam eden tasavvufta, manası zevken bilinir hallerden olan pek çok husus vardır. O

²⁹ a. g. e., II, 18.

³⁰ a. g. e., IV, 648.

³¹ Bosnevî, *Tecelliyâtı Arâisi'n-Nusûs fî Manassât-ı Hikemi'l-Fusûs*, I, 385.

³² Saçaklı-zâde, *Tertibü'l-Ulûm*, s. 203.

hâlde bu yolda yürümek gerektiği hükmünü veren nazarî tasavvuf ne bir felsefe ne de kelâmdır. Bu ikisini kendine mahsûs üslûp refakatinde başka bir vadiye taşıyan yeni bir dünya görüşüdür. Felsefî ve kelâmî meselelerle halk arasında vâsıtalık etmek sûretiyle düşünceye hayattaki yerini veren, onun istiklâlîni kabul etmese de lüzûmuna inanarak bu toprakların zevkini besleyen tasavvuf, hem bir tecessüsü tatmin eder hem de kendi imkânlarını ve sınırlarını genişletir. Onun pek çok noktada ortak kaynaklardan beslendiği kelâmî felsefe üzerinde hâkimiyet kurabilmesi buraya dayanır. Mistik birikim sürekli bir hesaplaşma içinde yeniden teşekkül eder. Stratejik bir amaç güderek, zaman zaman felsefenin ve kelâmın diline dönüşse de söz konusu iki disiplini hizaya getirmek sûretiyle Osmanlı'nın yörüngesini tayin edebilecek bir aşamaya yükselir. Bu yönüyle kelâmcılara ve filozoflara karşı zaman zaman refleksif bir şekilde kendisini gösteren reaksiyon; dengeyi tutturduğu ve tabîî ki kaybetmediği müddetçe mutasavvıflara karşı gösterilmez, dahası onlar Osmanlı ledünnî dünyasını açıp kapayacak anahtara sahip kimseler olarak sarîh himâyeler görürler. Bu bakımdan sûfî-mutasavvıflar, mensûbu oldukları itikâdî sistemle dünya görüşünün izin verdiği nispette felsefenin temin ettiği imkânları tevâris ederler. Reddedilemez hakîkatı esas alan bir usûl ve üslûpla felsefe denilen şeye bir hudud çizerler. Burada hâliyle ölü nokta yoktur.

Mutasavvıflarla filozofların ittifak haritasını görebilmek için belki de en iyisi metinler üzerine eğilmektir. Meşâyih-i sûfiyyenin ittifâkı, Meşşâî ve İşrâkî hükemânın icmâsı şunun üzerinedir: Mevâlid-i selâse ve dört unsura³³ tasarruf eden dokuz felek; feleklere tasarruf eden ve oralara nizâm veren akıllar; akıllara hükmeden de akl-ı küldür. Bu akl-ı kül, her kavmin lisânında çeşitli ibârelerle isimlendirilen bir hakîkattir.³⁴ Görüleceği üzere burada felsefenin dünyası bir imkânlar hazinesi olarak görülerek filozofların üzerine çıkılır. Bu vadiye verilebilecek bir başka örnek şudur: “Suyun suyu vardır ki ol âb-ı sâî evveli sürer ve icrâ eyler”. Suyun suyundan kasıt, hakîmlere göre suya ve diğer unsurlara Allah'ın izniyle tasarruf eden faâl akıldır. Meşâyih-i s-sûfiyyeye göre de suyu süren madde ve bütün eşyaya yayılmış olan İlâhî hüviyettir. Bunun Kur'ân'daki ifadesi *vecealnâ mine'l-mâi külle şey'in hayy* âyetidir. Şeyh-i Ekber *Fusûs*'da bunu şu şekilde zikreder: Herşeyin aslı sudur. Dikkatle bak ve arşın suyun üzerinde nasıl durduğunu gör; zira her şey O'ndandır.³⁵ Disiplinleri kucaklayarak hemen hepsini Gazzâlî'de hülâsa eden ve hâdiseye noktayı koyan ibâre ise zemini Mevlânâ, ufku İbnü'l-Arabî olan ve perspektifini Gazzâlî ile şekillendiren Ankaravî'ye aittir. Meselenin ekseninde yine akıl vardır ve onun bize bunu ehemmiyetli bir aşama gibi göstermesi mühim bir dikkattir. Zâhir ehli bu azîze nazarî, amelî, müktesebî, heyûlânî, akl-ı bi'l-fiil, müstefâd, münfâil, faâl ve kül derler ve ona bunlara benzer ve denk isimlerle nâm verirler. Yunan hükemâsı buna cevher-i mufârik, bazı meşâyih-i sûfiye kalb, bazı nûr-ı kalb, rûh ve nefis-i nâtika der. Sehl İbn Abdullah Tusterî, İbn Sâlim, Ebu'l-Kâsım Kuşeyrî gibi

³³ Kemâl Paşa-zâde, *er-Risâletü'l-Münîre*, s. 14.

³⁴ İsmail Rûsûhî Ankaravî, *Şerhu'l-Mesnevî*, I, 376.

³⁵ a. g. e., III, 208.

mütekaddimîn dönemi şeyhleri ve Necmeddîn-i Kübrâ, Mecdüddîn-i Bağdâdî ve Alâü'd-devle es-Sümânî gibi müteahhirîn devri sûfîleri bu azîzeyi levh u kalem ve rûh-ı kudşî şeklinde isimlendirirler. İsimlerinin bu kadar çok olmasına sebep, bu cevherin sayısız vasıflara, çeşitli eserlere ve neticelere sahip olmasıdır. Küllîlerin keyfiyetlerini idrâk etmesi itibariyle ilmen ona nazarî akıl; gözetilen maksad ve gayelerin mukaddemelerini ortaya çıkarması ve delil ile ispatlaması itibariyle mükteseb akıl; mücerret maddeden bir kuvvet olduğu için de akl-ı heyûlânî derler. Buna levh-ı dîn diyen kimsenin kavline de bu söz uygundur. Nefisde bir idrâk kuvveti ve anlama kâbiliyeti olup, tasavvur eylediği manayı kuvveden fiile getirmesi hasebiyle amelî akıl; hâricî âlemden beş duyu vâsıtasıyla idrâk edilen ilimleri ve manaları duyulur hâle getirmesi hasebiyle müstefâd akıl; kesin delillerin nakışlanmasını mümkün kılması ve ilmî fazîletlerin izlerine kab ve mahal olması hasebiyle münfâil akıl; manevî kemâlâtın talep ettiği şeyleri ve hakikatlerini ilim mahzeninden nazarî kuvvet kâbiliyetiyle görünür hâle getirmesi hasebiyle faâl akıl; kâinâtın sûretleri ile küllî hakîkatlere mazhar ve mücellâ olması, her şeyin mâhiyetini bilmesi, esasında ve yaratılışında âlim olması bakımından bu cevhere akl-ı kül; mec'ûl bedenlere ve yaratılmış cisimlere bitişip ayrılmaktan bu cevherin münezzeh olması ve fâni varlıklarla münasebet içinde olmaktan mücerret olması itibariyle de cevher-i mufârık derler. O nûrânî cevher hususunda ehl-i kâmilin ve hükemânın ıstılâhı bunlar ve bunların benzeri olan kavramlardır. Ama bu cevheri rûh, nûr, kalb ve nefis şeklindeki isimlendirme Ebû Hamid Gazzâlî'nin tercihidir. O *İhyâ*'nın "Acâibü'l-Kalb" bölümünde bu hususu yeterince şerh eder. Bu azîze, zâtı itibariyle diri olan ve kendisinin dışındakileri diriltten bir cevher olması itibariyle rûh denilir; zira rûhun haddi odur ki bizzat zinde olması ve başkasının da zindeliğini ona borçlu olmasıdır. Bu aklın kendi başına zinde olması, amelle rûhu zinde eylemesinden ibâret olması bakımındandır. Buna gaybd ve şehâdetde dönüşmesi hasebiyle kalb denir. Bu cevherin hakîkati, rûhânî sırların imdadına sebep ve netice; cismânînin genişlemesine ve yayılmasına başlangıç ve vâsita olduğu için nefis şeklinde isimlendirilir. Ona iç âlemi aydınlatması ve ma'kûlâtın sûretlerinin mazharı olması itibariyle de nûr denir. Yine o sırrî ilhâmların rakamlarına, rabbânî ilhâm ve telkinlere, melekî parılı ve fikirlerin nakışlarına mahal olduğu için levh şeklinde isimlendirilir. Aynı şekilde tecellî eden hakikatlerin muharri, âli harflerin nakşedicisi ve gaybî ilhâmları kemâl erbâbının kalb sahifelerine kaydeden âlet olması itibariyle kalem olarak adlandırılır. Tahâretin menbâı, temizlik ve inceliğin menşei olması itibariyle en aşağı derecedeki hayvânî şâibelerden, tabîî ve şeytânî kirlerden pâk ve uzak olduğu için yaklaşık bir ifade ile rûh-ı kudşî diye de tarif edilir. Netice şudur ki bu nûrânî cevher, nice bin sıfâtı olan bir zâttır. Her bir sıfâtının zuhûru itibariyle ona bir isim vermek sahîh olur. Nitekim Sehl b. Abdullah Tusterî; "aklın bin ismi ve her ismin de bin ismi vardır" derken bu gerçeği ifade eder. Bu durum, aklın bin sıfâtı olduğuna delâlet eder. Her ismin de bin ismi olması her sıfâtın bin türlü zuhûru olması itibariyledir.³⁶ Bütün bunlar öteden beri söylenen şeylerin tekrarı olması bakı-

³⁶ a. g. e., IV, 491.

mından da mühimdir. Bu şekilde yaşadıkları zamanın adanmış olan Osmanlı mutasavvıfları, kendilerini geride bıraktıkları dünyaya bağlarlar, oradan aldıklarını daha geniş bir şekilde devam ettirirler. Hâdiseye Dâvûd-ı Kayserî'nin zâviyesinden baktığımızda vaziyetin orada da aynı olduğu müşahade edilir: Hukemâ'nın mücerret akıl olarak isimlendirdiği şey, ehlullâh istilâhında rûh olarak ifade edilir. Bu nedenle ilk akla rûhu'l-kuds denir. Filozofların mücerret nâtik nefis dediği şey, mutasavvıflar yanında kalb'tir.³⁷ Filozoflarla karşılaştırıldığında mensûbu olduğu dünyayı yepyeni bir gözle gören İhyâ Müellifi, kavramları umulmadık şekilde karşılaştırarak birbirine ırcâ eder ve neticede tasavvufun dünyasına adım atar. Taalluk ettikleri şey itibarıyla başka olsalar da akıl, kalb ve nefis-i nâtika bir nesnedir. Akıl kalbde olan bir nûrdur; kalb, rabbânî bir latîfedir.³⁸ Hiçbir söz hâdiseyi anlatmakta bu kadar mühim olamaz. Osmanlı tasavvuf düşüncesine daima canlı bir şekilde kuvvetle hâkim olan şey budur. Bu vadide devam ettiğimizde tasavvufun dünyasına hasret çekerek yapılan izah tarzlarının birbirine ne kadar yakından bağlı olduğu çok iyi görülür. Dimağda yerleşen ve nûrânî bir cevher olan akıl ilk akıl/akl-ı kül; akl-ı evsat/feleklerin akılları ve sonuncu akıl/cüz'î akıllar olmak üzere üçe ayrılır. Akıl iki bin cüz'dür. Bin cüz'ü nebîlere, resûllere ve meleklerle; dokuz yüz doksan dokuz hissesi Fahr-i Âlem sallellâhü aleyhi ve selleme; bir hissenin altı cüz'den dördü ulemâya, biri âmme-i ricâle, yarım cüz'ü kadınlara ve yarım cüz'ü de köy ehline verilmiştir.³⁹ Ankaravî'ye intikal ettiğimizde onun her zamanki gibi mesele üzerinde çok metodlu bir şekilde düşündüğü ve onu kendi imkânlarına göre ve durduğu yere göre değerlendirdiği görülür. Ona göre bu kavram ezelde hediye edilen, üstâdsız ve kitapsız kişinin iç âleminde akla uygun olarak zuhûr eden vehbî akıl ve sabi mektebinde öğrenildiği gibi öğrenilen, zamanla tecrübe edilerek, üstâddan ders okuyarak elde edilen kesbî akıl olmak üzere ikiye ayrılır.⁴⁰ Bir başka zâviyeden bakıldığı takdirde de Zeyd'in düşmanlığını ve Bekr'in mahabbetini bildiği, kendi nefisine faydalı olanı zararlı olandan ayırt ettiği ve onunla rızık ve maâşını elde ettiği için akl-ı maâş/akl-ı cüz'î; insanın âhiretine faydalı olanı zarar kılıandan ayırt ettiği, rûhânî ve rabbânî zevkler elde ettiği için de akl-ı meâd/akl-ı küllî şeklinde tasnife tabi tutulur.⁴¹ Cüz'î akılla mürîdin aklı, akl-ı külle de pîrin aklı kastedilir.⁴² Bir ileri aşamaya intikal ettiğimizde akl-ı küllden maksadın Hazret-i Muhammed'in akl-ı Şerîfi olduğu görülür. Allah'ın evvela yarattığı şey akıldır hadîs-i Şerîfi gereği en başta vücûda gelen bu akıldır. Onun için hakîmler buna akl-ı evvel derler. Gizli sırları, gayba ait işleri ve eşyanın içyüzünü bilmek bu aklın şânındandır. İşte tasavvuf yoluna intisap eden kimse de bu yolda gayret ederek o Hazret'e

³⁷ Dâvûd-ı Kayserî, *Matla'ü Husûsî'l-Kilem fî Ma'ânî-i Fusûs'l-Hikem*, I, 26-27.

³⁸ Ahmed Bîcân, *el-Müntehâ (Kitâbü'l-Müntehâ ale'l-Fusûs)*, s. 249; rûh, kalb ve insan bedenini idare eden nefis, sıfatlarının farklılıklarıyla farklı isimleri olan tek bir şeydir. Dâvûd-ı Kayserî, *Risâle fî İlmi'l-Tasavvuf*, s. 217.

³⁹ Bursevî, *Şerhu'l-Muhammediyye: Ferahu'r-Rûh*, I, 58.

⁴⁰ İsmail Rûsûhî Ankaravî, *Şerhu'l-Mesnevî*, IV, 433-434.

⁴¹ a. g. e., V, 697.

⁴² a. g. e., IV, 849.

kâmil bir vâris olmak mertebesine ulaşır, dinin ve aklın pîri olur, başkasını taklid etmeden doğrudan eşyanın bâtını müşahede kılar.⁴³ Akl-ı kül sâhibi nass mertebesinde olduğuna göre onun ilim, anlayış, görüş ve idrâki katında şînâs ve kıyâs terk edilmelidir.⁴⁴ Aksi takdirde mesele Fuzûlî'nin dediği noktaya döner: "Men akıldan isterem delâlet/aklum mana gösterür dalâlet".⁴⁵ Zira aklî nazarın neticeleri, olan bitenin aksine kayd ve şarta bağlanıp kalmaz.⁴⁶ İbn Atâ; "akıl, rubûbiyyet sırlarına muttali olmak için ubudiyyete bir alettir" derken, fikirlerinde geride bırakılan dünyadan hız alır. Ankaravî de şöyle der: "Mebde" ü meâda ve vahdet ü kesrete akl tutamaz. Tâ nûr-ı Hüdâ ona hâdî olmayınca ve akılla bir mana idrâk edemez tâ Hakk ona hidâyet kılmayınca".⁴⁷ Bursevî ise aklın sınırlarını ele alırken Muhammed Parsâ'ya uzanır: Velâyet yolunda aklın mümkün görmediği şeylerin zuhûr etmesi câiz değildir. Fakat aklın eksik kaldığı şeylerin zuhûr etmesi câizdir. Aklın imkânsız gördüğü şeyle aklın ulaşamayacağı şey arasındaki farkı anlamayan kimsenin aklı yoktur.⁴⁸

Her hâli ve her hususiyetiyle ayrı bir dikkat gerektiren akılla ilgili bütün bu ifadelerde de görüleceği üzere mutasavvıflar, öteden beri düşünce dünyamızı taşıyan yapıyı dönüştürmek sûretiyle bir çıkış yolu ararlar. Aklın ameliyesini değiştirerek ve pek tabi ki derinleştirerek onu başka bir vadiye taşırlar. Bu topraklara ait hususilikleri inkâr etmeden bazı şeylere değer biçmeye bakarlar. Hissin ve fikrin manalandığı yer işte bu devamlılık fikrindedir. Bunları söylerken onların hız aldığı prensipleri sadece buraya inhisar ettirmiyoruz. Tasavvuf bir yığın hamlesinde aynı zamanda hızını bu dönüştürdüğü yapıdan alır. Gelişmek için en müsait zemini burada bulur. Buna rağmen onlar yeni hayat şekilleri hazırlarken hayata tahammül etmek kudretini veren mevcut sistemi de hiçbir şekilde feda etmezler. Yeni bir terkinin potasını gördüğümüz bu istikâmette felsefe ile aradaki makas bazen hiç beklenmedik anlarda açılır bazen de kapanır. Osmanlı mütefekkirlerinin felsefeye karşı bu tavrı almalarının sebebi bellidir: Her şeyin Müslümanlık etrafında manalandığı bir dünyada felsefe yapmak dini inançla doğrudan bağlantılıdır. Yahya Kemâl eski Türk rûhunun felsefede Allah'a hudutsuz tevekkül şeklinde tezâhür ettiğini ifade ederken,⁴⁹ felsefeyi Türk mistisizmi karşılığında kullanır ve onun tasavvufa neler borçlu olduğunu çok iyi anlatır. Bu sözün ilk delâlet ettiği şey budur. Felsefe her şeyden çok muhtaç olduğu o rûh ve imkân genişliğine tasavvufun şahsında kavuşur. Bu hakîkî bir iklim değiştirmeye benzer. Bu istikâmette asıl dikkate değer birkaç nokta daha vardır. Osmanlı'nın birinci sınıf entelektüelleri olarak görülebilecek olan Ankaravî ve Bursevî bir manada Osmanlı'nın

⁴³ a. g. e., IV, 489-490.

⁴⁴ a. g. e., III, 591.

⁴⁵ Ben akıldan yol göstermesini istiyorum; aklım bana yoldan çıkmayı öğütüyor. Fuzûlî, *Leylâ ve Mecnûn*, s. 18-19.

⁴⁶ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nusûs fî Manassât-ı Hikemi'l-Fusûs*, I, 63.

⁴⁷ İsmail Rîsûhî Ankaravî, *Şerhu'l-Mesnevî*, I, 55.

⁴⁸ Bursevî, *Şerhu'l-Muhammediyye: Ferahu'r-Rûh*, I, 402.

⁴⁹ Yahya Kemal, *Eğil Dağlar*, s. 241.

muhtaç olduğu felsefenin peşine düşerler, bu yolda sık sık filozofların görüşlerini resmetmek için onların kendisi hâline gelirler, bir nevi İbn Sînâ veya Râzî'nin yüzünde bulunduğu maskeler hâline dönüşürler. Zaman zaman da filozoflar ve kelâmcılar da mutasavvıfların kılıklarına girer, onların mizaçlarını benimserler, onlardan biri hâline gelerek yürüyüşlerini Osmanlı asırlarında da sürdürürler. Hiç farkında olmadan bazen Abdullah Bosnevî veya İsmail Ankaravî olurlar. Osmanlı asırlarını doğrudan yahut dolaylı olarak dolduran bütün bu mütefekkirlerin birbirlerinin muhayyilesinde aldığı çehreler, büründüğü değişiklikler bu yönüyle zannedildiğinden daha önemlidir. Felsefe Osmanlı'da gelişmesi için en müsait zemini mutasavvıfların şahsında bulur. Tasavvuf da kendisine metafizik bir çeşni katan felsefe sayesinde birden bire genişler. İşte Türk felsefesi dediğimiz şey, onların birbiriyle yaptığı terkiplerdir.

Hayatla düşünce arasında tabîî bir nispet kuran Türklerin vücûd verdiği düşünce geleneğinde, felsefe kelimesi etrafında toplanan şeylere menfî bakılırken, hikmet kelimesi etrafında toplayabileceğimiz hususlara müspet bakılmasının sırrını çözebilmek için ameli fâide temin eden neticelere odaklanmak lazımdır. Felsefe ile karşılaşan tasavvufun felsefeye bambaşka bir hüviyet vereceği ve hâliyle kendisinin de bambaşka bir hüviyet alacağı muhakkak gibidir. Felsefe ve tasavvufta görülen çeşitlilik ve renklilik, rûhâniyetten, hayat şevklerine, akla biçilen sınırdan kalbin imkânlarına kadar, derece derecedir. Fikrî faaliyetin zemini ne kadar akılsa, akla durması gereken sınırı gösteren de kalbtir. Bir Müslümanın entelektüel düzeyi ne derecede yüksek olursa olsun Tanrı'yı felsefî bir yoldan geçerek idrâk etmesi mümkün değildir; zira iman dediğimiz hâdisce gayb âlemine ait unsurları esas aldığı için felsefî yoldan ancak muayyen bir noktaya doğru turmanılabilir. Türk felsefesinin imkânlarını yoklamaya buralardan gidilmesi gerektiği izahtan varestedir. *Bir Türk felsefesi var mıdır?* sorusu; Türk düşüncesinin potansiyel ve aktüel imkânları refakatinde, doğrudan söylenenlerin yanında hiç temas edilmeden geçilip gidilen hususlara dikkat kesilerek cevabı verilebilir bir sualdir.

Felsefe yapmada zühdün ehemmiyetine vurgu yapan Fârâbî başta olmak üzere Yûsuf Has Hâcib ve Nizâmü'l-mülk gibi siyâsetnâme yazan mütefekkirler, düşüncenin ameli neticelerini daima göz önünde tutmuş, nazariyâtı fonksiyonel kılmada tasavvufî tecrübenin ehemmiyetini teslim etmiştir. Türk düşüncesinin teşekkül devri Aristo'nun *Metafizik*'inde geçen *philosophostan önce philo-mitos gelir* sözünde ifadesini bulan yapıyı destekleyebilecek bir mâhiyet arz eder. Tarihte zâhiri hakikat, efsâne, masal ve menkıbede de ledünnî hakikat gizlidir. Hayatının sonlarında kaleme aldığı ve tasavvuf etrafındaki fikirlerini söylemek fırsatını bulduğu *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'taki makamâtü'l-ârifîn bölümüyle⁵⁰ mistik bir güzergâha giren, bu âlem için aslah olan şey bu âlemde meydana gelmek zorunda değildir ifadesiyle,⁵¹ Allah'ın irâde sahasını bir

⁵⁰ İbn Sînâ'nın "makamâtü'l-ârifîn" alt başlığıyla *İşârât*'a yazdığı kısım, tasavvuf felsefesinin şâh-eseridir. Tasavvufun İbn Sînâ'nın ağzından idealizasyonudur. Türk düşüncesinin tasavvufî cephesi bu risâle üzerine kurulabilir.

⁵¹ Fahreddîn-i Râzî, *Şerhü'l-İşârât*, s. 106.

daha billûlaştıran ve “bütünüyle Hakk’a yönelmek kurtuluştur”⁵² diyen İbn Sînâ’nın mevcut vaziyetini, İslâm’dan evvelki devre doğru uzanarak bir daha hadde-i tedkikten geçirdiğimizde, Türk dünya görüşünün ve felsefesinin en esaslı aşamalarından birinin burada gömülü olduğu gerçeği ile karşılaşırız. Onun burada ele aldığı hususların her ne kadar klasik mistik gelenekten farklı olduğu vurgulansa da öteden beri akıp gelen mistik bir zemin ve çerçevede bunları ürettiği, tarihî terbiye ve tecrübenin bazı ana fikirlerine uygun bir görüşü benimsediği kesindir. Türk tasavvuf düşüncesinin geçmiş ve geleceği bu bölümün üzerine kurulduğu zâhid, âbid ve ârif kavramları etrafında toplanabilir. Hâliyle göçebe hayat tarzı ile zühd arasında tabîî bir ilişki kuran İbn Haldûn’un sûfîlerin İslâmlaşmadaki fonksiyonunu vurgulaması tesadüf değildir. Türk tarih tecrübesinin devam eden aşamalarında panteizmden vahdet-i vücûda, zühdden irfâna doğru tırmanan mistik düşünce, Müslüman olmayı vahdet-i vücûda inanmakla kayıtlı hâle getiren Alâeddîn Keykûbâd’ın şahsında dikkat çekici bir manzaraya kavuşur.⁵³ Türk fikir hayatı için tasavvuf, her şeyi harekete geçiren esaslı bir zembereğe benzer. Dengesi sarsılmış akla tutunabileceği noktayı gösterir. Akli ehlileştiiren bir tılsım hüviyetine bürünür.

Meselenin bütün imkân ve şartları üzerinde düşünen İbn Sînâ üzerinden devam edecek olursak; onu bu topraklara bağlayan bin bir sebep vardır. Lakin biri pek kuvvetlidir. O da Horasan-Türkistan hattında teşekkül eden mistik birikimi tevârüs etmesidir. Bu çizginin tesiri altında kaleme alınan *İşârât*’ta mistik bir terminolojinin hâkim olduğu “makamâtü’l-ârifin” bölümü, İbn Sînâ’nın filozof kimliğinin mutasavvıflığından bağımsız olmadığını göstermesi açısından dikkat çekicidir. Burada felsefe tasavvufu da taşıyabilecek bir merhaleye gelir. Vahdet-i vücûd kavramının tevhîdi, felsefî ve tasavvufî bir seviyeye oturtmanın karşılığı olduğu ortaya çıkar. Burada Osmanlı mutasavvıflarının İbn Sînâ üzerine söylediklerini gözden kaçırmadığımızda Osmanlı hayat görüşünü inşâ eden mütefekkirlerin, aslında onu eleştirmek sûretiyle kendilerini tamamladıkları kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Kelâmî, irfânî ve felsefî bir sarkaçta hareket eden Taşköprî-zâde ve Kâtip Çelebi ile devamlı olarak *İşârât* müellifini sıygaya çeken ve meseleler çok ayrı bir gözle bakan Bursevî bir manada İbn Sînâ’yı Osmanlı ikliminde yeni baştan tecrübe ederler. Bir başka ifadeyle İbn Sînâ’nın felsefî düşüncesi, söz konusu olduğunda vaziyet ve gidişâta hâkim olabilecek bir usûl ve üslûbu harekete geçirerek selefini hesaba çeken Bursevî, tasavvuf söz konusu olduğunda onun açtığı vadiyi ciddi bir şekilde takip etmekten geri durmaz. Bu esas çizgilere Gazzâlî, İbnü’l-Arabî, Mevlânâ ve Yûnus Emre’den geçerek bazı ilaveler yapar.

Mistisizme ehemmiyet vermesiyle İsmaililere mensup olan babasının bıraktığı mirası da dönüştürme imkânına kavuşan, *İşârât*’da Meşşâilîğe paralel olarak *İşrâkî* bir güzergâh giren İbn Sînâ, bu eserin makamâtü’l-ârifin bölümünde çok iyi görü-

⁵² İbn Sînâ, *el-İşârât ve’l-Tenbîhât*, s. 837.

⁵³ İbn Bîbî, *el-Evâmîrü’l-Alâ’iyye fi’l-Umûri’l-Alâ’iyye*, I, 378.

leceği üzere tecrübeyi ve insan idrâkini aşan meselelerde nasıl bir yaklaşım takip edilmesi gerektiğinin yol haritasını verir, dahası mistisizmin hududunda felsefenin mümkün olup olmadığını yahut da filozofların çerçevesini çizdiği sınırdaki tasavvufun imkânlarını gösterir. Nazarî tasavvufun âdetâ küçük ve derli toplu bir tarihini yapan ve rûh dünyamızın klasik diyebileceğimiz eserleri arasında yer alan bu bölüm, felsefe tarihinde müstesnadır. İyi tahlil edildiğinde sade bu kısmın bile insan rûhunun en tabîî hâllerini kabul eden İbn Sînâ'nın aidiyetini billûrlaştırabilecek vasıfta olduğu görülür. Türk tasavvuf düşüncesine, tasavvufî manada bir teslimiyetle işi bağlayan ve sûfî kisveye bürünerek hayatı noktlayan ve tasavvufu metafiziğin bir ruknü hâline getiren İbn Sînâ'nın burada yazdıkları hem bir başlangıç hem de son olabilir. Hâliyle bu âleme ait bir yığın hakikat ve mesele orada toplanır. Diğer bir nokta da onun tefekkür âleminde tasavvuf, Fârâbî'nin aksine enfûsî bir hâlden ziyade nazarî yapının esas olduğu bir sistem hâline gelerek metafiziğin bir tamamlayıcısı olur.⁵⁴ Vahdet-i vücûd meselesinin esaslarına dair pek çok hususu mutasavvıfların fikrî yapısında çok etkili olan İbn Sînâ'da bulmak mümkündür. hakîkî vücûd, Allah'a mahsûs olduğuna göre diğer şeylerin vücûda hak kazanması söz konusu olamaz.⁵⁵ O eserlerinde fenâ makamında vahdet-i vücûda temas etse de onun bu tavrının belki tamamıyla vahdet-i şühûd hâline ırcâ edilebilecek bir tarafı da vardır. Nitekim Râzî onun, mürîd riyâzette öyle bir dereceye ulaşır ki “neredeyse her şeyde Hakk'ı görür”⁵⁶ ifadesini şerh ederken âdetâ fikrî hayatın gidişâtını günü gününe takip eder: Mürîd riyâzette derinleşmek sûretiyle parıltıların riyâzet yapmadığı vakitte de zuhûr edeceği bir hâle erişir, yüzünü devamlı olarak kudsiyet makamına çevirir. İbn Sînâ'yı fikir hayatımızda anlaşılır hâle getirmede mühim bir yeri olan Râzî, bu aşamaya erişen kimsenin hâlini tasvir etmek üzere şu anekdotu aktararak meselenin çehresini çok başka türlü aydınlatır: Seyyâhlardan biri *hıyârın tanesi on kuruş* diyerek salatalık satan birini görünce, hemen iç çeker ve *şayet iyilerin tanesi on kuruş ise kötülerin hâli nicedir?* şeklinde bir karşılık verir.⁵⁷ Riyâzette derinleşen mürîd hem gâib ve hâzır hem de yolcu ve mukim olur.⁵⁸ Onun Allah'ta gâib olması hâli ile adem-i gaybiyeti arasında bir fark kalmaz.⁵⁹ Muhakkik sûfîler terakkî derecelerine göre *bir şeyi gördüğümüzde mutlaka ondan sonra Allah'ı gördük; onunla birlikte Allah'ı gördük; ondan önce Allah'ı gördük* derler. Terakkîde kemâle erince de *Allah'tan başka hiçbir şeyi görmezler*.⁶⁰ Nefsinden soyutlanıp sadece Hakk'ı düşünen dolayısıyla da ârifliğini bilmez hâle gelen kimse⁶¹ sülûk makamlarının sonuncusuna erişir. Vusûl makamlarının evveli olan bu makamda vuslat gerçekleşir,

⁵⁴ Mehmed Ali Aynî, “İbn Sînâ'da Tasavvuf”, s. 12.

⁵⁵ Ahmet Hamdi Akseki, “Ruhîyat: Mabattabîa”, s. 43.

⁵⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât ve'l-Tenbîhât*, s. 829.

⁵⁷ Fahreddîn-i Râzî, *Şerhü'l-İşârât*, s. 117.

⁵⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât ve'l-Tenbîhât*, s. 831.

⁵⁹ Fahreddîn-i Râzî, *Şerhü'l-İşârât*, s. 118.

⁶⁰ a. g. e., s. 118.

⁶¹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve'l-Tenbîhât*, s. 834-835.

Allah'ın dışındaki her şeyden bütünüyle fânî ve gânî olur.⁶² Aynı şekilde zikretmek sûretiyle daima Hakk ile meşgul olan ârif,⁶³ Allah'ta tam bir istiğrakla şahsiyetini eritir, kalbinde Allah'ın dışındaki hiçbir şeye yer vermeyeceği bir aşamaya yükselir.⁶⁴ Kendilerine mahsûs makam ve derecelere sahip olan ârifler, ilk bakışta beden elbisesine bürünmüş görünüyorsa da beden libaslarından soyunarak ve bütün maddî kirlere kurtularak kudûsî âleme dâhil oldukları için kendilerine müşahade kapısı açılır. Ancak bunu idrâkten ve bunların hâl ve makamlarını açıklamaktan lisân acizdir.⁶⁵ Zira bunlar gözlerin görmediği, kulakların işitmediği şeylerle mesrûrdur.⁶⁶ Her şeye Allah'a intisabı bakımından nazar eden,⁶⁷ kaderdeki sırullahâ vâkıf olan,⁶⁸ her şeyde Hakk'ın tecellîsini gören⁶⁹ ve ırfânına sadece Hakk'ın tesir ettiği⁷⁰ ârifin yalnız Cenâb-ı Hakk'ı müşahade etmesi üzerinde dururken vahdet-i vücûdçularla birleşen İbn Sînâ, ferdî rûhu tanımakla onlardan tamamıyla ayrılır.⁷¹ Bir başka ifadeyle o "hakîkî varlık Allah'a mahsûstur. Mümkün, var olmağa müstehak değildir. Allah'a olan izafetten kesildi mi haddizâtında bâtil olur" sözleri ile vahdet-i vücûda temas etse de hiçbir vakit onu prensip olarak kabul etmez. Bunu da Meşşâî felsefesini kemâle erdiren filozofun, bir taraftan mutasavvıflara ve İşrâkîlere yaklaşırken, diğer taraftan kelâmcılarla alakasını kesmeyen ihâtâlı bir sisteme sahip olması ile irtibatlandırabiliriz.⁷² Devamlı olarak günün hâdisesi olmayı başarmış meseleler üzerinde düşüncelerini söyleyen İbn Sînâ'nın perspektifinde Allah'la âlem arasındaki ayrılık mertebeler şeklinde tezâhür eder.⁷³ Hâliyle insan

⁶² Fahreddîn-i Râzî, *Şerhü'l-İşârât*, s. 119.

⁶³ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 848.

⁶⁴ Fahreddîn-i Râzî, *Şerhü'l-İşârât*, s. 123.

⁶⁵ İrfânî dereceleri izah etmede söz yetersizdir; zira lafızlar sadece tasavvur edilen manaları ifade etmek üzere vazedilmiştir. O dereceler lugat ehli yanında tasavvur edilmediğine göre isimleri onların karşılığı olarak koymak nasıl mümkün olsun. O halde sâmiînden değil vâsilînden olmaya gayret etmek lazımdır. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 841-842; Fahreddîn-i Râzî, *Şerhü'l-İşârât*, s. 121.

⁶⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 789-790; Râzî'ye göre İbn Sînâ'nın makamâtü'l-ârifin bölümünde ele aldığı hususlar, aklın tek başına altundan kalkabileceği mâhiyet ve karakterde değildir. Bu bakımdan İbn Sînâ kasdettiği şeyleri müşahhaslaştıracak adına Salaman ve Absal üzerinden meramını anlatmaya bakar. Râzî bu metaforu şöyle izah eder: O Salaman'ı Âdem'le Âdem'i de Cennetle aynîleştirir. Burada kalmaz devam eder. Âdem senin nefs-i nâtıkındır cennet de saâdet dereceleridir. Âdem buğdayı yediğinde cennetten çıkarıldı sözünden murâd şudur: Nefs-i nâtık şehvânî kuvvetlere iltifat ettiğinde/ meylettğinde aklî derecelerinden düşer ve lâik olduğu nefsânî saâdetten mahrum hâle gelir. Fahreddîn-i Râzî, *Şerhü'l-İşârât*, s. 101.

⁶⁷ Fahreddîn-i Râzî, *Şerhü'l-İşârât*, s. 122.

⁶⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 846.

⁶⁹ a. g. e., s. 843-845; Mehmed Ali Aynî, "İbn Sînâ'da Tasavvuf", s. 19.

⁷⁰ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 810-811.

⁷¹ Söfîlerden iki kişi yolculara hizmet etmek maksadıyla otururken biri diğerine maksadını sorar. Muhatap bir ağ atım belki turna kuşu avlarım der. Öteki ise ben sadece turna kuşu avlarım diye karşılık verir. Birincisi mahlûktan hâlîka yükselme ve tasarruf makamında iken diğeri ise hâlîktan mahlûka iniş ve rızâ makamındadır. Fahreddîn-i Râzî, *Şerhü'l-İşârât*, s. 122.

⁷² İzmirli İsmail Hakkı, "İbn Sînâ Felsefesi: Şahsiyet ve Hususiyeti: Metod ve Sistemi", s. 39.

⁷³ Fahreddîn-i Râzî, *Şerhü'l-İşârât*, s. 101.

Allah'la ancak vâsıtalı olarak münasebete geçebilir. Bu durumda hulûl anlayışının İbn Sînâ fikriyatında bir yerinin olamayacağı kendiliğinden ortaya çıkar. Bütün bunların yanında İbn Sînâ'nın yaşadığı zaman ve realiteye dönerek tasavvufa yönelmesinin sosyal ve psikolojik sebepleri de gözden kaçırılmamalıdır. Meselenin dikkat edilecek bir noktası da bu yani tasavvufun devre hâkim olan fikir olduğu gerçeğidir.

İslâmiyetin şiir-i felsefesi olan tasavvufla ilgili İbn Sînâ'dan gelerek tasvir etmeye çalıştığımız bu manzarada da görüleceği üzere Türk dünya görüşünü tek bir temele dayandırmak veya sadece bir boyuta hapsetmek mümkün değildir. Tam bu noktada sahanın büyük üstâdı Hüseyin Vassâf'ın tasavvufu; felsefe ile dini, akıl ile hissi birleştiren bir ilim olarak gören ifadelerini hatırlayabiliriz:

“İnsânın nereden ve niçin geldiği ve nereye gideceği ile uğraşan mesâlik-i fikretin kâffesi akla yahut hisse hitâb ettiklerine göre, her hâlde iki şube-i tefekkürden birinin havzasına düşerler ki, bunlardan akli muhâtab edene felsefe ve herşeyden evvel hissi tatmîn etmek isteyene edyân denir. Hakikat-cû bir insânda istidâd-ı aklînin yahut istidâd-ı hissînin gâlib olduğuna nazaran, biz ona feylesof yahut müteşerri' deriz. Bir adamda bu iki istidâdın ikisi de aynı derecede ve yüksek bir mertebe-i şiddette ise, o zamân, onda tasavvuf denilen hâl meşhûd olur. Tasavvuf en yüksek manasıyla öyle bir hâldir ki, onda akıl kendi hudûdunu aşarak sücûd oluyor. Yahut murakabe-i diniyye tedricen mükâşefeye munkalib olarak gerek edyânın, gerek felsefenin aradığı bazı hakâyık-ı İlâhiyyeyi birtakım hucb ve serâdikât arasından müşahade ediyor”.⁷⁴

Vassâf'ın çerçevesini çizdiği bu yaklaşım tarzı, aslında Osmanlı asırlarında çok eskilere çıkar. Mesela Fâtih Sultân Mehmed Hân hakikat ilimlerini arayanları kelâmcılar, sûfîler ve hukemâ etrafında toplar. Onun kazaskeri olan Molla Fenârî-zâde Ali Çelebi de bu zümreler arasında muhakeme yapmaya ancak Molla Abdurrahman Câmî'nin muktedir olabileceğini vurgulayarak⁷⁵ hâdiseyi bir mutasavvıfın şahsında hülâsa eder. Meselenin esasını kuran bu tavır karşılıklıdır. Mesela Ankaravî'nin daha *bişnev* kelimesini açıklarken Mevlânâ'nın *Mesnevî*'de hesaplaştığı Râzî'ye uzanması, Osmanlı ilmiye geleneğini kucaklama arayışlarının bir göstergesi olarak okunabilir. Orhan Gazi'nin İznik'e binâ ettiği medreseye müderris olarak atanarak “ser-çeşme-i müderrisîn” olan *Fusûs* şârihi, Karamanlı Dâvûd-ı Kayserî'nin “ilm-i tasavvufda gûyâ Teftâzânî'dir” şeklinde nitelemesi de⁷⁶ bu cümledendir. Osmanlı'nın ilk şeyhülislâmı olan Molla Fenârî'nin fikrî arkaplanını dolduran isimlerden biri de Teftâzânî'dir.⁷⁷

İslâm'ın esasî imandır. Filozoflar, kelâmcılar ve mutasavvıfların farklı usûller takip etmeleri, imanın hissî, amelî ve fikrî yönleri de sahip olduğunu âşikâr kılmaktadır. Modern dönemde Prof. Whitehead'ın “din asırları rasyonalizm asırlarıdır” ifadesiyle

⁷⁴ Osman-zâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, I, 21.

⁷⁵ Taşköprü-zâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, s. 262.

⁷⁶ Dâvûd-ı Kayserî “Karamânîdir. Lâkin Kayseriyye'de tahsîl i ulûm edüp sâkin olduğuyçün Kayserî derler”. bkz. *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, II, 24.

⁷⁷ Molla Fenârî, *Aynü'l-A'yan*, s.15.

hâdiseyi sadece nazarî cepheye sıkıştıran yaklaşımının aksine tefekkür ile hadsin aynı kökten çıktığını gözden kaçırmadığımızda bunların birbirlerini tamamladıkları görülür. Biri mutlak hakîkati kısım kısım yakalarken diğer ise onun tamamını elde edebilir. Biri, gözlerini ebedî hakîkate diker, diğeri hakîkatin geçici olan safhasına çevirir. Neticede her ikisi de birbirine muhtaçtır. “Gerçekten, hads, Bergson’un haklı olarak dediği gibi, sadece daha üstün bir nevi akıldır”.⁷⁸

Osmanlı mutasavvıflarına döndüğümüzde onların hadsiyyât tanımında da aynı gerçekle karşılaşırız: Hadsîyyât; müşahedenin tekrarlanması ile idrâk olunan hususlardır. Ay’ın nûrunun güneşten müstefâd olduğuna hükmeden akıldır. Lâkin hissin yardımı ile hads fikrin mukâbilidir ve keşf mertebelerinin en altında yer alır.⁷⁹ Görüleceği üzere Osmanlı mutasavvıfları muhtelif güzergâhlarda gidip gelirken sadece felsefe veya kelâm ile yetinmezler, dışarıya doğru açılırken kendi içlerine doğru kapanma ihtiyacı hissederler. Mesela Molla Fenârî *Mesnevî*’yi tasavvuf ve itikâdî boyutu esas alan kelâm ilminde hülâsa etmekle beraber esas aldığı keşf vadisini takip ederek önceliği vusûle değil yakîne verir, gizli veya açıkça tasavvufî fikirleri telkin eder, rûhî gelişiminde mühim bir rol oynatan Mevlânâ’ya döner. Mevlânâ’ya göre *Mesnevî*, vusûl ve yakînin sırları konusunda din usûlünün usûlünün usûlüdür. Sırlar kelimesinin de göstereceği üzere bunlar burhânî (aklî/istidlâlî) değil, keşfî kâideler üzerine oturur. Çünkü bir şeyin sırrı, o şeyin bâtınî cephesi manasına gelir. Tahkîk ehli akla ve onun delillerine, keşf ile bildiklerini tahkim ve takviye edecek yönleri hâricinde iltifat etmez. Aklî delillerle ve mantıkî burhânlarla istidlâlde bulunmanın, kitap ve sünnette az miktarda olmasının sırrı budur; zira hedeflenen idealleri başka bir vâsita ile avâma kavratmak zordur.⁸⁰ Bu manzarayı devam edip giden neticeleriyle tamamlayacak yaklaşım da şudur: Dinin usûlü fıkıh, tefsîr ve hadîstir. Bu üç ilmin usûlü de itikâdî esas alan kelâm ilmi ile vicdânî meseleleri ele alan ahlâk olduğuna göre bu durumda kelâmla ahlâk din usûlünün usûlü hâline gelir,⁸¹ böylece hâdis, oradaki bir yığın farkı gözden kaçırmamak kaydıyla kelâm ve tasavvufa ırcâ edilir. Kelâma itikâdî ve nazarî tasavvufa da amelî bir rol yüklenir. Bu rolün gereğini yerine getirenlerin başında gelen Ahmed Bîcân *Müntehâ*’da konu, usûl ve fûru, huccet ve delil bakımından ilimlerin en doğrusu ve en büyüğü olarak gördüğü⁸² kelâma dair meseleleri, dünya görüşüne zemin ve çatı oluşturacak şekilde öne çıkarır ve bu ilmin nazarî ve amelî tasavvufa kopmaz

⁷⁸ İkbâl, *İslâm’da Dînî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, s. 18-19.

⁷⁹ Bursevî, *Şerhu’l-Muhammediyye: Ferahu’r-Rûh*, I, 28; Cürçânî’ye göre hads; zihnin mebdelerden matlâblara (ilkelerden maksadlara) sûratle intikal etmesidir. Bunun mukâbili fikrdir. Hads keşf mertebelerinin en aşağısıdır. Hadsîyyât: Hakkında kesin hüküm vermek için müşahedenin tekrarlanması sebebiyle aklın bir vâsitaya ihtiyaç duymadığı şeydir. Ay ışığını güneşten almıştır dememiz gibi. Cürçânî, *Kitâbü’l-Ta’rîfât*, s. 86-87.

⁸⁰ Molla Fenârî, *Şerhu Dibâceti’l-Mesnevî*, Süleymânîye Kütüphanesi, Esat Efendi Bölümü, 3684/4, vr. 2a.

⁸¹ a. g. e., vr. 2b.

⁸² Ahmed Bîcân, *el-Müntehâ (Kitâbü’l-Müntehâ ale’l-Fusûs)*, s. 125.

bağlarla bağlı olduğunu gösterir. Hâdiseye bu derecede kuşatıcı bakan bir geleneğin mensupları için keşfin aynı zamanda aklî bir boyuta sahip olarak görüleceği, İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'ine entelektüel tazammunları olan bir metin olarak kıymet biçileceği kendiliğinden ortaya çıkar. Diğer bir ifadeyle söz konusu metin, hem aklî hem de keşfî bir mâhiyete sahiptir. Bosnevî şerhinde bu durum çok belirgindir. Buna göre nefsanî, rûhânî ve rabbânî cephelere sahip olan keşfin bir de aklî boyutu vardır. Yani akıl onu fikrin ve mizâcın kayıtları çerçevesinde mutlak olan cevher ile idrâk eder.⁸³

Burada Ankaravî'nin kaynaklarını gözden geçirdiğimizde Osmanlı tasavvuf düşüncesinin çok cepheli yapısını görmek mümkündür. Kelâm'da *Şerh-i Mevâkıf* la *Şerh-i Akâid*'e dayanan Mevlânâ'nın bu halefi, tasavvufta *Fütûhât*, *Fusûs*, *Dîvân-ı İbn-i Fârız*, *Avârîfî'l-Maârif*, *Kitâbu Taarruf*, Abdürrezzak Kâşânî'nin *Istîlâhât*'ı ve *İ'câzü'l-Beyân*'a yaslanarak fikir imâl eder. Hikmet'te *Heyâkil*, Şer'iyyât'ta *Şerh-i Şir'a* ve *Mışkatü'l-Envâr*, Fık'h'ta *Hidâye* ile Sadru's-Şerîa, Tefsîrde Ebu'l-Leys, *Meâlimü't-Tenzîl*, *Medârik*, Kâzî, Ebussuûd, *Tefsîr-i Kebîr*, Kâşânî, *Keşşâf*, *Mecmau'l-Beyân* ve *Teysîr*; Hadîs'te *Müslim*, *Buhârî*, *Mesâbîh* ve *Meşârik*, *Terğîb* ve *Terhûb*, *Câmiu's-Sağîr*, Luğat'te de *Sihâh* ve *Nihâyetü İbn Esîr* müellifin dönme ihtiyacı hissettiği diğer kaynaklardır.⁸⁴ Onun kaynaklarıyla ilgili bu yapı gözden geçirildiğinde mutasavvıfların zâhirle bâtın arasında gidip gelmeye hususi bir ehemmiyet verdikleri kendiliğinden ortaya çıkar. Peşinde yürünen bu gerçek zaman zaman biz-zat onlar tarafından da vurgulanır. Buna göre İbnü'l-Arabî, Konevî, Seyyîd Fazlî-i İlâhî, Hakîm Tirmîzî, Mevlânâ Câmî, Mevlânâ Fenârî, Necmeddîn-i Kâşânî, İmâm-ı Gazzâlî, Şa'rânî, İbn-i Fârız ve bunların dengi olan mutasavvıflar hem zâhîrî hem de bâtunî ilimlerle donanıp kuvvetlenmişlerdir.⁸⁵ Zaman içinde teşekkül eden, Osmanlı asırlarında olgunluk noktasına varan ve hakîki hüviyetini bulan meseleyi daha fazla dallandırıp budaklandırmaya gerek de yoktur. *Şerhu'l-Mesnevî*'nin V. Cildine başlarken karşımıza çıkan "el-hamdü lillâhillezî ce'ale's-şeriate sirâcen li't-tâlibîn ve't-tarîkate mezheben li's-sâlikîn ve'l-hakîkate meşheden li'l-vâsılîn" şeklindeki ibâre pek çok şeyi anlatır.⁸⁶ Kilit noktayı gösteren bu söz Hazret-i Peygamber'in *şeriat ekvâlim*, *tarikat efâlim*, *hakikat de hâlimdir* hadîsiyle desteklenir.⁸⁷ Konu üzerinde bu kadar geniş şekilde durmamız, Osmanlıların hâdiseye tasarruf şeklini göstermek içindir.

Tasavvuf yolunun temel kâideleri bir küllük olarak göz önüne getirildiğinde sözde zâhir; fiilde hem zâhir hem de bâtın, hâlde ise sadece bâtın esas gibi görünür. Hâl bu ki bu kademeler arasında bir mâhiyet farkı değil sadece derece farkı vardır. Hakîkatin farklı şekillerdeki bu sunumu muhatabın zihnî, amelî ve kalbî cephelerini dikkate alan bir güzergâhta gider gelir. Bu med cezirli manzara en güzel şekilde şurada görülebilir:

⁸³ Bosnevî, *Tecelliyâtı Arâisi'n-Nusûs fî Manassât-ı Hikemi'l-Fusûs*, I, 112.

⁸⁴ İsmail Rüşhî Ankaravî, *Şerhu'l-Mesnevî*, I, 47.

⁸⁵ Bursevî, *Kitâbü'n-Nefîce*, I, 280.

⁸⁶ İsmail Rüşhî Ankaravî, *Şerhu'l-Mesnevî*, V, 2.

⁸⁷ a. g. e., V, 3.

İlâhî maârifin açığa vurulmasında lafızlar konulmuştur. Belki konulan lafızlar ve ibâreler ancak mümkünler içindir. Hakk Te'âlâ'ya denk bir şey olmadığı için İlâhî maârifete kinâye ve istiâre yoluyla işâret etmek mümkün değildir. İlâhî sırlara dair yapılan yorumlar bir açıdan meseleyi zihinlere yaklaştırırken bir başka açıdan zihinlerden uzaklaştırmayı beraberinde getirir. Bu vadide kitaplar yazmak, ancak o sırlara vâkıf olanları “tezki'dir, hakîkatte tabir değildir”. Çünkü onlar o lafızların nispet edildiği manayı evvelden bilirler.⁸⁸ Bu zâviyeden bakıldığında Müslümanlığın lezzetine ermek için insanın elinde olmadan bazen dâireyi genişletmesinin meşrû görüldüğü belli belirsiz ortaya çıkar. Kişi ancak bu şekilde kendisine ârız olan zaafırları tespit ve teşhis ederek tahkim eder. Devrin görüşüne zıt bir noktadan bakar gibi görünen Şeyh Bedreddîn'den okuyoruz: Bir sâlik küfür mertebesine ulaşmış, o mertebeyi geçmeyince tam Müslüman olamaz. Bu mertebe iki İslâm arasında bir berzâh olduğundan orada duran tasavvuf ve tarîkat yolcusu zındıktır. Bu durumdan Allah'a sığınırız. Ben dahi o mertebeye vâsıl oldum ve orada birçok zamanlar kaldım ise hamdolsun Allah'ın ezelfî imdâdıyla oradan uzaklaşarak selâmet sahiline çıktım.⁸⁹ Şeyh Bedreddîn'in bu ifadelerini şeriatın çizdiği sınırları muhafaza etmek için nâdiren de olsa o dâirenin dışına çıkılabileceği şeklinde anlamak mümkün müdür? Bu devamlı olarak sorulabilecek bir sualdir ve bu suale bugün cevap verecek vaziyette değiliz. Bu tür durumlarda ileri derecede dikkat edilmesi lazım gelen şey şudur: Rûh bedensiz zâhir olmadığı gibi bâtın ilmi de zâhirsiz zâhir olmaz. Beden rûhsuz kâim olmadığı gibi zâhir ilmi de bâtunsuz kâim olmaz. Bu ikisini cem etmek lazımdır.⁹⁰ Kemâl ancak böyle gerçekleşir. Aksi takdirde Mûsâ'nın kavmi gibi ilim zâhire hasredilirse, bâtın ilimle idrâk edilen ve malûm olan şeyler perdelenmiş olur. Bâtın ulemâsı gibi malûmu bâtına mahsûs kılınırsa zâhirden soyunan ve rûhânî cihette ahmaklaşan İsrâ'ın kavmi gibi zâhir yoluyla idrâk edilen ve malûm olan şeylerden mahrûm olunur. O hâlde Muhammedî olgunluk, zâhir ve bâtın arasını bir araya toplamakla mümkündür.⁹¹ Fikrî gelişimin kendi tabiî şartları içinde cereyan etmesi gerektiğine dikkat çeken Bosnevî, standartları bu şekilde koymasına rağmen zaman zaman mesafeyi zâhirin aleyhine bâtının lehine açar gibidir. Bir misal olmak üzere şu yaklaşıma bakılabilir. Buna göre ichtihâdında isabet etmeyen bir müctehid, o işi hakîkate aykırı olarak düşümler. Bunun üzerine bir ârif gelerek İlâhî emir ile hakîkatî olduğu gibi keşfedip ortaya çıkarır. Hâliyle müctehide muhâlif bir tavır sergiler. Bu tavrı nedeniyle o müctehidi taklîd eden zâhir ulemâsı tarafından ilhâd ve zındıklığa nispet edilir. Böylece sonsuz ve sınırsız olan İlâhî ilim, müctehidin ichtihâdına hasr edildiği için Hakk'la, Resûl-i Hakk'la ve halîfe-i Resûl ile edeb terk edilmiş olur. Bu görüşünü pek çok âyet ve hadîsle destekleyen Bosnevî, zâhir âlimlerinin bunları zikretmediğini ve fikretmedi-

⁸⁸ Taşköprî-zâde Ahmed Efendi, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, I, 79.

⁸⁹ *Vâridât-ı Bedreddîn*, s. 66.

⁹⁰ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nusûs fî Manassât-ı Hikemi'l-Fusûs*, I, 36.

⁹¹ a. g. e., I, 37.

ğini vurgular.⁹² İsm-i bâtin, hakîkatiyle ism-i zâhirden üstündür. Aynı şekilde ism-i zâhir de hakîkatiyle ism-i bâtından üstündür. Gâle'z-zâhiru ene gâle'l-bâtını ene. Gâle'z-zâhiru lâ. Bu durumda ism-i zâhir bir itibarla ism-i bâtına muhâlifdir. İsm-i bâtin da bir vechle ism-i zâhire aykırıdır. Nübüvvet zâhiredir. Velâyet bâtinadır. Bu ikisi arasında da bir vechile muhâlefet vardır; zira nübüvvet vâsıta ile Hakk'tan almayı, halkı ve kesreti görmeyi, itirazı, emr-i ma'rûf ve nehy-i münkeri, küfrden imana daveti, şeriati uygulamayı, âhirette kazanılacak derecelerle teşviki ve uğranılacak azaplardan dolayı da korkutmayı gerektirir. Velâyet ise vâsıtasız olarak hususi bir şekilde Hakk'tan almayı, vahdet yüzünü müşahade etmeyi, bütün işleri Hakk'a teslim etmeyi, cümle fiillerin fâili ve ehad-i hakîkînin Hakk olduğunu görmeyi gerekli kılar.⁹³ Bütün bunların neticesinde efsânenin ehl-i zâhirle özdeşleştirilmesi, sırlara ve hakîkate muttali olmama karşılığında kullanılması hakîkaten dikkate değer bir tavidir.⁹⁴ Sûret-perestin imân ve irfânla özdeşleşen manaya çalışması mevcut vaziyetin üstüne yükselebilmesi için şarttır.⁹⁵ Bu hususta en güzel misal olarak söz Mevlânâ'nındır: "Gûş-ı har bu'f-rûş u dîger gûş har/k'in suhanrâ derneyâbed gûş-ı hâr."⁹⁶ Burada merkeb kulağından/gûş-i hardan kastedilen zâhir kulağıdır. Zâhire odaklanan kulak, bu manevî kelâmı anlayıp idrâk edemez. Belki bu kelâmı gûş-ı hûş idrâk eyler. Bu durumda söz onu kâmil akıl sahiplerinden satın alasin anlamına gelir.⁹⁷ Zâhir ehline düşen vazife, sûfilerin sırlı sözlerinden ve garîb hâllerinden anlayamadığı kelimeleri ehline havâle eylemektir; zira Allah *hepinize bir yol tayin etmişizdir* buyurur.⁹⁸ Şeriatla amel etmeye çalışan avâm zümresi de sûfilerin ince manalı sözlerinden men edilmelidir. Çünkü onlar bu hikmetli sözleri şeriatin zâhirîne tatbikten âciz oldukları için kendilerine zındıklık ve ilhâd kapıları açılır. Nitekim bu hâl zamanımızda müşahade edilmekte, bazı insanlar *Fusûsu'l-Hikem* ve onun dengi kitapların mana ve maksadlarını idrâk edemedikleri halde meşâyıh-ı kibârın zevklerinden behredâr olmaya çalışmaktadırlar. Bu da onları dalâlet vadisine düşürür. Nizâmı bozmamak için vâizlerin yaptığı gibi avâma zâhîri anlatmakla yetinmelidir.⁹⁹ Çünkü hikmet ve marifeti sırdaş olmayana söylemek hikmete zulm eylemektir. Aklın idrâk eylediği kadar söz söylemek lâzımdır.¹⁰⁰ Nebîler herkese akli yettiği yerden söz açarlar ve onlara kavrayabilecekleri miktarda söz söylerler çünkü avâmın idrâki hislerle kayıtlı ve oraya inhisar ettiği için gözle görülen, hisle anlaşılan ve aklen bilinen şeylerin ötesinden nasipsiz kalmıştır.¹⁰¹ Tasav-

⁹² a. g. e., I, 9-10.

⁹³ a. g. e., I, 12.

⁹⁴ İsmail Rüsûhî Ankaravî, *Şerhu'l-Mesnevî*, IV, 18.

⁹⁵ a. g. e., I, 179.

⁹⁶ Merkeb kulağını sat ve gayrı kulak satın al; zira bu sözü merkeb kulağı fehm eylemez.

⁹⁷ İsmail Rüsûhî Ankaravî, *Şerhu'l-Mesnevî*, I, 232.

⁹⁸ Taşköprü-zâde, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, I, 78.

⁹⁹ a. g. e., I, 76-77.

¹⁰⁰ İsmail Rüsûhî Ankaravî, *Şerhu'l-Mesnevî*, I, 53.

¹⁰¹ a. g. e., IV, 120.

vufa kendisini derinleştirme imkânını en geniş şekilde sağlayan Bursevî, meseleyi şu beyitle tamamlar: “Gel bu sırrı kimseye fâş eyleme/hân-ı hâssı âmiyye âş eyleme”.¹⁰² Dikkat edilecek noktalardan birisi de onun dünyasının derinleştiği sınırdır: “Erbâbı bilir. Ne bilsün bahr hâlin ol ki menzil-gâh-ı sâhildir”.¹⁰³ Madalyonun diğer yüzü ise yeni ifade imkânları arayan Şeyh Bedreddîn’in şu satırlarındadır: Tasavvuf tamam olduğu takdirde neredeyse nifâka dönüşür. Çünkü hakîkî sûfî gözlerin görmediği, kulakların işitmediği, bir beşerin kalbine gelmediği ve ekserisini halka söyleyemeyeceği birtakım hâller ve sırlara muttali olur. Belki bu sırlardan, insanların akıllı olanlarına mülâyim gelenlerini ve hâllerine münasip olanlarını izhâr eder, olmayanları da gizler; zira her muttali olduğu şeyi izhâr edecek olursa insanların kendisini katleceklerini kesin olarak bilir. “Bu halde bir sûfî-i hakîki münâfık olmaz da yâ ne olur?”. Bununla beraber o burada şunu da vurgulamayı ihmâl etmeyerek meseleyi vahdet-i vücûdçu bir mantıkla çözümlemeyi dener: Hakîki bir sûfînin itikâdda iki zıt şeyi bir araya getirip ayırtedebileceğine/faslı cem ettiğine hayret edilir ve biraz derinleşerek muhakeme edilir ise bunda hayret olunacak bir şey olmadığı görülür. Çünkü bu itikâddan her biri kendi makamında, kendi mahal ve mertebesinde Hakk’tır.¹⁰⁴ O hâlde tasavvufun aynı kalıbı muhafaza etmek şartıyla gelişimini sürdürmesi şaşırtıcı değildir. Nitekim Osmanlı ile Selçuklu mütefekkirlerine bu gözle baktığımızda zâhirle bâtının, tasavvufla diğer ilimlerin birbirlerine sarılarak yol aldıkları müşahade edilir. Kemâl Paşa-zâde; Ebû Tâlib-i Mekkî, Şâfî ve Gazzâlî’yi referans vererek âlimlerin müşkillerini çözmek için tasavvuftan müstağni kalmamaları gerektiğini ihtâr eder. Bâtın ilminin zâhire göre daha fazîletli olduğunu vurgular.¹⁰⁵ Sadreddîn-i Konevî şeriat ilimleri ile tasavvuf ilimlerini birleştirir.¹⁰⁶ “Seyyîd Şerîf’in *Şerh-i Mevâkıf*’ına “telifât-ı latîfe” yazan ve “cümlesi tahsîne sezâ-vâr” olarak görülen ve babası Mevlânâ Hamza vâsıtasıyla Şeyh Sadreddîn-i Konevî’nin düşünceleri ile irtibata geçen¹⁰⁷ Molla Şemseddîn Fenârî, tefsîr-i Fâtiha’da şerî ilimlerle tasavvufî ilimleri bir araya getirir.¹⁰⁸ Şeyh Muhyiddîn Mehmed, *Fıkıh-ı Ekber* şerhinde kelâm ve tasavvufun usûllerini cem eder.¹⁰⁹ Bütün bunların yanıbaşında Tûsî de tasavvuf karşısında âcizliğini itiraf etmekten geri durmaz.¹¹⁰ Sultân Murâd’ın emriyle *Fusûs* şerhi kaleme alan Malkaralı el-Mevlâ Yahya b. Mîr Ali b. Nasûh Nev’î Efendi de kelâm sahasında *Muhassilü’l-Kelâm*’ı yazar, Fenârî’nin *Risâle-i Kudsiyye*’sini şerh eder, Hoca-zâde’nin *Tehâfüt*’ü ile Sühreverdî’nin *Heyâkil-i Nûr*’u üzerine hâşiye kâleme alır,¹¹¹ fikrinin asıl örgüsünü

¹⁰² Bursevî, *Şerhu’l-Muhammediyye: Ferahu’r-Rûh*, I, 66.

¹⁰³ a. mlf., *Şerhü’l-Mesnevî*, II, 244.

¹⁰⁴ *Vâridât-ı Bedreddîn*, s. 37-38.

¹⁰⁵ Kemâl Paşa-zâde, *er-Risâletü’l-Münîre*, s. 9, 22, 28.

¹⁰⁶ Taşköprî-zâde, *Mevzûâtü’l-Ulûm*, I, 571.

¹⁰⁷ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü’l-Târih-i Künhü’l-Ahbâr*, I/1, 185.

¹⁰⁸ Taşköprî-zâde, *Mevzûâtü’l-Ulûm*, I, 572.

¹⁰⁹ Taşköprî-zâde, *eş-Şakâiku’n-Nu’-mâniyye fî Ulemâi’d-Devleti’l-Osmaniyye*, s. 432.

¹¹⁰ a. mlf., *Mevzûâtü’l-Ulûm*, I, 572.

¹¹¹ *Fezleke-i Kâtip Çelebi*, I, 122.

disiplinlerin iç içe geçtiği bir zemin ve çerçeve inşa eder.

İslâmî ilimlerin birbirinden müstağni kalamadığı bu yapı, çok dikkate değer bir şekilde Osmanlı gündelik hayatında kavramların iç içe geçmesinde bir daha karşımıza çıkar. Kavramların muhtevâsı da bu doğrultuda inşa edilir. Burada tasavvufa başlayarak diğer disiplinlere doğru seyr hâlinde olan bir yapı söz konusudur. Nitekim Ebussuûd Efendi teemmül, tedebbür ve istihâreden sonra fikirlerini kararlaştırır ve kesinleştirir.¹¹² Tasavvufa karşı zaman zaman mesafeli imiş gibi durmasına rağmen sonuçta mensup olduğu kültürün emrine girer. Her biri başlı başına bir telkin vâsıtası olan fikir, zikir, tahkîk ve tedkîk kelimeleri etrafında da aynı gerçek hükmünü yürütür. Fikir; kalbin sıfâtıdır. Alakalı olduğu yer Hakk'ın sıfâtı ve Mutlak Zât'ın fiilleridir. Zikir kelimesine gelince o lisânın sıfâtıdır.¹¹³ Alakalı olduğu nokta Kur'ân, isimler, virdler ve zikirlerdir. Nebîler ve kemâl sâhibi velîlere göre zikrle murâd daimî huzûru elde etmektir.¹¹⁴ Bu istikamatte tezekkürle tefekkür arasındaki irtibat *Menâzilü's-Sâirîn*'e referansla ortaya dökülür. Buna göre tezekkür, tefekkürden sonra olur; zira tefekkür talep etmektir ve tezekkür bulmaktır.¹¹⁵ Tahkîkle tedkîk'te de aynı gerçek hükmünü yürütür. Birincisi bir nesnenin hakîkatini hak üzerine beyân etmek; ikincisi de tahkîkte dikkat edip anlaşılması güç bir hususu izah etmektir. Tahkîkden kasıt şeriat mertebesine göre tedkîkden maksad da hakîkat mertebesine göre kelâmdır.¹¹⁶ Kavramların muhtevâsını dolduran hususlar, sıkı bir tahlile tabi tutulduğunda görülür ki tasavvuf hiçbir zaman kendi meseleleriyle baş başa kalamaz, devamlı olarak Osmanlı düşüncesini dolduran disiplinlere paralel olarak yürüyüşünü ayarlar. Bu bakımdan tasavvuf, mütefekkirlerle içinde yaşadıkları cemiyetin meseleleriyle uğraşmayı öğreten bir disiplindir.

¹¹² *Tarih-i Peçevî*, I, 66.

¹¹³ Zükr olursa kalbin sıfâtıdır.

¹¹⁴ Bursevî, *Şerhu'l-Muhammediyye: Ferahu'r-Rûh*, I, 202.

¹¹⁵ Tezekkür etmek; nasihat sebebiyle halktan kesilmek, ehl-i belâyâ nazar edip ibret tutmak ve fıkır yemişlerine zafer bulmakla mümkün olur. Ahmed Bîcân, *el-Müntehâ (Kitâbü'l-Müntehâ ale'l-Fusûs)*, s. 377.

¹¹⁶ Bursevî, *Şerhu'l-Muhammediyye: Ferahu'r-Rûh*, I, 231-232; idrâkin "bir nesneyi kemâliyle ihâtâ etmektir" şeklinde yapılan tanımı da hikmete ilişkin tanımı akla getirmektedir. *a. g. e.*, I, 395.

3. OSMANLI TASAVVUF GELENEĞİNDE FELSEFENİN EHLİLEŞEN VE YERLİLEŞEN ÇEHRESİ

Bir Osmanlı düşüncesinin yahut felsefesinin olup olmadığı öteden beri tartışılır ve bir kaç kişi müstesna, kestirmeden vardır yahut da yoktur hükmüne varılır.¹¹⁷ Tefekkür âlemimiz üzerine kaleme alınan yazıları bir kül olarak göz önüne getirdiğimizde, fikir hayatımızda akis bulmakta en gecikmiş konulardan biri olan bu hususları, metinler üzerine eğilerek mesele edinen bir ehl-i kaleme rastlamanın neredeyse muhâl olduğu görülür. Biz burada, zihniyet dünyamızın ve sosyal hayatımızın büyük düğümlerini çözüp bağlayabilecek vasıftaki mütefekkirlerin Osmanlı entelektüel geleneğine katkıları ve etkileri çerçevesinde, henüz düşünülmemiş ve üzerinde çalışılmamış olan bu meselelerin ehemmiyetini âşikâr hâlde getirdikten sonra, nedense şimdiye kadar kimsenin dikkatini çekmemiş, bazı esas düşünceleri meydana koymakla yetineceğiz. Osmanlı düşüncesinin büyük nirengi noktalarını şifâhî ve kitâbî olarak tespit etmekle yetinmeyip, felsefenin de yeni bir dünya görüşünün eşiğine adım atmasını sağlayan Yazıcı-zâde Ahmed'le Mehmed Çelebi etrafında hâdisenin mâhiyet ve keyfiyetini yoklayacağız. Buna ilave olarak bu geleneği şerh eden İsmail Hakkı Bursevî'nin şahsında da bu iki kardeş etrafında teşekkül eden birikimin nev'i şahsına münhasır olarak kalmadığını göstermeye çalışacağız. Onlar Osmanlı kuruluş devrinin idrâk ettiği eserleri kaleme alan ve felsefi¹¹⁸ ve dünya¹¹⁹ görüşümüzün ne olup ne olma-

¹¹⁷ Melâmî dervişini ateşe atmışlar, yalnızcatâcî ile hırkası kalmış. İşte bu vardır yahut da yoktur şeklindeki hükümleri, Osmanlı kaynaklarına vurduğumuzda, elimizde iyi niyetlerimizden başka pek bir şey kalacağı kanaatinde değiliz.

¹¹⁸ Burada felsefeden katı, teknik manada Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozoflarının şahsında ifadesini bulan zihnî faaliyetler değil, Gazzâlî'nin fikrî sisteminde en mükemmel şekilde görüleceği üzere filozoflardan beslenmekle beraber itikâdî ve siyasî bir zeminde onlarla hesaplaşarak felsefeyi dönüştüren faaliyetlerle; İbnü'l-Arabî etrafında Greklerden tevâris edilen yapıyı bambaşka bir merhaleye taşıyan arayışlardır. Her ne kadar nihâî tahlilde filozof olarak vasfetme imkânı sınırlı olsa da İbnü'l-Arabî çizgisinde kendisini bulan tefekkür sisteminin de pekâlâ felsefe başlığı altında kendisine yer bulabileceği tartışmaya ihtiyaç bırakmayacak derecede ortadadır. Bu bakımdan bir Osmanlı felsefesinin olup olmadığı sualine cevap ararken odaklanılması gereken hususların bir kısmı da burada toplanır.

¹¹⁹ *Muhammediyye* Ömer Seyfeddin'in *Türbe* başlıklı hikayesinde de bir devrin dünya görüşünü resmeden bir eser olarak tasvir edilir. Yahya Kemal'in dindar annesi de oğlunu dizlerinin dibine oturarak ona

dığını billûrlaştıran¹²⁰ mütefekkirlerdir. Burada felsefe ile kastedilen Osmanlı medrese zihniyetine istikâmet veren Seyyîd Şerîf Cürcânî'nin kasdettiği şeyle aynıdır. Buna göre felsefe; ebedî saâdeti tahsil etmek için beşerî gücün imkânları ölçüsünde Tanrı'ya benzemektir. Nitekim Hazret-i Peygamber *Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanınız* buyurarak, malûmâtı ihâtâ etmekte ve cismâniyetten arınmakta O'na benzemeyi emretmiştir.¹²¹ Bu İslâm düşünce ve felsefe geleneğinin Öteden beri âşinâ olduğu asırlar içinde müteaddit defalar tecrübe ettiği bir tanımdır. Felsefenin burada mensup olunan dünyaya ait bir zemin ve çerçeveye çekildiği çok belirgindir. Bu felsefenin tasavvufî bir tanımıdır.¹²² Fikrin ta kendisi olan bu tanımın çerçevesinden mütalaa edildiği takdirde felsefe kelimesinin birçok mefhûmlar gibi hududunun çok geniş olduğu görülür. Bu kavramın Fârâbî ve İbn Sînâ'nın açtığı güzergâhtan geçerek yüklendiği anlamla Gazzâlî'den geçerek toplumun vicdânî istikâmetinde aldığı mana birbirinden ayrıdır. Bunda muhitin ve inanç standartlarının mühim hissesi vardır. Tam bu noktada çağdaş Türk düşüncesinin duâyenlerinden Mehmet Kaplan'ın edebiyat tarihini fikir tarihi olarak okuyan Köprülü-zâde Fuad'dan süzölmüş şu dikkat çekici ifadelerini hatırlayabiliriz:

“Bir Türk felsefesi yoktur, fakat bir Türk edebiyatı vardır ve bu edebiyat, duygular, hayaller ve semboller vâsıtasıyla Türk milletinin hayat karşısında aldığı tavrı, yani Türk'ün insan, kâinât, toplum, din hakkındaki görüşlerini canlı bir şekilde ifşa eder. Felsefe, doğuda ve batıda efsânelerin, dinlerin ve edebî eserlerin yorumundan doğmuştur. Eğer, bir Türk felsefesi yaratılacaksa, bunun kaynağı, hiç şüphesiz Türk edebiyatı olacaktır”.

Nitekim Hacı Bektâş ve Sarı Saltık'a yakın bir zamanda yaşayan *Muhammediyye* sâhibi Yazıcıoğlu bir risâlesinde hasîb ve nesebiyle Saltık Bay Sultânın vasıflarını meydana koyar.¹²³ Kaynağını hayattan alan edebiyata istikâmet vermesi gereken unsurlardan birinin de mistisizmin şahsında menkıbeler olduğunu ihsas eder, orada kalmaz, felsefî bir güzergâha doğru akar, nazarî tasavvufun kendisi ile kemâle erdiği İbnü'l-Arabî'de karar kılar. Osmanlı'da *Fusûs* şârihleri için kullanılan “*Füsûs*’u anlaması ve tercüme etmesi kemâline delâlet eder” şeklinde kendini gösteren bakış açısı¹²⁴

Muhammediyye okur. Üsküplü şâir bunu büyük bir zevkle döne döne anlatır. Tanpınar bunu defalarca ağzından iştirmiştir. Tanpınar, *Yahya Kemal*, s. 153.

¹²⁰ Bu gelenekte fikir ve delil, kılıçtan önce gelir. Yazıcı-zâde Resûlullah'ın fetih stratesini şöyle ifade eder: Huccet ile sonra seyf ile nice feth etti bâb/nice izhâr etti dîni âleme i'lâm edip/nice işrâk etti İslâm'ı açıp yüzden şehâb”. Yazıcıoğlu Mehmed, *Muhammediyye fî Kemâlâtı'l-Ahmediyye*, s. 141; *Muhammediyye*, s. 192.

¹²¹ Cürcânî, *Kitâbü'l-Ta'rifât*, s. 176.

¹²² Saçaklı-zâde'nin *Tertibü'l-Ülûm*'da yaptığı tasavvuf tanımına intikal ettiğimizde felsefe ile tasavvufun aralarındaki o aşılmaz engellerin bir anda kalktığı görülür. Tasavvuf kalbi masivadan arındırarak Hakk'a yöneltmenin ilmidir. bkz. *Tertibü'l-Ülûm*, s. 201-202.

¹²³ *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, III, 201.

¹²⁴ Osman-zâde Hüseyin Vassâf bu ifadeleri Malkaralı Nev'i Yahya'nın şahsında şârihleri vasfetmek için kullanır. bkz. *Sefîne-i Evliyâ*, III, 335.

biraz da mitolojiden gelerek felsefeye doğru yükselen Yazıcı-zâde kardeşleri anlatır. Bu hem akli hem keşfi; hem ameli hem de entelektüel manada bir kemâli ifade eder ve bu sayede Osmanlı entelektüel geleneği en mühim menzillerinden birine gelir.

O hâlde oradan başlayarak Osmanlı entelektüel geleneğinin iç yüzünü irdelemek, Gelibolulu kardeşlerin fikir hayatımıza ne getirdiklerini görmek için en iyi çaredir. Vaziyetin adamı olarak görülmesi gereken bu düşünürlerin vücûd verdiği klasikler, Osmanlı düşünce tarihinin kuruluş dönemini seyredebileceğimiz aynalar olmasına rağmen, onların entelektüel hayatımızdaki yeri farkına varılmadan geçilen bir manzara gibi çokluk görülmez.¹²⁵ Hâl bu ki bir hasbihal edası ve sadâsı ile şifâhî kültürün halka nasıl aksettirilebileceğinin müşahhas örneklerini veren *Muhammediyye*¹²⁶ ile *Kitâbü'l-Müntehâ ale'l-Fusûs*,¹²⁷ felsefeyi ehlîleştirerek bu disipline ait verileri Osmanlı dünya görüşünü inşa etmede fonksiyonel hâlde getiren metinlerdir. Osmanlı dünya görüşünün beyânâmesi addedilmesi lazım gelen bu iki eserdeki çeşitli parçaları, zihnen birleştirecek derecede iyi okuyabilirsek görürüz ki onlar, Osmanlı kuruluş dönemi fikir hayatımızın geniş bir tablosunu çizerler. Gazzâlî ve Mevlânâ'nın hem entelektüel zümrelere hem de halka fikrî olarak nasıl ulaşılabileceğine dair ortaya koydukları usûller, burada Osmanlı realitelerini dikkate alarak bir kez daha tazelenir. *Kitâbü'l-Müntehâ ale'l-Fusûs*'un girişindeki felsefî derinlikle Âdem Fâsî'nın şifâhî geleneğe uygun yapısının da göstereceği üzere, Osmanlı düşüncesinin kurulduğu devir, bir med cezir hâlinde entelektüel zümrelerle halk muhayyilesi arasında gider gelir.

¹²⁵ Köprülü'nün tetkikleri ile çok iyi biliyoruz ki edebiyat sahası ile meşgul olmak doğrudan fikir tarihi ile iştigal etmektir. Hâl bu ki *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedi*'nde "*Muhammediyye*", "Envârü'l-âşikîn" gibi maddeleri yazarların bu gerçeğin farkında olmadığı, hatta çoğu zaman maddeye konu olan metinleri bile okumadıkları müşahade ediliyor. Mesela cüz'î bir tettebu ve murakabe şunu gösterecektir: "*Muhammediyye*" maddesini kaleme alan akademisyen, Yazıcı-zâde'yi Osmanlı düşünce hayatı ile çerçeveleme usûlünü uygulamak bir tarafa eseri dahi okumamış sadece Âmil Çelebioğlu'nun yazdıklarını özetlemekle yetinmiştir. bkz. "*Muhammediyye*", *DİA*, XXX, 586-587.

¹²⁶ *Muhammediyye* II. Murâd Han devrinde kaleme alınmıştır. Eseri kaleme alan Yazıcıoğlu Muhammed'in hamisi vazir Mahmûd Paşa'dır. Kendisi bu himâyeyi şöyle dile getirir: "Onun sevgisine edip tavattun/ Gelibolu'da kılmaştım tevekkül". Müellifin kitabı yazdığı tarih 853'tür. Yazıcıoğlu Mehmed Efendi, *Muhammediyye fi Kemâlâtî'l-Ahmediyye*, s. 440-442; *Muhammediyye*, s. 595- 598.

¹²⁷ "Vech-i icmâl üzere yazıp tevîl-i müşkilâtına taarruz etmemiştir". (Taşköprü-zâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, s. 110-111; Hoca Sa'deddîn Efendi, *Tâcü'l-Tevârih*, II, 460); Vassâf'ın bu eserle ilgili kanaatleri şöyledir: Muhammed Efendi hazretlerinin, *Muhammediyye*'den başka *Fâtîha-i Şerife Tefsiri* olduğu gibi, Muhyiddîn-i Arabî hazretlerinin *Fusûs*'u üzerine bir şerh yazdıkları menkûldür. Bunda Hazret-i Muhyiddîn'e birçok itirazatta bulunduğu mervî ise de, vâkif-ı esrâr-ı tevhîd olan müşârunileyhin böyle bir hâlde bulunmayacağına kanâat etmek lâzım gelir. *Fusûs*'a mu'tarız olan, tabii onu şerh etmeye kalkmaz. Şerhden maksad, metnin erbâb-ı ma'rifete kapalı olan cihetlerini açmaktır ve Hazret-i Müellif'in eserini ta'mim etmekten ibârettir. Tabii i'tirâzla tevfiik kabul etmez. Köstendilli Şeyh Süleymân Efendi merhûmun *Bahrü'l-Velâye* nâm eserinde yazıldığı üzere, bu eser birâderleri Ahmed-i Bîcân'ın olması ihtimâli mevcuttur yahut, Bursalı Mehmed Tâhir Bey'in istidlâli vechile Hacı Bayram-ı Velî'ye mülâkattan ve zevk-i manaya vusûlden mukaddem yazılmış olması melhûzdur. (Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, II, 463). Bu eser *Fusûs*'un Müeyyed Cendî tarafından yapılan şerhine Ahmed Bîcân'ın abisi Yazıcıoğlu Mehmed'in *el-Müntehâ ale'l-Fusûs* ismiyle kaleme aldığı Arapça talikatın Türkçe'ye tercümesidir.

Burada amaç halka inmekten ziyade halkı belirli bir noktaya çekmek olduğu için onlar bazen İbnü'l-Arabî ile Birgivî'de en iyi ifadesini bulacak zihniyeti sentez etmekten çekinmezler.¹²⁸ Daha doğrusu Birgivî ve *Mısraklı İlmihâl*'de billûrlaşan manzara çok daha evvellere çıkarak *Muhammediyye*'de de görülür.

Halkımız kuruluş devri fikir hayatımızın en rahmânî âdemleri olan Yazıcızade kardeşleri nân-ı azîz dedikleri ekmeği sevdikleri gibi sever,¹²⁹ onlara perestiş eder,¹³⁰ âlimler *Muhammediyye*'ye nâzireler yazar.¹³¹ Evliyâ Çelebi, Yazıcı-zâde Muhammed Efendi'nin *Muhammediyye*'sini Kur'ân-ı Kerîm'in hemen yanına yerleştirir. Osmanlı'da hafızlar bir taraftan Kur'ân'ı bir taraftan da nazmen telif edilen bu eseri hıfzeder.¹³² Gelibolu'nun bu çerçevede hususi bir yeri vardır: "Cemî'i halkı Kur'ân-ı azîmden ziyade Yazıcıoğlu Mehmed Efendi'nin *Muhammediyye* kitabın Kur'ân'dan ziyade sığar u kibârı ve nisvân [u] bintânları hıfz etmişlerdir".¹³³

Düşünce tarihimizi dolduran pek az kalem sâhibi bu yere çıkabilmiştir. Onları kaldırdığımız zaman fikir hayatımızın halka akseden boyutu çıplak kalır.¹³⁴ Bu bakımdan

¹²⁸ Bu sentez üzerinde düşünülürken Kâtip Çelebi'nin de Kâdî-zâde'den *İhyâ Ulûm, Şerh-i Mevâkıf ve Tarikat-ı Muhammediyye* okuduğunu hatırlayalım. Buna A'rec Mustafa Efendi'den felsefe tahsili yaptığını da ilave edelim. *Fetleke-i Kâtip Çelebi*, II, 392; a. mlf., *Mizânü'l-Hakk fî İltiyârî'l-Ehakk*, s. 129.

¹²⁹ Evliyâ Çelebi Manisa'dan bahsederken Gelibolulu Yazıcı-zâde Mehmed Efendi'nin telifi olan manzûm *Muhammediyye* kitabını niçe bin âdemin hıfz ettiğini anlatır. *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, IX, 41.

¹³⁰ Ahmed-i Bîcân Hazretleri, Yazıcı-zâde'nin birâderidir. Meşâhîr-i meşâyih u üdebadandır. Yazıcı-zâde'nin *Magâribü'z-Zamân li-Gurûbi'l-Eşyâ fî'l-Ayni ve'l-Ayân* nâm eserinin bâis-i telifi olmuşlardır. Bu eser-i âlî-kadrdan kendisi de müstefîd olup, *Envârü'l-Âşıkîn* nâmında eser-i mu'teberlerini vücûda getirmişlerdir. *Dürr-i Mekkûn, Acâibu'l-Mahlûkât ve Müntehâ nâmlarında âsârı vardır. Envârü'l-Âşıkîn'e Ahmedîyye* dahi derler. Her ikisinin meşihâtı teselsül etmemiştir. Her ikisi de müstağrak-ı deryâ-yı aşk olup, sır-ı irşâda sâhib olmağa meyl etmemişlerdir. Eserleri erbâb-ı aşka mürşidlik hizmetini görmektedir. Gerek *Muhammediyye*, gerek *Ahmedîyye* Anadolu'da pek ziyâde münteshirdir. Herkes bir zamân adetâ evrâd gibi bunu okumağa hâhiş-ker bulunurlardı. *Muhammediyye* okunup bitince hatim cemiyeti gibi cemiyetler yaparlar imiş. Sinn-i sabâvetimde pek iyi hâtırlarım; vâlidem merhûmenin *Muhammediyye* ve *Ahmedîyye* kitapları elinden düşmez, komşular bir araya gelirlse dedikodu edeceklerine *Muhammediyye*'den okurlar, ağlarlar idi. Halkın bu inhimâki azalmış, tabîi feyz-i Muhammedî bizlerden uzaklaşmış, başımıza bunca felâketler gelmiştir. Muhammed Efendi hazretlerine, *Yazıcı-zâde* denilmesi, pederlerinin erbâb-ı hatt u kitâbetten olmasından ve Ahmed-i Bîcân hazretlerine *Bîcân* denilmesi de, nehâfet-i vücûdiyyelerinden mîtevellid bulunduğunu İsmâil Hakkî merhûm beyân buyurmaktadır. Cenâb-ı Hakk cümlemizi mazhar-ı feyz ü şâfâatleri buyursun, âmîn bi-hurmeti Nebiyyi'l-Emîn". Osman-zâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, II, 463.

¹³¹ II. Bâyezid devri âlimlerinden Molla Kâdî Mahmut, *Muhammediyye*'ye nâzire olarak *Malûmîdiyye* ismiyle bir eseryazmıştır. Ancak bunun derecesi daha düşüktür. Taşköprü-zâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulenâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, s. 310.

¹³² Evliyâ Mânisa'dan hareketle bunu söyler. *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, IX, 41; "Kastamonu diyârında niçe bin sıbyân ü bintân *Kitâb-ı Muhammediyye* hâfızı vardır. Hâlâ Rûm'da dahi *Muhammediyye*, mu'teber kitâb-ı müstetâbdır". a. g. e., V, 160.

¹³³ a. g. e., V, 158; Evliyâ'nın Yazıcı-zâde'ye dair anlattığı menkıbevî hususlar için bkz. a. g. e., 160.

¹³⁴ Yazıcıoğlu için her ne kadar Latîfî "egerçi tarîk-i tasavvufun müntehâlerindendir. Amma seccade-yi irşâda geçip kimseyi irşâd ettikleri malûm değildir. Ulûm-ı zahîrede mütebahhir ve ilm-i bâtında ve fenn-i tasavvufta münferid idi" dese de (*Latîfî Tezkiresi*, s. 54.) o, birâderiyle beraber mütemediyen Osmanlı asırlarını irşad etmiştir.

Osmanlı düşüncesinin teşekkül tarihinde herkesten evvel hassasiyet ve zihniyetimizin bu üstâdlarını ve mürşîdlerini buluruz. Hacı Bayrâm'ın¹³⁵ bu mürîdleri,¹³⁶ bizim hem temsilcimiz hem terbiye edicimiz hâliyle de klasiklerimizdir. “Memâlik-i mahrûsenin âb-rûyı yani leb-i deryâda vaki olan şehri-i Gelibolu”,¹³⁷ velinimetimiz olan bu ârifleri yetiştirmiş olmakla iftihar edebilir.¹³⁸

Meselenin mâhiyetini ve keyfiyetini irdelemeden evvel gözden kaçırılmaması gereken ilk husus şudur: Osmanlı entelektüel geleneğinin teşekkül ettiği devrin otoriteleri olan Yazıcı-zâde birâderlerin, felsefî malzeme ile iştigal dereceleri ne olursa olsun bu onları filozof olarak vasfetmeye yetmez; zira İbnü'l-Arabî'nin de dikkat çektiği üzere bir mutasavvıfın felsefî bir mesele etrafında arayışını sürdürmesi, zaman zaman filozoflardan müstağni kalmaması onu filozof olarak isimlendirmek için yeter sebep olmadığı gibi¹³⁹ bu mutasavvıfın entelektüel çerçevede akli kullanması metafizik bir nazariye oluşturmak amacına matuf değildir. Tasavvufî tecrübenin başlangıcında olduğu gibi neticesinde de esas olan keşftir. Her türlü entelektüel çaba mistisizmin hedefleri ile kayıtlıdır. Nazarî temellere dayalı olan deliller, keşfe hizmet ettiği nispette bir kıymete sahiptir. Hakikat sadece, nazarî düşünce ile idrâk edilemez. Tasavvuf hâdisenin hâl boyutunu, felsefe ise kâl boyutunu temsil ettiğine göre sûfî-mutasavvıf idrâk ettiği hakikati fikrî olarak izaha tabi tutma, belki tahkim ve takviye etme noktasında felsefeyi bir imkânlar hazinesi olarak görür. Bu sayede felsefe bir spekülasyon sahası olmaktan çıkar.

¹³⁵ *Muhammediyye*'nin kaleme alınışının muharrik unsuru Hacı Bayram Velî'dir. (bkz. Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-Fuâd fî'l-Mebde ve'l-Meâd*, s. 236, 238); bir başka rivayete göre bu eser, Hazret-i Peygamber'in rüyâda emri ile ve dostların tavsiyesi ile kaleme alınmıştır: “İçer hikmet şarâbın ümmetime/sözümü söyle halka âşikârâ”. (Yazıcıoğlu Mehmed, *Muhammediyye fî Kemâlâtü'l-Ahmediyye*, s. 4; *Muhammediyye*, s. 6). İsmail Hakkî-i Celvetî, *Muhammediyye Şerhi*'nde, “*eflâtü'l-evliyâi'l-müteahhirin Üftâde Efendi'den menkûldür ki, sâhib-i Muhammediyye, ilm ü irfânında şeyhi Hacı Bayram-ı Velî'nin fevkındadır. Gerçi Bayram-ı Velî'de kuvvet-i tasarruf var idi. Ammâ rütbe-i irfânda sâhib-i Muhammediyye kadar değil idi*” yazılmıştır. Müşârunileyh hakkında eslâfın ittîfâkı üzere, sıdk ve sülûk u riyâzette Bâyezid-i Bistâmî-i sâni ve sanat-ı nazım ü inşâda Pîr-i Hâkânî ve hall ü akd-ı elfâzda muallim Sa'dî-i Şîrâzî ve istinbât-ı hakâyık u maârifte bir ârif-i Rabbânî ve âlim-i hakkânî ve ulûm-ı zâhire vü bâtınada mütefennin ve mütebahhir ve dakâik u hakâyıkta fâiku'l-akrân bir merd-i âli-şândır. Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, II, 458-459.

¹³⁶ *Muhammediyye fî Kemâlâtü'l-Ahmediyye*, s. 442; *Muhammediyye*, s. 598; Ahmed Bîcân, *Kitâbü'l-Müntehâ ale'l-Fusûs*, s. 443; Taşköprî-zâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâ'd-Devleti'l-Osmaniyye*, s. 110-111; Müstakim-zâde Süleyman Sa'deddîn, *Risâle-i Melâmiyye-i Şutâriyye*, s. 217; Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbî'l-Târih-i Künhü'l-Ahbâr*, I/1, 399-400; Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-Vusûl ilâ Tabakâtü'l-Fuhûl*, I, 271; Hacı Bayram'ın şeyhi Hamid Aksarayı, onun şeyhi Hâce Ali, onun şeyhi Safiyyüddin Erdebilî'dir. Silsile bu şekilde devam eder, nihayet Cüneyd ve Hazret-i Ali üzerinden Hazret-i Peygamber'e dayanır.

¹³⁷ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Nasîhatü's-Selâtin*, s. 166.

¹³⁸ Osmanlıların Rumeli coğrafyasında ilk fethettiği yerolan Gelibolu, devletin stratejik ve kültürel açıdan ehemmiyetli bir boyutunu oluşturur. Yazıcı-zâde Ahmed ve Mehmed kardeşlerle Mustafa Âlî gibi irfân ve mahabbetten nasipli olan adamlar buranın bereket timsâli oluşuna bir örnektir.

¹³⁹ bkz. *Fütûhât*, I, 32.

Osmanlı zihniyet dünyası, sosyo-kültürel ve siyasî hayatı ile kayıtlı bir metafizik inşâ etme arayışı içine giren bu mütefekkirler, filozoflar ile mutasavvıflar arasındaki epistemolojik farklılığı gözden kaçırmadan felsefeyi ehlîleştirip yerlileştirerek fonksiyonel olacağı bir merhaleye taşırlar. Diğer bir ifadeyle ele aldıkları malzemeye toplumda oynayacağı rol açısından bakma terbiyesine sahip olarak yetiştikleri için Osmanlı fikir hayatına vücûd verenlerin, idrâk edilen şartları dikkatli bir şekilde göz önünde bulundurmasının en yetkin örneği hâline gelirler. Yazıcı-zâde birâderlerin ve şârihlerinin İbn Sînâ, Gazzâlî, Fahr-i Râzî, İbnü'l-Arabî ve Yûnus Emre'ye gidip gelmelerinde görüleceği üzere Osmanlılar, hem felsefenin geldiği aşamaya dikkat kesilirler hem de Türk mitolojisinin tarihi değerini ve felsefe için ehemmiyetini en güzel şekilde billûrlaştırmak sûretiyle Osmanlı dünya görüşüne arka plan teşkil eden cephesini öne çıkarırlar.¹⁴⁰ Yerli kaynaklardan hareketle bir daha hadde-i tetkikten geçirilen felsefe, sosyo-kültürel ve dînî çerçeveye ait bir muhtevâyâ yaslanır, İslâmî bir hâle içine alınır. Mitolojiden gelen unsurlar sürekliliği, tasavvuftan gelenler de değişikliği ve o mitolojik unsurları başka bir dünya görüşünün emrine vermeyi gösterir. hakîkî ilimlerle İlâhî marifetin tamamını taplayan,¹⁴¹ şeriat ve hakîkatı bir arada terkip eden,¹⁴² zâhir ve bâtın ilimlerini Türk dilinde bir arada toplamak amacıyla kaleme alınan *Envârü'l-Âşîkîn*'deki¹⁴³ Peygamber kıssalarının süzülmesi,¹⁴⁴ araya halkın ihtiyaç duyduğu nasihatlerin eklenmesi,¹⁴⁵ İslâm'ın hesaplaştığı devrin din hazinesi ile Dede Korkud'u hatırlatan bir kavramsal ağı kullanılarak¹⁴⁶ asırlara yayılan bir geleneğin yeşertilmesi bu cümledendir. Bütün bunlar mitolojik unsurların Osmanlı'da entelektüel faaliyetlere derinden nüfûz ettiğini ve Osmanlı dünya görüşünün gerilerden neleri nasıl tevârüs ederek inşâ edildiğini gösterir. Bu cepheleriyle Kaşgarlı Mahmûd'la aynı

¹⁴⁰ Bîcân, *Kitâbü'l-Müntehâ ale'l-Fusûs*, s. 166-167; aynı mantalite müellifin *Dürr-i Mekkân* isimli eserinde de hükümünü yürütür.

¹⁴¹ Bîcân, *Envârü'l-Âşîkîn*, s. 130; Taşköprü-zâde'ye göre Ahmed Bîcân'ın kerâmet ve makamlarını bu kitaptan çıkarmak mümkündür. bkz. *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye*, s. 111: “Muhammediyye kitabı sâhibi Mehmed Efendi”nin li-ebn ve ümmün birâder-i kihteri” olan Ahmed Bîcân “âşık ı sâdik hâl sâhibi erler ve pîr-perverler imiş”. “*Kitâb-ı Envârü'l-Âşîkîn* nâm kitâb-ı mu'tebere” “hakkâ âşîkân-ı sâdikan-ı erbâb-ı ma'ârifin nûr-ı bînâsı bir kitâb-ı nâdirdir. *Evlîyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, I, 159V, 161; Hoca Sa'deddîn Efendi de bu eser için şöyle der: “Ol dahi âsâr-ı sahîha beyânını mütezammündür”. *Tâcü'l-Tevârih*, II, 460.

¹⁴² Ahmed Bîcân, *Envârü'l-Âşîkîn*, s. 327.

¹⁴³ *Muhammediyye* kitabı müellifi Yazıcıoğlu Mehmed Efendi'nin birâder-i cân-beraberi olan Ahmed Bîcân “*Envârü'l-Âşîkîn*”i bu Sofya'nın Kuru bağlarındaki savma'asında telif etdiği muhakkaktır. Ahmed Bîcân, birâderi Mehmed Efendi”yle mübâhase-i ilimde imtizâc edemeyüp seyâhat ile bu Sofya'ya gelüp bu cây-ı dîlküşâdan hazz edüp âhirete intikâl etdikde halîfeleri savma'asında defn ederler. *Gelibolu'da birâderi Mehmed Efendi anda medfûndur derler ammâ ol makam-ı bî-cândır*, bu Sofya'daki kabir-i pîr-cân-ı Ahmed Bîcân'dır”. *Evlîyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, III, 227.

¹⁴⁴ Bîcân, *Kitâbü'l-Müntehâ ale'l-Fusûs*, s. 212, 220, 232, 238-239 vd.

¹⁴⁵ a. g. e., s. 281-282.

¹⁴⁶ *Muhammediyye fî Kemâlâtı'l-Ahmediyye*, s. 62, 64, 72, 96, 189, 201, 309, 344, 372, 436; *Muhammediyye*, s. 84, 86, 98, 129, 257, 272, 419, 466, 503, 591; Bîcân, *Kitâbü'l-Müntehâ ale'l-Fusûs*, s. 145, 153-157, 169, 201.

nesilden değilseler de aynı ufuktan gelen bu insanlar, bahse konu taraflarıyla Grek mitolojisinden beslenerek felsefesini inşâ eden Eflâtûn'a benzerler. Kullanılan malzeme ne kadar eski olursa olsun fikirler ve dil yenidir. Bu manzara en güzel şekilde felsefî- kelâmın dikkate değer temsilcilerinden biri olarak görülen Fahr-i Râzî'nin düşüncelerine biçilen role intikal edildiğinde görülebilir. *Tefsîr-i Kebîr* müellifi; Gazzâlî, İbn Sînâ ve İbnü'l-Arabî ile beraber konuşma dilinin tabîliği çerçevesinde halk muhayyilesinin benimseyebileceği bir form içinde gündeme getirilir. Vahdet-i vücûd fikrini hazmeden bir mutasavvıf olarak takdim eden¹⁴⁷ Râzî, efsânevî hususları tahkim ve takviye eden bir vadiye çekilir,¹⁴⁸ onun tasavvufî dünya görüşüne ve şifâhî kültüre uygun yönleri öne çıkarılır,¹⁴⁹ fikirleri savunulan görüşlere referans olabilecek çerçevede fonksiyonel hâle getirilir,¹⁵⁰ şeytânın cennetten çıkarılması hikâyesinde kendisi üzerinden Tevrat'a uzanılır.¹⁵¹ Bu mütefekkirin Übeyy-i Kab'ı destekleyecek taraflarına¹⁵² dikkat çekilir.

Felsefe ile mitolojiyi tasavvuf binasını kurmak için kullanan, farklı iklimlere ait malzemeyi kendi ilgi ve endişeleri doğrultusunda İslâmîleştiren bu sentezin esas endişesi, hayat ile arayı açmamak, kaynakları büyüterek Müslümanlığın tesir sahasını genişletmektir. Kültürü İslâm'la aynîleştiren bu yaklaşımdan hareket edildiğinde, fikrin yerli hayatla alakasını temin için din ve kültürü kesin sınırlarla birbirinden ayırmanın mümkün olmadığı kendiliğinden ortaya çıkar. Geldiğimiz merhale ile gideceğimiz istikâmeti gösteren Yazıcı-zâde kardeşler; Kaşgarlı Mahmûd'la İbnü'l-Arabî, Gazzâlî ile Yûnus Emre'nin çetrefil bir karmasıdır. Onların halka bu kadar yakın olmalarının sırrı, fikirlerini şifâhî kültürle ve konuşulan dille inşâ etmeleridir. Dilin düşünceye çok hususi bir renk verdiği burada çok iyi görülebilir. Düşünce; malzemesini hangi asırdan veya ne kadar eskiden devşirirse devşirsin kendi devrinin dilini konuşur, dil ve kültüre paralel yürüten bir çeşit hâşiye gibi teşekkül eder. Miras eski konuşma yenidir. Onlar herhangi bir meseleyi halka hakkıyla anlatabilmenin usûlünü, fikri efsânevî ve mitolojik hüviyete büründürmekte gördükleri için mevzûlar veya referans alınan isimler ne kadar değişirse değişsin, bu iklimin adamı olmaktan hiç uzaklaşmazlar.

Bu vadide tasavvufu yoğrulan bu kültüre değer tayin eden gerçeğin muharrik unsurunun ne olup ne olmadığına intikal ettiğimizde karşımızda çıkan gerçek şudur: Onlar Osmanlılar gibi Hanefî mezhebine mensupturlar.¹⁵³ İmâm-ı Azâm'ı "sirâc-ı ümmet" olarak gören bir geleneğin¹⁵⁴ taşıyıcısıdır. Bu bakımdan hakîkatı marifetle görebilmek için zâhîrle bâtını, şeriatla tarîkatı birleştirmeye hususi bir ehemmiyet

¹⁴⁷ Bîcân, *Envariü'l-âşukîn*, s. 7.

¹⁴⁸ *Muhammediyye fî Kemâlâtî'l-Ahmediyye*, s. 56, 66, 313-314; *Muhammediyye*, s. 75, 89, 425.

¹⁴⁹ Bîcân, *Envariü'l-âşukîn*, s. 68, 218.

¹⁵⁰ a. mlf., *Kitâbü'l-Müntelâ ale'l-Fusûs*, s. 162; a. mlf., *Envariü'l-âşukîn*, s. 218.

¹⁵¹ *Muhammediyye fî Kemâlâtî'l-Ahmediyye*, s. 56; *Muhammediyye*, s. 75.

¹⁵² *Muhammediyye fî Kemâlâtî'l-Ahmediyye*, s. 66; *Muhammediyye*, s. 89.

¹⁵³ *Muhammediyye fî Kemâlâtî'l-Ahmediyye*, s. 214; *Muhammediyye*, s. 291.

¹⁵⁴ *Muhammediyye fî Kemâlâtî'l-Ahmediyye*, s. 229; *Muhammediyye*, s. 312.

verirler,¹⁵⁵ şeriat tarîkat irtibatını bir gelenek hâline getiren sisteme¹⁵⁶ tabi olurlar. Şârih Bursevî bu gerçeği şöyle dile getirir: *Muhammediyye* sâhibine göre nebevî şeriatı muhafaza etmeyen tasavvuf yolcusu, hakîkat yolunda kaybolur, ledün ilminden mahrûm olur; zira hakîkat üzere bu ilim şeriat ehline nimet olarak verilir. “İşk-meşreb olan mülhidlerin bildiği ve bulduğu hayâlât u zunûndur”. Nitekim Üskübî bunu şu şekilde terennüm eder: “Mûsil-i râh-ı hakîkat olamaz/*Lemeât* ile *Fütûhât* u *Fusûs*/olmasın râ-i şer-i hâtem/muktedân olmasa âyât u nusûs”. Buna göre zamâne mutasavvıflarının hakîkat ilminden bî-behre olmalarının nedeni, usûl ve fûrûa riâyet etmeyip mücerret kitap ve risâleler mütalaa etmekle yetinmeleridir; zira ilmî vâsıtalarla elde edilen mertebe kesbî, ledünnî ilim ise vehbîdir. O hâlde şeriat hükümleri ve tarîkat âdâbı olmadıkça vehbî ilim hâsıl olmaz. Nitekim Hüdâyî de bu hakîkati vurgular: “Dolarsa sırrına nûr-ı hakîkat/gerektir zâhirinde farz u sünnet”.¹⁵⁷ Bu çerçevede Gazzâlî’nin kelâmı İslâmî ilimlerin metafiziği olarak gören tavrının aktüelleştirilmesi¹⁵⁸ ve kelâm ilminin hedefinin dinin maksadıyla aynîleştirilmesi dikkat çekicidir:

“Bilmek gerektir kim, a‘zam-ı ulûm, mevzû yönünden ve akvem-i ulûm usûl ve fûrû yönünde, akvâ-yı ulûm, huccet ve delil yönünde ilm-i kelâmdır; zira esrâr-ı lâhût estâr-ı ceberûtan onunla zâhir olur. Pes ol ilm-i kelâmdan bir nice mesâil bu kitapta cem ettim; tâ ikâbda bulunup dünyâ ve âhiret fevâidi hâsıl ola”.¹⁵⁹

Bu gelenek tabiatıyla zâhirle bâtını birleştirdiği gibi nazarî olanla amelî olanı telif etmeye de hususi bir ehemmiyet verir; akıl, ilim, tefekkür, tevhîd, kıyâm, amel ve ihlâs kavramlarını iç içe geçirir,¹⁶⁰ kelimeler arasındaki nüanslara dikkat çeker. Yazıcı-zâde çizgisini kemâle erdiren Bursevî’den takip ediyoruz:

“İlim ile akıl arasındaki fark şudur: İlim akıldan daha fazîletlidir; zira ilim zâtından dolayı maksûd olan şeydir. Akıl ise başkasından dolayı maksûd olan şeydir. Burada kastedilen şey akla makrûn olan ilimdir. Yoksa aklın daha fazîletli olduğu noktasında şüphe yoktur. Çünkü akıl cevher, ilim ise onun arazlarından bir arazdır. Bu mahlûkun ilmine nispetle böyledir. Hakk Te‘âlâ’nın ilmine gelince onun nispeti kendi zâtıdır. Akıl ona yaklaşılamaz, zira âşikâr olduğu üzere kevnîdir”.¹⁶¹

Bu istikâmette göreneğin çizmiş olduğu sınırlar içinde fikir imâl etmeyi kuruluş devrinde günün meselesi hâline getiren bu adamlar, İslâm düşüncesini halk diliyle

¹⁵⁵ *Muhammediyye fî Kemâlâtı’l-Ahmediyye*, s. 313; *Muhammediyye*, s. 424; Bîcân, *Envârü’l-âşîkîn*, s. 327; *Envârü’l-Âşîkîn*’in kaleme alınma amacı zâhir ve bâtın ilimlerini Türk dilinde bir arada toplamaktır.

¹⁵⁶ Taşköprü-zâde, *eş-Şakâiku’n-Nu’mâniyye fî Ulemâi’d-Devleti’l-Osmaniyye*, s. 540.

¹⁵⁷ Bursevî, *Şerhu’l-Muhammediyye: Ferahu’r-Rûh*, İstanbul Matbaatü’l-Kübra 1257, I, 238.

¹⁵⁸ Aynı çerçeve ile daha sonra Ankaravî’nin Mesnevî şerhinin girişinde bir daha karşılaşacağız.

¹⁵⁹ Bîcân, *Kitâbü’l-Müntehâ ale’l-Fusûs*, s. 125.

¹⁶⁰ *a. g. e.*, s. 246.

¹⁶¹ Bursevî, *Şerhu’l-Muhammediyye: Ferahu’r-Rûh*, II, 107.

ihâtâ etmenin bir örneğini de Hazret-i Peygamber'e referansla ortaya koyarlar, bir görüşün veya fikrin efkâr-ı umûmiyeye kendisini kabul ettirebilmesi için lazım gelen şeylerin ne olduğunu gösterirler:

“Şeriat benim akvâlimdir, tarîkat benim efâlimdir, hakîkat benim ahvâlimdir, marifet benim re's-i malımdır, akıl benim dinimin aslıdır, hakkı sevmek benim bünyâdımdır, şevk benim merkebidir, zikrullah benim enîsimdir, Hakk celle ve alâ hazretlerine itimad etmek benim hazinemdir, haşyet benim yoldaşımdır, ilim benim silahımdır, sabır benim azığımdır, rızâ benim ganimetimidir, dervîşlik benim fahrımdır, zühd benim sanatımdır, yakîn benim kuvvetimdir, gerçeklik benim kalbimdir, taat ömrümün hâsılıdır, gazâ benim hulkumdur, gözümün nûru namazımdır”.¹⁶²

Bu manzarayı inşâ eden mütefekkirlerin tamamı, İslâm düşüncesinin klasik geleneğine dal budak salarak Osmanlı ikliminin temsilcisi hâline gelen Yazıcı-zâde birâderlerin referans haritasında yer alır; İbn Sînâ,¹⁶³ Mâtürîdî,¹⁶⁴ Eş'arî,¹⁶⁵ Gazzâlî,¹⁶⁶ Râzî,¹⁶⁷ İbnü'l-Arabî,¹⁶⁸ Sadreddîn-i Konevî,¹⁶⁹ Mevlânâ,¹⁷⁰ Cendî,¹⁷¹ Zemahşerî,¹⁷² Ebu'l-Leys,¹⁷³ tasavvufun klasik temsilcileri,¹⁷⁴ İslâm düşüncesini dolduran metinler¹⁷⁵ ve dört kitap¹⁷⁶ etrafındaki atıf haritası göstermektedir ki onlar Osmanlı düşüncesini yapılandırırken İslâm tefekkür mirasında belirleyici bir yere sahip olan mütefekkirleri esas alır, mazide teşekkül eden fikriyatı halkın benimsemekte tereddüt etmeyeceği bir form içinde takdim ederler. Böylece de mütefekkirlerin İslâm yorumu ile halkın İslâm anlayışı arasında bir mâhiyet farkının olmadığını sadece derecede farkı olduğunu billûrlaştırırlar. Bu vadide İslâmî ilimlerin hemen hepsi hülâsa sûretinde bir araya

¹⁶² Bîcân, *Envarü'l-âşıkîn*, s. 213.

¹⁶³ *Muhammediyye fî Kemâlâtî'l-Ahmediyye*, s. 174; *Muhammediyye*, s. 236.

¹⁶⁴ Bursevî, *Şerhu'l-Muhammediyye: Ferahu'r-Rûh*, II, 394.

¹⁶⁵ a. g. e., II, 394.

¹⁶⁶ *Muhammediyye fî Kemâlâtî'l-Ahmediyye*, s. 286, 430, 441; *Muhammediyye*, s. 389, 582, 597; Bîcân, *Envarü'l-âşıkîn*, s. 119, 249, 327.

¹⁶⁷ *Muhammediyye fî Kemâlâtî'l-Ahmediyye*, s. 86, 170, 342-343, 430; *Muhammediyye*, s. 116, 231, 463, 582; Bîcân, *Kitâbü'l-Müntehâ ale'l-Fusûs*, s. 119, 218, 499.

¹⁶⁸ *Muhammediyye fî Kemâlâtî'l-Ahmediyye*, s. 206, 431; *Muhammediyye*, s. 280, 583; Bîcân, *Kitâbü'l-Müntehâ ale'l-Fusûs*, s. 499.

¹⁶⁹ Bîcân, *Kitâbü'l-Müntehâ ale'l-Fusûs*, s. 119.

¹⁷⁰ *Muhammediyye fî Kemâlâtî'l-Ahmediyye*, s. 199; *Muhammediyye*, s. 270; Bursevî, *Şerhu'l-Muhammediyye: Ferahu'r-Rûh*, II, 22.

¹⁷¹ *Muhammediyye fî Kemâlâtî'l-Ahmediyye*, s. 430; *Muhammediyye*, s. 582.

¹⁷² *Muhammediyye fî Kemâlâtî'l-Ahmediyye*, s. 86, 210; *Muhammediyye*, s. 116, 285.

¹⁷³ *Muhammediyye fî Kemâlâtî'l-Ahmediyye*, s. 210, 286; *Muhammediyye*, s. 285, 389.

¹⁷⁴ *Muhammediyye fî Kemâlâtî'l-Ahmediyye*, s. 273; *Muhammediyye*, s. 371; Bîcân, *Kitâbü'l-Müntehâ ale'l-Fusûs*, s. 119, 499.

¹⁷⁵ Bîcân, *Kitâbü'l-Müntehâ ale'l-Fusûs*, s. 101.

¹⁷⁶ a. g. e., s. 101; Tevrat'tan bu kadar çok ictibasın sebeplerinden biri Tevrat'ın Hazret-i Peygamber'i, İncil'in de Hazret-i Muhammed ümmetini müjdelemesidir. a. mlf., *Envarü'l-âşıkîn*, s. 77, 125.

getirilir ve sadece felsefeyi değil İslâmî ilimlerin bütünü mahallî üslûba büründürülür. Bunu gerçekleştirirken Gazzâlî ile birlikte felsefe etrafında toplayabileceğimiz unsurların canlılığını sürdürdüğü alanların kelâm, tasavvuf ve edebî hüviyete sahip eserler olduğunu gözden kaçırmazlar. Bir manada İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbnü'l-Arabî'nin felsefî seviyede ele aldığı tevhîd anlayışını veya vahdet-i vücûd doktrinini ümmî bir insanın bile benimsemekte tereddüt etmeyeceği bir form içinde takdim etmeye muvaffak olan Yûnus Emre ile selef-halef ilişkisi içinde hareket ederler. Kıymetli bir tecrübenin sâhibi olarak, düşünmenin neticeleri ile yaşadıkları zaman arasında aracı rolü oynarlar. Düşünce sistemimizi yıkmadan yapmanın peşine düşerler. Tefekkürün kendisini mazi üstünde ikrâr etmesinin imkânlarını hazırlarlar. Umûmî zevkin onları kabul derecesi de göstermektedir ki takip edilen usûl yerinde olduğu gibi bu usûl kendilerini genel mazhariyetin üstüne çıkartabilecek vasıftadır. Bu demektir ki kabul görecekt tefekkürün yolu budur. Bu yol Ebû Hanîfe ve Mevlânâ'daki fıkıh mantığını harekete geçirerek Ka'bu'l-Ahbâr'dan aktarılan bir rivayeti değerlendirirken de dikkat çekici bir şekilde karşımıza çıkar: Hazret-i Eyyüb'e şeytân gelir ve hanımının zina ettiğini ileri sürer, Eyyüb de "eğer hoş olursam yüz ağaç vurayım" der. Belalardan azade, olunca bu sözünü tutmak üzere harekete geçer, Hakk Te'âlâ: "Yüz buğday sapın cem eyle, rahîmeye bir kez vur, ondan yerine gelsin" der. "Eyyüb dahi öyle eyledi, andı yerine geldi".¹⁷⁷

Yazıcı-zâde kardeşler, itikâdın standart çerçevesini esas alan bir hattı takip ettikleri için perestîş ettikleri İbnü'l-Arabî'yi bir kelâmcı gibi hesaba çekmekten çekinmezler, felsefî tasavvufun dünyasını öteden beri yürürlükte olan itikâdî esaslara boyun eğerek hâle getirirler. *Fusûs*'u sade mü'minlerin benimseyebileceği bir istikâmet etrafında izaha tabi tutarlar. Şeyh-i Ekber, Cehennem'e sürülen Hûd kavminin uğradığı gazâbın sonunun rahmet olacağını, onlara ayn-ı kurb hâsıl olacağını söyler. Bu görüşlere yöneltilen itiraz şudur:

"Şeyh'in bu sözlerinin zâhiri küfürdür. Bâtınında dahi kemâle müteallik olan emr-i zevkî yoktur. Hakk Te'âlâ rahmetini mü'minlere vaad eylemiştir. Azabda nice lezzet olacağı düşüncesi bedîhî olarak şer'a muhâlifdir, bâtıldır. Odda cennet ehlinin nimetleri gibi hâs nimetler değil ancak yakmak vardır. İşte bu sözler, fitne, belâ ve ibtilâdır. Her kim hakkan mü'min olsa ve sıdhan ârif olsa ve işbu sözlerle amel eylese ve Allah'tan korkmasa şeriat ve hakîkatte kâfirdir. Bu sözler mekr ve fitnedir. Hazer etmek gerekir".¹⁷⁸

Bu sözlere rağmen Şeyh'i çerçeveleyen meşrûiyet sahasına dikkat çekmekten de geri durmazlar. Bir başka ifadeyle bir taraftan İbnü'l-Arabî'nin felsefî yönü halka aktarılırken bir daha hadde-i itikâddan geçirilir, belki sansür edilir. Diğer taraftan Şeyh-i Ekber halkın kabul edeceği görüşler üzerinden meşrûlaştırılır. "Şeyh memûrdur ve sözleri lü'lü-i mensûrdur ve tahkîki muvâfıktır urefâ-yi muhakkikînin marifetine. Amma bunda sır budur ki, mubattılın ile muhakkıkı temeyyüz etmek içindir. Pes nazar-ı

¹⁷⁷ a. mlf., *Kitâbü'l-Müntehâ ale'l-Fusûs*, s. 241.

¹⁷⁸ a. g. e., s. 192.

dakîk ve zevk-i hakîk ile vâcibdir ki, fark oluna küfürle iman arasında”. Sadece Şeyh’te ğil, o çizgide fikir imâl eden şârihler de bu tavırdan nasibini alır. Dâvud-ı Kayserî’nin Allah’ın rahmetine vurgu yaparak Şeyh’in sözlerini destekleyici mâhiyetteki izahlarına, fehm etmeden meseleye girdiği düşüncesiyle karşı konulur: Bu sözler “Şeyh’e hüsn-i zan etmektir. Lâkin bilindi ki, Hakk Te’âlâ’nın rahmeti mü’minleredir ve hüsn-i zan şol kimseye gerektir ki, mahal-i rahmet ola”.¹⁷⁹ “İmdi iş bu sözler hatadır!”; zira Şeyh bu sözleri muvahhidler ile mülhidleri birbirinden ayırmak amacıyla fitne, mekr ve belâ için söylemiştir. Dâvud-ı Kayserî’nin yaptığı gibi meselenin bu taraflarını dikkate almadan İbnü’l-Arabî’nin sözlerini zâhiri üzere almamak lazımdır. O hâlde şeriatıtan ayrılmamak gerekir. Yoksa düşülen bu durum, cihândan imansız gitmeye sebep olur. Çünkü “bu sözlerin bâtınına burhân-ı nazarî yahut şevkî yahut şer’î delil yoktur”.¹⁸⁰ Bir başka kavga sahası Firavn’ın iman edip etmediği meselesidir. İbnü’l-Arabî ve onun şârihi Dâvud-ı Kayserî’nin Firavn’ın suda boğulurken imanla gittiğine dair görüşlerine Fahr-i Râzî ile sahîh cevap budur diyerek karşı çıkılır ve neticede şu hükme varılır: “Mûsâ zamanından bizim zamanımıza gelince cemî-i âlem halkı hükmettiler ki, Firavn dünyadan kâfir gitti diye ve kimse onun imanına hükmetmedi; illâ Şeyh ve bazı ashâbı hükm ettiler”.¹⁸¹ Şeyh’in problem oluşturan, muhtemelen hulûlü çağrıştırdığı için karşı çıkılan bir başka görüşü de kıyamet gününde zât, sıfât ve fiillerde Allah’la insanı aynileştiren ifâdeleridir: “Bu söz dahi câiz değildir, tebeddül-i hakâyık câiz değildir. Amma belki Hakk Te’âlâ tecellî eyleye, kıyamet gününde ârifler onunla fânî olalar ve yine onunla bâkî olalar; zira ki, Sultân-ı Hakikat zâhir olduğu vakt beşeriyet bâkî kalmaz”.¹⁸² Yazıcı-zâde çizgisinin şârihi Bursevî ise aksi kanaattedir: Şeyh-i Ekber’e göre hulûlü savunanlar maraz, cehâlet ve fuzûlle mâlûl olan kimselerdir. Onların devası ve tabibi yoktur. Seninle O’nun arasını ayıran senin ve O’nun için iki ayrı ayn ispat emiştir. İttihadı savunanlar ancak ilhâd ehlidir; zira onlar bir mahal bir de o mahalde bulunanlar olmak üzere/hâlen ve mahallen iki ayrı şey ispat ederek bir helâl bir de harâm bölge tayin etmişlerdir.¹⁸³ Şeyh’i büyük bir özenle kendisine isnâd edilen hususlardan ayırıştıran Bursevî, ilim tabiri şeriata, irfân hakîkate göredir diyerek istilâhî farklılığının muhtevâyı doğrudan belirleyeceğini dikkatten kaçırmasa da her şeye rağmen ilimle irfân arasındaki nispeti ortadan kaldırmanın lüzûmuna vurgu yapar ve neticede şerh ettiği çizginin endişelerine paralel bir tavır alır: “Müteşerria halt-ı mezâhib etmek câiz olmadığı gibi mutasavvıfe dahi halt-ı merâtib etmek câiz değildir; zira ğuluvv fi’ d-dîndir”.¹⁸⁴

Yazıcı-zâde şifâhî kültürün hâkim olduğu zümreleri esas aldığında nazarî veya

¹⁷⁹ a. g. e., s. 192.

¹⁸⁰ a. g. e., s. 204, 256; Dâvud-ı Kayserî’ye bu vadide yönelttiği tenkitler için bkz. a. g. e., s. 204.

¹⁸¹ Bîcân, a. g. e., s. 256; Bursevî’nin değerlendirmeleri için bkz. *Şerhu’l-Muhammediyye: Ferahu’r-Rûh*, I, 374.

¹⁸² Bîcân, *Kitâbü’l-Müntehâ ale’l-Fusûs*, s. 192-193.

¹⁸³ Bursevî, *Şerhu’l-Muhammediyye: Ferahu’r-Rûh*, II, 515.

¹⁸⁴ a. g. e., I, 11.

felsefî tasavvufu tenkit eder, bir üst aşamaya intikal ettiğinde ise benimser. Bir med cezir halinde ne ondan vazgeçer ne de bundan. Bu çizgi söz konusu gerçeği şöyle ifade eder:

“Eğerçi ki *Füsûs* gâyet yüce mertebededir ukûl-i râsihîne; velâkin gâyet fitnedir kulûb-i nâsihîne. Şol i’tibarca ki, bazı sözleri şer‘a muhâlifdir. Ve dahi tertip-i enbiyâ, tertip üzerene değildir. Pes ol sebepten ashâb-ı ukûlun ve nukûlun nazarlarında hicret eyleyiptir. Hattâ şöyle oldu ki: Eğer bir kişi onun zâhirine itikâd edecek olursa kâfir oldu; ve eğer bazı bâtınına itikâd edecek olursa istiğfâr vâcib oldu derler”.¹⁸⁵

Onlar müşahhas olarak Osmanlı düşünce sisteminde zâhir ve bâtın dengesini bu şekilde kurarlar. Kelâmî yönü güçlü bir müderris olmasına rağmen babasının “Evliyâullah-ı kibârî inkâr etmeyese, zira onlar seninle Cenâb-ı Bârî ortasında vesîle ve Hazret-i Resûl-i Hüdâ’dan halîfedirler” şeklindeki vasiyeti üzere hareket eden Taşköprî-zâde’nin de vurguladığı gibi; “zümre-i avâm-ı müteşerriînden kelimât-ı dakîka-i sûfiyeyi men’ eylemek faydalıdır”. Aksi takdirde halk dalâlet vadisine düşebilir. Şeriatla amel etmeye çalışan avâm zümresi, sûfîlerin inca manalı sözlerden men edilmelidir. Çünkü onlar bu hikmetli sözleri şeriatın zâhirine tatbikten âcizdir. Bu nedenle onlar için zındıklık ve ilhâd kapıları açılır. Nitekim bu hâl zamanımızda müşahade edilmekte, bazı kimseler *Fusûs’l-Hikem* ve onun emsâli kitapların mana ve maksadlarını idrâk edemedikleri halde meşâyih-ı kibârın zevklerinden behredâr olmaya çalışırlar. Bu da onları dalâlet vadisine düşürür. Nizâmı bozmamak için vâizlerin yaptığı gibi avâma-zâhîri anlatmakla yetinmelidir.¹⁸⁶ Nitekim Konevî de “bizden sonra Şeyh’in ve bizim kitaplarımızdan herkes istifâdeye heves eylemeye, zira ekser-i nâstan ol-bâb mesdûddur” diyerek,¹⁸⁷ çok daha evvelden aynı gerçeği dile getirir. Yazıcı-zâde kardeşlerin zaman zaman halkın itikâd dünyasının selâmeti nâmına teyakkuz hâli içine girmesinin sırrı burada toplanır. Onlar tasavvufun geldiği nazarî merhale ile hesaplaşarak geride bıraktığı amelî noktaya dikkat kesilirler. Kendilerinin İbnü’l-Arabî’ye yönelttikleri tenkidin tam olarak karşılığı budur. Böylece bu iki şahsın şahsında hakîkatın şeriatla kayıtlı olduğu müddetçe bir mana ifade edeceğini billûrlaştıran Osmanlı entelektüel geleneği, tasavvufun mutlak manada nazarî ve felsefî bir sistem içine sıkışıp kalmasının önüne geçer. Osmanlı’nın iç dünyasına hayat veren Yazıcı-zâde kardeşler, İbnü’l-Arabî’yi halk muhayyilesine mâl etmenin âdetâ usûl ve metodunu gösterirken felsefeye de vazifesinin hudut ve şümûlünü gösterirler. Felsefenin gönülden bir timsâli olan bu adamlar sayesinde filozoflar itikâdın ne olup ne olmadığını idrâk eder hâle gelirler. Osmanlı düşüncesini bir kül olarak göz önüne getirdiğimizde hayata rağmen fikre; fikre rağmen hayata sâdık kalmanın kolay olmadığı kendiliğinden ortaya çıkar. Dikkatten kaçırılmaması gereken bir başka husus da şudur: Yazıcı-zâde kardeşler, Bursevî’nin meydana koyduğumuz usûlünde görüleceği

¹⁸⁵ Ahmed Bîcân, *el-Müntehâ (Kitâbü’l-Müntehâ ale’l-Fusûs)*, s. 100.

¹⁸⁶ Taşköprî-zâde, *Mevzûâtü’l-Ulûn*, I, 76-77.

¹⁸⁷ *Mîzânü’l-Hakk fî İltiyârî’l-Ehakk*, s. 69.

üzere çift cepheli bir mantık ve tutum içinde hareket ederler. Onlar bir taraftan öteden beri sürüp gelen hassasiyet şekline tabi olarak kemâl çağına ermiş bir itikâdî ölçü ile İbnü'l-Arabî fikriyatının küfre zemin teşkil edebilecek yönlerine dikkat çekerler, yeri geldiğinde Şeyh'e karşı koyarlar. Diğer taraftan da onun açtığı vadide ve istikâmette hareket ederler, benliklerini Tanrı'da eritirler, doğrudan vahdet-i vücûdçu bir anlayışı benimserler.¹⁸⁸ İbnü'l-Arabî etrafında vücûd bulan düşüncelerin sohbet dili ile halka intikalini sağlarlar,¹⁸⁹ onun teşbîh ve ta'til arasını bulmak gerektiğine dair tavrını aktüelleştirmelerinde görüleceği üzere¹⁹⁰ *Fusûs*'la halk kültürü arasında âdetâ aracı rolü oynarlar.¹⁹¹ İbnü'l-Arabî üzerinden tenzîh ve teşbîhi telif etme arayışı, fikri halk muhayyilesine uygun hâle getirmenin sebep olacağı zaafı engellemenin noktasında ehemmiyetli bir adımdır. Eser boyunca kültürle aynîleşen ve teşbîhle zamana-zemine kilitlenen din, tenzîhî anlayışla sosyo-kültürel şartların üstüne çıkar. *Fusûs*'daki sembolik dilin yoğunluğu ve ağırlığı; İslâm'dan evvelki devirden bu tarafa hayatîyetini sürdüren efsânevî, mitolojik, mistik ve menkıbevî hususları aktüel kılacak bir mâhiyet ve hakîkate sahip olduğu için İbnü'l-Arabî'nin bu eserine dönülmesi tesadüf değildir.

Gelibolulu kardeşler; her Peygamber Allah'ın sıfâtlarından bir sıfâta mazhar olmuştur, kendisinde Allah'ın güzel isimlerinden bir isim tecellî etmiştir ifadelerinin destekleyeceği gibi¹⁹² *Fusûsu'l-Hikem*'in telif tarzı ve zihniyeti ile görüşlerini ortaya koyarlar. Mesela *Muhammediyye*'de Âdem Peygamber anlatılırken herşeyin Hazret-i Muhammed (s.a.v.) etrafında dönmesi, İbnü'l-Arabî'nin *Fusûs*'taki sistemini hatırlatmaktadır. Yazıcı-zâde Mehmed Efendi burada ledünnî hakîkatin menkıbe ve efsânede gizli olduğunu gözden kaçırmayan bir perspektifle hareket ederken, Şeyh-i Ekber ise felsefî tasavvufun verilerinden hareket eder. Selefîn mücerret olarak ortaya koyduğu hususları halefler müşahhas bir dâire içine alırlar. Mesela Mûsâ Peygamber'in Tûr Dağı'ndaki vaziyeti aktarılırken âdetâ vahdet-i vücûd düşüncesi müşahhaslaştırılır. Mûsâ "ben senin Tanrınım" âvazını işitince "senin sesini işitiyorum, fakat seni göremiyorum" der. Cevaben kendisine "Ben senin ile bileyim ve sana senden yakınım" denir.¹⁹³ Sadece Mûsa Peygamber değil Resûlullah'ı vahdet-i vücûdçu olarak vassfeden Mevlânâ'nın perspektifi de aynıyla¹⁹⁴ *Muhammediyye*'de karşımıza çıkar.¹⁹⁵ Hazret-i Peygamber'in irtihâli ile ilgili anlatımda da bu durum çok bârizdir: "Buluştı âşık u ma'sûk geri vahdet sarayında/bu kesret mülkünü kodu sefer etti Habîbullâh".¹⁹⁶ Vahdet-i vücûd burada felsefî bir doktrin olarak değil tecrübî

¹⁸⁸ *Muhammediyye fî Kemâlâtî'l-Ahmediyye*, s. 206, 416; *Muhammediyye*, s. 280, 563.

¹⁸⁹ Örnek olmak üzere bkz. *Muhammediyye fî Kemâlâtî'l-Ahmediyye*, s. 7-8; *Muhammediyye*, s. 9-10.

¹⁹⁰ *Muhammediyye fî Kemâlâtî'l-Ahmediyye*, s. 107; *Muhammediyye*, s. 141.

¹⁹¹ Örnek olmak üzere bkz. Bîcân, *Kitâbü'l-Müntehâ ale'l-Fusûs*, s. 151-156.

¹⁹² Bîcân, *Envarü'l-Âşıkîn*, s. 130.

¹⁹³ a. g. e., s. 67.

¹⁹⁴ *Muhammediyye fî Kemâlâtî'l-Ahmediyye*, s. 209; *Muhammediyye*, s. 283.

¹⁹⁵ *Muhammediyye fî Kemâlâtî'l-Ahmediyye*, s. 178; *Muhammediyye*, s. 242.

¹⁹⁶ *Muhammediyye fî Kemâlâtî'l-Ahmediyye*, s. 199; *Muhammediyye*, s. 270.

bir mâhiyete bürünerek karşımıza çıkar. Görüleceği üzere İbnü'l-Arabî'nin demir leblebi sistemi Mevlânâ'nın üslûbuyla harmanlanarak tarihe mâl olur. Bu bakımdan hâdise hem tecrübenin kendisi olarak hem de düşüncenin ve felsefenin konusu olarak incelenmeye müsaittir. O hâlde Mûsâ'nın vahdet-i vücûd doktrini çerçevesindeki irtibatı ontolojik değil irâdî ve epistemolojiktir. Bu manraza tasvir ve tahlil etmeye kalkışıldığında; insanın beşerî cephesinin, esasî teşkil eden İlâhî cephesiyle bütünleştiği müşahade edilir. Böylece amelî tecrübe ile nazarî düşüncenin birbirini tamamladığı görülür. Bir başka ifadeyle, keşfin metafizik ve epistemolojik meseleler yumağı olduğunu ihsas eden nazarî tasavvuf etrafındaki her entelektüel çaba, keşfi tahkim ve takviye ettiği nispette kıymet ve ehemmiyete sahiptir. Felsefe burada tasavvufun ne derecede inceltilebileceğinin âdetâ muharrik unsuru hâline gelirken tasavvuf da dışarıya doğru açılan felsefenin aslında içeriye doğru çekilebilecek bir karakteristiği olduğunu ete kemiğe büründürür. Bu iklimde metafizik spekülasyonlara ancak fonksiyonelliği nispetinde yer vardır.

İbnü'l-Arabî etrafında vücûd bulan gelenekte mücerret ve müşahhas örneklerini gördüğümüz filozoflar, kelâmcılar ve mutasavvıfların birbirlerinden beslenmesinin tarihi oldukça eskilere gider. Karşılıklı tenkitlerle birbirini tamamlayan bu usûlî sistematik bir şekilde kuran ve manalandıran Gazzâlî'dir. Bir başka ifadeyle İslâm düşünce tarihinde felsefeyi ehlîleştirmede esas yer, İslâm filozoflarını felsefeyi yerleştirmede başarısız gören Gazzâlî'ye aittir. Nübüvvet öğretisi üzerine kaleme aldığı yazıların mukayeseli bir okumasının da göstereceği üzere *Tehâfüt* müellifi, İbn Sînâ'nın düşünce yapısını onunla hesaplaşarak tevârüs eden bir kudret ve meziyet sergiler.¹⁹⁷ O bir taraftan filozoflardan beslenerek entelektüel seviyeye hitap eder diğer taraftan da inanç dünyasını harekete geçirir. İşte Yazıcı-zâde birâderler de felsefeyi mistik yoldan tenkide tabi tutarak, filozofları kelâmî ve felsefî yoldan eleştiren Gazzâlî'yi Osmanlı iklimine mahsûs hâle getirirler, tasavvufun yeni baştan kelâmî bir diyalektiğe bürünmesini sağlarlar. Onların dünya görüşü Yazıcı-zâde Mehmed Efendi'nin "*İhyâ*'yı süzdüm"¹⁹⁸ ifadesinde çok iyi görüleceği üzere Gazzâlî'den süzülerek kendisini bulur. Bîcân da *İhyâ* Müellifi'ni "âlem-i rabbânî İmâm-ı Gazzâlî" şeklinde vassfeder.¹⁹⁹ Hâliyle bu çizginin şerhi mâhiyetine ve keyfiyetine sahip eserlerde onların Gazzâlî ile aynılaştırılması tesadüf değildir: "Ahmed Bîcân ki birâder-i nâzım ile ism ü müsemmâda Şeyh Ahmed-i Gazzâlî ve birâderi İmâm-ı Muhammed-i Gazzâlî nispetin tutardı".²⁰⁰ Bursevî, Yazıcıoğlu'nun *Muhammediyye*'sini menbâ olarak *İhyâ*'ya muâdil görür. *Muhammediyye* ile *İhyâ*'nın mana âleminde Fahr-i Âlem'e arz ve imza ettirildiğini

¹⁹⁷ Aynı manzara Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal*'inde Grek felsefesini inşâedip şekillendiren belli başlı filozofları hukemâ-i seb'a terkibi altında bir araya getirmesinde bir daha karşımıza çıkar. Bütün bunlar asırlar boyunca felsefenin muhtelif kisvelere bürünerek karşımıza çıkabilecek bir karaktere sahip olduğunu göstermesi bakımından mühimdir.

¹⁹⁸ *Muhammediyye'fî Kemâlâtî'l-Ahmediyye*, s. 441; *Muhammediyye*, s. 597.

¹⁹⁹ Bîcân, *Kirâbî'l-Miinte'hâ ale'l-Fusûs*, s. 445.

²⁰⁰ Bursevî, *Şerhu'l-Muhammediyye: Ferahu'r-Rûh*, II, 555.

söyler.²⁰¹ “Bu hâlet yakaza hâlinde insilâh ile olur”.²⁰² *Muhammediyye*’nin fonksiyonu gibi yazılış tarzı da *İhyâ*’yı andırır. Her iki eser de uzletin ürünüdür, Hakk’a yönelerek halktan tamamen yüz çevirerek yazılmıştır.²⁰³ “Sâhib-i *Muhammediyye* halktan uzlet edip Gelibolu’da leb-i deryâda kendine mensup olan som’asında nice yıllar riyâzetler etmiş ve çileler çekmiş ve *Muhammediyye*’yi uzleti halinde te’lif etmiştir”.²⁰⁴ Cihâd ve gazâyâ râgıb, Gelibolu’yu mekân kılarak telif edilen *Muhammediyye* ile ilgili Yazıcâde’nin hemşehrisi Mustafa Âlî şöyle der: “el-Hakk, bir kitaptır ki, kadrini bilen sofîyûna, her nazmı bir gevher-i nâ-yabdır”. Telif esnasında Hızır’la sohbet ederler, bazı problemleri onlarla müzakere ederler. Kendilerinde Allah aşkı ve mahabbeti o derecededir ki kitabını telif ederken, bir mahalle gelirler, *âh!* lafzını yazarlar ve derdi le bir kere *âh!* ederler, hâlin gerekli kıldığı şeye uygun olarak o varak sûz-i ahlarından yanar, sahifenin kenarını ateş-i furûzân ihrâk ider.²⁰⁵ Bursevî burada kalmaz, daha da ileriye gider: Fahr-i Âlem’in işareti ile yazılan *Fusûs, İhyâ’l-Ulûm, Muhammediyye* ve bunların emsâli eserlerde itiraz parmağı koyacak asla bir harf yoktur. Bunlara dahledenler cehâletlerinden dahlederler. “İlhâm-ı evliyâ münkirlere göre huccet değil ise de mu’tekidlere göre huccet-i kaviyedir. Aceb haldir ki mahcûblar bazı vâkıât-ı hayâliyyelerine itibar ederler, evliyâ-yı kirâmın keşf-i sarîh ve zevk-i sahîh ile hâsıl ulûmuna itibar etmezler”.²⁰⁶

Muhammediyye’yi eserin şerhi olan *Ferahu’r-Ruh*’la beraber ettü ettiğimizde yahut da *Müntehâ*’yı *Envâru’l-Âşıkîn*’a²⁰⁷ gidip gelerek okuduğumuzda Gazzâlî’nin farklı eserlerinde birbirini tamamlayacak şekilde ortaya koyduğu metodoloji ve stratejinin Yazıcâde birâderlerin şahsında yeniden tazelandığı görülür. Onlar selefleri gibi muhtelif disiplinleri birbirlerinin tazyiki altında şekillendirirler,²⁰⁸ felsefî ve kelâmî meselelerle halk arasında mutavassıt vazifesi görürler. Felsefeye hayattaki yerini bu şekilde vererek onun istiklâlîni kabul etmeseler de lüzûmuna inanırlar, bu nedenle onu sarîh değilse de belirli bir istikâmete çekerek himâye ederler. Böylece bu top-rakların zevkini besleyen tasavvuf hem bir tecessüsü tatmin eder hem de bu yapının

²⁰¹ a. g. e., II, 556.

²⁰² a. g. e., II, 41.

²⁰³ Bu eser, âlemin başlangıcından Hazret-i Peygamber’in vefatına kadar geçen hâdiseleri anlatan, tefsîr, hadîs ve sahîh kaynaklarda zikredilen haberlere yer veren ve bunları tasavvuf kültürüyle harmanlayan güzel bir kitaptır. Naklettiği şeylere itimad edilir. Taşköprî-zâde, *eş-Şakâiku’n-Nu’-mâniyye fî Ulemâi’d-Devleti’l-Osmâniyye*, s. 110-111.

²⁰⁴ Bursevî, *Şerhu’l-Muhammediyye: Ferahu’r-Rûh*, I, 318.

²⁰⁵ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kütübü’l-Târîh-i Künhü’l-Albâr*, I/1, 399-400.

²⁰⁶ Bursevî, *Şerhu’l-Muhammediyye: Ferahu’r-Rûh*, II, 556.

²⁰⁷ Hem *Envâru’l-Âşıkîn* hem de *Muhammediyye Meğâribü’z-Zamân*’dan çıkmıştır. Ahmed Bîcân, *Envârü’l-âşıkîn*, s. 327.

²⁰⁸ Selçuklu düşüncesi yapısını inşâ eden yahut da o yapıyı kendisinde bulabileceğimiz Gazzâlî, İbn Haldûn ve İbnü’l-Arabî ile Osmanlı fikir hayatını şekillendiren Cürcânî, Teftâzânî, Dâvûd-ı Kayserî, Hoca-zâde, Tûsî, Fuzûlî, Taşköprî-zâde ve Kâtip Çelebi’nin çalışmalarını mutlak olarak muayyen bir disiplin içine yerleştirmek öyle kolay değildir.

imkânları ve sınırları genişler. Aynı manzara *Muhammediyye* şârihi Bursevî'de de kendini gösterir. Onun filozoflar etrafında kaleme aldığı hemen her satırda gizli veya açık bir hesaplaşma fikrinin beraberce yürüdüğü görülür. Bu bakımdan *Ferahu'r-Rûh* müellifinin Gazzâlî-i Sânî olarak görülmesi tesadüf değildir. Onun *Ferahu'r-Rûh*'ta takip ettiği çizgi Ebû Hanîfe, Gazzâlî, Râzî, İbnü'l-Arabî ve Yûnus Emre çizgisidir. Bu Osmanlı düşüncesini muayyen bir isimde toplamanın mümkün olmadığını ortaya koyar. O hem felsefeden beslenir hem de filozofları mahkûm eder, mahkûm ederken de felsefenin üstâdlarına başvurur, öyle ki bazı hususları İbn Sînâ'ya söyler.

Kaynak mefhûmunu bu derecede genişleten bir düşünce ağının, nihâî noktada tevâriis edilen birikimi hazmetme ve hazmettirme noktasına intikal ettiğinde, fikirleri fonksiyonel hâle getirmenin usûlüne ve sırrına sahip olan tasavvuf vadisine demir atması beklenebilir bir tavidir; zira manevî mevzûları riyâzî bir mesele gibi sadece akılla tartan, mahsûsâtı yalnızca ma'kûlatla izaha kalkışan dolayısıyla da dalâlete saplanıp kalan felsefe tek başına yeterli olamaz. Filozoflar ilim sâhibi olsalar da kalbî zaafı nedeniyle tebliğe muhtaç durumdadırlar.²⁰⁹ Nitekim Bursevî *Muhammediyye*'deki “gel beru ey ilm içinde feylesûf/kıl tedârük ermeden akla husuf” beytini şerh ederken, Yazıcı-zâde'nin bu manzûmesinin, o devir Türkiye'sinde felsefeye nasıl bakıldığının âdetâ manzarasını çizdiğini ihsas eder:

“Nâzım aklı kamere teşbîh eyledi. Onun husûfu idrâk-i mevtle hâlini tedârikten âciz olmaktır. Yani ey ilm-i felsefede mâhir ve umûr-i akliyyeyi idrâkte kâmil olan kimesne, nûr-ı aklın mâh gibi münhasif olmazdan yani ecel gelip ölmezden mukaddem evrâk u kıl u kâlî ateş-i hâlde yak ve hâlini tedârik için ilm-i hâl defterine bak; zira ilm-i âhîret ilm-i dünyadan yek ve ilm-i âhîret ile âmil olan dahi ulemâ arasında yek ü yekdir”.²¹⁰

Bursevî bu görüşlerinin devamında Sâ'dî-i Şirâzî, İlâhî-i Üskübî, Nef'î ve Mevlânâ'dan hareketle İbn Sînâ ile Fârâbî'yi sıygaya çeker, bütün ilimleri bilse de amelsiz ilmin insanı sadece bir iddiacı ve yalancı hâline getireceğini, akılla Hakk'a ulaşmanın şeriatsız, mürşidsiz ve aşksız imkânsız olduğunu, vaktin Eflâtûn'u da olsa kişinin aklına mağrur olmaması gerektiğini ihtâr eder,²¹¹ hikmet çerçevesinde yaptığı izahlarla felsefecileri ilimleri ile âmil olmayan kimseler olarak görür.²¹² Onun nazarında hikmet üç derecededir: Biri her nesnenin hakkını vermek; ikincisi, nazarullâhı

²⁰⁹ *Muhammediyye fî Kemâlâtî'l-Ahmediyye*, s. 174; *Muhammediyye*, s. 236; İbn Sînâ “âhir ömründe marazına muâleceden âciz olup cümlede müessir olan Allah Te'âlâ olduğun bilip tâib-i müstağfar oldu demişler”. Bursevî, *Şerhu'l-Muhammediyye: Ferahu'r-Rûh*, I, 91; İbn Sînâ vefatı esnasında hakîkatleri idrâk etmekteki aczini ve kusurunu şöyle itiraf eder: “Bilmediğini bildiğinden gayrı nefse hâsıl kalmadı. Câhil olduğunu henüz bildi, aczine ikrâr kıldı”. Bursevî, *Şerhu'l-Muhammediyye: Ferahu'r-Rûh*, I, 400-401.

²¹⁰ Bursevî, *Şerhu'l-Muhammediyye: Ferahu'r-Rûh*, II, 22.

²¹¹ a. g. e., II, 22.

²¹² Hikmet'i ilimle âmil olmak şeklinde değerlendiren perspektifle ilgili bir örnek olmak üzere bkz. Bursevî, *Şerhu'l-Muhammediyye: Ferahu'r-Rûh*, II, 302, 243.

müşahade etmek ve adlini bilmek; üçüncüsü ise istidlâlde basîret ve irşâdda hakîkat olmalıdır.²¹³ Bu durumda rûhun ilacı felsefede değil, İlâhî ilmin şerbetindedir.²¹⁴ Bunun arkasından gelecek hüküm bellidir: “Evliyânın ilmi tezekkürüdür, tefekkürü değildir”;²¹⁵ zira “tefekkür talep etmektir ve tezekkür bulmaktır”.²¹⁶ Keşfe eren kâinâtı terk eder.²¹⁷ Akıllı kemâle eren filozofa²¹⁸ düşen vazife akıllı koyup aşka kadem urması, câm-ı hakîki nûş kılmasıdır.²¹⁹ Bu güzergâhta bazen akılla kalb aynîleştirilse de²²⁰ son noktada akıl kalbe ircâ edilir.²²¹ Muhammed Parsâ üzerinden aklın sınırlarına dair yapılan izahlar bu cümledendir: Velâyet yolunda aklın mümkün görmediği şeylerin zuhûr etmesi câiz değildir. Fakat aklın eksik kaldığı şeylerin zuhûr etmesi câizdir. Aklın imkânsız gördüğü şeyle aklın ulaşamayacağı şey arasındaki farkı anlamayan kimsenin akli yoktur.²²²

Bu tavır kelâmcıların sudûr teorisi etrafında hem filozofları hem de sûfîleri aynı kefeye yerleştirerek mahkûm etmesine karşı çıkılırken de görülür. Burada kelâmcıların bu görüşüne karşı sûfîler savunulur. Aslında felsefe ile özdeşleşenlerin sûfîler değil, kelâmcılar olduğu ima edilir. Onlar böylece hem filozofların vücûd verdiği sistemi kendilerine mâl ederler hem de onlara cevap verirler. Meseleyi vazıh bir şekilde görebilmek ve bütün bu açıklamaları ete kemiğe büründürebilmek için metni aynen iktibas edelim:

“Hakk Te’âlâ vâhiddir ve vâhidden sâdır olmaz; illâ vâhid mümkinâta masdar dahi olmaz” diyen filozoflar şunu söyleme ihtiyacı hissederdiler:

“Bir’den ancak bir sâdır olur. Pes ondan akl-ı evvel sâdır oldu. Onun için ki, Vâcib Te’âlâ’nın bir ciheti vardır kim, vücûdîdir. Pes akıl sâdır oldu ancak. Ve akl-ı evvelin üç ciheti vardır: Biri vücûb-i itibarca akl-ı sâni sâdır oldu ve ikinci ciheti, imkândır; bu itibarca felek-i atlas zâhir oldu ve üçüncü ciheti, imkândır. Bu itibarca mâhiyettir. Pes nefis, sâdır oldu ve bu feleği tahrîk etti. Ve akl-ı sâni den dahi akl-ı sâlis ve bir nefis ve felek-i sâni sâdır oldu. Bu tertipce evvel akıl oldu ve dokuz eflâk oldu. Ve akl-ı âşirden dahi nefis-i nâtika-i insânîye sâdır oldu. Ve kâim-i makânı akıl oldu ve ayrık sâdır olmadı. Belkim insan zuhûra geldi dediler”. Kelâmcılar: “Bu söz kelâm-ı sûfiyyeye benzer; zira ki, delilleri yoktur”. Buna *Müntehâ* müellifi “kelâm-ı sûfiyye, vicdân-ı a’lâ ve zevk-i sahîh ile malûmdur; ehl-i zâhir bu sözlerden mahrûmdur” şeklinde cevap verir ve de-

²¹³ Ahmed Bîcân, *el-Müntehâ (Kitâbü’l-Müntehâ ale’l-Fusûs)*, s. 391.

²¹⁴ Bursevî, *Şerhu’l-Muhammediyye: Ferahu’r-Rûh*, II, 3 16.

²¹⁵ Bîcân, *Kitâbü’l-Müntehâ ale’l-Fusûs*, s. 176.

²¹⁶ a. g. e., s. 377.

²¹⁷ *Muhammediyye fî Kemâlâtî’l-Ahmediyye*, s. 172; *Muhammediyye*, s. 234.

²¹⁸ Bursevî, *Şerhu’l-Muhammediyye: Ferahu’r-Rûh*, I, 130.

²¹⁹ *Muhammediyye fî Kemâlâtî’l-Ahmediyye*, s. 313; *Muhammediyye*, s. 424.

²²⁰ *Muhammediyye fî Kemâlâtî’l-Ahmediyye*, s. 430; *Muhammediyye*, s. 582; Bîcân, *Kitâbü’l-Müntehâ ale’l-Fusûs*, s. 249.

²²¹ Bîcân, *Kitâbü’l-Müntehâ ale’l-Fusûs*, s. 249.

²²² Bursevî, *Şerhu’l-Muhammediyye: Ferahu’r-Rûh*, I, 402.

vam eder: “Ve ammâ hükemâ bundan gâfildir ki, insan câmi’ ve mecmû’ olduğu itibarca âlem-i ekberdir ve mazharıdır, Vâcibü’l-Vücûd’un. Bundan ekmel mevcut yoktur”.²²³

Felsefeyi yerlileştirme ve ehlileştirmede büyük bir bab-ı içtihat açan, idrâk ettiği zamanın ve mensûbu olduğu dünya görüşünün müfessiri ve nazariyecisi olan Bursevî ise hâdiseyi tasavvuf etrafında gidebileceği yere kadar götürür. Filozofların elinde problem yaratmanın bir aracı olan meseleyi ve malzemeyi çözüme ulaşmanın vâsıtası hâline getirir, felsefî spekülasyonları bu yolla ehlîleştirir. Bir başka ifade ile değirmene koşulmuş bir arap atı gibi ne yapacağı kestirilemeyen felsefenin demir leblebi meseleleri nazariyenin dar çemberinden kurtulur ve Osmanlı zihniyet dünyasının ve sosyal hayatının ufkuna kavuşur:

“Her şeyde cihet-i kesret ve cihet-i vahdet vardır. Mesela cism-i insanda kesret budur ki a’zâsı müteaddiddir. Sem’, basar, yed ve recûl gibi. Vahdet budur ki aslı cism-i vâhiddir. Nitekim bir deruhtun her çend şubeleri, bisyâr olsa da yine aslının vahdeti sebebiyle bir ağaç denilir, iki ağaç denilmez. Bir dahi cismin nihâyeti cüz’ü lâ yetecezzâ’dır. Pes her cisimde ya bi-hasebi’l-asl veya bi-itibari’n-nihâye vahdet vardır. Bu manaya binâen *Bir’den ancak bir sudûr eder* denilir. Cismin vahdeti Hakk’ın vahdet-i vücûduna dâl olmuş olur. Rûhda kesret budur ki a’zâda tesirinin zuhûrunda efâl ü sıfât cihetinden taaddüd ve ihtilâf vardır. Vahdet budur ki cisim gibi aslı vâhiddir. Belki onun cihet-i vahdeti cisme gâlibdir; zira cismin taaddüd-i a’zâsı zâhirdir. Feemmâ âsâr-ı rûhun â’zâda zuhûrunu değme kes bilmez. Belki cümle nâs ve hattâ sibyan bile vahdetine kâildir. Bu zikrolunan şahs-ı vâhide nispet iledir. Kesret ü vahdet-i âlem dahi buna kıyas oluna. Yani âlem-i kübrâya nazar olunsa ecsâm u ervâh müteaddiddir. Velâkin mütemâsîlât olmağla ecsâmı cismiyyet ve ervâhı rûhiyyet cem eylemiştir. Bu manaya binâen vâhiddir. Mesele cem’i efrâd insan mâ-beyninde insaniyyet dedikleri mana cihet-i câmiadır. Şöyle ki insan bir nevidir denilir. Bu vahdete kesret efrâdı zarar vermez; zira kesret ve taaddüdü taşahhus ve taayyün, vahdet ü teferrüdü, tahakkuk u hüviyet hasebiyledir. Pes cihet-i câmia ile bir nev’e göre bi-hasebi’l-hakîka bu vahdet muteber olduğu gibi cem’i envâa göre dahi böyledir; zira elbet ya cismiyyet veya cevheriyyet tahtında dâhillerdir. El-hâsıl vücûd-ı insanda ve gayrı hayvanda terkîb olunan çeşm mesela eğerçi zâhirde müteaddiddir. Velâkin bir görür. Pes taaddüd-i âlem kesrette zuhûruna nazar ile ve vahdet-i ru’yeti tesir-i ru’yet-i âlem-i vahdetten vusûlîti itibariyledir. Bu manaya binâen cihet-i vahdeti cihet-i kesretine mani olmaz”.²²⁴

İslâm felsefesi teşekkül aşamasında Grek felsefe mirasına ne derecede borçlu ise²²⁵ Osmanlı mutasavvıfları da İslâm filozoflarına aynı nispette borçludur. Fakat aldıklarını orada bırakmamaları bakımından onları birer felsefe müçtehidî olarak görebiliriz. Felsefenin üslûbunu ayarlayıp mahallîleştiren bu üslûpta tasavvufun yanında kelâmın

²²³ Bîcân, *Kitâbü’l-Müntehâ ale’l-Fusûs*, s. 136.

²²⁴ Bursevî, *Şerhu’l-Muhanîmediyye: Feralu’r-Rûh*, II, 107.

²²⁵ İslâm filozofları genel vasıflarıyla Grek hattında başlayıp gelişen çizgiden hareket etseler de ferdiyetlerinin hususi çizgileriyle İslâm âlemine dönük yüzleriyle onlardan ayrılırlar. İşte biraz da bu nedenle İslâm filozofu ünvanını hak ederler.

da büyük hissesi vardır. Nitekim Gazzâlî'nin haşrın cismânî olacağına dair filozofları tekfîr eden görüşü onun ağızından nakledilirken²²⁶ kelâmî bir istikâmete doğru akılır. Âlemin kadîm olup olmaması meselesi Râzî'den hareketle temellendirilir. Râzî'ye göre “müddet ne kadar dîrâz ve mebde’ her çend meçhûl olsa yine hudûs mukarrerdir. Bu mana üzere nusûs-ı kesîre kâimdir”.²²⁷ Felsefî geleneği yerlileştirerek benimseyen sûfî-mutasavvıfların bu tavrı göstermektedir ki felsefe hem dışlanması hem de benimsenmesi gereken yönleri sahiptir. Bu çabalarla Osmanlı felsefenin değışilse de hikmetin eşığıne gelir.

Muhammediyye müellifi “varlığına bu yer ü gök şâhid/birliğine cemî-i şey âyât”²²⁸ ifadesinde görüleceğı üzere felsefî ve kelâmî delilleri içselleştirirken Kur’ânî üslûptan ilhâm alır. Bu zâviyeden hareket edildiğinde felsefî verilerin tasavvuf içindeki meşrûiyet sorunu da kendiliğinden halledilmiş olur. Cemî-i kâinâtı kıldı ibdâ’/delâyil kıldı zâtına muallâ”. Bütün kâinâtı ibdâ etti, sonra bunları zâtına çürütülmez delil kıldı.²²⁹ Bu ifadeyi şerheden Bursevî kelâmcılarla felsefecilerin usûlünü birleştirir: Her kimde akl-ı kâmil var ise eserden müessire, delilden medlûle intikal edip matlûbu tahsîl eder. *Hiçbir şey görmedim ki ondan sonra Allalı’ı görmüş olmayayım* sözü bu gerçeğı ifade eder. Ama tam bir keşf sâhibi olan kimse, müessirden esere ve medlûlden delile intikal edip yakînî neticeye ulaşır. *Hiçbir şey görmedim ki ondan önce Allah’ı görmüş olmayayım* sözü buna nâzırdır. Evvelkisi istidlâl-i innî, ikincisi de istidlâl-i limmîdir. Molla Câmî *Fusûs Şerhi*’nde şöyle der: Keşf ve vücûdun ıtlak, aklın ise takyîd ifade etmesinin sırrı şudur: Keşf ehli evvelâ olduğu gibi kudsiyyet ve ıtlâk manasında Hakk’ı tanır, sonra bu marifetiyle O’nun mukayyed mezâhirlerinin marifetine ulaşır. Keşf sâhibi eşyayı Hakk ile tanır, Hakk’ı eşya ile değıil. Akla gelince o, Hakk’ı eşya ile tanır. Eşya ise mukayyedir. Bunlar da ancak takyîd ifade eder.²³⁰ O “kühü üzere akl u idrâk dâiresine sığmaz”,²³¹ çünkü Allah Mûsa Peygamber’e: “Ben vâhidim keyfiyetimi bilmek isteme” demiştir.²³² Bununla beraber “Zât-ı Hakk’ı talep etmek câizdir; zira her çend akıl onun kühünü idrâkten kâsır ise de fi’l-cümle vusûlünü muhâldir demez”.²³³ Onlar tasavvufî zeminin esas olduğu bir zeminde yürümelerine rağmen nazarî aklın kudret ve meziyetini de teslim etmekten geri durmazlar. Bursevî’nin izahlarına dikkat kesilirsek istidlâlî yapının keşfi hareket noktası kılan bir ârifde ne denli fonksiyonel olduğu görülür. Onlar kelâmcıların nazarî düşünce yapısını işlevselleştirirler, kâinâta dikkat kesilerek Tanrı’nın varlığına ulaşırlar. Diğeri bir ifadeyle kelâmcıların tekniğini Kur’ânî anlayışla ehlîleştirirler.

²²⁶ Bîcân, *Envarü’l-âşîkîn*, s. 203.

²²⁷ Bursevî, *Şerhu’l-Muhammediyye: Ferahu’r-Rûh*, II, 213.

²²⁸ *Muhammediyye fî Kemâlâtı’l-Ahmediyye*, s. 208; *Muhammediyye*, s. 282.

²²⁹ *Muhammediyye fî Kemâlâtı’l-Ahmediyye*, s. 2; *Muhammediyye*, s. 2.

²³⁰ *Şerhu’l-Muhammediyye: Ferahu’r-Rûh*, I, 6.

²³¹ Bursevî, *Şerhu’l-Muhammediyye: Ferahu’r-Rûh*, II, 107.

²³² Bîcân, *Envarü’l-âşîkîn*, s. 76.

²³³ Bursevî, *Şerhu’l-Muhammediyye: Ferahu’r-Rûh*, II, 474-475.

Belki de *Müntehâ*'nın felsefe etrafındaki unsurları halk muhayyilesine uygun hâle getirmesinin en güzel örneği, İslâm düşüncesini dolduran hususların Nûh'un üç oğlu üzerinden müşahhaslaştırılmasında kendisini gösterir:

“Nûh'un gemisinden murâd, insan âleminde Nûh'un şeriatıdır. Ve her kim, ol şeriata girdi gark olmaktan kurtuldu. Ve tûfândan murâd, heyûlâ denizine gark olmaktır. Ve Nûh, rûhtur; ve gemi, ilmin ve amelin kemâlâtıdır. Ve onunla iki bölük kavm girdi demek olur ki, biri vuhûştur, ol kuvve-i hayvâniyyedir; ve biri tuyûrdur, ol kuvve-i rûhâniyyedir. Ve Nûh'la üç oğlu bile girdi demek oldur ki, biri Hâm'dır, ol gönüldür; ve biri Sâm'dır, ol akl-ı nazarîdir; ve biri Yâfes'tir, ol akl-ı amelîdir. Ve Nûh'un iki avreti vardı: Biri, nefs-i mutmainne idi ol gark olmadı; ve biri, tabiat-ı cismâniyye idi ol gark oldu. Ve Nûh'un Ken'ân adlı bir oğlu vardı, ol vehm idi helâk oldu. Ve gemi karar bulup durduğu oldur ki, beden taat üzerine karâr tuttu demektir. Ve Nûh'un gemiden çıktığı dîni i'zâz içindir. Ve Nûh'un ömrü dokuz yüz elli yıl oldu; âhir dünyadan gitti, Kûfe'de yahut Kerkük'de defn ettiler”.²³⁴

Şimdiye kadarki verilen örneklerde görüleceği üzere bütün bu müşahhaslaştırmalar ve meseller boşuna değildir. Mevlânâ'ya göre “mesel kelâmıda vâsıta gibidir”. Ankaravî bu sözü şöyle şerh eder: Zira mesel ma'kûlâtı mahsûsâta yakınlaştırır. Avâmın anlayış seviyesi ise o ma'kûlâtı mahsûsa benzetmek vâsıtasıyla idrâk eyler; zira onlar havas gibi vâsıtasız olarak manaya ulaşamazlar ve ma'kûlâtın hakikatlerini meselsiz idrâk kılamazlar. İşte avâmın manayı kavrayıp idrâk eylemesinden ötürü mesel getirmek şarttır.²³⁵ Osmanlının hususiyetlerini bilen, hayatı duyan ve seven bu adamlar sayesinde, realiteyi bakmadan kitaplarla yetinen felsefe, teknik manada belirli bir disipline ait bir hususiyet olmaktan çıkar, yaşanan zamana ve iklime ait bir hâl olur. Âfâkî olanın yerini duyulan ve hissedilen şeyler alır. Onlar kendi üstüne kapanarak felsefeye açılırlar, halkın diliyle konuşur, gözüyle bakar ve yakalar. Bu anlatış tarzı felsefeyi aynıyla hayattan alınmış bir şey hâline getirir. Felsefelerini idrâk ettikleri zamandan alan bu mütefekkirlerin menbâları âleme istikâmet veren dindir.

²³⁴ Bîcân, *Kitâbü'l-Müntehâ ale'l-Fusûs*, s. 189.

²³⁵ İsmail Rûsûhî Ankaravî, *Şerhu'l-Mesnevî*, V, 65; Fârâbî de Eflâtûn üzerinden benzer görüşleri dile getirir. bkz. *Kitâbu Tahsîli's-Saâde*, s. 90.

4. TASAVVUF İKLİMİNİN RAHMÂNÎ RENGİ: VAHDET-İ VÜCÛD NEŞVESİ

Osmanlı düşüncesinin tasavvufî boyutuna vahdet-i vücûd şeklini alan bir dînî neşve hâkimdir. Asırlarca hayata şekil veren, zevki idare eden tasavvufu kendi çerçevesi içinde görmeyi mümkün kılacak hususlardan biri olan bu neşve, her şeye Rahmâniyete kadar giden bir mana ve İlâhî bir mâhiyet verir. Bütün manzarayı Rabbânî bir renge büründüren bu fikriyât ve terbiye, İslâm'dan evvelki devirde panteistvârî bir anlayışı tecrübe ederek başlar ve çok geçmeden eski şeklinde kalmayarak mecrâsını değiştirir daha doğrusu hakîkî mecrâsını bulur, Selçuklu'dan geçerek Osmanlıya gelir. Selçuklu asırları Gazzâlî, İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ'nın şahsında vahdet-i vücûd düşüncesinin tam teşekkül devridir. Bir anâneiyi yeniden üreten kimseler olarak görülmesi gereken mutasavvıflar, Gazzâlî, İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ çizgisinde kıvâmını bulan üsûl ve üslûba dönerler, her türlü yaratıcı hamleyi, İslâm düşüncesinde kendi kendine yeterli liğ in kudretli ve vasıflı temsilcileri olan bu mutasavvıf mütefekkirlerden hareketle gerçekleştirirler. Onlardan gelen tesirleri şahsîleştirerek yerli yerine oturturlar. Bu bakımdan eskiyi süzerek kendisini bulan Osmanlı tasavvuf düşüncesi, mistik fikriyâtın geçmiş zamandaki aksiyle oluşum hâlinindedir. Bir çeşit kaynak vazifesi gören mazi, bu topraklara mahsûs duygu ve değer hükümlerine göre yeniden yaratılarak şekillendirilir. Eski kıymetler tazelenir, yeni çerçevelerin arasından Osmanlı tecrübesine mâl olur. Osmanlı tasavvuf düşüncesinin belli başlı hususiyeti işte buradadır.

Hayatı yeni bir istikâmette düzenleyen ve her şeyi Rahmânîleştiren vahdet-i vücûd düşüncesinin Osmanlı kaynaklarındaki manzarasını tasvir etmeye, Şeyh Bedreddîn'in başlangıç noktası ile varılması gereken aşamayı birleştiren şu ifadesiyle başlayabiliriz: Bir habbede bir ağacın tamamı mevcut ve gömülü olduğu gibi her zerrede bütün âlemler mevcuttur.²³⁶ Bu perspektif çeşitli vesîlelerle genişler ve sonraki zamanlara bir fikir örgüsü hâlinde akseder. O hâlde vahdet-i vücûd hâdisesini anlayabilmek ve onun hakkında iyi bir hüküm verebilmek için bu fikrin düşünce hayatına getirdiği ana fikri bulmak lazımdır. Hakk Te'âlâ eşyayı vücûdu ile kuşatır. O'nun vücûdundan

²³⁶ *Vâridât-ı Bedreddîn*, s. 15.

hâriç bir şey yoktur.²³⁷ Vahdet-i vücûda dair bütün fikirleri tek başına içeren cümle şudur: Hiçbir zerre Hüdâ'nın nûrundan uzak değildir.²³⁸ Bu fikir giderek kendi çerçevesi içinde derinleşir. İlâhî tecellî bütün eşyaya göre aslında birdir. Lakin zuhûrda değişir.²³⁹ Tasavvufun ufku da buradan başlayarak genişler. Âlem Hakk'ın zâhiri ve Hakk âlemin bâtınıdır. Âlem zuhûr etmeden evvel Hakk'ın kendisidir. Hakk ise zuhûr ettikten sonra âlemin kendisi olur.²⁴⁰ Diğer bir ifadeyle Âdem kendisini oluşturan maddî sûreti ile hâdis, ilmî sûretleri ile ezeldir; zira ilmî sûretler ilmin kıyâmıyla kâim ve Hakk âlemin devamıyla dâimdir. Belki insan cismî sûretiyle ezeldir; zira tecellînin icadından ğâî illet, insan cisminin sûretidir. O'nun kemâl derecesinde küllî olarak zuhûru insanın yaratılışıyla gerçekleşir.²⁴¹ Bu zihniyet ve dünya görüşünün iç mekanizmasını lâıykıyla izah edebilmek için en çok dikkat edilecek nokta, belki de asıl hareket noktası budur. Bunlar birbirini tamamlayarak asıl şeklini ve kıvâmını bulur. Bu bakımdan meselenin en hâlis ölçülerini zamanın hafızasına bir yıldız gibi çivileyen ifadeler şu güzergâhta kendini bulur: Hakk'ın zâtı her şeyden münezzehtir. Bununla beraber her şey O'nda ve O her şeydedir.²⁴² O kesret mertebesine nazaran müteaddid ve vahdet mertebesine nazaran müttehiddir.²⁴³ Şeyhülislâm İbn-i Kemâl hâdisenin en derinleştiği bu noktada "Sübânellâh, bu ne kudrettir. Hem her cihetten mütecellî hem her cihetten hâlîdir. Ne bir şey hakka muttasıl olur, ne Hakk bir şeyden munfasıl bulunur" ifadesiyle²⁴⁴ kelâmcı hüviyetini mutasavvıf kimliğinin emrine verir, *Allah'ın sıfatları, O'nun ne aynıdır ne gayrıdır* şeklindeki kelâmî perspektifi, bir başka açıdan ve yeni baştan tazeler, mâhiyeti değiştirmeden üslûbu yeniler, vahdet-i vücûd fikrini kendini aşan nizâma bağlar.

Burada ister istemez üzerinde durmamız gereken bir husus da şudur: Âriflere göre âlemdeki herhangi bir şeyi Hakk'tan uzak bilen veya Hakk'ı âlemden ırak gören kimsenin O'nu bulunduğu hakikat üzerine bilip irfâna ermesi mümkün değildir.²⁴⁵ Gazzâlî'nin sebeplilik etrafında fîlozoflara yönelttiği tenkitler, amelî manasını en güzel şekilde Osmanlı mutasavvıflarında bulur. Vahdet-i vücûd fikri ve hissi, insanın irtibat dünyasını Tanrı'da eritmekte, kişiyi O'nun hâricindeki şeylere boyun eğmekten kurtarmaktadır. Bu yolda her şeyi kendi ana fikri içinde eriten tevekkül kavramının işlerliğini düşündüğümüzde, beşerî olanın üstüne çıkma imkânlarının da kapısı aralanmaktadır. Hâdisenin içyüzüne vâkıf olan kişi ne Hakk'ı âlemden ne de âlemi Hakk'tan ayrı görmez. Hakîki mutasarrıf, mülkün mâliki, *feâlü'l-limâ yürîd* olan Hakk'dır. Abdin de tasarrufu

²³⁷ Bosnevî, *Tecellîyyâtü Arâisi'n-Nusûs fî Manassât-ı Hikemi'l-Fusûs*, I, 49.

²³⁸ Kemâl Paşa-zâde, "Fî Beyânî'l-Vücûd", s. 151; *Leâli-i Meânî*, s. 23.

²³⁹ Bursevî, *Kenz-i Mahfî*, s. 9.

²⁴⁰ Ankaravî, *Zübdetü'l-Fuhûs fî Nakş el-Fusûs*, s. 57.

²⁴¹ Bosnevî, *Tecellîyyâtü Arâisi'n-Nusûs fî Manassât-ı Hikemi'l-Fusûs*, I, 115.

²⁴² *Vâridât-ı Bedreddîn*, s. 30.

²⁴³ İsmail Rüşûhî Ankaravî, *Şerhu'l-Mesnevî*, III, 332.

²⁴⁴ Kemâl Paşa-zâde, "Fî Beyânî'l-Vücûd", s. 150, 153; *Leâli-i Meânî*, s. 21, 31.

²⁴⁵ Kemâl Paşa-zâde, "Fî Beyânî'l-Vücûd", s. 151; *Leâli-i Meânî*, s. 24.

onun irâde etmesiyledir. Bütün eşyaya tasarruf edenin Hakk olduğunu bilip nefsinin bu tasarruf şâibesinden temizlemeyen kimse edeb dışı bir tavır içine girmiş olur.²⁴⁶ Bir diğer ifadeyle “tasarrufla tasavvuf içtima etmeyen şeylerdir”.²⁴⁷ Hakikatlerin sırrını bilen kimseler hakîki fâilden başkasını görmez ve O’ndan gayrıya hüküm vermezler.²⁴⁸ Mevcudiyette Hakk’ın işaretlerinin zuhûru vardır. Keşf ehlinin nazarında o Hakk’ın âyinesidir. O hâlde O’nun fenâyâ maruz kalan zâhirine bakmayıp Hakk’ın zâtu olan bâtınını görmek lazımdır.²⁴⁹

Bu güzergâhta üzerinde durulacak noktalardan biri de şudur: Hiçbir şey zâhiren ve bâtinen Hakk’tan uzak olmadığına göre hiçbir şey bâtıl değildir. Zâhir ehlinin bazıları eşyayı Hakk’tan gayrı zannedip manayı şöyle zann eyler: Hakk’tan gayrı olan her şey bâtıldır. Tahkîk ehline göre hiçbir şey Hakk’tan ayrı ve O’ndan gayrı değildir. Hâliyle hiçbir şey her ne kadar bâtıl sûretinde ise de bâtıl olmaz. Şeriatla bir şeyin şer ve zarar olarak görülmesi, halka nispetledir. Nitekim Mevlânâ ve İbn-i Fârız bunu çeşitli mısralarla dile getirerek işin esasını yeni baştan ararlar. Cemiyetin ayrı bir realitesini ve ihtiyacını karşılayan bu hususta zirve ifade, bu fikrin en hâlis taraflarını yakından tanıdığı görülen Şeyh Ebû Medyen’e aittir: Bâtılı tavrında inkâr etme/çünkü o O’nun bazı zuhûratındandır. Vücûdda mutlak bâtıl denilen şey muhâl olan ademdir.²⁵⁰ Burada kendiliğinden bir mesele çıkar fakat Vassâf’ın *Fütûhât*’dan aktardığı anekdot bunu bir kalemde halleder: Bir zât, şeytânî rû’yâsında görür, ona “Ebû Medyen ile nasılsın?” diye sorar. Şeytân ise, “benim onu dalâlete düşürmeye çalışmam, köpeğin deryâyâ bevletmesi gibidir” şeklinde cevap verir.²⁵¹ Keşf ehli olanlar şehâdet âleminden Hakk’a bir yönüyle nazar ederler. Bu ikisini birbirinden ayırmazlar. Nitekim Nesîmî çok yakından tanıdığı bu fikri şu mısra ile terennüm ederken, aslında meselenin geçeceği yolu hazırlamış gibidir. *Ehl-i Hakk fark eylemez mescidleri meyhaneden*.²⁵² Lûtf ve kahrın aslı, başlangıç noktası itibariyle birdir. Bu Nesîmî’nin beytinde şöyle ifade edilir: *Lûtf u kahrın illeti ma’nide vâhiddür velîlbilmedi şeytân bu tevîdî ahadden düşdü dîr*. Burada her şeyi gizliden gizliye idare eden ve hayatta ihmâl edilmesi mümkün olmayan sisteme bir işaret vardır: Şeytânın maddesi olan ateş ve hevâ ile Âdem’in unsuru olan hâk ve suyun aslı aynı şeydir. Ancak isimler ve sıfâtın muhtelif tecellîleri ve çeşitli zuhûrları hasebiyle her biri bir sûrette cisimlenir. Şeytân bu manadan gâfil olduğu için ateşten yaratılması itibariyle kendini topraktan yaratılan Âdem’den üstün tutup ona secde etmekten kaçınır. Bununla beraber hakîkatte ikisi de tek bir cevherdir. Onun için Âdem’i oluşturan şeylerin içinde ateş olduğu gibi isimlerinde de muzill

²⁴⁶ Ankaravî, *Zübdetü’l-Fulûs fî Nakş el-Fusûs*, s. 82.

²⁴⁷ a. g. e., s. 83

²⁴⁸ İsmail Rüşûhî Ankaravî, *Şerhu’l-Mesnevî*, II, 366.

²⁴⁹ Kemâl Paşa-zâde, “Fî Beyânî’l-Vücûd”, s. 151; *Leâli-i Meânî*, s. 24-25.

²⁵⁰ İsmail Rüşûhî Ankaravî, *Şerhu’l-Mesnevî*, I, 701; Bursevî, *Şerhü’l-Mesnevî*, I, 13; a. mlf., *Şerhu’l-Muhammediyye: Ferahu’r-Rûh*, I, 354.

²⁵¹ Osman-zâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, I, 280.

²⁵² Bursevî, *Şerhu’l-Muhammediyye: Ferahu’r-Rûh*, II, 547.

ismi mevcuttur. Bu sebeptendir ki Âdem bu ismin yüzünden şeytâna imdâd etmedikçe şeytân onu dalâlete düşürmeye güç yetiremez. Bu ise hakîkatte kendi kendini dalâlete düşürmedir. Birine Âdem ve birine şeytân demek itibaridir. Zuhûr hasebiyle muhtelif düşmüşlerdir. *Kadd-i yâre kimisi ar'ar demiş kimisi elif/cümlelerin maksûdu bir illâ rivâyet muhtelif*. Yani teşbîhde ve isimlerde çoğalmaya bakılmaz. Belki isimlendirilenin vahdetine nazar olunur.²⁵³ En iyi ifadeyle kahr lütfun lütf da kahrın içinde gizlidir.²⁵⁴ Hâdisenin belirli sınırlardan ziyade Tanrı'ya dayanması gerektiğinde ısrar eden Fuzûlî, Rind'in ağzından bu gerçeğe yeni bir istikâmet verir: "Ey zâhid, kâinâtın hâllerini, görünüşünü bâtıl bilmek, Hakk'ı beyan etmektir! Allah'tan başkasını yok bilmek, Mutlak Vücûd'u ispat etmektir".²⁵⁵ İstikrâr ve şahsiyetin arandığı bu dönemde ilk göze çarpan ve tartışılmayı bekleyen şu soru da böylece cevaplanmış olur: Tabiatları çeşitli ve mertebeleri farklı olduğu için her bir ümmetin hidâyete ermesi yahut da ıslâh edilmesi tasavvur olunmaz. Ancak birbirine zıt olan itikâdlarla bâtıl dinlerde zarûfî olarak bulunan fesâd ortadan kaldırılırsa bu mümkün olur.²⁵⁶ Burada asırlarca süren bir dikkatin ürünü olan bu fikrin geçirdiği aşamalardan bahsedecek değiliz. Bu hususta fikir verecek ve bize anahtar vazifesi görecek olan şey şudur: Basîret sâhibi olan kimse Hüdâ'nın zâtından başka zât göremez. İşte o zaman bütün değişim ve çokluğun İlâhî Zât'ta olmayıp O'nun sıfât ve hükümlerinde olduğunu anlar.²⁵⁷ Yazıcıoğlu bu gerçeğe şöyle ederken, mazideki kaynaklarla alakasını kesmeden meselenin bugün ihmâl edilen bir cephesi üzerinde durur: "Belî zât u sıfât esmâ demek dilde ibârettir/bu âlem dilidir denir muarrâdır bulardan zât".²⁵⁸

Bu noktada vahdet-i vücûd etrafında bir hareket sahası oluşturan zihniyetin felsefeden beslenen fakat işi orada bırakmayıp onu ehlîleşiren taraflarına intikal edebiliriz. Hâdisenin mâhiyet ve hususiyetini birkaç ana fikre indirmek ve onlardan hareket ederek değerlendirmek daima mümkündür. Mutasavvıflar İlâhî isimlerin Allah'ın zâtındaki ma'kûl sûretlerini, zâtın aynı olması itibarıyla ayân-ı sâbite olarak isimlendirir. Nazar ehli ise bunların küllîlerine mâhiyetler ve hakîkatler, cüz'îlerine ise hüviyetler denir.²⁵⁹ Tasavvufu dıştan bir şey gibi kabul etmeyerek dünya görüşü ve hayat tarzı hâline getiren hâl sahipleri zâviyesinden bu tip kavramlar en fazla ebedî varlığı tecessüm ettirmeye yarayan âlet olabilir. Bosnevî'nin "daima ebeden Hakk ayân-ı sâbiteye tecellî eder" hükmünde,²⁶⁰ hayatın merkezi olan bu gerçeği yakalamak mümkündür. Burada insânî varlık alanına ait unsurları hesaba katan bir anlayış devreye girer, yaşanan zamanla ebediyet arasında bir köprü olur. Allah Âdem'i kendi sûreti, diğer bir rivayete

²⁵³ a. mlf., *Şerhü'l-Mesnevî*, I, 478.

²⁵⁴ İsmail Rûsûhî Ankaravî, *Şerhu'l-Mesnevî*, V, 119.

²⁵⁵ Fuzûlî, *Rind ile Zâhid*, s. 103.

²⁵⁶ Bosnevî, *Tecelliyâtı Arâisi'n-Nusûs fî Manassât-ı Hikenî'l-Fusûs*, I, 63.

²⁵⁷ Kemâl Paşa-zâde, "Fî Beyânî'l-Vücûd", s. 154; *Leâli-i Meânî*, s. 31.

²⁵⁸ Yazıcıoğlu Mehmed, *Muhammedîyye fî Kemâlâtı'l-Ahmediyye*, s. 416; *Muhammedîyye*, s. 564.

²⁵⁹ Dâvûd-ı Kayserî, *Matla'u Husûsî'l-Kilem fî Ma'ânî-i Fusûsî'l-Hikem*, I, 45.

²⁶⁰ Bosnevî, *Tecelliyâtı Arâisi'n-Nusûs fî Manassât-ı Hikenî'l-Fusûs*, I, 352.

göre, Rahman'ın sûreti üzere yaratmıştır. Allah'ın sûretinden maksad O'nun isim ve sıfatlarıdır. İsim ve sıfatlara sûret denilmesinin nedeni, insanın sûretle zâhir olması gibi Cenâb-ı Hakk'ın da isim ve sıfatlarla zâhir olmasındandır.²⁶¹ Bu hayattan uzaklaşan mücerret bir mesele değildir. Gittikçe genişleyen bu bakış açısına göre irtibat kanallarını açık tutan şey; isim ve sıfatlardır. Bu sayede İlâhî manzaranın sert realitesi oldukça yumuşar. İyi bir dikkat bu çift cepheli sistemin Hakk'ın ilmi etrafında da kendisini gösterdiğini görecektir. Yürünen yolu bilmek yapılanları çözmekle mümkün olduğuna göre bu husus, birçok cephelerden yoklanabilir. O'nun ilminin bir kısmı zâtî, ehadî, cem'î ve icmâlîdir. Diğer bir kısmı da ilmî, sıfatî, esmâî, vücûdî ve tafsîlîdir. Zâtî ilim gerçekleştiğinde bilinene bağlı değildir; zira O'hadîyyet-i zâtîyyesinde gaybî ve nisbî çokluğa üstündür.²⁶² Allah gayb-ı zâtîsi ve ıtlâk-ı ehadîsi hasebiyle isimler, sıfatlar, fiiller ve izâfât çokluğundan münezzehtir. O'nun bütün İlâhî isimleri ve Rabbânî sıfatları ehadîyyet-i zâtîyyesinde erir. Bu da *küntü kenzen mahfiyyen fe-ahbebtü en a'refe fetehallaktü'l-halka li-a'rafe* mefhûmu üzere gayb-ı hüviyette müstecin olan kemâlinin sûreti ile zuhûr eder böylece mahabbet-i zâtîyesi ortaya çıkar. İlâhî isimlerin görünmesinde, Rabbânî sıfatların toplanmasında merkezi nokta Âdem olduğuna göre²⁶³ hâdise en tabîî iklimini insanda bulur, mesele az çok bu ana fikrin etrafında toplanır. İlâhî isimler, insan-ı kâmil için rûhânî ve cismânî kuvvetler menzilesindedir. Nitekim insânî rûh, rûhânî ve cismânî kuvvetler sebebiyle bedeni dilediği şekilde idare eder. Aynı şekilde bütün ayân ve hakikatlerin halîfesi ve pâdişâhı olan insan-ı kâmil de bu âlemde İlâhî isimler vâsıtasıyla dilediği şekilde tasarrufta bulunur.²⁶⁴ “Kâmil vahdet-i kesrette kesreti vahdette görendir”.²⁶⁵ Muhammedî-meşreb olan kâmil kimseler, bu oluş âleminde Hazret-i Hakk'ı isimleri ve sıfatlarıyla ortaya çıkarken görürler ve çokluk âleminde her ne zuhûr eylediyse onu Hakk'tan başkasından bilmezler, kesretle vahdetin arasını birleştirirler. Hakk'ın vahdetini müşahade eylemeleri kesreti görmeye engel olmaz, yaratılıştaki çeşitliliği görmeleri de mutlak vahdeti müşahade etmelerini perdelemez.²⁶⁶ Her şeyi yerli yerine koymanın ölçüsü buradadır. İlâhî feyzde kusûr ve zaaf yoktur. İmkânsız denebilecek bir realite duygusuyla yakında da uzakta da mevcuttur. Hâliyle kâinâtın zerrelerinden her zerreye müstakil olarak tecellî eder. Fakat herkes kendi kâbiliyet ve istidâdına göre o nûrun tecellîsinden hissedâr olur ve nasibini alır.²⁶⁷ Kemâl Paşa-zâde her zaman olduğu gibi işin asıl hususiyetini ve esas karakterini verir: “Bir yüz iki âyineye teveccüh etse elbette her âyinede birer sûret peydâ olur”.²⁶⁸ Birtakım büyük başlangıçlardan hareket eden ve pek çok şeyi yeni

²⁶¹ Ankaravî, *Zübdetü'l-Fuhûs fî Nakş el-Fusûs*, s. 16.

²⁶² Bosnevî, *Tecellîyyâtü Arûsi'n-Nusûs fî Manassât-ı Hikemi'l-Fusûs*, I, 211.

²⁶³ a. g. e., I, 3-4.

²⁶⁴ Ankaravî, *Zübdetü'l-Fuhûs fî Nakş el-Fusûs*, s. 14-15.

²⁶⁵ a. mlf., *Şerhu'l-Mesnevî*, I, 44.

²⁶⁶ a. g. e., IV, 671.

²⁶⁷ Kemâl Paşa-zâde, “Fî Beyânî'l-Vücûd”, s. 150; *Leâli-i Meânî*, s. 22-23.

²⁶⁸ Kemâl Paşa-zâde, “Fî Beyânî'l-Vücûd”, s. 154; *Leâli-i Meânî*, s. 31.

baştan ele alan İbnü'l-Arabî'ye göre âlem, Hakk'ın sûreti olması hasebiyle insan-ı kebîrdir.²⁶⁹ *Mesnevî* bu hususu en karakteristik tarafıyla ve hâkim vasfıyla içinden aydınlatır: “Pes sûret hasebiyle ey insan sen âlem-i eşğarsın. Pes ma'nîde âlem-i ekbersin sen”.²⁷⁰ Ankaravî de bu hususa İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ ile aynı ufuktan bakar, hazırlanan çevre ve yaratılan şartların manasını anlamaya çalışır. Bu âlem sûret itibariyle âlem-i kübrâ ve mana itibariyle de âlem-i suğrâdır. İnsan-ı kâmil sûreten âlem-i suğrâ ve manen âlem-i kübrâ ve mecmûa-i uzmâdır.²⁷¹ İnsan sûret olarak en küçük ve mana olarak en büyük âlemdir. Âlem sûret itibariyle en büyük ve mana itibariyle de en küçüktür. İnsan âlemin rûhu gibi ve âlem insanın cesedi gibi meydana gelir. Âlemin hayatı insan-ı kâmil ileddir. İnsan-ı kâmil insâniyyet mertebesini kemâle erdirip insânî hakîkate ulaşan kimselerdir. Bu da nebîlerle evliyâları kapsar. Her kim kendisini fânî kılıp, Hazret-i Hakk'ın zâtına ve sıfâtına mazhar olup İlâhî vasıflar ile ahlâklansa ve Rabbânî hilâfet ile meydana çıksa ona insan-ı kâmil denir. Bu durumda onun kalb-i şerîfi hayret verici bir şâna sahip olan bir şehir gibidir ki âlemde her ne var ise onun bânîsinde fazlasıyla vardır.²⁷² Bursevî'nin görüşleri de çok açık bir şekilde üzerinde durulan bu geniş hamlenin bir devamıdır. “İnsan-ı kâmil sûret-i İlâhiyyedir. Onun kabulü ve reddi Hakk'ın kabulü ve reddine alâmettir”.²⁷³ Onunla sohbet etmek Allah'la sohbet etmek gibidir. Onun için zeminde mürşîd-i kâmil ile olmak felekler üzere melekler ile olmaktan üstündür.²⁷⁴ Kâmil kula İlâhî tecellî, onun aynî varlığının kâbiliyeti hasebiyle gelir.²⁷⁵ İbtidâ intihâdır, intihâ ibtidâdır. Tasavvufta bu sözün manası şudur: Sâlik muayyen makamlardan geçer, fena makamına dâhil olur. İlâhî kemâl zuhûra gelir. Bekâ âlemine girer. Başlangıç ve son birbirine kavuşur.²⁷⁶ Hazret-i Nebî aleyhisselâm ve onun her asırda mevcut olan vârisleri, sülûkün başlangıcında iman zevkinin, irfândan elde edilen vecd ve hayret mertebesinde kalmasına rızâ vermezler. Belki derler ki *bu tarz hayretten sahve gel bunun vakti değildir*. Kabul gören ve senin makamına yöneldiği zaman önünde olan hayret odur ki aşîret ve kabîlen seni tevhîd nûru ile beyâz olmuş görüp senin vâsıtanla iman ve İslâm'a gelir ve saâdet bulur.²⁷⁷ Fenâfillâh makamında olan kimse mahzâ kulluk ile vasıflandığı için onda “himmetle tasarruf yoktur” O bu mertebede kendi nefsiyle Hakk'ın vücûdunda yok olur.²⁷⁸ Fânîfillâh olan ve vahdeti müşahade kılan kimse Cenâb-ı Hakk'ın halîfesi ve vezîri gibidir. Halkı Hakk'tan gayrı görerek ve eşyayı Allah'tan uzak bilerek emr-i ma'rûf ve

²⁶⁹ Bosnevî, *Tecelliyâtı Arâisi'n-Nusûs fî Manassât-ı Hikemi'l-Fusûs*, I, 566.

²⁷⁰ İsmail Rûsûhî Ankaravî, *Şerhu'l-Mesnevî*, IV, 107.

²⁷¹ a. g. e., I, 158-159.

²⁷² a. g. e., IV, 167.

²⁷³ Bursevî, *Tuhfe-i Vesiniyye*, s. 144.

²⁷⁴ İsmail Rûsûhî Ankaravî, *Şerhu'l-Mesnevî*, I, 158.

²⁷⁵ Bosnevî, *Tecelliyâtı Arâisi'n-Nusûs fî Manassât-ı Hikemi'l-Fusûs*, I, 214.

²⁷⁶ Bursevî, *Kitâbü'l-Hitâb*, s. 6.

²⁷⁷ İsmail Rûsûhî Ankaravî, *Şerhu'l-Mesnevî*, III, 531.

²⁷⁸ Bosnevî, *Tecelliyâtı Arâisi'n-Nusûs fî Manassât-ı Hikemi'l-Fusûs*, II, 3.

nehyi münker kılanlar muhtesib gibidir.²⁷⁹ O'nun görüş zâviyesinde sebepler, vâsıtalar ve vesîleler bütünüyle mahv olmuştur ve mutlak vahdet zuhûra gelmiştir. İlâhî tecellî ve Rabbânî feyizler o Hakk'tan vâsitasız olur.²⁸⁰ Bu durumda "fakîr bir şeyi olmayan fânî-fillâha derler. O vâsitasızdır".²⁸¹ Bu fikrin belli başlı temsilcilerinden biri olan ve geçilen yolu şahsında aydınlatan ârif de bir cihetten her ne şekilde isimlendirilirse isimlendirilsin en büyük nüshadır. "Esasen ne budur ne de O'dur. Yani ne hûşîd ne deryâ ve ne kâf ne ankâdır".²⁸² Karşı koyma derecesi ne olursa olsun, vahdet-i vücûd fikrinin dinamik tarafı buradadır.

Osmanlı mutasavvıflarının vahdet-i vücûd meselesinde perspektifini tayin eden mütefekkir, daima büyük kaynaklardan biri olarak bakılan Gazzâlî'dir. Onlar *İhyâ Müellifi*'nin yolunda yürüyerek kendilerini bulurlar. O sûfî-mutasavvıfların, bu sırâ vâkıf olmayan asrının ulemâsı tarafından zındıklığa nispet edilen şatahatlarını, uzak ve yakın geçmişe dönmek sûretiyle tevîl edip şeriata tatbik eder, zihniyet ayrılığını ortadan kaldırır. Vahdet-i vücûd doktrininin çerçevesini çizen ve çok acil görünen ihtiyaçlara cevap vererek meseleyi yeni bir tarzda ve metodik bir şekilde ortaya koyan Gazzâlî'ye göre Hakk'ta mest olan kimse için mevcut olan ancak Allah'tır. Allah'tan başka kimse yoktur. Bu şekilde aklın tahakkümünden kurtulanlardan kimi *ene'l-Hakk*, kimi *Sübhânî mâ'azama şânî* kimi de *cübbemin içinde Allah'tan başkası yoktur* der. Allah âşıklarının mest hâlindeki bu tarz kelâmları anlatılamaz. Bunları izah aklın hükmü ve tasallutuna dönüldüğü zaman mümkün hâle gelir. O zaman bunun hakikat-i ittihâd değil, şibh-i ittihâd olduğu görülür.²⁸³ Dikkatle okunursa bu, işi kitabına uydurmaktan öte bir şeydir. Gazzâlî fikrî ve itikâdî çerçevede daima istikrârın peşindedir. Bu bakımdan vahdet-i vücûd fikrine devamlı dayanak arayan bir usûlî harekete geçirmesi şaşırtıcı değildir. Tek ve esaslı varlık olarak Allah'ı kabul eden vahdet-i vücûd düşüncesi, pek çok şeyi meşrû görmese de anlaşılır kılan bir genişliğe sahiptir. Bu vaziyet, mevcut inanç sistemine kayıtsız olmak mıdır? İbn-i Kemâl'e göre bu tür ifadelerin ittihâd ya da hulûle kapı aralayabileceği bir gerçektir. Bundan kurtuluşun yolu bunları lafzî anlamda yorumlamaktan uzak durmakla mümkündür. Böyle yapıldığı takdirde Allah ile mümkün varlıklar arasındaki münasebetin esasını hulûlun değil, zuhûrun oluşturacağı kendiliğinden ortaya çıkar. Görüleceği üzere mütefekkirler vahdet-i vücûd dâiresindeki bazı sözlerin aklın sınırları hâricinde kaldığını ve bunların zâhirî manalarının aklın ilk anlaşılan anlama muhâlif olduğunu hususen ifade etme lüzûmu duyarlar. Dahası bunları benimseyip reddedenlerin tahkik ederek yakîn üzere meseleye yaklaşmayıp, zann ve tahmîn üzere hareket ettiklerini bunun da insanlar arasında bir

²⁷⁹ İsmail Rûsûhî Ankaravî, *Şerhu'l-Mesnevî*, II, 433.

²⁸⁰ a. g. e., II, 137.

²⁸¹ a. g. e., II, 138.

²⁸² a. g. e., II, 18.

²⁸³ Bursevî, *Şerhu'l-Muhammediyye: Ferahu'r-Rûh*, I, 340; a. nlf., *Şerhü'l-Mesnevî*, I, 509; İsmail Rûsûhî Ankaravî, *Şerhu'l-Mesnevî*, I, 162; IV, 113; Kemâl Paşa-zâde, "Fî Beyânî'l-Vücûd", s. 151, 154-155; *Leâli-i Meânî*, s. 25, 34.

fitne unsuru haline geldiğini gözden kaçırmazlar.²⁸⁴ En ciddi tenkitlerin ehl-i bâtın'ı mülhidlerle aynîleştiren²⁸⁵ kelâmcılardan gelmesi beklenebilir bir şeydir. Varlığa bir ve bütün olarak kıymet veren bu perspektifte sûfilerle Hristiyanlar aynı kulvara girer, mutlak ve en mükemmel varlık olan Allah ile sonradan yaratılan varlıkları birbirlerine ircâ ederler, böylece bir nevi ittihâd ve hulûl ortaya çıkar.²⁸⁶ Bu hulûl²⁸⁷ ve ittihâd²⁸⁸ sözü Hristiyanlarla mutasavvıfların genelinden kaynaklanır. Eğer kastettikleri zikredilen şeyler ise sözlerinin fesâdı ortadadır. Şayet bu değilse mesele olduğu gibi tasvir edilmeli ki ispata yahut da nefye bir yol bulunsun ve gerçek ortaya çıksın.²⁸⁹ Vücûdun vücûbu sadece Allah'tır. Eğer başkasının onda ortak olduğu düşünülecek olursa bu farklılık ve üstünlüğün âşikâr hâle gelmesiyle mümkün olur, bu da terkibi gerekli kılar.²⁹⁰ Hristiyanlar Allah'ın bir cevher, vücûd, ilim ve hayat olmak üzere üç uknum olduğu görüşünü savunur, bunların da baba, oğul ve rûhu'l-kudse tekabül ettiğini iddia ederler. Biri üç kılarak, sıfatların zatın kendisi olduğu iddiasına meylederler. Âdetâ kudreti hayata, işitme ve görmeyi de ilme ircâ ederler, sonra Kelime'nin uknum olduğunu söylerler. Onlar Lâhut'un nâsutla zuhûr ettiğini, bu ikisinin aynı bedende yer alan nefis gibi olduğunu ileri sürerler.²⁹¹ Vahdet-i vücûd fikrini derinleştirmekle kalmayıp hayata mâl eden Hayâlî ise bu düşüncenin zaafı ne olursa olsun aksi kanaattedir; zira tevhîd ve irfân deryâsına gark olanlardan ittihâd ve hulûle kapı aralayabilecek ifadelerin dökülmesi, o hâlî lisânla ifade edememekten kaynaklanan bir durumdur.²⁹² İbnü'l-Arabi hakkındaki fetvâsı ile Şeyh-i Ekber'in Osmanlı dünya görüşündeki yerini resmîleştiren ve kaleme aldığı risâle ile bu çizginin daha genişlemiş bir devamına benzeyen Kemâl Paşa-zâde de Hayâlî ile hem-fikirdir. Ona göre herhangi bir hususta delillerden birini diğerine tercih etmek imkânsız hâle geldiği takdirde (tekâfü-i edille) başvurulacak merci marifet ehlidir.²⁹³ Burada Cürcânî'nin Osmanlı

²⁸⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II, 631.

²⁸⁵ Tefâtânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 75; *Şerhu'l-Akâid* tercemesi, s. 348.

²⁸⁶ Hulûl mezheb-i fâsiddir. İttihâd hulûle derler. Hulvî, *Câm-ı Dil-Nüvâz*, s. 372; Tefâtânî'nin mutasavvıfların hulûl ve ittihâd anlayışına yönelttiği tenkitler için bkz. bkz. *Şerhu'l-Mekâsid*, IV, 59-60; Şi'a'daki hulûl ve ittihâd anlayışına yönelttiği tenkitler için bkz. a. g. e., IV, 58-59.

²⁸⁷ Hulûle gelince bundan teakkul olunan şudur: Bir mevcudun bir mevcut ile ale's-sebîlî't-tebî'iyye kıyâmıdır. Bu mana ise vâcibde müteakkıl olmaz. Kâdî Beydâvî, *Tavâliu'l-Envâr min Metâlii'l-Enzâr*, s. 171.

²⁸⁸ İttihâd iki zâtın birolmasıdır. İttihâd iki şeyin karışarak tek bir şey hâline gelmesidir. Başkası ile ittihâdda şayet ikisi de mevcut olup baki kalırlarsa vâhidi olmayan isnân olur. Fakat vâhidi olsa isnân müttehid olmazlar, belki ikisi de madum olup ve bir sâlis bulunması lazım gelir. Yahut da onlardan biri madum olup diğeri baki kalır. Kâdî Beydâvî, *Tavâliu'l-Envâr min Metâlii'l-Enzâr*, s. 170; Cürcânî, *Kiâbü't-Ta'rîfât*, s. 6-7.

²⁸⁹ Kâdî Beydâvî, *Tavâliu'l-Envâr min Metâlii'l-Enzâr*, s. 171.

²⁹⁰ a. g. e., s. 174.

²⁹¹ Tefâtânî, *Şerhu'l-Mekâsid*, IV, 57-58.

²⁹² Hayâlî, *Şerh-i Kasideti'n-Nûniyye*, s. 24.

²⁹³ Kemâl Paşa-zâde, *er-Risâletü'l-Münîre*, s. 28.

iklimiyle bulunduğu da gözden kaçmaz: İttihâd vâhid ve hak olan varlığı müşahade etmektir. Bu görüş zâviyesinden bakıldığında her şey Hakk ile mevcut olur. O'nunla birleşir, hususi bir varlığa sahip olmayıp kendi nefsiyle yok olması bakımından O'nunla ittihâd eder.²⁹⁴ Bununla beraber keşfî bilginin vahye ve akla vurulması gerektiğinin ne kadar ehemmiyetli olduğunu hepimiz biliriz. Hususi bir dikkat gerektiren şatahat vasfına sahip olan sözler etrafında dalâlete düşüp düşmemenin ölçüsü, bunların zâhire aykırı olup olmaması ile doğrudan bağlantılıdır.²⁹⁵ Bu hususta ufak bir karşılaştırma bize çok açık bir fikir verebilir. Bâtınî bilginin esasını şer'î bilgi teşkil ettiğine göre bu ikisinin tezat içinde olması düşünülemez. Şayet böyle bir durum ortaya çıkarsa mîzân şer'î bilgidir. Mutasavvıflar vahdet-i vücûd fikrini temellendirirken hakîkatte varlıkta mevcut olan kesreti inkâr etmediklerine göre onlar hakkında İcî'nin iddialarında görüleceği üzere hulûl ve ilhâd iddiaları yanlıştır. Bir başka ifadeyle mutasavvıfların görüş zâviyesinde var olan yegâne varlık Allah olduğuna göre zorunlu varlık için bir vücûd, mümkün varlıklar için de başka bir vücûdun olması mecâzîdir. Ahmed Avni Konuk, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*'nde bunu şöyle izah eder: Şeriat tevhîde davet eder; zira şeriat ikiliğe dayanır. Çünkü tevhîd bir kılmak demektir. Tevhîd için birleyen'in ve birlenen'in vücûdları ve birlemek keyfiyeti gerekir. Bunlar ise kesrettir. Fakat ittihâd tevhîd gibi değildir. Onun manası bir olmaktır. Bu makam tevhîdden daha yüksektir. Bir olmaktan maksad, aklen kusurlu olanların vehmettikleri gibi hulûl değildir. İki vücûdun birleşmesi de değildir.²⁹⁶ Nitekim Bursevî kabul edileceği gibi izahı oldukça güç olan bu meseleyi şu şekilde izah eder: Mecâz aynasından zâhir olan *ene'l-Hakk*'ta *hüve'l-Hakk* sûreti düşünülse ve görünen yerden bakışlar çevrilse *ene'l-Hakk* *hüve'l-Hakk* olur. Bu durumda Hallâc-ı Mansûr'un sûret hasebiyle *ene'l-Hakk* demesi mecâzdır; zira *ene'l-Hakk* dîn-i hakîkatte Allah Te'âlâdır. Şu halde Hallâc *hüve'l-Hakk* makamında *ene'l-Hakk* demiş olur. Hakk'ı gören bir göze âşikârdır ki *ene'l-Hakk*'ta akla gelen *hüve'l-Hakk*'dır; zira hüviyetten gayrı yoktur. Netice olarak bu makamda ene ve hüve birdir.²⁹⁷ İbnü'l-Arabî de meselenin ne derecede çetin olduğunun farkındadır: "Sen Allah de, badehu onları bırak! Varsın kendi kıyl ve kâllerinde oynasınlar".²⁹⁸ Yaymaya çalışılan esas fikirler bundan ibârettir. Belirli bir seviyenin üzerinden konuşmasını bilen Bursevî'nin bu bakış açısının ehemmiyeti kendiliğinden takdîr olunabilir. Bu görüşü destekleyen misallerden bir tanesini verelim: Ebû Yezid-i Bistâmî de *Sübhânî mâ'azame şânî* sözüne karşı inkâr içine girildiği zaman şöyle der: "Hakk kulunun lisânıyla kendini tesbîh eder. Çünkü Hakk,

²⁹⁴ Cürçânî, *Kitâbü'r-Ta'rifât*, s. 7.

²⁹⁵ Kemâl Paşa-zâde, *er-Risâletü'l-Münîre*, s. 33.

²⁹⁶ İbnü'l-Arabî-Ahmed Avni Konuk, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, s. 13-14.

²⁹⁷ Bursevî, *Şerhu'l-Muhammediyye: Ferahu'r-Rûh*, II, 486.

²⁹⁸ İbnü'l-Arabî-Ahmed Avni Konuk, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, s. 46; Niyâzî-i Mısırî şöyle der: "Eğerçi cümle eşyâ *ene'l-Hakk* zikrin eyler ammâ ehl-i şer'a bu söz muhakkak olmaz". *Vahdetnâme*, s. 67.

bir kulunu sevdiği zaman onun üzerine zuhûr eder. Ondan zâhir olur. Bu zuhûruyla onu ondan gâib eder. Zâhir olan, kulun lisânında söyleyen olur”.²⁹⁹ Vahdet-i vücûd doktrinin bütün fikrî hayata etki edecek derecede göze çarpan vasıflarından biri de şudur: Kâmil sıfâtlar ile vasıflanan insan rubûbiyyeti ile ve âleme bakan cephesiyle halk ve Hakk’tır. Bu insanı Hakk’la aynileştirmek demek değildir; zira Hakk tektir, O’nun ortağı yoktur. İnsan ve âlem yok iken vardı ve o şu anda da olduğu gibidir. *Ene’l-Hakk* diyenin murâdı da budur. *Ene’l-Hakk* lafzı hem halktaki rubûbiyyeti hem de Hakk’ın hakîkatini içerir. Zâhir ehli ise buna *küfürdür* hükümünü verir. Fakat mutasavvıflara göre Mansûr, “mahv-i mahz” olduğu için bu lafz kendisinden irâdesiz olarak çıkar; zira her ne zaman insan, kendi hakîkatini muâyene eylese “vücûd-ı mahzda, mahv-ı mahz olur”, zâtın tecellî etmesi ile ulaşılması gereken makamlar tamam olur. Gelen her şeyi ârifler Hakk’a dayandırır. Bu da keşf makamı ile malûm olur. Hicâb ehli ise bu mertebeye eremez. Bundan ötürü bu makama erişen ehllullâhın verdiği haberlere zâhir ehli küfür der geçer, onların bu âlemden sıyrılıp hüviyetlerini ortadan kaldırarak zâtın nûruna ulaşmalarını gözden geçirirler. Hâl bu ki mevcut olan her şey Hakk’tan zâhir olduğu için onlar sözlerinden ve fillerinden sâdır olan her şeyden dolayı hakîkatte mazurdurlar. Bu makam dakîk makamdır, mahcûb erişmez mashûb erişir, görür, bilir. Asıl manasıyla birleştirici çizgi burada olsa da bu meselelere *deryâ-yı ummândır* derler. “Onun için bir tâife vardır ki, ölen şehîd, öldürülen gazi. Bunlar şarâb-ı İlâhiyyeden mest olup, hakîkatten haberler söyleyenlerdir”.³⁰⁰ Bu düşüncenin dinamizmi içinde kendilerini bulanlar, vahdet-i vücûd fikrinin hususiyetlerini sonuna kadar muhafaza ederek belki de en büyük aşamayı kaydeder. Gerisin geriye dönerek daima bir cezir ve med hâlinde Selçukluya ait zamanın fikir hamlesini tekrarlayan bu doktrinin asıl çatısı şudur: Cenâb-ı Vâcibü’l-Vücûd, mümkün varlıkların maddesi veya mevzûsu olmaktan münezzehtir. Hüdâ Te’âlâ ile mümkün varlıklar arasındaki bağ, zuhûr ve kabulden ibârettir. Yoksa bu onların vasfına bürünme ve hulûl irtibatı değildir. Bu makamda fuzûlî yere kelâm eden kimse tecellî ile hulûlun arasını ayıramamıştır. Nakledilen misaller ve benzetmelerden maksad, ma’kûlu mahsûsa teşbîh ile vehmin katılığına yumuşatarak ona basiret ve anlayış bahş eylemektir. Yoksa makdûrât ve kâzûrâtın onunla irtibat ve ihtilâtı yoktur.³⁰¹ Hakk kulun kalbine tecellî ettiği zaman oraya hulûl etmez ve orada yer tutmaz. Onunla ne vasıflanıp ne de ondan ayrılarak yakîn gözünde görünür, basiret gözüne tecellî eder.³⁰² Hâdiseyi lâıykıyla değerlendirmek için meseleyi buradan hareketle okumak en doğrusudur.

Burada ilgili kavramların muhtevâsını dolduran hususlara yakından bakıldığında da görülür ki vahdet-i vücûd mücerret değil derûnî bir tecrübedir: İttihâd; iki veya daha ziyade şeyin bir şey olmasıdır. Celâl Devvânî’ye göre bunun iki ihtimali vardır:

²⁹⁹ Kemâl Paşa-zâde, “Fî Beyânî’l-Vücûd”, s. 153; *Leâli-i Meânî*, s. 29-30.

³⁰⁰ Ahmed Bîcân, *el-Müntehâ (Kitâbü’l-Müntehâ ale’l-Fusûs)*, s. 179.

³⁰¹ Kemâl Paşa-zâde, “Fî Beyânî’l-Vücûd”, s. 155; *Leâli-i Meânî*, s. 37.

³⁰² Kemâl Paşa-zâde, “Fî Beyânî’l-Vücûd”, s. 153; *Leâli-i Meânî*, s. 30.

Birincisi iki şeyin bir diğerine bağlanarak başka bir hakikat teşkil etmesidir Mesela toprağa suyun karışmasıyla çamur elde edilmesi bu cümledendir. İkincisi suyun havaya dönüşmesinde olduğu gibi veya beyaz bir şeyin siyahlanmasında görüleceği üzere bir şeyin madde veya süretinde başkalaşma ortaya çıkarak başka bir tarz ve hakikate girmesidir. Fakat karışma ve ayrışmanın gerçekleşmeyerek bir şeyin diğer bir şey olması zâten aklen muhâldir.³⁰³ Hulûl; iki cisimden birinin diğerinin cüz'lerine nüfûz ederek işâret-i hissiyyede birleşmesidir. Gül suyunun güle hulûlu gibi³⁰⁴ yahut da cismin arazda ve arazın cisimde birleşmesinde olduğu üzere.³⁰⁵ İttisâl iki farklı şeyin sonradan bir yere gelip birleşmesine derler. Âşık'ın ma'sûk-ı hakikate kavuşması böyle değildir; zira bu tarz birleşme bâ-keyfdır ve Rabb'in cân-ı nâsla birleşmesi keyfiyetsiz ve kıyasızdır. O'nun cân-ı bende ile birleşmesi mücerret aklî kıyaslarla ve zihnî tasavvurlarla bilinme ihtimaline sahip değildir.³⁰⁶ Hızır Beg'in de ifade ettiği gibi Allah her şeyi ilim ve kudret cihetiyle kuşatmıştır. Fakat irfân sahiplerine göre bu ittihâd ve hulûlü gerektirmez.³⁰⁷ Burada Yâhûdîler, Hristiyanlar ve mutasavvıflardan bir cemaat ile ğulât-ı Şî'a'nın reddedildiğini vurgulayan³⁰⁸ Manastırlı'nın şu dikkatleri selefi Hızır Beg'i tamamlayabilecek mâhiyettendir: Sûfîlerin fenâfî't-tevhîd tabir ettikleri makam, şer'an ve aklen inkâr edilen bir şey değildir. Bunun hakikati şudur: Sâlik tasavvuf yolculuğu esnasında seyr-i fillâh mertebesine ulaşınca tevhîd ve irfân deryâsına dalıp mâ-sivâyı nazarından ğâib eder. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm Yûsuf aleyhisselâm'ın cemâlini müşahede eden hanımların kendilerini ğâib edip de ellerini kestiklerinden habersiz olduklarına delâlet ediyor. Bu halde ulûhiyyetin nurlarını müşahede etmek ve O'nun azametinin sırlarını etraflıca düşünmek sûretiyle hayret makamına yükselmek, cezbeyle gelip mest olup kendinden geçmek inkâr edilebilecek bir şey değildir. Lâkin bu hâlet devam edip sürüp gitmez. Hatta bazı kimselerde ğâibten gelen ses gibi devamsız olur, keşf hâli de böyledir. İşin içyüzü irdelendiğinde velâyet mertebesine ulaşanların mest olup kendilerinden geçtiklerinde bile şeriata muhâlif hareketlerden korunmaları İlâhî bir hediye ve kerâmet cümlesinden sayılır.³⁰⁹ Vâcib Te'âlâ'nın şânında hulûl ve ittihâdın bâtil olması marifetullâhdan behre-dâr olanlara göre delil ve ispata ihtiyaç bırakmayacak derecede açıktır; zira ittihâdın gerçekleşmesi, Vâcib'in hakikatte mümkünle aynı mâhiyete dönüşmesini, hulûl de bir mekâna ihtiyaç duymasını ve parçalara bölünmesini gerektirir. Bu gibi şeylerin ise cisimlerin hususiyetlerinden olmaları bakımından Vücûb-ı Vücûd'a aykırı bulundukları âşikâr

³⁰³ Manastırlı İsmail Hakkı, *Metâlib-i İrfâniyye ve İzâhât-ı Nûniyye*, s. 22.

³⁰⁴ a. g. e., s. 22.

³⁰⁵ Damad-ı Gelenbevi Seyyîd Mehmed Şükri, *Tuhfetü'l-fevâid alâ Cevâhiri'l-Akâid*, s. 22; Osman Kilîsî Uryânî, *Hayrî'l-Kalâid Şerhi Cevâhiri'l-Akâid*, s. 25.

³⁰⁶ İsmail Rûsûhî Ankaravî, *Şerhu'l-Mesnevî*, IV, 154-155.

³⁰⁷ Hızır Beg, *Kasîde-i Nûniyye*, s. 3; "muhtir ilmi eşyâ-yı cihânı/değildir müttehid bir şeyle seyhân/dahi bir şeyle itmez ol-hulûl/revâ görmez ânı bir ehl-i irfân". Hızır Beg, *Kasîde-i Nûniyye*, s. 13.

³⁰⁸ Manastırlı İsmail Hakkı, *Metâlib-i İrfâniyye ve İzâhât-ı Nûniyye*, s. 22.

³⁰⁹ a. g. e., s. 24.

bir şeydir.³¹⁰ Bu konuda zât-ı ulûhiyyetin veya O'nun sıfâtının İsa a.s.'ın cesedi veya rûhuyla itihâd ettiğini yahut cesed ile rûhun birine hulûl ettiğini iddia eden Hristiyan firkalar tamamen Müslümanlara muhâlifdir.³¹¹

Fakat dikkat edilecek daha mühim bir nokta vardır: Bizzat mutasavvıflar da istiğnâlı bir şekilde doludizgin giden bu tarz tenkitlere cevap verip geçerler, tasavvufun her türlü oluşuma müsait olmadığını, kendi tabîî sınırları içinde yaşadığını ihsas ederler. Hüdâyî'nin “vücûdun mazhar-ı tâmdır yâ Resûlallah” mısraı etrafında bu görülebilir. Kendine mahsûs hükümlerle yürüyen bu manayı hakîkatî üzere idrâk etmek güçtür. Sûfilerin geneli bu makamda ilhâda düşer. Samiri'nin arkadaşlarının buzağıya ulûhiyyet nispet etmeleri gibi bunlar da taş ağaca Hakk'dır deyip gezerler. Vahdet-i vücûd fikrini düşünce sisteminde bir çeşit manivela gibi kullanan Bursevî'nin buna cevabı şudur: “Beli haktır velâkin mülhidin fehîm ettiği değildir”. Eşrefoğlu bundan şahsî bir tecrübe gibi bahseder: “Eşrefoğlu Rûmî'ye sorar isen Hakk kandedir/diye yer, gök, Arş ve Kürsî dop dolu hep âreler”. Mutasavvıflar Hüdâyî'nin “ol kadar hayrette olsun cân u dil/kande bakarsam efendim sanayın” şeklinde dile getirdiği mertebenin ilerisine tefrid derler. Bu da Hakk'ı enfûs ve âfakdan ayırıp O ne ise O'dur mazmununa ulaşıp hakîkî şühûd sâhibi olmaktır.³¹² Yazıcıoğlu Muhammed'in görüşleri zemininde hareket eden ve İbnü'l-Arabî'nin ağzından meseleyi bir daha gözden geçiren Bursevî'nin de ifade ettiği gibi insanın Allah'ın isim ve sıfatlarına mazhar-ı evvel olması, kulun Tanrı olmasını gerektirmez. “Bu kelâm, ehl-i mezâkdan çok sâdır olmuştur”. Aynı derecede ehemmiyetli olmak üzere Şeyh-i Ekber'e göre de hulûle kâil olan kimse mâlûl ve marazdır. Devası ve tabibi yoktur. Seninle O'nun arasını ayıran senin ve O'nun için iki ayrı ayn ispat etmiştir. İttihâdı savunanlar ancak ilhâd ehlidir. Hulûle kâil olanlar cehâlet ve fuzûlle mâlûl olan kimselerdir; zira onlar bir mahal bir de o mahalde bulunanlar olmak üzere/hâlen ve mahallen iki ayrı şey ispat ederek bir helâl bir de harâm bölge tayin ederler.³¹³ Bu bakımdan dikkat edilmesi gereken hususlar bellidir: Talebenin tasavvuf ehline ait idrâk edemediği sözleri ve acayip halleri inkâr etmemesi lazımdır, çünkü müyesser olan her şey, yaratıldığı şey içindir. Şeyh, *el-İşârât*'da şöyle der: *Garâibden kulağına gelen şeylerin cümlesini, mevcut bir burhân seni ondan muhafaza etmedikçe, imkân sahasında bırak.* Hadîsteki gibi *gizli kozmoğrafya (keheyet-i'l-meknûn) gibi ilimler vardır, onları ancak Yüce Allah'ı bilenler bilir, söyledikleri zaman onu ancak gaflet sahipleri inkâr eder.* Ebû Hureyre'nin şöyle dediği rivâyet edilir: “Resûlullâh (s.a.v.)'den iki kap ezberledim. Birisini yaydım, ikincisini de yayarsam şu gırtlak kesilir”. Burada onların maksadı, onu tabir etmenin imkânsızlığına işaret etmektir. Aksi takdirde bunu işitenler, İlâhî halleri imkân dâhilinde olan hâllerle karşılaştırıp yollarını sapıtabilirler veya bu sözleri ortaya atan kimseler hakkında kötü kanaate varıp onlara

³¹⁰ a. g. e., s. 23.

³¹¹ a. g. e., s. 23; Osman Kilisî Uryânî, *Hayrî'l-Kalâid Şerhi Cevâhiri'l-Akâid*, s. 26.

³¹² Bursevî, *Şerhu'l-Muhammedîyye: Feralu'r-Rûh*, I, 206.

³¹³ a. g. e., II, 515.

inkârla karşılık verebilirler.³¹⁴ Hiç de ihmâl edilecek cinsten olmayan ve bütün imkânlar kaynağı olarak görülebilecek olan bu görüşleri kaydettikten sonra meselenin esasına dönelim: Avâmın kulaklarının, şeriatla tatbîk etmekten âciz oldukları mutasavvıflara ait sözlerden çekinmesi gerekir, çünkü bu ilhâd ve zındıklık kapısını açar, onların şeriatla olan bağlarının çözülmesine sebep olur.³¹⁵ İbâreler, dilleri konuşanların anlayışlarının ulaştığı manalar için ortaya konduğuna göre³¹⁶ bu dereceleri ve makamları hakkıyla anlatmak mümkün değildir. Devamlı olarak göz önünde tutulması gereken gerçeğin bütün unsurları şu cümlede bir araya toplanır: Tevhîd ehlinin yanında Allah’tan başka hiçbir şey yoktur/“Lâ mevcûde illallah”.³¹⁷ Selef in yolunda yürüyerek kendisini bulan bu anlayışın vardığı en yüksek noktalardan biri de budur. Hakk defînesinin tılsımı yani manası çözülemeyen düğümü sûret-i insandır. Nitekim öteden beri mevcut esaslara dönerek hareket eden Hüdâyî’nin beytinden de bu anlaşılır: “Tılsım olup benî âdemde sûret/konulmuş onda esrâr-ı hakîkat”. Yine o bu düşüncüyü hemen tam bir sistem hâlinde birkaç misli genişletir: “*Kesret tılsımı mani olup genc-i vahdetelhayrette kaldı hasret ile nice şeyh ü şâb*. Çeşitli azalara ve kudrete sahip olduğu için insanın sûreti ve zâhiri kesret âlemindendir. Mana ve bâtını vahdet âlemindendir. Hakk gözüyle bakan kimseyi, kesretteki her şey vahdete götürür. Her şeyde onun için bir işâret vardır. Fakat zâhir gözüyle bakan kimse kesret perdesinde kalıp cemâl-i vahdeti göremez, o tılsımı halledip bu gencînenin cevâhîrine eremez.”³¹⁸ İşâret ehlinin itikâd ettiği şeylere inananlar az olduğu için³¹⁹ vahdet-i vücûd gibi demir leblebi bir meselede avâm ile havâs arasında ayırım yapmanın zarûreti kendiliğinden meydana çıkar. Vaziyetin iyi bir hülâsası, Mütercim Asım’ın modernleşme devrinin hemen başında kaleme aldığı satırlarındadır: Allah bazı kullarını nübüvvet için bazısını da velâyet için seçer. Evliyânın kerâmeti, tabi olduğu peygamber için mucizedir. Bulup görmemekten inkâr lazım gelmez. Şeyh-i Ekber Muhyiddîn-i Arabî, Abdülkâdir-i Geylânî, Hazret-i Mevlânâ ve Ubeydullah Ahrâr hazretlerini onlara lâîk olan tabirlerle yâd u tezkâr eylemek gerekir. “Setr ü ta’îmiye eyledikleri elfâzı fehm ü idrâk etmemekle istinkârları revâ değildir. İlm-i cefr ü nücûm u iksîr gibi onları da avâmdan ihfâ eylemişlerdir”. Ekser kelâmları vicdânîdir. *Tadmayan bilmez* kabîlindendir. Sözlerini kavramadıktan sonra kullanmamak lazımdır.³²⁰ Görüleceği üzere vahdet-i vücûd sistemi sadece zihnî bir ihtiyacı temin etmez, hayatın mekanizmasını öteden beri âdet hâline gelen hususlara göre ayarlarlar. Bu zâviyeden bakıldığında ve genel çizgileriyle gözden geçirildiğinde sanki herkesin seviyesi dikkate alınır gibidir. Fakat burada kalınmayıp biraz derinlere inilince meselelerin asıl sahiplerine bırakıldığı görülür.

³¹⁴ Kâtip Çelebi, *Kesfî’z-Zunûn*, I, 37.

³¹⁵ a. g. e., I, 3747.

³¹⁶ a. g. e., I, 289.

³¹⁷ Ankaravî, *Zühdetü’l-Fuhûs fî Nakş el-Fusûs*, s. 104.

³¹⁸ Bursevî, *Şerhu’l-Muhammediyye: Ferahu’r-Rûh*, II, 8-9.

³¹⁹ a. g. e., II, 87.

³²⁰ Mütercim Âsım Efendi, *Meralu’l-Meâlî fî Şerhi’l-Emâlî*, s. 138-139.

5. FELSEFÎ GELENEĞİN DÖNÜŞÜMÜ: OSMANLI VARLIK DÜŞÜNCESİ

Metafiziğin temelini oluşturan ve bütün bir felsefe tarihine tahakküm eden varlık kavramı etrafında devamlı bir gerilim mevcuttur. Burası âdetâ disiplinlerin kesiştiği fay hattıdır. Öteden beri hükmünü yürüten gelenekte olduğu gibi Osmanlı tefekkür sisteminde de metafizik, ontolojik ve epistemolojik güzergâhın esas kavramı ve muharrik unsuru vücûd'dur. Hayata şuur ve istikâmet veren, ondaki canlılığın mana ve hüviyetini inşâ eden sır ve sistem burada toplanır. Klasik İslâm düşüncesi ontoloji ekseninde döndüğüne göre metafizik kavramı zâviyesinden vücûd mefhûmunun esaslı bir yere sahip olması tesadüf değildir. Bu güzergâhtan hareket edildiğinde, felsefe, kelâm ve tasavvufî düşüncenin temas noktalarının zannedileceğinden çok fazla olduğu görülür. Varlık düşüncesi etrafındaki ağı çözdükçe Osmanlı zihniyet dünyasının özünü bulacağımız, felsefe-kelâm ve tasavvufun kaynaştığı yere doğru varacağımız kesindir. Osmanlı düşünce hayatının en mühim meselelerinden biri de budur. Her şeyden evvel kelâmı tasavvuf disiplinlerinin belirli bir aşamadan sonra felsefî sıfâtını alarak yollarına devam ettiklerini hatırlayalım. Tasavvufun sadece amelî seviyede değil zihnî düzlemde de birçok felsefî eserden veya filozoftan daha etkili olduğu bir gerçektir. Bu nedenle Osmanlı dünya görüşünün felsefî boyutta en güzel şekilde görülebileceği varlık bahislerinde dönülmesi gereken maden, filozof ve kelâmcıların lugatini iyiden iyiye benimsemiş görünen Osmanlı mutasavvıflarıdır. Onlar, metafizik fikriyâtın en temel meselesi olan varlık felsefesini doğrudan alakadar eden bahislerde, bu iki ilmin ilkelerini ve retorliğini, tasavvufun mantığı, terminolojisi ve dili ile bağdaştırır. Asıl tutuşturucu unsur olan tasavvufî zihniyet ve hayat görüşü sayesinde kelâmı felsefenin edâsı, sadâsı ve mâhiyeti değişir, usûl düzeyinde yakınlaşmalar artar bu da terminolojiler etrafında benzerlikleri beraberinde getirir. Sistemlerine hâkim olan felsefî mâhiyetteki vahdet-i vücûd fikri istikâmetinde, diyalektik bir manzara sergileyen mutasavvıflar, kelâmı felsefenin verilerini tasavvufıla uzlaştırma çabası içine girerek âdetâ bir sûfî-filozof kisvesine bürünürler. Metafizik bir kavram olan vücûd üzerine odaklanan ve tasavvufa teorik bir çerçeve sağlayan vahdet-i vücûd düşüncesinin istikâmet verdiği bu yolda tasavvufa, felsefî bir boyut kazandırır; kelâmı felsefeyi de tasavvufî bir

zemin ve çerçeveye doğru çekerler. Disiplinleri aşan bir terminoloji refakatinde, İslâm düşünce mirasını bir daha tevârüs ederek varlık felsefesini yeni izahlara tabi tutarlar, inanç açısından akla gelebilecek tereddütleri gidermenin imkânlarını yoklarlar. Osmanlı fikir hayatının amelî zemini hayatta ise nazarî temeli de buradadır. Bu dünyada rasyo-nel yaşamının itikâdî bir sınırı olduğuna inanan mütefekkirler, memleketin hayatını ve şartlarını çok iyi görerek felsefenin bıraktığı bir yığın boşluğu mensûbu oldukları dünyanın standartlarıyla doldururlar.

Devamlı olarak bir hesaplaşma duygusunun hâkim olduğu ve yön verdiği bu yaklaşımı, hislerin mistik bir edâ ve sadâ ile terennümü olarak görüp geçmek mümkün müdür? Bu soruya vereceğimiz cevap bir manada evetse bir başka manada hayırdır. Burada bizim için metodolojik bakımdan önemli olan husus, sisteme hayat temin eden rûha nüfûz etmektir. Türk düşünce tarihinde varlık/vücûd kavramı etrafında kendisini gösteren fikirler, felsefenin çizdiği sınırları kurcalayan bir usûl refakatinde hareket alanı bulur. Varlık kavramını yalnızca zihnî bir şey olmaktan çıkarıp realite duygusuna dayandırmak isteyen mutasavvıflar, burada çıplak olarak İslâm filozoflarının vücûd verdiği geleneği dönüştüren bir güzergâha yaslanarak felsefe yapmışlar, hâdiseyi tasavvufî bir renge büründürürken filozoflarla alakalarını kesmemişler, seleflerinin vücûd verdiği birikimi bir imkânlar hazinesi hâline getirmişlerdir. Yaşanan hayatın meseleleri üzerinde durmayı bilen ve onları benimseyen mutasavvıflar, mücerret fikrî alıp onun etrafında birtakım terkipler yapmamışlar, toplumun realitelerine bakarak fikre doğru gitmişler, bu yolda varlık düşüncesinin Osmanlı dünya görüşündeki fonksiyonunu göstermeyi becerebilmişlerdir. Osmanlı zihniyet dünyasının esas meselelerinin bütün çıplaklıklarıyla görülebileceği varlık anlayışı, tevâtüs edilen birikimden geçilince varılması tabîî olan zarûretler gibi görünür. Hisleri dışarıda bırakan bir rasyonalitenin tefekkür hayatımızda kendisine yer açması zordur. Realitede karşılığı olmayan fikir çıplak kalmaya mahkûmdur.

Ciddi tenkitlere dayanabilecek muntazam bir sistem kuran mutasavvıflar, ne derecede farklı bir usûlün takipçisi olurlarsa olsunlar, terminoloji sahasındaki benzerlikler, onların kaynaklarının ne olup ne olmadığı üzerinde bir kez daha düşünmemize neden olur. Bazen bu terminoloji, bunların etkilendiği kaynakları görmeyi engelleyecek derecede kendine özgüdür. Akla perestiş eden zihniyete karşı tavır almanın esasen düşüncenin ta kendisi olduğunu ihsas ederek Osmanlı varlık düşüncesini inşâ eden mütefekkirler, mensûbu oldukları milletin inançlarından hareketle bunu gerçekleştirmişler, mistik İslâm yorumunu hayat görüşü hâline getirmiş bir toplumda, tasavvufun imkânlarını fonksiyonel kılan bir perspektifle, bir manada felsefeyi kelâma ırcâ etmişlerdir. Osmanlı'da felsefenin kudreti de zaafı da buradadır. Tasavvufî kelâm; felsefe vâsıtasıyla kendisini derinleştirirken, felsefe de kelâm ve tasavvuf sayesinde bir kültüre ve inanca ait hâle gelir. Bunlardan biri olmadan diğerrinin olması muhâldir. Felsefecilerin vokabülerini kullanarak zihniyet dünyamızı yeni baştan kuran ve felsefeyî kelâmî dünya görüşünün kaydı altına alana mutasavvıflar, varlık denilen şeyin tamamen

kelâm ilminin sınırlarına paralel bir şey olduğunu söylemekten geri durmazlar. Aksini ileri sürmek, zemini ortadan kaldırmakla eş değerdir.

Varlık meselesinin öteden beri metafizik geleneğin yörüngesini tayin eden merkeze oturduğu bilinen bir gerçektir. Allah'la âlem arasındaki irtibatın ne olup ne olmadığını idrâk etmek buradan geçer. Bu bakımdan *Fusûs*'un çekirdeğini varlık bahislerinin oluşturması tesadüf değildir.³²¹ Osmanlı varlık felsefesinin, zemin ve çerçevesini çizen en ihâtâlî ifade, İbnü'l-Arabî'nin vücûd verdiği tecrübeden geçen Dâvûd-ı Kayserî'ye aittir: Hârîcî ve zihnî varlıktan başka bir şey olmayan vücûd ne ise odur,³²² yani herhangi bir şarta bağlı değildir. Mutlaklık ve sınırlı olma kayıtlarından uzaktır. O ne küllî ne cüz'î, ne âmm ne hâss; ne zâtına zâid bir birlikle bir ne de çoktur.³²³ “Vücûd ne ise o olması bakımından birdir”. Basit olduğu için faslı, cinsi hâliyle tanımı yoktur.³²⁴ Burada varlık düşüncesine rengini veren filozoflardan biri olan İbn Sînâ'nın, varlıkla hakîkatî aynileştirdiğini, hakîkat ya a'yânda ya zihinlerde yahut da her ikisinde mevcut dediğini³²⁵ ve mutlak varlığın ise bunlarla kayıtlı olmadığını özellikle vurguladığını³²⁶ hatırlayalım. Temel endişesi vücûddan çok mevcut olan İbn Sînâ'nın temel meselesi, mevcudun bir kurucu unsuru olarak vücûddur. Bununla beraber iyi dikkat edilecek olursa yine de onun, vücûd mâhiyetin bir arazi yahut sıfâtıdır ifadesiyle³²⁷ hâdiseye ivme kazandığı, bir yığın hamlesinde hızını oradan aldığı bir gerçektir. Bu tecrübelerin birbirine eklenmesiyle harekete geçen filozoflara göre Tanrı, kendisinden başka varlıklarla mâhiyeti bakımından bir iştirak hâlinde değildir. Çünkü Tanrı'dan başka bütün varlıkların mâhiyeti, varlık bakımından mümkündür. Eğer Tanrı mâhiyeti itibariyle başka varlıklarla bir iştirak durumunda olsaydı, varlığının mümkün olması gerekirdi.³²⁸ Konunun bütün hususiyetini çok yakından kavratacak şey O'dur. Her şey bu asıl mekanizmanın tasvibinden geçerek hakîkî mana ve nizâmını bulur. Varlığı zâtından olan, var olmak için hiçbir şekilde diğer bir şeye muhtaç olmayan zarûrî varlığı Allah denir.³²⁹

Vücûdun ne olmadığı üzerine konuşan ve hâdisenin mâhiyetini değiştirene kadar onunla uğraşan mütefekkirlerin ifadelerinde çok iyi görüleceği üzere varlığın zihnî seviyede tasvirini yapmak mümkün değildir. Hâliyle kavramsal boyuttaki bir akıl yürütme ile O'nun mâhiyetini ortaya çıkarmak kolay değildir. Bu işin muammalarını çözmeye çalıştıkça bir yığın çetrefil meseleyle karşılaşan Hilmi Ziya Ülken, kelâmcılar

³²¹ Kâşânî, *Şerhu Fusûsî'l-Hikem*, s. 3.

³²² Dâvûd-ı Kayserî, *Matla'u Husûsî'l-Kilem fî Ma'ânî-i Fusûsî'l-Hikem*, I, 13; Ahmed Bîcân, *el-Müntehâ (Kitâbü'l-Müntehâ ale'l-Fusûs)*, s. 101.

³²³ Dâvûd-ı Kayserî, *Matla'u Husûsî'l-Kilem fî Ma'ânî-i Fusûsî'l-Hikem*, I, 13.

³²⁴ a. g. e., I, 15.

³²⁵ *Şifâ: İlâhiyât*, s. 31.

³²⁶ Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 11.

³²⁷ İzutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, s. 63.

³²⁸ Kemâl Paşa-zâde, *Hâşîye 'alâ Tehâfût al-Falâsia*, s. 451.

³²⁹ Tefâtânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 16; *Şerhu'l-Akâid* tercemesi, s. 134; Sırrı, *Şerh-i Akâid Tercemesi*, I, 180.

Tanrı'nın şahsında varlık ve özü ayırır; filozoflar Allah'ta birleştirip, mümkünlerde ayırır; vahdet-i vücûdcu perspektif ise varlık ve özü Allah ve eşyada birleştirir derken³³⁰ aslında bu güçlüğü kelimelere döker. Bu mesele üzerine birazcık eğilen herkesin orada ilk göreceği şey budur. Varlığın tarifini yapmak bir manada O'nu sınırlandırmak, belirli bir kalıp ve sistem içine yerleştirmektir. O var olması bakımından başkasına muhtaç olmadığı için vâcibdir. Vücûd'un kendisine ilave bir hakîkati yoktur. Aksi takdirde varlık kazanmak için başka mevcut şeyler gibi olur, bu ise teselsülü gerekli kılar.³³¹ Vücûdun ne olup ne olmadığını verebilecek mâhiyetteki ifadelerden birisi de bu çerçevede en geniş ayıklamayı yapan Ankaravî'ye aittir. "Belki mutlak şerr-i mahz adem ve hayr-ı mahz vücûddur".³³² Zâhir ve mazhar vücûdda birdir, onda kesret ve taaddüt yoktur. Akılda birbirinden mümtâz olur. Nitekim nazar ehli vücûd, hâricde mâhiyetin aynısıdır, akılda da gayrısıdır derken³³³ bu gerçeği ifade eder; hayata istikâmet veren vahdet-i vücûd sisteminin dinamik ve diyalektik yapısına sığınarak Osmanlı tecrübesinin rûh ve fikir kudretine ayna tutar.

Gündelik hayatın her aşamasında görüleceği üzere bütün varlığın dinin varlığıyla kâbil olduğunu çok iyi bilen Osmanlı'da varlık felsefesinin esas vasfı Hakk'ın vücûdudur. Varlık düşüncesini idare eden mutlak fikir budur. İşte onun konu itibarıyla bütün ilimlerden daha iyi ve üstün olmasının sırrı budur.³³⁴ "Vahdet, vücûd-ı Hakk'tan ibârettir. İkilik vücûd-ı abde işarettir".³³⁵ Vücûd Tanrı'dır şeklindeki bir yaklaşım, tasavvufî perspektifin ta kendisidir. Bu vahdet-i vücûd kavramındaki vücûddur. Ana fikirden mahrum olmayan bu perspektif de en güzel ifadesini, hususi bir dikkatle hayata birliğini yeniden îade etmeyi hedefleyen İbnü'l-Arabî'nin *Fusûs*'uyla bu metnin şârihlerinde bulur. Tam manasıyla hakîkaten tasavvufî diyebileceğimiz varlık düşüncesi, ileriye doğru devam hâlinde bir tefekkürdür. İşte devrin kıymetlerini şahıslarında toplayan mütefekkirler, çok daha evvel teşekkül etmiş olan felsefî mirası, Osmanlı asırları içinde yeni baştan yüklenir, kendine ilave ederek kabul eder. Hayata istikâmet veren en temel realite ile ilgisini koparmadan hep aynı eksen etrafında döner. Metafizik denilen şeyin Tanrı etrafında fikir yürütmek olduğu Osmanlı varlık felsefesini verebilecek vasıftaki metinlerde çok bârizdir. Metafizik, ne derecede varlık olması bakımından varlığın ilmi olarak görülürse görülsün onun vahdet-i vücûd fikrine uygun

³³⁰ Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*, s. 106.

³³¹ Dâvûd-ı Kayserî, *Matla'u Husûsî'l-Kilem fî Ma'ânî-i Fusûsî'l-Hikem*, I, 20.

³³² İsmail Rüşûhî Ankaravî, *Şerhu'l-Mesnevî*, IV, 24.

³³³ Ahmed Bîcân, *el-Müntehâ (Kitâbü'l-Müntehâ ale'l-Fusûs)*, s. 109; hakîkatlerin varlığı, hâricdeki varlığından evveldir; tâ ki, bu hakîkatlerde varlığı toplayıcı bir kutup gibi olabilsin. Hareket-i devriye-i maneviye, onunla tamâm olur. Bunun için evliyânın ilmi tezekkürüdür, tefekkürü değildir derler. Her ne zaman ki, insanın aynı, hâricde mürekkeb olduysa te'hîr etmek vâcib olur. Ahmed Bîcân, *el-Müntehâ (Kitâbü'l-Müntehâ ale'l-Fusûs)*, s. 176.

³³⁴ *Fusûs*'un bir şerhi mâhiyetinde kaleme alınan *Müntehâ* tam olarak bu çerçeveye oturur. bkz. a. g. e., s. 101.

³³⁵ Hulvî, *Câm-ı Dil-Nüvâz*, s. 532.

bir zemin hazırlayacağı ve bunun kelâmın çerçeveleyeceği bir sisteme dönüşeceği kendiliğinden ortaya çıkar. Diğer bir ifadeyle Vücûd'un Tanrı ile aynîleştirilmesi ontolojinin tasavvufa ilave olarak kelâmî bir güzergâha girdiğinin en somut delilidir. Tanrı her şeyin merkezidir. O hem âlemin yaratıcısı hem de kâinâtın düzenleyicisidir. Zât için aslanan marifet burada toplandığına göre sözü daha fazla uzatmanın bir manası yoktur. Erbâbının çok iyi bildiği gibi Allah'tan sevgili nesne yoktur. Hâliyle marifetten daha tatlı bir şeyin olması düşünülemez.³³⁶ Vücûd kavramının iç ve dış manzarası felsefede renkten renge girse de onun gerçek çehresi, Tanrı'yı hayatın her safhasında esaslı bir yapıcı hâline getiren bu anlayıştadır. Buradan Molla Fenârî'nin görüşlerine intikal ettiğimizde manzaranın bir bakıma orada da pek farklı olmadığı görülür. Vücûd; zâtıyla mevcut olan Allah'ın hakîkatidir. Zât'ın ismi olan Allah, hakîkî ve mutlak varlık olarak, bütün sınırlı varlıkların kaynağıdır. Zât ile vücûdu ayıran Molla Fenârî de varlıkların taayyünatı ve varlık âleminde ortaya çıkışları, Hakk'ın vücûdu ile mâhiyetinin bir araya gelmesi neticesinde gerçekleşir derken, aynı fikir zincirini sonuna kadar götürerek meselenin belli başlı manzaralarını tespit eder. Fikre hükmetme şekli ne derecede felsefî olursa olsun, hakîkat şudur ki âlemi vahdet aynasından seyreden ve tasavvufa mahsûs bir zamanı aşıl原因 bu perspektifin özünü ve ağırlık merkezini az çok yaşanan hayat teşkil eder.

Varlık felsefesini inşâ edenler, imkân ve kâbiliyetleri üzerinde uzun uzadıya düşündükleri vücûd ve mâhiyet kavramları etrafında âlemdeki her şeyin tahlil edilebileceği kanaatindedir.

“Kavramlar dünyasında mâhiyet, vücûddan önce gelir ve vücûd mâhiyete uruz eder. Gerçeklik dünyasında ise tam tersine mâhiyete takaddüm eden vücûd, vücûda uruz eden de mâhiyettir. Şu manada ki mâhiyetler vücûdun çeşitli taayyün ve tahassüs sûretlerinden başka bir şey değildir. Mâhiyetler zihnin, vücûdun çeşitli fenomenel sûretlerinden çıkarıldığı soyutlamalardan başka bir şey değildir”.³³⁷

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve ona tabi olanlar dışında din ehli, Tanrı'nın varlığından ayrı olarak O'nun mâhiyetinin varlığını kabul etmişler, filozoflar ise bunu reddetmiş ve Tanrı'nın zâtının bizzat kendisiyle kâim mücerret varlık olduğuna ve O'nun mümkünlerin vücûdu gibi mâhiyetine ilave bir varlığa sahip olmaktan münezzeh olduğuna inanmışlardır.³³⁸ Vaziyet ne olursa olsun O'nun hayattaki yerinin başka bir şeyle dolmayacağı bir hakîkattir. Mutlak Vücûd, tesir eden yönüyle Allah tesir altında kalan yönüyle de kuldur.³³⁹ İkiliğin kalktığı ve Tanrı'nın herşeyde gizli bir nabız gibi çarptığı bu noktada özellikle vücûd-ı mutlak ibâresini kullanması nedeniyle tekfîr edilen İbnü'l-Arabî'nin, vücûdiyye mezhebinden olmadığı, Sa'duddîn-i Teftâzânî'nin

³³⁶ Ahmed Bîcân, *el-Müntehâ (Kitâbü'l-Müntehâ ale'l-Fusûs)*, s. 101.

³³⁷ İzutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, s. 125.

³³⁸ Alâeddîn et-Tûsî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 209.

³³⁹ *Vâridât-ı Bedreddîn*, s. 30.

Mekâsıd Şerhi'nde çerçevesini çizerek açıklama lüzûmu duyduğu görüşlerden hareketle kayıt altına alınır; zira Şeyh'in Vâcibü'l-Vücûd ve Vücûd-ı Mutlak demekten kastı, O'nun illet ve mâlûl olmadığını beyan etmektir. Diğer bir ifadeyle Mevlânâ ile İbnü'l-Arabî'nin vücûd-ı mutlak demeleri ile vücûdiyye mezhebinde olanların vücûd demesinin arasında büyük bir fark vardır. Çünkü bu iki ismin, vücûd-ı mutlak demesi, Allah için illet olmak manasına gelmediği gibi zâtı itibari ile de zorunlu olarak fiilde bulunma mecburiyetinde olması demek değildir. Bu katıksız imanın ta kendisidir hâliyle buna inanmak lazımdır. Vücûdiyye mezhebinde olanların Mutlak Vücûd demesi ise mutlak manada vücûd-ı âmım O'dur anlamına gelir, bu ise küfürdür.³⁴⁰ Hâliyle kavramlar aynı olsa da onlara yüklenen muhtevâların bambaşka olduğu bu meselenin üzerinde ne kadar durulsa azdır. Mesele her şeyden evvel düşünceye tasarruf şeklidir. Osmanlı varlık düşüncesinde çok iyi görüleceği üzere fikrin hakîkî kıymetini bilen mutasavvıflar, filozofların felsefî dünya görüşü ile varamadığı merhaleye hayata renk ve istikâmet veren en temel realiteyi dikkate alarak ve günlük hayatta ısrar ederek varırlar, tevârüs ettikleri birikimi çok başka şekilde devam ettirirler. Bu yüzden, bir taraftan tasavvuf kendiliğinden felsefe için en iyi ifade vâsıtası olur, diğer taraftan da mutasavvıflar başka sahalara girerek oraya ait malzeme ve hususiyetleri kendilerine mâl ederler. Bunu genişletip derinleştirdiğimizde eskinin tesiriyle hızını arttırmakla beraber onun devamı olmayan yeni bir duruş ortaya çıkar. Bunlar az çok birbirini tamamlayan dikkatlerdir. Bu denge ve ölçü fikri sayesinde düşünce hayatı durağan olmaktan çıkar, dinamik bir şekil ve mâhiyet alır.

Aslî bir metafizik müşahedenin teorik ya da aklî bakımdan yeniden inşâsı anlamına gelen³⁴¹ vahdet-i vücûdçu perspektif, Allah'la âlemin aynîleştirilmesinin itikâdî açıdan sebep olduğu problemleri gözden kaçırmadığı için, varlık felsefesinin zemini ve çerçevesini oluşturan kavramsal ağ içinde, âlem kelimesine de hususi bir yer verir. Onların âlem etrafındaki görüşlerini bir kül olarak göz önüne getirdiğimizde, söz konusu kavramı tanımlarken ilk dikkat çeken şey, vahdet-i vücûdla panteizm arasındaki mesafeyi açan bir tavrın kendisini göstermesidir. Lugatte kendisi ile bir şeyin bilindiği âlâmetten gelen âlem, hikmet ehlinin ıstılâhında, Allah'ın dışındaki her şey karşılığında kullanılır; zira Allah isim ve sıfâtı bakımından onunla bilinir.³⁴² “Âlem kendi nefsiyle ma'dûmdur ve Hakk'ın tecellîsi ile mevcuttur” ifadesi,³⁴³ söz konusu tanımla ete kemiğe büründürmesi bakımından dikkat çekicidir. Diğer bir ifadeyle “âlem, Hakk'ın feyzinin tecellîsi vâsıtasıyla zâhir olan a'yândan ibârettir. Şu halde nizâm-ı âlem, daima o varlık ve bu yokluk vâsıtasıyla bâkîdir”.³⁴⁴ Hâdisenin bütün çerçevelerini dolduran ve meseleyi

³⁴⁰ İsmail Rüşûhî Ankaravî, *Şerhu'l-Mesnevî*, I, 160-162.

³⁴¹ İzutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, s. 62.

³⁴² Dâvûd-ı Kayserî, *Matla'u Husûsî'l-Kilem fî Ma'ânî-i Fusûsî'l-Hikem*, I, 69; İbrahim Hakkı Erzurûmî, *Marifetnâme*, s. 4.

³⁴³ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nusûs fî Manassât-ı Hikemî'l-Fusûs*, I, 287.

³⁴⁴ Kemâl Paşa-zâde, “Fî Beyânî'l-Vücûd”, s. 149; *Leâli-i Meânî*, s. 20.

yeni bir şekle büründüren bu ifadelerden de anlaşılması gerektiği gibi âlem, Tanrıya nispetle mümkünler kategorisindedir. Bu noktada muhtaç olduğumuz dikkat Kayserî'ye aittir: Vücûb, imkân ve imtinâ gibi sırf aklî nispetlere sahip hususlar, sadece zihinlerde mevcuttur.³⁴⁵ Bosnevî bu anlayışın esasını verirken tasavvuf düşüncesinin mantığının diğer disiplinlerden çok ayrı olduğunu billûrlaştırır ve mücerret fikirle realitenin gerekli kıldığı şeyler arasında kalmaktan kurtulmanın yol haritasını sunar. Mümkün vücûdda, vücûd ile adem arasında, yokluğa nispet edilebilecek vaziyette olan şeydir. Her ne zaman ki Hakk belirli bir yön üzere, varlığında içkin olan nûrunu dağıtıp yaysa mevcut bâkîdir. Ancak varlığının tecellîsini ondan başka bir tarafa çevirse yok olur ve aslına döner. Bununla beraber vücûddan önce mümkünün akılda hükmü bizatihi vücûd ve ademden birisini lazım kılmaz. O hâlde mümkün akılda itibar olunduğu takdirde sırf mümkündür. Hâricî varlıktaki itibarı ise onun imkânîyeti tayini haysiyetiyledir ve vücûdu bi'l-gayrdır; zira varlığın nûru Hakk'la mevcuttur. Bu durumda ortaya çıkan gerçek; filozofların düşünce sisteminin zaafalarını gâyet iyi gösterdiği gibi gizli mutabakat noktalarını da yakalar. En kuvvetli taraflarından biri de bu olan Bosnevî, vaziyeti izah ederken meselenin cevherini şu noktada toplar: Vücûd-ı mahz, öncesiz ve sonrasız ademi kabul etmediği gibi katıksız yokluk da ezelen ve ebeden vücûdu kabul etmez. İmkân-ı mahz ezelen ve ebeden bir sebep ile vücûdu kabul eder ve bir sebep ile yokluğu kabul eder. Bütün bunların da göstereceği üzere imkânın mertebesi vücûd-ı mahz ile adem-i mahz arasındadır. Yani mümkün bir tarafıyla ademe nâzırdır, onunla ademi kabul eder; bir tarafıyla da vücûda nâzırdır onunla vücûdu kabul eder.³⁴⁶ Tam bu noktada Şeyh Bedreddîn, her an yanı başında Allah'ı görmeye muhtaç bir rûh hâlî sergiler. Bu tam bir muhasebesini yapamayacağımız bitmez tükenmez bir konudur. Hem vücûd hem de imkân itibarıyla ne Hakk mümkün bir şey olabilir ne de mümkün bir şeyden Hakk olabilir. Fakat ayn-ı vücûd itibarıyla ikisi de birdir. Çünkü hakîkatte Vâcib'de olsun mümkünde olsun ayrı ayrı vücûd yoktur. Bazıları her birinin ayrı ayrı vücûdu vardır dese de bu itibaridir.³⁴⁷ Herkesin göremeyeceği şeyleri, herkesin anlayabileceği şekilde gündeme taşıyan Kemâl Paşa-zâde'nin de ifade ettiği gibi mümkün varlık denilen şeyler, vâcib varlığın dünyada aynasıdır. Âhirette ise durum tam aksi bir manzara sergiler. Mahşer günü Cenâb-ı Hakk büyük bir mazhariyetle, ehl-i arasatın hepsine kendisini görecekleri bir şekilde tecellî etse de herkes O'nu itikâdı itibarıyla görür.³⁴⁸ Beşerî olanı İlâh sınırların arasında gören Osmanlı varlık düşüncesinin hareket noktası budur. Bunu mücerret manada benimsemekte bir sakınca yoksa da müşahhasa aktarıldığında kabul etmek kolay değildir. Kelâmî bakış açısının varlığı bir ve bütün olarak ele alan vahdet-i vücûdu perspektife tahammülü yoktur. Onlar, bu anlayışta sûfîlerle Hıristiyanların örtüştüğünü, mutlak ve ekmel varlık olan

³⁴⁵ Dâvûd-ı Kayserî, *Matla'u Husûsî'l-Kilem fî Ma'ânî-i Fusûsî'l-Hikem*, 1, 64.

³⁴⁶ Bosnevî, *Tecellîyyâtü Arâisi'n-Nusûs fî Manassât-ı Hikemî'l-Fusûs*, 1, 268.

³⁴⁷ *Vâridât-ı Bedreddîn*, s. 30.

³⁴⁸ Kemâl Paşa-zâde, "Fî Beyânî'l-Vücûd", s. 154; *Leâli-i Meânî*, s. 33.

Allah ile muhdes ve mahlûk varlıkların birbirlerine ircâ edildiğini, bir nevi ittihâd ve hulûlün ortaya çıktığını ileri sürer ve bunu inanç dünyasının kıymetler cetveli üzerinden oynama olarak görürler.³⁴⁹ Bu değerlendirme ilk bakışta haklı görülebilir. Fakat acele etmemek lazımdır. Hâdisenin üzerinde dikkatle düşünülürse meselenin sadece Allah'la âlemi birbirine ircâ etmekten ibâret olmadığı meydana çıkar. Bu tür itirazların farkında olan mutasavvıflar ise buna, O tek bir hakîkattir, O'nda çokluk yoktur. O'nun zuhûrunun ve sûretlerinin çokluğu, zâtındaki birliğe hâlel getirmesiz şeklinde³⁵⁰ bu âlemin esas vâfına ve tabîî neticesine dikkat çekerek cevap verirler. Amaç mutlak varlığın hayatın her zerresine hâkim olduğunu göstermektir. Nitekim Seyyîd Şerîf de “be-dürüstî Vâcibü’-Vücûd, Vücûd-ı Mutlak’tır ve Vücûd-ı Mutlak’tan murâd oldur ki, mâhiyet, ârız olmaya. Belki Vâcibü’-Vücûd’dan gayrına vücûd itlâk etmek mecâzdır. Onun için ki, vücûd kimseye ârız olmaz” diyerek,³⁵¹ vahdet-i vücûd düşüncesinin talep ettiği şart ve hürriyetin sûfîlerin kendi ıstılâh dünyasında mevcut olduğunu gözden kaçırmaz.

Günün ve zamanın rûhî ihtiyaçlarına cevap veren tasavvufî terbiyede ve hayat görüşünde varlık tektir ve insanlar onun tabîî unsurlarıdır. Nitekim Bursevî'nin naklettiğine göre Gazzâlî bu durumu şöyle ifade eder: Allah mutlak varlıktır. Onun dışındakiler izafetle varlıktır.³⁵² Bir fikri sonuna kadar götüren ve sonuna kadar Müslüman akîdeye sâdık kalan *Mişkatü’l-Envâr* müellifine göre “vücûdda zâtan, sıfâtan ve ef’âlden gayrı nesne yoktur”.³⁵³ Aynı vadide fikir yürüten ve bu düşünce üzerinde ısrar eden İbnü’l-Arabî'nin perspektifinde de vücûd ile vasıflanmış olan yalnız Allah'tır. O'nunla beraber mümkinâtan hiçbir şey vücûdla vasıflanmış değildir.³⁵⁴ Selefle halefe hâkim olan endişeler aynıdır. Hâliyle eşyânın mâhiyetine ve hakîkatlerine nazar eden ârifler, O kendisi olması hasebiyle O'dur diyerek Hakk'tan gayrıyı mevcut görmezler.³⁵⁵ Bütün varlık bir ve yalnız bir zâta mahsûs olduğuna ve diğerlerinin vücûdu onun bir aksi olduğuna göre aslında onlar yokturlar, ama var sayılırlar. Bu hareket noktası mutasavvıflarla aynı olan Fuzûlî'nin “ma'nîde yoh i'tibâr ile var” dediği şeydir.³⁵⁶ Bu hiç şüphesiz meselenin esasını yakalamak uğrunda büyük bir tecrübedir. Tasavvuf nâmına bütün zamanlar için ehemmiyetli olan bu fikirleri idrâk etmek için ilk dikkat edilecek şey şudur: İnsanla Hakk arasında perde olan âsumân ve zemin değil, insanın kendisine nispet ettiği müsteâr varlıktır. Eğer insanın kendisi olmasa yalnız Hakk olur.³⁵⁷ Kemal Paşa-zâde, “senin yokluğun ve fânî olman derecesinde Hakk'ın

³⁴⁹ Kâdî Beydâvî, *Tavâliu'l-Envâr min Metâlii'l-Enzâr*, s. 171, 174; Tefâtânî, *Şerhu'l-Mekasûd*, IV, 57-60.

³⁵⁰ Dâvûd-ı Kayserî, *Matla'u Husûsî'l-Kilem fî Ma'ânî-i Fusûsî'l-Hikem*, I, 16.

³⁵¹ Ahmed Bîcân, *el-Müntehâ (Kitâbü'l-Müntehâ ale'l-Fusûs)*, s. 121.

³⁵² Bursevî, *Şerhu'l-Muhammedîyye: Feralu'r-Rûh*, I, 341.

³⁵³ Ahmed Bîcân, *el-Müntehâ (Kitâbü'l-Müntehâ ale'l-Fusûs)*, s. 120.

³⁵⁴ *el-Fütûhât*, Beyrut Dâru Sâdır [t.y.], III, 429.

³⁵⁵ Ahmed Bîcân, *el-Müntehâ (Kitâbü'l-Müntehâ ale'l-Fusûs)*, s. 117.

³⁵⁶ Fuzûlî, *Leylâ ve Mecnûn*, s. 26-27.

³⁵⁷ Kemâl Paşa-zâde, “Fî Beyânî'l-Vücûd”, s. 150; *Leâli-i Meânî*, s. 21.

vücûdu zâhir olur” derken³⁵⁸ İslâm metafiziğinin en temel yapısının burada toplandığını ihlas eder. Nitekim sûfîler tevhîdin tanımını bu kültürü esas alarak yaparlar: Tevhîd, zât-ı ehadiyyeyi nispet-i izâfetten tecrîddir; zira nispetler ve izâfetler kesrettir. Zâhir hasebiyle vahdete aykırıdır. Bu yüzden bu neseple Hakk-ı marifete marifet-i izâfiyye derler. Hakîkî marifet el-âne alâ mâ kâne aleyh/O nasılsa hâlen de o hâl üzeredir sırrına nâzırdır. Onun için görüntü ve oluşlar âleminde kalan sâliklerin hâli muteber değildir. Belki onlar âhiret ehline göre dünya ehli menzilesindedir.³⁵⁹

Yaşanan hayata açılan bu pencereden bakıldığında nazârî tasavvufa hâkim olan eklektik yapının bütün hususiyetleri Osmanlı varlık düşüncesinde mevcuttur. Felsefe ve kelâmın geldiği bütün aşamaları dikkate alan bu sistem, son noktada daima İbnü'l-Arabî'ye dönüş yapar. Meseleyi kuşatabilmek için belki de tenzîh ve teşbîh ekseninde ilerlemek lazımdır. İbnü'l-Arabî, marifetten haberdâr kimse, “tenzîh ile teşbîhi cem‘ eylese be-dürüstî ol kişi Hakk’ı bildi” ifadeleriyle bu iki noktayı çok iyi aydınlatır. Bu ifadenin şerhinde de ifade edildiği gibi Hakk hüviyetiyle izâfetten münezzehtir. O isimlerin taalluk ve taayyün ettiği mertebelerde de zâhirdir. Böyle olduğu takdirde Hakk’ın küll-i mefhûmdan zâhir olduğu ve küll-i fehmden de bâtın olduğu anlaşılır.³⁶⁰ Muhammed aleyhisselâm *leyse kemislihi şey*’ diyerek teşbîh ve tenzîhi bir âyette toplar, “farkı cem‘ de cem‘i farkta ispat” eyler. Dahası “vâhid sıfâtıyla kesîr ve kesîr-i hakikat ile vâhid olduğuna” hükmeyleyir.³⁶¹ O hâlde muhakkik ârif ve müdekkik kâmil ne sırf tenzîh eder ne de katıksız teşbîh eder. Belki ârif-i billâh tenzîhi ve teşbîhi bir araya getirip yeri geldiğinde tenzîh ve yeri geldiğinde teşbîh eden kimsedir. İbnü'l-Arabî'nin de dediği gibi ikisinin arasını bulmak lazımdır. Kur’ân-ı Kerîm’in yolu da budur. *Leyse kemislihi şey* âyeti bütün benzerliği ve denkliliği her açıdan nefyettiği için tenzîhtir. *Ve hüve’s-semî ‘u’l-alîm* âyeti de teşbîhdır; zira Hakk’a ve O’ndan başkasına hem işiten hem de bilen denir.³⁶² Meselenin birçok unsur ve hususiyetlerini burada bulmak mümkündür. İbnü'l-Arabî'nin görüş zâviyesinden hareket eden Bosnevî de dikkate değer bu nokta üzerinde tek bir mesele gibi ısrar eder. Ona göre de Hakk’ı teşbîhsiz tenzîh etmek O’nu kayıtlıdır; “zira mâsivâdan Hakk’ın tenzîhi mâ-sivâdan ihrâc ile O’nu takyîddir”. O’nu tenzîhsiz olarak teşbîh etme yolu ise O’nu sınırlamadır.³⁶³ Allah’ı zâtı ve hakîkatı bakımından tenzîh etmek, O’nu kâinâtın tezâhürlerinden tecerrüt etmektir. O’nun teşbîhi ise Allah’ın oluş ve tecellî aynasında zuhûru itibariyledir.³⁶⁴ Hakk’ı bir şeyden tenzîh etmek onun ademiyetiyle onu sınırlamak ve zâtının gerekli kıldığı şeylerden onu tefrîd etmek ıtlâk ile onu kayıtlıdır. Şayet bir kimse bir

³⁵⁸ Kemâl Paşa-zâde, “Fî Beyânî'l-Vücûd”, s. 150: *Leâli-i Meânî*, s. 22.

³⁵⁹ Bursevî, *Şerhu'l-Muhammedîyye: Feralu'r-Rûh*, I, 395.

³⁶⁰ Ahmed Bîcân, *el-Müntehâ (Kitâbü'l-Müntehâ ale'l-Fusûs)*, s. 205.

³⁶¹ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nusûs fî Manassât-ı Hikemî'l-Fusûs*, I, 297.

³⁶² İsmail Rüşûhî Ankaravî, *Şerhu'l-Mesnevî*, II, 22.

³⁶³ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nusûs fî Manassât-ı Hikemî'l-Fusûs*, I, 290.

³⁶⁴ Ankaravî, *Zühdetü'l-Fuhûs fî Nakş el-Fusûs*, s. 36.

şeyden Hakk'ı tenzîh ediyorsa o kişi muhtemelen ya o şeyde Hakk'ın zuhûrunu bilmiyor ve görmüyor yahut da biliyordur. Bu durumda o Hakk'ın zatının gerektirdiği şeyden O'nu tenzîh eder.³⁶⁵ Sûfî-mutasavvıflar burada düşünce yapılarını, felsefî ve kelâmî sistemin bütün imkânlarıyla yoğurarak şekillendirirler ve kendi içinde değişimin imkânlarını ararlar.

Bâzî bir İbnü'l-Arabî tesiri altında olduğu görülen bu hâdis, kelâm sistematigi zâviyesinden değerlendirildiğinde, tenzîhle teşbîh arasındaki bu gidiş gelişler tesadüf değildir. İki tavırdan da vazgeçmemek lazımdır. Teşbîhten vazgeçmemek gerekir; çünkü Mâtürîdî'nin de *Kitâbü't-Tevhîd*'inde ifâde ettiği gibi zarûrî olarak tevhîd kavramının başlangıcı teşbîh, nihâyeti ise tevhîddir. Zirâ akıllar, kendilerini aşıp ihâtâ etmekte âciz kaldıkları hususlarda ancak istidlâlde bulunabilmektedirler.³⁶⁶ Tanrı çoklukta tecellî ettiği zâviyeden ele alınırsa O'nun ne olduğuna dâir bir fikir yürütülebilir. Yine aynı şekilde mutlak anlamda tenzîh Tanrı'yı soyut, fonksiyonsuz bir varlık hâline getireceği için teşbîh tenzîhe göre daha işlevsel bir mâhiyet arz eder. Bunların yanında teşbîhin sebep olduğu problemler ise tenzîhî tavırla aşılabılır. Teşbîh Tanrı'nın ne olduğuna tenzîh de ne olmadığına ilişkin bir çerçeve oluşturduğuna göre teşbîhi ve tenzîhi yaklaşımların tek başlarına Tanrı'yı idrâk etmek için yeterli olmayacağı kendiliğinden ortaya çıkar. Bunlar arasındaki geçişgenlik en güzel şekilde, mertebeler bahsinde kendisini gösterir. Bununla beraber İbnü'l-Arabî ve *Fusûs* şârihlerinin, kelâm ilmine ait tenzîh ve teşbîh kavramlarını yeni bir anlam dâiresi içine alarak kullandıklarını da gözden kaçırmamak lazımdır. Onların anladığı şekliyle hakîkatin iki manzarası vardır; o da aşkınlık (tenzîh) ve içkinlik (teşbîh)tir.³⁶⁷ Allah'ın yaratıklara teşbîh edilebilirliği ve edilemezliği anlamında kullanılan teşbîh ve tenzîh kavramları bu çizginin elinde ciddi bir değişikliğe uğrar.³⁶⁸ Klasik kullanımda teşbîh ve tenzîhin anlamları bellidir: Teşbîhçiler Allah'ı insan ve başka yaratıklara benzeten sıfatlar yüklerler. Tenzîhçiler ise Allah'ı bütün sıfatların üzerinde görürler. İbnü'l-Arabî'de ise bu kavramların kullanım alanı değişir. Allah işitir, görür veya O'nun elleri vardır şeklinde Müşebbihe'nin sözünü *Fusûs* müellifi "Allah, işiten, gören veya elleri olan her şeyde içkindir" şeklinde kendisini gösteren bir çerçeveye taşır. O, işiten, gören her varlıkta işitir ve görür. Bu O'nun içkinliğini (teşbîh) meydana getirir. Öte yandan, Tanrı'nın zâtı işiten ve gören bir varlığa veya varlıklar gurubuna münhasır olmayıp, bu türden bütün varlıklarda ve her ne şekilde olursa olsun bütün varlıklarda tezâhür eder. Bu anlamda Allah aşkındır; çünkü O, her türlü sınırlama ve taşahhusun ötesindedir. Küllî bir cevher olarak Tanrı, var olan her şeyin zâtıdır. Böylece İbnü'l-Arabî tenzîh ve teşbîhi mutlaklığa (ıtlak) ve

³⁶⁵ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nusûs fî Manassât-ı Hikemi'l-Fusûs*, I, 276-277.

³⁶⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 67.

³⁶⁷ İbnü'l-Arabî, *Fusûs'u'l-Hikem*, s. 17; *Fusûs'u'l-Hikem* (trc.), s. 54; Ebu'l-Alâ Afîfî, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 47.

³⁶⁸ a. g. e., s. 42; İbnü'l-Arabî'nin tenzîh kavramına ilişkin Konevî'nin şerhi için bkz. *en-Nusûs fî Tahkiki Tavri'l-Muhsûs*, s. 71-72

sınırlılığa (takyd) indirir³⁶⁹ ve onu maddecilerinkine yaklaşan fakat kelâmcılarınkinden esâslı bir şekilde ayıran bir anlamda kullanır.³⁷⁰ O'nun eller, ayaklar vb. gibi sınırlı sûretlerde tezâhürü O'nun teşbîhini, fakat aslında böylesine sınırlamaların üstünde oluşu ise, O'nun tenzîhini meydana getirir.³⁷¹ Ehl-i hakîkate göre Allah'ı tenzîh etme O'nu sınırlayarak kayıt altına almaktır,³⁷² çünkü bu, en azından Allah'ın varlığının yanında bir de onu ileri sürenin varlığına işâret eder. Ayrıca, bir şeyi başka bir şeye yüklemek, onu sınırlamaktır; dolayısıyla, Allah'ın mutlak aşkınlığını ileri sürmek de böyledir.³⁷³ İçkinlikle bir araya getirilmediği takdirde, filozoflar tarafından Allah'ın kendine özgü tek niteliği sayılan bu aşkınlık, İbnü'l-Arabî'nin gözünde arzu edilmeyen bir şeydir.³⁷⁴ Tenzîh O'nu kayıtlamak, teşbîh de sınırlamak olduğuna göre ideal tavır Hazret-i Peygamber'in yaptığı gibi teşbîhle tenzîh arasını birleştirmektir.³⁷⁵

Bu nedenle en güzel ifadesini kelâmcılarda bulan tenzîh kavramının devamlı olarak teşbîhe bakan bir tarafının olması lazımdır. Şeyh Sadreddîn'in de dediği gibi "üç nesne mazharsız görünmez; biri vücûd; biri ilm-i mücerret; biri de bûy-i mahzûr".³⁷⁶ Mutlak Vücûd, semâ-yı itlak ve gayb-ı hüviyetten tenezzül buyurur. Ayân-ı âyinelerinde ve imkân âleminin aynalarında tecellî eder. Kendi hüsn-i ezeli-i kemâlini çeşitli aynalarda görür. Her aynaya uygun bir sûrette arz-ı cemâl eder, zuhûr mahallinin çokluğu hasebiyle kesret peydâ olur.³⁷⁷ Vahdet-kesret münasebeti Osmanlı metafizik sisteminin dinamik karakterini bağrında taşır. Bu istikâmette metafizik epistemoloji ile iç içe girerek birbirlerinin yolunu ve meselelerini açar. Bu süreçte var olan ilk aynî varlık, ilk akıl dedikleri kalem-i a'lâ, daha sonra on akıl, feleklerin nefsi, arş, kürsi ve diğer gök cisimleri (ecrâm-ı felekiyye) ile dört unsur (anâsır-ı erbaa) ve maden-bitki-hayvandır (mevâlid-i selâse). İnsan varlık silsilesinde diğer yaratılanlardan sonradır.³⁷⁸ Allah Âdem oğlunu topraktan, cemâddan nebâtî, nebâtattan hayvanları, hayvanlardan veya nebâtattan gıdâyı, gıdâdan nutfeyi yaratır, nutfeyi de alaka hâline getirir.³⁷⁹ Bu süreç bir çeşit iklim değiştirmeye benzer. Eşrefoğlu Rûmî bu yapıyı çok kuvvetli bir çizgiyle belirginleştirir: İnsanın tertibi, od, su, yel ve toprak olmak üzere dört nesnedir. Od ve yel latifdir, zira yel tutulmaz. Od'un yeli de böyledir. Ateşten ve yelden olan

³⁶⁹ Kâşânî, *Şerhu alâ Fusûsi'l-Hikem*, s. 55.

³⁷⁰ Ebu'l-Alâ Afîfî, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 43; bu kavramların Konevî'deki görünümü için bkz. *el-Fikâk fî Esrârî Müstenidâtî Hikemi'l-Fusûs*, s. 30-33.

³⁷¹ Ebu'l-Alâ Afîfî, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 43.

³⁷² İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 16; *Fusûsu'l-Hikem* (trc.), s. 53; İbnü'l-Arabî, *Resâilu İbn-el-Arabî*, s. 3.

³⁷³ Ebu'l-Alâ Afîfî, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 45.

³⁷⁴ a. g. e., s. 45.

³⁷⁵ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 17-18, 32; *Fusûsu'l-Hikem* (trc.), s. 56, 58, 103.

³⁷⁶ Ahmed Bîcân, *el-Müntehâ (Kitâbî'l-Müntehâ ale'l-Fusûs)*, s. 493.

³⁷⁷ Kemâl Paşa-zâde, "Fî Beyânî'l-Vücûd", s. 149; *Leâli-i Meânî*, s. 20.

³⁷⁸ Ankaravî, *Zühdetü'l-Fuhûs fî Nakş el-Fusûs*, s. 18.

³⁷⁹ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nusûs fî Manassât-ı Hikemi'l-Fusûs*, II, 6.

cinler, hevâyî ve latîf cisimlerdir; zira odun ve yelin rucû'ı yukarıyadır. Su ve toprak kesifdir, ağırdır, zira meyli aşağıdadır. Âdem aleyhisselâm dördünden yaratıldığı için hem sağlamlığı hem de gevşekliği vardır.³⁸⁰ Eşrefoğlu burada kalmaz, bu yaratılış sistemini, “evvelini sorarsan, sidik yolundan gelmiş bir katre murdar meni idin ve âhirini sorarsan, bir murdar gövdesin” diyerek³⁸¹ halk muhayyilesine uygun hâle getirir, fikre telkin edici bir rol verir. Doğrudan doğruya halkın düşünme şekline ait olan unsurları kendine kaynak olarak alan ve hayatın ta kendisini arayan bu düşünme şekli ile kavramların dünyasından sıyrılarak onları mümkün kılan duyuların ve hislerin dünyasına girer, sosyal meselelere açılırız. Osmanlı varlık düşüncesinin başlangıcını bir kültür ve geleneğin üzerinde ameliyeler yaparak birbirlerinin çerçevelerini zorlayan ve ayrı ayrı yollardan geçerek muhtevâ itibariyle birleşen bu kulvarda aramalıdır.

Bu vadide değişmeyen şey ise Allah'ın Mutlak Vücûd'dan ibâret olduğu gerçegidir. İbnü'l-Arabî'nin fikirlerini Osmanlı asırlarına taşıyan ve aynı yolda ilerleyen Şeyh Bedreddîn, itikâdî sınırların imkân verdiği ölçüde Allah'la insan arasındaki yolu kısaltır: Bütün fiiller O'ndan zuhûr eder. O bütün kemâlâtı toplaması hasebiyle Allah şeklinde isimlendirilir.³⁸² Allah bilcümle müşahede âlemine tecellî eden aslî bir vücûd ve bâtınî bir cevher olduğu için görünenlerden her biri diğerine sûret hasebiyle aykırı ise de hakikat hasebiyle cümlesi birdir. Bu nedenle şehâdet âleminde yer bulan unsurlardan birisi *ben Allah'ın* dese bu söz, hakikat hasebiyle sahîh ve doğrudur. Çünkü hakikaten bütün eşyâ o mazharın asıl ve hakikatinden zuhûr etmiştir. Bundan İlâh'ın çokluğu da lazım gelmez; zira çokluk zâhirdedir değil mezâhirdedir. Diğer bir tabirle aslında değil sûretlerdedir. Zâhir ve asıl hepsinde birdir.³⁸³ Bütün âlem Hakk'ın sûretinden ibâret olduğuna göre bu hâlde her kim ve hangi şey *ben O'yum* der ise bu söz şüphesiz doğrudur. Çünkü buradaki *ben* lafzı cüz'î âlem olan ve mazhar-ı nutk-i insânî bulunan şahsa ve zâta değil belki sûret-i âlemin sâhibi olan Hakk'a işarettir.³⁸⁴ Aynı fikri canlandıran Şeyh Sunullah Gaybî de “bir vücûddur cümle eşyâ ayn-ı eşyâdır Hüdâ/ hep hüviyettir görünen yok Hüdâ'dan mâ-adâ” şeklindeki³⁸⁵ beytinde bunu psikolojik hâlleri ve hususiyetleriyle günün meselesi hâline getirir. “Bir şeyde Hazret-i Hakk'ı görmek zerrede hurşîdi görmektir. Bir kimsenin katre-i vücûdunda Hakk Te'âlâyı esmâ ve sıfâtla mütecellî ve müşahede kılmak katrede küll-i bahrî müşahede kılmaktır”.³⁸⁶

Vücûd kavramını metafizik bir problem olmaktan çıkaran mutasavvıflar, metafizik veya ontolojinin herkes tarafından ittifak edilebilecek bir çerçeveye yerleştirilebileceğinin imkânlarını yoklarlar. Vücûd'un gerçek bilgisine ulaşma yolunda zerrede hurşîdi

³⁸⁰ Eşrefoğlu Rûmî, *Turîkatnâme*, s. 19.

³⁸¹ a. mlf., *Miizekki'n-Nüfûs*, s. 86.

³⁸² *Vâridât-ı Bedreddîn*, s. 27.

³⁸³ a. g. e., s. 28.

³⁸⁴ a. g. e., s. 45.

³⁸⁵ Osman-zâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, II, 494.

³⁸⁶ İsmail Rûsûhî Ankaravî, *Şerhu'l-Mesnevî*, VI, 345.

gören kişi hakîkî metafizikçidir. Burada metafizikçinin ârife tekabül ettiği açıktır. İşte şahsiyetinin bütün çizgilerini bu noktada ikrâr eden Şeyh Cüneyd bu makama ulaşan âriflerden biridir: “Otuz yıldır ki, ben Hakk’la söyleşirim. Halk zu’m ederler ki, ben onlarla söyleşirim. İşbu fehm, bi-hasebi’z-zuhûri ve’t-tecellîdir, bi-hasebi’l-hakîkat değildir. Öyle ise Hakk’ın hakîkatı idrâk olmaz ve kimse dahi onu ihâtâ eylemez”.³⁸⁷ Bu aşamada dikkat edilmesi gereken şey; tevhîdin bizzat kendisi üzerinde fikir etmenin tâlibi sahîh manada tevhîdden men eylediğini bilmektir. Buna çare keşfin aydınlığına yapışmak ve zâhirî ilme tutunmaktır.³⁸⁸ Mülk ve melekûda Hakk’ın isim ve sıfatlarından başka bir şey yoktur. Fakat zuhûrâtı çeşitli ve birbirine zıttır. *Onların aynısı olduğu halde eşyâyı yaratarak mahlûk sûretinde göstereni tenzîh ederim* sözüyle maksad şudur: Mutlak Vücûd, bütün eşyaya sirayet eden yönüyle onların aynıdır; taayyun ve teşahhus hasebiyle gayrıdır; zira haza’l-mevcut ile vücûdun arasında fark vardır.³⁸⁹ Gözden kaçırılmaması gereken bir gerçek de şudur: Hakk’ın zâtı yere ve göğe sığmaz hiç şeye hulûl etmez, ancak mü’mîn kulun gönlüne tecelliyle sığar. Allah’ın zâtı, sıfatları, ismi ve fiilleri vücûd-ı mahzdır. Bunlar zâtta içkin olan taakkul, taayyün ve meânî gibi hususlardır.³⁹⁰ Sûfîlerin dilinde hayâl sûret manasına gelir. Nitekim Osmanlı rûh dünyasını besleyen Şeyh-i Ekber şöyle der: Kevn âlemi her ne kadar hayâl ve sûretse de hakîkatte ve nefsü’l-emrde, isim ve sıfatların mazharları olduğu için Hakk’tır, yani bâtil değildir.³⁹¹ Zira mutlak bâtil adem mertebesinde kalır, vücûd mertebesinde olan bâtil ise izâfîdir. Bir nesnenin bir yönden bâtil olması bir başka yönden Hakk olmasına aykırı değildir. Celâl sıfatlarına ve kahrî isimlere mazhar olan şeytân gibi. O doğru yola zıt olarak davet etmekle bâtildir; taht-ı vücûdda dâhil olmak itibarıyla Hakk’dır; zira Mutlak Hakîm’in abes işi yoktur.³⁹² Hakkında tam bir hüküm vermenin kolay olmadığı bu düşünceler, bize vahdet-i vücûd felsefesinin öbür yüzünü verir. Sünnî Müslümanlığın idealine sıkı sıkıya bağlı olan bir dünyada realitenin bu derecede çıplak hükmünü yürütür hâle gelmesinin izahını yapmak kolay değilse de bütün kozmik nizâmın tek gerçeğe bağlanmasını anlamak zor değildir. Asıl dikkat edilmesi lazım gelen nokta budur. Vahdet-i vücûd fikrinin kendine mahsûs tarafı, cümle görüş farklarını ortadan kaldırır ve bu genişliği nâdir görülen bir şey olmaktan çıkarır. Burada tezat ve âhenkleriyle bütün bir İslâm düşüncesi vardır. Bizce asıl üzerinde durulması gereken şey öteden beri süregelen bu gelenek ve anlayıştır. Bu bakımdan Osmanlı düşüncesinin nüveleri, zihnî seviyede vücûd kavramı etrafında toplanabilir. Bu kavramın Vâcibü’l-Vücûd’a bakan kısmı mücerret bir mâhiyet arz ederken, mümkinlere bakan kısmı da müşahhas bir manzara sergiler. Hiç şüphesiz felsefî bir arka

³⁸⁷ Ahmed Bîcân, *el-Müntehâ (Kitâbü’l-Müntehâ ale’l-Fusûs)*, s. 187.

³⁸⁸ a. g. e., s. 377.

³⁸⁹ Bursevî, *Şerhü’l-Mesnevî*, I, 74.

³⁹⁰ Yazıcıoğlu Mehmed, *Muhammediyye fî Kemâlâtı’l-Ahmediyye*, s. 416; *Muhammediyye*, s. 563.

³⁹¹ Bursevî, *Şerhü’l-Mesnevî*, II, 246.

³⁹² a. g. e., I, 74.

plandan gelen ve vâcib ve mümkün şeklinde kendisini gösteren yapı kavramsal olarak eski ise de muhtevâ olarak yenidir. Bu şekilde felsefe dünyasına ait kıymetler zihnî bir spekülasyon olmaktan çıkar. Bu istikâmette Aristoteles'in metafiziği, varlığın varlık olarak bilinmesi şeklinde telakki ederek, varlıkla hudutlandığını ve ontoloji³⁹³ ile aynıleştirdiğini dolayısıyla da parçayı bütün yerine koyduğunu hatırlayalım. Hâlbuki İslâm metafiziğine göre, saf varlık, prensiplerin ne ilki ne de en küllîsidir; zira varlık, varlık olarak zuhûra gelmiş olması bakımından bir taayyündür.³⁹⁴ O hâlde meseleyi asıl düğüm noktası olan bu çerçevenin ışığında okumalıdır. Böylece öteden beri mevcut olan hususların tazelenmesi mümkün hâlde gelir.

Kendisini sınırlandırmamanın ve kayıtlandırmanın mümkün olmadığı Tanrı, çeşitli mertebelerde³⁹⁵ kendisini göstererek safha safha açılır. Kâinât işte bu varlığın aşamalarına tabi olarak zuhûruyla mümkün hâlde gelir. Bu da en güzel şekilde felsefede sudûr, kelâmı da zât ve sıfâtlar adı altında gündeme gelen mertebeler bahsi etrafında görülebilir. Tanrı mertebelere nüzûl ederek mâsivâ ile irtibata geçer. Allah ve O'nun dışındaki varlıkların yerini belirlemek, varlıkta hangi noktada ayniyet ve gayriyetin başladığını tespit etmek açısından mertebeler bahsi zannedildiğinden daha ehemmiyetlidir. Allah'la âlem arasındaki ontolojik açıdan zorunlu olan ilişki burada görülebilir. Mutlak varlık olan Allah, çeşitli taayyün mertebelerinden geçerek çokluk âleminin zuhûrunu mümkün kılar. Kâinâtı sûretler ile Hakk arasında yer alan birçok mertebe veya hazret, hem kesret âleminin vücûda gelişini açıklar hem de hiyerarşik bir varlık tasavvurunun zeminini oluşturur. Vücûd birdir, ancak mertebeleri çeşitlidir. Nitekim sultân-ı azam birdir fakat vekilleri itibarıyla onun mertebeleri çoktur.³⁹⁶ “Halt-ı mezâhib” etmeyi câiz görmeyen şeriat ehli gibi mutasavvıflar da “halt-ı merâtib” etmeyi câiz görmezler.³⁹⁷ Mertebeleri belirginleştirip birbirinden ayıran tasavvuf yolcusu tahkik ehlinde olur, ayırmayan da mülhid ve zındık olur.³⁹⁸ Nitekim meşâyih-i sûfiyye vücûd menzillerini ispat eder, ehadiyye, vâhidiyyet, a'mâ, isimler ve sıfâtlar, a'yân-ı sâbite, ulûhiyyet, rubûbiyyet ve bunlara benzer mertebelere ehemmiyet verir, “sâlik seyr ila'l-Ilâhdan sonra seyr meallaha, seyr billâha, seyr fillâha ve ondan sonra seyr anillâha varır” derler. O hâlde mana âleminde ve hakikat denizinde mertebeler ve merhaleler sabit olmuş olur. Fakat bunlar sûret âleminde olan hususi merhaleler ve menziller gibi değil, belki ma'kûl ve manevî mertebeler ve merhaleler şeklinde farz ve takdir edilir. Vahdet deryâsına gark olunduğu zaman rûh, mertebeler ve merhaleler görmekten kurtulur.³⁹⁹

³⁹³ Ontolojinin teşekkülünde Aristo metafiziğinin önemi izahtan varestedir. Bir gerçek daha var ki o da Muallim-i Evvel'in vücûd verdiği bu yapının tenkide açık bir pek çok yönünün olmasıdır.

³⁹⁴ Rene Guenon, “Doğu Metafiziği”, s. 166-167, 170.

³⁹⁵ Bursevî, *Şerhu'l-Muhammediyye: Feralu'r-Rûh*, I, 21-22; varlık mertebeleriyle ilgili bkz. İzutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, s. 79-80.

³⁹⁶ Bursevî, *Kenz-i Mahfî*, s. 32.

³⁹⁷ a. mlf., *Şerhu'l-Muhammediyye: Feralu'r-Rûh*, I, 11.

³⁹⁸ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arûsî'n-Nusûs fî Manassât-ı Hikemî'l-Fusûs*, I, 40-41.

³⁹⁹ İsmail Rüşûhî Ankaravî, *Şerhu'l-Mesnevî*, V, 206.

Orası dağınık görülen bütün unsurların toplandığı bir olgunluk noktasıdır. Bütün bunlar düşünülecek olursa tesiri altında kalan filozoflarda sadece fikir hâlinde kalan şeyler, bütün fikrî yönlerine rağmen hissî plandan çıkmayan mutasavvıflarda enfüsîleşir. Bu Allah'ı her an insanların yanında gösteren bir perspektif genişliğidir. Buna göre Allah hem kâinâta tecellî eder hem de onun dışındadır. İşte mertebeler bahsi de her şeyi bir ana varlığa ve kaynağa bağlama fikrini hâkım kılmak için fikrin gündemine taşınır. Cüz'iyât itibariyle mertebelerin sonu yoktur. Ancak beş âlem itibariyle beş hazrettir.⁴⁰⁰ Bunların tespiti keşfî olsa da bu keşfî veriler akılla temellendirilip sistemleştirilir. Metafizikle mistisizmin iç içe girdiğini gösteren bu beş âlem ve bunlara tabi olan diğer cüz'î âlemlerin hepsi, Hakk'ın vücûdunun şerh ve tafsîlidir. Bu bakımdan Mutlak varlığa ulaştırmayan felsefî tecrübenin bir kıymeti harbiyesi olmadığı gibi entelektüel bir zemine dayanmayan mistik tecrübenin yürüyebileceği mesafe de az çok bellidir. Bu açıdan mutasavvıfların metafizik sistemi, mertebeler etrafında mistisizmin nasıl bir kavramsal veyahut da felsefî bir açılım içine girdiğini ve büsbütün başka yollardan yürümek şartıyla birbirlerini tamamladığını gösterir.

Varlık âlemini teorik olarak birtakım metafizik alan yahut mertebelere ayırdığımızda karşımıza çıkan manzara şudur: Birincisi zât âlemine tekabül eden, âlem-i lâhût⁴⁰¹ ve ehadiyyet-i zâtîye olarak da isimlendirilen⁴⁰² zât, ehadiyyet ve gayb mertebesidir. Burası nihâî metafizik derece ve küllî hazretlerin ilkidir.⁴⁰³ Bütün mertebelerin ilki olan ve lâ-taayyün mertebesi olarak görülen bu aşama; hakikatlerin hakikati yani hakikatü'l-Hakk, ilim, âlim ve malûm'un bir olduğu yerdir.⁴⁰⁴ Hakikatlerin hakikati olması Tanrı'nın epistemolojik bakımdan ele alınamayacağını da göstermektedir. Hakk'ın her türlü sıfât, isim, sûret, fiil ve kayıtlı nitelendirilmesi ve isimlendirilmesinin mümkün olmadığı Vücûd-ı Mutlak mertebesinde, O ıtlak kaydından bile münezzehtir. Hâricî ve zihnî varlıktan başka bir şey olmayan vücûd ne ise odur,⁴⁰⁵ yani herhangi bir şarta bağlı değildir. Mutlaklık ve sınırlı olma kayıtlarından uzaktır. O ne küllî ne cüz'î, ne ânım ne hâss; ne zâtına zâid bir birlikle bir ne de çoktur.⁴⁰⁶ Hakk'ın künhü olan bu mertebede her çeşit zuhûr, tecellî, taayyün, belirleme ve kesret yoktur; O'nun vücûdunun bu mertebedeki kemâl-i letâfeti, akıl ve fikre sığmaz. Bütün isim ve sıfatların kendisinde kaybolduğu ehadiyyet mertebesi olarak görülen bu saf vücûd makamında O'nun düşünülmesi yasaklandığı için Allah'ın zâtı üzerinde tefekkür etmek menedilmiştir. Çünkü akıl, varlıkları ancak kavramlarla, yani isim ve sıfatlarla düşünebilir. Hâlbuki ebediyyen bilinmez olarak kalacak olan bu makamın insana ne

⁴⁰⁰ Bosnevî, *Tecelliyâtı Arâisi'n-Nusûs fî Manassât-ı Hikemi'l-Fusûs*, I, 28.

⁴⁰¹ Bursevî, *Şerhu'l-Muhammediyye: Feralu'r-Rûh*, II, 118.

⁴⁰² Bosnevî, *Tecelliyâtı Arâisi'n-Nusûs fî Manassât-ı Hikemi'l-Fusûs*, I, 23.

⁴⁰³ Dâvûd-ı Kayserî, *Matla'u Husûsi'l-Kilem fî Ma'ânî-i Fusûsî'l-Hikem*, I, 69.

⁴⁰⁴ Ahmed Bîcân, *el-Müntehâ (Kitâbü'l-Müntehâ ale'l-Fusûs)*, s. 103.

⁴⁰⁵ Dâvûd-ı Kayserî, *Matla'u Husûsi'l-Kilem fî Ma'ânî-i Fusûsî'l-Hikem*, I, 13; Ahmed Bîcân, *el-Müntehâ (Kitâbü'l-Müntehâ ale'l-Fusûs)*, s. 101.

⁴⁰⁶ Dâvûd-ı Kayserî, *Matla'u Husûsi'l-Kilem fî Ma'ânî-i Fusûsî'l-Hikem*, I, 13.

bilgisi, ne de kavramları verilmiştir. Zât-ı baht-ı İlâhî olan bu mertebede,⁴⁰⁷ Hakk'ın zâtından başka bir şey bulunmadığı için gayriyyetten söz edilemez. Yalnız O var olduğu için bu mertebe Ankaravî'ye göre sadece tenzîh ile vasıflandırılabilir.⁴⁰⁸ Bosnevî'nin görüş zâviyesinde ise ehadiyyet Hazret-inde tenzîh, ispat-ı şîrktir; zira tenzîh eden kimse, Hakk'tan gayrı bir şeyi ispat etmeyince Hakk'ı ondan tenzîh edemez. Hazret-i ehadiyyet'te Hakk'tan gayrı bir şey yoktur. Onda gayrın ispatı şîrk-i mahzdır. Aynı şekilde, tenzîh, münezzih ve münezzeh-anh'ın kesreti lâzım gelir. Bunlar vahdete zıttır.⁴⁰⁹ Zât mertebesinde ben, sen, siz ve biz hepsi O hâline gelir. Bu mertebeye ulaşıldıktan sonra mütekellim, muhâtab, gâib, vâhid ve müteaddid bir ve aynı olur.⁴¹⁰ Bütün İlâhî isimler ve sıfâtlar Hakk'ın zâtında eridiği için isim ve sıfâtların cümlesi Hakk'ın zâtının aynısıdır. "Hüve hüvedir, hiye hüve değildir". Ehadiyyet-i zâtîyyede olan isim ve sıfâttan her birisi diğer isim ve sıfâtların aynısıdır. Vücûd ve nispet olarak onların aralarında fark ve üstünlük yoktur.⁴¹¹

Kendisi ile hiçbir şey bulunmayan, bütün isim ve sıfâtların onda kaybolduğu bu ehadiyyet mertebesi, cem' u'l-cem, hakîkatü'l-hakâik, el-'amâ şeklinde de isimlendirilir.⁴¹² O burada isim, resim, niteleme ve vasıftan arınmıştır. Bütün mahlûkun idrâk gözlerinin onu müşahededen âciz olması nedeniyle bu mertebeye amâ denilir. Bazılarına göre amâ mertebesi vâhidiyyet mertebesidir. Mutasavvıflara göre ince bulutun gök ile yer arasında perde oluşu gibi ehadiyyet mertebesi de ehadiyyet göğü ile kesret yeri arasında örtüdür. Uygun olan mana budur.⁴¹³ Ehadiyyet mertebesinde İlâhî isimler, birbirinden ayırt edilebilir değildir,⁴¹⁴ sivâ vü fârik yoktur.⁴¹⁵ Ehad vâhidden kıdemlidir; zira nisbî olanın çokluğu ve vücûdun kesreti, ehadin zâtından kesilmiştir.⁴¹⁶ Kısaca ehadiyyet ve vahidiyet aynı manaya gelse de (birlik) ıstılâhî olarak bunlar birbirinden farklı iki metafizik mertebenin karşılığıdır. Ehadiyyet, müteakip ontolojik boyutlarda müşahhas sûretlerde varlığa gelecek tüm nesnelerin nihâî kaynağıdır.

Burada izaha muhtaç bir nokta vardır. Hakk her muayyende, gayr-ı muayyen olarak belirttiği için O'nu bilmeyi kemâl üzere kimse elde edememiştir. Nitekim Resûlullâh da *Seni hakkıyla bilemedik* sözünü⁴¹⁷ âdetâ bir düstûr gibi kabul eder.

⁴⁰⁷ Sarı Abdullah Efendi, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, I, 21.

⁴⁰⁸ İsmail Rüşûhî Ankaravî, *Şerhu'l-Mesnevî*, II, 23.

⁴⁰⁹ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nusûs fî Manassât-ı Hikemi'l-Fusûs*, I, 277.

⁴¹⁰ İsmail Rüşûhî Ankaravî, *Şerhu'l-Mesnevî*, I, 27.

⁴¹¹ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nusûs fî Manassât-ı Hikemi'l-Fusûs*, I, 25.

⁴¹² Dâvûd-ı Kayserî, *Matla'u Husûsi'l-Kilem fî Ma'ânî-i Fusûs*, I, 25, 33.

⁴¹³ Ankaravî, *Zübdetü'l-Fuhûs fî Nakş el-Fusûs*, s. 41.

⁴¹⁴ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nusûs fî Manassât-ı Hikemi'l-Fusûs*, I, 439.

⁴¹⁵ İsmail Rüşûhî Ankaravî, *Şerhu'l-Mesnevî*, II, 8.

⁴¹⁶ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nusûs fî Manassât-ı Hikemi'l-Fusûs*, I, 61.

⁴¹⁷ Ahmed Bîcân, *el-Müntehâ (Kitâbü'l-Müntehâ ale'l-Fusûs)*, s. 106.

Vücûd bedîhîdir⁴¹⁸ ancak mâhiyet ve hakikat olarak bütün şeylerden daha gizlidir.⁴¹⁹ Buradaki bedâhet, hakîkatten farklı olarak sadece mefhûm düzeyinde bir olgudur. Bedâhetin anlamı vücûd kavramının yahut mefhûmunun mutlak manada asil ve temel olduğudur. Bu vücûdun hakîkatinin insan zihni açısından tamamen açık seçik ve zâhir olduğu anlamına gelmez. Bilakis vücûdun hakîkatı sıradan insan bilincine açılmaz.⁴²⁰ O künhü üzere akıl ve idrâk dâiresine sığmaz. Belki aklen istidlâl yoluyla malûm ve mer'î olduğu ulûhiyyet dedikleri mertebeye dektir.⁴²¹ “Hayret-i kübrâda kaldı bunca erbâb-ı kemâl/bilmedi künhünce zât-ı bî-zevâl-i Hazret-i”.⁴²² Bu mertebenin altı sıfât âlemidir ve zât sıfâtın üstündedir.⁴²³ Bütün bu verilerde de görüleceği üzere gayb-ı hüviyet ve gayb-ı evvel de denilen ehadiyyet mertebesinde sadece Allah vardır ve O’nun dışında hiçbir şey yoktur. Burası Allah’ın âlemlerden müstağni olduğu, *ben gizli bir hazine idim* mertebesidir.

İkincisi Hakk’ın sıfât ve isimleri itibariyle, ilmen taayyün⁴²⁴ ve tecellî ettiği (feyz-i akdes) vâhidiyyet/sıfât ve isimler mertebesidir. Umûmî çizgileri göz önünde tutulursa taayyünlerin evveli olan⁴²⁵ bu mertebenin ismi Allah’tır. Vâhidiyyet isimlendirmesi bütün isimlerin Allah küllî isimlerinin altında toplanmış olmasından dolayıdır. Var oluşun başlangıcı olan ve İbnü’l-Arabî’nin hakikat-i Muhammediyye olarak isimlendirdiği bu mertebe, Allah’ın bütün varlığı, toplu olarak bilmesidir. Bu makamda Zât ile sıfât aynıdır. Hâricte bir zuhûr ve tecellî olmadığı için ayniyet vardır. Çokluk yâhut mâsivâ ortaya çıkmamıştır. Burası, kesret ve fertler olmadığı için “Bir’den ancak bir sudûr eder” ilkesinin de geçerli olduğu bir makamdır. Bu nedenle çokluğun kaynağı oraya ircâ edilir. Zuhûr mertebelerinin ilki olmasından dolayı, buna ilk taayyün denilir. Mevcûdât açısından gerçek yaratma fiili bu mertebeden sonra gerçekleşmektedir. Vâhidiyyet mertebesi, ehadiyyet mertebesine göre latûflerin en latîfî olan Hakk’ın zâtının bir mertebe daha yoğunlaşıp toplanmasından başka bir şey değildir. Zât-ı sırf bu mertebenin bâtını, vâhidiyyet mertebesi ise zât-ı sırfın zâhiri olur.⁴²⁶ Feyz-i akdes,⁴²⁷ feyz-i mukaddes,⁴²⁸

⁴¹⁸ İbn Sînâ, *Ecvibe an Aşere Mesâil*, II, 82; *Şifâ: İlâhiyât*, s. 29; Dâvûd-ı Kayserî, *Matla’u Husûsi’l-Kilem fî Ma’ânî-i Fusûsî’l-Hikem*, I, 14.

⁴¹⁹ a. g. e., I, 14.

⁴²⁰ İzutsu, *İslâm’da Varlık Düşüncesi*, s. 126.

⁴²¹ Bursevî, *Şerhu’l-Muhammediyye: Feralu’r-Râh*, II, 107.

⁴²² a. g. e., II, 109.

⁴²³ a. g. e., I, 62.

⁴²⁴ Taayyün bir şeyin başka bir şeyden, aralarında müştereklik bulunmayacak şekilde ayrılmasıdır. Dâvûd-ı Kayserî, *Matla’u Husûsi’l-Kilem fî Ma’ânî-i Fusûsî’l-Hikem*, I, 65; Ahmed Bîcân, *el-Müntehâ (Kitâbü’l-Müntehâ ale’l-Fusûs)*, s. 106.

⁴²⁵ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi’n-Nusûs fî Manassât-ı Hikemî’l-Fusûs*, I, 269.

⁴²⁶ Ahmed Bîcân, *el-Müntehâ (Kitâbü’l-Müntehâ ale’l-Fusûs)*, s. 105; Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi’n-Nusûs fî Manassât-ı Hikemî’l-Fusûs*, I, 23-25.

⁴²⁷ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi’n-Nusûs fî Manassât-ı Hikemî’l-Fusûs*, I, 269.

⁴²⁸ İsmail Rûsûhî Ankaravî, *Şerhu’l-Mesnevî*, V, 366.

ceberût âlemi,⁴²⁹ akıllar ve mücerret nefisler şeklinde de ifade edilen bu mertebe, sıfâtlar âlemine denk gelir,⁴³⁰ mutlak misal mertebesi ile mutlak gayb mertebesi arasında yer alır⁴³¹ ve daha önce de ifade edildiği gibi isimler mertebesi olarak görülür. İsimlerden her biri için ona özgü mazhariyet-i zâtıyyeden belirli bir hassa vardır.⁴³² Beş ictimâattan birincisinde İlâhî isimlerin bir araya toplanması ile manalar ve hakikatler doğar. İkincisinde manaların birleşmesi ile rûhlar meydana gelir. Üçüncüsünde rûhlardan misâl âlemi ecsâm-ı tabîyyei-i unsuriyye gelir. Dördüncüsü de basit olan şeylerin bir araya yığılmasından madenler, nebâtlar ve hayvanlar doğar. Beşincisi de insana mahsûs olur. İşbu beş netice, İlâhî isimleri bünyesinde barındıran mertebelerin maksadıdır.⁴³³ Söz konusu isimlerin tamamını bir arada toplayan, İlâhî isimlerin bütününden ibâret olan hakikat-i Muhammediyye'dir.⁴³⁴ Hakikat-i Muhammediyye'ye rûhların rûhu, nûrların nûru, akl-ı küll, kalem-i a'lâ da denir. Başlangıçta vücûda gelen bu cevher-i yektâdır. Ondan sonra Hakk; diğer rûhları, akılları, nefisleri ve benzer şeyleri tertip üzere bu cevher-i yektâdan yaratmış, mevcûdât ondan vücûda gelip âlemin sahrasında yayılmıştır.⁴³⁵ Bu noktada Allah'ın zâtı ile tecellî eylemesine intikal ettiğimizde bu düşüncenin bir dönemeç noktasına işaret etmiş oluruz. “Zât urûcen muahhar nüzûlen mukaddemdir” sözü bu hususta bir fikir verebilir; zira kulun zâtında ilk olarak zuhûr eden isimler, fiiller ve eserlerdir. İkinci olarak sıfâtların isimleri, üçüncü olarak da zâta ait sırların isimleridir. Bu fenâ tamam olup bekâ âlemine dönüşte zât mertebesinden sıfâtlara ve ondan fiillere nüzûl eder. O halde mutlak manada fâilin Allah olduğunu bilip onun gereğiyle hareket etmek fiillerin tecellî etmesinin eserlerindendir. Mesela bir kimseyi pâdişâh bir beldeden uzaklaştırsa, eğer o kimse bunun sûretinden manasına intikal ederse pâdişâhın Hakk elinde bir kaleme benzediğini bilir, çeşitli sûretlerin Hakk'ın fiili olduğunu anlar. Pâdişâhı zemm etmek değil belki bu hususta onu medh ve ona senâ eder. Bu işin muharrik unsurunun kendisinin hâricinde olduğunu idrâk ederek gücenmez. Kendi nefsi hakkında da asla şikâyet ve sızlanmaya düşmez. Böylece fiillerde tevhîdi gerçekleştirmeye mazhar olduğu sâbit olur.⁴³⁶ İsim ve sıfât, vücûdda ve şühûdda isimlendirilenin ve vafedilenin aynısıdır; mefhûmda ve hududda gayrisıdır.⁴³⁷ Ulûhiyyet mertebesinde ve vâhidiyyet

⁴²⁹ Dâvûd-ı Kayserî, *Kefu'l-Hicâb an Kelâni Rabbi'l-Erbâb*, s. 193; a. mlf., *Risâle fî İlmi'l-Tasavvuf*, s. 215.

⁴³⁰ Bursevî, *Şerhu'l-Muhammediyye: Ferahu'r-Rûh*, II, 118; Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nusûs fî Manassât-ı Hikemi'l-Fusûs*, I, 28.

⁴³¹ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nusûs fî Manassât-ı Hikemi'l-Fusûs*, I, 28.

⁴³² a. g. e., I, 25.

⁴³³ Ahmed Bîcân. *el-Müntehâ (Kitâbü'l-Müntehâ ale'l-Fusûs)*, s. 106-107; Ahmed Bîcân bu vadide daha aşağıda bulunan isimlerin tabi olduğu hayat, ilim, irâdet, kudret, kavî, vücûd ve adl olmak üzere yedi isimden bahseder. Bu yedi isim gölgeler gibidir. Zâtî isimler ilk anahtarlar mesabesindedir, küllî hakikattir dolayısıyla da zâtın aynısıdır. Ahmed Bîcân. *el-Müntehâ (Kitâbü'l-Müntehâ ale'l-Fusûs)*, s. 107.

⁴³⁴ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nusûs fî Manassât-ı Hikemi'l-Fusûs*, I, 44; Kemâl Paşa-zâde, *er-Risâletü'l-Münîre*, s. 10.

⁴³⁵ İsmail Rüsûhî Ankaravî, *Şerhu'l-Mesnevî*, I, 175.

⁴³⁶ Bursevî, *Şerhu'l-Muhammediyye: Ferahu'r-Rûh*, I, 213

⁴³⁷ Ahmed Bîcân, *el-Müntehâ (Kitâbü'l-Müntehâ ale'l-Fusûs)*, s. 105.

Hazret-inde isimler birbirinden ayırt edilebilir.⁴³⁸ Ulûhiyyet mutlak zât ile İlâhî isimler arasında bir mertebe câmi'dir.⁴³⁹ Tenzîh, tahdîd ve takyidin esas olduğu bu aşama,⁴⁴⁰ mâ-sivâ vü ağyâr, emvâc ü bihâr gibidir.⁴⁴¹ Vâhid ehade muhâlifür. Vâhid adedin aslı ve başlangıç noktasıdır.⁴⁴²

Üçüncüsü taayyün-i evvel ile Rahmânî nefsin taayyünü mertebesidir.⁴⁴³ İkinci mertebe ile bir arada değerlendirilmesi gereken bu taayyün-i sâni mertebesinde Zât; sıfât ve isimlerinin gereği olan bütün küllî ve cüz'î manaları ayrıntılı olarak bilir. Henüz vücûdları olmadığı için bu mertebedeki varlıklar proje hâlinde. İkinci taayyün mertebesinde zâhir olan a'yân-ı sâbite,⁴⁴⁴ Hakk'ın vücûdunda ilmî sûretlerden ibâret olduğu ve sadece sübût ile vasıflandığı için hâricte vücûdu yoktur. Çokluk âlemindeki varlıkların ikinci kökeni buradadır. Şehâdet âleminde zâhir olan sûretler, a'yân-ı sâbitenin akis ve gölgelerinden ibârettir. Şehâdet âlemindeki varlıkların menşei olan bu ilmî sûretler, Hakk'ın vücûdunda ilmen sâbit olarak ayrı bir vücûda sâhip olmadıkları için bu ilmî sûretler ile Hakk arasında ayniyet mevcuttur. Fakat bu sûretler birbirinden farklı oldukları için aralarında gayriyet de söz konusudur. Melekût âlemi olarak da

⁴³⁸ Bosnevî, *Tecelliyâtı Arâisi'n-Nusûs fî Manassât-ı Hikemi'l-Fusûs*, I, 438-439.

⁴³⁹ a. g. e., I, 437.

⁴⁴⁰ a. g. e., I, 437.

⁴⁴¹ İsmail Rûsûhî Ankaravî, *Şerhu'l-Mesnevî*, II, 8.

⁴⁴² Bosnevî, *Tecelliyâtı Arâisi'n-Nusûs fî Manassât-ı Hikemi'l-Fusûs*, I, 61.

⁴⁴³ a. g. e., I, 23.

⁴⁴⁴ A'yân-ı sâbite İlâhî ilmin ve ismin sûretleridir. Mutasavvıflar İlâhî isimlerin Allah'ın zâtındaki ma'kul sûretlerini, zâtın aynı olması itibariyle ayân-ı sâbite olarak isimlendirir. Nazar ehli ise bunların küllîlerine mâhiyetler ve hakikatler, cüz'ilerine ise hüviyetler der. "Bir şeyin hakîkatı ve mâhiyeti, bir şeyi o şey yapan husustur". Hukemâ nezdinde eşyanın mâhiyetleri denilen âlemin hakikatleri, istidâtlarının lisaniyle vücûda kavuşmayı mutlak feyyaz olan zâtan talep ederler. Allah da onlara istidât ve kabiliyetleri, ilminde nasıl ve neyi gerektirecek şekilde ise ona göre varlık verir. Ayn-ı sâbite Hakk'ın aynıdır. Nebîler ve velîlerden kemâle erenler ve ehass u havas mertebesine ulaşanlar, a'yân-ı sâbitenin sırlarına âlim olurlar ve idrâkten âciz kalmadan o mâhiyeti müşahade kılarlar. Lâkin "tekellüm eylemekten ve onu söylemekten samût-ı kelhût-ı hamûş olurlar". Her nesnenin Allah'ın ilminde bir ayn-ı sâbitesi vardır. A'yân-ı sâbite Allah'ın ilmindeki hakikatler'dir. Bunlar Hakkın ezeli ilminde, O'nun eşyayı taayyün etme keyfiyetidir. Molla Fenârî'ye göre bu hakikatlar, gayri mec'ul (yaratılmamış) ve ezeldir. Eğer bu bilginin hadis olduğu kabul edilirse, Allah'ın zâtı hâdis şeylerin mahallî olur. Bir başka ifadeyle ayân-ı sâbite ca'î ile muttasıl değildir; zira hâricde mevcut değildir. Mec'ul olan şey hâricde mevcut olur. O halde cemî-i suver-i ekvân ve mezâhir-i âlem-i imkân ayân-ı sâbitenin sûretleridir veya isimlerle sıfatların sûretleridir. A'yân-ı sâbitenin iki boyutu vardır. Birisi ayân-ı sâbite isimler ve sıfatların sûretleri olduğu itibar üzere İlâhî hakikatlerdir. Diğeri de mümkünlerin hakikatleri ve dayanağıdır. Bu itibarla a'yân-ı sâbite ruhlar için beden gibidir. İkinci itibar üzere bedenler için ruhlar gibidir. Aynlar, hakikat ve taayyün itibariyle vücûdun aynı olsalar da Mutlak Vücûd'dan ayrı olmaları itibariyle yokluğa aittirler. İsmail Rûsûhî Ankaravî, *Şerhu'l-Mesnevî*, I, 26, 31, 175; III, 603; VI, 17; a. mlf., *Zühdetü'l-Fuhûs fî Nakş el-Fusûs*, s. 58; Bosnevî, *Tecelliyâtı Arâisi'n-Nusûs fî Manassât-ı Hikemi'l-Fusûs*, I, 23-25, 27, 58, 206, 208; Kemâl Paşa-zâde, "Fî Beyânî'l-Vücûd", s. 153; *Leâli-i Meânî*, s. 30; Ahmed Bîcân, *el-Müntehâ (Kitâbü'l-Müntehâ ale'l-Fusûs)*, s. 105, 108, 206, 362; Dâvûd-ı Kayserî, *Matla'u Husûsi'l-Kilem fî Ma'ânî-i Fusûs-ı'l-Hikem*, I, 45, 50, 53; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 5; *Şerhu'l-Akâid* tercemesi, s. 101; Cürcânî, *Kitâbü'l-Ta'rîfât*, s. 30; Dâvûd-ı Kayserî, *Matla'u Husûsi'l-Kilem fî Ma'ânî-i Fusûs-ı'l-Hikem*, I, 49.

görülen bu aşama rûhlar âlemine tekabül eder.⁴⁴⁵ Mutlak zât burada ilim mertebesinden bir derece daha tekâsûf eder. Hakk'ın mutlak varlığı, a'yân-ı sâbite hasebiyle bu mertebede akıllar ve mücerret nefisler olarak zâhir olur. Zâtî yönüyle tek, nisbî olarak çok olan bu mertebe, bir üst mertebedeki a'yân-ı sâbitenin zâhire doğru bir adımı daha atarak cevher-i basît hâline gelmesi mertebesidir. Mutlak zat bu mertebede ayrılık ve gayriyyet türü üzere hâriçte zuhûr eder. Mutlak misal mertebesi buraya verilen bir diğer isimdir.⁴⁴⁶ Rûhlar âleminde bulunan her bir ferdin, cisimler âleminde bürüneceği her bir sûretin dengi, mutlak zât'ın bölünme ve parçalanma, yarıлма ve iltiyâm kabul etmeyen sûret ve şekiller ile hâriçte zuhûr ettiği âlem-i misâl (misâl-i mutlak) mertebesinde zâhir olur. Rûhlar ve cisimler arasında berzâh teşkil eden bu mertebe, gayb ve şehâdet arasını ayıran sınırdır. Rüyâda görülen sûretler bu âlemdendir.

Dördüncüsü mülk, cisimler,⁴⁴⁷ kevn ve fesâd âlemi olarak adlandırılan hiss ve şehâdet mertebesidir.⁴⁴⁸ Misâl mertebesinin sûretlerinden farklı olarak, Mutlak Zât'ın, cüzlere ayrılabilen, bölünen, yarılan ve bitişebilen cisimlerin sûretleriyle zuhûr ve tecellî ettiği his ve şehâdet merhalesinde zât, hâriçte cisim sûretiyle zuhûr eder. Burada her bir varlık birbirinden ayrı ve biri diğerinin gayrı olduğu gibi, Hakk'ın da gayrı olduğu için gayriyet âşikârdır. Orada Hakk'ın mutlak varlığı, aynı şekilde a'yân-ı sâbite hasebiyle, bölünme ve parçalanmaya müsait olan kesîf sûretlerde zâhir olur. Cisimlerin sûretleri bir taraftan var olup bir taraftan bozulduğu için bu âleme, âlem-i kevn ve fesâd denir. Bu aşamada görülen değişim ve dönüşüm, zâtîyyeti üzere kâim olan Mutlak zâtın değil, O'nun ârızî olan sıfâtındadır.

Beşincisi nâsût yani insan âlemdir.⁴⁴⁹ Bu beş mertebenin küllîsi, bütün hazretlerin neticesi olan ve hepsini içeren insanda toplanır.⁴⁵⁰ Lâ-taayyün dışında bütün mertebelerin hakîkatleri burada yığılır. İlâhî sıfât ve isimlerin kemâlîyle zuhûr ve tecellîsi, cilâlî bir ayna gibi olan insanda vukû bulur. His ve şehâdet âlemi ile insanın birleştiği nâsût denilen bu mertebe, cismânî ve nûrânî bütün mertebelerin tamamını ve vahdeti ile vâhidîyyeti bir araya getirir. İlk akıl, âlemdeki hakîkatlerin bütün küllîlerini ve bunların sûretlerini icmâl tarîkı üzere ihtivâ ettiği için Rahman isminin kendisi ile bilindiği küllî âleme tekabül eder. İnsan-ı kâmil rûh mertebesinde toptan, kalp mertebesinde ayrıntılı olarak bunların hepsini içerir, böylece isimleri toplayan Allah isminin kendisi ile bilindiği küllî âlem olur.⁴⁵¹ Rubûbiyyet vasıfları ile vasıflanmış olduğundan dolayı

⁴⁴⁵ Bursevî, *Şerhu'l-Muhammediyye: Ferahu'r-Rûh*, II, 118.

⁴⁴⁶ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nusûs fî Manassât-ı Hikemi'l-Fusûs*, I, 28; Dâvûd-ı Kayserî, *Matla'ü Husûsi'l-Kilem fî Ma'ânî-i Fusûsi'l-Hikem*, I, 77-78 vd.

⁴⁴⁷ Bursevî, *Şerhu'l-Muhammediyye: Ferahu'r-Rûh*, II, 118.

⁴⁴⁸ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nusûs fî Manassât-ı Hikemi'l-Fusûs*, I, 28.

⁴⁴⁹ Bursevî, *Şerhu'l-Muhammediyye: Ferahu'r-Rûh*, II, 118.

⁴⁵⁰ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nusûs fî Manassât-ı Hikemi'l-Fusûs*, I, 28; Ahmed Bîcân, *el-Müntehâ (Kîrâbü'l-Müntehâ ale'l-Fusûs)*, s. 114.

⁴⁵¹ Dâvûd-ı Kayserî, *Matla'ü Husûsi'l-Kilem fî Ma'ânî-i Fusûsi'l-Hikem*, I, 69; Bursevî, *Şerhu'l-Muhammediyye: Ferahu'r-Rûh*, II, 118.

mertebe bakımından insandan daha izzetli bir şey yoktur. Aynı şekilde kulluk yönüyle de insandan daha zelil bir şey yoktur. Rablik bütün mertebelerin en yükseği olduğu gibi onun karşıtı olan kulluk da tüm mertebelerin en aşağısıdır. Rabblik yönüne bakıldığında insanın tüm varlıklardan daha güzel, kulluk yönüne nazar edildiğinde ise cümle kâinattan daha aşağı olduğu görülür.⁴⁵² İnsan bâtin yönünden Rabb, zâhir yönünden kul olması hasebiyle âlem ve Hakk sûretlerinin çıkarılmış bir nüshasıdır.⁴⁵³ O'nun zâtı, ittihâd ve hulûlsüz olarak insan-ı kâmilin zâtıdır.⁴⁵⁴ İnsan-ı kâmil "Allah isminin mazharı ve mefhûmudur".⁴⁵⁵ Gayb şehâdetin yani insanın Hakk'a mukâbil olan yönüdür. Şehâdet de insanın halka mukâbil olan yönüdür.⁴⁵⁶

Sudûr teorisinin felsefedeki görünümünü hatırlatır tarzda her Hazret-in/mertebe-
benin bir kendisinden yukarıya bakan cephesi (aşkın) bir de kendisinden aşağı bakan
cephe (içkin) vardır. Mertebeler bahsi sistem olarak kelâmdaki sıfâtlar bahsiyle
aynı olsa da yapı olarak farklıdır. Onların en yükseği olan ehadiyyet mertebesi zuhûr
dışı olduğu için aklen ve hissen idrâk edilemez. Geriye kalanlar ise zuhûr ve taayyün
mertebeleri olması hasebiyle idrâk edilebilir.⁴⁵⁷ Bunların her biri diğerinden akisler
taşır.⁴⁵⁸ Vücûdun zaman ve mekân kayıtlarından münezzehe olduğu,⁴⁵⁹ a'yân-ı sâbite
mertebeleri olarak da görülen⁴⁶⁰ ve Zât'tan ayrı bir vücûdları olmayan ilk üç merhalede
görüleceği üzere her aşama diğeriyle olan bağlantısı içinde bir anlam taşır.⁴⁶¹ Mertebe-
lerin bütün özellikleri ilmî ve aynî olarak farklılık göstermeksizin ilk taayyünde toplu
halde bulunur.⁴⁶² *Fusûs* ve *Mesnevî* şârihi Ahmed Avnî'nin bu vadiye dikkat çektiği
en önemli husus şudur: Allah'la kulun yerini belirlemek, rubûbiyyeti ve ubûdiyyeti
birbirinden ayırıp, her birisinin hakkına riâyet etmek için mertebelerden her birinin
hükmü önemlidir. Bunlar arasındaki ayrımları bilen kimse Rabb ile kul arasında
mevcut olan farkı bildiği için tevhit ispat edip, Rabb'in vücûdu benim vücûdumdur;
veya benim vücûdum Rabb'in vücûdudur demekten sakınır. Eğer bu ilim ile beraber
mertebelerin gereğine ve hükmüne riâyet olunmayarak onların aralarındaki sınırlar
korunmazsa mühlid ve zındık olma derekesine düşülür.⁴⁶³ Her bir mertebede tecellî ve
zuhûr eden Hakk'ın vücûdudur.⁴⁶⁴ Bütün mertebelerde zâhir olan vücûdun aslının ve

⁴⁵² Ankaravî, *Zühdetü'l-Fuhûs fî Nakş el-Fusûs*, s. 21-22.

⁴⁵³ a. g. e., s. 23.

⁴⁵⁴ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nusûs fî Manassât-ı Hikenü'l-Fusûs*, I, 29, 59.

⁴⁵⁵ a. g. e., I, 53.

⁴⁵⁶ Bursevî, *Şerhu'l-Muhammedîyye; Ferahu'r-Râh*, I, 60.

⁴⁵⁷ İsmail Fenni, *Vahdet-i Vücûd ve İbnü'l-Arabî*, s. 24.

⁴⁵⁸ Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 168.

⁴⁵⁹ *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, IV, 260-261.

⁴⁶⁰ Tahralı, "Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık", s. 25.

⁴⁶¹ Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn", *DİA*, XX, 503.

⁴⁶² İsmail Fenni, *Vahdet-i Vücûd ve İbnü'l-Arabî*, s. 17.

⁴⁶³ *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, II, 158.

⁴⁶⁴ Tahralı, "Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık", s. 14, 23.

hakîkatinin bir olması itibariyle bir ayniyet söz konusudur. Ancak Cenâb-ı Hak ervah ve şehâdet âleminde kendinden Ben ve varlıklardan siz diye bahsettiğine göre de bu âlemlerde ikilik ve gayriyetin olduğu âşikârdır.⁴⁶⁵ Şehâdet âleminin her ferdi beden, cisim ve sûretleriyle Hakk'ın gayridırlar.⁴⁶⁶

Allah ve O'nun dışındaki varlıkların yerini belirlemek, varlıkta hangi noktada ayniyet ve gayriyetin başladığını tespit etmek açısından mertebeler konusu önemlidir. Allah'la âlem arasındaki ontolojik açıdan zorunlu olan ilişki burada görülebilir. Mutlak Varlık olan Allah, çeşitli taayyün mertebelerinden geçerek çokluk âleminin zuhûrunu mümkün kılar. Kâinâtta sûretler ile Hakk arasında yer alan birçok mer-tebe veya hazret, hem kesret âleminin vücûda gelişini açıklar hem hiyerarşik bir varlık tasavvurunun zemînini oluşturur. Kelâm ilminde Allah'ın insanlar tarafından algılanmasını mümkün kılan zat ve sıfâtlara tekâbül eden kavramlar olarak görülen vücûd mertebeleri ile ilgili bölümler, İslâm filozoflarının Grek felsefe geleneğinden tevârûs ettikleri en temel metafizik mesele olan vücûd kavramını⁴⁶⁷ dolayısıyla da Osmanlı varlık felsefesini tamamıyla şer'î bir çerçeveye oturtan yorumlarla yüklüdür. Bu bakımdan nereden, hangi yollardan ve hangi tecrübelerden geldiğimizi gösteren ve kendi âleminde aşamalar kaydeden mesele, esaslı unsurları itibariyle birçok noktada dâhilî bir çerçeveye sahiptir.

⁴⁶⁵ a. mlf., "Ayn ve Ayniyet", s. 19.

⁴⁶⁶ a. mlf., "Fusûsu'l-Hikem'de Tezadlı İfâdeler ve Vahdet-i Vücûd", s. 31.

⁴⁶⁷ İzutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, s. 63.

6. İRFÂNÎ HAYATI İDARE EDEN ZEMBEREKLERDEN BİRİ OLARAK AŞK KAVRAMI

Tasavvuf dünyasının kendine göre bir hayatı ve üslûbu vardır. Öteden beri devam eden bu hayatı ve üslûbu muhafaza etmenin sırrına sahip olan Osmanlı mutasavvıfları, yaşadıkları zamanın kendilerine sorduğu bir yığın suale seleflerinden geçerek cevap verirler. Teşekkül eden birikim yeniden aktüel bir mâhiyet alırken; hâl içinde hâl, makam içinde makam tarzında bir murakabe hükmünü yürütür, bu murakabe tevârüs edilen her şeye yaşanılan zamana mahsûs bir renk kazandırır. Buna her an uyanık olmayı sağlayan bir karşı koyma eşlik eder, Giderek çetrefilleşen bir mâhiyet alan ve içinden çıkılmaz hâle gelen meseleler, bütün bildiklerimizi inkâr eden, irâde ve imkânı ortadan kaldıran aşkın çehresine büründükleri zaman çözümlenir. Tasavvufî hayat ve düşünceye kendiliğinden istikâmet veren en temel realite, hislerimizin etrafında teşekkül ettiği aşktır. Âlemde her şey asıl metne yani aşka paralel yürüyen bir çeşit hâşiye gibi görünür. Kâinâtı büyüleyen bu manyetik kuvvet, temas ettiği her şeyi ehlîleştirir, günlük şeylere doğru akarak onların üzerine çıkar. Bu topraklardaki manzarasını almak için çeşitli tecrübelerden ve aşamalardan geçer. Osmanlı tasavvuf ikliminin sembol kelimelerinden biri olur. Çeşitli parçalar zihnen birleştirecek derecede iyi okunursa görülür ki her şeyi bir aşk konusu hâline getiren Osmanlı irfânının hakîkî temsilcileri, ister istemez en büyük kudret kaynağı olan bu kavramın izinde yürümeye mecbur olur. Türk tasavvuf düşüncesinin büyük kaynakları arasında yerini alan aşk en önemli mesele ve dava hâline gelse de bizzat maksad olan bir şey değildir; zira bu makamda kalanlar henüz yoldadır.⁴⁶⁸

Osmanlı tasavvuf düşüncesini şekillendiren belli başlı mütefekkirlerden biri olan Yazıcıoğlu Muhammed, bu mefhûmun verdiği imkânlardan hareket ederek sesini yükseltir, o ses akislerini en iyi şekilde dokunduğu her konuya yepyeni aydınlıklar getiren Bursevî’de bulur. Onlar ayrı nesillerden olsalar da aynı ufuktan gelen insanlardır. En büyük temsilcilerinden biri olduğu irfânî geleneğin zevkine ayna tutan Yazıcı-zâde’nin hususiyetleri; *Muhammediyye* sâhibi “makam-ı hayret-i aşk ve rütbe-i celâl-i heybet-

⁴⁶⁸ Bursevî, *Şerhu’l-Muhammediyye: Ferahu’r-Rûh*, I, 308.

tedir” cümlesiyle⁴⁶⁹ başlar. O buna her yönüyle lâyıktır. Bu vadide her şeyi gâyet iyi gören perspektif; irfânî hayatımızın geniş bir tablosunu çizen Bosnevî’ye aittir: Tevhîdî müşahede eden ehlullâh’ın avâmı vahdette vahdeti görürken, hâssatü’l-hâssa ise kesrette vahdeti müşahede kılar.⁴⁷⁰ Avâm başını kaldırır, halkı hep post görür. Havas bakar, postu dost ile beraber görür. Âşık da bu iki mertebeyi geçip hep dost görür. Yalnız postu gören hayvânî mertebede kalır. Postu dost ile beraber gören; insânî dereceye erişir. Hep dost gören Rabbânî olur.⁴⁷¹ Aşk ve vahdet-i vücûd kelimeleri birbirlerinin şahsında kendilerini daraltan standartların içine sıkışıp kalmaktan kurtulurlar. “Mahabbet yolunun sonunda ikilik kalkar, Hakk zâhir olunca senden senlik gider. Çünkü Hakk gelince bâtil mahv ve zâil olur”.⁴⁷² Vahdet-i vücûd felsefesinde kendisini bulan İlâhî aşktır. Mecâzî aşkla örf ve âdetlerin belirli bir sınıra kadar meşrû gördüğü beşerî aşkın bu yolda bir merhale olduğunu biliyoruz.

Mesnevî şerhlerinden hareket ettiğimizde Türk mistisizminin en ehemmiyetli aşamalarından birinin de aşk olduğu görülür. Hemân dünyada kıymet sâhibi metâ aşktır.⁴⁷³ Hukemâ “cümle mevcûdâtın kıvâm u bekâsı mahabbetledir” derken,⁴⁷⁴ aslında hayatı kuran zembereğin dünyasını adımlar. O en güzel şekilde Hazret-i Peygamber’in hayatında tecellî eder. O’nun irtihâlî tam bu çerçeveye yerleştirilir: “Buluştı âşık u ma’şûk geri vahdet sarayında/bu kesret mülkünü kodu sefer etti Habîbullâh”.⁴⁷⁵ Mahabbet Allah’a yaklaşıp onunla ittihâdî gerektirir.⁴⁷⁶ Kâinâtın varlığı İlâhî aşk ile zuhûra gelir ve oradaki her bir şey yaratıcının vahdâniyyetine ve kemâline delâlet kılar. Bu cümleden insanın vücûdu hemen aşk ve mahabbete mazhar olmak için yaratılır. Fakat herkes kendi istidâdına uygun olan şeye âşıktır. Aşk ve mahabbeti vâsıtasıyla sevdiğini kendisine cezb eyler ve onunla birleşir.⁴⁷⁷ *Âşık kimdir?* sorusunun cevabı bu istikâmette ele alınır: “Âşık şarâb-ı ehadiyyet ve bâde-i hakîkatle müdâm-ı mest ü müstağrak olan” kimsedir.⁴⁷⁸ Daima muhafazasına riâyet ettiği aşk adına konuşan Mevlânâ’ya intikal ettiğimizde o bu سوالin cevabının sözde değil hâlde olduğunu ihsas

⁴⁶⁹ a. g. e., II, 551.

⁴⁷⁰ Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisi’n-Nusûs fî Manassât-ı Hikemi’l-Fusûs*, I, 261.

⁴⁷¹ Kemâl Paşa-zâde, “Fî Beyânî’l-Vücûd”, s. 152; *Leâli-i Meânî*, s. 27: “Hakk âşıklarına tecellî eder, tesellî verir mahbûbun haberi olmaz, mahbûb ancak bir âynidedir, görünen gayrıdır, gayrı değil ayındır, gayrı olduğu bir şânidir. Siz âyineye bakarsız enbiyâ vü evliyâ âyine içindeki cemâle bakarlar. İmdi bir göz ki âyineye baka ol göz içinde tecellî iden cemâlî kanda görür. *Fusûs*’da yazar ki âyineye bakan içindeki sûreti göremez, içindeki sûrete bakan âyineyi göremez. Acebdir dir gönül her neye kasd ederse gördüğü odur. Gönülün maksudu olmayan gözüne de girse görmez”. *Niyazî-i Mısırî’nin Hatıraları*, s. 104.

⁴⁷² Kemâl Paşa-zâde, “Fî Beyânî’l-Vücûd”, s. 150; *Leâli-i Meânî*, s. 22.

⁴⁷³ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Divân*, II, 12.

⁴⁷⁴ Kınalı-zâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 420.

⁴⁷⁵ Yazıcıoğlu Mehmed, *Muhammediyye fî Kemâlâtî’l-Ahmediyye*, s. 199; *Muhammediyye*, s. 270.

⁴⁷⁶ Kınalı-zâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 420.

⁴⁷⁷ İsmail Rüşûhî Ankaravî, *Şerhu’l-Mesnevî*, V, 455.

⁴⁷⁸ a. g. e., IV, 482.

eder: *Por-sîd yekî ki âşıkî çîst?* (biri sordu ki âşıklık nedir?) *Goftem ki çu men şevî bi-dânî.* (dedim ki benim gibi olursan bilirsin).⁴⁷⁹ Bursevî bu gerçeği doğrudan dile getirir: “Aşk hâldir. Hâl ise kâle sığmaz”.⁴⁸⁰ Onun “akl-ı küllün var ise fikret/buna benzer hezâr sırlar var” şeklindeki perspektifini,⁴⁸¹ *Marîfetnâme* sâhibi İbrahim Hakkı tamamlar: “Beyân-ı akla gelmez çünkü sırr-ı aşk hâmûş ol/ki her ne aşk söyler akl ana çün ü çirâ söyler”.⁴⁸² Bu açıdan tasavvufî hayatı ve düşünceyi etrafında toplayan merkezî kavramlardan biri olan aşkın iç yüzüne dâhil olmak zannedildiği kadar kolay değildir. Zamandan kopan ve zamana bağlana her şeyin lezzeti oradadır. Bu kavramı bizim için o kadar çekici yapan taraflardan biri de bu olsa gerektir. Şu mısradan bu hâl çok belirgindir: “Mahabbet bir belâdur kim giriftâr olmayan bilmez”.⁴⁸³ Bununla beraber onun ne olup ne olmadığı da müşahhaslaştırılmaya çalışılır, ana kaynakların başında Hallâc’ın verdiği imtihan vardır. Bu imtihanı aksettiren çerçevelerden biri şu sözdür: “Aşk içinde iki rekat namaz vardır, Onun abdesti kandan başka bir şeyle sahîh olmaz”.⁴⁸⁴ Aynı güzergâhta bir başka fetvâ da irfânî hayatı olduğu gibi görme-ye muktedir olan Hâfız’a aittir: “Âşık abdesti ciğer kanıyla almazsa/aşk müftüsünün sözüne göre namazı sahîh olmaz”.⁴⁸⁵ Hallâc-ı Mansûr’un yolundaki isimlerden biri de Nesîmî’dir: “Zâhidin barmağın kessen döner Hakk’tan kaçır/gör bu gerçek âşıkı ser ü pâ soyarlar inlemez”.⁴⁸⁶ Hallâc etrafında terennüm edilen mısralarda da görüleceği üzere aşka belirli bir zaman sınır yoktur. Zaman ve zemin ne derecede değişirse değişsin o her zaman için aktüeldir.

Bütün bu satırlarda da görüleceği üzere hayatıyeti hiçbir zaman azalmayan aşk; çeşitli tariflerle bilinir, onun en meşhûr olan tarifi mahabbette ifrattır.⁴⁸⁷ Yahya b. Muaz Râzî şöyle der: Şayet Allah bana halk arasında azabı taksim etmemi emretseydi âşıklara azaptan hiç taksim etmezdim.⁴⁸⁸ Ankaravî de aynı dili kullanır: “Aşk şol ifrat-ı mahabbete derler ki âşık çeşm ü cânına ve cümle kuvvâsına ve cenânına dâhil ola. Ve ma’şûkdan gayrı onun dîde vü dilinden bilküllüye mahv kıla”. Nitekim Şeyh-i Ekber’in *Futûhât*’ındaki tarif de böyledir: Aşk mahabbetin ifrâtıdır. Kur’ân’da şiddetli mahabbetten kinaye olarak şöyle denir: *Vellezîne âmenû eşeddü hubben lillâh* (mü’minlerin Allah’a olan mahabbetleri pek şiddetlidir).⁴⁸⁹ Şeyh-i Ekber bir başka

⁴⁷⁹ a. g. e., I, 30.

⁴⁸⁰ a. g. e., I, 193.

⁴⁸¹ a. g. e., I, 431.

⁴⁸² *Erzurumlu İbrahim Hakkı Dîvânı*, s. 45.

⁴⁸³ Bursevî, *Şerhü'l-Mesnevî*, I, 184.

⁴⁸⁴ Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-Fuâd fi'l-Mebde ve'l-Meâd*, s. 180.

⁴⁸⁵ Bursevî, *Şerhu'l-Muhammediyye: Ferahu'r-Rûh*, I, 425.

⁴⁸⁶ a. mlf., *Şerhü'l-Mesnevî*, II, 298.

⁴⁸⁷ İsmail Rüsûhî Ankaravî, *Şerhu'l-Mesnevî*, I, 37; II, 290; Bursevî, *Şerhu'l-Muhammediyye: Ferahu'r-Rûh*, I, 407.

⁴⁸⁸ a. g. e., I, 407.

⁴⁸⁹ Bakara sûresi/165.

yerde de şöyle der: Mahabbet kanın damarlarda ve ette dolaştığı gibi akar. Mahabbet edilenden başkasına yer kalmaz. Sadece onu görür. Züleyha'nın yere akan kanı, *Yûsuf Yûsuf* diyerek dile ve zikre gelirken Hallâc da kanıyla yere Allah yazar.⁴⁹⁰ “Aşkın bütün illetlerin tabîbi olması nasıl mümkün olur?” denirse, cevap-ı pür-savâb şudur: Hastalıkların bir kısmı cismânî ve bir kısmı rûhânîdir. Aşk her ikisi için Rahmânî bir tabîbdır.⁴⁹¹ Âşık olan kimse yemek ve içmek kaydından kurtulur ve perhizkâr olur. Öyle olunca “perhiz, her devânın başıdır”⁴⁹² sözünün manası ortaya çıkar ve aşkın cismânî hastalıklara bile devâ olduğu görülür. Âşığın bedeni aşkla zinde olup hayat bulur. Nitekim Zelîha her ne zaman hasta olsa ve Yûsuf'u görse sıhhat bulur, gam ve kederle dolsa Yûsuf'u anmasıyla beraber şâd olur, zaaf hâlinde onu görse veya ansa bedenine kuvvet gelir.⁴⁹³ Böylece Yûnus Emre'nin “aşkınla geçüren demi/neylesün gussa vü gamı” sözünün hakîkatî⁴⁹⁴ kendiliğinden ortaya çıkmış olur. Bu vadide en güzel mısralarından biri yine herkese hakkıyla hitap etmenin sırrını bilen ve hususi bir dikkate sahip olan eş-şeyh Yûnus Emre'ye aittir: “Münkir ile müddeîyi sayma buçuğa onları/tut ahıra vur yuları her kim ki aşkbâz değil”.⁴⁹⁵ Burada hâdiseyi çözme yolunda şâirin “gedâ-yı dilber olmak yeğ cihânın padişâhından” mısraı iyi bir ipucu mâhiyetindedir zirâ pâdişâh sûrette zengin ve manada fakîrdir. Âşık ise bunun aksinedir. Bu durumda gönül erbâbı katında mu'teber olan manadır.⁴⁹⁶ Manayı esas alanların kâinâta vahdet ve hakikat zâviyesinden bakacakları tartışmaya ihtiyaç bırakmayacak şekilde ortadadır. Bu zâviye Yûsuf b. Sinân b. Yakub el-Halvetî'de “mescid-i aşkın imâmı olmuşam/deyr-i aşkın hem çelîpâpâsıyam” şeklinde nazmedilir.⁴⁹⁷ Aynı rûh hâli cihânı hiçe satan, varlığı döküp giden⁴⁹⁸ Eşrefoğlu Rûmî'de de mevcuttur. “Gerçek âşıksanız bu yolda diriyken ölün/ölmezden ön ölenlerin bekâsını bili görün”.⁴⁹⁹ Bu gerçeği Eşrefoğlu Rumî “senün ‘ışkun bana mezhep dindür/seni her kimse kim sevmez bî-dîndür” tarzında da mısralara döker.⁵⁰⁰ Bu hususta Eşrefoğlu'nu büyük bir istisnâ gibi kabul etmemek lazımdır. Bahse konu manzara burada kalmaz, ondan daha evvel, Yûnus Emre'nin dilinde de şöyle ete kemiğe bürünür: “Mescid ü medresede çok çok taat kılmışam/aşk oduna yanuben anda ben kâle geldim”.⁵⁰¹ Aynı zincirin bir halkası olan Bursevî'deki manzara hiç de ihmâl edilecek bir şey değildir: “Kadem bas ey gönül mihrâb-ı aşka/teveccüh kıl teveccüh

⁴⁹⁰ İsmail Rûsûhî Ankaravî, *Şerhu'l-Mesnevî*, I, 37.

⁴⁹¹ *a. g. e.*, I, 49.

⁴⁹² Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, II/279-280 (2320).

⁴⁹³ İsmail Rûsûhî Ankaravî, *Şerhu'l-Mesnevî*, I, 49.

⁴⁹⁴ Bursevî, *Şerhu'l-Mesnevî*, I, 48.

⁴⁹⁵ *a. mlf.*, *Şerhu'l-Muhammediyye: Ferahu'r-Rûh*, I,

⁴⁹⁶ *a. g. e.*, I, 308.

⁴⁹⁷ Yûsuf b. Sinân b. Yakub el-Halvetî, *İbtâl-i Rûsûhî/Tadlîlû'r-Tevîl*, s. 408.

⁴⁹⁸ Eşrefoğlu Rûmî, *Eşrefoğlu Rûmî Divânı*, s. 227.

⁴⁹⁹ *a. g. e.*, s. 248.

⁵⁰⁰ *a. g. e.*, s. 134.

⁵⁰¹ Bursevî, *Şerhu'l-Muhammediyye: Ferahu'r-Rûh*, II, 112.

kıl teveccüh/ko aklı kıl azîmet bâb-ı aşka/teveccüh kıl teveccüh kıl teveccüh".⁵⁰² "Hakk yıktığın kimse yapmaz ve Hakk yaptığı kimse yıkmaz" diyen Ahmed Sarban'da da onu en saf şekilde görürüz: "Aşka riya katmazam, aşka riya katan kâfirdir".⁵⁰³ Zira Hazret-i Hüdâyî'nin de dediği gibi "hakikat servîdir hiç hazân olmaz/taze gülden terdir sararıp solmaz".⁵⁰⁴ O hâlde Mevlâ aşkını tahsil edip, varlığı yokluğa döndürmek⁵⁰⁵ ve bu derd ile bu âlemden gitmek lazımdır.⁵⁰⁶ Hayatın kendisi olarak konuşan aşk kavramı, buna uygun olarak sınırı genişletir, birçok şeyi en yüksek sezgi hâlinde bulur. Şurasını da söyleyelim ki bütün bu beyit ve mısraları aktarırken maksadımız karşılaştırma yapmak değildir. Onlar bu mazhariyeti kendi şahıslarında bırakmazlar, yaşadıkları döneme ve bugün üzerinde durduğumuza göre asırlara mâl ederler.

Aşk mahabbette ifrât olduğuna göre âşkın milleti yani dini bütün dinlerden ayrıdır. Bu nedenle dînî teklifler bütünüyle akıl üzerine binâ edilir. Âşık aklın mahkûmu değil, belki aşkın mahkûmu ve ifrât derecedeki mahabbetin esiridir. Onun dini, bütün dinlerden ayrı olduğuna göre başka sebeple o, sevgiliden gayrıyı bilmez ve mahabbet ettiği kimsenin hâricinde bir mahbûbu müşahede etmez. Belki kendisini bile görmez; zira âşıkların mezheb ü milleti Hüdâ'dır. Yani âşıkların yolu, hâli, tavrı, zikri, fikri ve milleti Hüdâ'dır. Onlar gâh seyr fillâh ederler ve gâh seyr meallah edip ve *hiive meaküm eyne mâ kiintiim* anlayışı doğrultusunda her ne hâle gitseler onunla giderler. Hüdâ'nın hâricindeki hiçbir şeyi görmezler ve Hüdâ'dan gayrıyı bilmezler. Mezhebde, zehâbda ve zâhibde onu görürler. Millette ve dinde; talep eden ve edilende onu müşahede kılarlar. Hâliyle başkası kalmayınca âşıkların mezheb ve milleti Hüdâ olur ve bunlar gayr u sivâ zahmetten kurtulur.⁵⁰⁷ Pek az söz hâdiseyi bu kadar güzel anlatır. Bu bir kayıtsızlık değil, her türlü kaydın üstüne yükselmedir. Burada anahtar kelime belki de cezbedir. Buna göre âşık, gönlü elinde olmadan Hakk'a doğru meyl ve teveccüh eder. Cezbe-i Hakk'tan murâd aşktır. Aşkın hususiyyeti hararetinin ateş gibi olmasıyla mâsivâyı yakmasıdır. Onun için aşkla bir lahzâda meydana gelen mana; mücâhede ile nice yıllarda elde edilmez; zira yalnız mücâhededeki cezbedilme yoktur. Belki mücâhade harareti mümkün kılacak bir cezbe hâlini elde etmek içindir. Hâliyle cezbe hâli kendiliğinden meydana gelmeyince gönlün mâ-sivâ ile alakası kesilmez. Hakîkî ihlâs rütbesi bulunmaz. Onun için aynı zemin üzerinde yürüyen Eşrefoğlu'nda hâdis, âdetâ insiyâkî bir hâl alır: *Aşk ile ben bir demimi vermezem/aşksız olan ömrümün bin yılına*. Bu sebeptendir ki âşıklar yanında zâhidler pest-pâyedir; zira mücerret zâhid soğuk demiri döven kimse gibidir. Her şeyi olduğu gibi kabul eden bir mizaca sahip olan Hüdâyî, günün realitelerine yeni bir gözle bakma imkânı veren bu gerçeği şöyle nazmeder: *Ey laf urucu nâmerd/lâhen*

⁵⁰² a. g. e., I, 426.

⁵⁰³ Müstakîm-zâde Süleyman Sa'deddîn, *Risâle-i Melâmiyye-i Şuttâriyye*, s. 228.

⁵⁰⁴ Bursevî, *Şerhu'l-Muhammediyye: Ferahu'r-Rûh*, I, 9.

⁵⁰⁵ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Tuhfetü'l-Uşşâk*, s. 179.

⁵⁰⁶ Bursevî, *Şerhu'l-Muhammediyye: Ferahu'r-Rûh*, II, 510.

⁵⁰⁷ İsmail Rîsûhî Ankaravî, *Şerhu'l-Mesnevî*, II, 290.

döviülür mü serd/olmadın esir-i derd/derman eline girmez. Yani mücerret zühd ve ibâdet ile lâf urmak sert olan demiri döğmek gibidir. Bununla ise maksad elde edilmez. Derman elde etmek için her şeyden evvel aşk derdine esir ve mübtelâ olmak yani aşk harâretine düşmekle mâsivânın tamamen yanıp Hakk’a vuslatın ortaya çıkması gerekir. Kemâl Hocendî’ye göre de her şeyin aşkın etrafında dönmesi lazımdır: Kuru zâhid cehennemden lokmasıdır/ateşin azığı odundan başka nedir ki? Burada cehennemden murâd hicrân ateşidir. O ibadetiyle cismini cehennem ateşinden kurtarırsa da canını hicrân ateşinden kurtaramaz. Belki cennet-i sûriye içinde olduğu hâlde dünyada odun mertebesinden ileri geçemediği için yine kuru odun gibi firâk ateşine yanar.⁵⁰⁸ *Mesnevî*’deki Ebû Hanîfe ile Şâfi’nin aşk dersi almadığına dair kaydı yeni baştan gündeme getirerek hâdisenin tam bir muhasebesini yapan Bursevî,⁵⁰⁹ zâhidle âşıkı karşılaştırırken: her şeyi bir noktada toplayarak derinleştirir: “Lezzet-i aşkı ne bilsin zâhid/içmedi çün mey-i mezâk-ı sırf/kim ki men lem yezzug ola onun/oldu âhir cezâsı lem-ya’rif”.⁵¹⁰ Zühd ehli daima menzildedir. Yani Hakk’a doğru manevî bir hareketi yoktur. Aşk ehli ise daima oraya doğru kanat açar. Bu durumda terakkî sebebi olan aşkın bir nefesi, zühdün bin yılından daha fazîletli olur.⁵¹¹ Âşık fenâ ehli, sûfî zevk ehlidir. Zevk ehlinin aksine âşıklar dertle daima gözyaşı döker, yanar tutuşur, câm-ı asfâdan bedel ciğer kanı içer.⁵¹² Son noktayı Gelibolulu Mustafa Âlî şöyle koyar: “Ehl-i işka itiraz itmek ne lâzım ey fakîh/sen cevabı benden al bir cümledür ol mu’terez”.⁵¹³

Türk tasavvuf düşüncesinin merkezine nizâmını kuran unsurlardan biri zühd olmasına rağmen, onun bu şekilde mahkûm edilmesini nasıl izah etmek lazımdır? İlk başta söylenmesi gereken şey, pek çok şey zühdle başlasa da onunla bitmez. Şayet zâhidler, tasavvufun dünyasında devamlı olarak aktüelliğini sürdürerek her şeyi idare etmeye devam edecek olursa vaktin çocuğu olan sûfîlerin mevcut vaziyetin ötesine geçmeleri imkânsız hâle gelir. Bu yönüyle tasavvufî hayatımız zühdün nizâm vermesiyle başlasa ve onun emri altında belirli bir noktaya gelse de onun üzerine çıkması gereken bir vadiye doğru yol alır. O hâlde zühdün aleyhine aşkın lehine gibi görünen manzara esasta biri diğerini doğuran ve birbirlerine hususi sûrette tasarruf eden bir geçmişe sahiptir. İşte bu devam fikri içinde baktığımız zaman ayrı ayrı istikâmetlerde yapılan manevraların sırrına erilebilir. Zühd etrafında teşekkül eden hayat kendisini aşkın terbiye edeceği bir noktaya doğru gelir. Bütün kâinât yeni bir iklim ve açmış bir gül gibi bu kelime etrafında toplanır,⁵¹⁴ onun açtığı yolda yürür.

V. BÖLÜM

⁵⁰⁸ Bursevî, *Şerhu'l-Muhammediyye: Ferahu'r-Rûh*, II, 117.

⁵⁰⁹ a. g. e., I, 27; a. mlf., *Kitâbü Tamâmi'l-Feyz fî Bâbi'r-Ricâl*, I, 124.

⁵¹⁰ a. mlf., *Şerhu'l-Muhammediyye: Ferahu'r-Rûh*, II, 41.

⁵¹¹ a. g. e., I, 407.

⁵¹² a. g. e., II, 32.

⁵¹³ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Dîvân*, II, 126.

⁵¹⁴ Dâvûd-ı Kayserî, *Kasîde-i Hamriyye Şerhi*’nde “sevgi bütün mevcûdâta sirâyet etmiştir” derken bu gerçeği ifade eder. bkz. s. 43.

KOZMİK BOYUTU VE METAFİZİK DERİNLİĞİ İTİBARIYLA
OSMANLI'DA FELSEFİ DÜŞÜNCE

1. OSMANLI MÜTEFEKKİRLERİNİN FELSEFEYE YÜKLEDİĞİ ROL

İslâm, Osmanlıların duygu ve düşüncelerine kendiliğinden bir istikâmet verir. Bu toplumda din her şeydir. Mütefekkirler, âleme verilecek nizâm noktasında, efkâr-ı umûmiye ile Osmanlı zihniyet dünyasına ve sosyal hayatına istikâmet veren gerçeği dikkate alarak fikirlerini inşâ eder. Hayatı fethe almış, hâdiselerin içinde uyanan bir millet için düşüncenin üstleneceği bir rol olmalıdır. Bu güzergâhta umûmî bir görüşle ve kestirme bir hükümlle denilebilir ki Osmanlı düşüncesini dolduran meseleler, siyasî hâdiselerin içinde teşekkül eder, tekâmül devamlı olarak histen fikre, müşahhasan mücerrede doğru seyrederek. Hissin heyecanları ile fikrin heyecanları arasında bir med cezîr hâlinde gidip gelen düşünürler, nazarî bilginin amelî neticelerini daima göz önünde tutan bir perspektiften hareket eder. Hareket sahalarını bu zemin ve çerçeve ile kayıtlandırarak, sadece nazariyede değil ameliyede de aynı neticeye varmayı hedeflerler. Hem fâtih hem bânî olan bir milletin düşünceye tasarruf şekli belki de burada görülebilir.

Osmanlı asırları siyasî ve fikrî sahada istikrâr ve kemâlin arandığı dönemlerdir. Tevârüs edilen fikrî miras o arada felsefe de mevcut düşünce, duygu ve değer hükümlerine göre yeniden yaratılıp şekillendirilir. Bir başka ifade ile Osmanlıyı inşâ eden düşünürler bir taraftan felsefe ile zarûrî olarak irtibat kurarken diğer taraftan bu düşünce yapısına mesafe koymak zorunda kalır. Fikrî tarihimizin büyük düğümlerinden biri de bu paradoksal yapıda toplanır. Hâdisenin entelektüel dünyamızda külçelenmiş manasını çözdüğümüz zaman, nazariyât dediğimiz şeyin amelî hayatımızla olan irtibatı da kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Bu satırların yazarına göre bir Türk felsefesinin olup olmadığına dair tartışmalara buralardan gidilmesi gerekir.

Osmanlı düşünce dünyasının iki büyük virtüözü olan ve kaleme aldıkları hemen her şeyi tecrübe eden bir şahsiyet ve karaktere sahip olan Taşköprü-zâde ile Kâtîp Çelebi'ye refakat ederek Âl-i Osman'ın felsefeye yaklaşımını, muayyen bazı noktalardan hareketle tetkik etmeyi deneyeceğiz. Kelâm, tasavvuf ve felsefe etrafında yoğunlaşan Osmanlıların fikrî yapısı, Taşköprü-zâde ile Kâtîp Çelebi'nin şahsında müşahhas bir hâle bürünür. Islâhatlar asrına gelinceye kadar bütün Osmanlıyı hülâsa

edebilecek vasıflara sahip eserler, halefle selef olarak görülmesi gereken Taşköprü-zâde ile Kâtip Çelebi'ye aittir. Her şeyle alakalı olan bu toplayıcı adamların büyük meziyeti, kendilerinden önceki nesillerin tecrübelerini sürdürmelerinde odaklanır. Maziye ve devirlerini çok iyi bilirler. Zaman zaman asrın örfü icabı konuşurlar. Bazı parçaları bir çeşit hatırat gibi kabul edilmesi lazım gelen eserlerinde, ehemmiyet verdikleri hususları mesele hâline getirirler ve her şart içinde mesele olarak gördükleri hususları bütün çıplaklığıyla empoze ederler. Osmanlı'nın aktüalitelerini zamana meydan okuyan eserlerine aksettirirler. Bütün bu nedenlerle Osmanlı tefekkür sisteminde umûmî mazhariyetin üstüne çıkan, fikrî yapının şöhrat kurmuş ustaları olarak vasfedebileceğimiz Taşköprü-zâde ile Kâtip Çelebi'nin görüş ve düşünceleri devri yeniden inşâ edebilecek vafsa sahiptir. Yazdıkları tecrübeye dayalı bir karşılığa sahip olduğu için felsefeye dair yaptıkları tasvir de çok güzel ve sahîhtir. Bütün cüz'leri sıkıca birbirine bağlı bir sistemde, hayatın standardını hazırlayan muharrik unsurun İslâm olduğunu hiçbir şekilde gözden kaçırmadan, hikmet kavramına ait bir yığın şeyi, en içli ve manalı tarafından verebilecek şekilde vaziyeti çok olgun bir tefekkürle tenkit ederler. Bu iki mütefekkir üzerinde ısrar etmemizin sebeplerinden bir başkası da şudur: Birincisi kendisine kadar ulaşan bütün bir gelişmeye eğilerek Osmanlıların geldiği merhaleyi gösterirken ikincisi gittiği güzergâha işaret eder; mensûbu olduğu dünya aleyhine kaydedilecek hususların öne çıkmaya başladığı bir devrin sözcüsü gibi davranır. Bir cümleyle devrin hem günü gününe yaşanan hem de gelecek zamana geçecek çehresi onların kaleme aldığı eserlerde toplanır.

a. Osmanlının Felsefî Ufku

Düşünce tarihimizin en manalı taraflarından biri de başından itibaren, kelâm, tasavvuf ve felsefe etrafında gittikçe genişleyen ve daralan halkalarla dönmesidir. Bu vadide Osmanlı mütefekkirlerinin ufkunu çerçeveleyen isim, Oğuz Türklerinin şekillendirdiği siyasî yapı içinde İslâm fikriyatının nasıl hazmedilebileceğinin müşahhas örneği olan Gazzâlî ile Selçukluları dünya milletlerinin en büyüğü olarak gören İbn Haldûn'dur. Bunların dışında Osmanlı düşünce yapısının ufkunu teşkil eden daha bir yığın isim mevcutsa da bizim ele aldığımız güzergâhın odaklandığı perspektifi belirleyen bu iki mütefekkiridir. Medresenin rûh besleyici uzletinde pişen Taşköprü-zâde'nin *Mevzûâtü'l-Ulûm*'u ile Kâtip Çelebi'nin *Keşfî'z-Zîinûn*'unu Gazzâlî ile İbn Haldûn'dan gelerek okuduğumuzda devri inşâ eden ulemânın ufkunu ve felsefî perspektifini belirlemede bu iki düşünürün yerinin ne olduğu âşikâr hâle gelir. Osmanlı düşünürlerinin felsefe ile irtibat kurma tarzı ve tevârüs edilen mirasın mâhiyeti burada görülebilir. Onların bu disipline çizdiği sınır, aynıyla haleflere aksederek Osmanlı tefekkür dünyası için bitmez tükenmez hazine hâline gelir. Düşünce hayatımızın yörüngesini tayin eden Gazzâlî ile İbn Haldûn'un usûlü, Osmanlı toprağına atılmış bir çekirdek gibidir. İlerideki bütün gelişmeler orada toplanır. Gazzâlî ile İbn Haldûn'u Devlet-i Aliyye'de bu kadar

aktüel hâle getiren şeylerden biri de felsefe ile kurdukları irtibat tarzı olduğuna göre o halde onların felsefeden anladığı şeyin mâhiyetine eğilmek gerektiği izaha lüzûm duymayacak derecede ortadadır.

Her şeyden evvel Osmanlı'nın siyasî ve fikrî arka planını dolduran Selçuklu Devleti, düşünce yapısını Gazzâlî'nin kurduğu muntazam sisteme borçludur. İbn Haldûn'un en büyük İslâm devleti olarak gördüğü Selçuklu'nun büyüklüğünün en vasıflı temsilcisi odur. Kelâm ilmini hayatında ehemmiyetli bir merhaleden ibâret olarak görse de¹ -ki kelâmî geleneği filozof-kelâmcı sıfatını almasında görüleceği üzere² ileri bir aşamaya götürmüştür- Gazzâlî'nin bir İslâm mütefekkiri olarak fikrî çerçevesinin merkezinde hangi disiplinin olduğu *Mustasfâ*'daki verilerden hareket edildiği takdirde görülebilir. Durmadan değişen, etrafındaki şeyleri kendisiyle beraber değiştiren Gazzâlî, esasen kelâmın nizâmını kabul etmiş vaziyettedir. *Mustasfâ*'nın girişinde kurduğu teorik çerçevenin karşılığı da esasen budur. Bir fıkıh usûlü kitabı olan bu klasiğin mukaddimesinde, İslâmî ilimlerin merkezine kelâmı yerleştirmesi manidardır. Gazzâlî'ye göre dînî ilimler içinde bu disiplin küllî diğerleri cüz'îdir. Çünkü dînî ilimler arasında sadece kelâm, en genel şey olan mevcut üzerinde düşünür.³ Bir başka ifadeyle o bu ilmi, "filozofların ilimler sisteminde metafizik için kullanılan küllî ilim mesabesinde görmüş, onu bir felsefî ilim olan metafiziğe mukâbil bir nazari İslâm metafiziği ve ontolojisi olarak tanımlamıştır".⁴ Zaten tahsil hayatında felsefeye göre kelâm daha öncelikli bir yere sahiptir. Onun kelâmdan önce felsefeyi okuduğu iddialarına itiraz edilmesi önemlidir. Bu itiraza göre o önce usûl ilminde derinleşir ondan sonra felsefe okur. Nitekim geçtiği yolları bütün merhaleleriyle veren *el-Munkız*'da da kendisi bunu doğrudan dile getirme ihtiyacı hisseder.⁵ İslâm'dan evvelki inançlarla İslâm'ı mezmetmeye çalışan ve bu görüşlerini siyasî bir hüviyete büründüren akımların afakı tuttuğu bir zamanda, İslâm mütefekkiri vasfıyla temâyüz etmenin belki de birinci şartı kelâmcı formasyonuna sahip olmaktır. Bunu söylerken Gazzâlî'nin öncelikle bir İslâm mütefekkiri olduğunu, kelâm lehine diğer İslâmî disiplinler aleyhine bir görüntü oluşturmaktan ısrarla kaçındığını gözden kaçırmıyoruz.⁶ Bu zâviyeden bakıldığında onun kelâmı İslâmî ilimler hiyerarşisinin en tepesine yerleştirmesinde şaşılacak bir şey yoktur. Zaten filozofları da kelâmî görüş zâviyesinden tekfir eder. Filozoflara

¹ Gazzâlî, *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, s. 1, 6.

² Kasım Kufralı'nın Gazzâlî'nin, kelâmın yalnız akâid kısmına ehemmiyet verdiği yorumu bu açıdan eksiktir. Bu değerlendirme için bkz. "Gazzâlî", *İA*, IV, 750.

³ Gazzâlî, *Kitâbü'l-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, I, 5.

⁴ İlhan Kutluer, "Gazzâlî'nin Felsefî Serüveni", s. 259.

⁵ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, VI, 241, 247.

⁶ Tekmil bir Gazzâlî okumasının daha en başta bize göstereceği şey budur. Nitekim o kelâma verdiği bu ehemmiyeti bir başka noktadan fıkha vermekten de geri durmaz. Birincisinin asıl ikincisinin fer'î olduğu iddiası hak ise de sonrakine olan ihtiyaç daha şümûllü ve fikhî hâdiseler daha çok olduğu için, ebedî hayatı temin eden fıkıh bu durumda daha önemlidir. Bu zâviyeden bakıldığı vakit fıkıh ilimlerin en ehemmiyetlisidir. *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 14-15.

karşı çıkarken kendisini bir kelâmcı olarak görür.⁷ Esasen o felsefenin İlâhiyât kısmını kelâm ilmi içinde değerlendirir. Onların kelâmdan ayrı gibi görünmeleri bid'at ve küfrü gerekli kılan mezhepleri nedeniyledir.⁸ Diğer taraftan Gazzâlî, hasımlarını eleştirirken onların meselelerini dikkate almada kelâmcı gibi davransa da kelâmı felsefîleştirir, ancak Fârâbî ve İbn Sînâ'nın şahsında temsil edilen felsefe ile kelâm arasındaki fark üzerinde aşılamayacak bir engel gibi ısrar eder,⁹ felsefenin mukadderatını kudretli bir şekilde kelâmın mukadderatına bağlar.

Kelâma bakışı bu disipline yeni bir istikâmet verici mâhiyette iken felsefeyle olan irtibatı daha ziyade kelâm vâsıtasıyla bu disiplinin sebep olduğu problemlerin reddini öngörür. Hem kelâma hem de felsefeye mensup olduğu ortada olan Gazzâlî'nin kelâm ve felsefeye karşı olan tavrından hareketle şu hüküm verilebilir: O imanı tesis edemeyeceğini düşündüğü ve sadece onun doğruluğunu varsayarak onu savunacağına inandığı kelâmın metodlarını uygun görmezken kelâmcıların görüşlerini tasvip eder. Buna tam zıt olarak, filozofların görüşlerini tasvip etmeyip felsefenin metodlarını uygun bulur. Bu genel olarak, İbn Haldûn'a göre Gazzâlî tarafından resmen başlatılan, felsefîleşen Eşârî kelâmının tam bir tasviri olarak da görülebilir. Bir başka ifadeyle kelâmın sunduğu cevapları doğru, fakat üzerine kurulu olduğu temeli zayıf bulurken; felsefenin temelini sağlam bulur fakat hayatî sorulara doğru cevaplar veremediğini söyler.¹⁰

İslâm âleminde klasik bir mâhiyet almış eserleriyle Gazzâlî'nin yapmış olduğu şey, felsefenin İlâhiyâtla ilgili kısımlarını İslâm ilimleri arasına sokması, mantık ile kelâmı mezcetmesi, Kelâbâzî, Yûsuf Has Hâcib ve Kuşeyrî'nin açtığı yolda sûfilerin tuttuğu yolun Ehl-i Sünnet inançlarına aykırı olmadığını seleflerinden daha derin ve sistematik bir şekilde vurgulamasıdır. Burada M. Fuad Köprülü'nün ifadeleri dikkat çekicidir: "Gazzâlî'nin himmetiyle felsefe, İslâmiyet'te mühim bir mevki kazanmıştır".¹¹ Bununla beraber Gazzâlî'ye kadarki dönemde filozoflar, felsefeyi İslâm dünyasında kültürel ve sosyal açıdan kabul görececek bir kıvâma taşıyamamışlardır. Diğer bir ifadeyle fetihlerle birlikte muhatap olunan entelektüel zümrelere hitap etmede yakalanan seviye, Müslümanları iknâ etmede yetersiz kalmıştır. Tanrı-âlem ilişkisiyle ilgili fikirlerde görüleceği üzere Müslümanlığın zeminini oluşturan kavramlar ve değerler dünyasının zedelendiği inancı ortadan kaldıramamış, İslâm ve imana ilişkin standart çerçevenin dışına çıkılmış, aklın İlâhiyât ve metafizik alanda karşı çıkılmaz kesin kanıtlar ortaya koyamayacağı ve muayyen bir sınırın ötesine

⁷ *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 71.

⁸ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I, 36.

⁹ Bunun sebeplerini kelâm, felsefe ve tasavvufun sahalarını netleştirerek bu alanlarda ortaya çıkan karışımı ortadan kaldırmayı hedefleyen İbn Haldûn çözmüştür. Geniş bilgi için bkz. *Mukaddimetü İbn Haldûn*, s. 809, 1082-1083, 1103-1104, 1121-1122, 1146-1147, 1082-1083, 1097, 1099; *Mukaddime*, s. 769, 1087, 1115, 1120, 1144, 1174, 1176, 1087-1088, 1175.

¹⁰ Konuyla ilgili daha geniş bilgi için bkz. Fatih M. Şeker, *Selçuklu Türklerinin İslâm Tasavvuru*, s. 235-236.

¹¹ M. Fuad Köprülü, *Türkiye Tarihi*, s. 218-219.

nüfûz edemeyeceği gerçeği gözden kaçırılmıştır. İslâm filozoflarının aksine hâdisenin kelâmî sınırlarını dikkate alma gereği duyan Gazzâlî'ye göre felâsifenin stratejik yanlışı şudur: Onlar dışarıda kalması lazım gelen şeyleri içeriye de yansıtmışlardır. Hâlbuki dışarıda çalışması gereken zemberek ve içeride çalışması gereken zemberek farklıdır. Bu noktada o, Selçuklu Müslümanlığını bütün cepheleriyle temsil eden bir mütefekkir sıfatıyla, zekâsının ve mizacının peşine takılıp gitmeden, sade ihtiyat ve dikkat kesilerek dışarıya karşı bir filozof edasıyla hareket eder. Felsefecilere karşı aldığı tavırla da içeriye karşı nasıl olunması gerektiğinin sırrını vererek filozofların dâhilde uyandırmaya çalıştığı fikrin hızını kesmek zorunda kalır, devlet destekli bir muvazene hatta muhafaza hattının muharrik unsuru hâline gelerek devre çok hususî bir mâhiyet ve çehre verir. Burada hitap ettiği entelektüel zümre ile hesaplaşma amacına matuf olarak, isteyerek veya istemeyerek ihmâl edilen halkın nüfûz edemeyeceği derece girift, sert ve insanı âdetâ dışarıda bırakan bir fikrî yapı ile ortaya çıkar, ancak orada kalmaz. Fikrî yapısına sûfliliğin sirayet ettiği bir merhaleye intikal eder. Selçuklu hayatının realitelerinden hareketle fikirlerini oluşturan Gazzâlî'nin filozoflara karşı çıkışının temel gerekçesi budur. Öteden beri tecrübe edilen Müslümanlıktan hareket edildiğinde filozoflar mücerret fikri alıp onun etrafında birtakım terkipler gerçekleştiren kimseler durumunda kalmışlardır. Böylece İslâm dışı unsurlara karşı oldukça işlevsel görünen felsefe, Müslümanlar söz konusu olduğunda başka bir mâhiyet kazanır. Gazzâlî burada sırtını Grek filozoflarına dayayan felsefeye durması gerek sınırı işaret eder, Türk-İslâm düşüncesinin kendi kendisine yetebilecek bir potansiyel ve imkânlar manzûmesine sahip olduğunu gösterir. İslâm düşüncesinin hiçbir tarafına kapalı kalmayarak her tarafından beslenen ve asrını besleyen Gazzâlî, antik felsefî mirası içselleştiren İslâm filozoflarını reddedip mahkûm ederken Müslümanları içe dönük ve kendine yeterli olmaya yöreklendirir. Bütün bu tavırların neticesinde, İslâm'ı rasyonel bir çerçevede yorumlayarak fetihlere paralel bir şekilde devralınan mirası dönüştürme becerisi sergileyen Fârâbî ve İbn Sînâ'da en tabîî iklimlerinden birini bulan felsefe, Gazzâlî'nin şahsında başka bir vadiye intikal etme lüzûmu duyarak çehre değiştirir. İslâmî zemin ve çerçeveyi daha çok dikkate alır. Bir başka ifadeyle *Mustasfâ*'da kelâmî İslâmî ilimlerin en üstüne yerleştiren Gazzâlî'den sonra felsefileşen kelâm, felsefeyi kelâmleştirmiş, bu disiplini itikâdî bir bakış açısıyla okumayı esas alan bir yörüngeye oturmuştur. Bu bakımdan düşünce geleneğimizin teşekkül ettiği devrin aradığı bütün vasıflara sahip olan Gazzâlî'den geçmeden kendilerine varılabilecek bir Fârâbî ve İbn Sînâ tahmin edilebileceğinden daha çok çıplak görünür. Meselenin dikkat edilecek bir noktası da budur.

Bu istikâmette Gazzâlî sonrası felsefenin âkıbetinin ne olduğu sorusu kendiliğinden bahis konusu olur. Son sözü baştan söylemek için belki şu suali sorabiliriz: Felsefenin gerçekten suyu çekilmiş bir nehir gibi ortadan silinip gittiği söylenebilir mi? Hakîkten Gazzâlî iddia edildiği gibi filozofların üzerinden ağır bir silindir gibi geçmiş, her şeyi ezip devirmiş, geri dönülmez bir noktaya kadar gitmiş midir? Felsefe

ilimlerini zemmedenleri yeri göğü bilmez câhil iken âlim geçinen kimseler olarak nitelendiren Kâtip Çelebi bu soruya şöyle cevap verir:

“Devlet-i Osmaniye evâilinden merhûm cennet-mekân Sultân Süleyman Hân zamanına gelince hikmet ile şariat ilimlerini cem’eyleyen muhakkikler iştiharda idi. Ebû’l-feth Sultân Mehmed Hân medâris-i Semâniye bina edip *kânûn üzere şugl oluna* deyu vakfiyesinde kayd ve *Hâşiye-yi Tecrîd* ve *Şerh-i Mevâkıf* derslerini tayin eylemişti. Sonra gelenler *bu dersler felsefiyâtur* deyu kaldırıp *Hidâye* ve *Ekmel* dersleri okumağı ma’kûl gördüler. Yalnız ana iktisâr nâ-ma’kûl olmağla ne felsefiyât ve ne *Hidâye* ve *Ekmel* kaldı. Bununla Rûm’da sûk-ı ilme kesat gelip ehl-i inkırâza karîp olmağla bazı kenarda ekrâd diyarında yer yer kânûn üzre şugl eden tâliplerin müptedileri Rûm’a gelip azîm tafra satar oldular”.¹² “İslâm fethinden Osmanlı devleti’nin orta zamanlarına kadar Rûm’da hikmet ve felsefeye çok ehemmiyet veriliyordu. Bu asırlarda insanın şerefi elde edip ihâtâ ettiği akla ve nakle dayalı ilimler kadardı. Onların asırlarında, allâme Şemseddîn el-Fenârî, fâzıl Kâdî-zâde er-Rûmî, allâme Hoca-zâde, allâme Ali Kuşçu, Fâzıl İbn el-Müeyyed, Mîrim Çelebi, allâme İbn-i Kemâl ve onların sonuncuları olan Fâdıl İbn el-Hinnâî gibi hikmet ile şeriatı bir araya getiren insanlar mevcuttu. İnhitat devirleri geldiği zaman bazı müftülerin felsefe tedrîsini yasaklaması ve *Hidâye* ve *el-Ekmel* derslerine yönlendirmesi sebebiyle ilimlerin rûzgârı durgunlaştı ve azaldı, az miktardaki belirtisi dışında ilimler tamamen yok oldu. Mevlânâ Edîb Şihâbeddîn el-Hafacî’nin *Habâye’-Zevâyâ*’da söylediği gibi adı geçen mevlâ Rûm’da ilimlerin inkırâzına sebep oldu. İbn Haldûn’un da vurguladığı gibi bu durum devletin çöküş belirtilerindendir”.¹³

Bu güzergâhta cevaplanması gereken soru şudur: Kâtip Çelebi’nin bu şekilde felsefî ilimlerin geri çekildiğine dair tespitleri, Gazzâlî’den sonra felsefenin inhîtât ettiği iddiasını doğrulayan bir yaklaşım olarak görülebilir mi? Diğer bir ifadeyle hakîkaten Kânûnî devrini takiben Osmanlı medrese sistemi her türlü entelektüel iddiadan birden bire vaz mı geçmiştir? Hâdisе şöyle de vazedilebilir: Değişen siyasî yapıya paralel olarak düşünce de devlet aygıtlarının tabi olduğu kânûnlara uymuş mudur? Bütün bunlar, daima sorulabilecek suallerdir ve çeşitli cephelerden sorgulanmayı beklemektedir. Bu sorulara cevap teşkil edecek hususları burada arayacak değiliz. Ancak bu vadide hiçbir şekilde gözden kaçırılmaması gereken gerçek şudur: Kâtip Çelebi, söz konusu meseleye, Gazzâlî’yi takiben değil de Osmanlı asırlarında muayyen bir dönemden sonra inhîtât baş göstermiştir şeklinde yaklaşır.¹⁴ Ona göre felsefe, devletin vaziyetine paralel olarak inkışafı için zarûfî olan şartlar ortadan kalktığı için hakîkî hüviyetinden uzaklaşmıştır. Bu bakımdan Osmanlılar Gazzâlî’den sonra felsefenin hükümünün sâkit

¹² Kâtip Çelebi, *Mîzânü’l-Hakk fî İhtiyârî’l-Ehakk*, s. 8-9.

¹³ a. mlf., *Keşfü’z-Zunûn*, I, 446-447.

¹⁴ Kâtip Çelebi’nin dönem tenkitlerini selefleri ile haleflerinden mesela Gelibolulu Mustafa Âlî ve Cevdet Paşa gibi isimlerden hareket ederek okuduğumuzda bunun neredeyse retorik hâlini alan tenkit kalıplarından ibâret olduğu söylenebilir. Bir başka ifadeyle Kâtip Çelebi dönemini Kınalı-zâde’nin “hulletten [dostluktan] murâd düşünman gözü ile nazardır” anlayışına denk bir perspektifle ele alır. Meseleyi mazi aynasında görür, eleştirilerini o büyük ve zengin mirasa bakarak yapar. Ölçü hissini geride bırakılmaya çalışılan dünyadan alır. Eskilerin ayarında bir ders talimi yok demeye getirir.

olduğuna inanmamışlardır. Devamlı olarak yenilenmenin sırrını, hakîkî mana ve nizâmı Gazzâlî’de arayan bir coğrafyada başka türlüünü de düşünmek mümkün değildir. Hakîkaten de Türk-İslâm düşüncesi tarihinde daima mühim rol oynayan, devrini ve sonraki asırları büyüklüğü ile dolduran Gazzâlî’den sonra felsefenin hamlesini tükettiğini söylemek, hâdisenin irtibatlı olduğu âmilleri gözden kaçırmak anlamına gelir. O *Tehâfüt*’te filozofların hesabını görürken İslâm dünyasında felsefe yapmanın neleri dikkate almaktan geçtiğini de ifşâ etmektedir. Vahyin tabiatüstü vasfını dolayısıyla da felsefeden üstünlüğünü esas almayan bir fikrî faaliyet, kendisine meşrûiyet sahası açmaz. Düşünce ile en hâlisinden iştigal eden Osmanlı mütefekkirleri de devamlı olarak işte bu gerçeği esas alarak hareket etmişlerdir. Kâtip Çelebi’nin imanı zedelememek gerektiğine dair endişelerini ızhâr etmesi de bununla alakalıdır.¹⁵ *Tehâfüt* geleneğine¹⁶ vücûd veren muharrik unsur da aynı şekilde kelâmî endişelerle yüklüdür. Kökleri çok daha evvelere çıksa da Gazzâlî’den beri Müslümanlığın aktüalitesi hâline gelen felsefe, Osmanlı mütefekkirleri etrafında ehlîleşerek Türk-İslâm düşüncesine mâl olmuş bir çehreye sahip hâle gelir, filozofların mirası ile yerli anâneyi buluşturan Osmanlılarda muayyen bir zihniyet ve kültürün malı olur. Bu bakımdan Gazzâlî’ye benzeyen birçok çizgiyi bulmanın mümkün olduğu Osmanlı mütefekkirlerinin şekillendirdiği felsefe, Osmanlının kendisine benzer. Öncekilerin tecrübeleri oraya taşınır, genişletilir, aynı şekiller ve terkipler yeni baştan yaratılır. Böylece felsefe içine girdiği bu terkipler sayesinde fonksiyonel hâle gelir.

Hangi yoldan gidilirse gidilsin Gazzâlî’den sonra ondan farklı bir dille konuşabilmek epeyce bir meseledir. Eğer Gazzâlî’yi Türk-İslâm düşüncesinin teşekkül ederek istikrâra kavuştuğu devrin kavşak noktasına oturtacak olursak, Osmanlı düşüncesini de bu dönemin bir mahsûlü olarak görebiliriz. Geçtiği her yolu kendi etrafında toplayan,

¹⁵ Kâtip Çelebi’ye hâkim olan tavrın müşahhas örneklerinden biri de şudur: Şa’rânî *el-Fürûhât*’ı özetlerken eserin Sünnet ve Cemâat ehline uygunluğu âşikâr olmayan birçok yerini çıkarır. Konya’da bulunan nüsha ile bunları sonra karşılaştırınca çıkardığı şeylerde isabet ettiğini anlar. Affîfi onun bu tavrını şöyle değerlendirir: “Şa’rânî’nin -İbnü’l-Arabî’yi temize çıkartma hırsıyla- *el-Fürûhâtü’l-Mekkiyye*’yi özetlerken hafz’ta aşırı gittiği görülmektedir. Binaenaleyh, özetleri İbnü’l-Arabî’nin sistemini oluşturan felsefî tasavvufun unsurlarından bütünüyle arınmıştır. Eserde bulunanlar, İbnü’l-Arabî’nin selefleriyle uyduğu genel dînî ve kelâmî unsurlar veya ahlâkî ve amelî karakter taşıyan tasavvufî unsurlardır. Açık ki, Şa’rânî’nin hafz siyasetinde hâkim olan tavrı, *Keşfü’z-Zunûn*’un yazarı Kâtip Çelebi’nin de ifade ettiği gibi *her zaman ihtiyaç duyulmayan şeylerin terk edilmesi* idi. Kuşkusuz her zaman ihtiyaç duyulmayan şey, insanların genelinin anlamaya güç yetiremeyeceği ve zâhirlerinin şeriatın zâhiriyle uyumadığı felsefî tasavvufun özel meseleleridir”. Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-Zunûn*, II, 175-176; Ebu’l-Alâ Affîfi, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 290.

¹⁶ Gazzâlî ile başlayan *Tehâfüt* geleneği İbn Rüşd’le devam etmiş, iki Osmanlı mütefekkir Hoca-zâde ve Tûsî’nin şahsında tekrar Gazzâlî’nin açtığı güzergâha yönelmiştir. Tabakat kitaplarında kaydedilen eserler başta olmak üzere Mestçizâde ve Mâsâ Kazım Efendi’nin Hoca-zâde, Tûsî, Kemâl Paşa-zâde ve Karabağî’nin devamı mâhiyetinde yazdıkları eserleri gözden kaçırmadığımızda pekâlâ Osmanlı’da bir *Tehâfüt* geleneğinin oluştuğu söylenebilir. Tabakat kitaplarına kaydedilen bir örnek için bkz. Taşköprü-zâde, *eş-Şakâiku’n-Nu’ mâniyye fî Ulemâi’ d-Devleti’ l-Osmaniyye*, s. 330-331; Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü’l-Târih-i Kühü’l-Ahbar*, I/1, 996.

karşısına çıkan her şeyi ikinci planda bırakan Gazzâlî, Osmanlı tefekkür sisteminin en canlı noktalarının başında gelir. Felsefenin meşrûiyet alanını Gazzâlî'den hareketle belirlemelerinde görüleceği üzere, Devlet-i Aliyye'ye mensup düşünürler nezdinde onun perspektifi, kabul ve reddettikleri bir çeşit fetvâ gibi görülür, ister istemez düşüncesi-nin içinde yürümek mecburi hâle gelir. Bu taraflarıyla felsefeyi asırların tecrübesiyle idrâk eden ve fikirlerine orada bir zemin bulan Osmanlı mütefekkirleri, aynı hamurdan yoğruldukları Selçuklu düşüncesinin özellikle de Gazzâlî'nin bir incarnation'ı gibi görünür. *Tehâfütü'l-Felâsife* müellifi mensûbu olduğumuzdünyanın mazisini inşâ eden hususiyetleri büyük bir muvaffakiyetle yeniden aktüel hâle getiren ulemânın hakîkî ufkudur. Gazzâlî'nin aradığı şey, Osmanlı mütefekkirlerinde tamamlanmış gibidir. Bu manada Taşköprü-zâde ve Kâtip Çelebi'nin görüş zâviyesinden yaklaşıldığında Osmanlı asırları felsefe için geniş manasında yapıcı bir devir olmuştur. Fakat sadece yapmakla kalmış, İslâm felsefesinin teşekkülünde olduğu tarzda bir yaratmaya gitme ihtiyacı hissetmemiştir. Çünkü fetihlerle muhatap olunan kültürler, İslâm'ın erken dönemindeki gibi bir felsefî faaliyeti gerekli kılmamış, muayyen bir itikâdî nizâm içinde fikirlerin mesuliyetini kabul eden bir çerçeve ile yetinilmiştir. Siyâsî istikrâr fikrî sahada istikrârı beraberinde getirmiştir. Esasen modern zamanlara gelinceye kadar, felsefe lehine Osmanlı düşünürlerinin aleyhine bir görüntünün ortaya çıkmaması da bununla alakalıdır.

Buradan Gazzâlî'nin halefi, Osmanlı düşünce hayatını inşâ edenlerin selefi olan İbn Haldûn'u güncel kılan hususların ne olup ne olmadığı gerçeğine intikal ettiğimizde bunun her bakımdan müstakil bir etüdü hak ettiği kendiliğinden ortaya çıkar. Konumuz çerçevesinde Osmanlı düşünürlerini¹⁷ *Mukaddime* müellifine bağlayan müşahhas hususlardan biri de en iyi şekilde felsefeye olan yaklaşımlarında belirginlik kazanır. Mezheben Hanefî, meşreben İsrâkî¹⁸ olan Kâtip Çelebi, İslâm dünyasının felsefe ile kurduğu irtibat sürecini tamamen İbn Haldûn'un ortaya koyduğu malzeme ve dikkat çektiği meseleler etrafında şekillendirir. İbn Haldûn'un perspektif ve mantalitesi ile kaleme aldığı "hikmet" (ilmü'l-hikme) maddesi bu durumun en büyük şahididir.¹⁹ İrtibat haritasını yoğuran bir başka gerçek de şudur: İbn Haldûn hayatını idrâk ettiği devirde Râzî, Nâsiruddîn-i Tûsî²⁰ ve Teftâzânî'den başka dikkate alınacak birine rastla-

¹⁷ Burada *Mukaddime* müellifinin fikirlerini aktüel hale getiren Taşköprü-zâde, Na'îmâ, Kâtip Çelebi ve Cevdet Paşa'yı hatırlayalım.

¹⁸ Kâtip Çelebi, *Sillenu'l-Vusûl ilâ Tabakâtü'l-Fuhûl*, III, 447.

¹⁹ Örnekler için bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I, 25, 31-32, 445-446.

²⁰ Bu vadiye Taşköprü-zâde'nin *Tecrîd* metninin Tûsî'ye ait olup olmadığını sorma ihtiyacı hissetmesi, eserin Osmanlı ikliminde tabii bir şekilde yer etmesinin ipuçlarını verebilecek mâhiyettedir. *Mevzûât* müellifi, altıncı maksadda âşikâr bir şekilde görüleceği üzere *Tecrîd* metninin teşeyyûda guluvv üzere olmasını problem hâline getirir. Burada konuyu açığa kavuşturmak için Şeyh Ekmeleddîn'in *Tecrîd Şerhi*'nin sonunda şeyhi Kutbeddin Şirâzî'nin, Tûsî'nin oğlu Asîluddîn'den naklettiği şu bilgiyi verir. Buna göre Tûsî imâmate kadar telif etmiş, ondan sonra Şi'a'nın gulâtından olup "ehl-i zeyğ u dalâl u müstehak-ı azâb ü nekâl" olan Allâme Hilî eseri tamamlamıştır. Taşköprü-zâde'nin buna ilavesi şudur: "İmdi bu rivâyet üzere Hâce Nâsir-ı Tûsî nakîsa-i teşeyyûdan sâlim ve berî olur. Lâkin cumhûr katında hilâfî meşhûrdur". Taşköprü-zâde, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, I, 344-345.

madık diyerek yönünü Osmanlı düşünce ufkunu tayin eden ve besleyen mütefekkilere çevirir.²¹ Fikrî yapı itibariyle Gazzâlî'nin tesirini taşır. *Mukaddime*'de felsefenin ve İlâhiyâtın keskin meselelerini bir Selçuklu mütefekkiri olan Gazzâlî üzerinden ele alır. Dînî alanda felsefenin otoritesine itiraz eder. Bazı hususların içyüzünü düşünce konusu haline getirmemeye özen gösterir. Bu çerçevede aklın sahasına istinâd eden felsefecinin tavrıyla şeriat koyucunun sahip olduğu geniş idrâkten beslenen kelâmcının tavrı arasındaki derin farka dikkat çeker. Dinin sahası, aklın üstündedir ve onu kuşatmıştır. İnsana düşen Allah'ın emirlerine inanmaktır. Bu emirler akla aykırı olsa bile akılla tashîh edilmemelidir. İçyüzüne vâkıf olunamayan hususlar ise sükût edilerek, şeriat koyucuya bırakılmalıdır.²² Hâliyle İbn Haldûn, felsefeyle karşılaşmadan önceki dönemi idealleştirir. Böylece bir tarafıyla Müslümanlardaki kendi kendine yeterlik duygusuna ve özgüvene işaret eder,²³ diğer taraftan *Mukaddime*'de inşâ ettiği düzenden hareketle İslâm dünyasının dolayısıyla da Türk-İslâm düşüncesinin geldiği noktada başa yani hadarî hayatın dinamizmini teşkil eden merhaleye geri dönülmesi gerektiğini ima eder. *Mukaddime* müellifi dâirevî bir tarih anlayışını savunmanın tabîî neticesi olarak, kelâmın felsefîleştiği dönemecten sonraki aşamaya karşı çıkar, Gazzâlî'yi hazırlayan zihnî yapıyı ve hareket tarzını idealleştirir. Türkistan coğrafyasına ve Selçuklu asırlarına İslâm'ın ana kaynağı gibi bakan ve Türklerin Müslümanlaşma sürecinden başlayarak bazı meseleler üzerinde durmayı bilen İbn Haldûn, düşüncelerinin bir aynası gibi gördüğü Oğuzların vücûd verdiği realitelere bakarak *Mukaddime*'deki fikirlere doğru gider.

b. Felsefeye Biçilen Meşrûiyet Sahası

Osmanlı düşünürlerinin felsefe ile olan irtibatlarını ilk bakışta göze çarpan bir kaç ana fikre indirmek ve onlardan hareket ederek değerlendirmek daima mümkündür. Felsefe câiz midir? Düşünce dünyamızı inşâ eden hemen bütün mirası *Mevzûâtü'l-Ulûm*'la *Keşfü'z-Ziünûn*'da toplayan, selef ve halef ilişkisi doğrultusunda fikirlere şekillendiren Taşköprî-zâde ve Kâtip Çelebi'nin vazettiği bu soru, Osmanlı dünyasında felsefenin çehresini çizmeye yeter. Ulemânın felsefeye câiz olup olmadığı noktasında yaklaşması, Osmanlılarda felsefe yapmanın mâhiyetini ve şeklini verebilecek ipuçlarıyla doludur. Onlar için felsefe hem yapıcı hem de yıkıcı bir çehreye sahiptir. Bu disiplin hangi sınıra kadar meşrûdur? şeklindeki bakış açısı, biraz da bu gerçeği ifade eder. Fikrî geleneğimizin büyük düğümlerinden biri hâline gelen bu meselede, Osmanlı düşünürlerinin bu noktada evvelden hazırlanmış çerçeveler içinde yaşadığı, düşündüğü ve çözüm arayışı içine girdiği doğrudur. Felsefeye biçilen meşrûiyet sahası,

²¹ *Mukaddimetü İbn Haldûn*, s. 1260; *Mukaddime*, s. 1310.

²² *Mukaddimetü İbn Haldûn*, s. 1082.1146-1147; *Mukaddime*, s. 1087,1175.

²³ Bu özgüvenin derecesini gösteren bir anekdot için bkz. *Mukaddimetü İbn Haldûn*, s. 1121-1122; *Mukaddime*, s. 1144.

Gazzâlî ve Râzî üzerinden temellendirilir. *Mevzûâtü'l-Ulûm*'la *Keşfü'z-Zunûn*'dan takip ediyoruz: İlimlerden şeriata muhâlif olan her şey, kesinlikle mezmûmdur/yerilmiştir. Ancak felsefe ilimleri hakkında nazar ve mütalaa, meseleye itikâdî ve amelî hükümleri takviye edecek bir zâviyeden yaklaşılabilecek donanımına sahip olan, zihni İslâm akâidinden uzak olmayan, dininde güçlü ve şerefli, şariat hakkında geniş bilgili kimseler için helâldir. Burada iki şart söz konusudur. Birincisi felsefenin şeriata aykırı olan meselelerine dâhil olmamak gerekir. Şayet girme lüzûmu hâsıl olursa cevap vermek ve reddetmek niyetiyle girmelidir. İkincisi de ulemânın sözlerini filozofların sözleri ile mezcedip murdar eylememek lazımdır. Tarih içinde böyle yapıldığı için, hakla bâtılın, sahîhle fâsid olanın arasını ayırma kudreti sergilenememiş, bu da Müslümanların umûmunun bundan büyük zarar görmesi ile neticelenmiştir. Her ne kadar selef ulemâsından Gazzâlî ile Râzî ve onların benzeri olan mütefekkirler, vücûd verdikleri teliflerden anlaşılacağı üzere, kelâm kitapları ile hikmeti mezcetmişlerse de onlar bunu fesâd yolunu kapatmak için yapmışlardır. Bunda ise beis yok, aksine Müslümanlara yardımla onların itikâdlarını himâye ve koruma vardır.²⁴ Herhangi bir mezhep, bazı ilimlerin kınanacak yönleri sahip olduğunu söylese bile o ilmi en azından ona inananlara cevap vermek için öğrenmek gerekir.²⁵ Kelâmın felsefîleşmesini temin eden muharrik unsurları gözden kaçırmadığımızda, felsefeye kelâmî bir rol yüklenmesinin mantığını da pekâlâ kavrayabiliriz. Felsefe itikâdî verileri tahkim ve takviye ettiği nispette, en azından inanç sahasını zedelediği müddetçe meşrûdur. Bu tavır, Selçuklu Devleti'nin fikrî anlamda şahsında cisimleştiği Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'teki tavrının tam karşılığıdır. Söz konusu yaklaşım tarzı, Türk-İslâm düşüncesinin kıyas kabul etmez bir üstâdı olan Gazzâlî'den beri tefekkür hayatımızda güncelliğini muhafaza etmektedir. Onun için felsefe ile hem-hâl olmak itikâdî verileri savunmak için vazgeçilmez ehemmiyettedir. Felsefeye yaklaşımları bâriz bir şekilde kelâmî bir perspektife sahip olan Osmanlı düşünürlerinde çok iyi görüleceği üzere bu yaklaşım tarih boyunca devamlı olarak aktüel bir mâhiyete bürünecektir. Ulemânın bu şekilde felsefeyi kelâmîleştiği nispette meşrû görmeleri, Gazzâlî'nin perspektifinin o iklim ne derecede hâkim olduğunun bir göstergesidir. Taşköprü-zâde'nin Osmanlı medrese sistemini hülâsa edebilecek vasıftaki eseri olan *Mevzûâtü'l-Ulûm*'da Gazzâlî'ye hususi bir yer ayırması tesadüf değildir. Diğer bir ifadeyle Osmanlı mütefekkirlerinin yaptığı bir manada, Gazzâlî'nin açtığı vadide hareket eden İbn Haldûn'un şikâyet ettiği şeyi, şeklen olmasa da mantîken aslolan zemine ait kılma mücadelesidir. Bu bakımdan felsefenin spekülasyona kadar giden bir bilgi olmasına karşı çıkararak onu hususi bir dikkatin odağı hâline getiren âlimler, Gazzâlî ile İbn Haldûn'un mirasını tevâris etmişlerdir. İbn Haldûn'a göre kelâm ve felsefenin gelişimi birbirlerine paralel istikâmetlerde gerçekleştiği için konu ve meseleler itibarıyla her iki disiplin de iç içe girmiştir. Kelâm, maksadda aynileşecek derecede felsefî bahislerin hâkimiyeti altına

²⁴ Taşköprü-zâde, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, I, 58-59; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I, 36.

²⁵ a. g. e., I, 18.

girmişti.²⁶ Hâlbuki felsefe ile kelâm arasında hem derece hem de mâhiyet farkının olması gerekir. Bütün mesele buradadır.

İslâm filozoflarının felsefe ile şeriatı maksad itibariyle aynîleştirdikleri, felsefenin farz olduğunu Kur'ân'a referansla temellendirdikleri bilinen bir gerçeğin ifadesidir. Buna göre eğer felsefenin yaptığı iş varlıkları tetkik ederek bunların Allah'a delâlet etmelerini araştırmaktan öte bir şey değilse o hâlde felsefe şer'an vâcibdir. Şeriat, halkı burhân, cedel ve hatabî/iknâî olmak üzere üç yoldan Hakk'a çağırdığına göre delil ve burhâna dayalı düşünce tarzı ile şeriatın getirdikleri hükümler birbirine zıt düşmez.²⁷ O hâlde felsefe ile din, farklı yollardan yürümekle beraber aynı neticelere ulaşır. Nihayet felsefe de âlemden hareketle Allah'ın varlığına ulaşma çabasıdır. Burada bir mesele kendiliğinden bahis konusu olur. Bu perspektif, ne derecede felsefeye kelâmî bir fonksiyon yükleyen yaklaşımın nüvelerini barındırırsa barındırsın bir kelâmcı için ideal ve sahîh değildir. Çünkü kelâmcılara göre vahiyle akıl arasındaki uyumu, filozofların usûlüyle savunmak son noktada vahyi akla muâdil hâle getirmekte, dînî akîdenin mücerret fikrî yapı içinde kaybolarak vahyin tabiatüstü vasfının akla tabi olmasına sebep olmaktadır. Felsefe ile dini eşitlemek, vahyin tabiatüstü kaynağını filozofların çerçevesini çizdiği hakîkate indirgemek anlamına gelir. O halde vurgulanması gereken şey evvela vahyin üstünlüğünü teslim etmek, ondan sonra aklın vahyi anlamada anahtar bir rolü olduğu üzerine odaklanmaktır. Nitekim Fârâbî de felsefede aslanan delil; dinde ise inanmaktır şeklindeki ifadesi ile²⁸ kelâmî perspektifi dînî perspektifi ile aynîleştirmekte, felsefe ile de ayırtırmaktadır. Diğer bir ifadeyle bir kelâmcının etrafında döndüğü dînî dâire bellidir: Filozof için böyle bir şey söz konusu değildir. Onlar hareket ve çıkış noktalarıyla birbirlerinden ayrılır. Kelâmcı iman ettikten sonra inançlarını destekleme yoluna gider. Varlık hakkında düşünmeyi esas alan filozof ise aklî güzergâhın tabîî neticelerine tabi olur.²⁹ Felsefede aslanan meseleyi halletme usûlü değil, bizatihi meselenin kendisidir. Bu da her şeyden önce problemin sebeplerine eğilmeyi gerekli kılar. Bu bakımdan Osmanlı mütefekkirlerinin felsefeyi dînî bir çerçeve içine almalarının, bir anlamda felsefe ile dini, amaç itibariyle özdeşleştiren filozofların perspektifine dönme anlamına gelmediği ortadadır. Onlar, mâhiyetini değiştirip, yeni bir şekle büründürene kadar onunla derinden uğraşırlar. Esaslı olanı yakalamak için teferruata girmeyi iyi bilirler. Felsefeyi doğrudan dine tabi kılarak, bu disiplinin işlevini dînî bir gaye ile sınırlandırır. Böylece evrensel bir mâhiyete sahip olan felsefe millî³⁰ ve mahallî bir karaktere bürünür, kelâm ve tasavvufa muh-

²⁶ *Mukaddime*, 1174-1175.

²⁷ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 96, 107, 110-112.

²⁸ Fârâbî, *Kitâbu Tahsîli's-Saâde*, s. 90-91.

²⁹ bkz. İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, s. 1082; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 12; *Şerhu'l-Akâid* tercemesi, s. 121; Sırrı, *Şerh-i Akâid Tercemesi*, I, 9-10.

³⁰ Millî kelimesini klasik dönem Osmanlı zihniyetine uygun olan anlamıyla kullanıyoruz. Bu çerçeve için bkz. Cürçânî, *Kitâbü'l-Ta'rîfât*, s. 111; a. mlf., *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 18; Hayâlî, *Hâşîye alâ Şerhi'l-*

telif yollardan nüfûz eder, dahası bu iki disiplinden karşılıklı tesirler olarak onların emrine girer. Felsefenin çıplak manada o arayan, yoklayan, keşfeden fikrî yapıyı içinden ve dışından değiştiren usûlünün yerini kelâmî ve tasavvufî çizgiye gelen bir felsefe anlayışı alır. Aradaki ayrılış ne kadar büyük olursa olsun, oradan gelen tesir, büsbütün ortadan kalkmaz, kelâmî bir form içinde devam eder. Diğer taraftan varılan bu merhalede kelâmın da ne dereceye kadar kendisine ait alanı koruyarak çerçevesini muhafaza ettiği münakaşa edilmeye değer hâle gelir.

Biz en iyisi meseleyi metinler üzerinden takip edelim. “İlm-i kelâm ilm-i hikmete mücâvir ü karîbdır”. Aşırı gidilerek felsefî/hikemî bahislere teslim olmak yasaklanmıştır. Ancak kelâma mebdâî olması bakımından onlardan bahs etmek yahut onları reddetmek meşrû görülmüştür.³¹ Kelâmın meselelerine mebdâî olacak mâhiyetteki meseleler, ilm-i İlâhî’ye dayandığı için kelâmcılar bu ilme felsefî bir zemin oluşturma arayışı içine girmişler, filozofların ilm-i İlâhîsine tekâbül edecek bir yapı ortaya koymuşlar, kelâmî bahislerin şer’î kâideler üzerine, ilm-i İlâhî’nin de din ve şeriata uygun olsun yahut olmasın aklın gerektirdiği şeyler üzerine oturtulduğunu gözden kaçırmadan bu ilimlerin kendilerine mahsûs imtiyazları olduğunu teslim etmekten geri durmamışlardır. Bu vaziyet en müşahhas şekilde kelâm ilminin filozofların vazettiği mantık kâidelerinden müstağnî olmamasında görülebilir.³² Zaten kelâm ilmi, müslümanların hikmet ilimlerinde (ulûmu’l-hikemiyye) şeriata muhâlif olan şeyler bulunduğunu gördükleri vakit inanç dünyaları için bir ilim ortaya koymalarıyla vücûd bulur. Muhakkiklerin sonra gelenleri ise şeriata aykırı olmayan şeyi felsefeden alarak şiddetli ihtiyaçtan dolayı bunu kelâma karıştırırlar. Allâme Sa’duddîn’in *Şerh-i Mekâsîd*’da dediği gibi, böylece onların kelâmı bir İslâm hikmeti haline gelir. Karşı çıkma ve delillerin geçersizliğini gösterme hususunda kelâm ilmi de hikmet gibi olur.³³ Bir diğer ifadeyle sonraki âlimler hikmetle ilgili bahisleri sırf itikâdla ilgili olan kelâm ilmiyle bütünleştirmişlerdir. Bunun sebebi Teftâzânî’nin *Şerh-i Mekâsîd*’da izah ettiği üzere çok daracık sahadan, hikmet sayesinde genişliğe çıkılması amacına matuftur.³⁴ Bu yaklaşım tarzında felsefeye İslâm âleminin kelâmî ihtiyaçlarını karşılayacak bir fonksiyon yüklenildiği ortadadır. Burada Kâtip Çelebi’nin *el-Milel ve’n-Nihal* müellifi Şehristânî’nin yaklaşımını yeniden üreterek Aristo’nun şahsında felsefeye İslâmî bir çerçeve arayışı içine girdiğini de

Akâidî'n-Nesefî, s. 4; Ramazan b. Muhammed el-Hanefî, *Şerhu alâ Şerhi'l-Akâid*, s. 9; Muhammed b. Pîr Ali Birgîvî, *Risâle-i Birgîvî*, s. 24; a. mlf., *Vasiyyet-nâme*, s. 104; Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-Hakk fî İhtiyârî'l-Ehakk*, s. 94; Bursevî, *Şerhu'l-Muhammediyye: Ferahu'r-Rûlû*, I, 8, 154; a. mlf., *Şerhi'l-Mesnevî*, II, 226; Manastırlı İsmail Hakkı, *Metâlib-i İrfânîyye ve İzâhât-ı Nûniyye*, s. 5-6.

³¹ Taşköprî-zâde, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, I, 604.

³² a. g. e., II, 248-249; Taşköprî-zâde ile Kâtip Çelebi, Gazzâlî gibi mantığı mîzân ilmi/ilimlerin mîzânı olarak nitelendirirler. Vâcib Te'âlâ'nın marifetine mevkûf-ı aleyh olan bu ilim vâcibdir. Çünkü Vâcib-i Mutlak'ın bağlı olduğu şey de “makdûr-i mükellef ola ol dahi vâcibdir”. Hatta bazı İşrâkî ulemâ, mutasavvıfların dahi sülûk, riyâzet mertebeleri kat etme ve derecelerinin mantık kâidelerine dayandığına hükmetmişlerdir. Taşköprî-zâde, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, I, 312, 321; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I, 18.

³³ a. g. e., I, 449.

³⁴ a. mlf., *Mîzânü'l-Hakk fî İhtiyârî'l-Ehakk*, s. 5-6.

hatırlayalım. Onun Aristo sayesinde Yunan memleketlerinde şirk görünmez oldu ve hayır ortaya çıktı³⁵ ifadesi tam olarak bu gerçeği karşılar. *Mîzânü'l-Hakk fî İhtiyârî'l-Ehakk* müellifi, putlara tapan Sabîîler olarak nitelendirdiği Yunanlıları kıymeti büyük bir millet olarak görür. Beldeleri Rûmeli, Anadolu ve Karaman ülkesi olduğuna göre burada zımnen vâris olunması gereken tabîî bir miras vardır imasında bulunur.³⁶ Fakat bu vadide hiçbir şekilde gözden kaçırılmaması gereken bir başka gerçek de şudur: Felsefî ilimler Yunanlılara Farslılardan intikal etmiştir.³⁷ Aynı yaklaşım Fârâbî'de şöyle bir çerçeveye bürünür: Felsefe ilmi Irak halkı olan Kildânilerde ortaya çıkmış, sonra Mısırlılara ulaşmış, oradan Yunanlılara, onlardan da Süryanilere ve sonra Araplara intikal etmiş,³⁸ yani bir anlamda doğduğu topraklara geri dönmüştür. Kâtip Çelebi felsefe ile ilgili bütün bu müspet kanaatlerini destekleyen bir de rüyâ anlatır.³⁹ Felsefî kitapların ortaya çıkarılmasında mutlak sebep Me'mûn'un rüyâda Aristo'yu görmesi, Muallim-i Evvel'in hüsnü/güzelliği akılda güzel olan şey, daha sonra da şeriatta güzel olan şey şeklinde cevaplandırmasıdır.⁴⁰

Bütün bunların anlamı şudur: İslâm felsefesi İslâmî vasfına ancak kelâmî bir mâhiyet arzettiği nispette sahip olabilir. Hâliyle itikâdî standartlara uygun olduğu ölçüde meşrûdur. Meseleyi daha önce bu şekilde temellendiren ismin Gazzâlî olduğunu biliyoruz. Kelâmî yaklaşım tarzlarıyla Gazzâlî'yi yeniden aktüel hâle getiren söz konusu düşünürler, ne derecede *İhyâ* Müellifi'nin sözcüsü gibi görünürlerse görünsünler tabiatıyla bu perspektifin filozofların usûlünü de hatırlatan tarafları yok değildir. Yani Osmanlı mütefekkirleri, Aristo'nun görüşlerinin çoğuna muhâlefet edip reddiyeler yazarak onu kabullenen Müslüman filozoflar gibi⁴¹ felsefenin bir tarafını reddederken⁴² bir tarafını da kabul ederler. Çünkü ilm-i İlâhî/metafizik bazı yönleri itibariyle şeriata muhâlif bazı yönleri de değildir. Mesela sihir şeriata aykırı iken tabiat ve riyazî ilimler değildir.⁴³ “Menbâ-ı ulûm-i hikemiyye-i nazariye ve cümlesinde üstâd-ı küll” İdrîs nebidir şeklinde,⁴⁴ hikmet ilimlerini Peygamberî bir geleneğe dayandırmak da bu

³⁵ a. mlf., *Süllemü'l-Vusûl ilâ Tabakâtî'l-Fuhûl*, I, 280-281.

³⁶ a. mlf., *Keşfü'z-Zunûn*, I, 23.

³⁷ a. g. e., I, 446.

³⁸ Fârâbî, *Kiâbu Tahsîlî's-Suâde*, s. 88.

³⁹ İbnü'n-Nedîm'in *Fihrist*'inde de tesaduf ettiğimiz bu rüyânın felsefenin İslâm dünyasında meşrû bir saha bulması noktasında ne derecede fonksiyonel olacağı izahtan varestedir.

⁴⁰ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I, 447.

⁴¹ a. g. e., I, 446.

⁴² Taşköprî-zâde'nin felsefenin İslâm âlemine intikal ederken ifsâd edici karakteri üzerine eğilmesi de bu cümledendir. Aristo mantığı tedvîn edip fasıllarını tayin eyleyince kitaplar Atina'da bir Yunan melikinin yanında saklı kalır. Me'mûn mektupla bu kitapları ister. Vermeyince asker toplar. Bu haber melike ulaşınca ruhbanlarla istişare eder. Onlar da “eğer dîn-i Müslimînde inkisâr ve tahalhül ve akîdelerinde tezelzül” olmasını istersen kitapları engelleme der. Kitaplar gönderilir. Tercüme edilir. Fakat mütercimlerin tercümeleri birbirini tutmaz. Taşköprî-zâde, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, I, 319-320.

⁴³ a. g. e., II, 263.

⁴⁴ a. g. e., I, 338.

cümledendir. O halde hikmet ilimleri kesinlikle şer‘î ilimlere muhâlif değildir, “hilâf ancak birkaç mesâil-i yesîredir, kesîrede değildir”. Zâhîren aykırı görünen meseleler tahkîk olursa bunların her açıdan şeriata uygun olarak birbirlerini tamamladıkları müşahede edilir.⁴⁵ Hristiyanların aksine Müslümanlar *Tehâfüt* geleneğinin yazımında görüleceği üzere felsefî bahisleri reddetmezler.⁴⁶ Esasen akıl ile nakil ikizdir. Akla ve nakle dayanan rahvân iki at gibidir.⁴⁷ İdeal olan hem ma‘kûlât semti ile âşinâlık eylemek hem de meşrûât tarafına düşmektir.⁴⁸ “Fâzıl-ı Rûm” Bursalı Hoca-zâde’nin (895/1488) yaklaşımında hâdisenin ne olup ne olmadığı çok daha açık olarak görülebilir:

“Seyyîd Şerîf dolaylı olarak üstâdımdır. Cümle tahsilim onların eserlerindendir. Nazar yolunda Seyyîd’in ve Sa‘duddîn’in teliflerinden başka bir kitâba istifade maksadıyla bakmadım. Şayet birkaç mani olmasaydı ben de onun gibi bir âlim olabilirdim. O sahîhü’l-mizâc idi ben ‘alîlim. O ömrünün başından sonuna dek usûl üzere ders tahrîri ve talimi ile meşgul oldu. Benim ilimle meşgul olma hâlîme, bu hususa yabancı olan mansıplar karıştı. Kadılık ve müftülük vazifelerine mübtelâ olduğum için ilimle meşguliyetten geri kaldım”.⁴⁹

Görüleceği üzere Osmanlı’da ismi felsefe ile aynîleşen bir âlim kendisini Cürçânî ve Teftâzânî ile yani kelâm ilmi ile mukayyet hâle getirmektedir.

Madalyonun bir de tasavvufa ilişkin cephesi vardır. Osmanlıların hikmet’le ilgili perspektifinden hareket ettiğimizde karşımıza çıkan manzara şudur: Felsefe işrâkîlik üzerinden tasavvufa bağlanırken, hikmet de tabîiyye ve İlâhiyye ile ilgili kısımları üzerinden kelâma bağlanır.⁵⁰ Felsefenin nabzı kelâm ve tasavvufun ahenginde atar. Hâliyle karşımıza çıkan bir başka gerçek de tasavvuftur. “Gerektir ki her ilmi kesb ve telakkîden maksad, ânınla mâ-fevkine terakkî ola”⁵¹ şeklindeki perspektifin hâkim olduğu bir yapıda felsefe, ilimler hiyerarşisinin en üstünde yer alan ilme hizmet ettiği nispette bir kıymete sahiptir. Çünkü en ehemmiyetli olan ilim marifetullâhdır. O gâyelerin gâyesi, kurtuluşun sebebi ve bütün saâdetlerin başıdır. Bu ilmin aslâ başka bir şeye hizmet etmesi düşünülemez. Aksine bütün ilimler ona hizmet eder.⁵² Diğer bir ifadeyle aklî deliller ve naklî şahidler ile sâbit olan ilimlerin ötesinde, riyâzet ve mücâhede erbâbı olan sûfîlere mahsûs olan bir mertebe-i yakîn vardır.⁵³ Bu zâviyeden

⁴⁵ “Zann eyleme ki ulûm-i hikemiyye elbette muhâlif-i ulûm-i şer‘iyye ola, değildir. Bilâ-hilâf ancak birkaç mesâil-i yesîredir, kesîrede değildir. Bazı mesâil gerçî zâhire muhâlifdir. Lâkin tahkîk olursa her vechile muvâfık ve ehâdühümâ âhîr ile musâfih ü muânigdir”. *a. g. e.*, I, 345-346.

⁴⁶ Kâtip Çelebi, *Mizânî’l-Hakk fî İhtiyârî’l-Ehakk*, s. 5.

⁴⁷ *a. g. e.*, s. 2.

⁴⁸ a. mlf., *Fezleke-i Kâtip Çelebi*, II, 182-183.

⁴⁹ a. mlf., *Mizânî’l-Hakk fî İhtiyârî’l-Ehakk*, s. 146.

⁵⁰ Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-Zunûn*, I, 444.

⁵¹ Taşköprî-zâde, *Mevzûâtü’l-Ulûm*, I, 58.

⁵² *a. g. e.*, I, 59-60.

⁵³ *a. g. e.*, I, 60-61.

hareket edildiğinde Taşköprü-zâde'nin diğer aklî ve naklî ilimlerden vazgeçmeden tasavvufu ilimler hiyerarşisinin en üstüne koyduğu kendiliğinden ortaya çıkar. Bu vadide Osmanlı ulemâsının temel ölçüsünü verebilecek ifade şudur: “Bî-amel olan ilim vebâl ve bilâ-ilim olan amel dalâldır”.⁵⁴ Bir başka ifadeyle “amelsiz ilim, yemişsiz ağaca benzer. Amel, ilimsiz bâtıldır”.⁵⁵ Bu bir vaziyetin tespiti olduğu kadar bir teşhisin de ifadesidir. Aslında bu perspektife İslâm felsefe geleneği de yabancı değildir. Bahsettiğimiz geleneği sistematize eden İbn Sînâ'nın şu ifadeleri de hâdiseye dini esas alan bir perspektiften yaklaşmanın bir örneğidir: “Bütün ilimler tek bir faydada müşterektir: Uhrevî saâdeti hazırlamak için insan nefsinin bilfiil kemâlini temin etmek”.⁵⁶ Gazzâlî bunu bütün ilimler marifet-i Hakk için öncül ve vâsıta hükmündedir şeklinde⁵⁷ dile getirir. Osmanlılar kâinâtı tasavvufun ufuklarından seyrederek. Bu toplumun fikir ve inanç dünyası tasavvufî bir karakteristiğe sahiptir. Bu “haklarında deliller îrâd etmek ve üzerlerinden şüpheleri uzaklaştırmak sûretiyle dine ait inançların kendisi sayesinde ispat edilebildiği bir ilim” olan⁵⁸ kelâmın eşref-i ulûm olmasını zedeleyecek mâhiyette değildir. Çünkü itikâdî bahislerin icmâlî olarak marifeti her müslümâna şüphesiz farz-ı ayndır, tafsîlât üzere marifeti ise farz-ı kifâyedendir.⁵⁹ Bu da ebedî saâdete ulaştıran kelâm ilmini⁶⁰ eşref-i ulûm mevkiine getirir. “Fıkıh mutlak olarak ilimlerin en şerefli si zannedilir, fakat böyle değildir, tevhit ilmi kesinlikle ondan üstündür”.⁶¹

eş-Şakâik'taki verilerden hareket ettiğimizde klasik dönem Osmanlı ilim ve fikir dünyası kelâmî çerçevede, Gazzâlî⁶² ve halefi Fahreddîn-i Râzî'yi idealize ederken, tasavvufî çerçevede İbnü'l-Arabî ve halefi Sadreddîn-i Konevî çizgisinde bir tefekkür tarzını ufuk hâline getirir. Nesep ve ilmî silsile itibariyle doğrudan Râzî ve Konevî'ye bağlayabileceğimiz ulemâ mevcuttur. Molla Fenârî'nin babası Molla Hamza'nın Şeyh Sadreddîn-i Konevî'ye talebelik yapması bu cümledendir. Molla Hamza hocasından okuduğu *Miftâhu'l-Ğayb*'ı oğlu Fenârî'ye okutmuş, o da bu eseri mükemmel bir şekilde şerh ederek, bu şerhte daha önce hiç kimsenin işitmediği ve işitenlerin de idrâk edemeyecekleri türden sûfilere ait bilgilere yer vermiştir.⁶³ Fahreddîn-i Râzî ile Osmanlı ulemâsının irtibatını tabi hâle koyan örnek, Râzî'nin dördüncü göbekten torunu olan

⁵⁴ a. g. e., I, 111; ayrıca bkz. Kemâl Paşa-zâde, *er-Risâletü'l-Münîre*, s. 33.

⁵⁵ Hulvî, *Câm-ı Dil-Nivâz*, s. 656.

⁵⁶ İbn Sînâ, *Şifâ: İlâhiyyât*, s. 17.

⁵⁷ Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds fî Medârici Marifeti'n-Nefs*, s. 32.

⁵⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II, 326.

⁵⁹ Taşköprü-zâde, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, I, 602.

⁶⁰ a. g. e., I, 595.

⁶¹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I, 17.

⁶² Gazzâlî; kelâmî çerçevede Râzî ve Tefâtânî kanalıyla Osmanlı düşüncesine istikâmet vermiştir. Buna bir Hanefî olan Seyyid Şerîf Cürânî'yi de ekleyebiliriz.

⁶³ Taşköprü-zâde, *eş-Şakâikü'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye*, s. 24-25; Molla Fenârî'nin Hacı Bayram'la aynı şeyhten Hamidüddîn-i Kayserî'den el alması tasavvufun Osmanlı ulemâsını inşâ edici karakterini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. a. g. e., s. 26.

Şeyh Cemâleddin b. Muhammed el-Aksarâyî'dir. O Karaman civarında medrese-i Müselele ismiyle bilinen medresede müderris olarak çalışırken şöhreti âfâkı tutar, nâmı Seyyîd Şerîf'e ulaşır, Cürçânî kendisinden ders almak ve görüşmek için Karaman'a gelir fakat şehre gelişi Molla Cemâleddîn'in vefatına rastlar. O da o ara Molla Fenârî ile karşılaşır ve onunla beraber Mısır'a giderek Şeyh Ekmelüddîn'den ders alırlar.⁶⁴

Müşahhas bir çerçeveye sahip olan bu irtibat haritasının nazarî manzarası ise şöyledir: İnsan rûhunun en ileri derecesi, kemâl sıfatları ile yaratıcıyı, âlemin yaratılmasını ve âhireti tanımaktır. Buna iki yoldan ulaşılır, birisi nazar ve istidlâl ehlinin yolu, ikincisi de riyâzet ve mücâhade ehlinin yoludur. Nazar tarîkı, aklî ve naklî delillerle istidlâlde bulunma esasına, tasfiye tarîkı ise riyâzet ve sülûk vâsıtasıyla keşf ve şühûd sâhibi olma esasına dayanır. Birinci yolu tutanlar eğer peygamberlerin şeriatlarından birini takip ediyorlarsa o zaman bunlar kelâmcılardır, aksi takdirde Meşşâî filozoflardır (Meşşâî hukemâ). İkinci yolu tutanlar eğer nefis terbiyelerinde şeriat hükümlerine uygun hareket ederlerse o zaman bunlar sûfîlerdir. Aksi takdirde İşrâkî filozoflardır (el-Hukemâî'l-İşrâkiyyûn). Bir diğer ifadeyle nazar yolunda bir mertebe vardır ki tasfiye tarîkıma yakın, bitişik ve onun sınırı diğerinin sınırına ulaşır. O mertebe zevk tarîkıdır ve ona hikmet-i zevkiyye derler. Selefden Sühreverdî o rüt-beye ulaşanlardandır. *Hikmetü'l-İşrâk* isimli kitabı o makamdan sâdır olmuştur. Halef âlimlerinden Molla Şemseddîn Fenârî Rûm beldelerinde ve Celâleddîn ed-Devvânî Acem beldelerinde bu mertebeye ulaşmışlardır. Bunların reisi Şeyh Sadreddîn-i Konevî ve allâme Kutbuddîn-i Şirâzî'dir.⁶⁵ Konevî şeriat ilimleri ile tasavvuf ilimlerini birleştirmiş,⁶⁶ Molla Fenârî de tefsîr-i Fâtîha'da şer'î ilimlerle tasavvufî ilimleri bir araya getirmiştir.⁶⁷ Burada telif edilen şey, nazarî/felsefî düzeydeki tasavvuftur. Bu merhaleye gelen tasavvuf, böylece felsefeye meşrûiyet sahası açar. Az çok felsefenin ocağından sıçrayan kıvılcımları dikkate alma lüzûmu duyarak imkânlarını genişletir.

Tasavvufla felsefe arasındaki irtibat, hem yapısal hem de tarihidir. Nazarî tasavvuf, felsefe içinde tasavvufu; tasavvuf içinde felsefeyi düşünme hamlesidir. Meseleyi müşahhaslaştıracak ifadeyi tercih edersek; nazarî tasavvuf, felsefenin ifrat derecede rasyonelleşmesini engellerken, felsefe de mistisizmin irrasyonel bir tecrübe halini almasını önler.⁶⁸ Bu iki disiplin birbirinin aynasıdır. Hâliyle memzûc eserlerin idealize edilmesi beklenebilir bir tavidir. Nitekim bunu "Abdullah Bosnevî şerhi memzûc

⁶⁴ a. g. e., s. 17-19; Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü't-Târîh-i Künhü'l-Ahbâr*, 1/1, 128-129; Munlâ Şeyh Ali b. Mecdüddîn/Molla Musannifek'in de "İnâm Fahr-i Râzî evlâdından idüğü sabitdir". Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü't-Târîh-i Künhü'l-Ahbâr*, 1/1, 723.

⁶⁵ Taşköprî-zâde, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, I, 337; Kâtîp Çelebi, *Mîzânü'l-Hakk fî İhtiyârü'l-Ehakk*, s. 62-64, 66; a. mlf., *Keşfî'z-Zumûn*, I, 444.

⁶⁶ Taşköprî-zâde, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, I, 571.

⁶⁷ a. g. e., I, 572.

⁶⁸ Keşfin geçerliliği öteden beri subjektif olduğu gerekçesiyle sorgulanır. Bu da mutasavvıfları, kelâmî referanslarla yüklü bir arayışa yöneltir. Yeni usûller ve istilâhlar vazetmelerine neden olur. Amaç yöneltlen tenkitleri, tenkit yöneltenlerin dili ve kavramsal yapısıyla aşmaktır.

mükemmel bir şerhtir. Belki de şerhlerin en güzelidir” ifadesinde⁶⁹ görebiliyoruz. Bu manzarayı destekleyen bir başka husus da şudur: Kazaskeri olan Molla Fenârî-zâde Ali Çelebi’ye Fâtih Sultân Mehmed Hân şöyle der: “Hakikat ilimlerini arayanlar, kelâmcılar, sûfîler ve hukemâdır. Bu tâifeler arasında bir muhakeme yapmak gerekir”. Fenârî’nin verdiği cevap şudur: Bu zümreler arasında muhakeme yapmaya ancak Molla Abdurrahman Câmî muktedir olabilir. Fâtih bunun üzerine Molla’ya hediyeler gönderir. Bu meseleyi değerlendirmesini ister. O da altı mesele üzerinden değerlendirme yapan bir risâle yazar. Risâle İstanbul’a ulaştığında Fâtih vefat etmiştir.⁷⁰ Osmanlı ilmî hayatını inşâ eden Fenârî âilesine mensup birinin Mevlânâ Câmî gibi bir mutasavvıfı aklî ve naklî ilimlerde idealleştirerek kelâm, tasavvuf ve felsefe etrafındaki murakabeyi ancak onun yapabileceğini söylemesi, Osmanlı düşünce âleminin ufkunu tasavvufun çerçevelediğini âşikâr hâle getirmektedir. Düşünce hayatının inanç dünyasına paralel olan yapısını gözden kaçırmadığımızda mensup olunan geleneğin bu tarafının öne çıkarılmasında şaşılacak bir durum da yoktur. Yine Râzî’nin bir sûfî olarak portresinin çizilmesinde ve *Tefsîr-i Kebîr*’ini halvetten sonra kaleme aldığının vurgulanmasında bu durum çok belirgindir.⁷¹

Bütün bu değerlendirmeler ışığında şurasını da söyleyelim ki aktarmaya çalıştığımız çerçevede, felsefenin bu şekilde mâhiyet değiştirmesi, onun kıymet hükümleri üstünde oynama olarak görülebilir mi? Devamlı olarak felsefenin inşâ edici bir merhaleye ulaşmasının imkânlarını yaratmaya çalışan bir zümre için felsefe esas kıymetini bu noktada kazanır. Çetrefil meseleler onları taşıyabilecek değerlerle irtibatı nispetinde kabul edilebilir hâle gelir. Gazzâlî ile İbn Haldûn’un hazırladığı bir zemin ve çerçevede, felsefenin muammaları çözmeye çalıştıkça yeni bir yığın çetrefil mesele ile yüz yüze getiren cephesi, bu iklimde ortadan kalkar. Bu disiplinin vücûd verdiği mücerret ve

⁶⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-Zunûn*, II, 192; Hilmi Ziya’nın intibaktan intibaka geçtiğini ifade ettiği Ziya Gökalp’in felsefeye yüklediği mana da bu perspektife yeniden dönüştür: “Filozof aklıyla kalbini telif çalışan, müspet ilimlerle kıymet duyguları arasındaki ihtilâfı daimî bir sulh ve âhenk haline getirmeyi gaye itti haz eden kimsedir”. İslâm hakîmlerinin bugünkü felsefeye en yakın bulunanı İbnü’l-Arabî’dir. O sûfîlerin zevk vâsıtasıyla muttali oldukları hadsî halleri, aklî fikirlerle ifade ederek tasavvufa hikmeti telif eden bir müceddittir. Gökalp’in bu tanımı, Mustafa Şekip Tunç’un “iş bölümü ile beraber doğan cemiyet hayatında ilimler de ihtisas dediğimiz taksimlere uğramış ve bu yüzden mütefekkirler derinleştiği nispette daralmış ve binnetice alakadarlarımız da aynı akıbete uğramıştır” değerlendirmesini yaptığı bir dönemde ortaya koyması dikkat çekicidir.

⁷⁰ Taşköprü-zâde, *eş-Şakâiku’n-Nu’-mâniyye fî Ulemâi’d-Devleti’l-Osmaniyye*, s. 262.

⁷¹ Râzî Herat’ta herkes kendisine hürmet arz ederken inzivâ halindeki bir sûfînin kendisini ziyarete gelmediğini öğrenir. Eşraftan biri, ziyaretine gelmeyen zâtlarla *Tefsîr-i Kebîr* sâhibini aynı mecliste buluşturur. Karşılaştığı sûfî kendisine “ilimlerin aslının marifetullâh olduğunu ve Hakk Te’âlâ’yı nasıl bildiğini ve O’na ne şekilde yol bulunduğunu” sorar. Râzî de “yüz burhân ile ilim elde ettiğini ve îkân eylediğini” ifade eder. Sûfî de “burhân şüpheyi ortadan kaldırmak içindir. Allah benim kalbime bir nûr koymuştur ki asla onunla kalbime şüphe dâhil olmaz. Nerede kaldı ki burhâna ihtiyaç hâsıl ola” şeklinde karşılık verir. Bu sözün tesiri altına giren Râzî, şeyhin elini öper, tevbe eder, halvete girer, nice mertebelere ulaşır, kendisine mülkâşefe ve müşâhede kapuları açılır. Halvetten çıktıktan sonra *Tefsîr-i Kebîr*’i kaleme alır. Bahsedilen bu şeyh Necmeddîn-i Kübrâ’dır. Taşköprü-zâde, *Mevzûâtü’l-Ulûm*, I, 570-571.

müphem meseleler, gittikçe genişler, dağılmadan tekrar kurulur. Dahası kelâmî bir muhakeme etrafında yürür hâle gelerek tasavvufun şahsında müşahhas bir anlayışa doğru evrilir. Burada söz konusu disiplinler arasında bir hiyerarşinin mevcut olduğu bir gerçektir. Fakat bu hiyerarşinin yanı başında kelâm, tasavvuf ve felsefeyi birbirinin emrine veren gizli bir kıymetler zinciri vardır. Osmanlının felsefe yapma üslûbu budur. Tanpınar'ın da ifade ettiği gibi “üslûp daima kültüre ve medeniyete aittir”. Osmanlıların bu bakış açısına nerelerden, hangi yollardan ve tecrübelerden geldiğini hatırladığımızda bütün bunların hangi rûh hâletini karşıladığı ise ortaya çıkar. Diğer bir ifadeyle düşüncenin de başlangıçta aldığı terbiyeyi unutmadığını söylemek mümkündür. Osmanlı için düşüncüyü terbiye eden adam, bir Selçuklu mütefekkirî olan Gazzâlî'dir. Düşünce dünyamızın Gazzâlî ile başlayan geleneği yoklandıktan sonra görülür ki Osmanlıların felsefeye ilişkin yaklaşımı *İhyâ* Müellifi'nin yanı başında değer kazanabilecek bir vasıftadır. Felsefî hareket Gazzâlî'den beri teşekkül eden tenkit fikrinin çizdiği sınırlar etrafında toplanır. Bu da Osmanlıya ait realiteler üzerinde düşünmesini bilen, İslâm'ın bu toplumdaki rolünü kavramaya çalışan bir anlayış vücûda getirmiştir. Osmanlılar nizâm-ı âlem için yaşayan insanlardır. Her şeyleri o arada felsefeleri de ona göredir. İslâm filozoflarının mirasını olduğu gibi almaları mümkün değildir. Kendilerine göre bu disiplini ayıklayıp genişletirler, hâliyle bu yeni perspektife göre derinleştirirler. Felsefenin mevcut çerçevesinden uzaklaşarak ona bir değişikliğin arasından bakmak ihtiyacı duyarlar. Bunları hiç şüphesiz akllî bir zemine dayandırır. Felsefe ile kelâmın birbirine entegre edilmesi entelektüel seviyedeki ikiliği ortadan kaldıran bir arayışın neticesi olmaktan ziyade her şeyi mâşerîde aramak fikrinin tabîî bir uzantısıdır. Felsefe bu vâsitayla dine bağlanır. Bütün bunlar felsefenin hamlesini sıfıra indiren tavırlar değildir. Felsefenin açtığı imkânlar zemininden beslenen fakat orada kalmayarak bu disiplini kelâmî ve tasavvufî yapıyla bütünleştiren bir arayıştır. Bir anlamda Osmanlı mütefekkirleri felsefeyi canlandırma şeklinde klasik filozoflardan ayrılırlar. Bir başka ifadeyle onlar kelâmî İslâm yorumunun dinle aynîleşerek hayatı kontrol altında tutan sıkı kâideleri ile inanç âlemine dair çizdiği sınırları koruma endişesinden vazgeçmeden felsefeyi mensup oldukları dünyanın realiteleri içinde görür, felsefede kaybettiğini kelâmı bulur. Bizim burada ele aldığımız çerçevede Osmanlı düşüncesi Gazzâlî ve İbn Haldûn'a gitmek sûretiyle kendisini tamamlar, onlardan miras bir dille konuşur, onların çizdiği çerçeve içinde kendisini bulur.

Netice olarak; Osmanlı medeniyeti terbiye, yaşama şekli ve zihniyet itibarıyla dînî bir medeniyettir. Orada her şey İslâm'la irtibatlı olduğu nispette değer kazanır. Bu dünyayı fikrî manada inşâ eden mütefekkirler, hâdiseye sırf felsefî bir perspektiften yaklaşanların aksine ilâhî bir mâhiyet verirler, bu işte hiçbir izâfîliğe yanaşmazlar; zihinlerini, hayata istikâmet veren muayyen bir sistem etrafında bileyleyip keskinleştirirler. Hemen her şeye hayat tecrübelerinin kefâleti ve vesâyeti zâviyesinden bakarlar. Dâhilî ilimlere ancak kendi tecrübeleri nispetinde açık olduklarını billûrlaştıran bir halet-i rûhiye sergileyerek felsefeye bir hüviyet tayin ederler, onu taşıyabilecekleri bir

değer hâline getirirler. Öteden beri takip edilen güzergâha uygun olarak felsefenin ne olduğundan çok ne olması gerektiği üzerinde ısrar ederler. Amaçları onu hayatın her aşamasında esaslı bir yapıcı hâline getirmektir. Felsefe bu cemiyette sade bir öğrenme konusu olmaktan çok yaşanan hayatı nizâmlayan bir şey hâline getirilmeye çalışılır. Doğrusu da budur. Esasen İslâm felsefesi tabirinin ilk ayağını oluşturan İslâm kelimesi, hâdisenin bir de dînî boyutunun olduğunu ortaya koymaktadır. Kadîm zamanlarda felsefenin hikmetle özdeşleştirilmesi de meselenin dînî vasıflara sahip olmasıyla doğrudan irtibatlıdır. *eş-Şakâik*'ta ulemânın kaleme aldığı eserlerin Cürcânî ile Teftâzânî etrafında toplanması Osmanlı fikir dünyasına yön veren yapının iç bünyesini ortaya koyabilecek vasıftadır. İslâm felsefesine kelâmî bir fonksiyon atfetmek bir anlamda vurguyu İslâm'a yaparak bu ilmin teşekkül sürecini tazelemek anlamına gelir. İslâm felsefesinin teşekkülünde kelâmın nasıl bir merhale teşkil ettiğini gözden kaçırmadığımızda Osmanlı'ya hayat veren düşünürlerin bu boyutu öne çıkarmalarında şaşılacak bir şey yoktur. Bir başka ifadeyle düşünce biraz da şartların esiri veya mahsûlüdür. Osmanlı'nın şartları, felsefeyi türlü yollardan gelen bir murakabenin altına alır, onu kelâm ve tasavvufa götürür. Böylece bu disiplin Osmanlı tefekkür sistemine, kelâm ve tasavvufun şahsında içten ve dıştan intibak mecburiyetinde kalır.

Osmanlı düşüncesi bir terkiptir. Terkiplerin de kendilerine göre bir standardı olacağı, izaha gerek duymayacak derecede ortadadır. Burada hemen her disiplinin yalnız kendisinin anlatabileceği bir hikâyesi vardır. Felsefe söz konusu olduğunda ise araya başka disiplinler girer, her türlü eksik gedik, kelâm ve tasavvuftan sağlanır, bu iki disiplinin hissesi felsefenin yerini tayin etmede daima büyük yer tutar. İslâm filozoflarında adı ile mâhiyeti bir olan felsefe, Osmanlı mütefekkirlerinin şahsında ayrılır. Geçerliliği yürürlükte olan değerler sistemi içinde kalır. Felsefeye ilişkin düşünceleri bu disiplinin kendisinden çok başka şeyler idare eder. Kelâmın serhaddinde sükût eden ve tasavvufun sırrında kaybolan bir dünyada, felsefenin muammaya bürünmesi beklenebilir bir tavidir. Onun kudreti de zaafı da buradadır. Kudreti buradadır çünkü kelâmla tasavvuf sayesinde ifrat derecede rasyonelleşmekten sıyrılan felsefenin nabzı birkaç disiplinde birden atar. Zaaf hânesine yazacağımız şey ise şudur: Felsefe kelâmla tasavvufa indirgenir. İbn Rüşd *Faslu'l-Makal*'de felsefenin farz olup olmadığını sorgularken, Osmanlı asırlarının yarattığı düşünür tipini sembolize eden Taşköprüzâde ile Kâtip Çelebi tefekkürlerinin bütün genişliğini veren eserlerinde “felsefe câiz midir?” sorusu üzerinden hâdiseye yaklaşırlar. İstedikleri işlevi yükleyebilmek için onu yeni bir mâhiyete büründürürler, âdetâ kelâma ircâ ederler. Ondandır beklenen kılık değiştirerek kelâmî bir kisveye bürünmesi, tasavvufu da yanına alarak, bu disiplinler vâsıtası ile realitenin içine iyiden iyiye yerleşme keyfiyetine sahip hâle gelmesidir. Bu yaklaşımın temel sebebi aşağı yukarı bellidir: Osmanlı zihniyet dünyasına ve sosyal hayatına istikâmet veren değerler. Böyle bir dünyada felsefe ile kurulacak ilişki inanç dünyasını zedeleyecek mâhiyette olamayacağı için onun dînî işlevi öne çıkar. Tabir yerindeyse onların nazarında asıl İslâm felsefesi kelâmdır.

Bütün bunlar Osmanlı düşünürlerinin cemiyet meseleleri üzerinde durmayı bilmelerinden ve onları benimsemiş olmalarından ileri gelir. Onlar mücerret fikri alıp onun etrafında birtakım terkipler yapmazlar. Belki cemiyet realitelerine bakarak fikre doğru giderler. Onların bütün bu görüşleri, arka planı ile birlikte düşünüldüğünde Osmanlı tefekkür tarihinin geçirdiği aşamaların ulaştığı zarûrî ve tabîî bir sonuç gibi görünür. Burada bir başka gerçek daha karşımızda çıkmaktadır ki o da şudur: Felsefe tasavvuf ve kelâmın şahsında fonksiyonel bir mâhiyet aldığına göre ona karşı bir mukavemet ve karşı koymanın olmadığı ortadadır. Felsefeye kendi zamanlarının ölçüsüyle kelâmî bir fonksiyon yüklemek kendi kendine yeten bir fikrî yapıya sahip olmakla doğrudan irtibatlıdır. Modernleşme devrinde hâce-i evvel Ahmet Midhat Efendi'nin Schopenhaur üzerinden Batı felsefesine neyzen bakışıyla “biz, yani Müslümanlar, pek mükemmel bir hikmete mâlik olduğumuzdan, bize hikmet beğendirmek biraz müşkil” şeklinde yaklaşması da felsefeye her halükarda kelâmî bir çerçeve çizmekle eşdeğerdir. Bu duruş, İbn Haldûn’la Taşköprü-zâde’nin Hazret-i Ömer üzerinden tahkiye ettikleri tavrı hatırlatmakta, Fars coğrafyasında felsefe ile karşılaşan Müslümanların mensup oldukları dünya ile olan irtibatlarının özgüven derecesini ortaya koymaktadır.⁷² İslâm’ın her şeye kendi nizâmını kabul ettirdiğini âşikâr hâle getiren bu yaklaşım, aslında vâris olduğu birikim gözden kaçırılmadığında Osmanlının yabancı olduğu bir şey değildir. Böylece felsefe, bu tecrübeyi İslâm için faydalı hâle getirmenin yollarına bakan Osmanlı mütefekkirlerinin şahsında yeni bir hayata geçmenin yolunu bulur, Osmanlı düşünce hayatına kelâmî bir vazife yüklenerek karışır, itikâdî bir çerçeveye mahkûm hâle gelir, kendisini o mecrâda bulur. Kelâmın sîmâsının biraz fazlaca idealize edildiği bu âlemde felsefe yapmanın ve sorgulamanın muayyen bir sınırı vardır. Onlar dindeki aklî unsurları öne çıkaran filozofların aksine felsefedeki imanî unsurları dikkate alan bir perspektif oluştururlar, bu disiplinin işlevini kelâma istinâd ederek tayin ederler. Orada her şey birbirinden ayrı fakat yine birbirine bağlıdır. Felsefe bu şekilde yerli bir manzara alırken yelpaze itikâdî sınırlarla mukayyet hâle gelir. Bu bakımdan kelâmâ ircâ edilmeye çalışılan felsefenin anlamı daralsa da daralan bu anlam ona yüklenen işlevle yeniden genişletilir. Bu görüş ve yaklaşımların felsefî perspektife uymadığı söylenebilir ki doğrudur. Ancak felsefeye giden yolu açtığı daha doğrusu onun fonksiyonunu yüklediği de bir gerçektir. Bütün bunlar birçok tecrübenin üstünden devrini aşan bir mütefekkir olduğu âşikâr hâle gelen Gazzâlî ile İbn Haldûn’a bir dönüştür. Bu anlamda Osmanlı ulemâsı, *Tehâfütü’l-Felâsife* müellifi ile *Mukaddime* yazarının hakîkî muâsıdır.

⁷² Elmalılı Hamdi Efendi'nin *Metâlib ve Mezâhib*'in “Dibace”sinde Kur’ân-ı tercüme edip okuyan ve İslâm’a karşı onunla da silahlanan Frenkler Müslüman olmuyorlarsa, onların felsefesini okuyup anlayacak ve onlara karşı bununla da kendini tehziz edecek Müslüman niye Frenk olursun? hükmü Midhat Efendi’deki tavrın itifa kaybettiğini düşündürmektedir.

2. OSMANLI'DA FELSEFE YAPMANIN İMKÂNLARI VE SINIRLARI

Osmanlı asırlarında felsefî düşünce, çizilmiş sınırları zorlamaz, öteden beri mevcudiyetini sürdüren çerçevenin ilerisine geçme ihtiyacı duymaz, esas çatıyı aynı zemin üzerine kurar. Bu dar mecrâda bile dikkate değer bir miras bırakır. Bu itibarla Osmanlı'da felsefî düşüncenin çatısını teşkil eden ve perspektifi belirleyen unsurlar, asıl yaratıcı devir olan Selçuklu zihniyet dünyasına ait olan hususiyetlerden doğmuşa benzer. Onlar daima tesiri altında kaldıkları Selçuklu dönemine ait meseleleri yeni baştan Osmanlı iklimine mâl ederek, geçmişteki parıltıları vuzûha kavuştururlar. Felsefî zemin ve çerçevede fikir imâl etmenin hemen bütün milletler için mümkün olduğunu bir müteârifeye olarak görürler.⁷³ Müslümanlara *hakâyık-âşiyân ilmîni bilmek mühimdir* tarzındaki anlayışı aktüel kılarak.⁷⁴ kendi iç dünyalarına eğilmek sûretiyle dışarıya doğru açılmayı esas kabul ederler. Felsefeye ehlîleştiği⁷⁵ nispette değer yüklerler. Onu inanç dünyasını tahkim ve takviye ettiği ölçüde benimserler. Onlar hareket noktası olarak mazide şekillenen sistemi esas alsalar da onu mevcut ihtiyaçlar ekseninde fonksiyonel hâle getirirler, böylece felsefî düşüncüyü hemen olduğu gibi kalmaktan kurtarırlar. Osmanlı asırlarında bu topraklara ait şeylerden hareket etmenin ve yerli olan unsurlardan yola çıkarak genişlemenin en müşahhas örneklerden biri şudur: Fuzûlî, Thales'in ilk yaratılanın su olduğu görüşünü Kur'ân'daki *O'nun arşı su üzerinde idi*⁷⁶ âyetiyle örtüştürür.⁷⁷ Dahası var. *Su Kasîdesi*'nin nâzımı, Aristo'nun “bir olan Yaratıcı'dan ilk sudûr eden faal akıldır. O, zatı itibariyle mümkün, illeti itibariyle vâcibdir. Kendi zâtı ve illeti konusunda tefekkür eder, böylece bütün eşya ondan sudûr eder” şeklindeki

⁷³ İbn Haldûn'a göre akılla ilgili ilimlerin algılanması ve araştırılmasında bütün ümmetler eşittir. Medeniyet var olduğundan beri mevcut olan felsefe ve hikmet ilimleri ile en çok meşgul olanlar, Farslar ve Rûmlardır. Bunun sebebi onların medenî olmaları ve devlet kurmalarıdır. Bu iki milletin tarihinde medenî hayatın kuruluşu çok evvellere çıkar. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I, 445-446.

⁷⁴ a. mlf., *Mîzânî'l-Hakk fî İhtiyârî'l-Ehakk*, s. 7.

⁷⁵ Aristo'yu Müslümanlaştıran bir anekdot için bkz. a. mlf., *Keşfü'z-Zunûn*, I, 447.

⁷⁶ Hud sûresi/7.

⁷⁷ Fuzûlî, *Matlau'l-İ'tikâd fî Ma'rîfeti'l-Mebde'i ve'l-Meâd*, s. 14.

anlayışını da “Allah’ın ilk halk ettiği varlık akıldır” sözüne uygun bulur.⁷⁸ Bizi aynı fikirlere götürebilecek vaziyette bu cinsten bir yığın malzeme bulunabilir. Teferruatı atlamadan tutulması gereken yolu gösteren Fuzûlî’nin bu yaklaşımı, Grek filozoflarını İslâmî hâleyle kaplayan yahut da kuşatan perspektifin aktüel hâlidir. Din ve kültür etrafında teşekkül eden düşünce; inanç, örf ve âdetleri mücerret bir dile büründürerek hükümünü yürütür hâle gelir. Nereden gelirse gelsin, mevcut sistemi hatırlatan bir çehre kazanan her şey; âdetâ Osmanlı dünya görüşünün hazır unsuru gibi bu terkibe girer. Felsefeden gelen her şeyi ilhâd ve zındıklığa nispet eden zihniyeti gözden geçiren Osmanlılar, filozofların resmî yüzüne bu şekilde karşı koyarak tefekkürün şahsiyetini muhafaza ederler. Dînî duygunun esas olduğu o devirde, felsefenin Birgivî ve Kâdîzâde hareketinin şahsında nasıl bir karşı çıkışa maruz kaldığını gözden kaçırmadığımızda, bu tarz bir kaynaşmanın kendi kendine yeterli hâle gelmedeki fonksiyonu her türlü tartışmanın ötesindedir. Bu bakımdan Osmanlı düşüncesi sadece zihnî ve nazarî seviyeye saplanıp kalmaz. Felsefe ancak bir vâsıtaadır. Yalnız Osmanlı realiteleriyle beraber yürür. Bu itibarla bu düşüncenin Osmanlı’daki mecrâsını anlamak için tarihî çerçeve içinde Osmanlı dünya görüşüne dikkat kesilmek gerekir; zira her şey asıl kuvvet ve hususiyetlerini buradan alır. Burada örnekler meselesi de kendiliğinden işe girer. Bütün sisteme ve perspektife hâkim olan bu anlayış hakkında bir fikir vermek için Na’îmâ’nın depremi ilâhî adâlet olarak gören Aristo’ya yüklediği rol üzerinde duralım:

“Acâip olaylardandır ki, Abaza Hasan Paşa Haleb’e girip kendisine tabi olanlarla beraber katledildiği gecenin ertesi ki mâh-ı cumâdelûlânın yirmi dördüncü günü idi, asr vaktine yakın büyük bir zelzele oldu ki, İstanbul hânelerinin ocakları kiremidle beraber, nice köhne binâlar ve hâneler yıkılıp alt üst oldu. Bu zelzele ekser memleketlerde duyulup halk büyük bir korku ve dehşete düştüler. Aristo *Edvar* ve *Ekrâr* isimli risâlesinde der ki; *her ne zaman ki insanlar arasına bir sebep ile fitne düşüp yeryüzünde haksız yere seft-i dimâ’ ve irhâk-i ervâh oluna. Elbette ya zelzele veya hasf veya gayri cihetten bir beliiye-i azîme zuhûru ve cânib-i semâdan âdete muhâlif bir dâhiye ve beliiye nüüzülü emr-i mukarrerdir.* Ezmine-i sâbıkada geçen melâhim-i azîme ki her melhamede nice bin nüfûs helâk olmuştur, tettebbu’ olunsâ her melhamenin akabinde çok geçmeyip bir mûhiş dâhiye-i azîme-i semâviye veyahut beliiye-i arziye zuhûr etmiştir. *Fe subhana’llâhi’l-azîm.* Vücûd-ı insânî ki, binâ-i Rabbânî ve gencîne-i hafiiye-i Sübhanî’dır, demeye bâis ile hedm ü ifnâsına rızâ-i Hakk olmadığına bu mana dahi şevâhidden add olunmağa salâhiyeti vardır. Abaza Hasan Paşa ve tabi olan bu kadar adam ve onlar sebebiyle katl olunan bu kadar kerre bin adamın ifnâsına irâde-i aliiye-i ezeliye ta’alluk etmiş lâkin hakîkatte hüsn ve kubhu, savâb ve hatâsı Cenâb-ı Hakk’a malûm ve bizim hayta-i idrâkimizden hâricdir”.⁷⁹

İslâm düşüncesinin akıp geldiği kanalı iyi bilenler, yaşanmış hayatı tasvir etme endişesiyle kaleme sarılan ve felsefe adına mensûbu olduğu inancı öne çıkaran müellifin

⁷⁸ a. g. e., s. 15.

⁷⁹ *Tarih-i Na’îmâ*, IV, 1823.

bu tavrına tebessüm edip geçmeyeceklerdir. Bunlar arasında yapılacak ufak bir mukayese de gösterecektir ki felsefenin zeminini ve çerçevesini çizen filozofların Osmanlı dünya görüşünde geldiği merhale budur. Türk felsefesinin karakteristik hatlarının ne olup ne olmadığını olduğu gibi verebilecek vasıftaki bu anekdotun da göstereceği üzere Türklerin felsefe sahasındaki arayışı spekülâtif bir şey değil, tatbikidir. Ne derecede mücerrede doğru yürünürse yürünsün, tecrübe edilen değerlerden hareketle filozofların fikirlerine ulaşılır. Hâliyle felsefe hakîkatte kendi çehresini kaybeder gibi olsa da çok defa yaşanmış hayatın ta kendisi hâline gelir. Mücerrede doğru yürüdüğümüzde tefekkür etme imkânına kavuşurken müşahhas olan doğru yöneldiğimizde ise bunların yerini hayat tecrübesi alır. Hâkim olan anlayış bu olduğuna göre bütün bunların manası şudur: Osmanlılar hangi kaynaktan gelirse gelsin her şeyi kendi değer yargılarına göre şekillendirir, dinin himâyesi altına alarak onu benimsemeye çalışırlar. Bir başka ifadeyle Osmanlı düşüncesinin felsefî karakteri kelâmî ve tasavvufî bir renge sahiptir. Felsefeye biçilen misyon ve yüklenen mesuliyet, kelâm ve tasavvufa refakat etme yükümlülüğüdür. Bu âlemde felsefe, referansı vahiy olan disiplinlerle irtibata girdiği nispette bir değer kazanır, kâinâtın inançtan müstağnî bir yorumu olarak görülmez. Filozoflar ancak bu takdirde inancın standart şekli ile bütünleşerek felsefeye bir rol verirler. Bu sadece kelâmcılarla mutasavvıflar için geçerli değildir. Filozoflar da realiteyi inkâr etmeden mensûbu oldukları iklimin dünya görüşüne doğru gitme ihtiyacı hissederler. Sistemlerini inkârâ giderek kendilerini ikrâ ederler. Ortaya attığı problemler ne kadar büyük olursa olsun bir filozof her şeyden evvel yaşanan hayatta kendisini bulur. Râzî'nin *İşârât Şerhi*'nde görüleceği üzere bu öteden beri hükmünü yürüten bir realitedir. Mesela İbn Sînâ mucizeleri savunmasında görüleceği gibi sistemine aykırı olduğunu bildiği hâlde Müslümanlara benzemeye çalışarak görüşlerine bir alan açar.⁸⁰ Râzî'nin dikkati yerindedir: Osmanlı'da da hemen hemen aynı cinsten bir yığın örnek bulabiliriz. Mesela Hoca-zâde Aristo'yu âlemin ezeliîliği meselesinde takip etmenin hakîkî Müslümanlıkla uyuşmadığına dikkat çekerek ancak dünyevî birtakım endişelerle bu yola girildiğini ihsas eder.⁸¹ Felsefî düşüncenin zembereği olan İbn Sînâ'nın oldukça rasyonel bir zeminde yürümesine rağmen *İşârât*'da ârifin şahsında tasavvufî tecrübeyi nübüvvet tecrübesinin bir alt aşaması olarak gören perspektifi de bizi aynı istikâmet ve fikre götürecek mâhiyettedir: Ârifin gaybden haber vermesini insan tecrübe ve kıyas yoluyla doğrulayabilir. İnsan nefsi uyku esnasında gayba ulaşma özelliğine sahiptir. Hâliyle uykuda gerçekleşen bu durum uyanıklık durumunda da pekâlâ mümkündür.⁸² İslâm felsefe tarihinin o kadar benimsediği bu filozofun kendisini Müslümanlığa nasıl nispet ettiğini bundan daha iyi gösterecek bir örnek bilmiyoruz.

Meseleyi tahlil ve tasvir etmeye Osmanlı düşünce tarihini dolduran metinler üzerinden devam edecek olursak, *Tehâfüt* geleneği etrafında vücûd bulan birikim iyi bir

⁸⁰ Fahreddîn-i Râzî, *Şerhü'l-İşârât*, s. 106-107.

⁸¹ Kemâl Paşa-zâde, *Hâşiye 'alâ Tehâfüt al-Falâsia*, s. 87.

⁸² İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 861-862.

başlangıç olabilir. Bu vadide Hıristiyanların aksine Müslümanlar *Tehâfüt* geleneğinin gösterdiği gibi felsefî bahisleri reddetmezler tarzındaki yaklaşım,⁸³ fikir hayatımızın esasta felsefî bir karaktere sahip olduğunu verebilecek vasıftadır.⁸⁴ Bir başka ifadeyle Osmanlı *Tehâfüt* geleneği İslâm düşünce tarihinde devamlı olarak tazeliğini muhafaza eden “akıl mı iman mı üstün?” sorusunu yeni baştan mesele hâline getirir ve felsefî çerçevede bunun muvazenesini Molla Hoca-zâde ile Molla Alâeddîn et-Tûsî’nin şahıslarında çözmeyi dener.⁸⁵ Böylece Fâtih’in emriyle eserlerini kaleme alan⁸⁶ bu iki mütefekkir sayesinde Gazzâlî’nin vücûd verdiği *Tehâfüt* yazımının Osmanlı’daki manzarası ortaya çıkar. Osmanlı’da felsefî düşüncenin etrafında döneceği ve teşekkül edeceği mihverin başlangıcında Gazzâlî yer alır. Osmanlı’da felsefe yapmanın imkân ve sınırlarını en iyi şekilde gösterebilecek örneklerden biri de Taşköprü-zâde’nin ismini heyecanla andığı⁸⁷ Devvânî’nin olurunun almış bir âlim olan⁸⁸ Hoca-zâde’nin fikrî portresidir. Hayâlî ile birlikte Hızır Beg’in muidi olan Hoca-zâde, Bursa Esediyye medresesinde müderris iken *Şerh-i Mevâkıf*’ı ezberler. Semâniye medreselerinden birinde müderris iken *Tehâfüt*’ü telif eder.⁸⁹ Hoca-zâde’nin *Tehâfüt*’ünden bahsedilirken esere dolayısıyla da felsefeye tamamen kelâmî bir fonksiyon yüklenmekte, müellifin başarısının dini savunmasıyla paralel olduğu imâ edilmektedir:

O “zümre-i mütefelsife-i müteessifenin mesâlik-i pür muhalliğini iptal ve millet-i İslâmiyenin mezâhib-i müzelhebesini tezhîb ve tehzîb eyledi. Akâid-i İslâmiyyeyi megani-i maâni-i lâtife olan elfâz-ı gavani ilhaz ile mevcûdât-ı hâriciye gibi izhâr ve mezheb-i hak ve meslek-i sahîhi âyân-ı sâbite menzilesinde âşikâr eyledi”.⁹⁰

Hoca-zâde’nin bizzat kendisi de amacını mütefelsifeye karşı koymak olarak belirler. Bu durum Osmanlı’da felsefenin hep kelâmıla mukayyet bir çerçeve içinde

⁸³ Kâtip Çelebi, *Mîzânü’l-Hakk fî İhtiyârî’l-Ehakk*, s. 5.

⁸⁴ Bütün bunlardan hareketle “İlâhiyât, Osmanlı Devleti’nin ilk iki yüzyılında gelişme göstermiştir. Liberal düşünceli Fâtih Sultân Mehmet, din ve felsefe arasındaki ilişki üzerine Gazzâlî’yle İbn Rüşd arasındaki ünlü tartışmayı yeniden” açmıştır” diyor İnalçık’a iştirak etmek mümkün değildir. İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)*, s. 185.

⁸⁵ Mehmet Ali Aynî, *Türk Ahlâkçıları*, s. 75; kendilerine verilen vazifeyi Hoca-zâde dört ayda Tûsî de altı ayda tamamlar. Hoca-zâde’nin kitabı üstün bulunur. Sultân iki âlime de onar bin dirhem ödül verir. Hoca-zâde’ye ayrıca bir de katır hediye eder. Bu da Tûsî’nin utancından Edirneyi terk ederek Acem diyarına gitmesine sebep olur. Oradan da Mâverâünnehir’e gider ve Hâce Ubeydullah’ın hizmetine girer. Taşköprü-zâde, *eş-Şakâiku’n-Nu’-mâniyye fî Ulemâi’l-Devleti’l-Osmaniyye*, s. 99-100; *Tarih-i Nişancı Mehmed Paşa*, s. 155.

⁸⁶ Hoca-zâde, *Tehâfütü’l-Tehâfütü’l-Felasife*, s. 3; Alâeddîn et-Tûsî, *Tehâfütü’l-Felasife*, s. 60; Hoca-zâde’nin metninin girişinde Fâtih için kullanılan “zıllullâhi ale’l-âlemîn” ifadesinin bir manası da budur.

⁸⁷ Taşköprü-zâde, *eş-Şakâiku’n-Nu’-mâniyye fî Ulemâi’l-Devleti’l-Osmaniyye*, s. 488.

⁸⁸ Hoca-zâde’nin *Tehâfüt*’ü Müeyyed-zâde tarafından ki, Devvânî’nin talebesidir. Devvânî’ye sunulur, o da mütalaa edip beğendiğini söyler. Ben de bu konuda bir kitap yazacaktım. Eğer bunu görmeden yazsaydım utanç içinde kalırdım der. Hoca Sa’deddîn Efendi, *Tâcü’l-Tevârih*, II, 477.

⁸⁹ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü’l-Târih-i Künhü’l-Ahbâr*, I/II, 711.

⁹⁰ Edirneli Mecdi Efendi, *Terceme-i Şakâik*, s. 157.

hareket ettiğini gösterir. Felsefede muallim-i sâni olarak görülen Kınalı-zâde Ali Çelebi, Sa'duddîn-i Teftâzânî'nin nâziri;⁹¹ Molla Ali et-Tûsî de Seyyîd Şerîf ve Teftâzânî'nin şârihidir.⁹² Osmanlı'da siyasî irâdenin tercihi de Cürcânî⁹³ ve Hoca-zâde'den⁹⁴ yanadır. Hoca-zâde'nin mîzânı da Cürcânî ile Teftâzânî'ye ek olarak, zaman zaman ilmi mübahaselerde bulunduğu, *Şerh-i Akâid* üzerine yazdığı hâşiye ile meşhûr olan Hayâlî'dir.⁹⁵ Osmanlı düşüncesinde *Şerh-i Akâid*'le *Tehâfüt* yan yanadır.⁹⁶ Burada kelâmî hüviyetiyle öne çıkan Kemâl Paşa-zâde'nin Hoca-zâde'nin *Tehâfüt*'ü üzerine yazdığı hâşiyeyi de hatırlatalım.⁹⁷ Felsefeye çizilen bu sınır şu veya bu şekilde *Tehâfüt*'te filozofları kelâmî ve felsefî seviyede tenkit eden Gazzâlî'nin yaklaşım biçiminin aynısıdır. Nitekim Teftâzânî, Devvânî, Saçaklı-zâde ve Gelenbevî filozoflarla Gazzâlî üzerinden yahut da onunla aynı perspektiften hareket ederek hesaplaşırlar.⁹⁸

Filozoflardan beslenerek onları muhakeme ve murakebeye tabi tutan bu geleneğin hareket noktası şudur: Akıl her şeyi ölçebilecek vasıfta olmadığına göre onun her hükmüne itimad edilemez. Alâeddîn et-Tûsî'nin eserinin daha girişinde söylediği şu sözler; Gazzâlî'nin çizdiği çerçevenin doğrudan bir aksidir. Nazar ve istidlâl bahsinde derinleşen filozoflar, İlâhiyât'a ait meselelerde akli mutlak hâkim hâline getirmişler, sahîh nazarın gerekli kıldığı bir şey olmamasına rağmen sarîh vahyin ifadelerine kulak vermemişlerdir.⁹⁹ Hâl bu ki akıl İlâhî hakikatleri idrâk etmede müstakil değildir. Vahiyden bağımsız aklın nazarı bunları kuşatamaz.¹⁰⁰ Hoca-zâde de aynı gerçeği akıl ve nakil birbirine mutâbıktır şeklinde¹⁰¹ dile getirir ki çok yerinde bir değerlendirmedir; zira tek başına aklın hemen hemen tatbik sahası yoktur. Bu konuda yeter derecede örnek ve fikir verdiğimiz zannediyoruz. Manzarayı tamamlayabilecek ifadeler ise akıl ve kalp

⁹¹ Mehmet Ali Aynî, *Türk Ahlâkçıları*, s. 77

⁹² Taşköprü-zâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, s. 100.

⁹³ a. g. e., II, 455.

⁹⁴ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü'l-Târih-i Künhü'l-Ahbâr*, I/II, 713.

⁹⁵ Mekke'de mücâvir iken Müeyyed-zâde arzıyla Sultân Bâyezid Hân'ın Rûm'a getirttiği ve Yavuz Sultân Selîm Hân döneminde "havass-ı mukarrebîn zümresine dâhil" olan, Devvânî'nin talebesi Kazvinli Hakîm Şah Muhammed'in da Molla Hoca-zâde'nin *Tehâfüt*'üne ve *Şerh-i Akâid*'e hâşiyeleri vardır. Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü'l-Târih-i Künhü'l-Ahbâr*, I/II, 996.

⁹⁶ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü'l-Târih-i Künhü'l-Ahbâr*, I/II, 1214.

⁹⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 47-48; *Şerhu'l-Akâid* tercemesi, s. 254-255; a. mlf., *Şerhu'l-Mekâsid*, II, 99, 101; IV, 121-127; Devvânî, *Celal: Şerhu'l-Akâid*'i-Adudiyye, s. 9; Gelenbevî, *Hâşiye li-İsmail el-Gelenbevî ale'l-Celâl mine'l-Akâid: Hâşiye alâ Şerhi'l-Celâl*, s. 61; *İlm-i Kelâmdan Akâid-i Adudiyye Şerhi Celâl Tercümesi*, s. 99; Saçaklı-zâde, *Tertibü'l-Ulûm*, s. 252-267; Sırrı, *Şerh-i Akâid Tercemesi*, II, 223-224; felsefeyi başlı başına bir ilim olarak görmeyen Gazzâlî felsefeyi oluşturan mantıkla İlâhiyyat'ı kelâma dâhil ederken Saçaklızâde felsefeyi oluşturan tabiiyyât'ı da felsefeye dâhil eder. Sebebi kelâm, akka ve şeriata uygun olarak tabii/basit ve mürekkep cisimlerden bahseder. Saçaklı-zâde, *Tertibü'l-Ulûm*, s. 253.

⁹⁸ Alâeddîn et-Tûsî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 59; Bursevî'ye göre sahîh nazar Hakk'ı bilmeye sevkeder. *Kitâbü Tamâmî'l-Feyz fî Bâbi'r-Ricâl*, I, 206.

⁹⁹ Alâeddîn et-Tûsî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 388.

¹⁰⁰ Hoca-zâde, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 1.

arasındaki irtibattadır. Kalp sahipleri Hakk'ı her şeyde müşahade ederken akıl ehli sürekli birbirini tekfîr etmekten, itikâd ve idrâkleri itibarıyla birbirlerini kınamaktan başka bir şey yapmaz.¹⁰¹ Zayıf ve âciz olduğu için aklın her hükmüne itimad edilemeyeceğini vurgulayan ve akıl ölçüsüyle her şeyin ölçülemeyeceğini ispat etmek için *Tehâfütü'l-Felâsife*'sini yazan¹⁰² Gazzâlî'ye tabi olan Ankaravî bunu bir adım daha ileri taşır: "Felâsife mezhebinde olanlara de ki: Eğer sen şeytânı görmedinse ey bî-akıl kendini gör ki ol sende olan küfr u inkâr şeytânın vesvese ve idlâline delâlet eder".¹⁰³ Felsefeyi *Keşşâf* sâhibine ve *Mevakıf* sâhibi İci'ye de mahkûm ettiren¹⁰⁴ Saçaklı-zâde, filozofların dinle problemleri olan insanlar olduğunu söyler, müteakiben Eflâtûn'un kâfirliğine hükmeder, ardından da "Şifâ'da şifâ isteyenler için dert vardır/İşârât'ın gösterdiği yol ise Cehennem'de son bulur" şeklinde¹⁰⁵ bir anlayışı harekete geçirir. Durulması gereken nokta aklî kâideleri içeren kelâm kitaplarıdır.¹⁰⁶ Böylece Osmanlı düşünce geleneği aklın sınırları ile imkânlarını billûrlaştırır. İyi düşünülürse bu ifadelerin çok evvelden teşekkül etmiş bir düşünce sisteminin sınırlarını çizen ve imkânlarını gösteren bir program gibi olduğu görülür. Bunda Osmanlıların mensûbu oldukları dünya görüşüne taassup derecesinde sâdik olmalarının ve inanmalarının büyük payı vardır.

Osmanlı mütefekkirleri zaman zaman karşı çıksalar da¹⁰⁷ Gazzâlî'nin bir halefidirler. Her şey onun etrafında döner. Mesela onlar "bir itirazı veya iddiayı ileri sürenin bu itirazında yahut iddiasında kendi görüşüne riâyet etmesi gerekmez" şeklindeki yaklaşımlarıyla¹⁰⁸ hemen her satırında felsefe ile kelâmı karşılaştırma fikrinin beraberce yürüdüğü görülen *Tehâfütü'l-Felâsife*'de Gazzâlî'nin ana çerçevesini tayin ettiği usûlü benimserler. Rakibi kendi sahasında karşılamak daha doğrusu filozofları susturmak için her türlü yola ve çareye başvururlar. Bu vadide kendi sistemlerine aykırı olan görüşleri bile benimsemekten çekinmezler.¹⁰⁹ Üzerinde en fazla durulan iyi bir örnek şudur: Hoca-zâde ve Kemâl Paşa-zâde filozofların ıstılâh dünyasına başvurmalarına ve felsefecilerin lehine kelâmcılara itirazlar yöneltmelerine rağmen onların Tanrı ve âlem anlayışlarına muhâlifitirler.¹¹⁰ Diğer bir ifadeyle onların sudûr anlayışı noktasındaki tavırları tamamen filozofları çürütme amacına matuftur.¹¹¹

¹⁰¹ Ankaravî, *Zübdetü'l-Fuhûs fî Nakş el-Fusûs*, s. 80.

¹⁰² Mehmet Ali Aynî, *Türk Ahlâkçıları*, s. 75.

¹⁰³ İsmail Rüşûhî Ankaravî, *Şerhu'l-Mesnevî*, I, 600.

¹⁰⁴ Saçaklı-zâde, *Tertibü'l-Ulûm*, s. 256-257.

¹⁰⁵ a. g. e., s. 266.

¹⁰⁶ a. g. e., s. 267.

¹⁰⁷ Kemâl Paşa-zâde, *Hâşiye 'alâ Tehâfüt al-Falâsia*, s. 364.

¹⁰⁸ Bu yaklaşımın tekabül ettiği yere ilişkin bazı tespitler için bkz. Ahmet Arslan, *Kemâl Paşa-zâde Tehâfüt Hâşiyesinin Tahlili*, s. 20, XI, 1, 3, 15-16, 18-19, 375, 377, 379, 380, 387-388.

¹⁰⁹ bkz. Fatih M. Şeker, *Selçuklu Türklerinin İslâm Tasavvuru*.

¹¹⁰ Ahmet Arslan, *Kemâl Paşa-zâde Tehâfüt Hâşiyesinin Tahlili*, s. 377.

¹¹¹ Kemâl Paşa-zâde, *Hâşiye 'alâ Tehâfüt al-Falâsia*, s. 34-35; Muhyiddîn Muhammed Karabâğî, *Ta'likâ alâ Tehâfütü'l-Felâsife li Hoca-zâde*, s. 91-99.

Felsefenin kendi tabiatına karşı koyarak onun şahsiyetini muhafaza eden bir mekanizma ile karşı karşıya olduğumuz bir gerçektir. Hakikaten Osmanlı düşüncesinin en şaşırtıcı tarafı etrafında döndüğü nokta ile hesaplaşmaktan çekinmemesidir. Bunu mevcut çerçevelerin yetersizliğine hamletmekten ziyade bir fikriyâtın dinamizmine, hesaplaştığı sistemin tazyiki altında kendini yeniden şekillendirmesine vermelidir. Osmanlılar için bu bir disiplin, hatta metot meselesi olarak görülebilir. Bu yaklaşım felsefî zihniyetin birçok hususiyetlerini içeren, hepsinden ehemmiyetlisi Osmanlı düşüncesinin teşekkül ettiği ve etrafında döndüğü şu tasnifte de çok belirgindir. Yaratıcıya vâkıf olma, marifet tahsil etme, akâid kâidelerini bilme usûlü iki yolla mümkün olur. Birincisi kesb, nazar ve istidlâl yolu ikincisi de tasfiye, riyâzet ve mücâhede yoludur.¹¹² Birinci yolda amaç nazarî kuvvette kemâle ermek ve bunun dört mertebesinde terakkî etmektir. Bu dört mertebe şudur: el-aklu'l-heyûlî, el-aklu bi'l-fi'l, el-aklû bi'l-meleke ve el-aklu'l-müstefâd.¹¹³ İkinci yolda amaç ise pratik güçte kemâleermek ve bunun mertebelerinde yükselmektir. Bunlar da şeriat yoluyla dış dünyayı düzeltmek, iç âlemi kötü huylardan arındırmak, şüphe ve vehim kusurlarından uzaklaşarak hâlis kudsî şekillerle rûhu donatmak ve Allah'ın cemâlî ile celâlfîni müşahede etmektir.¹¹⁴ Birinci yolun esasî zann, kıyâs ve aklî delil gösterme üzerine binâ edilir. Ancak tasavvuf yolunun sâlikleri ve tasarruf mezhebinin mâlikleri aklî deliller ve naklî burhânlara muhtaç değillerdir.¹¹⁵ Nazar ve istidlâl yolunda esas olan usûl, fıkır ve delil getirmek, kitaplar ve risâleler mütalaa etmektir. Bu yol kelâm ulemâsının ve meşşâî filozofların yoludur. Nazar yoluna tabi olanlar eğer nebîlerin milletlerinden bir milleti, şeriatlarından bir şeriatı dikkate alırlar, bir peygambere iman ederse kelâmcıdır. Bir şeriata tabi olmayarak mücerret akıllarına uyup giderler ise hükemâ-i meşşâiyyündür.¹¹⁶ Hikmetin tabîiyye ve İlâhiyye ile alakalı olanları din ilimlerinden kelâmın yerindedir.¹¹⁷ Meşşâîler ilim ve hikmeti riyâzet ile tahsîl edemeyip kitâbet ve kırâatla meşgul olanlardır. Onlar Eflâtûn, Aristoteles ve Câlinûs'un boyunduruğu altında hareket ederler,¹¹⁸ oradan

¹¹² Taşköprü-zâde Ahmed Efendi, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, I, 337; Ramazan b. Muhammed el-Hanefî, *Şerhu alâ Şerhi'l-Akâid*, s. 26; Fuzûlî, *Matlau'l-İ'tikâd fî Ma'rifeti'l-Mebde'i ve'l-Meâd*, s. 10; İsmail Rûsûhî Ankaravî, *Şerhu'l-Mesnevî*, II, 37-38; Bursevî, *Şerhü'l-Mesnevî*, I, 63; *Terceme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, s. 68; Emin Efendi, *Menâkıb-ı Kethüdâ-zâde el-Hac Mehmed Arif Efendi*, s. 36; marifet elde etme yollarında öteden beri takip edilen bu iki usûle Fuzûlî bir üçüncüsünü, yani peygamberlere tabi olma fikrini benimseyenler ve işlerini naklî bilgi üzerine kuranları ekler. Bunlar şeriat ehlidir. Fuzûlî, *Matlau'l-İ'tikâd fî Ma'rifeti'l-Mebde'i ve'l-Meâd*, s. 10.

¹¹³ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I, 444; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 9-11; a. mlf., *Kitâbü't-Ta'rîfât*, s. 157-158; Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, I, 10-11.

¹¹⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I, 444.

¹¹⁵ İsmail Rûsûhî Ankaravî, *Şerhu'l-Mesnevî*, II, 37-38.

¹¹⁶ Taşköprü-zâde Ahmed Efendi, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, I, 337; Ramazan b. Muhammed el-Hanefî, *Şerhu alâ Şerhi'l-Akâid*, s. 26; Fuzûlî, *Matlau'l-İ'tikâd fî Ma'rifeti'l-Mebde'i ve'l-Meâd*, s. 10; İsmail Rûsûhî Ankaravî, *Şerhu'l-Mesnevî*, II, 37-38; Bursevî, *Şerhü'l-Mesnevî*, I, 63; *Terceme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, s. 68; Emin Efendi, *Menâkıb-ı Kethüdâ-zâde el-Hac Mehmed Arif Efendi*, s. 36.

¹¹⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I, 444.

¹¹⁸ İsmail Rûsûhî Ankaravî, *Şerhu'l-Mesnevî*, I, 50; Bursevî, *Şerhü'l-Mesnevî*, I, 62-63; Emin Efendi, *Menâkıb-ı Kethüdâ-zâde el-Hac Mehmed Arif Efendi*, s. 36.

başlayarak fikrî hayatlarını sürdürürler.

İkinci yol ise riyâzet¹¹⁹ ve mücâhede, nefis terbiyesi yapma ve bu uğurda mücadele etme yoludur. Gönü tasfiye eden bu yol, İshrâkî hukemânın ve meşâyih-i sûfiyyenin yoludur. Bu yolda şeriatın hükümlerine uygun davrananlara ve bir peygambere iman edenlere sûfî-mutasavvîf, bir şeriata tabi olmayarak mücerret kendi riyâzet ve mücâhadelerinin semeresi olan keşf ve işrâk ile yetinenlere ise hukemâ-i İshrâkiyyûn denir.¹²⁰ Bir başka ifadeyle keşf ehli “eğer kâfirlerden iseler işrâkî, Müslümanlardan iseler sûfî adını alır”.¹²¹ Ramazan Efendi’ye göre ikinci yolun sâlikleri riyâsetlerinde şeriatın hükümlerine muvafık olarak hareket ederlerse Ehl-i Sünnet’e itikâd eden şeriat ehli sûfîlerdir. Değilse İshrâkî hukemâdır.¹²² Sûfiye ile işrâkiyye arasında bir fark da şudur: Sûfîlerin yolu zikrullah ve İshrâkiyye yolu mücerret fikirdir. Kur’ân’da ise zıkr, fikr üzerine takdîm olunmuştur.¹²³ “Hükemâ-yı İshrâkiyye ilm ü hikmeti tasfiyye-yi derûn ve riyâzet-i birûnla hâsıl kılanlar ve bilâ kırâat ve lâ-kitâbet hakîm olanlardır”.¹²⁴ İshrâkîler Meşşâîlerin zıddıdır. Bâtın dilini esas alan bu zümre riyâzet ve uzlet erbâbı olup İlâhî marifeti gayb âleminden hidâyet nûrunun işrâkıyla almışlardır.¹²⁵ Ankaravî ise *Mesnevî*’deki “ey aşk bizüm devâ-yı nahvet ü nâmûsumuzsun ve ey ‘aşk sen bizüm Eflâtûn u Câlînûsumuz’sun” beytini şerh ederken Meşşâîlikle İshrâkîliği aşkta hülâsa eder: Aşk bu iki hakîm gibi hem safvet ve riyâzetle elde edilen ilim ve hikmetin üstâdı, hem de kitâbet ve kırâatla vücûda gelen marifeti idrâk etmenin muallimidir.¹²⁶ İbn-i Kemâl ise aksi kanattedir: Gönül belâsını pîr-i hîred kaçan anlar/ki ‘ışk sırrıdır anı ne bilsün Eflâtûn”.¹²⁷ Usûl itibarıyla farklı güzergâhlarda seyredenlerin birbiriyle irtibatını gösteren örnek şudur: Eğer yalnız riyâzet yeterli olsa İshrâkiyye tâifesi bile murâda erer ve mücerret olarak kitapları mütalaa ederek vüsûl mertebesine erişilse sevâd-hân olanlar bile bu zevki sürerler.¹²⁸ Ayır ayrı usûllere bağlı oldukları için çok ayır hususiyetler taşısalar da neticede aynı noktaya gelirler. İyi bir örnek şudur ve

¹¹⁹ Râzî-İbn Sînâ hattını esas alarak meseleyi bir iki cümleyle şu şekilde hülâsa etmek mümkündür: Dünya lezzetlerinden ve şehvetlerinden yüz çevirme külfetlerine katlanmak mecburiyetindeki sâliklerin, Allah’tan başka her şeyi kalplerinden silmelerine hikmet lisânında selbî riyâzet; muhakkik sûfîlerin lisânında ise tahalluk denir. Bunların dereceleri olduğu ise izahtan varestedir. Mesela fark Allah’ın dışındakilerde, cem ise Allah’ta olur. İbn Sînâ, *el-İşârât ve’r-Tenbîhât*, s. 838; Fahreddîn-i Râzî, *Şerhü’l-İşârât*, s. 120.

¹²⁰ Ramazan b. Muhammed el-Hanefî, *Şerhu alâ Şerhi’l-Akâid*, s. 26; İsmail Rûsûhî Ankaravî, *Şerhu’l-Mesnevî*, II, 37-38; Bursevî, *Şerhi’l-Mesnevî*, I, 63; *Terceme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, s. 68; Emin Efendi, *Menâkıb-ı Kethîdâ-zâde el-Hac Mehmed Arif Efendi*, s. 36.

¹²¹ Fuzûlî, *Matlâu’l-İtikâd fî Ma’rifeti’l-Mebde’i ve’l-Meâd*, s. 10.

¹²² Ramazan b. Muhammed el-Hanefî, *Şerhu alâ Şerhi’l-Akâid*, s. 26.

¹²³ Âl-i İmran 2/191.

¹²⁴ İsmail Rûsûhî Ankaravî, *Şerhu’l-Mesnevî*, I, 50.

¹²⁵ Bursevî, *Şerhi’l-Mesnevî*, I, 62-63.

¹²⁶ İsmail Rûsûhî Ankaravî, *Şerhu’l-Mesnevî*, I, 50.

¹²⁷ İbn-i Kemâl, *Gazel*, s. 158, şiir, 244, beyit, 7.

¹²⁸ Bursevî, *Şerhi’l-Mesnevî*, I, 78.

bu tipten örnekler tahmin edilemeyecek kadar çoktur: Şeyh-i Ekber Kabe'de Şeyh Sühreverdî ile buluşur. Konuşmadan biri birinden ayrılırlar. Sonra Hazret-i Şeyh'ten Sühreverdî'ye sual olunur; “baştan ayağa sünnetle dolu bir adam” diye cevap eder ve Sühreverdî'den Hazret-i Şeyh sual olunur; “hakîkatlerden bir deniz” diye cevap eder.¹²⁹ İşrâkîlerin “hataları sevâblarına gâlib ve itikâdlarında fesâdları salahlarına râcîdir”¹³⁰ diyen Bursevî'ye göre onların malûmları riyâzî hurâfelerdendir. Hüdâ'ya tabi olmayıp belki hevâlarına tabi olup mürşîdsiz yola koyuldukları için onlara asla itimad yoktur. Bursevî'nin sorusu şudur: Şerîata uyduğu hâlde mürşîdsiz sülûk eden kimse, Hakk'a ulaşamıyorsa şeriatı uymayan nasıl ulaşacak?¹³¹ Dönüş noktalarını veren Fuzûlî ile Bursevî'nin aksine felsefe ile ilgili ilimlerden olan İşrâkî hikmet, İslâmî ilimlerden tasavvufa tekabül eder diyen¹³² Kâtip Çelebi ise asıl kendisini idrâk ettiği İşrâkîliğin yanında durarak bu zümreyi bir istisna gibi kalmaktan kurtarır: Ona göre bu ilim genelde İşrâkî hikmet üzerine binâ edilmiş ve ıstılâhı ondan alınmıştır.¹³³

Çizilen tabloda çok iyi görüleceği üzere Osmanlı düşüncesi her noktası birbirine cevap veren ve birbirini tamamlayan, mevcut çerçeveleri birbiri içinde eriten bir sistem etrafında teşekkül eder. İyi dikkat edilirse Eflâtûn'un tam bu noktada İşrâkîlik üzerinden Osmanlı iklimine hitap eder hâle geldiği görülür. Hâdisenin gelişmesini onun üzerinden adım adım takip etmek mümkündür. Bu zemin ve çerçeveye dikkatli bakış, meselenin genişleyerek daralan, dışarıya doğru açılarak içeriye doğru kapanan bir eksende döndüğünü görmekte gecikmez. İşrâkiyye'nin reisi¹³⁴ “kendi asrında değil belki nice asırlarda onun aklına denk bir aklın görülmediği”¹³⁵ Eflâtûn'dur.¹³⁶ O bütün “ukalâ ve hukemânın müslimi bir kimsedir”.¹³⁷ Bir devrin zevk ve fikir hayatını neredeyse baştan ayağa idareeden Eflâtûn'u Evliyâ Çelebi de şu şekilde vasıflandırır:

“Bu delîr-i denî içre niçe bin aded ulûm-ı şettâlara mâlik olan Eflâtûn-ı İlâhî ol zamânın mü'min ve muvahhidlerinden bir hakîm ü dânâ idi kim Mesîh-âsâ ilm-i hazâkatle bi-emri Hayy u Kadîr mürde ihyâ etmeye kâdir bir hekîm-i nâdir idi, ammâ hakîm-i mutlak değil idi. Hakîm-i mutlak ale'l-ıtlâk Cenâb-ı Bârî'dir”.¹³⁸

Tesir dâiresini bu şekilde genişleten yalnızca Eflâtûn değildir. Felâsife-i İlâhiyye'nin

¹²⁹ a. g. e., I, 169.

¹³⁰ a. g. e., I, 63.

¹³¹ a. mlf., *Kitâbü'l-Envâr*, s. 62.

¹³² Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I, 444.

¹³³ a. mlf., *Mizânü'l-Hakk fî İhtiyârî'l-Ehakk*, s. 23.

¹³⁴ İsmail Rüşûhî Ankaravî, *Şerhu'l-Mesnevî*, I, 50; *Terceme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, s. 68; Emin Efendi, *Menâkıb-ı Kethüdâ-zâde el-Hac Mehmed Arif Efendi*, s. 36.

¹³⁵ İsmail Rüşûhî Ankaravî, *Şerhu'l-Mesnevî*, IV, 424.

¹³⁶ a. g. e., I, 50; *Terceme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, s. 68; Emin Efendi, *Menâkıb-ı Kethüdâ-zâde el-Hac Mehmed Arif Efendi*, s. 36.

¹³⁷ İsmail Rüşûhî Ankaravî, *Şerhu'l-Mesnevî*, IV, 424.

¹³⁸ *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, VI, 117.

en büyüklerinden olan ve aralarında üstâd-talebe ilişkisinin mevcut olduğu Sokrat, Eflâtûn ve Aristoteles, Sânî-i âlemi ve meâdî ispat ederler.¹³⁹ Hoca-zâde'nin *Tehâfût*'üne hâşiye yazan Nev'î Efendi; Sokrat, Eflâtûn ve Aristo'nun tekfîrine karşı çıkarak Meşşâîlerin kitaplarının Peygamberliğin ispatı ile dolu olduğunu söyler.¹⁴⁰ Dahası Nev'î Efendi Eflâtûn'un Peygamber olduğunu hadîsle, Sokrat'ın peygamber olduğunu da ulemâ ve hukemâ sözüyle vurgulayarak¹⁴¹ gâyet açık bir şekilde gösterir. O Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'yı Mevlânâ'ya referansla şer'î bir çerçeve içine alır: Mevlânâ'nın dediği gibi hukemâ şeriat ehline bütün şer'î ve itikâdî durumlarda muvafakat etmişlerdir. Yahut da ömürlerinin sonunda fâsîd zannlarından dönmüşlerdir.¹⁴² Elmalılı Hamdi Efendi de istikrâ-tümevarım yoluyla netice çıkarması onun peygamberliğine mani değildir diyerek Sokrat'ın Peygamberliği hususunda selefleri ile buluşur.¹⁴³ Zehirden vefat eyleyen, on iki bin şâkird alıkoyan Sokrat lugat-ı Yunânîyede adâlete sımsıkı yapışan (Mu'tasım bi'l-adl) anlamına gelir.¹⁴⁴ Fakat bunların içinde hususi yer ve en büyük pay, Aristoteles'e aittir. Aristo'nun manası fazîlet ve Talis de tam demektir. Bu durumda onun isminin manası tam fazîletli demek olur. Yunan felsefesi bu ilmin temellerini atan, kâidelerini koyan, delillerini kararlaştıran ve onun erkânını pekiştiren bu zâtla sona erer. Aristo sayesinde Yunan memleketlerinde şirk görünmez hâle gelerek hayır ortaya çıkar, felsefe ve daha başka İslâmî ilimler, İslâm ülkelerinde ve başka yerlerde yayılıp genişler.¹⁴⁵ Niyazî-i Mısırî de aktardığı bir hikâyeden hareketle Eflâtûn'un bir şeyh olarak portresini çizer. Filozofun kendi ağzından İskender'in saltanatının fânî, Eflâtûn'un saltanatının bâkî olduğunu ifade eder.¹⁴⁶

Görülebileceği üzere kadîm filozofları Müslüman bir iklimde kabul ettirmede takip edilen bu usûlün ne derecede tesirli olacağı izaha muhtaç olmayacak derecede ortadadır. Eski filozoflar âdetâ zaman fikrinden mahrum bir şekilde İslâm'a mâl olur. İslâm medeniyet ve kültürünün içinde hüviyetlerini kaybederler. Aristo, Eflâtûn ve Sokrat başta olmak üzere antik dönemin bütün şahsiyetleri tevhîdî benimseyen Müslümanlar hâline gelir. Ortaya attıkları büyük problemlerle felsefenin kendisi olan bu filozoflar, Osmanlı aynasında göründükleri şekliyle karşımıza çıkarlar. Onların bu şekilde Osmanlı düşüncesine hâkim oluşu belli başlı bir aşama olarak kaydedilmeli ve bunun dinle felsefe arasındaki problemleri daha baştan ortadan kaldırmaya çalışan bir perspektif olduğuna dikkat edilmelidir.¹⁴⁷ İslâm felsefesinin klasik dönemindeki din

¹³⁹ Bursevî, *Şerhu'l-Muhammediyye: Ferahu'r-Rûh*, I, 91.

¹⁴⁰ Nev'î Efendi, *Netâyic el-Fünûn*, s. 126.

¹⁴¹ Nev'î Efendi, *Netâyic el-Fünûn*, s. 127.

¹⁴² Nev'î Efendi, *Netâyic el-Fünûn*, s. 127.

¹⁴³ *Metâlib ve Mezâhib Tercemesi*, s. 237.

¹⁴⁴ Bursevî, *Şerhu'l-Muhammediyye: Ferahu'r-Rûh*, I, 91.

¹⁴⁵ Kâtip Çelebi, *Süllenü'l-Vusûl ilâ Tabakâtî'l-Fuhûl*, I, 280-281.

¹⁴⁶ *Niyazî-i Mısırî'nin Hatıraları*, s. 64-65.

¹⁴⁷ İlhan Kutluer'e göre Osmanlılar Taşköprizâde'nin şahsında din-felsefe (bilim) çatışması tartışmalarını bu şekilde aşmaya çalışır. bkz. *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, s. 60.

felsefeye istikâmet verir; felsefe de dini rasyonel bir şekilde izaha tabi tutar şeklindeki perspektife göre bu çok daha kestirme ve pratik bir yaklaşımdır. Bununla beraber, bu benimseme tarzı, felsefî düşünce nâmına birçok zıtların toplanmasına sebep olur. Nitekim Devvânî, Yunan felsefesini İslâmî hâleyle kaplayan ve en iyi ifadesini Kâtip Çelebi'nin *Süillemi'l-Vusûl ilâ Tabakâti'l-Fulûl*'da bulan bu oldukça dikkate değer yaklaşım biçimine karşı koyar. Ona göre Eflâtûn hâric filozofların tamamı âlemin kıdemî üzerinde ittifak ederler.¹⁴⁸ Aynı şekilde Kâtip Çelebi'nin kendisi de Müslüman filozoflar Aristo'nun görüşlerinin çoğuna muhâlefet edip reddiyeler yazarak onu kabullendiler diyerek¹⁴⁹ gerçeğin bu olduğunu ihsas etmekten geri durmaz. Tenkit edilen bütün yönlerine rağmen kaynak orasıdır; zira Allah felsefe ile ilgili Araplara hiçbir şey bağışlamamış ve mizaçlarını da nâdir kimseler dışında bu hususta gayret gösterecek şekilde düzenlememiştir.¹⁵⁰ Devamlı ve esas bir mesele halini alan bu fikrin çerçevesinden değerlendirildiği takdirde hiç de mütereddît bir tavır sergilemeyen bütün bu karşı koyuşlar ve olur olmaz itiraz sesleri, felsefenin lüzûmunu ve filozofların dünyasını bilmenin ehemmiyetini gösterir. Felsefe karşısında Osmanlı zihniyet dünyasının karakter repertuarı buradadır. Osmanlı'da felsefî düşüncenin temsilcileri olarak görülebilecek düşünürler, İslâm felsefesinin teşekkül ettiği dönemde Müslümanlığa hem Grek felsefî mirası hem de mensûbu olduğu dünya görüşü zâviyesinden bakan dolayısıyla teyakkuz hâli içinde hareket eden filozoflar kadar mütereddît değillerdir; zira Osmanlı düşüncesinin klasik döneminde karşı karşıya gelinecek belki de hesaplaşılabilecek Grek felsefesi ve bilimi yoktur. Bununla beraber İbn Sînâ ile hesaplaşan bir gelenek önümüzde olduğuna göre zamanı ve mekânı aşan eskilerin fikirleri hâlâ zihnî ve fikrî ihtiyaçları şekillendirme noktasında o güne hitap edecek kadar günceldir ve aktüelliğini mazi ile irtibatına borçludur. Kaynak Grek felsefî mirasına dayansa da oradan gelenler, yerli bir perspektif ve usûl eşliğinde başka bir şekil alır ve kendi güzergâhında ağır ağır yürüyerek fikrî hayatı zapteder. İşte çok ayrı yollardan gelenleri aynı noktada birleştiren Osmanlı felsefî düşüncesi asıl bunu gerçekleştirir. Her şeyin etrafında döndüğü dikkate değer taraf budur.

¹⁴⁸ Devvânî, *Celal: Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, s. 6; *İlm-i Kelâmdan Akâid-i Adudiyye Şerhi Celâl Tercümesi*, s. 59.

¹⁴⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 1, 446.

¹⁵⁰ a. g. e., 35.

3. FELSEFÎ MEKANİZMANIN YENİ BAŞTAN ŞEKİLLENMESİ

Osmanlı düşüncesi kelâm, tasavvuf ve felsefeden oluşan yeni bir kudret ve terkiptir. Bu terkibe rengini veren muharrik unsur; bütün hayata istikâmet veren dinle hususi yaşayış şeklidir. Fikrî ve hissî çerçevede birbirlerinin besleyicisi ve âdetâ tamamlayıcısı olan felsefe, kelâm ve tasavvuf disiplinlerinden her biri, üslûp ve mantık itibariyle yekdiğerinden çok farklı olsa da metinlere intikal ettiğimizde felsefenin kelâmî ve tasavvufî bir hüviyete büründüğü zaman kıymete sahip hâle geldiği görülür. Osmanlı asırları kendisine yeni hayat şekilleri yaratan felsefenin riyâzet ve perhiz dönemidir. Kelâmî düşünce çerçevesinde medrese zihniyetinin kendisinde hülâsa edilebileceği isimlerden birisi olan Seyyîd Şerîf Cürçânî'nin *Tarîfât*'ta tefekkürü kalbî bir faaliyet olarak görmesi¹⁵¹ ve felsefeyi tasavvufî istikâmette tanımlaması;¹⁵² zamanında az çok mevcut olan bir rûh hâlinin kökleşmesine uygun bir zemin hazırlar. Felsefeyi hayat tarzı hâline getiren, Hanefîlik ve İsrâkîlikten vazgeçmeyen Kâtip Çelebi,¹⁵³ İbn Sînâ'nın aklî bir zeminde yürümesine rağmen keşfi esas alan düşünce sistemine kapılarını tamamen kapatmayan perspektifini Osmanlı ikliminde yeni baştan aktüel hâle getirir. Bursevî de kalble aklın temsilcilerini şöyle karşılaştırır: “Ulûm-ı felâsife ve emsâlî âb-ı deryâya ve kalb ki, maden-i ilmdir, zarfa benzer”.¹⁵⁴ Her bir sınıf itibariyle farklı isimler alan aklın rûh, nûr ve kalbe ırcâ edilmesinde görüleceği üzere hemen bütün disiplinleri kucaklayan Osmanlı mütefekkirlerine Gazzâlî'nin usûlü ve fikirleri çerçeve teşkil eder.¹⁵⁵ Sıkı ve devamlı bir temasın esas olduğu bu usûl, en güzel karşılığını ve hakîkî sîmâsını Fuzûlî'nin “ben varlıklara duygu ve akıl gözüyle baktım. Onlar üzerinde tefekkür ve teemmül/fikir ve düşünce ayağıyla yürüdüm” ifadesinde

¹⁵¹ Cürçânî, *Kitâbü'l-Ta'rîfât*, s. 66.

¹⁵² a. g. e., s. 176.

¹⁵³ Eski kadılardan A'rec Mustafa Efendi'yi (1063/1653) üstâd edinen Kâtip Çelebi felsefe tahsil ettiği bu hocasını aklî ve naklî ilimlerde ders aldığı ulemânın hepsinden daha yüksek bulur, bir diğer hocası olan Kâdî-zâde'yi de felsefe karşılığından dolayı yerer. bkz. *Fezleke-i Kâtip Çelebi*, II, 392; a. mlf., *Mizâni'l-Hakk fî İhtiyârî'l-Ehakk*, s. 129.

¹⁵⁴ Bursevî, *Şerhü'l-Mesnevî*, I, 473.

¹⁵⁵ İsmail Rüsûhî Ankaravî, *Şerhu'l-Mesnevî*, IV, 491.

bulur.¹⁵⁶ Bunlar bütün cüz'leriyle birbirine bağlı ve birbirini tamamlayan bir terkip hâlinde yaşar. Çok cepheli olan ve birinden ötekine geçerken değişen bu manzara ve bu tarzdaki münasebetler fikir ve his sahasında büyük tesirler ortaya çıkarır. Felsefenin bir çeşit zihniyet ve dünya görüşü şeklini almasını temin eder, yerli hayatla temasını sağlar. Bu zâviyeden bakıldığı takdirde, mevcut standartların gözetimi altında yaşamak zorunda kalan felsefenin entelektüel hayattan kovulduğu iddiaları çok su götürür. Burada unutulmaması lazım gelen şey şudur: Fikrin kendi sahası ve sınırları içinde âdetâ herşeye nüfûz ve tahakküm eden felsefe, bu vesileyle sosyal hayatı idare eden zembereklerin denetimi altına girer. Osmanlı asırlarında medrese zihniyetine yön veren Cürcânî'nin vücûd verdiği tanımlı şekillendiren endişeler de zihniyet farkının imkân verdiği ölçüde tam olarak bu noktada toplanır. Buna göre felsefe ebedî saâdeti tahsil etmek için beşerî gücün imkânları nispetinde Tanrı'ya benzemektir. Nitekim Hazret-i Peygamber *Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanınız* buyurmak sûretiyle malûmâtı ihâtâ etmekte ve cismâniyetten arınmakta O'na benzemek gerektiğini ihsas etmiştir.¹⁵⁷ Gizli bir karşılaştırma fikrinin beraberce yürüdüğü görülen bu tanımda felsefe, mâhiyetini değilse de iklimini değiştirir. Görüleceği üzere Cürcânî, felsefe ile tasavvuf arasındaki ilişkinin nasıl kurulması gerektiğinin beyannâmesi kabul edilmesi lazım gelen bu tanımlı yaparken hiç de tereddüt içinde değildir. Bütün hayatı kuşatan, bünyeyi değiştirmeye doğru giden derin ve kuşatıcı bir görüş ve teklif sâhibidir. Sadece bu tanımın çerçevesinden değerlendirildiği takdirde bile onun Osmanlı felsefe ve tasavvuf düşüncesinde çok mühim bir yerinin olduğu, bu iki sistemin etrafında dolaşacağı değişmez bir eksen hâlini aldığı görülür. Devamlı ve esaslı bir mesele hâlini alan Seyyîd Şerîf'in bu esaslı perspektifi, asıl kıvâmını Ankaravî ve Bursevî'de bulur. Onlar Cürcânî'den ayrılan bütün yönlerine rağmen esasta onun bir devamıdır. Fikrî mesailerini seleflerinin attığı bu tohumu yerleştirmek ve yeşertmek için harcarlar.

Birbirlerinin âdetâ tamamlayıcısı bulunan iki âlem arasında mevcudiyeti tabii olan münasebetlerin sınırlarını belirlerken gözden kaçırılmaması gereken mesele şudur: Osmanlı'da fikir hayatına Ehl-i Sünnet'e mensup ulemâ hâkimdir. Din ü devlet fikri yahut Müslümanlık ve imparatorluk müessesesi, felsefeyi kendi zarûretlerinin çarkında döndürür, onu ayıklar, müstakil olmaktan çıkarır. Müslümanlığın hâkin olduğu manzara içinde hüviyetlerini kaybetmelerini sağlar. Hemen her şeyi efkâr-ı umûmiyenin murakabesi altında yaşamak zorunda bırakarak umûmî mozayığın bir unsuru hâline getirir, tek cepheli olan ilişkilerden fikir alanında büyük tesirler beklenemez. Osmanlı siyasî ve dînî tarihinin zemini ve çerçevesi şunu gösterir: Bir fikrin fikir olabilmesi için fonksiyonel olması gerekir. Mesele Tanpınar'ın ifadeleriyle "hayatta Allah'tan başka hiçbir şeye lüzûmundan fazla bağlanmamak terbiyesiyle yetişmiş atalarımız"ın Osmanlı dünya görüşünde felsefeye biçtikleri yerle doğrudan ilgilidir. Gazzâlî üzerinden Osmanlı fikir hayatına karışan bu usûl ve tavrın bizzat filozoflar katında da

¹⁵⁶ Fuzûlî, *Matlâu'l-İ'rikâd fî Ma'rifeti'l- Mebde'i ve'l-Meâd*, s. 3.

¹⁵⁷ Cürcânî, *Kitâbü'l-Ta'rîfât*, s. 176.

karşılık bulacağı izahtan varestedir. Kindî'nin felsefeye muhâlif bir duruş sergilemenin aslında felsefe yapmanın ta kendisi olduğuna dair imalarından hareket edildiğinde Gazzâlî'nin çizdiği çerçeve içinde yürüyüşünü sürdüren ve geçmişte olan biten her şeyden haberdâr olan Osmanlı kelâmcıları ve mutasavvıflarının faaliyetlerinin pekâlâ felsefî bir boyuta sahip olduğu görülür. Osmanlı düşünce geleneği, Gazzâlî'nin şahsında Selçuklu mirasını devralır. Grek fikir dünyasına dönüş yaparak mensûbu oldukları milleti hafife alan filozofları mahkûm eder. Aristo ve Eflâtûn'a merkezi bir yer veren filozofların felsefeye yüklediği değerlere karşı tavır alır. Bu bakımdan kelâmî bir mantıkla kaleme alınan *Tehâfütü'l-Felâsife* siyâsî olduğu kadar itikâdî bir metindir, sıkı ve devamlı bir temas hâlinde dışarıya açılırken kendi içine kapanır, yeni hayat şekilleri yaratır. Onun hayata getirdiği imkânlar zâviyesinden hareket edildiğinde metot noktasında kendisini gösteren bütün o gelgitlere rağmen kelâm ilmi ne derecede felsefî bir mâhiyet kazanırsa felsefe de o nispette kelâmî bir muhtevâyâ sahip hâle gelir. *Tehâfüt* kelimesini tutarlı olmak mukâbilinde kullanan ve *Tehâfütü'l-Felâsife*'de amacının hakikat arayışı olduğunu ifade eden Gazzâlî, bir manada felsefecilere hedeflerinin ne olması gerektiğini göstermekte, hakikatle felsefeyi özdeşleştirmektedir. Bu yaklaşım, doğrudan doğruya faaliyete geçmek sûretiyle felsefeyi hikmetle aynîleştiren ve hikmeti dînî bir dâire içine alan Osmanlı mutasavvıflarında akis bulacaktır. Buna göre zamanla her nesnede mâhir olan kimseye verilen bir sıfât olsa da feylesûf, esasen muhibbû'l-hikme yahut da ilm-i hikmete meyleden kimse demektir. Felsefeyi hikmetle aynîleştiren bu yaklaşımın bir devamı olarak felâsife; hukemâ-i aklıyeye veya akli kemâle eren kimselere denir.¹⁵⁸ Bu görüş zâviyesi için felsefe veya hikmet eşyânın hakikatlerini beşerî kudret ölçüsünde araştırmak ve bilmekten ibârettir.¹⁵⁹ Bu İlâhî olmayan nazarî bir ilimdir.¹⁶⁰ Hayatla olduğu gibi düşüncüyle de doğrudan doğruya temas hâlinde olan mutasavvıfların nazarında ise hikmet kavramını kuşatan hâle dînî bir muhtevâyâ sahiptir.¹⁶¹ Bu manada hikmet, felsefî düşüncenin hüviyetini tayin eden değerler sistemine sahip olarak görülür ve en güzel ifadesini de hikmet-i İlâhîye¹⁶² kavramında bularak kökleşir. Bu doğrultuda söz konusu kavramın her bir cephesi ayrı ayrı özetlenir ve tartışılır. İlâhîye bütün isim ve sıfatları içeren toplayıcı mertebenin ismi iken hikmet de eşyânın yahut da hâricî varlıkların hakikatlerini, hususiyetlerini, hükümlerini ve vasıflarını, insan güç ve kudretinin erdiği kadar, ne hâlde ise ol hâl üzerine bilmek ve gerektiği şekilde de amel etmektir.¹⁶³ Diğer bir ifadeyle konusu

¹⁵⁸ İsmail Rüşûhî Ankaravî, *Şerhu'l-Mesnevî*, IV, 319; Bursevî, *Şerhu'l-Muhanmediyye: Feralu'r-Rûh*, I, 130; II, 22.

¹⁵⁹ Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, s. 96; Kâtip Çelebi, *Kesfû'z-Zunûn*, I, 18.

¹⁶⁰ Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, s. 96.

¹⁶¹ Taşköprî-zâde, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, I, 338.

¹⁶² Hikmet-i İlâhîye ilminde insanın kudreti ve ihtiyarının olmadığı maddeden mücerret hâricî varlıkların hâllerini araştırılır. Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, s. 97.

¹⁶³ a. g. e., s. 97; Kınalı-zâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 47; Ahmed Bîcân, *el-Miintelhâ (Kitâbü'l-Miintehâ ale'l-Fusûs)*, s. 391; İsmail Hakkı Ankaravî, *Ziibdetü'l-Fuhûs fî Nakş el-Fusûs*, s. 10; Bursevî, *Şerhu'l-Muhammediyye: Feralu'r-Rûh*, II, 316; Kâtip Çelebi, *Kesfû'z-Zunûn*, I, 443.

varlıklar ve zihinlerde mevcut olan şeylerden ibâret olan hikmet, isimle ve fiille hakka isabet etmektir. Allah'tan olan hikmet, eşyâyı bilmek ve hükümlerin maksadı üzere yaratmaktır. İnsandan olan hikmet ise mevcûdâtı bilmek ve hayırlı fiiller icrâ etmektir.¹⁶⁴ Çok cepheli, marifetten daha umûmî ve kapsamlı olan hikmet kelimesi, eşyanın hakikatlerini olduğu gibi bilmek ve gerekleriyle amel etmek manasına geldiği için esasta ilmî ve amelî olmak üzere ikiye ayrılır.¹⁶⁵ Bu durumda hakîm nazarî ve amelî aklı kemâle eren kimsedir. Osmanlı düşüncesi nazarî aklın meziyet ve kudretini amelî akla paralel olarak harekete geçirir, nazarî ve amelî tecrübenin birbirinden müstakil ve müstağni olmadığını gözden kaçırmaz. Aslında akla yüklenen fonksiyonda da bu vardır: Devenin bağı demek olan 'ıkâl'den alınan akıl; sahiplerini, doğru yoldan sapmaktan meneder.¹⁶⁶ Bu çerçevede hareket eden ve Gazzâlî ile Cürcânî hattında vücûd bulan tecrübeden kuvvet alan Bursevî'de görüleceği üzere hikmet çerçevesinde yapılan izahlar, felsefecilerin ilimle âmil olmayan kimseler olarak görülmeleri ile doğrudan irtibatlıdır.¹⁶⁷ Onların geneli kendilerini amellerle kayıt altına almazlar.¹⁶⁸ Bunu hikmeti dînî ve dünyevî olmak üzere ikiye ayıran Mevlânâ'nın görüşlerini şerh eden Ankaravî'de de görebiliriz: Dünyaya mensup olan felsefî hikmetler ve kelâmî ilimler, insanın zann ve şüphesini arttırır. Hâliyle bunlar Hakka'l-yakîne ve tevhîde vesîle olamaz.¹⁶⁹ Nitekim İbn Sînâ'nın vefatı esnasında geldiği nokta şöyle tasvir edilir: "Bilmediğini bildiğinden gayrı nefse hâsıl kalmadı, câhil olduğunu henüz bildi, acizne ikrâr kıldı". Şifâ müellifi yalnız değildir; aynı gerçeği Tefâtânî de dile getirir: "Ger Aristo ger Nerîmânım/bütün sözlerden pişmanım/ilmim öyle bir yere ulaştı ki/sonunda bildim ki nâdânım".¹⁷⁰ Netice olarak ilim ve fazîletini anlatmaya kelimelerin yetmeyeceği Ebû Ali Sînâ kâmil aklı ile zât ve sıfât bahislerini gerektiği şekilde idrâkten âciz olunca diğer hukemânın hâlinin nice olacağı bununla kıyas olunmalıdır.¹⁷¹ Diğer bir ifadeyle yalnız akıl ile maslahat biter olsa felâsifenin işi biterdi. Zühd yolu Hakk'a eriştirseydi zâhidler ve âbidler gürûhu o makama ulaşırdı. Fakat herkesin ulaşması kendi hâline göredir. Engeller her birine nispetledir. Aklın yanında şeriatın da olması gerektiği izaha muhtaç olmayacak derecede ortadadır. Felâsifenin ibadetleri şeriata göre değil, tabiat ve karakterlerine göredir.¹⁷² Kendi hâlinin hakikatine vâkıf olmayan

¹⁶⁴ Bursevî, *Şerhu'l-Muhammediyye: Ferahu'r-Rûh*, II, 243; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I, 443.

¹⁶⁵ Cürcânî, *Kitâbü'l-Ta'rifât*, s. 97; Tefâtânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, I, 157-158; İsmail Rüşûhî Ankaravî, *Şerhu'l-Mesnevî*, III, 3-4; Ahmed Bîcân, *el-Müntehâ (Kitâbü'l-Müntehâ ale'l-Fusûs)*, s. 391; Hoca-zâde, *Tehâfütü Tehâfütü'l-Felasife*, s. 4; Kınalı-zâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 47-51; Nev'î Efendi, *Netâyic el-Fünûn*, s. 133-134; Eşrefoğlu Rûmî, *Eşrefoğlu Rûmî Dîvânı*, s. 302

¹⁶⁶ Cürcânî, *Kitâbü'l-Ta'rifât*, s. 157.

¹⁶⁷ Hikmet'i ilimle âmil olmak şeklinde değerlendiren perspektifle ilgili bir örnek olmak üzere bkz. Bursevî, *Şerhu'l-Muhammediyye: Ferahu'r-Rûh*, II, 302.

¹⁶⁸ a. mlf., *Şerhü'l-Mesnevî*, I, 481.

¹⁶⁹ İsmail Rüşûhî Ankaravî, *Şerhu'l-Mesnevî*, II, 487.

¹⁷⁰ Bursevî, *Şerhu'l-Muhammediyye: Ferahu'r-Rûh*, I, 400-401.

¹⁷¹ a. mlf., *Kitâbü'l-Envâr*, s. 63.

¹⁷² a. mlf., *Şerhü'l-Mesnevî*, I, 77.

kimsenin başkasının hâline vâkıf olması mümkün olmadığına göre felâsife, hükemâ ve onlara dâhil edilebilecek olan cedel ve nazar erbâbı, şüphe çölünde kalıp yakîn şarâbından seyr-âb olmadıkları için kelâmları muzdarip ve halleri karmakarışıktır.¹⁷³ Görüleceği üzere hikmet; lisân ile Hakk'a, kalb ile fikre ve erkân ile harekete isabet etmektir. Bunu gerçekleştiren kimse konuştuğunda Hakk ile konuşur, tefekkür ettiğinde hikmet ile tefekkür eder ve hareket ettiğinde hikmetle hareket eder. Gazzâlî şöyle der: Hikmet ilimlerin en fazîletlisi Allah'ı bilmektir. Herşeyi bilen ancak Allah'ı bilemeyen kimse hakîm ismini almayacağına hak kazanamaz.¹⁷⁴ Nitekim İbn Sînâ da ömrünün sonunda hastalığına ilaç bulmaktan âciz kalır, her şeyde hüküm yürüten varlığın Allah olduğunu bilip tevbe istiğfârda bulunur,¹⁷⁵ hakîkaten benimsediği âlemden uzaklaşır. İbn Sînâ üzerinden açılan bu gedik, o devir için en iyi çare olarak görülür. Kesbî değil vehbî usûlü esas alan bu perspektifte¹⁷⁶ felsefe ile meşgul olmak kıyamet alâmetlerindendir. Hüdayî bu husustaki düşüncelerini çok açık bir şekilde nazmen dile getirir: “Neye yarar efendi felsefiyyât/yürü var eyleme tazî-i evkât.”¹⁷⁷ Aynı hisler ma‘kûlât semti ile âşînâlık eylemeyen ve tefsîr okuturken felsefe ile ilgili bahislere intikal etmek zorunda kalınca duygularını şu şekilde âşikâr eden Kâdî-zâde’ye de hâkimdir: “Kâzî bu arada felsefeli eylemiş: Kelâm-ı felsefe fülse değer mi?/ana sarraf-ı keyyis baş eğer mi?/mantıkîler ölür ise gam değil”.¹⁷⁸ Bu söz sadece bir cephenin dünya görüşünü özetlemez, felsefeye nasıl bir gözle bakıldığının en belîğ ifadesi olur. Kâdî-zâde yalnız değildir. Kânûnî devri şeyhlerinden Şeyh Mahmut Çelebi de hakîmlerin tahkîk üzere kâfir olduğunu imâ eder.¹⁷⁹ Bir nevi teşrifat cümleleri olarak görülmesi gereken bu sözler, çıplak manada felsefe yapmanın Osmanlı asırlarındaki serencâmını hütlâa etmekle kalmaz, felsefenin muhtâriyeti ve hürriyetinin kendi dışındaki unsurlara sıkı sıkıya bağlı olduğunu ve âdetâ mekanizmasının yeni baştan kurulduğunu da gösterir. Filozoflar için asıl hayâtî ehemmiyete sahip olan taraf ve Osmanlı’da felsefî düşüncenin iç hayatına ait kısım burada toplanır. Hepsinden ehemmiyetlisi de ortada çok etraflı bir sistemin mevcut olduğunu gösterecek bir yığın tecrübe vardır.

Osmanlı mütefekkirlerinin görüş zâviyesinde “her ilmin aşmayacağı bir sınır vardır, bu nedenle ilmi gâyesinin üzerinde zannetmek galat görüşlerdendir”.¹⁸⁰ İlim tahsil etmekten maksad, bu vesîleyle o ilmin bir ileri aşamasına intikal etmek olduğuna göre felsefe ilimlere nazar; din, akîde ve şariat hükümlerini takviye etmek kaydıyla

¹⁷³ a. g. e., I, 481.

¹⁷⁴ a. mlf., *Şerhu'l-Muhammediyye: Feralu'r-Râh*, I, 261.

¹⁷⁵ a. g. e., I, 91; II, 316.

¹⁷⁶ Taşköprî-zâde, *Mevââtü'l-Ulûm*, I, 60-61; Kâtip Çelebi, *Kesfû'z-Zunûn*, I, 40.

¹⁷⁷ Bursevî, *Şerhu'l-Muhammediyye: Feralu'r-Râh*, II, 176; *Kitâb-ı Müstetâb*'ta aynı beyit, nâzımı belirtilmeden ulemâ tenkidinde kullanılır. bkz. s. 24.

¹⁷⁸ Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-Hakk fî İlmiyyâri'l-Ehakk*, s. 125-126.

¹⁷⁹ Taşköprî-zâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye*, s. 535.

¹⁸⁰ Kâtip Çelebi, *Kesfû'z-Zunûn*, I, 17.

câizdir. Gazzâlî ve Râzî'nin takip ettiği usûllerde görüleceği üzere kelâmîla hikmet ancak fesâd yolunu kapatmak şartıyla helâldir.¹⁸¹ Esasen belli başlı bir araştırma konusu olan bu meseleler hakkında manzarayı tamamlayabilecek hükümler veren Kâtip Çelebi'nin *Ahlâk-ı 'Alâî*'yi hikmet ile şeriatın arasını birleştiren bir kitap olarak görmesi bu cümledendir.¹⁸² Bu zâviyeden bakıldığı takdirde şer'î ve hikemî ilimler bizatihi kendisi amaç olan ilimlerdir sözünün¹⁸³ sırrı anlaşılabilir. Bu yönüyle hikmet, eşyânın hakikatlerine vâkıf olup onun gerektirdikleriyle amel etmek, Allah'ı İlâhî ilim ile bilmektir. Hâliyle her şeyi bilen ancak Hakk'ı bilmeyen hakîm değildir. Hakîm zâhirî ilimlerde hisse sâhibi olmasa da Allah'ı bilen kimsedir. Mesela hikmetin her türlüyle ve ilimle vasıflanmış olan Ebû Ali Sînâ, şer'î vâsitayı kaldırarak, keşften mahrum bir şekilde akılla Hakk'a ulaşmaya çalıştığı için hakîm şeklinde isimlendirmeye lâayık değildir. Filozofların hikmet olarak isimlendirdiği akıl ile bilinen ancak nakle dayanmayan meseleler ve ilimler, vehm ve hayâl gibi eksikliklerden uzak olmadığı için hakîkatte hikmet değildir; zira mü'min ve kâfir orada eşittir. Fikir yoluyla elde edilen mana zannî, keşfle elde edilen emir ise kesindir. Bu durumda İlâhî vahiy nasıl nebîlerin hediyesi ise hikmet de velîlerin hediyesidir.¹⁸⁴ Ledünnî ilim, bâtın ilmidir. Her akla gelen, fikre sığan ve gönle doğan ledünnî ilim olsaydı ruhbanlar ve felâsife de keşf erbâbından sayılırdı.¹⁸⁵ Hâlbuki filozoflar zümresi, ancak vâsitayı ve sebepleri ispat eder. Fakat mezhepleri bâtıldır; zira eğer vâsitadan başka bir yol olmasa idi Hazret-i Peygamber Mirâc gecesinde vâsitasız vahy almaz, nebîlere ve velîlere tecelliyât ve vâridât kapısı kapalı kalırdı.¹⁸⁶ Bursevî hükemâ-i İlâhiyye maddesinde şunları söyler: Filozoflar zümresi İslâmî ve İslâm dışı olmak üzere ikiye ayrılır. İslâm dışı olanlar Yunan filozoflarıdır. Onlar kadîm şeriatlara boyun eğmemişler ve Hakk Te'âlâ'nın hakkında olur-olmaz sözler söylemişlerdir. İslâm filozoflarının aliâmesi Ebû Ali Sînâ'dır. Aristoteles mezhebine uyduğu ve tarîkına tabi olduğu için üstâdı gibi merdûddur. Sokrat, Bukrât, Calinus, Aristo yolunu tutan Fârâbî ve benzerleri de ona kıyas olunmalıdır.¹⁸⁷ Bu görüşüyle meseleyi çok açık bir şekilde ortaya koyan Şerhu'l-Mesnevî müellifi, hükemâ-i felâsife ve benzerleri akl-ı evvel olmak davasında bulundukları için sonunda her biri vehm ve hayâl deryâsına dalıp İlâhiyyât ve nübüvveti aykırı olan inançları sebebiyle doğru yoldan saparlar. Bütün eşyânın Hakk'ın irâdesine

¹⁸¹ Taşköprü-zâde, *Mevzââtü'l-Ulûm*, I, 58-59; Birgivî, *Sîretü'r-Resûl ev et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, s. 58.

¹⁸² Buna göre Hakk'a tâlip olan ihvân-ı mü'minîn bu klasiği din ve dünya işlerini bilip onun gerekleriyle amel etmek için zikir ve vird yerine okumalıdır. "Zira hikmet ile şeriat beynini cem' eylemiş bir kitâb-ı mübarekedir ve musannifi dehre bir gelenlendendir". Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-Hakk fî İhtiyârî'l-Ehakk*, s. 20-21.

¹⁸³ a. mlf., *Keşfi'z-Zunûn*, I, 36.

¹⁸⁴ Bursevî, *Şerhu'l-Muhammediyye: Ferahu'r-Rûh*, I, 129-130.

¹⁸⁵ a. g. e., I, 28.

¹⁸⁶ a. mlf., *Kenz-i Mahfi*, s. 8; a. mlf., *Tuhfe-i Aliyye*, s. 212.

¹⁸⁷ a. mlf., *Kitâbü'l-Envâr*, s. 62.

mahkûm olduğunu bilmezler.¹⁸⁸ Kitap ve sünnetin sıhhat ve hakîkatine şahadet etmediği felsefe ve onun benzeri ilimlere, ilhâdla mübtelâ olan ve Ehl-i Sünnet akîdesinin dışındaki mutasavvıflara ait maarifi de eklemek lazımdır.¹⁸⁹ “Şeriat yolunun eteğine yapış ve şeriata aykırı ne varsa onu unut” diyen¹⁹⁰ Bursevî’ye göre bu ilhâd ehli ‘ışk-meşreb üzere olan kimselerdir. Onlar bu yolda ne kadar terakkî ederlerse etsinler, ruhbânlar ve filozoflar gibi cisimler âleminden ileri geçemezler. “Nitekim hurûfdan ahz eden ehl-i rusûm mevâdd-ı fikriyye muktezâsınca âsâr-ı kevnîyyeden gayra nâil olamazlar”.¹⁹¹ Muhakkık sûfilerin aksine Fisagoras, Sokrat ve Eflâtûn Tanrı hakkında hareket ve sükûna inanmak, zât ve sıfât hakkında ilhâd etmek başta olmak üzere pek çok konuda yanılmışlardır. “Hakîkat ilminin bahrin ne bilsün her tahâretsiz/ki Cibrîl-i Emîn uçmaz bu deryânın kenârından”.¹⁹²

Şurasını da söyleyelim ki Osmanlı’da filozoflardan başka bir hukemâ-i İlâhiyye zümresinden daha bahsedilir. Bunlar Cüneyd-i Bağdâdî, Bâyezid-i Bistâmî, Sehl-i Tusterî, Şeyh-i Ekber ve Konevî gibi mutasavvıflardır. “Bunlar hakâyık-ı eşyâdan berî ve fevk-ı esmâ kemâ yenbeği bahsetmişlerdir”.¹⁹³ Bunlara Celvetiye tarikatında yetişen, şeyh-âlim ve ârif tiplerini şahsında toplayan ve ismi bu silsileye bağlı olarak kalacak mütefekkirlerden biri olan İsmail Hakkı Bursevî’nin de eklendiğini ve allâme-i asr ve ferîdü’l-dehr ve “menbâ-ı ilm-i hikmet” olarak vasfedildiğini hatırlayalım. Onun bizzat kendisi *Kitâbu’n-Netice*’de feylesof-ı dehr diye mana âleminde isimlendirildiğini ve bunun hakîm-i İlâhî manasına geldiğini söyler. “O, her şeyin aslını inceden inceye tedkîkât neticesi meydana çıkarmış ve asrının İmâm-ı Gazâlî’si olmuştur”. Vassâf’ın haklı olarak dikkat çektiği gibi herhangi bir eseri tedkîk edilip etrafıca düşünüldüğünde onun beşer aklının iflâs edeceği bir noktanın ötesinde fikirlerini dolaştırdığı görülür. Üç dil üzere yazdığı eserlerden malûm olabilenleri yüz yirmiyi geçer. Onları istinsâha insan ömrü kâfî değildir. Manevî kudret ile yazdıkları muhakkaktır. Mülkümüzde sânîsi gelmemiş dense revâdır.¹⁹⁴

Yaptığımız özetten anlaşılacağı üzere kavramın bünyesinde esaslı bir değişme-yi hedef alan yaklaşım burada kalmaz. Filozof ünvanı aynı mantık ve perspektifle, ricâlullahtan olarak bilinen, *Gülîstân ve Bostan* nâm eserlerin müellifi olan gülşen-i ma’rifetin bülbülü Sa’dî-i Şirâzî hakkında da kullanılır: O “hukemâ-yı sûfiyyedendir. Felsefesi yüksektir”.¹⁹⁵ Gelibolulu Mustafa Âlî de kendisini âlemin feylesûfî olarak

¹⁸⁸ a. mlf., *Şerhü’l-Mesnevî*, II, 298.

¹⁸⁹ a. g. e., I, 484; felsefe kitapları okumayı ilhâd ve geniş mezhepli olmakla özdeşleştiren bir örnek için ayrıca bkz. Latîfî, *Tezkiretü’ş-Şu’râ ve Tabsıratu’n-Nuzamâ*, s. 455.

¹⁹⁰ Fuzûlî, *Leylâ ve Mecnûn*, s. 34-35.

¹⁹¹ Bursevî, *Şerhü’l-Muhammedîyye: Feralu’r-Rûh*, I, 156.

¹⁹² a. mlf., *Şerhü’l-Mesnevî*, I, 63.

¹⁹³ a. mlf., *Kitâbü’l-Envâr*, s. 62.

¹⁹⁴ Hüseyin Vassâf, *Kemâl-nâme-i İsmail Hakkı*, s. 8, 14, 26, 37; a. mlf., *Sefîne-i Evliyâ*, III, 75, 89; Mehmed Şemseddîn, *Bursa Dergâhları: Yâdigâr-ı Şemsî*, s. 178; “*Rûhu’l-Beyân* nâm tefsîr-i kebirini belîğ bir Arap münşisi gibi lisân-ı Arap üzere yazıvermiştir”. *Kemâl-nâme-i İsmail Hakkı*, s. 37.

¹⁹⁵ Osman-zâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, I, 287.

görür.¹⁹⁶ Belagatle dolu bazı filozoflar, “insanların akılları, kalemlerinin sivri uçları altındadır” derken¹⁹⁷ belki de Mustafa Âlî gibi düşünürleri kastederler. Yine Gelibolulu, feylesûf ifadesini âlimler için kullanır. Ebussûd bunlardan bir tanesidir. Yavuz Sultân Selîm zamanından beri ondan başka bir müellif yetişmemiştir. *Künhü'l-Ahbâr* müellifi, her biri nefis-i emmârelerine tabi olarak dünyevî makamlarla kayıtlı hâle geldiği için bu tarz feylesofların yaşadığı zamanda zuhûr eylemediğinden şikâyetçidir.¹⁹⁸ Ona göre “mevâlî-i izâm addolunan ekâbir-i fihâm ki vardır mücerret cübbe geymeg ile birbirlerine caka satmadan ve bir sûf idinmeg ile feylesûf- mevsûf geçinmeden hâlî değillerdir.”¹⁹⁹ Gelibolulu, Molla Şemseddîn Fenârî'nin üstâdlarından Mevlânâ Alâeddîn Esved/Kara Hoca'yı da çeşitli ilimlerle vasıflanan bir filozof olarak görür.²⁰⁰ XVII. yüzyılda muhtemelen Şeyhülislâm Behâî Efendi için söylenen beyit de bu cümledendir: “Eger muallim-i evvel olaydı şâgirdi/muhâl idi ana sâni kalurdu bî-hemtâ”.²⁰¹ Geniş bir mana ve mâhiyet alarak kendi asıl anlamına veda etmeden mevcut değerler dünyasının emrine giren felsefe burada bir çeşit zihniyet ve dünya görüşü şeklini alarak fikir hayatını idare eden zembereklerden biri hâline gelir. Filozof kelimesinin geldiği noktayı gösteren bu tablo devrin asıl yaşayan tarafını oluşturur.

Hukemâ-i felsefî, sûrete ve zâhire odaklanarak insanı küçük âlem olarak görürken hukemâ-i İlâhî hakikat ve manaya odaklanarak büyük âlem olarak görür, ehadiyyet sırrına erdiği için O'nun âdem ve âlemin, aslı ve başlangıç noktası olduğunu gözden kaçırmaz.²⁰² O hâlde felsefe ilminde mâhir ve aklî işleri idrâk etmede kâmil olan feylesûfa düşen akıl ve kalb tutulmadan evvel hazırlık yapmak, ikilik kılmamaktır. Bunu *Muhammediyye* müellifi Yazıcı-zâde “gel beru ey ilm içinde feylesûf/kıl tedâruk ermeden akla husuf” şeklinde dile getirir.²⁰³ Bursevî söz konusu ifadeyi şerh ederken bu bakış tarzının hakikî sîmâsını verir: Aklın nûru ay gibi sönmezden yani ecel gelip ölmezden önce “evrâk-ı kıl u kâli ateş-i hâlde yak ve hâlini tedârik için ilm-i hâl defterine bak; zira ilm-i âhîret ilm-i dünyadan yek ve ilm-i âhîret ile âmil olan dahi ulemâ arasında yek ü yekdir”. Nitekim Sa'dî-i Şîrâzî bütün ilimleri bilsen de amelsiz sadece bir iddiacı ve yalancısın derken, Şeyh Ebû Said Ebû'l-Hayr bu tavrı Ebû Ali Sînâ üzerinden itikâdî bir noktaya taşır: “Eğerçi hâlâ âlemde senden a'lem yoktur. Velâkin kâfirsın; zira ilmin gayr-ı nâfî kâbilindendir. Akılla Hakk'a vusûl istersen o ise şer'-i Mustafâ'ya tevessül ve dâmen-i mürşîd ve dest-i aşka temessüksüz muhâldir”. İlâhî-i Üskûbî'nin de dediği gibi hey'et ilmi ve işrâkî hikmet, tâliplerini Hakk'a erıştırse idi İbn Sînâ kerâmete mazhar olur

¹⁹⁶ “Ben feylesûf-î âlem iken müftî-i hîred/öğrenmemişdi kâbil olup iki mesele”. Gelibolulu Mustafa Âlî, *Divân*, II, 254.

¹⁹⁷ a. mlf., *Menâkıb-ı Hünervân*, s. 9.

¹⁹⁸ a. mlf., *Nasîhatü's-Selâfîn*, s. 175.

¹⁹⁹ a. g. e., s. 177.

²⁰⁰ a. mlf., *Kitâbü'l-Târih-i Künhü'l-Ahbâr*, I/1, 86-87.

²⁰¹ Ömer İnce *Cevrî Divânı'ndaki Tarihi ve Efsânevi Unsurların Tespiti ve İşleniş*, s. 54.

²⁰² İsmail Rüşdî Ankaravî, *Şerhu'l-Mesnevî*, IV, 107.

²⁰³ Bursevî, *Şerhu'l-Muhammediyye: Ferahu'r-Rûh*, II, 22.

Fârâbî de kutb-ı âfâk makamına çıkardı. *Fîitûhât* ve *Fusûs*'un parıltıları âyetler ve naslara uyulmadığı takdirde hakikat yoluna götürmez. Çözüm Nef'î'nin şu beytindedir: Akla mağrûr olma Eflâtûn-ı vaktolsan eğer/bir edîb-i kâmilî gördükte tıfl-ı mekteb ol"; zira "üstâda şakird olmak minhâc-ı kadîmdir".²⁰⁴ Filozoflar ise akılı mürşid ve rehber edinir. Şeriatı koyup akıl mezhebine tabi olurlar. Onların iddiasına göre nebîler, kâmil akıl sahipleri için değil anlayışı kıt olan avâma gönderilmiştir zira akılı kâmil olan Peygamber'e muhtac olmaz. Hüdâ'ya delil akıl olduğuna göre ona uymayan yaratıcısını bilmez. O hâlde aklen kemâle eren, akıllarının ma'kûl gördüğü ve makbûliyyetine hüküm kıldığı her şeyi işleyen filozoflar için nebîlere tabi olmak vâcib ve lazım değildir.²⁰⁵ "Mücerret akl ile sülûk etmek felâsife tarîkidir". Hâlbuki akıl ve re'y güçlü bir vâsıta değil aksine köstektir ve hakikati idrâkte kusurludur. Bir malûmdan bir malûma intikâl eden sahîh nazar her ne kadar Hakk'ı bilmeye sebep olsa da netice olarak ihtilâflardan ve ikilikten uzak kalması mümkün değildir. Nitekim Şeyh-i Ekber aklî nazara ve mukaddimeler tertibine muhtaç olan zâhir ulemâsına nispetle Kur'ân'ın bîkr kaldığını vurgularken bu gerçeğe işaret eder; zira onların ilimleri tefekkürleri, hakikat ulemâsının marifeti ise tezekkürleridir.²⁰⁶ Meccduddin Bağdâdî rüyâsında Hazret-i Peygamber'i görür. İbn Sînâ hakkındaki fikrini sorar. Resûlullah onun vâsıtasız olarak Hakk'a ulaşmaya çalıştığını delilinin kendisi olduğunu ve neticede ateşe düştüğünü söyler.²⁰⁷ O hâlde bir kimse akılda Câlînûs ve Aristoteles gibi kemâl bulsa ve Ebû Ali Sînâ gibi hukemânın ve akıl erbâbının reisi olsa ve *Şifâ* gibi kitaplar telif etse şeriat ve sünnet üzere sülûk kılmasa bu denizde boğulur ve Aristoteles'in dini üzere olur.²⁰⁸ *Mesnevî*'de de görüleceği üzere Hüdâ'nın nûrunu müşahade eyleyen kimsenin şânını akılda kemâle eren Ebû Ali Sînâ şerh ve beyan eylemeye güç yetiremez.²⁰⁹

Fikirlerin mekanizmasını yeni baştan kurarken Taşköprü-zâde ve Kâtip Çelebi'nin İbn Haldûn'dan aktardığı hâdiseler, döneme dair birçok özellikler içermesi bakımından dikkate değerdir. Amr b. el-As İskenderiye'yi kâfirlerden aldığı zaman orada kitaplardan oluşan bir hazîne bulur. Ne yapması gerektiğini Hazret-i Ömer'le istişare eder. Hazret-i Ömer de kendisine şöyle der: "Ammâ ol zikrettiğin kütüb eğer ânlarda Kitâbullâh'a muvâfık ve Sünnet-i Resûl'e mutâbık nesne var ise pes kitâbullâh ile ândan istiğnâ olunur. Eğer ânın gayrı ise ona bizim ihtiyacımız yoktur. Hemen ifnâ ve i'dâm edesin". Bunun üzerine Amr b. As bunları İskenderiye hamamlarında yakar.²¹⁰

²⁰⁴ Yazıcıoğlu Mehmed, *Muhammediyye fî Kemâlâtü'l-Almediyye*, s. 174; *Muhammediyye*, s. 236; Bursevî, *Şerhü'l-Mesnevî*, I, 78; II, 11; a. mlf., *Şerhu'l-Muhammediyye: Ferahu'r-Rûh*, II, 22; Mevlânâ'nın *Mesnevî*'de aynı gerçeği terennüm eden ifadeleri için bkz. a. mlf., *Şerhu'l-Muhammediyye: Ferahu'r-Rûh*, II, 22.

²⁰⁵ İsmail Rûsûhî Ankaravî, *Şerhu'l-Mesnevî*, III, 200.

²⁰⁶ Bursevî, *Şerhü'l-Mesnevî*, I, 76.

²⁰⁷ İsmail Rûsûhî Ankaravî, *Şerhu'l-Mesnevî*, IV, 787.

²⁰⁸ a. g. e., IV, 786.

²⁰⁹ a. g. e., IV, 103.

²¹⁰ İbn Haldûn *Mukaddime*'de hâdisenin İran'da cereyan ettiğini söyler ve Amr b. As yerine başka bir ismi

Bu mesele tazelendiğine göre Hazret-i Ömer devrinde mevcut olan bu özgüvenin Osmanlı asırlarında da yitip gitmediği âşikârdır. Nitekim Osmanlı'da Kânûnî sonrası dönemde felsefenin âkibetine ağıt yakan Kâtip Çelebi'nin talebeye verdiği nasihat de şudur: Ehl-i Sünnet inançlarını sağlam bir şekilde zabt eyleyip kitap, sünnet, icmâ-ı ümmet kalesine girmeli, Kur'ân, hadîs, fukahâ ve evliyâ kelâmını mîzân kabul etmeli, sonra filozofların kitaplarını, kelâmcıların sözlerini ve sûfîlerin kelâmını derinlemesine inceleyip huz mâ safâ da' mâ keder (zevk vereni al, sıkıntı vereni bırak) usûlünce her birinden sahîh fikr ve nazarla faydalı olanı kabul edip onlardan istifâde etmeye bakmalıdır. Hiçbirini redd ve inkâr etmeyip taassup derdine düşmemelidir.²¹¹ Görüleceği üzere hayatı idare eden zihniyete doğru genişleyerek felsefede derinleşme Müslümanlık hesabına kaydedilebilecek en esaslı tedbîrlerdir.

Bu bakış açısının büyük neticelerinden biri felsefenin kendisine bir dayanak noktası aramaya mecbur kalması, sosyal hayatı idare eden zihniyete doğru uzanarak genişleme ve derinleşme imkânı bulması hâliyle kendi esas umdelerini yeni baştan tanzim etme ihtiyacından kaçamamasıdır. Osmanlının mensûbu olduğu âlemin kadîm zamanlarını göz önüne getirdiğimizde yeni dönemde felsefenin, düşünce ve realitenin ta kendisi hâline geldiği görülür. Bu yönüyle felsefî düşünceye kozmopolit bir rûh hâkimdir. Bu ruha rengini veren muharrik unsur kelâmı tasavvuftur.

zikreder. Taşköprü-zâde, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, I, 319; Nitekim Kâtip Çelebi, İbn Haldûn'a uyarak hâdiseyi ele alır. Müslümanlar Fars beldelerini fetheder, Yunanlılardan intikal eden kitapları ele geçirir. Sa'd b. Ebî Vakkâs, Ömer b. El-Hattâb'a takip etmesi gereken yolu sorar. Cevap şudur: "Onları suya atınız, eğer onların içindekiler hidâyete ulaştıran şeyler ise Yüce Allah ondan daha doğru olan şeyle bizi hidâyete erdirmiştir; eğer dalâlet ise Yüce Allah bize kâfidir." Bunun üzerine onları suya veya ateşe atarlar. Böylece Farslıların bu kitaplarda mevcut olan ilimleri kaybolur. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I, 446.

²¹¹ Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-Hakk fî İhtiyârî'l-Ehakk*, s. 146-147.

4. BELLİ BAŞLI VASIFLARIYLA OSMANLI *TEHÂFÛT* GELENEĞİ

Osmanlı'da *Tehâfût* yazımının manzarası bir bakımda Selçuklu asrından pek farklı değildir. Esas vasıflarla ana fikrin aynılığı ilk göze çarpan şeylerdir. Osmanlı asırlarında *Tehâfût* çizgisinde fikir imâl ederek bu geleneği yeni baştan şekillendiren mütefekkirler, yaşadıkları zamanın adamlarıdır. Onlar fikri dava hâline getiren metinlerle, inanç dünyasının hususiyetlerini filozoflara karşı durarak muhafaza etmede ısrar ederler, hâliyle rakipleriyle mücadele etmekten çekinmezler. Bu bakımdan bahse konu geleneği o devrin ayırıcı çizgileri olan anlayışlar etrafında izah etmek mümkündür. Felsefenin hakikî hüviyetini bulma yolunda attığı en kuvvetli adımlardan biri olan *Tehâfût* geleneği, her şeyin neyin etrafında dönmesi gerektiğini göstermek gayesi ile harekete geçer. İbn Sînâ'da kemâle eren bir sistem, amelî bir zekaya da sahip olan Gazzâlî ile Osmanlı mütefekkirlerinin şahsında âdetâ bir nefis muhasebesi yaparak hızını artırır. Bir taraftan mevcut yapı en hurda teferruatına kadar nakledilir diğer taraftan mensûbu olunan dünya görüşü istikâmetinde tasfiyeye tabi tutulur. Felsefenin esiri olup kalmadan Selçuklu ve Osmanlı fikir hayatının etrafında döndüğü meselelerin içyüzü irdelenir. İnanç hayatı adına konuşan ve düşünce karşısında vaziyet almayı çok iyi bilen Hoca-zâde, Tûsî ve Kemâl Paşa-zâde filozofların vücûd verdiği meseleleri, dört beş asrın aralığından bakarak lâyık olduğu çerçeve içinde değerlendirmeye açarlar, belki de yeni baştan tanzim ederler. Geçmişin imkânlarını yaşadıkları dönemin imkânları ile birleştirmek sûretiyle iki ayrı zamanın birbirine karışan ritmi refakatinde bir mukavemet kuvveti elde ederler, mazinin ve günün tam bir muhasebesini yaparlar, asırlar içinde hayata mâl olarak hükmünü yürüten ölçü hissi kaybolduğu takdirde fikrin bir manasının kalmayacağını gösterirler, filozofların görüşlerini yaşanan âlemle irtibatlı kılarak manalandırırlar. Sadece okuma ve düşünmeye değil, öteden beri devam eden değerler cetveli istikâmetinde yaşamaya da ehemmiyet verirler. Bu biri disiplin hatta metot meselesidir.

Selçuklu tecrübesini kendisine mâl eden Osmanlı felsefesinin mühim taraflarından birini aydınlatan sudûr nazariyesi etrafında gündeme gelen fikirler de göstermektedir ki yaşanan zamanın ötesinden gelen felsefe, hayata dışardan ancak şöyle böyle giren bir şey değildir. Bu geleneğin arkasında sadece hayat değil, düşünceye karşı kayıtsız

kalmayan devlet de vardır. *Tehâfüt* geleneğine vücûd veren eserlerin kaleme alınma sebepleri, etraflı bir şekilde etüd edildiğinde karşımıza çıkan gerçek şudur: Hoca-zâde ile onun muâsır olan Tûsî eserlerini Fâtih Sultân Mehmed Hân'ın emriyle yazmışlardır.²¹² Hükümdârlık makamı fikre bakan bu cephesiyle hayattan devşirdiklerini devletin geleceğine eklemesini bilir. Siyasî irâdeden aldıkları emirle harekete geçen mütefekkirler, sultâna itaat filozoflara da isyan ederek bir çıkış yolu ararlar. Felâsifeyi büyük prensipler nâmına tenkit ederler. Böylece fikir adına saltanat makamına âlet olmayı bir zaaf olmaktan çıkarıp meziyet hâline getirirler. Hükümdârlık makamının realiteye rağmen bazı değerleri düşüncelere kabul ettirmenin önüne geçerler. Ritmin en canlı görüldüğü yerlerden biri de burasıdır.

Bahse konu fikrî mesainin bir meziyeti de şudur: Hükümdârın şahsında gazâyı fikre bağlayan²¹³ ve felsefî düşünceye muhafazasını istediği çerçeveler içinden bakan *Tehâfüt* geleneğinde temel hedef; tefelsûf ehline karşı çıkararak, hak ve yakîn ehlini yüceltmek, filozofların İlâhî ve tabîî ilimlere ait görüşlerini temellendirmek üzere ileri sürdükleri delilleri tahkiye ederek çürütmektir; zira felâsifenin şer'î kâideler ve dînî akîdelerle sabit olan hususlara aykırı düşen iddiaları bu iki ilimde bulunur.²¹⁴ Bununla beraber söz konusu geleneği inşâ eden mütefekkirler hedeflerinin, selefleri olan filozofların görüşlerini bütünüyle geçersiz kılmak olmadığını tasrîh etme ihtiyacı hissederler; zira rûhânî meâd başta olmak üzere aklî lezzetin cismânî lezzetten daha şerefli ve güçlü olması gibi bazı hususlarda görüleceği üzere onların söylediklerinin bazıları kesin olarak doğrudur.²¹⁵ Bazıları ise kesin olarak yanlıştır. Mesela filozoflar aklî mukaddimelere itimad ederler ve fikrî nazarlar istikâmetinde hareket ederler. Bunlar birbirlerini tamamlamamış zaman onların irâde ettikleri hususlar külliyyen temelsiz hâle gelir.²¹⁶ İdrak kudreti olarak aklın güç ve kuvvet bakımından en ileri derecede olduğu izahtan vareste ise de her şeyin hâllerini ve hakîkatlerini hususen de İlâhiyâtla ilgili hususları kavraması mümkün değildir. Akıl İlâhî hakîkatleri idrâk etmede müstakil olmadığına ve vahiyden bağımsız aklın nazarı bunları kuşatamayacağına göre filozofların aklın istiklâli ile İlâhiyât'ın anlaşılması güç meselelerini bildiklerine ve bu inançlarının yakîn olduklarına dair iddiaları çok su götürür.²¹⁷ İlâhî meseleler mücerret fikir ve nazarla idrâk edilebilecek hususlardan değildir.²¹⁸ Bir başka ifadeyle

²¹² Hoca-zâde, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 3; Alâeddîn et-Tûsî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 60; Alâeddîn Tûsî her ne kadar din-felsefe karşılaştırmasını yapmaya kendisini lâıyk görmese de şer'î ve aklî bakımdan halifenin/hakânın emrine uymayı Allah'a ve O'nun resûlüne uymakla eş değer gördüğü için bu emre hayır diyemeyeceğini özellikle belirtme lüzûmu duyar. Üli'l-emre itaat Allah'a ve O'nun resûlüne itaat olduğuna göre hükümdara itaat etmeme noktasında ne şer'î ne de aklî ruhsat vardır. Alâeddîn et-Tûsî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 60-61.

²¹³ a. g. e., s. 60.

²¹⁴ Hoca-zâde, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 5; Kemâl Paşa-zâde, *Hâşiye 'alâ Tehâfüt al-Falâsia*, s. 18-19.

²¹⁵ Alâeddîn et-Tûsî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 387.

²¹⁶ a. g. e., s. 62.

²¹⁷ a. g. e., s. 65, 388.

²¹⁸ a. g. e., 59.

“bir kimsenin mücerret fikir ile hakîkate ulaşması kolay değildir”. Ancak âyetler ve mucizelerle desteklenen akıl doğru yolu bulabilir.²¹⁹ Akıl ve naklin birbirine mutâbık olması gerektiğine dikkat çeken ve fikri daima insanı aşan sınırlar arasından gören Osmanlı *Tehâfütü* geleneğinin takip ettiği usûlün en karakteristik hususiyetleri bu noktada toplanır.²²⁰ Nazar ve istidlâl bahsinde derinleşerek İlâhiyât’a ait meselelerde aklı mutlak hâkim hâline getiren, sahîh nazarın gerekli kıldığı bir şey olmamasına rağmen sarîh vahyin ifadelerine kulak vermeyen²²¹ filozofların yaptığı gibi şeriata dayanmadan sırf akılla yol almaya çalışmak, engin denize gemisiz açılmaya tekabül eder. Hâliyle boğulmak kaçınılmazdır.²²²

Mevcut çerçevelerin yetersizliğini gösteren bu sözler, Osmanlı düşünce hayatının programı gibidir. Mesele felsefeye karşı alelâde bir reaksiyon değil, ölçü ve realite meselesidir. Bir kültür ve inancın terbiye ettiği düşünürlerin felsefeyi kendisine ait bir hakîkat hâline getirmek için gösterdiği bütün bu gayretler, Gazzâlî’nin *Tehâfütü’l-Felâsife*’de filozoflara yönelttiği tenkitlerin Osmanlı felsefesine doğrudan akseden cephesidir. Gazzâlî’nin asırlarca benimsenmesinin sırrı biraz da burada toplanır. Hem filozofların görüşlerini yeni baştan şekillendirerek kendisine mâl eden hem de aklın ehliyetini sorgulamaya tabi tutarak felâsifeyi hesaba çeken dolayısıyla da felsefeyi bir hücum silahı, durulan yeri tahkim ve takviye etmenin aracı hâline getiren Gazzâlî de felsefî usûlle dinin temel esaslarının ispatlanmasının mümkün olmadığı kanaatini taşır. Bu meselelerin ilkeleri Peygamberler tarafından ortaya konulmuştur. İnsana düşen bunlara inanmaktır.²²³ Dinle felsefe arasındaki fark üzerinde aşılamayacak bir engel gibi ısrar eden huccetü’l-İslâm’a göre onlar ne kadar rasyonel bir hayat sürdürdüklerini iddia ederlerse etsinler, daima içten değilse de dıştan ikiye bölünmüş olarak yaşarlar. Hâl bu ki İslâmiyet iç ve dış manzarasıyla bir ve bütündür. İtikâdî ve amelî hükümler, birbirini besler ve derinleştirir. Bu hükümler hayatı ve düşünceyi idare eden yönleriyle aynı kökten dal budak salarlar. Bu açıdan işin özü; İlâhiyâta dair meselelerin akılla değil din vâsıtasıyla idrâk edilebileceğini teslim etmekte toplanır.²²⁴ Zira esas olan şeriattır. Filozoflar ise şeriata ters düşmüşlerdir.²²⁵ Bu istikâmette İbn Sînâ ile Fârâbî’nin yaslandığı zeminin onları desteklemediğine dikkat çekilerek “filozofların fazîletlilerinden olan” Aristo’nun şu sözü referans verilir: Filozofların yakînî dînî gerçeklere muhâlif bir şekilde inandıkları ve kesin olduğunu iddia ettikleri usûl üzere irâd ettikleri deliller çatlaklarla mâlûldür.²²⁶ Bu çatlaklar muayyen hususlarda

²¹⁹ a. g. e., s. 67.

²²⁰ Hoca-zâde, *Tehâfütü’l-Felâsife*, s. 2.

²²¹ Alâeddin et-Tûsî, *Tehâfütü’l-Felâsife*, s. 59.

²²² a. g. e., s. 67.

²²³ Gazzâlî, *Tehâfütü’l-Felâsife*, s. 140.

²²⁴ Hoca-zâde, *Tehâfütü’l-Felâsife*, s. 2-3.

²²⁵ Alâeddin et-Tûsî, *Tehâfütü’l-Felâsife*, s. 69.

²²⁶ a. g. e., s. 67-68.

felâsifeyi itikâdî açıdan küfre yuvarlamıştır. Onlar şeriatın kesin delillerinin olduğu noktalarda âlemin kıdemini savunurlar, Allah'tan ihtiyârı selbederler, cüz'îleri bilmeyi nefyederler²²⁷ -ki efâlu'l-ibâd da buraya dâhildir- ve cismânî meâdî reddederler. İşte bütün bu görüşleri nedeniyle de küfre düşerler.²²⁸

Gazzâlî'ye göre de filozoflar üç meselede dinin inanç esaslarını inkâr ettikleri için küfre düşmüşlerdir: Birincisi âlemin ezeliyeti yahut hudûsu problemi; ikincisi Allah'ın ilminin cüz'îleri kuşatamayacağı iddiası; üçüncüsü de cesedlerin dirilmesi hususudur.²²⁹ Türk *Tehâfüt* geleneğine bu hükümler zâviyesinden bakıldığında usûl ne derecede felsefî olursa olsun hedef kelâmîdir. Çok esaslı hususiliklerle beslenen, zihnen çok geniş olsa da inanç açısından mevcut standartların ötesine geçmeye karşı çıkan bu gelenek, Osmanlı itikâd dünyasını tahkim ve takviye etmek amacıyla vücûd bulur. Bu bakımdan onlar, Teftâzânî'nin kelâmın felsefleşme sebepleri etrafında vurguladığı hususları Osmanlı asırları ve realiteleri etrafında yeni baştan tecrübe eder. Hoca-zâde kelâmla felsefenin, Tûsî ile Kemâl Paşa-zâde ise kelâm-tasavvuf ve felsefenin birbiriyle kaynaşmasıdır. Bunlara şeyhülislâmın devlet adamı oluşunu dolayısıyla mücerrede doğru yürürken müşalıhas olana dönmek zorunda kalışı da eklemelidir. Burda gözden kaçırılmaması gereken bir başka husus da Gazzâlî'den beri hükmünü yürüten şu gerçektir: Kelâmla metafizik mutlak mevcudu konu almak bakımından müsterektir. Fakat kelâmcıyı kayıtlayan muharrik unsur İslâm kânûnu, metafizikte ise İslâm'a muvafık olsun yahut olmasın filozoflarının kânûnudur. Fakat bu duruma Osmanlı düşüncesine âdetâ metafizik bir tesiri olan Cürcânî'nin itirazı vardır; zira Allah'a cismiyyet nispet eden Mücessime de bid'at ehlinden olmakla beraber kelâm ehlinden olduğu şüphe götürmeyen Mu'tezile de ortaya attıkları meselelerin İslâm kânûnuna göre hak olduğunu bâtil olmadığını ileri sürmektedir.²³⁰ Sık sık eserlerine dönülen Cürcânî'nin bu görüşünü *Tehâfüt*'te Gazzâlî'nin filozoflara karşı Mu'tezile

²²⁷ Gazzâlî'ye göre Allah'ın cüz'îleri bilmediğini ileri sürmek dinleri temelden yıkmakla eş değerdir. Mesela Zeyd Allah'a isyan yahut itaat edecek olsa Tanrı onun vaziyetindeki değişimi bilemez. Çünkü O fert olarak Zeyd'in kendisini ve ondan çıkacak olan fiilleri bilemez. Bu şekilde ferdi bilmeyince onun fiillerini ve durumunu da bilmesi mümkün olmayacaktır. Bir başka ifadeyle O Zeyd'in kâfir veya Müslüman olduğunu değil, sadece mutlak manada insanın kâfir veya Müslüman olduğunu küllî bir bilgi ile bilecektir. Bu durumda Allah'ın, peygamberliğini ilan ettiği halde Hazret-i Peygamber'in bu halini bilmeyeceği gibi garip bir durum ortaya çıkar. Allah'ın ilminin küllî yahut cüz'î olarak nitelenemeyeceğini gündeme getiren İbn Rüşd'e göre Gazzâlî'nin Meşşâilere yönelttiği bu tenkitler doğru değildir. Her şeyden önce onlara göre Allah cüz'îyyâtı insanlardan farklı olarak bilir. Dahası sâdık rüyanın bile gelecek zamanda ortaya çıkacak olan cüz'îyyât konusunda uyarılar içerdiğini ve bu ilmin de her şeyi idare eden ve her şeye hâkim olan ezeli ilim cihetinden hâsıl olduğunu vurgulayan filozoflara; *Allah, kadîm ve ezeli olan ilmi ile hâdis olan şeyleri bilmez* şeklinde bir iddia nispet etmek doğru değildir; zira onlar Allah'ın hem cüz'îyyâtı hem de küllîyyâtı insanların bildiği gibi bilmediğini söylerler. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 194-196; İbn Rüşd, *Faşlu'l-Makâl*, s. 123-125, 180.

²²⁸ Alâeddin et-Tûsî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 71, 387; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, IV, 121-127.

²²⁹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 67, 293-294.

²³⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 47-48; benzer görüşler için bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, I, 177-178; II, 99, 101.

ile kurduğu ittifaktan hareketle okuduğumuzda stratejik neticelere odaklı bir endişenin hâkim olduğu görülür. Râzî'nin de ifade ettiği gibi aklî meselelerde naklî delillere sarılmak câiz değildir.²³¹ Vaziyet ne olursa olsun gelenekte kendini bulan endişe sâhibinin, kelâm ilminin vaziyeti ile ilgili en ufak bir şüphesi yoktur; zira kelâmda akılla nakil telif edildiği için bu ilmin getirdiği delillerde şüphe olmaz. Mücerret bir ilim olan²³² metafiziğin/İlm-i İlâhî delillerinde naklin aleyhine bir vaziyet olduğu için bunlar sarîh akıldan değil vehimden alınmadır.²³³

Türk *Tehâfüt* geleneği her şeyden evvel bir tenkit geleneğidir. Tenkit fikri tabiatıyla bünyesinde bir iddiayı taşır. Bir taraftan felâsifeden beslenen, diğer taraftan da filozoflara karşı kelâmın savunmasını yapan bu gelenek, selef-halef ilişkisi içinde hayatını sürdürür. İbn Sînâ'nın düşünce yapısını onunla hesaplaşarak tevârüs eden Gazzâlî ile başlar. Osmanlı *Tehâfüt* yazımının oluşumunda mühim bir merhale olan Râzî, Cürcânî ve Teftâzânî'nin şahıslarında devam eder. Aynı halkanın bir devamı olan Hoca-zâde, Tûsî ve Kemâl Paşa-zâde'nin şahsında aktüelleğini ve hükmünü yürütür. Osmanlı düşüncesinin ısrarla maziye baktığı noktalardan birisi de burada manalanır. Bunlar Osmanlı'da fikrî terbiyenin esaslı unsurlarıdır. Diğer bir ifadeyle Osmanlı mütefekkirleri maziyle günün realitelerini uyuşturma noktasında Gazzâlî dolayısıyla da İbn Sînâ başta olmak üzere Râzî, Cürcânî ve Teftâzânî'nin görüşlerini zengin bir maden gibi işletirler. Birkaç kıvılcıkta geçmiş asırları içlerine alırlar. Mihverinden çıkarmadan fikre hususi sûrette tasarruf ederler. Hep aynı eksen etrafında dönerek hareket noktalarını hiçbir zaman kaybetmezler, kendilerini besleyecek mecrâyı tam manasıyla burada bulan ve büyük kökleri durmadan yoklayan Osmanlı düşünürleri, bulduklarını devam ettiren, genişletip derinleştiren insanlardır.

Osmanlı *Tehâfüt* geleneğinin kaynaklarına dair yaklaşık bir manzara sunan bu tablonun hâşiyesinde dolaştığımız zaman Hoca-zâde, Tûsî ve Kemâl Paşa-zâde'nin Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'de vücûd vermek istediği gayeyi ete kemiğe büründürmek maksadıyla harekete geçtikleri görülür.²³⁴ Fâtih Sultân Mehmed Hân'ın Tûsî'ye Gazzâlî'nin açtığı vadiyi takip ederek onun üslûbu üzere bir eser yazmasını, tashîh, iptal, tercih ve taz'îf bakımından her iki zümrenin sözlerini ve kâidelerini karşılaştı-

²³¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 58.

²³² Mücerret kelimesi bütün olarak madde ile karışık olma fikrini nefyeder. Kemâl Paşa-zâde, *Hâşiyeye 'alâ Tehâfüt al-Falâsia*, s. 21.

²³³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 53-54; Kemâl Paşa-zâde, *Hâşiyeye 'alâ Tehâfüt al-Falâsia*, s. 22-23; Tanrı, O'nun sıfatları ve mücerret akıllar gibi madde ile birleşmeleri imkânsız olan şeylerle ilgili felsefeye İlâhî Hikmet veya İlâhî felsefe denir. Nedensellik, mâfûliya, birlik, çokluk ve bazen maddeye, bazen maddeden mücerret olan şeylere ârız olan diğerleri gibi madde ile birleşmeleri imkânsız olan şeylerle ilgili felsefeye de İlk felsefe denir. Nazarî hikmet, kendisi için istenen hikmetle başkası için istenen hikmet olmak üzere ikiye ayrılır. Bu ikincisi mantıktır. Kemâl Paşa-zâde, *Hâşiyeye 'alâ Tehâfüt al-Falâsia*, s. 22-23.

²³⁴ Alâeddin et-Tûsî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 59.

masını ve dikkatini çeken hususları ortaya koymasını emretmesi bu cümledendir.²³⁵ Allah-âlem ilişkisi etrafında yürütülen fikirlerde çok iyi görüleceği üzere;²³⁶ eserlerin yörüngesini tayin eden kaynak ve en iyi ifade vâsıtası Gazzâlî'dir ve onun *Tehâfütü'l-Felâsife*'si Türk felsefe tarihinde belli başlı bir hâdisedir. Teşekkül eden birikimi sırtlanan Osmanlı *Tehâfüt* geleneğine vücûd verenler, eserlerini asırlar evvel Gazzâlî'nin kurduğu sisteme intibak ederek yazarlar, seleflerinin dünyasına girerek kendi âlemlerini inşâ ederler, o devrin rûhunu kendi dönemlerine mâl ederler. Selçukluyu süzerek Gazzâlî'nin çehresini muhafaza eden bir manzarayı Osmanlı iklimine hâkim kılarlar. İtikâdî açıdan filozofların sebep olduğu problemleri ve daha ilerisini herkesten önce gören ve felsefenin eşliğinden geçerek hikmete ulaşan Gazzâlî'yi müdafaa etmek mevcut itikâdî standartları müdafaa etmektir.²³⁷ Osmanlı *Tehâfüt* geleneği, sadece fikrî ve cedelî taraflarını değil üsûlünün hususiyetlerini ve üslûbunun ilk şekillerini de Gazzâlî'ye borçludur. Onlar huccetü'l-İslâm olarak vassettikleri bu büyük İslâm mütefekkirinin üsûl ve sistemini yeni baştan tatbik ve tecrübe ederler. Filozoflara karşı takip edilecek hareket tarzını esas alarak devam eden bu tarz, Osmanlı felsefesini inşâ eden unsurların Selçukluya dayandığını gösterir. Osmanlı felsefî düşüncesinde daima ona bağlı bir taraf vardır. Fakat bu başlangıç noktasında kalmaz. Bir med cezir hâli'nde ileriye, geriye, gider gelir. Türk *Tehâfüt* geleneği Gazzâlî'den başlayarak burhânî değil ilzâmî yolla harekete geçer. Onlar el-imâmu'l-hümâm, kudvetü'l-eimmeti'l-'ızâm, mürşidü tavâifi'l-enâm, huccetü'l-İslâm, el-âlemü'r-rabbânî, şeyhune's-samedânî şeklinde vassettikleri²³⁸ Gazzâlî'ye muvâfık hareket etseler de bunu taklîd yoluyla değil de tahkîk ve bahs neyi gerekli kılıyorsa o çerçevede davranarak gerçekleştirirler.²³⁹ Meseleleri ispat ve reddetmede selefleri ile kendi aralarında çok büyük farklar olduğunu söyleme ihtiyacı hissederler.²⁴⁰

Tehâfüt geleneğinde Gazzâlî'nin hemen yanına yerleştirilebilecek isimler Râzî, Cürcânî ve Teftâzânî'dir. Hocâzâde felsefî ve kelâmî çerçevede beslendiği kaynakları Cürcânî ile Teftâzânî'ye ırcâ ederken²⁴¹ *Tehâfüt Hâşiyesi*'nde Kemâl Paşa-zâde'nin

²³⁵ a. g. e., s. 60-61.

²³⁶ Mesela sudûr anlayışı noktasındaki tavrı tamamen filozofları çürütme amacına matuftur. Muhyiddîn Muhammed Karabâğî, *Tu'lîka alâ Tehâfütü'l-Felâsife li Hoca-zâde*, s. 91-99; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, II, 99, 101

²³⁷ Hoca-zâde, Tûsî ve Kemâl Paşa-zâde'nin *Tehâfüt* geleneği etrafında kaleme aldıkları eserleri Gazzâlî okusa beğenir miydi? Teknik çerçevede beğenip beğenmeyeceğine dair bir şey söylenek kolay değil. Fakat kendi düşüncelerinin bir gelenek hâlini alıp aktüelleşmesinden, yaşadığı dönemin realitelerine hapsolmayıp halefleri vâsıtasıyla döneminin üzerine çıkmasından dolayı herhalde bahtiyar olurdu.

²³⁸ Alâeddîn et-Tûsî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 61.

²³⁹ a. g. e., s. 62.

²⁴⁰ a. g. e., s. 63.

²⁴¹ Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hakk fî İhtiyârî'l-Ehakk*, s. 146.

yol arkadaşı Cürcânî²⁴² ile Râzî'dir.²⁴³ O ana kadar teşekkül eden birikimi hususi bir dikkatle kendisinde toplayan ve filozof hüviyetiyle temâyüz eden bu şeyhülislâmın daha çok felsefî çerçevede Râzî'nin refakatinde hareket ettiği görülür. Osmanlı düşüncesinin Râzî'nin eşliğinde yürüdüğü, en iyi ifadelerinden birini de burada bulur. Bununla beraber Kemâl Paşa-zâde'nin pusulası; Gazzâlî, Râzî ve Cürcânî olsa da o kendi fikrinin ve tecrübesinin adamıdır. Filozoflara karşı alacağı vaziyette hiç tereddüt etmeyen bu adam, her şeyden evvel bir tarihçidir. Dünya görüşüne çerçeve teşkil eden bu zemini, bir denge oluşturmak ister gibi felsefe ile derinleştirir. Düşünceye hayattaki yerini vermek için bir yığın fikir ve kıyasla yürür. Aynı ayrı yolları tek bir hedef ve istikâmette toplar, şartlara uygun bir fikrî hayat kurmaya çalışır. Bu bakımdan fikri ahlâk hâline getiren, düşüncenin ahlâkını yapan Kemâl Paşa-zâde'yi tanımadıkça felsefenin Osmanlı'daki serencâmını bulamayız.

Osmanlı *Tehâfüt* geleneğinin Cürcânî ve Tefâtânî ile bu mütefekkirlerin kaynağı mesabesindeki Râzî'ye gidip geldiği bu istikâmette verilebilecek hüküm bellidir: *Tehâfüt*lerin arka planındaki mütefekkirlerle onları aktüel hâle getirenlerin zihniyeti kelâmîdir. Kelâmcılardan bahsedilirken meseleler Eş'arîlerle Mu'tezile üzerinden ele alınır.²⁴⁴ Kemâl Paşa-zâde Eş'arîleri Tanrı'nın fiillerinde amacı reddeden zümre olarak görür.²⁴⁵ Onun *Tehâfüt Hâşiyesi*'nde beslendiği belli başlı kaynaklardan biri olan Cürcânî'ye döndüğümüzde ise topyekûn bir itiraza mahai olmadığı görülür; zira fâilîn fiilinde garazın sabit olması onun başkasıyla mükemmelleşmesini lazım kılar. Fâilîn fiilinde illetin olması ise onun fâilliliğinde noksan olmayı gerektirir. Bundan Allah'ın fiillerinde abes olması lazım gelmez; zira O'nun fiillerinde sayısız hikmet ve maslahat vardır. Fakat bu hikmetler ve maslahatlar O'nun fiilleri için illet ve garaz değildir.²⁴⁶ Bu tenkit ve kabuller, *Tehâfüt* geleneğinin kaynaklarından birinin de Eş'arî ve Mu'tezilî gelenek olduğunu gösterir. Bu yaklaşım tarzı, usûl açısından kendisini muayyen bir mezheple sınırlandırmayarak²⁴⁷ her fikrin kapısını çalan dolayısıyla da mezhebî gerilimi en alt düzeye indirmeye gayret veren Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'te filozoflara karşı hücumunda yanına Mu'tezile'yi alarak topyekûn mücadelesini hatırlatır.²⁴⁸ Kemâl Paşa-zâde

²⁴² Kemâl Paşa-zâde, *Hâşiyeye 'alâ Tehâfüt al-Falâsia*, s. 28, 34, 36, 42, 50, 64, 73, 78, 83, 89, 104, 119, 144, 146, 153, 281-282, 307.

²⁴³ Hoca-zâde, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 10, 14, 45; Kemâl Paşa-zâde, *Hâşiyeye 'alâ Tehâfüt al-Falâsia*, s. 25, 34-35, 50, 57, 61-63, 65, 71, 75-76, 82-83, 84-86, 104, 108-109, 122, 161-162, 223, 270, 305, 342, 353, 460, 486, 500.

²⁴⁴ Hoca-zâde, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 12, 3 i; Kemâl Paşa-zâde, *Hâşiyeye 'alâ Tehâfüt al-Falâsia*, s. 55, 83, 104.

²⁴⁵ a. g. e., s. 55.

²⁴⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 15.

²⁴⁷ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 68-69; İbn Rüşd'ün bu konuda Gazzâlî'ye yönelttiği sert tenkitler için bkz. *Fasl'u'l-Makâl*, s. 144.

²⁴⁸ İbn Sînâ ile herşeyin hitama erdiğine kanaat getiren Gutas'a göre *Tehâfütü'l-Felâsife* "Şâfi-Eş'arî bakış açısından yazılmıştır". *İbn Sînâ'nın Mirası*, s. 256; birkaç hususa dayanarak hüküm verdiği tartışmaya ihtiyaç bırakmayacak derecede ortada olan bu yaklaşım, hem Gazzâlî'nin yaşadığı dönemi gözden

Gazzâlî'nin bu zihniyet ve tavrını şöyle özetler: Münazara tekniğine göre bir itirazı ileri sürenin bu itirazında kendi görüşüne riâyet etmesi gerekmez. İtiraz edenin görüşü olmadığı için bir şeyi kabul etmesi de gerekmez.²⁴⁹ Burada Cürcânî'nin; itikâdında ve itikâdını ispat için yapıştığı delilde Mu'tezile hatalı olsa da onlar da pekâlâ kelâm ilminin sistematığı içinde hareket eden bir zümredir şeklinde kendisini gösteren²⁵⁰ ve Gazzâlî'nin dikkatini tamamlayan yaklaşımını hatırlatalım. Gazzâlî'nin Mu'tezile'ye karşı tavrı *Tehâfüt*'e mahsûs olmak kaydıyla daha kucaklayıcı iken Osmanlı *Tehâfüt* geleneği daha eleştireldir.

Bir başka kaynak ise *Tehâfüt* geleneğinin bizzat kendisidir. Malzeme itibariyle oldukça zengin ve sağlam olan bu geleneği inşâ edenler, hem birbirlerinden beslenir hem de birbirlerini tenkit ve tahkim ederler, halefler seleflerin meziyetlerini ve kusurlarını göstermekten çekinmezler. Mesela usûl olarak Gazzâlî'nin açtığı yolda yürüyen ve onun imbiğinden süzülerek yaşadığı zamana gelen Kemal Paşa-zâde, selefini tenkide tabi tutmaktan geri kalmayan tavrıyla filozofça bir duruş sergiler.²⁵¹ Zaman zaman Gazzâlî'yi tenkit eden²⁵² Kemâl Paşa-zâde bazen Gazzâlî'yi yanlış anladığını söylediği²⁵³ Hoca-zâde'ye göre Tûsî'yi haklı görür,²⁵⁴ bazen Hoca-zâde'nin görüşlerinde ne kadar isabetli olduğunu vurgular,²⁵⁵ zaman zaman her ikisini de tenkit etmekten çekinmez.²⁵⁶ Hoca-zâde'ye yönelttiği belki de en ciddi tenkitlerden biri şudur. Buna göre o filozofların âlemin ezeli olduğu hakkındaki görüşlerini çürütememiştir; zira Hoca-zâde bu noktada felâsifenin görüşlerini yıkmaya teşebbüs etmemiş, ancak bu görüşü ileri sürenlerin bununla ilgili delillerini çürütmeye çalışmıştır.²⁵⁷ Hâl bu ki filozofların iddialarını ispat etmek için ileri sürdükleri delillerinin çürütülmesinden bu iddialarının da çürütülmesi

kaçırma zaafıyla hem de *Tehâfüt* geleneğinin Osmanlı asırlarını dikkate almama ciddiyetsizliği ile mâlûldür.

²⁴⁹ Kemâl Paşa-zâde, *Hâşiye 'alâ Tehâfüt al-Falâsia*, s. 98, 472.

²⁵⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 38.

²⁵¹ Osmanlı *Tehâfüt* geleneği üzerine çalışmaları ile bilinen Ahmet Arslan'a göre kelâm felsefenin işe yarar kısımlarını kendi bünyesine dâhil etmiştir. Bu bakımdan *Tehâfüt* yazarları meselelere orijinal bir yaklaşımda bulunmaktan ziyade "kendilerinden önce gelen kelâmcı ve filozofların bu meseleler üzerindeki görüşlerini muhakeme edip bir tarafı tutma eğilimindedir". Bu cephesiyle felsefî tefektir çok defa itirazlar ileri sürmeye hâliyle münazara ve diyalektikçe bir manada "var olandan ziyade olması gerekene yönelen" kelâmın usûlüne indirgenmektedir. Bir başka ifade ile onlar "bir sistem kurmak veya muayyen bir sistemin bütünü içinde tutarlı olarak kalmak" endişesine sahip değillerdir. Bununla beraber Hoca-zâde ve Kemâl Paşa-zâde'de yer yer "çok yüksek bir seviyede olmak üzere felsefî bir tefekkürün varlığını ileri sürebiliriz"; zira Hoca-zâde ve Kemâl Paşa-zâde, Gazzâlî kadar felâsifeye karşı değildir. Esasta olmasa da birçok yerde onların terminolojilerini kabul ederler. Ahmet Arslan, *Kemâl Paşa-zâde Tehâfüt Hâşiyesinin Tahlili*, s. XI, 1, 3, 15, 18-19, 373, 377, 379, 387-388.

²⁵² Kemâl Paşa-zâde, *Hâşiye 'alâ Tehâfüt al-Falâsia*, s. 364, 383, 404, 423, 520, 531.

²⁵³ a. g. e., s. 350.

²⁵⁴ Bir misal olmak üzere bkz. a. g. e., s. 49.

²⁵⁵ Örnek olarak bkz. a. g. e., s. 50, 497.

²⁵⁶ a. g. e., s. 21, 23, 25-26, 41, 66-67, 71, 85, 89, 104, 128, 303, 312, 314, 359.

²⁵⁷ a. g. e., s. 85.

lazım gelmez. Diğer bir ifadeyle bir iddia hakkındaki delillerin yanlışlığından, o iddia edilen şeyin yanlış olması lazım gelmez. Bir delil yanlış olsa bile bu delille iddia edilen şey doğru olabilir.²⁵⁸ Bir bakıma Osmanlı düşüncesinin asıl yaratıcı dehâsı ve asırlar boyunca bütün gelişmeyi etrafında toplayan Kemâl Paşa-zâde'de usûl âdetâ dikkatin kendisi olmuş vaziyettir. O bunları vurgulamakla bir manada selevinin kelâmın felsefîleşmeden önceki dönemine ait usûl istikâmetinde hareket ettiğini dolayısıyla rakibi kendi sahasında karşılayabilecek bir zemin ve çerçevede yürümediğini ihsas eder. Osmanlı şeyhülislâmı eleştirilerini burada bırakmaz, selevini usûl noktasında tenkit etmeye devam eder. Her zaman olduğu gibi reddedeceği görüşü en hurda noktasına kadar meydana serer. Buna göre Hoca-zâde şunu ileri sürer: Âlemin ezelliliği ile ilgili birçok görüş varsa da temsil gücü en yüksek örnek, mutlak filozof ve muallim-i evvel Aristo'dur; zira o kendisinden önce gelen bütün filozofları reddeder, böylece onların görüşlerini reddetme konusunda kendisinden sonra gelenlerin yükünü hafifletir.²⁵⁹ Yaptığı işin ehemmiyetini çok iyi bilen ve mensûbu olduğu dünyanın hatalarını görünce tenkit ve tashîh etmekten geri durmayan Kemâl Paşa-zâde, selevi Hoca-zâde'nin bu şekilde Gazzâlî'ye tabi olarak temsil gücü yüksek isimleri öne çıkaran yaklaşımını affetmez, onun burada felsefeyi Aristo'ya ircâ ettiğini ifade ederek karşı çıkar; zira o mutlak olarak filozofların ilki değil ancak onlardan talim erbâbının ilkidir dolayısıyla mutlak filozof şeklinde vâf edilemez. Nitekim Şihabeddîn-i Sühreverdî şöyle der. "Felsefenin Aristoteles zamanında ortaya çıkmış olduğunu zannetmiyoruz; tersine dünya hiçbir zaman kendini Tanrı sanan kişilerden mahrûm olmamıştır".²⁶⁰

Kemâl Paşa-zâde'nin Hoca-zâde'ye yönelttiği en önemli tenkitlerden bir başkası da şudur: O inayetle ilgili hususlarda filozofların görüşlerini "delâlet ettiği şeylere aykırı olarak kendi görüşlerini temellendirmek için kullanmaya" çalışır.²⁶¹ Kemal Paşa-zâde'nin tenkîdî tavrı sadece Hoca-zâde ile kalmaz, Tûsî söz konusu olduğunda da işlemeye devam eder. Onun Tûsî'ye yönelttiği en dikkat çekici tenkit ise onun Mu'tezile'ye ait görüşleri filozoflara nispet etmesidir. Buna göre Tûsî, "filozoflar Tanrı'nın hakîkî sıfatları olduğunu reddederler, çünkü onlara göre bu sıfatların varlığı, Tanrı'nın birliğine aykırıdır" şeklinde kendisini gösteren iddiasında haklı değildir. Çünkü filozofların bu görüşü ve söz konusu reddedişin onun üzerine bina edilmesi, Mu'tezile'ye aittir. Filozoflara gelince onlar, Tanrı'nın hakîkî sıfatları olmadığı tarzındaki görüşlerini, sadece, bir şeyin fâilinin, o şeyin kabul edeni olamayacağı kâidesine dayanarak ileri sürmüşlerdir.²⁶² Bununla beraber filozoflar Tanrı'nın özüne sıfatların dâhil olmadığını tersine onların özünün aynı olduğunu iddia ederek Tanrı'nın sıfatlarını kabul etmeseler de onun bütün neticelerini ve semerelerini kabul ederler.²⁶³ *Tehâfût*

²⁵⁸ *a. g. e.*, s. 27, 30.

²⁵⁹ *a. g. e.*, s. 84.

²⁶⁰ *a. g. e.*, s. 87.

²⁶¹ *a. g. e.*, s. 40.

²⁶² *a. g. e.*, s. 26; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, IV, 133.

²⁶³ Kemâl Paşa-zâde, *Hâşiye 'alâ Tehâfût al-Falâsia*, s. 423.

geleneğinde tenkidin ne kadar mühim bir yer tuttuğunu gösteren Kemâl Paşa-zâde fikrin geldiği aşamada mensûbu olduğu geleneği aktüel kılmak için selefleriyle karşı karşıyadır. Osmanlı düşüncesi de bu şekilde tevârüs ettiği miras içinde kendisini yenilemek imkânı bulur. Bir kelime ifade edilecek olursa bu, kendine özgü nüansları olsa da eskinin devamı olan bir duruştur. Bu nokta üzerinde ne kadar durulsa azdır.

Bununla beraber iyi dikkat edilecek olursa Osmanlı *Tehâfüt* geleneğinin hakikat ve mâhiyeti en güzel şekilde Allah-âlem²⁶⁴ münasebeti etrafında kendisini gösterir. Allah-âlem ilişkisi çerçevesinde günyüzüne çıkan endişelere dikkat kesildiğimizde Osmanlı felsefesinin aktüel meselelerini ve o devir tenkit psikolojisinin iç dünyasını kesin çizgilerle görürüz. *Tehâfüt* geleneğinin geldiği dönemden vücûd bulduğu döneme baktığımızda Türk-İslâm metafiziğinin epistemolojik bakımdan sudûr metafiziğine dayandığı müşahade edilir. Osmanlı *Tehâfüt* geleneğini anlamayı mümkün kılacak kıymetler manzûmesi ehemmiyetli bir cephesi belki de asıl dikkate değer tarafıyla bu nazariye etrafında toplanabilir. Bu açıdan meseleyi bu fikrin inşâ edilîş sürecine dikkat kesilerek müşahhas bir hâle büründürmenin ehemmiyeti izaha muhtaç olmayacak derecede ortadadır. Bu vadide ilk dikkat edilecek şey şudur: Din ile felsefeye birbirinden ayrı iki kaynak gibi bakmayan filozoflar, içeriye dönük yüzleriyle dini ne kadar ciddiye almak zorundalarsa dışarıya dönük yüzleriyle de İslâm'ı aynı nispette rasyonel hâle getirmek mecburiyetindedir. Temel inanç esaslarından uzaklaşmadan İslâm dışı yapıyı dönüştürme mecburiyeti, Grek felsefesinin İslâm düşüncesinde alabileceği karşılıklardan biri olan bu teorinin inşâ edilme sebeplerindendir. Tanrı etrafında geliştirdikleri fikirlerle felsefe ile din arasındaki mesafeyi daraltmayı düşünen filozoflar, felsefî kavramlarla verili durumu dikkate alarak mevcut düşünce yapısını dönüştürmeyi dolayısıyla da fetihlere paralel olarak dönüştürülmesi gereken muhataplara hitap etmenin imkânlarını yakalamayı hedeflerler. Fetihlere eşlik etmesi gereken şey; hem İslâm'ı hem de fethedilen kültürlerin öteden beri sürdürü geldikleri yapıyı taşıyabilecek değerinde bir sistem arayışıdır. Rakip kültürlerin yeni dine ancak kendi tecrübeleri nispetinde açık olacağı bilindiği için, entelektüel zümrelere, onların geldikleri yeri gözden kaçırmadan İslâm'a göre bir hüviyet vermenin imkânları yoklanır. Fethedilen bölgelerin felsefeyle hem-hâl olmuş zihnî yapısının nasıl dönüştürüldüğü sorusunun yaklaşık bir cevabı burada gömülüdür. Bu bakımdan filozoflar, mücerret fikri alıp onun etrafında birtakım acele terkiple yapmazlar, belki realitelere bakarak fikre doğru giderler. Aristo'nun dünyadan soyutlanan Tanrı'sı O'nu hem aşkın hem de içkin bir varlık olarak gören Müslümanı iknâ edemediği için sudûr nazariyesi kelâmî ve tasavvufî güzergâhlara girip çıkarak şekillenir. Bu bakımdan sudûr teorisini, başlangıç noktası itibariyle belirli bir kaynağa ırcâ etmek mümkünse de bu nazariyenin geldiği merhalede artık bu mümkün değildir. Çünkü bu kavram pek çok kaynağın içinden akıp gelerek vücûd bulur. Meseleyi

²⁶⁴ Âlem Allah'ın zâtı ve sıfâtlarının hâricindeki her şeydir yahut da âlem Tanrı'dan başka bütün mümkün varlıklardır. Alâeddîn et-Tûsî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 75; Kemâl Paşa-zâde, *Hâşiye 'alâ Tehâfüt al-Falâsiu*, s. 366; Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, s. 149.

oluşturan malzeme ile bu malzemeyi fonksiyonel kılmada takip edilen usûl, önemli bir tarafıyla İslâm dışı felsefî ve mistik mirasa dayansa da ulaşılan/ulaşılmak istenilen neticeler, meseleyi bambaşka bir mecrâyâ kaydırmakta, haliyle hâdiselerdeki rakiplerin düşüncelerinin nasıl dönüştürülebileceğinin müşahhas bir örneği haline gelmektedir. İlk merhalede filozoflar ve mutasavvıflar bu teoriyi dönüştürürlerken, kelâmcılar da filozoflarla mutasavvıfların getirdiği noktadan başlayarak onu tamamen İslâm inanç sisteminin onaylayacağı bir zemin ve çerçeveye çekmeye çalışırlar. Çeşitli sistemlere ait unsurlar, felsefî, kelâmî ve tasavvufî usûl sayesinde geniş bir sistemin parçaları haline gelir. İslâm tefekkür tarzı bir tarafıyla devşirmeci bir karaktere sahipken bir tarafıyla da daima orijinal terkipler ortaya koyar. Müslüman mütefekkirler sistemlerinin inşâsında kullandıkları elemanları, kendi sistemleri bünyesinde mükemmel bir şekilde eritmeyi başarmış kimselerdir. Eski din ve kültürlerle ait verileri esas alan filozoflar, düşünce geleneklerini fethedilen coğrafyalardaki felsefî birikime yaslayarak bu mirasa İslâmî bir yön verir, içeriği İslâmî, formu Yunânî bir çerçevede, fethedilen topraklarla karşı karşıya gelecek bir donanım sağlarlar. Filozoflar kadîm felsefeye ait fikir ve çağrışımları, İslâmî atmosfere uygun hâle getirerek kendilerine mâl ederler. Onların şahsında İslâm düşüncesinin şekil alma kabiliyetinin görüldüğü bu tavırla Grek felsefesi kendi referans çerçevesinden uzaklaşır, İslâmî muhitin değerleriyle itibatlandırılıp içselleştirilir ve bir başka vadiye intikal eder. Temel endişe İslâmî esasları rasyonel bir çerçeveye oturtmaktır. Filozofların Tanrı'ya biçtiği rolü İslâm'ın Allah tasavvuruyla telif etme denemesinin kavramsal aracı olan bu teori, tarihî süreçte birkaç türlü çehresiyle ve arkasında işleyen zıt zembereklerle kendisini gösterir. Filozoflar mücerret bir Müslüman gibi düşünürken kelâmcılar ise müşahhas bir Müslüman gibi davranır. Mutasavvıflar ise müşahhasan mücerrede mücerretten müşahhasa bir med cezir halinde gidip gelen bir görüş zâviyesinden hareket ederler. Felsefe aklî bir faaliyet sahası olarak kendisini gösterirken kelâm İslâm inanç esaslarıyla kendisini kayıt altına alır. Bu bakımdan sudûr nazariyesi etrafında naklî bir referans çerçevesinden hareketle aklî bir usûl takip eden kelâmcılar, İslâm dışı felsefeye ait bazı unsurlara dayanmak sûretiyle onları yeniden yorumlayan ve düzenleyen ve böylece İslâm düşüncesinin gelişimine yeni bir istikâmet veren filozoflardan farklı neticelere ulaşır.

Bu güzergâhtan geçildiğinde sudûr nazariyesinin Türk *Tehâfüt* geleneği etrafında felsefenin mâhiyet ve hakikatının özlü bir tarihi olduğu görülür. Cemiyet realiteleri üzerinde düşünerek fikre doğru giden Gazzâlî'nin filozofları tekfîr ettiği meselelerden ilk ikisi doğrudan yahut dolaylı olarak sudûrla ilgilidir. Diğer bir ifadeyle onun *Tehâfüt*'te tenkit fikrini sudûr anlayışının sebep olduğu problemler etrafında kurduğunu gözden kaçırmadığımızda bu teorinin tesirini ve gücünü ölçmemiz kâbil hâle gelir. Filozoflar için sudûr nazariyesi, dinle felsefeyi uyumlu hâle getirmede ne kadar işlevsel bir mâhiyet arz ederse etsin Gazzâlî'nin zâviyesinden hareket edildiğinde dinin çok daha ciddi bir şey olduğu ortaya çıkar. Tanrı'nın birliğini zedelememe endişesinden doğan sudûr nazariyesi bu noktadan yürüyen Gazzâlî'nin gözünde bir nevi Müslümanlığın temel esaslarını inkârâ kadar varır. Bu çerçevede filozofların bir dînî ve metafizik buhrân içine

düşüklerini meydana koyan ve bu meydan okuyuşu ile felsefenin din üzerinde otorite kurma imkânlarını ortadan kaldıran Gazzâlî; Fârâbî ile İbn Sînâ'nın şahıslarında ezelf âlem tasavvurunu sert bir şekilde eleştirir, dahası kadîm varlıkların sayısını çoğalttıkları gerekçesiyle tenkitlerini tekfîre kadar vardırır. Ona göre hakîkatte sudûr nazariyesi karanlık üstüne karanlıktır. Şayet insan bunu rüyâsında gördüğünü tahkiye etse mizacının bozulduğuna hükmedilir.²⁶⁵ Bu perspektife göre Allah'ı tanımanın/marifetullah'ın ötesinde insan için saâdet yoktur. Bunun yolu da sadece O'nun yaratıkları üzerinde teemmül ve yaptıkları üzerinde de tefekkürle mümkün olur.²⁶⁶ Filozoflara göre Tanrı, kendisinden başka varlıklarla mâhiyeti bakımından bir iştirak hâlinde değildir. Çünkü Tanrı'dan başka bütün varlıkların mâhiyeti, varlık bakımından mümkündür. Eğer Tanrı mâhiyeti itibariyle başka varlıklarla bir iştirak durumunda olsaydı, varlığının mümkün olması gerekirdi.²⁶⁷ Hâl bu ki başka bir şeye izafe edilmeksizin kavranılamayan varlık, Mutlak Varlık'tır.²⁶⁸ Varlığı zâtından olan, var olmak için hiçbir şekilde diğer bir şeye muhtaç olmayan zarûrî varlığa Allah denir.²⁶⁹ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve ona tabi olanlar dışında din ehli, Tanrı'nın varlığından ayrı olarak O'nun mâhiyetinin varlığını kabul eder, filozoflar ise bunu reddeder ve Tanrı'nın zâtının bizzat kendisiyle kâim mücerret varlık olduğuna ve O'nun mümkünlerin vücûdu gibi mâhiyetine ilave bir varlıkla var olan bir varlık olmaktan münezzeh olduğuna inanırlar.²⁷⁰ Kendisini bulma noktasında lazım olan hüviyeti geçmişten alan Osmanlı'da, felsefî düşüncenin dizginlerini ele geçirmek için en dağınık unsurlar bir terkip hâline girer.

Âlemin hudûs ve kıdemi üzerine mühim inançların bina edildiği bir büyük asıldır.²⁷¹ Din ehlinin cumhûruna göre cevher ve arazlardan oluşan âlem hâdistir, filozoflar ise âlemin kadîm olduğunu söyler.²⁷² Nakledildiğine göre Eflâtûn âlemin hudûsüne inanır. Fakat bazı filozoflar onun bu görüşünü şu şekilde tevîl ederler: O bununla zamanî değil zâtî hudûsü kasetmiştir; zira onlar hudûse iki mana verirler: Birincisi ademle mesbûk olmak/yoklukla öncelenmektir. Bu zamanî manada hudûstür. İkincisi başkasıyla öncelenmiş olmak veya başkasına ihtiyaç duymaktır. Bu ise zâtî hudûstür ve âlem bu manada ittifakla hâdistir.²⁷³ Bu görüş zâviyesinden hareket edildiğinde filozofların dilinde hudûsun, bir şeyin başka bir şeye muhtaç olması manasına geldiği; evvelinde yokluk bulunan yani yoktan var olmuş varlık manasına gelmediği görülür.²⁷⁴

²⁶⁵ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 132.

²⁶⁶ Alâeddîn et-Tûsî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 58.

²⁶⁷ Kemâl Paşa-zâde, *Hâşiye 'alâ Tehâfüt al-Falâsia*, s. 451.

²⁶⁸ a. g. e., s. 477.

²⁶⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 16; *Şerhu'l-Akâid* tercemesi, s. 134; Sırrı, *Şerh-i Akâid Tercemesi*, I, 180.

²⁷⁰ Alâeddîn et-Tûsî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 209.

²⁷¹ a. g. e., s. 75.

²⁷² a. g. e., s. 75; filozofların âlemin kıdemiyle ilgili delilleri için bkz. a. g. e., s. 81-82 vd.

²⁷³ a. g. e., s. 76.

²⁷⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 12; *Şerhu'l-Akâid* tercemesi, s. 123-124; Sırrı, *Şerh-i Akâid Tercemesi*, I, 125-126.

Özü gereği önceliğin kendisine ârız olduğu şeyin, birlikte ve sonra olması imkânsızdır; çünkü bir şeyin özünün gerektirdiği şeyin o şeyden ayrılması imkânsızdır. Babanın, cevherini olduğu gibi olması bakımından nazar-ı itibara alırsak, oğlundan sonra olmasının imkânsız olmadığını görürüz.²⁷⁵ İbn Sînâ'nın *İşârât*'ta dediğine göre "yaratma/ibdâ bir şeyden, bir başkasının varlığının, sadece bu şeye bağlı olarak yani bir madde, bir âlet veya zaman aracılığı olmaksızın çıkmasıdır. Bu tekvin ve zamanda varlığa getirme (ihdâs)den daha yüksek bir mertebedir".²⁷⁶ Zıddıyla beraber gelen bu görüşler bir metot ayrılığı olmanın ötesinde âdetâ mekanizmayı yerinden oynatır, gelişmesi için en müsait olan zemini bu şekilde harekete geçirir. En çetin realitelerden biri de budur.

Osmanlı felsefî düşüncesinin kendi içine çekilmiş bir dünyası vardır. Felsefeyi gözetim altında tutarak ve tamamıyla kendine mâl ederek kendi âlemine gömülür. Hayatını başkalarının düşüncesinde yaşamaz. Felsefe Osmanlı ikliminin kânunlar içinde yaşar, bir yığın tecridin arasından bakılarak görülür. Dehrîler hâriç bütün akıl sahipleri âlemin bir fâili ve Sânî'nin olduğunu ve âlemin bu Sânî'in bir mefûlü ve masnû olduğu fikrinde mutabıktır. Din ehli (milliyyin) fi'l ve sun' kelimelerini, sözlük anlamının hakîkatine uygun olarak manalandırırlar. Buna göre fi'l ve sun'un anlamı kasd ve irâde ile bir şey icat etmektir. Bu durumda Allah muhtâr mürîddir. Filozoflar ise bu kelimelere hakîkî manayı vermezler; zira onlar âlemi icat eden için irâde ve ihtiyârı reddederler. Hâliyle âlemin vücûb yoluyla sudûr ettiğine inanırlar.²⁷⁷ *Tehâfüt* müellifleri filozoflar etrafında sudûru şöyle tasvir ve tahlil ederler: Sudûr nazariyesi filozofların yüksek meselelerinden birisidir.²⁷⁸ Onlara göre varlık veren neden/Tanrı, kendisinde hiçbir bakımdan çokluk olmayan basit bir özdür. Bu hususiyet ona ancak kendi özünden gelir.²⁷⁹ O her bakımdan birdir. Her bakımdan bir olandan ise başlangıçta iki şey çıkamaz.²⁸⁰ Bu açıdan hakîkî Bir'den ancak bir şey çıkar sözü felsefenin meselelerinden değil kâidelerindendir.²⁸¹ Osmanlı mütefekkirlerinin gözünde felsefe tanzim edilmeye daima muhtaçtır. Onlar bunun için filozofların görüşlerine başvur-maktan kaçınmazlar. *Tehâfüt* geleneğini açacak anahtar, felâsifenin kendi görüşlerinden hareketle yapılan şu tasvirdedir. Buna göre filozoflar derler ki: Mümkün olan ya arazdır, ya cevher; cevher, eğer başka bir cevherde hulûl etmişse, sûrettir; mahalse heyûlâ'dır, eğer bu ikisinden mürekkepse, cisim'dir; şayet cisme, onda tasarrufta bulunmak, onu idare etmek bağlantısı ile bağlanmışsa nefis'tir, nihayet bunlardan hiçbirisi değilse akıldır. Tanrı'dan ilk sudûr eden şeyin araz olması câiz değildir; çünkü arazın varlığı için cevherin varlığı şarttır. Bundan ötürü eğer araz ilk eser olsaydı, cevherin varlığının

²⁷⁵ Kemâl Paşa-zâde, *Hâşiye 'alâ Tehâfüt al-Falâsia*, s. 138-139.

²⁷⁶ a. g. e., s. 121.

²⁷⁷ Alâeddîn et-Tûsî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 147.

²⁷⁸ Kemâl Paşa-zâde, *Hâşiye 'alâ Tehâfüt al-Falâsia*, s. 312.

²⁷⁹ a. g. e., s. 279.

²⁸⁰ a. g. e., s. 302.

²⁸¹ a. g. e., s. 280.

nedeni veya şartı olması gerekirdi. Bu ise devr gerektirir. İlk sudûr eden şeyin cisim olması da câiz değildir. Çünkü cisim madde ve sûretten mürekkeptir; eğer o ilk eser olsaydı, hakîkî Bir'den çok'un sudûr etmesi gerekir bu ise imkânsızdır. Tanrı'dan ilk sudûr eden şeyin madde olması da câiz değildir: Çünkü bu ilk eserin, neden olması ve kendisinden sonrakiler üzerinde müessir olması gerekir. Maddede ise tesir salahiyeti yoktur; tersine, onun tabiatında sadece kabul etmek vardır. Ayrıca eğer madde ilk eser olmuş olsaydı, varlık bakımından sûretten önce olması gerekirdi. Bu ise imkânsızdır. Çünkü filozoflara göre sûret, maddenin nedeninin ortağıdır. Sûretin fâil olması teşahhus etmesine bağlı olduğuna göre Tanrı'dan sudûr eden şeyin sûret olması da câiz değildir. Onun dış âlemde herhangi bir şeyin varlığının fâili olması, ancak dış âlemde mevcut olmasından sonradır. Dış âlemde ise ancak müşahhasların varlığı vardır. Bu varlıkların varlığı ise maddeye bağlıdır; zira filozoflara göre madde, sûretin teşahhusunda, onu kabul eden şeydir. Eğer ilk eser sûret olsaydı, onun şahs'en maddeden -dolaylı olarak veya doğrudan doğruya onun fâili olacağı için- önce gelmesi gerekirdi. Tanrı'dan ilk sudûr eden şeyin nefis olması da câiz değildir. Çünkü nefsin fiili, maddeye muhtaç olan âlete bağlıdır. Eğer ilk eser nefis olsaydı, onun tesirinde, maddeden önce gelmesi gerekirdi. Çünkü o zaman dolaylı olarak veya doğrudan doğruya madde onun eseri olurdu. Bu ise devr gerektirir. Şu hâlde bütün bu verilerden de anlaşılacağı gibi ilk eserin akıl olacağı ortaya çıkar. Bu akıl, özü itibariyle basit bir şeyse de bir varlığı ve bir mâhiyeti vardır. Aynı şekilde varlığı bakımından özüne nazaran bir imkân'ı ve kaynağına nazaran bir zorunluluk'u mevcuttur hâliyle o özünü ve kaynağını düşünür. İşte bu itibarla, bu akıldan en dış feleğin, cirm'i, nefis'i ve ikinci bir akıl sudûr eder. Bu ikinci akıldan da böylece bir akıl, bir nefis ve bir cirm sudûr eder. Bu süreç feleklerin varlığı hakkında burhânla ispat edilmiş olan sayıya varıncaya kadar devam eder. En son akıl'dan ki bu faal akıl'dır- unsurî âlemin heyûlâsı çıkar.²⁸² Filozofların yaygın görüşlerine göre zamanda varlığa gelen şeylerin kaynağı en son akıldır. Ona bu nedenle faal akıl derler. Bütün mefhûmların sûretleri faal akılda resmedilmiştir. Bu akıl göksel hareketlerin yardımı ile kendisinden maddenin çıktığı akıldır. Bu maddede ay altı âleminin sûretleri, faal akılda onların sûretlerinin aynı şekilde bulunması gibi ayrı ayrı olarak bulunurlar.²⁸³ Felsefî düşüncenin büründüğü değişiklikleri burada olduğu gibi görmek mümkündür.

Bu istikâmette mazide teşekkül eden birikime sâdik kalarak yaşayan *Tehâfüt* müellifleri, felsefeyi başlı başına hikmet olan bir terbiyenin süzgecinden geçirirler. Düşünceye tasarruf ederek hayata yerleşmenin yolunu bilirler. Felsefî düşünce kar-

²⁸² Hoca-zâde, *Tehâfütü'l-Felasife*, s. 36; Kemâl Paşa-zâde, *Hâşiye 'alâ Tehâfüt al-Falâsia*, s. 310-311; Alâeddîn et-Tûsî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 151-152; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VII, 254-256; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, II, 99, 101; filozoflara göre Tanrı'dan ilk sudûr etmesi gereken şeyin akıl olmasının gerekçeleri için bkz. Kemâl Paşa-zâde, *Hâşiye 'alâ Tehâfüt al-Falâsia*, s. 310-311; bütün bu görüşlerin reddi için bkz. a. g. e., s. 314-315.

²⁸³ a. g. e., s. 119, 129.

şısında mensûbu oldukları dünya görüşünün adamı olma kudretini gösterirler. Onlar, her ne kadar âlemin Allah'ın fiili ve eseri olduğunu savunsalar da kendi sistemleri açısından bakıldığında onların fâil, fiil ve fâille fiil arasındaki müşterek münasebet itibariyle âlemin Allah'ın eseri olmadığını savundukları görülür. Filozoflar Bir'den ancak bir çıkar derler. İlk prensip (İlk mebde') her yönüyle bir olduğuna ve âlem de çeşitli unsurlardan oluştuğuna göre onların prensipleri gereği âlemin Allah'ın fiili olması tasavvur edilemez.²⁸⁴ Meseleye fâil yönünden bakıldığında filozofların Allah'ı irâde sâhibi olarak görmedikleri ortadadır. Bu cephesiyle âlem O'ndan sudûr eden zorunlu bir şey olarak ortaya çıkar. Fiil açısından bakıldığında da âlem kadîmdir, fiil hâdistir. Mesele fâille fiil arasındaki irtibat açısından ele alındığında ise onlar nezdinde Allah her yönü itibariyle birdir, haliyle O'ndan her bakımdan ancak bir olan sudûr eder. Hâl bu ki âlem çeşitli unsurlardan oluşmuşken nasıl olur da O'ndan sadece bir sudûr edebilir?²⁸⁵ Hayata metafizik bir çeşni katan ve bazen eski ve güzel bir metni tefsîr eder gibi karanlık noktaları aydınlatan Gazzâlî'nin gözüyle filozoflar âlemin Tanrı'dan tabîî ve zorunlu olarak çıktığına kasdî ve ihtiyârî olarak çıkmadığına inanırlar. Felâsife Tanrı'dan sudûr eden şeyin ancak ilk akıl olduğunu söyleyerek aslında âlemin bütünü'nün Tanrı'nın bilgisi dâhilinde olmadığını ihsas ederler. Çünkü kendisinden dolayı olarak çıkan bir şeyi bilmesi irâdî fâil için dahi söz konusu değilken, tabîî fâilde bu nasıl mümkün olabilir?²⁸⁶ Âlemin hem ezelf olduğunu iddia etmek hem de onun bir yapıcısı olduğunu ileri sürmek, çürütmeye ihtiyaç bırakmayacak derecede çelişik bir görüştür.²⁸⁷ Bu güzergâhta bilhassa dikkate çarpan ve meselenin hüviyetine ışık tutan şey budur.

Bu zemin ve çerçevede Osmanlı *Tehâfüt* geleneği şu hususa dikkat çeker: Âlemin vücûb yoluyla sudûr ettiğine inanan filozoflara göre zâtı gereği mûcib olan Tanrı'nın fâil olması güneşin aydınlatması ve ateşin yakması gibidir.²⁸⁸ Böylece onlar Allah'ı, ateşten sıcaklık çıkması ve sudan rutubet oluşması gibi ihtiyârsız ve kasıtsız cansızlarla aynı mertebeye indirirler. Bu yaklaşımlarıyla da mürid olmayana sâîn ve fâil, murâd olmayana da masnû ve mefûl ismini verirler.²⁸⁹ Tanrı'nın ihtiyârla fâil olmayıp özü gereği mûcib olduğunu ileri süren dolayısıyla da O'nun âlem üzerindeki tesirinin güneşin ışık, ateşin yanma üzerindeki tesiri gibi olduğunu iddia eden filozofların bu görüşünü F. Râzî de *el-Erbain fî Usûli'd-Dîn*'de açıkça belirtir. Buna göre "filozoflar, Tanrı'nın âlemin varlığı üzerindeki icâbla olan tesirinin güneşin aydınlatma, ateşin

²⁸⁴ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 129-130.

²⁸⁵ a. g. e., s. 120; Kemâl Paşa-zâde, *Hâşiye 'alâ Tehâfüt al-Falâsia*, s. 351; İbn Rüşd'e göre de Bir'den pekala aynı anda çokluk çıkabilir. Kâinatta bu teorinin öngördüğü manada bir hiyerarşi mevcut değildir. *Tehâfütü'l-Tehâfüt*, s. 229-234, 245-246, 259.

²⁸⁶ İtiraz için bkz. Kemâl Paşa-zâde, *Hâşiye 'alâ Tehâfüt al-Falâsia*, s. 520.

²⁸⁷ Bu görüşe itirazlar için bkz. a. g. e., s. 364.

²⁸⁸ Hoca-zâde, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 5.

²⁸⁹ Alâeddîn et-Tûsî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 147.

yakma üzerindeki tesiri gibi olduğunu iddia ederler". Tanrı burada cismânî tabiata sahip olan varlıkların aksine fâilliliğinin şuur ve bilgisine sahiptir. Cismânî tabiata sahip olanların fâilliliklerinde ise böyle bir durum söz konusu değildir.²⁹⁰ Bu güzergâhta Gazzâlî filozofların dinin usûllerine taarruz ettiklerini vurgular²⁹¹ ve onların bu yaklaşımının Allah'ın irâdesini neredeyse kendisinden bağımsız hâle getirecek derecede sınırlandırdığına dikkat çeker. Yaratılışın imkânını sağlamada etkin olan aracı varlıklar düşüncesi, Tanrı'nın fâil-i muhtâr olma hüviyetini mâlûl hâle getirmektedir. Bu görüş zâviyesinde Tanrı, evreni kendi arzu ve irâdesi ile zaman içinde yoktan var etmemiştir. Hâlbuki O âlemi herhangi bir sebebe bağlı kalmadan dilediği anda yaratan bir varlıktır. Ezeli olan Tanrı'nın irâdesidir. Filozoflara göre bütün varlık O'ndan zarûfî olarak taşmış ve başkalarının varlığı, tıpkı ışığın Güneş'i, sıcaklığın ateşi takip etmesi gibi; O'nun varlığına tabi olarak meydana gelmiştir. Fakat âlemin Allah'a olan nispeti ancak sebepli olma bakımından ışığın Güneş'e olan nispeti gibidir; yoksa onun aynısı değildir. Çünkü Güneş ışığın ve ateş sıcaklığın kendisinden taşıdığı şûurunda değildir, bu olay sırf tabiatın gereğidir. Hâlbuki İlk İlke kendi zâtını ve başkasının varlığının ilkesi olduğunu bilir. Kendisinden taşan şeylerin taşması O'nun bilgisi dâhilindedir. O sudûr eden bütün bu şeylerden habersiz değildir.²⁹² O hâlde İlâhî faaliyet ışığın güneşten çıkması gibi zorunlu olarak çıkıyorsa buna fiil denilemez diyerek bu görüşe karşı çıkılır. İbn Sînâ her ne kadar Tanrı âlemin kendisinden çıktığının şûurundadır ve bunu irâde etmekten tatmin olmaktadır dese de Gazzâlî'ye göre bu yaratmayı lafzen kabul etmemiz ve mürâfîktir. Filozoflar Allah'ın birliğinin sabit hareketsizliği ile âlemin değişen ve çeşitlenen kesreti arasında kozmolojik bir merdiven kurmaya kalkışır. Hâl bu ki Allah mahzâ tevhiidden ibârettir. Bir birlik olması dışında ondan hiçbir şey sâdir olmaz. Yani Bir'den bir çıkar. O ya zorunlu ya mümkündür. Ya mâhiyet (öz) ya da ayniyet (varoluş)tur. Mâhiyet ve varoluş Allah'ın durumunda aynı, diğer varlıklarda farklıdır. O halde tüm şeyler mâhiyetleri ile mümkündür ve onlar Allah tarafından kendilerine bağışlanmış olan varoluşlarıyla zorunlu hâle gelirler. Âlemin Allah'ın irâdesiyle nasıl yaratıldığı sorusunun kesin bir cevabı bulunamaz.²⁹³ Zorunluluk realitesi ile Allah fikri uyuşmaz. Bu vadide filozoflar bütün mevcûdâtı akl-ı evvele dayandırarak varlığın sahasını daraltırlar²⁹⁴ diyen ve dikkatlerinde gerçekten tamamlayıcı bir şey olan İbn Haldûn'un da selefi olan Gazzâlî ile aynı endişeleri taşıdığı görülür. Bazı noktalarda Gazzâlî'ye paralel hareket eden, zannî bir teori olarak gördüğü sudûr

²⁹⁰ Kemâl Paşa-zâde, *Hâşiye 'alâ Tehâfüt al-Falâsia*, s. 35; Kemâl Paşa-zâde bu noktada hem Hoca-zâde'ye hem de filozoflara tenkitler yöneltir. Buna göre filozoflar "Tanrı'nın özü gereği mücib olduğunu, ancak fâil oluşunun cismânî tabiata sahip mecbur varlıkların fâil oluşu gibi olmadığını söylerler" diyen Hoca-zâde haklı değildir; zira aktarılan bu söz, "filozofların yanlış olan ana görüşlerindeki asıl kabahatlerini gizlemek üzere öne sürdükleri aldatıcı öncüllerden" biridir. *a. g. e.*, s. 36.

²⁹¹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 69.

²⁹² *a. g. e.*, s. 152.

²⁹³ M. Saeed Sheikh, "Al-Ghazâlî", I, 601; M. Said Şeyh "Gazzâlî", İstanbul 1990, II, 224.

²⁹⁴ *Mukaddime*, s. 1249.

nazariyesinin Tanrı'nın yaratıcılık vasfını mâlûl hâle getirdiğine inanan²⁹⁵ İbn Rüşd, Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği tenkitlerin cedelî bir mâhiyete sahip olduğunu ileri sürerek burhân seviyesine erişemediğini vurgular.²⁹⁶ Hâdis olanın, bir vâsita olmak-sızın kesinlikle kadîm olandan sudûr etmesinin düşünülemediği kanaatinde olan²⁹⁷ filozoflar, âlemin ezeli olduğunu savunur. Âlem, sebeplerinin sebeple, nûrun güneşle beraber olması gibi Allah'ın eseri ve zamandaşı olarak var olmuştur. Tanrı'nın âleme kîdemi, illetin mâlûle olan önceliği gibidir. Bu da zaman bakımından değil, zât ve mertebe bakımından bir önceliktir.²⁹⁸ İbn Sînâ'ya göre nedenin sonuca öncü olması gibi Allah, âleme zâtî olarak öncedir.²⁹⁹ Filozoflar için âlem mâlûl, illeti ise hem ezeli hem de ebedîdir. Haliyle mâlûl illetle birlikte bulunur. İlet değişmedikçe mâlûl değişmez. Onlar hudûsun imkânsızlığını bunun üzerine bina ederler.³⁰⁰ İslâm felsefecileri hâdis olanın kadîm olandan sudûr etmesinin ezeli varlıkta değişmeyi gerektireceğini iddia etseler de böyle bir şeyi farzetmek imkânsızdır.³⁰¹ Gazzâlî açısından onların zihinleri en çok karıştıracak mâhiyetdeki delilleri budur.³⁰² Filozoflar Allah âleminden önce, âlem ise O'ndan sonra sözüyle O'nun zaman bakımından değil zât bakımından önceliğini kastederler.³⁰³ Gazzâlî'nin buna yönelttiği tenkit şudur: Bu durum zaman itibarıyla, birlikte mevcudiyetleri mümkün iken tabiatı gereği birin ikiden önce gelmesi gibi, sebebin sebepliden önce gelmesine benzer. Hâlbuki bunlar zaman bakımından denktir, bir kısmı illet bir kısmı da mâlûldür. O halde Allah'ın âleminden önce gelmesi noktasında bu delil olarak görülemez.³⁰⁴ Şayet bununla Allah'ın âleme ve zamana önceliğinin zât bakımından değil sadece zaman bakımından olduğu kastediliyorsa, bu durumda âlem ve zamanın varlığından önce âlemin olmadığı bir zaman mevcut demektir, zira yokluk varlıktan önce gelmiş, Allah âleminden, başlangıcı bulunup sonu olmayan uzun bir süre önce bulunmuş demektir. Bu, zamandan önce sonsuz bir zamanın var olduğu anlamına gelir ki çelişkidir, dolayısıyla zamanın hâdis olduğunu söylemek mümkün değildir.³⁰⁵

Problem ezeli vasfının hem Allah'a hem de âleme verilmesinden kaynaklanır. Filozoflar Tanrı'nın birliğini çoklukla mâlûl hâle getirmemek için Allah'la varlıklar dünyası arasına bir silsile halinde birçok rûhî cevherler düzeyi yerleştirir. Burada bir şeyi yoktan yaratma ile onu birilerinin düşünmesinden kaynaklanan sudûr yoluyla ortaya

²⁹⁵ İbn Rüşd, *Cevâmi' mâ Ba'de'l-tabia*, s. 151-157.

²⁹⁶ *Tehâfütü'l-Tehâfüt*, s. 5, 64; İbn Rüşd'e göre Gazzâlî *Tehâfüt*'te tenkit ettiği sudûr'u, *Mışkatü'l-Envar*'da benimser.

²⁹⁷ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 75.

²⁹⁸ a. g. e., s. 74.

²⁹⁹ Şehristânî, *Kitâbu'l-Musâraa*, s. 61.

³⁰⁰ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 110.

³⁰¹ a. g. e., s. 77.

³⁰² a. g. e., s. 78-79.

³⁰³ a. g. e., s. 96.

³⁰⁴ a. g. e., s. 96.

³⁰⁵ a. g. e., s. 97.

çıkarmak arasında büyük bir fark vardır. Birincisinde Tanrı ile diğer unsurlar arasında açılan mesafe ikincisinde kapanmaktadır. Sudûr süreci başladığı vakit Tanrı'nın tabîî sürece müdahalesine lüzûm kalmaz.³⁰⁶ Mümkün varlıklar Tanrı'dan zorunlu olarak zuhûr ediyorsa bu durumda sudûr nazariyesi Tanrı'yı âtil hâle getirmektedir. Durum ne olursa olsun filozofların sistemine göre âlem ezelfdir; zira Allah'ın bilgisi zâtı gibi ezelf olduğuna ve O ezelden beri kendisini bildiğine göre bu bilmenin sonucunda meydana gelen varlığın da ezelf olması mantıkî bir zorunluluktur. Bu da haliyle Allah'ın irâdesine sınır koymaz. Feyz ve sudûrun zorunlu olduğu tezi İlâhî irâdeyi sınırlayıcı bir mâhiyet taşır. Sudûr da bir fiil olduğuna göre onun tıpkı yaratma gibi zaman içinde gerçekleşmiş olması gerekir. Âlemin ezelf olduğu iddiası mantîken tutarsız olduğu gibi Allah'ın gerçek anlamda yaratıcı olduğunun inkârıyla eşdeğerdir. O halde dünyanın zarûfî olarak Allah'tan sudûr etmesinin yerini O'nun hür irâdesiyle faaliyet göstermesi almalıdır.³⁰⁷ Cürçânî ise kestirmeden aynı hükme ulaşır: Filozoflar Tanrı'nın muhtâr olduğuna inanmazlar şayet inanmış olsalardı âlemin ezelf olduğunu ileri sürmezlerdi.³⁰⁸ Cürçânî burada muhtâr bir varlığın eserinin ancak zamanda varlığa gelecek bir karakterde olacağı görüşünü esas almaktadır.³⁰⁹ Müslüman veya değil, din ve şeriat ehline göre Tanrı kâdir ve muhtârdır. Âlemi varlığa getirmek yahut getirmemek O'nun irâdesiyledir. Yaratma veya yaratmama hususunda kendisi için zorunluluk söz konusu değildir.³¹⁰ Tanrı isterse fiilde bulunmayabilir, O'nun yaratmasında zorunluluk söz konusu değildir.³¹¹ Râzî, Nâsiruddîn-i Tûsî ve Âmîdî'ye göre kelâmcılarla din ehlinin geneli Tanrı'dan başka her şeyden önce, zamansal bir öncelikle yokluk geldiği inancına sahiptir. Tanrı'dan başka her şeyin varlığı, yokluktan sonra gelir. Bu hususta yedi bilge de Tanrı'nın ilk eseri, varlıkların ondan çıkışı, mürekkep varlıkların prensipleri, bunların sayıları ve durumları konusunda, aralarında görüş ayrılıkları olsa da şeriat sahiplerine iştirak eder.³¹²

Müslüman olsun, olmasın, din ve şeriat ehli Tanrı'nın kadir ve muhtâr olduğu görüşündedir. Yani âlemi varlığa getirmek veya getirmemek O'nun elindedir ve bu ikisinden hiçbirisi O'ndan ayrılması imkânsız olacak tarzda O'na lazım değildir. Cürçânî'nin kanaati de "din ehli bütünü ile bu görüştedir" şeklindedir. Kemâl Paşa-zâde'ye göre durum böyle değildir. Çünkü şeriat ehlinin olan sûfiyye, Tanrı'nın âlemi zorunlu olarak fiile getirdiği hususunda filozoflarla mutabıktır. Abdurrahman Câmî'de

³⁰⁶ Oliver Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, s. 35; *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*, s. 69.

³⁰⁷ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 120.

³⁰⁸ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 179; Kemâl Paşa-zâde'nin Cürçânî'ye bu hususta yönelttiği tenkitler için bkz. Hâşîye 'alâ *Tehâfüt al-Falâsia*, s. 28-29.

³⁰⁹ Kemâl Paşa-zâde'ye göre bu dayanak aklın lehinde şهادette bulunduğu şeylerden biri değildir ve bu konuda filozoflardan sarîh bir nakilde bulunulmamıştır. Hâşîye 'alâ *Tehâfüt al-Falâsia*, s. 29.

³¹⁰ Hoca-zâde, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 5.

³¹¹ a. g. e., s. 6.

³¹² Kemâl Paşa-zâde, *Hâşîye 'alâ Tehâfüt al-Falâsia*, s. 85-86.

bu durumu görmek mümkündür. Sûfîler bu görüşün doğurabileceği mahzurları ortadan kaldıracabilecek görüşlere sahiptir.³¹³ Gazzâlî gibi ilmî ve siyasî bir çevrenin adamı olan Kemâl Paşa-zâde, âlemin ezeli olduğu görüşünü kabul etmeleri nedeniyle filozofların tekfir edilmesinin yaygın bir görüş olduğunu ancak Râzî'nin bu hususta mütereddît olduğunu söyler, Tûsî'yi tenkit ettiği bu noktada Râzî'ye iştirak eder, daha doğrusu *Kitabu'z-Zuhr* müellifine karşı Râzî ile harekete geçer. Buna göre *el-Metâlibü'l-Âliyye*'deki görüşüne göre “İlâhî kitaplarda âlemin maddesi ve sûreti ile birlikte zamanda varlığa gelmiş olduğu hakkında bir tasrîh mevcut değildir. Ne Kur’ân’da ne Tevrat’ta sarîh olarak, bu varlıkların yokluklarından sonra varlığa gelmiş oldukları, salt nefy, salt selb olduktan sonra var olmuş olduklarına delâlet eden bir şey yoktur. İmdi bu iki kitabın İlâhî kitaplar içinde en büyükleri, en değerlileri olduğunda şüphe yoktur. İşte bu kitaplar bu konuda bir tasrîhten yoksun oldukları için, bu meselenin zorluk bakımından öyle bir noktada olduğu için insanın af mahallinde bulunduğu kanaatine varılmıştır”. Yaşadığı zamanın ve sonraki devirlerin en dikkate değer şahsiyeti olan Kemâl Paşa-zâde’ye göre Râzî’nin bu sözünden kesin olarak ortaya çıktığına göre Tûsî’nin, âlemin ezeli olduğu görüşünün yanlış olduğu hakkında şeriatın delillerinin kesin olduğu görüşü, aslında üzerinde düşünülmesi gereken bir görüştür. Eğer buna “şeriatın delilleri sadece kutsal kitaplara inhisar etmez” şeklinde itiraz edilirse bu itiraz doğrudur, ancak hadîslerde de tevatür yoktur.³¹⁴ Bunun manası şudur: Osmanlı *Tehâfüt* geleneği filozofların tekfir edildiği en önemli meselede Râzî’nin ağızından meselenin içinden çıkılamayacağı kanaatindedir:

“Müslüman olsun olmasın. din ve şeriat ehli, âlemin zamanda varlığa gelmiş olduğunda uyuşurlar; buna filozoflar karşı çıkar. Galenos’un, kendisini ölüme götürecektir olan hastalığında talebelerinin birine *benim hakkında âlemin ezeli mi. yoksa zamanda mı varlığa gelmiş olduğunu bilmediğimi yazın* dediği nakledilmektedir. İmâm-ı Râzî bu sözlerin, Galenos’un doğruyu arayan insaf sâhibi bir kişi olduğuna delâlet ettiğini ve bu meselenin akıllı kişilerin ekserisinin içinde kaybolduğu çok güç bir mesele olduğunu söyler”.³¹⁵

Bütün bunları aktaran Kemâl Paşa-zâde bu görüşlerinin devamında Gazzâlî’nin *Kirâbu't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka*'daki “kaynağı insanlar olan haberleri inkâr eden küfre nispet edilemez” şeklindeki sözüne dikkat çeker ve aynı vadiye devam eder: İcmâ ile sabit olmuş bir şeyi inkâr edenin küfre nispet edilip edilemeyeceğine gelince icmânın huccet olup olmadığı konusunda tartışma vardır.³¹⁶ Bir anlamda yaşadığı devri en iyi şekilde dolduran ve her hususta geleneğin devamı olan İbn-i Kemâl,

³¹³ a. g. e., s. 33-35.

³¹⁴ a. g. e., s. 25-26.

³¹⁵ Hoca-zâde, *Tehâfütü'l-Felasife*, s. 10; Kemâl Paşa-zâde, *Hâşiye 'alâ Tehâfüt al-Falâsia*, s. 84; Tûsî bu sözleri Râzî üzerinden değil de doğrudan Galenos’un kendisinden aktarır. bkz. Alâeddîn et-Tûsî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 77.

³¹⁶ Kemâl Paşa-zâde, *Hâşiye 'alâ Tehâfüt al-Falâsia*, s. 26.

Tehâfüt geleneğinin hareket noktası olan Gazzâlî'ye kendi görüşlerini hatırlatır, tekfirin uygun olmadığı imasında bulunur. Hoca-zâde ise daima kendisine döndüğü Gazzâlî ile aynı istikâmettedir. Buna göre Hoca-zâde, Aristo'yu âlemin ezeliği meselesinde takip etmenin hakîkî Müslümanlıkla uyumadığına, ancak dünyevî birtakım endişelerle uyulabileceğine işaret eder.³¹⁷ Bu tenkitler söz konusu geleneğin en kuvvetli tarafıdır. Bütün bu satırlarla meseleyi psikolojik sahadan çıkaran ve Râzî'ye dönen dolayısıyla filozoflarla Gazzâlî ve halefleri arasında bir çeşit katalizörlüğe soyunan Kemâl Paşa-zâde böylece Osmanlı felsefesinin nereden başladığını ve başlaması gerektiğini dahası hızını aldığı yerleri gösterir; zira hâdisenin Râzî etrafındaki safhası ve Osmanlı aşaması Gazzâlî ile başlayan kalkış noktası kadar mühimdir. Coğrafyanın ve zamanın kendine mahsûs hususiyetleri yanında düşüncenin de kendine özgü tarafları vardır. Osmanlı *Tehâfüt* geleneğinin hususiliği işte burada yani Gazzâlî ile Râzî arasında gidip gelmesinde ve bu iki çehreye büsbütün başka çizgiler eklemesindedir. Bu bakımdan Türk felsefesinin geldiği nokta ve karakteristik vasıfları bizce Kemâl Paşa-zâde'de aranmalıdır.

Meâd etrafında kendini gösteren ve kendi şartları içinde meselelerle dolu olan manzaraya intikal ettiğimizde yine karşımızda meseleyi içten yakalayan Râzî vardır. Devre hâkim olan sistemin bütün hususiyetlerini kendisinde bulduğumuz Râzî'ye göre bu noktada beş görüş mevcuttur: Kelâmcıların veya Müslümanların geneline göre meâd cismânîdir. El-felâsifetü'l-İlâhiyyûn/metafizikçi filozoflara göre meâd, sadece rûhânîdir. Çünkü insan hakîkatı itibariyle mücerret nefs-i natikadan ibârettir ve beden de rûhun bir aletidir. Muhakkikîn'in çoğunluğuna göre meâd hem rûhânî hem de cismânîdir. Gazzâlî başta olmak üzere ehl-i tasavvufun geneline göre meâd, beden ve rûhun birlikte dirilmesidir. Hem rûhî hem de bedenî dirilişi reddeden eski tabiatçı filozoflara göre meâd asla gerçekleşmez. Galenos ve benzeri kimseler de meâd konusunda sükûtu tercih eder ve bir şey bilmediklerini ifade eder.³¹⁸ Rûhânî lezzetlerin cismânî lezzetlerden daha güçlü olduğunu vurgulayan³¹⁹ filozoflar, ma'dûmun îadesini imkânsız gördükleri için cismânî meâdî inkâr ederler, mücerret nesflerin fena bulmasının muhâl olduğunu esas alıp ilkelerinden hareketle rûhânî meâdî kabul ederler.³²⁰ beden için ölümden sonra hayatın, cennetin, cehennemin, cismânî lezzetin ve elemnin hakikaten olmadığını savunur. Nebîler ve âlimlerin ma'kûl şeyleri duysal şeylerle tasvîr ve temsil etmelerinden maksad; aklî hususları idrâk etmekten âciz olanları, iyi amellere teşvik ederek kötülerden sakındırmak ve böylece büyük saâdete yani rûhânî lezzetlere erdirmektir.³²¹ Böylece felâsife hayatlarıyla bağlı oldukları iklime ait stan-

³¹⁷ a. g. e., s. 87.

³¹⁸ Hoca-zâde, Râzî'den bahsetmez. *Tehâfütü'l-Felasife*, s. 119; Alâeddîn et-Tûsî. Râzî'den bahseder. *Tehâfütü'l-Felasife*, s. 371.

³¹⁹ Bu hususu müşahhas hâle getiren örnekler için bkz. a. g. e., s. 377-379.

³²⁰ a. g. e., s. 377.

³²¹ a. g. e., s. 376-377.

dartlar ve çerçeveleri yıkarlar. Meseleye birkaç türlü bakmasını bilen Hoca-zâde'ye göre rûh, bedenden uzak düştüğü zaman evvelden kazandığı kemâli ifade eden durumlar onda devam ettiği gibi elemeler de devam eder. Rûh bedenden ayrıldığı sırada kemâli elde edememişse elemi ziyadeleşir. Görme duyusu nûra hasret duyar ve nûru kaybettiği vakit karanlıkta acı çeker.³²² Aklî idrâkler cismânî lezzetlerden daha şerefli dir.³²³ Devriyle birleşen Taşköprî-zâde'nin kanaatleri de şöyledir: Meâd cismânîdir. Onu inkâr eden tekfîr edilir. Bununla beraber *el-Meâlim* müellifi, rûhun bedene iâdesinin cismânî sûrette olacağı sarîh, rûhânî sûrette olabilmesi de ihtimal dâhilindedir diyerek³²⁴ muhasara altına alınan felsefeye nefes alabileceği bir alan açar. Osmanlı *Tehâfüt* geleneğini besleyen mütefekkirlerden biri olan ve fikrin mesuliyetini yüklenmesini bilerek filozoflara karşı koyan Teftâzânî de filozoflara karşı çıkarken Gazzâlî'yi bir daha aktüel hâle büründürür, mevcut standartları yeniden ikrâr eder: Öldükten sonra dirilmek; aslî parçalarını bir araya getirerek ve rûhları da buna iâde ederek, Allah'ın ölümleri mezardan çıkarmasıdır. Filozoflar yok olan bir şeyin aynen iâde edilmesi imkânsız diyerek, cisimlerin haşrını inkâr ederler. Onların delilleri muteber değildir. Burada dirilirken ikinci beden birinci bedene ait parçalardan yaratılmış olduğu için tenasüh iddiası ortadan kalkar.³²⁵ Böylece filozoflarla kelâmcılar arasında mevcut olan mesafe imkânsız derecede büyür. Hiçbir realiteye sığmayan bir serbestlik mâşerî hâle gelerek manevî kıymetlerin etrafında ısrar eder. Bütün bu tenkitler âdetâ lisân-ı hâlde şunu söyler: Filozoflar, felsefenin yanında biraz da siyasî tarih öğrense ve öteden beri mevcut olan itikâdî standartları dikkate ve ciddiye alsaydı ne iyi olurdu. O hâlde büyük ve esaslı zarûretlere dayanarak fikri harekete geçirmek zamanı ve şartları tanımakla irtibatlıdır. Son noktada her şey Müslüman akîdesini tam olarak ikrâr etmeye döner.

³²² Hoca-zâde, *Tehâfütü'l-Felasife*, s. 119-120.

³²³ *a. g. e.*, s. 120.

³²⁴ Taşköprî-zâde, *el-Meâlim*, vr. 127b.

³²⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 47-48; *Şerhu'l-Akâid* tercemesi, s. 254-255; Sırrı, *Şerh-i Akâid Tercemesi*, II, 223-224.

5. FİLOZOFLARIN DARAĞACINA ÇEKİLDİĞİ MEYDAN: SUDÛR METAFİZİĞİ

Osmanlı mütefekkirlerinin felsefe ile olan irtibatlarını şekillendiren muharrik unsur, muayyen bir dünya görüşüne sahip olmalarıdır. Atılan hemen her adıma refakat eden bu dünya görüşü, belki de en müşahhas şekilde, filozofların vücûd verdiği bir sistemi sınırlayarak kelâmî bir vadiye taşıyan mutasavvıfların şahsında billûrlaşır. Onlar, Osmanlı dünya görüşünün çerçevesini çizerken, felsefeye yönelik eleştirilerinin mühim bir kısmını sudûr nazariyesi etrafında toplarlar, filozoflar ile o aradan hesaplaşma lüzûmu duyarlar. Filozoflar da kendilerine yapılan bütün bu itirazlarla, realitenin içine iyiden iyiye yerleşme keyfiyetine sahip hâle gelirler. Mevcut gelenekten hiçbir sûretle ayrılmayan Osmanlı'da felsefe en büyük mağlubiyetini ve galibiyetini bu yolda tadar. Orası sudûr teorisinin âdetâ tatbik sahasıdır. Sudûr nazariyesinde mahkûm edilen filozofların sistemi, mutasavvıfların varlık felsefesinde görüleceği üzere sistemi kendisine mâl ederek yeni bir şekle büttündüren vücûd mertebeleri bahsinde aktüel bir mâhiyet alır. Fikrî geleneğimizdeki istikrârı, biraz da bu kırılmalarda ve devamlılıklar-da aramak lazımdır. Burada belki şu soruların da peşine düşmek gerekir: Filozofların inşâ ettiği kıymetler manzûmesi, olduğu gibi devam etseydi, fikir hayatımız acaba nasıl olurdu? Tabiatıyla bunun arkasından ikinci bir sual daha gelir: Niçin devam etmedi? Sudûr etrafında teşekkül eden fikriyâtın Osmanlı düşüncesindeki mâcerâsını anlamak için devamlı olarak bu soruları hatırdâ tutmak ve tarihî çerçeve içinde gidip gelmek gerekir. Fikirle hayatın birbirine refakat ettiği Osmanlı asırlarında, topluma yön veren mütefekkirler, dengenin birbirini tarumar etmesinden endişe ettikleri için devamlı olarak teyakkuz hâli içinde hareket etmişler, çıplak manada tefekkürün ne getirip ne götüreceğini hep sorgulamışlardır. Bu dünyada bazı hususların spekülasyona kadar gitmesine müsaade olmadığına göre fikir dediğimiz şey, hiçbir ameliyeyi kabul etmesine imkân ve lüzûm olmayan bir şey değildir. Ankaravî ve Bursevî gibi *Mesnevî* şârihlerinin felsefe gündeme geldiğinde başka hiçbir meseleleri yokmuş gibi dikkatlerini bu noktada toplamaları ve bu nazariyeyi akranları ve halefleri için bir muamma olmaktan çıkarmak için gayret sarfetmeleri boşuna değildir. Mesele iyi okunursa esas çatının daima aynı hususiyetin üzerine kurulduğu görülür. Bütün bunlar ayrı etütlere ihtiyaç gösteren meselelerdir.

Osmanlı mütefekkirlerinin felsefe hâdisesine, asırlarca süren bir dikkatin ürünü olan sudûr nazariyesini eksen alarak yaklaşımlarının temel sebebi, İslâm felsefesinin sudûr metafiziğine dayanması ile doğrudan irtibatlıdır. Kadîm Yunan'ın miras ve tecrübelerine sahip olan bu nazariye, İslâm felsefesinin ne olup ne olmadığını verebilecek vasıftadır. Filozoflara ait tecrübelerin birbirine eklenmesiyle doğan bu yapı, İslâm felsefesinin ve o felsefeyi mümkün kılan şartların bir hülâsasıdır.³²⁶ Sudûr nazariyesi İslâm'daki yaratmanın karşılığıdır. Kavramın değişmesine paralel olarak muhtevâ da hayli dönüşür. Osmanlı fikir hayatı, kelâmcılarla mutasavvıfların şahsında bu nazariyeyi evirir, çevirir, mâhiyetini anlamak, imkânlarını yoklamak, kudret ve zaafalarını göstermek sûretiyle başka bir şey denecek hâle getirir. Bu mesele filozofların kendi sistem ve mantık örgüleri içinde çok sağlam kâidelere dayanıyor olabilir. Fakat kelâmcılarla mutasavvıfların aradığı bu değil, daha başka bir şeydir. Filozofları aşan bir zeminde hayat bulan bu düşünce yapısının işlenmesi, değişmesi, yepyeni tertiplere girmesi lazımdır. Onlar bu yapıda sosyal ve dînî etkinin inkâr edildiğini düşündükleri için mâhiyetini değiştirene ve hemen hemen bütün hüviyetini kaybedene kadar bu teori ile derinden uğraşırlar. Bu vadide filozoflara âdetâ hikmet dersi verirler. Felsefenin er geç geleceği nokta burasıdır; zira öteden beri alışılmış olan standartları ortadan kaldıran, düşüncenin dayanması gereken dînî zemine zıt düşen bir sisteme karşı konulması tabîidir.

Sudûr nazariyesi etrafında ilk başta göze çarpan ayrılıkları birkaç ana fikre indirmek ve onlardan hareket ederek değerlendirmek daima mümkündür. Meseleyi olduğu gibi tasvir ederken, birbirlerine rakip olan sistemlerin tavırlarını net bir şekilde ortaya koyan Ahmed Bîcân'ın bu nazariye hakkında sarîh bir vaziyet aldığı satırlar şöyledir: Filozofların sisteminde Hakk Te'âlâ birdir. Vâhid mümkünlere kaynak olamayacağına göre birden çokluk meydana gelmez. Bir'den ancak bir sudur eder. Bu nedenle ondan birinci akıl çıkar. Diğer bir ifadeyle Vâcib Te'âlâ'nın varlığa dönük yüzünden akıl sâdır olur. Birinci aklın üç yönü vardır: Biri itibari varlık olarak ikinci aklın çıktığı yöndür. İkincisi imkân yönüdür. Bu itibarca atlas feleği âşikâr olur. Üçüncü yönü de imkândır. Bu itibarca mâhiyettir. O hâlde nefis ortaya çıkar ve bu feleği harekete geçirir. İkinci akıldan da üçüncü akıl, bir nefis ve ikinci felek çıkar. Bu tertipe göre evvel akıl ve dokuz felek olur. Onuncu akıldan da nefis-i nâuka-i insâniyye meydana gelir, aklın yerine geçer ve ayrık sâdır olmaz, belki insan zuhûra gelir. Filozofların Bir'le çok arasındaki ilişkisini bu şekilde meydana koyan *Müntehâ* müellifi, bu noktada kelâmcıların "bu söz kelâm-ı sûfiyyeye benzer; zira ki, delilleri yoktur" şeklindeki sözlerine intikal eder ve buna şöyle cevap verir: Sûfîlerin kelâmı vicdân-ı a'lâ ve sahîh zevkle malûmdur; zâhir ehli bu sözlerden mahrûmdur. Sadece kelâm disiplinine intisaplı olanlar değil, hükemâ da bundan gâfildir; zira insan câmi' ve mecmû' olması itibariyle en büyük âlemdir ve Vâcibü'l-Vücûd'un görüldüğü yerdir. Bundan

³²⁶ Konunun bu tarafına dikkat çeken bir makale için bkz. Fatih M. Şeker, "Entelektüel Zümreleri Dönüştürmenin Kavramsal Aracı Olarak Sudûr Teorisi".

mükemmel mevcut yoktur.³²⁷ Fikrin sorumluluğunu üstlenen Bîcân'ın yaklaşımı odur ki kelâmcılarla filozoflar, ancak tasavvuf tecrübesinin nizâmladığı hayata girip onu benimsediği takdirde bu zaafardan kurtulabilir.

Her teferruatın üstünde aynı ehemmiyetle durmasını bilen Fuzûlî de meseleyi selefinin bıraktığı yerden alır, hem filozofların görüşlerini tahlil eder hem de bu görüşleri iûkâdî açıdan olması gereken zemine ve çerçeveye çeker. Tanrı'nın varlığını ispat hususunda, sistemlerini Bir'den ancak bir çıkar anlayışı üzerine kuran filozofların bu vadideki delili şudur: "Gerçek bir, her bakımdan da birdir. Onların kendi haysiyetinde olan mâlûlû çıkar. Bu haysiyetten başka bir mâlûlün çıkması da câiz değildir. Eğer bu iki mâlûl ayrı iki haysiyetten çıkmış olsaydı, terkip lazım gelirdi. Hâl bu ki o, birdir ve basittir". Fuzûlî'ye göre Allah'ı ispat hususunda bu iddianın bir zararı yoksa da Tanrı'nın mürekkep varlık yaratmağa kudreti olmadığı gibi bir imayı içerdiğinden bunun kabul edilmemesi daha uygundur. Kelâmcıların da vurguladığı gibi, bu *Bir'den ancak bir çıkar* sözü, ancak mümkün olan illet ve mâlûlle de düşünülebilir. Vâcibü'l-Vücûd'a gelince; O, fâil-i muhtârdır, mahlûklarını dilediği gibi yaratır.³²⁸ Tanrı isterse fiilde bulunmayabilir, O'nun yaratmasında zorunluluk söz konusu değildir.³²⁹ Âlemi varlığa getirmek veya getirmemek O'nun elindedir ve bu ikisinden hiçbir O'ndan ayrılması imkânsız olacak tarzda O'na lazım değildir.³³⁰ Kelâmî ve tasavvufî sistemin vücûd verdiği Tanrı tasavvurunun yeterli olduğuna inanan bir dünyada, zembereğin tam olarak koptuğu nokta bu son cümlededir. Fuzûlî, filozofların koyduğu söz konusu meşhûr kâidenin doğru olmadığını bir başka şekilde de gösterir. Burada da hemen hemen aynı cinsten bir yığın sebeple karşılaşırız: Bu kâideye göre zincirleme olarak sonsuza kadar, bir mücerretten ancak bir mücerretin çıkması gerekir. Bundan da hiçbir şekilde mürekkep bir varlığın bulunmaması icap ettiği sonucu kendisini gösterir. Bu ise içinde birçok mürekkep varlık bulunan âlemin mevcudiyetiyle taban tabana zıt olduğu için âlemin varlığı bu nazariyenin bâtül olduğuna yeterli bir delildir. Vaziyet bu olmasına rağmen, ilk aklın, mûcidine nispetle imkân yönü. illetine nispetle de icap yönü olmak üzere iki cephesi vardır. O, bu iki yönü bakımından mürekkeptir. Çünkü bunlar, ya ilk mebdde ile beraber veya daha sonra ondan doğmuşlardır şeklinde bir itiraz ileri sürülürse buna da verilecek cevap bellidir: Eğer bu iki cephe hakikaten mevcutsa, kâidenin doğru olmadığı kendiliğinden meydana çıkar. Şayet onların mevcudiyetleri kabul edilmezse, o zaman da olmayan bir şeyin mevcut olana tesir etmesi durumu ortaya çıkacaktır ki bu da imkânsızdır.³³¹

Görülebileceği üzere yaratmayı Bir'e ircâ eden ve yoktan var etme hususlarında tereddüt eden filozofların aksine bu konularda dinin çizdiği sınırlar tartışmasız belli-

³²⁷ Ahmed Bîcân, *el-Müntehâ (Kitâbü'l-Müntehâ ale'l-Fusûs)*, s. 136.

³²⁸ Fuzûlî, *Matlâu'l-İ'îkâd fî Ma'rîfeti'l-Mebde'i ve'l-Meâd*, s. 31.

³²⁹ Hoca-zâde, *Tehâfütü'l-Felasife*, s. 6.

³³⁰ Kemâl Paşa-zâde, *Hâşiye 'alâ Tehâfüt al-Falâsia*, s. 33-35.

³³¹ Fuzûlî, *Matlâu'l-İ'îkâd fî Ma'rîfeti'l-Mebde'i ve'l-Meâd*, s. 31-32.

dir.³³² Hâliyle bütün teklifler İslâmî esaslara bağlanır, yahut onlardan hareket edilir. Cemiyet meseleleri içinde piştiği için felsefenin nasıl terbiye edilebileceğini çok iyi bilen Saçaklı-zâde, Gazzâlî'nin filozofları tekfîr ettiği üç meselenin³³³ özünü sudûr nazariyesinin teşkil ettiğini vurgularken bir manada hâdiseye, buradan bakılması gerektiğini ihtâr eder. Buna göre her şeyden evvel filozofların tekfîrini gerekli kılan şey, on akıl nazariyeleri ve bütün mahlûkâtın yaratılışını onuncu akla dayandırmalarıdır. Allah'ın sadece ilk akıl'ı yarattığını iddia edenler bu görüşleri ile putperestlerden daha müşriktir; zira puta tapanlar onların yaratıcı olduğuna inanmıyorlar sadece onlardan şefâat bekliyorlar.³³⁴ Tanrı'ya hayattaki yerini olduğu gibi bir türlü veremeyen, dahası onun istiklâlini kayıtlandıran felsefecilerin savunduğu çerçevedeki Vâcibü'l-Vücûd kavramını sorgulayan Osmanlı kelâmcıları, Allah'ın varlığının zorunlu olması manasında onlarla ittifak eder, fakat devamında onlardan ayrılırlar çünkü Allah'ın kendisi dışındaki varlıklara zorunlu olarak vücûd verdiği düşünülürse bu durumda O'nun irâdesi ortadan kalkar. Bu da kâinâtın ezeli olduğu neticesini beraberinde getirir. Hâliyle filozoflar Tanrı'nın muhtâr olduğuna inanmazlar şayet inanmış olsalardı âlemin ezeli olduğunu ileri sürmezlerdi;³³⁵ zira muhtâr bir varlığın eseri ancak zamanda varlığa gelecek bir karakterdedir.³³⁶ Eflâtûn hâriç filozofların tamamı âlemin kıdemi üzerinde ittifak ettiğine göre³³⁷ zât ve zaman açısından illetin mâlûlden önce geleceğini savunmak, hâliyle filozoflara karşı çıkmak itikâdî bir zorunluluktur.

Bu zihniyet en büyük temsilcilerinden birini de Teftâzânî ile kendisini kayıtlandıran filozof ruhlu sūfîlerden biri olan Ankaravî'nin şahsında bulur. O illet kavramı üzerinden probleme dâhil olur, hareket noktası olarak kelâmın dünyasını alır ve âdetâ bir kelâmcı kisvesine bürünür. Belki hepsinden daha ehemmiyetlisi tasavvufî düşünce yapısında tenkit fikrinin nasıl esaslı bir yer tuttuğunu gösterir. Bu zâviyeden bakıldığında sistemin ne derecede sağlam hesaplarla iş gördüğü meydandadır. Hukemâ-i felâsifeye göre her şeyin vücûduna, o şeyin vücûdunu gerekli kılan bir illet vardır. Bu bir zincirin halkaları gibi tâ Vâcibü'l-Vücûd'a ulaşmaya kadar böyledir. O halde 'illetü'l-ilel terkiibini bazıları ilk akla bazıları da Vâcibü'l-Vücûd'a nispet ederler. Filozofların mezhebinde Vâcibü'l-Vücûd zâtı itibarıyla zorunlu olarak harekete geçtiği için istediğini yapmakta özgür değildir. Ehl-i Sünnet'e göre ise fâil-i muhtârdır. Bu durumda sebeplere ve illetlere teşebbüs eden ve bir şeyin zuhûrunu 'illet ve sebepten bilip o sebebi kendi irâdesiyle vücûda getiren yaratıcıya nazar kılmayan kimseler, her

³³² Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, II, 99, 101; Kemâl Paşa-zâde, *Hâşiye 'alâ Tehâfütü al-Falâsia*, s. 29, 85-86.

³³³ Alâeddîn et-Tûsî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 71, 387.

³³⁴ Saçaklı-zâde, *Tertibü'l-Ulûm*, s. 254-255.

³³⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 179; Kemâl Paşa-zâde'nin Cürcânî'ye bu hususta yönelttiği tenkitler için bkz. *Hâşiye 'alâ Tehâfütü al-Falâsia*, s. 28-29.

³³⁶ a. g. e., s. 29.

³³⁷ Devvânî, *Celal: Şerhu'l-Akâidü'l-Adudiyye*, s. 6; *İlm-i Kelâmdan Akâid-i Adudiyye Şerhi Celâl Tercümesi*, s. 59.

ne kadar şeklen Ehl-i Sünnet ise de bir çeşit illet-i ûlâ mezhebindedir; zira ‘illet-i ulâ mezhebinde olanlar her şeyin vücûdu elbette bir sebebi gerekli kılar ve sebepsiz bir şeyin zuhûra gelmesi muhâldir derler.³³⁸ O hükm ve tasarrufunda dâim, bâkî ve sâbit olduğuna göre illet-i ûlâ olarak nitelendirilemez.³³⁹ Devrinin en anlayışlı adamlarından biri olan Ankaravî tenkitlerini sürdürerek hakîkî fikrî seviyesini ve zihnî yaratılışını gösterir. Allah’a illetlerin illeti diyen filozoflar,³⁴⁰ akl-ı külle onu illet-i tâmmeye tutarlar ve akl-ı evvel Hakk’tan mufârakat kılar derler. O da daima ilk akla taşıp akmaktan uzak olmaması nedeniyle onunla kayıtlı hâle gelerek ona illet olur. Böylece onlar, mûcib-i bi’z-zât ifadelerinde de pekâlâ görüleceği üzere irâde ve kudreti inkâr edip icab ispat eylerler. Bu ise Hakk’ın vücûdu âlemin vücûduna ayn-ı takyîd ve âlemin kıdemini teyîddir manasına gelir.³⁴¹

Filozofların hamlesini daha başından yıpratın Osmanlı mütefekkirleri, bütün zihnî gerginliklerin gün yüzüne çıktığı bu istikâmette, âlemin kadîm olup olmaması meselesini Râzî’den hareketle çözüme kavuşturmayı denerler. İhmali hiçbir sûretle câiz olmayan bir kaynak gibi görülen Râzî’ye göre “müddet ne kadar dîrâz ve mebd’ her çend meçhûl olsa yine hudûs mukarrerdir. Bu mana üzere nusûs-ı kesîre kâimdir”.³⁴² Bununla beraber Gelibolulu Mustafa Âlî’de görüleceği gibi hem filozofları hem de kelâmcıları tatmin etme arayışları da ortaya çıkar. Filozofların zihniyeti, Gelibolulu’nun şahsında en yüksek himâyeyi görür Gelibolulu Sünnîlikte kendisini bulmasına rağmen, âlemin ezeli olup olmadığını sorgularken filozofları anlamaya çalışan bir üslûpla hareket eder, burada âdetâ gündelik dille de felsefe yapılabileceğini gösterir, meselenin esasını değilse de çehresini büyük bir mahâret ve ehliyetle değiştirir. Her ne kadar âlem hâdis ve Hazret-i Hakk’ın ademden vücûda getirdiği masnû’-ı pâki olsa da insana nispetle kadîm gibi görünür; zira evvelinin olmaması ve evveline yokluk vâki’ olmaması anlamında kıdem Allah’a mahsûstur. Âlemle insan içince zamânî anlamda kıdem söz konusudur. İnsana göre âlem kadîmdir. Bu anne ve babanın evlâdından evvel dünyaya gelmesine, onlara takaddüm etmesine benzer. Bu zâviyeden bakıldığı takdirde kıdem izâfî olduğu kendiliğinden ortaya çıkar.³⁴³ Bu son nokta gâyet ehemmiyetlidir. Nitekim Şeyh Bedreddîn de âlem cinsiyle, neviyle, mutlak şahsiyle kadîm olmakla beraber hudûs ile vasıflanmıştır. Fakat bu hudûs, zamânî değil, zâtîdir derken,³⁴⁴

³³⁸ İsmail Rûsûhî Ankaravî, *Şerhu’l-Mesnevî*, III, 590.

³³⁹ a. g. e., II, 266.

³⁴⁰ “Vücûd-ı Vâcib illetine ve vücûd-ı mümkünin mâlûliyyetine kâil” olanlara felsefî yani muhibb-i hikmet denir. Hulvî, *Câm-ı Dil-Nüvâz*, s. 88.

³⁴¹ İsmail Rûsûhî Ankaravî, *Şerhu’l-Mesnevî*, I, 160-162.

³⁴² Bursevî, *Şerhu’l-Muhammediyye: Ferahu’r-Rûh*, II, 213.

³⁴³ “Eğer ki âlem hâdisdür, Hazret-i Hakk’un ademden vücûda getirdiği masnû’-ı pâkidür. Velâkin insana nispetle kadîm gibi görünür; zira kıdem-i zâtî ki evveli olmaya ve evveline yokluk vâki’ olmaya, Rabb-i ‘izzete mahsûstur. Ve kıdem-i zamânî ‘âlemin insânâ göre devr-i kadîmdür. Nitekim kıdem izâfîdür Peder ü mâderün evlâdına tekaddümidür”. Gelibolulu Mustafa Âlî, *Mir’âtü’l-Avâlim*, s. 412.

³⁴⁴ *Vâridât-ı Bedreddîn*, s. 20.

mâhiyeti tam olarak çözülemeyen bu gerçeği ifade eder. Allah'ın *kûn* hitâbı ile yer-yüzü, gökyüzü ve mülevven kâinâtı, yokluktan vücuda getirdiği noktasında tereddüt yoktur.³⁴⁵ Bir başka ifadeyle bu dünya Hakk'ın lütuf ve kahrının tecellîsi için emr ile varlığa gelmiştir.³⁴⁶ Hâliyle Allah'ın âlemde olup biten her şeyden haberdâr olmaması düşünülemez. Bunun felsefî sahadaki karşılığı O'nun cüz'îleri bilip bilemeyeceğidir. Filozoflar marifet tabirini³⁴⁷ cüz'îler için kullanır ve onu Allah'tan nefyeder. Hâlbuki O cüz'îleri küllîlerle beraber, onları idrâk zımında ve cüz'îleri tek tek anlamağa ihtiyaç olmaksızın, bir defada idrâk eder.³⁴⁸

O'nun “asla bilmediği nesne yoktur. Cüz'îyyâtı ve küllîyâtı bilir. Geçmişleri ve gelecekleri bilir. Âdemin gönlüne geleni ve dili ile söylediğini, içini ve dışını cümle bilir”.³⁴⁹ Bu durumda filozofların cüz'îyyât-ı maddiyyeyi küllîyyen bilir dedikleri bâtıldır ve küfürdür.³⁵⁰ Burada Osmanlıların doğrudan Gazzâlî'yi tekrar ettikleri bir gerçektir. Nitekim Kâtip Çelebi, fikir hayatına yaptığı tesirleri çok iyi bildiği için meseleyi bir Gazzâlî müdafaanamesi hâline getirerek, Sübkî'nin *Tabakât*'ındaki verilerden hareketle, *el-Madnûn bihi alâ Gayrı ehlihî* isimli eserin *İhyâ* Müellifi'ne ait olamayacağına ısrar eder. Çünkü burada Gazzâlî'nin dolayısıyla da Ehl-i Sünnet'in görüşlerine aykırı bir biçimde, âlemin kıdemi savunulur, Allah'ın cüz'îleri bilmesi ve O'nun sıfâtı inkâr edilir.³⁵¹ Bununla beraber Gazzâlî'nin de zaman zaman tenkit edildiği görülür. Bir başka fikrî gerginlik daha başlar: İbn-i Kernâl âlemin ezeli olduğu görüşünü kabul etmeleri nedeniyle filozofların tekfîr edilmesinin yaygın bir görüş olduğunu ancak F. Râzî'nin bu hususta mütereddit olduğunu söyler ve Râzî'ye iştirak eder. Buna göre *el-Metâlibü'l-Âliyye*'deki görüşüne göre İlâhî kitaplarda âlemin maddesi ve sûreti ile birlikte zamanda varlığa gelmiş olduğu hakkında bir açıklama mevcut değildir.³⁵² Nitekim Gazzâlî'nin kendisi de *Kitâbu't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka*'da kaynağı insanlar olan haberleri inkâr edenin küfre nispet edileme-

³⁴⁵ Evliyâ Çelebi *Seyâhatnâme*sî, I, 13.

³⁴⁶ Ahmedî, *İskender-Nâme*, s. 66b.

³⁴⁷ Cehlin mukabili olarak kullanıldığı için ilimle marifet aynı manaya gelir. Fuzûlî, *Matlav'ul-Fikâd fî Ma'rifeti'l-Mebde'i ve'l-Mead*, s. 5.

³⁴⁸ a. g. e., s. 6.

³⁴⁹ Muhammed b. Pîr Ali Birgivi, *Risâle-i Birgivi*, s. 4; s. 96; tarih kaynaklarına intikal ettiğimizde halk muhayyilesini çerçeveleyen şey de budur: “Rebiülâhîr'in on sekizinci [28.11.1597] Cum'a günü vakt-i zühürde Şâm-ı şerîf Alay Beyisi Bekir Bey hâtûnu kı a'yân-ı Şâm'dan Çeri-başı kızı Âişe Hâtûn derler idi, vakt-i hamlden üç mâh müddet mürûrunda tev'emiân ilâ veled vaz' ettikten sonra bir cerâb ilkâ edip şakk olundukta tâmü'l-a'zâ henüz hayat sirâyet etmemiş on dört veled zühûr eyledi. İkişi erkek, on ikisi kız üç aylık idi. Bu ma'küle umûr hadî-i imkândan dûr değildir. Hükemâ buna galat-ı tabiat derler. Kesret-i mâ'da ve itidâl-i mizâc ve kuvvet-i tâlî' i'âneti ile kuvvet-i musavvere tahammülü mikdârı mâdde bî-taksîm ü tısvîr ve mahallin vîs'atine göre tenâsüb-i a'zâyı temîm ü tasgîr edip mebd'e-i Feyyâz cânibinden istidâd u kâbiliyet göre tenâsüb-i a'zâ ve rûh bahş olur”. *Tarih-i Nu'ûmâ*, I, 137.

³⁵⁰ Kâdî-zâde Ahmed b. Muhammed Emin, *Ferâidü'l-Fevâid fî Beyâni'l-Akâid*, s. 38.

³⁵¹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II, 451.

³⁵² Kemâl Paşa-zâde, *Hüşiye 'alâ Tehâfüt al-Falâsia*, s. 25.

yeceğini söyler. İcmâ ile sabit olmuş bir şeyi inkâr edenin küfre nispet edilip edilemeyeceğine gelince icmânın hucet olup olmadığı konusunda tartışma vardır.³⁵³ Bir anlamda İbn-i Kemâl, Gazzâlî'ye kendi görüşlerini hatırlatır, o kadar mukavemete maruz kalan filozofları tekfîr etmenin uygun olmadığı imasında bulunarak doludizgin giden bu üslûbun hızını kesmek zorunda kalır, meseleye çok hususi bir mâhiyet verir. Bu istikâmette Râzî'nin İbn Sînâ'nın Müslümanlığını sorguladığı meselenin burada düğümlendiğini gözden kaçırmadığımızda bütün imkânlar ve sıkıntıların bu kavram etrafında toplandığı görülür. İbn Sînâ'ya göre Allah peygamberini mucizelerle tasdik eder. Râzî ise bunu savunmanın filozofun sistemine aykırı olduğunu vurgular; zira bunun gerçekleşebilmesi için Allah'ın cüz'îleri bilmesi ve ihtiyârıyla fiiller yapması gerekir. Hâl bu ki İbn Sînâ bunu kabul etmez. Peki, kabul etmediği hâlde, nübüvveti dolayısıyla da Müslümanlığı o aradan savunmasını nasıl izah edeceğiz? Vaziyet bu kadar âşikâr olmasına rağmen İbn Sînâ'nın şahsî sistemini âdetâ inkâr edercesine bu görüşe sahip çıkmasının sebebi bellidir. Burada Râzî'nin itikâdî bir hükmüyle karşı karşıya kalırız. Buna göre İbn Sînâ fikirlerinin esasını çıplak olarak meydana dökmeyi kerih görmüş, Müslümanlara benzemeye çalışarak fikir imâl etme yolunu tutmuştur.³⁵⁴ Râzî'nin bir başka eserinde filozofların tekfîrine karşı çıksa da *İşârât Şerhi*'nde neredeyse selefi Gazzâlî'yi destekleyen bir noktaya gelmesi ve onunla hemen hemen aynı dili kullanması, şüphesiz evvelce atılmış adımların zarûrî denebilecek neticeleridir.³⁵⁵

Osmanlı mutasavvıfları da kelâmcılarla aynı vadede fikir imâl ederler. Başka türlü yetişmeler de hemen hepsi filozoflara karşı koymada kelâmcılarla birleşirler. Varlık âlemini Tanrı'dan başlayarak hiyerarşik bir yapılanma şeklinde gören, Tanrı'yı illetlerin illeti kabul eden, Bir'den ancak bir sâdır olduğu için O'ndan ancak ilk aklın sadır olacağına ısrar eden hâliyle yaratmayı mertebeler ve vâsıtalarla izah eden zihniyeti Ankaravî şöyle tenkit eder: Bu sözler esas alındığında âlemin Hakk'a taalluku illet ve mâlûliyyetten ibâret hâle gelir, mücib-i bi'z-zât olmaya sebep olur, eşyanın zuhûrunu levâzım-ı zâtîyyesinden olmayı eş'âr kılar, belki de hepsinden daha tehlikelisi mürîd ve muhtâr olmamayı gerektirir. Bunlardan başka daha pek çok fesâda da yol açar. İlâhî sıfatları nefyetmeyi gerektirir. O halde filozofların illet-i ulâ anlayışı yanlış ve bâtıldır zira Allah kâmil ve kadîm sıfatlarla vasıflanır. Eşya O'nun irâde ve ihtiyârıyla zuhûra gelir ve âlem O'nun icadıyla mevcut olur. "Lâ bûdde li-küllî hâdisin min mâddetin ve müdde dedikleri yerinde değildir" ve bütün eşyada hakikî manada etkili olan vâsıtalı yahut vâsitasız O'dur.³⁵⁶ Burada Tûsî'nin görüşlerini hatırladığımızda, ayırıcı vasıfları keşfî zeminde hareket etmek olan mutasavvıflara, kelâmcıların çehresinin hâkim

³⁵³ a. g. e., s. 26.

³⁵⁴ Fahreddîn-i Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 106-107.

³⁵⁵ Asıl şaşılacak nokta şurasıdır: Gazzâlî'ye farklı eserlerinde filozoflara karşı farklı tavırlar geliştirdiği şeklinde yöneltilen tenkitler, rahatlıkla Fahr-i Râzî'ye de yöneltilir. Şayet Kemâl Paşa-zâde bizim dikkatimize çarpan bu hususu gözden kaçırmasa idi muhtemelen manzara daha farklı bir şekil alabilirdi.

³⁵⁶ İsmail Rûsûhî Ankaravî, *Şerhu'l-Mesnevî*, IV, 53.

olduğu kendiliğinden ortaya çıkar: Dehrîler hâric bütün akıl sahipleri âlemin bir fâili ve Sânî'inin olduğunu ve âlemin bu Sânî'in bir mefûlû ve masnûu olduğu fikrinde mutabıktır. Din ehli (milliyyin) fi'l ve sun' kelimelerini sözlük anlamının hakikatine uygun olarak manalandırırlar. Buna göre fi'l ve sun'un anlamı kasd ve irâde ile bir şey icat etmektir. Bu durumda Allah muhtâr mürîddir. Filozoflar ise bu kelimelere hakikî manayı vermezler; zira onlar âlemi icat eden için irâde ve ihtiyârı reddederler. Hâliyle âlemin vücûb yoluyla sudûr ettiğine inanırlar. Böylece O'nu ateşten sıcaklık çıkması ve sudan rutubet oluşması gibi ihtiyârsız ve kasıtsız cansızlarla aynı mertebeye indirirler. Bu yaklaşımlarıyla filozoflar mürîd olmayana sani ve fâil, murâd olmayana da masnû ve mefûl ismini verirler.³⁵⁷

Filozoflar bir taraftan mutlak tenzîhçi bir anlayış etrafında, zamanın ve mekânın yaratıcısı olan Tanrı'nın vahdâniyetini vurgularken diğer taraftan O'nun her şeyden müstağnî olması gereken yaratıcı vasfını kayıt altına alırlar. Bu durumda filozofların tevârûs ettikleri birikimin telkin ettiği ilk hususiyetlerle yetindikleri ortaya çıkar. Allah'ın mutlak hâkim olduğu ve her şeye nizâm verdiği bir dünyada O'nun kudretini acziyet şeklinde gösterecek bir zihniyetin hükümünü yürütmesi mümkün değildir. Nitekim İbnü'l-Arabî ile onun şârihi Ahmed Avni de "vâhidden ancak vâhid sâdır olur" sözünü tasavvufî çerçevede izah ederek filozofların iddiası kabul edilecek olursa Allah'ın irâdesinde acziyetin ortaya çıkacağını vurgularlar, kelâmî zihniyete paralel bir yaklaşımı harekete geçirirler.³⁵⁸

Teşekkül eden mirastan günün canlı meselelerine kadar geniş bir alan üzerinde dolaşan İsmail Hakkı Bursevî ise vahdet-i vücûd fikrinden ilhâm alarak kelâm ve felsefenin şahsında birbiriyle çarpışan fikirleri telif eden bir arayış içine girerek sudûr meselesini izaha tabi tutar. Bu noktada dikkatlerin nasıl derinleşebileceğinin iyi bir örneğini verir: Her şeyin bir kesret bir de vahdet cephesi vardır. Mesela insanda kesret; işitme, görme, el ve ayak gibi azalarının çok olması, vahdet ise bunların aslının bir cisim olmasıdır. Mesela göz her ne kadar zâhirde çok ise de bir görür. Aynı şekilde bir ağaç şubelerine bakarak çok olsa da aslının vahdeti sebebiyle birdir. Bir başka husus da cismin sonunun cüz'ü lâ yetecezzâ olmasıdır. O halde her cisimde ya aslı ya da sonu itibarıyla bir vahdet vardır. Bu manaya bakarak *Bir'den ancak bir sudûr eder* denilir. Cismin vahdeti Hakk'ın vahdet-i vücûduna delâlet etmiş olur. Rûhda kesrete gelince onun a'zâda tesirinin ortaya çıkmasında fiiller ve sıfatlar yönünden çokluk ve farklılık vardır. Vahdet ise cisim gibi aslının vâhid olmasıdır. Belki onun vahdet yönü cisme gâlibdir; zira cismin azalarının çokluğu ortadadır. Fakat rûhun etkilerinin â'zâda zuhûrunu değme kimseler bilmez. Belki cümle insanlar hattâ çocuklar bile vahdetine inanır. Bu zikrolunan şahs-ı vâhide nispet iledir. Âlemin kesret ve vahdeti

³⁵⁷ Alâeddin et-Tûsî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 147.

³⁵⁸ Geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Arabî-Ahmed Avni Konuk, *Tedbirât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, s. 67, 71-73.

de buna kıyas olunmalıdır. Diğer bir ifadeyle büyük âleme nazar olunsa cisimler ve rûhlar çoktur. Lâkin birbirlerine benzer olmaları bakımından cisimleri cismiyyet ve rûhları rûhiyyet bir araya toplar. Bu mana esas alındığında vâhiddir. Hâliyle vahdet yönü kesret yönüne engel olmaz.³⁵⁹ Bütün bu görüşleriyle sistem sahibi bir mütefekkir olduğunu gösteren Bursevî burada kalmaz. Çizilmiş sınırları durmadan zorlayarak onun ötesine geçer. Bu nazariyeyi Osmanlı siyaset düşüncesine taşıyarak sudûr anlayışının bir dünya görüşünün nasıl parçası hâline getirilebileceğinin de müşahhas örneğini verir:

“Vezîr birinci aklın sûretidir. İlk akıl ervâh-ı müheyyeme arasından büyük bir fazîlet ile en başa geçtiği gibi vezîr de nedimler arasından tertip-i merâtible öne çıkar. Yani ilâhî isimlerin mertebeleri birinci aklın hareketinden zâhir olduğu gibi esmâ-i sultâniyyenin tavrıları da vezîrin meydana çıkması ile âşikâr olur. Sultânın gıyabında sultâna hizmet eden vezîre itaat sultâna itaattir”.³⁶⁰

Devrin fikir hayatı hesabına kaydedilebilecek deliller olarak görülmesi gereken bu ifadeler, meseleyi dert edinenlerin işi ne kadar etraflı bir şekilde ele aldıklarını gösterir. Bursevî’de himâye görür gibi olsa da son noktada bu geniş kımıldanış olduğu yerde durur; zira Bursevî’nin filozoflara karşı tavrı oldukça nettir: Felâsife tâifesi, ancak vâsıtayı ve sebepleri ispat ederler. Fakat mezhepleri bâtıldır; zira eğer vâsıttan başka yol olmasaydı Hazret-i Peygamber Mirâc gecesinde vâsıtasız vahy almaz, nebîlere ve velîlere tecelliyât ve vâridât kapısı kapalı kalırdı.³⁶¹ Böylece çeşitli unsurlar, itikâdî standartlar etrafında bir kez daha bir araya gelir.

Bütün bunlardan sonra gözden kaçırılmaması gereken bir başka gerçek de şudur: Tasavvuf felsefesi, sudûr ve tecellî nazariyesinden hareketle insan-ı kâmil anlayışına doğru yürümüş, bu da tasavvufî edebiyatta pek meşhûr olan devriyelerde görüldüğü gibi devir telakkisini beraberinde getirmiştir. Bu nazariyeye göre, mevcut âlemlerin en süflîsi olan bu maddî âleme düşen bir varlık, sırayla cemâd, nebât, hayvan ve insan şekillerinde tecellî eder, sonra da insan-ı kâmil şekline girerek Hakk’a ulaşır. Yani, nasıl Mutlak Vücûd’dan çıkıp, bu yeryüzüne indi ise, tekrar oradan çıkarak aslına döner.³⁶²

Netice olarak; yaratmayı sudûr anlayışını dönüştürerek mertebeler şeklinde izah eden mutasavvıflar, Ankaravî ve Bursevî’de çok iyi görüleceği üzere, fikirlerinin tam tatbiki için muhtaç oldukları imkânı sudûr nazariyesinin etrafında bulurlar. Sudûr metafiziği üzerinden filozofları hesaba çekerken kelâmcı hüviyetine bürünürler ve âdetâ Gazzâlî’nin perspektifini aktüel hâle getirirler. Gazzâlî’nin bıraktığı yerden devam ederek, felsefeyi kendi kendisinden tecrit ederek kelâm ilminin zeminini ve çerçevesini tayin ettiği bir dünya görüşünün sınırlarına taşıyan bu perspektif, filozofların

³⁵⁹ Bursevî, *Şerhu’l-Muhammediyye: Ferahu’r-Rûh*, II, 107.

³⁶⁰ a. mlf., *Tuhfe-i Aliyye*, s. 224.

³⁶¹ a. mlf., *Kenz-i Mahfî*, s. 8; a. mlf., *Tuhfe-i Aliyye*, s. 212.

³⁶² Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 297-298.

kurduğu değerler zincirinin ancak bu şekilde bir kıymet ifade edebileceğini gösterir. Bu tam manasıyla bir ufuk değişmesi ve meselenin büsbütün başka bir şekil almasıdır. Böylece yeni bir şekle bürünen bu nazariye, spekülatif bir yapıdan uzaklaşarak yenisinden manalanır, genişleyerek bir denge ve muhafaza unsuru hâlini alır. Zihnî hayatın vücûd verdiği değerlerin, içtimâî hayatın verileriyle kayıtlandığı takdirde bir kıymet-i harbiyeye sahip olacağı görülür. Bütün bu nedenlerle Osmanlı'da felsefe ancak bir vâsıta'dır. Bu hususta sudûr nazariyesi etrafındaki değerlendirmelerin yeter derecede bir fikir verdiğini zannediyoruz.

SONUÇ: OSMANLI ASIRLARINDA TÜRKLERİN ZİHNİYET DÜNYASI VE HAYAT FELSEFESİ

Osmanlı asırları Türk düşünce ve felsefe tarihinin yeni bir iklimde kendisini aradığı dönemdir. Türk tarih tecrübesinin en mesut hâdiseleri ve tesadüfleri, yakın ve uzak geçmişiyile, bu zaman diliminde toplanır, ilim ve irfân hayatı gerçek çehresini orada bulur. Teşekkül ettiği dönemden beri bir yığın şeyi tecrübe eden Türk tefekkürü, kendi geleneği içinde birçok gel gitler yaşar, yolunu tayin edebilecek bir kıvâma geldikten sonra Osmanlı'nın kurulup geliştiği zamana erişir. Bu bakımdan Osmanlı düşüncesi hem toplayarak hem de yayılarak derinleşir, ileriye doğru akarken devamlı olarak geriye doğru bakar, pek çok noktada ölçü hissini yaslanmak zorunda kaldığı dünyadan özellikle de Selçuklu asırlarından alır. Hâliyle Osmanlı düşüncesine biraz da Gazzâlî, Râzî, İbnü'l-Arabî, Mevlânâ ve İbn Haldûn gibi isimlerin aksi yahut da hatırası gibi bakılabilir. Osmanlı fikriyâtını ve hissiyâtını çok evvelden müjdeleyen bütün bu isimler, İslâm düşüncesinin sistematik bir hüviyet kazandığı dönemden Osmanlıya açılan kapılardır. Osmanlı fikir âleminin metafizik ve epistemolojik bakımdan ufkunu teşkil eden, yeni döneme renk ve istikâmet veren bütün bu düşünürler; Hoca-zâde, A. Tûsî, Kemâl Paşa-zâde, Ankaravî, Taşköprî-zâde, Bursevî, Kâtip Çelebi ve Cevdet Paşa gibi mütefekkirlerin şahsında kendi seslerinin akislerini dinliyor gibidir. Gazzâlî, Râzî, İbnü'l-Arabî, Mevlânâ ve İbn Haldûn gibi mütefekkirler tarafından mücerret olarak koordinatları çizilen sistem, Osmanlı düşünürlerinin şahsında müşahhas bir hâle bürünür. Bu bakımdan Osmanlıları daha muâsir ve traşîde birer Selçuklu olarak görebiliriz. Onlar, selefleri Selçuklularda olduğu gibi tevârus ettikleri şeyleri kendi itikâdî ve kültürel çerçeveleri istikâmetinde şekillendirirler. Teşekkül eden ilmî zihniyet, aktüel ihtiyaçları karşıladığı müddetçe hükmünü yürütmeye devam eder, tabîî olarak meseleleri çözmeyi sürdürür. Yaşadığı dönemden geriye bakıldığında Selçukluları dünya milletlerinin en büyüğü olarak gören ve ileriye baktığında bu potansiyelin Osmanlılarda mevcut olduğuna inanan İbn Haldûn'un devamlı olarak Gazzâlî'nin vücûd verdiği düşünce sistemine sığınması tesadüf değildir. Bir geleneği olduğu yerde bırakıp ycrine yenisini başlatma taraftarı olmayan Osmanlılar, hayat felsefesi ve

dünya görüşü itibariyle Selçuklu'da ne bulduysa getiren insanlar olarak kalmazlar, bir devamlılık fikri içinde iç hayat ve kıymetler dünyası bakımından yeni bir felsefenin ve zihnîyetin doğuş imkânını yoklarlar. Bu görüş zâviyesinden hareket edildiğinde kurulmuş bir hayatın imkânlarından istifade etmeye bakarak Osmanlı'yı inşâ eden düşünürler, maziye bürünerek ortaya çıkarlar, asırlar evvelini âdetâ bütün realitesiyle beraber yeniden açarlar, duygulara başka bir mecrâ, düşüncelere büsbütün olmasa da başka bir yön verirler. Eski döneme ait usûl ve esasları yeni döneme ait üslûp ve dikkatin bir parçası hâline getirirler. İdare edici fikrin yeni dönemden geldiğini göstermek sûretiyle tesir denilen şeyin taklîd değil, başka bir zaman ve mekâna ait nizâm, kudret ve imkânların bir terkibi olduğunu aşırırlar.

Siyasî ve askerî açıdan genişlerken fikrî bakımdan da derinleşen Osmanlı çağı; zihnî, hissî, amelî ve siyasî çerçevede birbirinden oldukça farklı cephelerde yer alan mütefekkirleri, aynı düşünce havzası içinde buluşturur. *Mesnevî*'de âdetâ tekfîr edilen Fahr-i Râzî, Osmanlı mutasavvıfı Ankaravî'nin şahsında Mevlânâ'yı tahkim ve takviye edecek bir fonksiyon yüklenir; Bursevî'nin şahsında da hesaba çekilir. Gazzâlî'den beslenen Kınalı-zâde, *İhyâ* Müellifi'nin hesaba çektiği Fârâbî tarafından kaleme alınan *el-Medînetü'l-Fâdila*'da idealize edilen yapının Kânûnî Sultân Süleyman Hân tarafından hayata tatbik edildiğini söyler. İbn Sînâ ile hesaplaşacak derecede felsefeyi hazmeden ve asrının filozofu olarak vasedilen İsmail Hakkı Bursevî başta olmak üzere devrin gidişâtını ayarlayan mütefekkirlerin şahsında İslâm düşünce hayatına başka gözle bakan Osmanlılar, şimdiye kadar ayrı âlemlerde yaşayan unsurları birleştirirler. Osmanlı düşüncesi terkipini dolduran meseleleri bir kül olarak göz önüne getirdiğimizde daima iç içe geçen, birbirlerine göre vaziyet alan, mâhiyetini toptan değiştirmese de usûlünü ve muhtevâsını yenileyip genişleten bir sistemin hükmünü yürüttüğü görülür. Bu bakımdan yapılacak tasnif ve taksimlerin çok itibari olduğu kendiliğinden ortaya çıkar. Osmanlı his ve fikir dünyası, her uzvu birbirine bağlı yaşayan bir manzara arz eder. Bu itiyadın kökleri Türk düşüncesinin Yûsuf Has Hâcib'le teşekkül eden Gazzâlî ile de sistematik hâle bürünen dönemlerine kadar gider. O dönemden kalan ve mütemadiyen canlılığını sürdüren bu itiyadın göstereceği üzere düşünce tarihimizin en manalı taraflarından biri de başından itibaren, kelâm, tasavvuf ve felsefe etrafında gittikçe genişleyen ve daralan halkalarla dönmesidir. Osmanlı'da düşüncenin mekanizması disiplinler arasında sallanır. Fikir âlemi doğrudan hayata ve şahsiyete tesir eden düşünürler ve eserler etrafında döner. Böylece zihnîyet dünyası ve hayat felsefesi hâdiselerden fikirlere fikirlerden hâdiselere genişleyip derinleşerek kıvâmını bulur. Her hâdisе nasıl bir fikir silsilesi uyandırırsa her fikir silsilesi de bir yahut birden çok hâdiseye tekabül eder. Düşünce hâdiselerin örsünde dövüle dövüle pişer. Fikir hayat ve realiteyi aksettirir. Bu noktada umûmî kâideye bağlanabilecek bir şey de şudur: Osmanlı'da sosyal ve metafizik düşünceler iç içedir. İslâm felsefesinin klasik çağında amelî aklın vazifesi, nazarî akla hizmet etmektir şeklinde kendisini gösteren anlayış, Osmanlı asırlarında nazarî olanın amelî olanı tahkim ve takviye etmesine dönüşür. Bu

zâviyeden bakıldığında sistemlerini yaşayan hayatı müşahade ederek kuran Osmanlı mütefekkirleri, âmelî bir fayda temin etmeyen hususlara karşı daima neyzen bakmayı tercih ederler. Devamlı olarak fikrin hayatla münasebetini kurmaya hususi bir özen gösterirler. Nazarî düşüncelerin amelî kıymetini hesaba katmanın bir manada fikrin ahlâkla irtibatını sağlamak olduğunu gözden kaçırmadıkları için bunları bütünleştirirler. Bu sayede tefekkür içinden bir türlü çıkılamayan kuyular hâline gelmekten kurtulur. Düşünce kendi imkânlarının ötesine geçer, belirli bir nazariye etrafında teşekkül edip kalan bir yapı olmaktan çıkar. Yaşanan zaman ve mekâna ait gelişmelerin tabîî bir neticesi hâline gelir, hayatın ihtiyaçlarına çok tabîî bir şekilde cevap verir.

Fikir sosyal hayatın ifadesidir. Halka intikal edildiğinde bunun yerini örf ve âdetler alır. Bunları şekillendiren muharrik unsur ise inançtır. Osmanlı düşüncesi için ileri sürülecek her dikkatli görüş bizi inanç ve kültürün asıl mekanizması olan zihniyete ve hayat felsefesine götürür. Burada hareket noktası, fikir hayatımızı bir taraftan inşâ eden diğer taraftan onun aksettiği bir ayna hâlini alan ve diğer disiplinlerin bir çeşit mukaddimesi olarak görülmesi gereken tarih ilmidir. O hemen bütün çalışmaları besleyen ana kaynaktır. Fikrî hayatımızdaki her kıvılcık az çok onun etrafında toplanır. Orası büyük başlangıçların manivelasıdır. Tarih düşüncede veya düşünce tarihte uyandırdığı akislerle büyür, bunlar birbirlerinin hüviyetine tuttukları ışıqla değer kazanarak birbirlerini tamamlarlar. Fikir hayatımızı dolduran unsurların hayatla olan mutabakat noktaları en iyi şekilde burada görülebilir. Düşünce tarihin açtığı yoldan yürür. Tarih, tefekküre kaynak teşkil eden hâdiselerin emrindedir. Fakat tarih düşüncesi ve felsefesi etrafı bir şekilde teşekkül ettiği zaman hâdiseler tarihin emrine girer, böylece tarih olayları ve fikirleri kendisine vurabileceğimiz en ciddi belki de tek mîzân hâline gelir. Osmanlı tarihçisi esasen geçmişteki herhangi bir hâdiseyi sebep ve sonuçları ile dört başı mamur bir şekilde tahkiye ettiği zaman aslında gelecekte vuku bulması muhtemel meselelerin nasıl tahlil edilerek çözülebileceğinin de sırrını vermektedir. Bu bakımdan Osmanlı tarihçisi bugünün içinden yarını gören ve gösteren adamdır. Tarih zâviyesinden bakıldığında siyaset meseleler yumağı olarak görünürken siyaset zâviyesinden bakıldığında tarih huzur ve sükûnetin adresi olarak görünür. Tarih etrafında fikir imâl etme, maziye, erişilmesi imkânsız bir şey olmaktan çıkarır. İşte bu nedenle Osmanlı tarihçileri de eserlerini mensûbu oldukları dünyanın istikbâli endişesiyle kaleme alır, mevcut olumsuzluklar nispetinde geçmişi muhteşem bir tasvire tabi tutar. Anlık reaksiyonları aşarak sistematik bir hâl alan tenkitlerde çok iyi görüleceği üzere dâirevî tarih anlayışının tabîî bir sonucu olarak Osmanlı'da mazinin devamlı olarak idealize edilmesi, geçmişi yeniden aktüel kılma düşüncesiyle doğrudan irtibatlıdır. Hedef tarih vâsıtasıyla Osmanlı dünya görüşünü pekiştirmek ve yeni baştan hayata hâkim kılmaktır. Osmanlıların tarih tasavvuru mistik bir boyut ve metafizik bir derinliğe sahiptir. Birbirlerinden şahsiyet, mizaç ve hâdiseleri hikâye ediş tarzlarıyla ayrılan ve hemen hepsi maziye bağlı olan Osmanlı'da tarihçiler, hâdiseleri zaman zaman mistik bir yoldan izah etmekten çekinmeyerek tahkîki imkânsız olarak

gördükleri pek çok şeyi kazâ ve kadere hamlederler, menkıbevî izahlara rağbet ederek bir metafizik âlem inşâ ederler.

Osmanlı siyaset düşüncesine nazârî olanla amelî olanın bir diğerine rengini verdiği bir sistem hâkimdir. Devletin muhtelif sahalarında türlü türlü vazîfeler alarak kıymetli bir tecrübe devri geçiren siyasetnâme yazarları, kaleme aldıkları gerçekleri şahsî olarak yaşarlar. Realitelere bakarak fikre doğru giderler. Müşahhas olandan geçerek mücerret olana varırlar. Realitelerin içinde kalarak çıkış yolu ararlar. Nizâm-ı âlem, kânun-ı kadîm, adâlet fikrinde görüleceği üzere Osmanlı siyasetnâmelerindeki nazârî çerçeve bu devlete ait hâdiseler, müşahedeler ve üst üste biriken tecrübelerden hareketle ulaşılan zarûrî neticeler hükmündedir. Bu kavramları dolduran unsurlar, Osmanlı asırlarını müşahede etmekten doğar. Bu nedenle mücerret fikirden hareket etmeyen müellifler, fikrin karşılık bulduğu sahanın siyaset olduğu şuûruyla hareket ederler. Hâliyle her fikir siyasî platformda kendisini göstermek isterken, siyaseti harekete geçirenler de fikirle kendilerini techîz etmek isterler, politikanın mecrâsında fikrî selâmetin peşine düşerler. Bu bakımdan siyaset fikirleri hayata tatbik etme sanatı olarak görülür, inanç amel bütünlüğünün nasıl uyumlu hâle getirebileceğini temin etmenin mücadelesini verir. Hâliyle hissedilerek yaşanmış bir hayatın ürünü olan dolayısıyla hâdiseleri müşahede etme kudretinden doğan siyasetnâmelere metafizik boyuttan ziyade realist bir manzara hâkim gibi görünse de bu manzarayı yönlendiren değerler sistemi mahzâ metafizik bir çehreye sahiptir. Buna eklenebilecek şey bellidir: Saltanat sistemi ve devlet bünyesi her ne kadar pâdişâhların şahsında odaklansa da onları da aşan ve sınırlandıran bir kıymetler ve değerler silsilesi hükmünü yürütmektedir. Şüphesiz devleti vücûda getiren, nizâmlayan ve tanzim eden esaslar ve kıymetler bunlardır. Bu zâviyeden bakıldığı ve söz konusu dâirede kalındığı takdirde, amelî sahadaki bir yığın güçlülere rağmen keyfî idarenin olamayacağı kendiliğinden ortaya çıkar. Hepsinden daha ehemmiyetlisi ise hükümdârın gölgesi olarak görüldüğü Allah'ı yeryüzünde temsil ettiği gerçeğidir.

Osmanlı siyaset geleneğinde, başka fikirlere kendi tecrübesi nispetinde ve istikâmetinde açık olan bir yapı söz konusudur. Bizzat tecrübe edilen gerçekler, öteden beri hükümünü yürüten filozofların şahsında siyasî hayata mâl edilmekte ve bir mesele olmaktan çıkarılmaktadır. Osmanlı siyaset düşüncesi Aristo ve Eflâtûn başta olmak üzere, Grek felsefesi ile Fars ve Hind düşüncesine ancak kendi tecrübesi nispetinde açıktır. Bunların şahsında bütün o coğrafî genişlik Osmanlı asırlarında devletin rûh bütünlüğünü sağlamaya katkı yaptığı ölçüde yeniden dirilir. Kadîm dönemde hayatlarını idrâk eden filozoflar, Osmanlı mütefekkirlerinin fikirlerini dayandırdığı sosyal hayatın realitelerine bağlıdır. Bu açıdan Osmanlı siyaset düşüncesini doğrudan doğruya belirli bir kaynağın tesirine bağlamak imkânsızdır. Onlar her şeyden evvel bir düşünce sisteminin nasıl yerleştirilebileceğinin usûlüne sahip oldukları için kaynağı ne olursa olsun, tevârüs edilen birikimi tabîî olarak kendilerine mâl etmenin ve bunları günün modası olmaktan çıkarmanın metoduna sahiptirler. Dışarıdan gelen hemen bütün

unsurlar tamamıyla yerli bir perspektif içinde eridiği için yabancı olmaktan çıkar. Bu zâviyeden bakıldığı takdirde Osmanlı siyaset düşüncesinin kaynakları arasında yerli olmayan hiçbir şey yoktur hükmünü vermekte bir sakınca olmasa gerektir.

Osmanlı'nın devamlı olarak genişleyip büyüdüğü ve uzun süre mevcut yapısını muhafaza ettiği asırlardan hareket ettiğimizde âleme nizâm verme fikrinin mücerret bir üstünlük davası olmadığı görülür. Bununla beraber belirli bir dönemden sonra devlet yapısının onu taşıyabilecek değerlerden uzaklaştığı gözden kaçmaz. Osmanlı bir dönemden sonra âdetâ büyüklüğünün keffâretini öder. Devlet üç dört asırlık mazisinin biriktirdiği ağırlığı taşıyamayacağı bir güzergâha girer. Üst üste gelen felaketler görmezden gelinemeyecek bir hâl alır. Sosyal hayatın müeyyideleri eski kuvvetiyle hükmünü yürütemez hâle gelir. Günün dehşetiyle dünün saâdetini hatırlatarak zihinleri alt üst eden ve hayatta nefes alacak bir yer bırakmayacak derecede hurda teferruata eğilen nasihatnâmelere göre Osmanlı sadece maddî olarak değil rûhen de zehirlenmiş vaziyettedir. Bir devrin vicdânı olan metinleri kaleme alan müellifler, belirli bir dönemden itibaren mevcut vaziyeti resmederken neredeyse sadece felaketleri naklederler, saâdetlerin ise tamamen geçmişle beraber geçip gittiğinden dem vururlar. Saâdetler tarihte kalırken hâlihazır durum facia, hıyanet, ıstırap, elem ve kederden ibârettir. Manzara bu şekilde resmedilince Osmanlıların bu âkıbetin tamamıyla aksine müstehak olup olmadığı sorulabilir. Bu elem ve mateme geçmişin aynasından bakıldığında manzara felâketler lehine, saâdetler aleyhine daha bir berraklaşır. Osmanlı siyaset düşüncesi adına belirli bir dönemden sonra ortaya atılan meseleler o kadar fazladır ki hepsini birden karşılayabilecek cevaplara erişmek güçtür. Bu güçlüğe rağmen hâdiseyi ve tenkitlerin özünü ahlâk kelimesinde hülâsa edebileceğimiz bir gerçektir. Meseleler ahlâk etrafında toplandığına göre çözüm de geçmişe hayat ve istikâmet veren bu noktadadır. Siyaset âleminin zaaf ve kuvvetlerine vâkıf olan bu insanlar, hâdiseyi bir zihniyet ve hayat meselesi olarak görürler. Felaketlerimizin bütün sebeplerini kendimizde arayan bir ahlâka sahip oldukları için hâdiselerin emri altına girilen bir dönemde her türlü hareketi ve fikri tatbik etmeye çalışırlar. Mesuliyet duygusunu, devletin kaderini şahsî kaderi olarak görececek derecede herkese şâmil hâle getirebilmenin imkânlarını yoklarlar. Problemleri gün gün yaşayan dolayısıyla doğrudan şahadet ettikleri meseleleri kaleme alan isimlerin devrin düştüğü vaziyeti ifade etmek için tercih ettikleri mihver kavramlar bellidir: Adâlet, nizâm-ı âlem, cihâd, kânun-ı kadîm, şeriat, örf. Bunlar eski zamanın esaslı yeni zamanın acil tedbirleridir. Hem yaşanan sefâlete hem de idrâk edilen o muhteşem mirasa ışık tutan bu fikirlerin cümlesi adâlet fikri üzerine kurulur. Devre muhtaç olduğu sükûnu getirecek rûh âhengi burada toplanır. Bu taraflarıyla Osmanlı siyaset düşüncesi birkaç ana fikirle birkaç değer hükmünden başka bir şey değildir. Osmanlıyı taşıyan değerler, bu kavramlarda yüklüdür. Çözülen yapıya ilişkin bütün rûh hâlleri, Osmanlı siyaset düşüncesini izah edebilecek güce sahip olan bu kavramlarla ifade edilir. Osmanlılar tabîî yürüyüşünü sürdürürken bir vaziyetin tarifî olan bu kavramlar, hayatı belirli bir standartta tutan çerçevenin dağılmaya başladığı dönemden

sonra bir teşhisin ifadesi hâline gelirler. Tespit ve teşhisler çözüm yolunda şüphesiz başlangıç noktalarıdır. Kaleme alınan hemen bütün eserler, hem geçmişteki hataların bir tarihçesi hem de gelecek için bir ıslâhat projesi mâhiyetindedir. Dün hayatı kuran, işleyen, insan rûhunu değiştiren, Osmanlıya bir yığın hayat standardı hazırlayan nizâm kelimesi tam zıttı olan bir manaya doğru evrilir. Memleketin hayatını ve şartlarını çok iyi gören siyasetnâme yazarları, şirâzesi kopmak üzere olan bir devirde, bir yığın dağınık eğilimi tek bir hamle hâlinde toplayarak bütünlüğü sağlamaya çalışırlar. En genel çerçevede selefi her sahada idealize etme manasına gelen kânûn-ı kadîm fikrinde çok iyi görüleceği üzere tarihi son sığınak olarak görürler. Hemen hepsi, tesellî kabul etmez mâtemler büyüdükçe kânun-ı kadîm diyerek seleflerini selamlarlar. Ağızlardan düşmeyen hicrân, kânun-ı kadîmdir. Gittikçe çetrefilleşen bir hengâmede yolu nereden, hangi yollardan ve hangi tecrübelerden geldiğimizi bir daha göstererek aşmaya çalışırlar. Devamlı olarak geride bıraktıkları zamana meydan okuyan devirleri idealize ederler. Geçmişin manevî sîmâsında geleceği yeni baştan kurmaya çalışırlar. Onlar vaziyeti mevcut manzaradan hareketle tasvir ederler, gündeme taşıma ihtiyacı hissettikleri meseleleri Selçuklu tecrübesi başta olmak üzere İslâm siyaset geleneğine yön veren eserlere uzanarak sağlamlaştırırlar. Kânûn-ı kadîm terkinin bu kadar güncel olmasının nedeni, devlete olan inançları ve sadakatleri zedelenen devri, geçmişte vücûd bulan yapı etrafında heyecanlandırmaya çalışmak, yapı yıkılmaya başlasa da bu yapının yükseldiği temel sağlam ve güvenilir olduğunu göstermektir. Müessese seviyesindeki çöküşe rağmen sosyal hayata istikâmet veren değerlerin hayatîyetini kuvvetli ve sağlam bir şekilde sürdürdüğünü ispatlamaktır. Bu yönleriyle siyasetnâmeleri müelliflerin telkinlerine dikkat kesilerek telkinnâme olarak isimlendirmek de mümkündür.

Problemler bütün bir Osmanlıdır. Fakat mesuliyetleri ricâl-i devlet ile kalem sahiplerininindir. Onlar bu yükü beraber taşır, hesabını ise eserlerine kaydettikleri kadarıyla kalem ve kelâm ehli verir. İşte mazideki değerlere hasret duyan ve vücûd buldukları devir adına vicdân hesaplaşması yapan metinler olarak görülmesi gereken siyasetnâmeler biraz da bu mesuliyet duygusuyla kaleme alınmışlardır. Devrin bunları derinleştirmeye vakti olmayacaktır. Bir müddet sonra bu fikirler kenarda kalacak ve hayatın hızı çok defa onları geride bırakacaktır.

Osmanlı inanç dünyasını bir iklim gibi zapteden ilim kelâmıdır. Osmanlı'da kelâm hem halkı hem de entelektüel zümreleri dikkate alan bir hususiyete sahiptir. Halka dönük çehresiyle inanç dünyasını inşa eden ve itikâdî sınırları çizen bu ilim, mütefekkirlerle bakan cephesiyle de fikrî bir ihtiyaca karşılık gelir. Osmanlı dünya görüşünün nerede başlayıp nerede bittiğini veren kelâm ilminin bu topraklarda ulaştığı aşama, mensup olduğumuz milletin hayat felsefesinin ne olup ne olmadığını, inanç esasları etrafında bir toplumun itikâdî açıdan nasıl terbiye edilebileceğinin imkânları ile sınırlarını gösterir. Bu ilmin, hem etrafındaki hayatın bir parçası hem de o hayatı harekete geçiren zemberek vasfına sahip olduğu görülür. Osmanlılar kelâm ilminin tarihî süreçte büründüğü değişiklikleri itikâdî bir zeminde ve felsefî bir güzergâhta yeni

baştan tecrübe ederler. Filozofların vücûd verdiği geleneğe doğru akarak itikâdî sınırları muhafaza eden kelâmın temeli, her şeyden evvel akâidse aktığı istikâmet de felsefedir. Kelâmcılar bir yıkılış ve devriliş hissi vermeden, felsefe ile hem hesaplaşırlar hem de filozofların mirasını içselleştirirler. Böylece bu ilim, varlık ve cevherini kaybetmeden felsefî mirası kendisine ilave eder. Hayat değiştikçe kıymet hükümlerini değilse de metodunu yenilemekten geri durmaz. Burada bazen kelâmın lehine felsefeyi bazen de felsefenin lehine kelâmı istismar eden bir yapı söz konusudur. Dînî endişe ile felsefî endişe arasında gidip gelen cephesiyle kelâmın felsefî bir vadiye akarken tabîî olarak kendi kendisine koyduğu hudutların sırrı Osmanlı'da daha iyi anlaşılır. Kelâmın bu şekilde felsefî bir usûlün peşine düşmesi, maksad düzeyinde bu ilmin iç nizâmını ve kıymetini değiştiren bir vaziyeti ortaya çıkarmaz. Bir anlamda kelâm kendisini inkâr etmeden şartları değiştirmenin çarelerine bakar. Kendi şartlarını bir türlü bulamamış bir mâhiyet arz eden felsefeyi de fonksiyonel hâle getirir. Felsefî-kelâm yahut kelâmî-felsefe terkihi ile amaç itikâdî yapıyı filozofların usûlünden müstağni kalmadan tahkim ve takviye etmektir. Naklî zeminden hareket etse de son noktada kendisi dışındaki pek çok şeye bağlı hâle gelen kelâm, şahsiyetinin değilse de imkânlarının sınırlarını genişletmeye bakarak önünde açılan problemleri bu şekilde çözme denemesi içine girer. Şartlara isyan ederek onları belirli bir dünya görüşünün emrine vererek çıkması muhtemel zaafı ortadan kaldırmaya bakar. Bu rakibi kendi sahasında karşılarken kendi üstüne kapanmadan aslî meselelere âşikâr bir cevap ve yeni bir dönüştür. Zihni seviyede birbiriyle kaynaşan bu yapı kendiliğinden bir yığın dînî ve felsefî meseleleri doğurur. İntikal ettiği bu yeni merhalede kelâm sadece kelâm olmadığı gibi felsefe de değildir. O standartlarını oluşturmuş gibi görünen itikâd esaslarıyla felsefî düşüncüyü bir arada yürüten bir aşamadır. İman ve inkârlarıyla, eski ve yeni çehresiyle bütün gelişmesini burada gerçekleştirir.

Osmanlılar tevârüs ettikleri yapıda olduğu gibi felsefeyi kelâmîleştirme yahut da kelâmı felsefîleştirme arayışları istikâmetinde, epistemolojik ve ontolojik hususlar üzerine eğilerek fizik ve metafizik etrafında toplanabilecek konuları, maksad itibarıyla kelâm ilminin bir parçası hâline getirirler, böylece inanç dünyasının oturduğu zemin ve çerçeveyi bütünüyle kuşatırlar, bütün ilimlerin dayanak noktası olan kelâm ilmi bu kuşatıcılığa paralel bir genişliğe ve derinliğe sahip hâle gelir. İlim ve irfânî ile İslâmî ilimlerin her sahasına kol atarak Osmanlı düşünce iklimine dal budak salan ve o arada kelâmı felsefe arasında bir med cezir hâlinde fikir imâl eden İbn-i Kemâl'le tasavvuftan müstağni kalmadan kelâmî bir perspektifi hâkim hâle getirerek, felsefeye kelâma refakat ettiği nispette kıymet veren Fuzûlî'nin takip ettiği usûl, esasen Gazzâlî'nin vücûd verdiği geleneğin ileri zamana vurmuş akislerinden başka bir şey değildir. Felsefeyi kucaklayarak hesaba çekmek Gazzâlî'den beri alışkıını olduğumuz bir usûldür ve bu usûl Osmanlı düşünce ikliminin belli başlı vasıflarından biridir. Kelâm hikmet sayesinde genişler ve yaklaştığı her şeyi o arada filozofların sistemini de âdetâ bir maden gibi eritir ve kendi cevherine benzetir. Bir başka ifadeyle kelâm

bu şekilde felsefeyi kendi iç âleminde eritmek sûretiyle varlığının o dar çemberinden çıkmanın imkânlarına da kavuşur.

Kelâmî yapının üzerine kurulduğu itikâdî nüveyi esas aldığımızda Osmanlı'da bu sistemin kendi içine çekilmiş bir hayatı vardır. Bu topraklarda itikâdî bir vazife ile günün meselesi hâline gelen kelâm eski âlemle ilgisini kesmeden hayat karşısında vaziyet alır, yaşadığı devre cevap verir. Gerisin geri döner, mesafeleri aşar, öteden beri yürürlükte olan inanç dünyamızın hususiyetlerini sonuna kadar muhafaza eder. Hanefî-Mâtürîdî geleneği yeni baştan aktüelleştirir. Muhtevâda kadîm, yaşadığı devrin getirdiği ifade tarzını esas almada yenidir. Kelâm ilmi hayata hâkim kılmak istediği inançları ikrâr ve tasdîk ettirmek için eski yeni her çareye başvurur. Osmanlı kelâmı, nassları Mâtürîdî ve Eş'arî bir perspektife dayalı olarak yorumlayan itikâdî bir zeminde harekete geçer. Osmanlı düşünce dünyasına kelâmî çerçevede istikâmet veren düşünürler, Hanefî-Mâtürîdî bir çizgiye mensup olmalarına rağmen özellikle Râzî etrafında eser veren, fikir imâl eden kelâmcılardan da müstağnî kalmazlar. Buradaki münasebetler karşılıklıdır: Teftâzânî örneğinde çok iyi görüleceği üzere Şâfî-Eş'arî hatta hayatlarını idrâk edenler Hanefî-Mâtürîdî yapıdaki eserlere şerh ve hâşiye yazma, hatta zaman zaman onların görüşlerini benimseme ihtiyacı hissederken; Hanefî-Mâtürîdî müellifler de Eş'arî yapının felsefî boyutunu dikkate alarak hareket etme lüzûmu duyar. Muhakkik kelâmcıların şahsında âdetâ Eş'arî ve Mâtürîdî gelenek birbiri içinde eriyerek, yekdiğerini tamamlar. Öteden beri Eş'arîlikle aynîleşen kesb kavramının Mâtürîdî bir muhtevâyâ büründürülmesinde bu durum çok bâriz bir şekilde görülebilir.

Türklerin hayat görüşünü sevk ve idare ederek ona şekil veren şey tasavvufur. Temas ettiği her şeyi îlâhî ve semâvî bir mâhiyete büründüren tasavvuf, Osmanlı asırlarında hayat görüşünün kaynağıdır. Esas hızzarını Gazzâlî, İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ'dan alarak her duruşu ve hareketi manalandıran ve bir anâneği yeniden üreten kimseler olarak görülmesi gereken Osmanlı mutasavvıfları, çerçevesi çizilen bu hayat tarzını, fikrî seviyede takip edilmesi gereken bir usûle dönüştürürler. Her türlü yaratıcı hamleyi, İslâm düşüncesinde kendi kendine yeterliliğin en kudretli ve vasıflı temsilcileri olan bu mutasavvıf mütefekkirlerden hareketle gerçekleştirirler. Onlardan gelen tesirleri şahsîleştirerek yerli yerine oturturlar. Bu bakımdan eskiyi süzerek kendisini bulan Osmanlı tasavvuf düşüncesi, mistik fikriyâtın geçmiş zamandaki aksiyle oluşum hâlinindedir. Mazi bu topraklara mahsûs duygu ve değer hükümlerine göre yeniden yaratılarak şekillendirilir.

Osmanlı tasavvuf düşüncesinde sadece mistik hayatın ve düşüncenin değil, kelâmî ve felsefî tecrübenin de muhtelif aşamalardan geçmiş şeklini bulmak mümkündür. Hakîkati tartmada teraziye keşfe göre ayarlayan mutasavvıflar tabir yerindeyse akıl ve tefekküre hocalık ederler. Nazarî tasavvufta, mutasavvıflar hem mistik hayata ehemmiyet verir hem de entelektüel bir seviye tutturur. Fahr-i Râzî inşâ edilen dünya görüşünün nasıl tabîî bir parçası hâline gelirse, İbn Sînâ, Sokrat ve Eflâtûn da aynı hüviyete bürünerek hemen herkesin benimseyebileceği bir mâhiyet taşır hâle gelir.

Felsefî ve kelâmî meselelerle halk arasında vâsıtalık etmek sûretiyle düşünceye hayat-taki yerini veren, onun istiklâlini kabul etmese de lüzûmuna inanarak bu toprakların zevkini besleyen tasavvuf, hem bir tecessüsü tatmin eder hem de kendi imkânlarını ve sınırlarını genişletir. Onun pek çok noktada ortak kaynaklardan beslendiği kelâmla felsefe üzerinde hâkimiyet kurabilmesi buraya dayanır. Mistik birikim sürekli bir hesaplaşma içinde yeniden teşekkül eder. Stratejik bir amaç güderek, zaman zaman felsefenin ve kelâmın diline dönüşse de söz konusu iki disiplini hizaya getirmek sûretiyle Osmanlı'nın yörüngesini tayin edebilecek bir aşamaya yükselir. Bu yönüyle kelâmcılara ve filozoflara karşı zaman zaman refleksif bir şekilde kendisini gösteren reaksiyon; dengeyi tutturduğu ve tabîî ki kaybetmediği müddetçe mutasavvıflara karşı gösterilmez, dahası onlar Osmanlı ledünnî dünyasını açıp kapayacak anahtara sahip kimseler olarak sarîh himâyeler görürler.

Osmanlı düşünce tarihinde tasavvuf rasyonel bir zâviyeden, felsefe de mistik bir zâviyeden ele alınır. Felsefeye mistik bir derinlik; tasavvufa da felsefî bir genişlik sağlamanın imkânları yoklanır. Onlar nazarî tecrübe ile mistik tecrübenin birbirine muhâlif değil, yekdiğerini tamamlayıcı mâhiyete sahip olduğunu gösterirler. İlk bakışta sadece fikrin heyecanını duyan kelâmcılarla felsefecilerin aksine, hem hissin hem fikrin heyecanını duyan, zaman zaman metafizik girdaplara kapılan mutasavvıflar, bazı hususları bir sır tevdi eder gibi ifşâ ederler, hayatın sırrını zorlayarak ona yeni bir istikâmet vermesini bilirler. Nazarî tasavvufa hâkim olan eklektik yapının bütün hususiyetleri Osmanlı varlık düşüncesinde mevcuttur. Felsefe ve kelâmın geldiği bütün aşamaları dikkate alan bu sistem son noktada daima İbnü'l-Arabî'ye dönüş yapar. Osmanlı varlık düşüncesinde çok iyi görüleceği üzere mutasavvıflar, filozofların felsefî dünya görüşü ile varamadığı merhaleye hayata renk ve istikâmet veren en temel realiteyi dikkate alarak ve günlük hayatta ısrar ederek varırlar. Bu yüzden, bir taraftan tasavvuf kendiliğinden felsefe için en iyi ifade vâsıtası olur, diğer taraftan da mutasavvıflar başka sahalara girerek oraya ait malzeme ve hususiyetleri kendilerine mâl ederler. Osmanlı düşüncesinin nüveleri, zihnî seviyede vücûd kavramı etrafında toplanır. Bu kavramın Vâcibü'l-Vücûd'a bakan kısmı mücerret bir mâhiyet arz ederken, mümkünlere bakan kısmı da müşahhas bir manzara sergiler.

Osmanlı'da kelâmcıların zihniyet dünyasına ait hâle getirdikleri meseleleri hayat tarzı hâline getirmede mutasavvıfların son derece fonksiyonel bir rol sâhibi oldukları görülür. Dâvûd-ı Kayserî için "ilm-i tasavvufda gûyâ Teftâzânî'dir" şeklindeki ifade bu cümledendir. Kitâbî kültür tasavvuf vâsıtasıyla içselleştirilir, sözde kalmaz, hayat tarzı hâline getirilir. Bu vâsıta ile söz konusu disiplin realitenin içine iyiden iyiye yerleşme keyfiyetine sahip hâle gelir. Kelâmî tazammunları olan bir metin vasfına sahip olan Ankaravî'nin *Mesnevî Şerhi*'ne intikal ederek tasavvufun nasıl da kelâmı tahkim ve takviye eden bir mâhiyet arzettiği görülür. Ankaravî, Bursevî ve Bosnevî etrafında Osmanlı mutasavvıflarının kaynaklarını ve zihnî yapılarını gözden geçirdiğimizde kelâmcıların fikrî yapılarının nasıl ehlileştirilerek belirli bir dünya görü-

şünün tabîî bir unsuru hâline getirildiği müşahede edilir. Onlar kelâma benzeyen bir tasavvufun peşindedirler. Osmanlı mutasavvıflarının dili zaman zaman bir meydan okuyuş hâlini alır. Fakat şurasını da söyleyelim ki bu tavır kelâmî de olsa meselenin tasavvufî prensiplere bağlandığı bir gerçektir. Diğer bir ifadeyle zihinde başlayarak hayata doğru yol alan mutasavvıfların kelâmla şu veya bu şekildeki teması hiçbir zaman tasavvufun içyapısını esir alacak bir tesir halkası oluşturmaz. Bu kuvvetli tesire rağmen onlar kelâmın imkânlarından kendilerini keşfin dünyasına götürecek şekilde faydalanırlar. Bu yönüyle kelâm sosyal boyut kazanan tasavvufun zihnî seviyede ilk müsveddesi gibidir. Savunma tarzına dikkat kesildiğimizde nazar ile keşf arasında bir fark yok gibi görünen usûl, neticeye intikal ettiğimizde tasavvufun lehine kelâmı inkâr eden bir kisveye bürünür. Bu keşfin entelektüel aşamaları tecrübe ederek geldiği merhaledir. Osmanlı tasavvuf dünyasının en önemli vasıflarından biri de bu şekilde hangi yollardan geçildiğini gösteren taraflarıdır. Hiç şüphesiz bunlar geçilen yol esas alındığında nazar ve fikrin ta kendisidir. Ulaşılan nokta dikkate alındığında ise tabi ki bu tasavvufî şahsiyetin ve keşfin dünyasıdır.

Osmanlı asırları siyasî ve fikrî sahada istikrâr ve kemâlin arandığı dönemlerdir. Tevârüs edilen fikrî miras o arada felsefe de mevcut düşünce, duygu ve değer hükümlerine göre yeniden yaratılıp şekillendirilir. Bir başka ifade ile Osmanlıyı inşâ eden düşünürler bir taraftan felsefe ile zarûfî olarak irtibat kurarken diğer taraftan bu düşünce yapısına mesafe koymak zorunda kalır. Osmanlı düşüncesi felsefenin şahsında dışarıya açılırken kendi içine kapanır, yeni hayat şekilleri yaratır. Bu asırlarda felsefe sosyal hayatı idare eden zembereklerin denetimi altına girer, din ü devlet fikri yahut Müslümanlık ve imparatorluk müessesesi, söz konusu disiplini kendi zarûretlerinin çarkında döndürür, efkâr-ı umûmiyenin murakabesi altında yaşamak zorunda bırakarak umûmî mozayığın bir unsuru hâline getirir. Böylece felsefe bir çeşit zihniyet ve dünya görüşü şeklini alarak entelektüel hayatta kendisine yer açar. Onun muhtâriyeti ve hürriyeti kendi dışındaki unsurlara sıkı sıkıya bağlı hâle gelir ve âdetâ mekanizması yeni baştan kurulur. Felsefe kendisine bir dayanak noktası aramaya mecbur kalır, sosyal hayatı idare eden zihniyete doğru uzanarak genişleme ve derinleşme imkânı bulur. Hâliyle kendi esas umdelerini yeni baştan tanzim eder. Metafizikle kelâmın sıkı münasebeti düşünülürse felsefeyi dînî hâleyle kaplayan tüm bu tekliflerin büsbütün yersiz olmadığı kendiliğinden ortaya çıkar. Gazzâlî'nin hakîkatle felsefeyi özdeşleştiren perspektifi felsefeyi hikmetle aynîleştiren ve hikmeti dînî bir dâire içine alan Osmanlı mutasavvıflarında akis bulur. Burada hikmet, felsefî düşünceyi tayin eden değerler sistemine sahip olarak görülür ve en güzel ifadesini de hikmet-i İlâhîye kavramında bulur. Felsefe İshrâkîlik üzerinden tasavvufa bağlanırken, hikmet de tabîiyye ve İlâhiyye ile ilgili kısımları üzerinden kelâma bağlanır. Osmanlı'da ismi felsefe ile aynîleşen Hoca-zâde'nin kendisini Cürcânî ve Teftâzânî ile yani kelâm ilmi ile kayıtlı hâle getirmesinde çok iyi görüleceği üzere felsefenin nabzı kelâm ve tasavvufun ahenginde atar. Bir başka ifadeyle onlar kelâmî İslâm yorumunun, dinle aynîleşerek hayatı kontrol altında tutan

sıkı kâideleri ile inanç âleminde dair çizdiği sınırları koruma endişesinden vazgeçmeden, felsefeyi mensûbu oldukları dünyanın realiteleri içinde görürler. Felsefe hakîkatte kendi çehresini kaybeder gibi olsa da çok defa yaşanmış hayatın ta kendisi hâline gelir. Mücerrede doğru yürüdüğümüzde tefekkür etme imkânına kavuşurken müşahhas olan doğru yöneldiğimizde ise bunların yerini hayat tecrübesi alır. Bütün bunların manası şudur: Osmanlılar hangi kaynaktan gelirse gelsin her şeyi kendi değer yargılarına göre şekillendirir, dinin himâyesi altına alırlar, felsefeyi hayata nasıl yerleştirebileceklerini çok iyi bilen kelâmcılarla mutasavvıfların şahsında filozofların düşüncelerine bir sınır çekerek, bazı görüşlerini hafzederek kabul ederler. Grek filozofları İslâm medeniyet ve kültürünün içinde hüviyetlerini kaybederler. Kadîm filozoflar âdetâ zaman fikrinden mahrum bir şekilde İslâm'a mâl olur. Aristo, Eflâtûn ve Sokrat başta olmak üzere antik dönemin bütün şahsiyetleri tevhîdi benimseyen Müslümanlar hâline gelir. Onlar Osmanlı aynasında göründükleri şekliyle karşımıza çıkarlar. Kaynakları tek mil gözden geçirdiğimizde birçok zıtları bir araya toplayan bir manzaranın hükmünü yürüttüğü görülür. Zıt unsurlara verilen bu yer, mütefekkirlerin kendilerini yeni baştan gözden geçirmelerine vesîle olur. Grek filozoflarını İslâmî hâleyle kuşatan bu perspektifin dinle felsefe arasındaki problemleri daha baştan ortadan kaldırmaya çalışan sistemin bir ürünü olduğuna dikkat edilmelidir. İslâm felsefesinin klasik dönemindeki; din felsefeye istikâmet verir; felsefe de dini rasyonel bir şekilde izaha tabi tutar şeklindeki perspektife göre bu çok daha kestirme ve pratik bir yaklaşımdır. Osmanlı'da felsefî düşüncenin temsilcileri olarak görülebilecek düşünürler, İslâm felsefesinin teşekkül ettiği dönemde Müslümanlığa hem Grek felsefî mirası hem de mensûbu olduğu dünya görüşü zâviyesinden bakan dolayısıyla teyakkuz hâli içinde hareket eden filozoflar kadar mütereddit değillerdir; zira Osmanlı düşüncesinin klasik döneminde karşı karşıya gelinecek belki de hesaplaşılabilecek Grek felsefesi ve bilimi yoktur. Bununla beraber İbn Sînâ ile hesaplaşan bir gelenek önümüzde olduğuna göre zamanı ve mekânı aşan eskilerin fikirleri hâlâ zihnî ve fikrî ihtiyaçları şekillendirme noktasında o güne hitap edecek kadar günceldir.

Osmanlı asırlarında felsefenin muhtâriyeti ve hürriyeti, mekanizmayı yeni baştan kuracak derecede kendi dışındaki unsurlara sıkı sıkıya bağlıdır. Mutasavvıflar, sudûr nazariyesinde mahkûm edilen filozofların sistemini, varlık felsefesi etrafında özellikle de vücûd mertebeleri bahsinde kendilerine mâl ederek yeni bir şekle büründürürler. Onlar sudûr metafiziği üzerinden filozofları hesaba çekerken kelâmcı hüviyetine bürünürler ve âdetâ Gazzâlî'nin perspektifini aktüel hâle getirirler. Zihnî hayatın vücûd verdiği değerlerin, içtimâî hayatın verileriyle kayıtlı olduğu takdirde bir kıymet-i harbiyeye sahip olacağı görülür. Felsefe ile ilgili bütün bu tereddütler, onu hayatın hâşiyesine mahkûm etmekten değil, düşünceye hayattaki yerini vererek şartlara uygun yeni bir âlemi kurmaya çalışmaktan kaynaklanır. Burada filozofların dünyası ile bağlarımızı kesmek değil, onu yeni baştan tanzim etmek ve hâdiseyi yeni bir gözle görmek söz konusudur. Kuvvetlerini maziye yaslanmaktan alan Osmanlılar meselelerin halledilece-

ğine inandığı için hayatın da düşüncenin de kadrini bilir. Nitekim Osmanlı düşüncesinin yörüngesini tayin eden Gazzâlî'nin fikrî tecrübesi birçok noktada istikâmetini değilse de hızını filozoflardan alır. Fakat onlarla arasındaki münasebet sebeple neticenin münasebeti olmanın çok ilerisine taşar.

Felsefenin kendi tabiatına karşı koyarak onun şahsiyetini muhafaza eden bir mekanizma ile karşı karşıya olduğumuz bir gerçektir. Hakîkten Osmanlı düşüncesinin en şaşırtıcı tarafı etrafında döndüğü nokta ile hesaplaşmaktan çekinmemesidir. Bunu mevcut çerçevelerin yetersizliğine hamletmekten ziyade bir fikriyâtın dinamizmine, hesaplaştığı sistemin tazyiki altında kendini yeniden şekillendirmesine vermelidir. Osmanlılar için bu bir disiplin, hatta metot meselesi olarak görülebilir. Bütün bunlara Osmanlı'da fikir hayatına Ehl-i Sünnet'e mensup ulemâ hâkimdir hükmünü verdiği-mizde manzarada tesadüfe yer olmadığı kendiliğinden ortaya çıkar.

BİBLİYOGRAFYA

1. Klasik Kaynaklar

- Adudüddîn İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, Beyrut [t.y.].
- Ahmed Bîcân, *el-Müntehâ (Kitâbü'l-Müntehâ ale'l-Fusûs)*, haz. A. Beyazıt, İstanbul 2011.
- _____, *Envarü'l-âşıkîn*, Bulak Matbaası 1300.
- _____, *Dürr-i Mekkûn*, haz. N. Sakaoğlu, İstanbul 1999.
- Ahmed Eflâkî, *Menâkıbü'l-Ârifîn*, yay. T. Yazıcı, Ankara TTK, I, 1976; II, 1980.
- _____, *Âriflerin Menkıbeleri*, çev. T. Yazıcı, İstanbul 1995.
- Ahmed Hamdi, *Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkh*, İstanbul 1301.
- Ahmedî, *İskender-Nâme*, haz. İ. Ünver, Ankara TDK 1983.
- Akhisârî, Hasan Kâfî, *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-âlem*, Amman 1986/1406.
- Akhisârî, Hasan Kâfî, *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-âlem*, trc. Ahmed Reşid Paşa, Hicaz 1331.
- Akhisârî, Hasan Kâfî, *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-âlem*, haz. Mehmet İpşirli, "Hasan Kâfî el-Akhisârî ve Devlet Düzenine Ait Eseri" içinde, *İÜFTED*, İstanbul 1981.
- Alâeddîn et-Tûsî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, thk. Rızâ Saâde, Beyrut 1983.
- Ankaravî, İsmail Rüsûhî, *Şerhu'l-Mesnevî*, İstanbul 1289.
- _____, *Zübdetü'l-Fuhûs fî Nakş el-Füsûs*, İstanbul 1328.
- Anonim *Tevârîh-i Âl-i Osman*, haz. N. Azamat, İstanbul 1992.
- Âşık Paşa-zâde, Âşık Paşa-zâde *Tarihi*, haz. K. Yavuz-M. A. Y. Saraç, İstanbul 2003.
- Azîz Efendi, *Kanûn-Nâme-i Sultânî li Azîz Efendi*, haz. R. Murphey, Harvard 1985.
- Beyâzî-zâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-Merâmîn İbârâtü'l-İmâm*, nşr. Yûsuf Abdürrezzâk, Kâhire 1369/1949.
- Birgivî, Muhammed b. Pîr Ali, *Sîretü'r-Resûl ev et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, thk. Mahmûd Hasan Ebu Naci eş-Şeybânî, [y.y.], 1993/1414.
- _____, *Risâle-i Birgivî*, İstanbul 1218.
- _____, *Vasiyyet-nâme*, haz. M. Duman, İstanbul 2000.
- Bîrûnî, *el-Âsârü'l-Bâkiye ani'l-Kurûni'l-Hâliye*, Leipzig 1923.
- BOA, HAT, 19556, 19640.
- BOA, YEE, K. 18, E. 1858, Z. 93, Kr. 39.
- Bosnevî, Abdullah, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nusûs fî Manassât-ı Hikemi'l-Fusûs: Tercîme-i Fusûs*, İstanbul 1290/1873.

- Bursevî, İsmail Hakkı, *Şerhu'l-Muhammediyye: Ferahu'r-Rûh*, İstanbul 1257.
- _____, *Şerhü'l-Mesnevî*, İstanbul Matbaa-i Âmire 1287.
- _____, *Şerh-i Pend-i Attâr*, İstanbul Dârü't-Tibâati'l-Âmire 1250/1834.
- _____, *Kitâbü Tamâmî'l-Feyz fî Bâbî'r-Ricâl*, thk. R.Muslu-A.Namlı, Dımaşk 1432.
- _____, *Kenz-i Mahfî*, İstanbul 1290.
- _____, *Kitâbü'l-Envâr*, haz. N. Avan, İstanbul 1999.
- _____, *Kitâbü'l-Hitâb*, İstanbul 1256.
- _____, *Kitâbü'n-Neîce*, haz. Ali Namlı-İmdat Yavaş, İstanbul 1997.
- _____, *Tuhfe-i Aliyye*, haz. Ş. Öztürk, *Üç Tuhfe: Seyr-i Sülûk* içinde, İstanbul 2000.
- _____, *Tuhfe-i Vesimiyye*, haz. Ş. Öztürk, *Üç Tuhfe: Seyr-i Sülûk* içinde, İstanbul 2000.
- _____, *Kitâbü'n-Necât*, İstanbul 1290.
- Cürcânî, Seyyîd Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Kâhire 1325.
- _____, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, Beyrut 1985.
- Damad-ı Gelenbevî Seyyîd Mehmed Şükri, *Tuhfetü'l-fevâid alâ Cevâhiri'l-Akâid*, İstanbul Ali Râif Matbaası 1328.
- Dâvûd-ı Kayserî, *Matla'ü Husûsî'l-Kilem fî Ma'ânî-i Fusûsî'l-Hikem*, [y.y.] 1416.
- _____, *Risâle fî İlmi't-Tasavvuf, Vahdet-i Vücûd Felsefesi* içinde, çev. M. Bayraktar, İstanbul 2012.
- _____, *Kasîde-i Hamriyye Şerhi*, çev. T. Koç-M. Çetinkaya, İstanbul 2011.
- _____, *Keşfü'l-Hicâb an Kelâmi Rabbi'l-Erbâb, Vahdet-i Vücûd Felsefesi* içinde, çev. M. Bayraktar, İstanbul 2012.
- Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Nesâyihu'l-Vüzerâ ve'l-Ümerâ*, haz. H. R. Uğural, İstanbul 1987.
- Devvânî, Celalüddîn, *Celal: Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, İstanbul 1290.
- _____, *İlm-i Kelâmdan Akâid-i Adudiyye Şerhi Celâl Tercümesi*, Trc. Serbest-zâde Ahmed Hamdi, Trabzon 1311.
- Ebû Mekhûl en-Nesefî, *Kitâbü'r-Redd Alâ Ehli'l-Bida'*, thk. Marie Bernand, *Le Kitâb al-Radd ala'l-Bida' 'Abû Muî Makhûl al-Nasafî* içinde, *Annales Islâmologiques*, 16, 1980.
- Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, thk. H. Atay, Ankara 2004.
- Ebû'l-Yûser el-Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, nşr. H. P. Linss, Kâhire 1963.
- Edirneli Mecdi Efendi, *Terceme-i Şakâik*, İstanbul 1269.
- Emin Efendi, *Menâkıb-ı Kethüdâ-zâde el-Hac Mehmed Ârif Efendi*, İstanbul 1305.
- Erzurûmî, İbrahim Hakkı *Marifetnâme*, İstanbul 1284.
- _____, haz. Mustafa Güneş, İstanbul 2008.
- Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-Nüfûs*, İstanbul 1874/1291.
- _____, *Tarîkatnâme*, haz. Esra Keskinçelik, İstanbul 2002.
- _____, *Müzekki'n-Nüfûs*, haz. A. Uçman, İstanbul 1996.
- _____, *Eşrefoğlu Rûmî Divânı*, haz. M. Güneş, Ankara 2000.
- Fahreddîn-i Râzî, *Şerhü'l-İşârât*, Kâhire 1325.
- Fârâbî, *Kitâbu Tahsîli's-Sâade*, Beyrut 1981.
- _____, *İhsa'ul Ulûm*, nşr. Osman Emin, Mısır 1931.
- _____, *Medînetü'l-Fâdila*, thk. Alber Nasr Nâdir, Beyrut 1986.
- Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, Kâhire 1325.

- Fuzûlî, *Matlau'l-İ'tikâd fî Ma'rifeti'l- Mebde'i ve'l-Meâd*, thk. Muhammed b. Tâvî et-Tancî, çev. E. Coşan-K. Işık, Ankara 1962.
- _____, *Leylâ ve Mecnûn*, haz. M. N. Doğan, İstanbul 1996.
- _____, *Rind ile Zâhid*, çev. Hü. Ayan, İstanbul 1993.
- _____, *Türkçe Dîvân*, Ankara 1958.
- Gazâvât-ı Sultân Murâd b. Mehmed Hân*, haz. H. İnalçık-M. Oğuz, Ankara TTK 1989.
- Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, thk. Süleyman Dünya, Kâhire [t.y.].
- _____, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, nşr. İ. A. Çubukçu- H. Atay, Ankara 1962.
- _____, *Meâricü'l-Kuds fî Medârici Marifeti'n-Nefs*, Beyrut 1988.
- _____, *İlyâu Ulûmî'd-Dîn*, Kâhire 1967/1387.
- _____, *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, Mısır 1891.
- _____, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, thk. Abdurrahman Bedevî, Kâhire 1964.
- _____, *Kitâbü'l-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, Beyrut 1324.
- Gelenbevî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Celâl*, Dersâdet 1326.
- _____, *Hâşiye li-İsmail el-Gelenbevî ale'l-Celâl mine'l-Akâid: Hâşiye alâ Şerhi'l-Celâl*, İstanbul 1307.
- Gelibolulu Mustafa Âlî Efendi, *Künhü'l-Ahbâr*, İstanbul 1277.
- _____, *Dîvân*, haz. İ. H. Aksoyak, Harvard 2006.
- _____, *Menâkıb-ı Hünerverân*, haz. İbnülemin Mahmûd Kemâl, İstanbul 1926.
- _____, *Menşeu'l-İnşâ*, haz. İ. H. Aksoyak, Ankara 2007.
- _____, *Nasîhatü's-Selâtin*, Mustafa Âlî's *Counsel for Sultâns of 1581* içinde, haz. Andreas Tietze, Wien 1979.
- _____, *Tuhfetü'l-Uşşâk*, haz. İ. H. Aksoyak, İstanbul 2003.
- _____, *Mir'âtü'l-Avâlim*, *Osmanlı Edebiyat-Tarih-Kültür Makaleleri* içinde, haz. M. Arslan, İstanbul 2000.
- _____, *Mevâ'idü'n-Nefâis fî-Kavâ'idü'l-Mecâlis*, haz. M. Şeker, Ankara TTK 1997.
- _____, *Hilyetü'r-Ricâl fî'l-Aktâb ve'n-Nücebâ ve'l-Abdâl*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reşit Efendi Kitaplığı, no: 1146.
- _____, *Kitâbü't-Târih-i Künhü'l-Ahbâr*, haz. Ahmet Uğur vd., Kayseri 1997, I/1.
- _____, *Kitâbü't-Târih-i Künhü'l-Ahbâr*, haz. Ahmet Uğur vd., Kayseri 1997, I/11.
- _____, *Kitâbü't-Târih-i Künhü'l-Ahbâr*, haz. Ahmet Uğur vd., Kayseri 1997.
- _____, *Kitâbü't-Târih-i Künhü'l-Ahbâr*, haz. M. Hüdai Şentürk, TTK Ankara 2003, II.
- _____, *Künhü'l-Ahbâr* (II. Selîm, III. Murat ve III. Mehmet devirleri), haz. Faris Çerçi, Kayseri 2000.
- Hâdimî, *Berîkatü Mahmûdiyye fî Şerhi Tarîkati Muhammediyye ve Şeriati Nebeviyye fî Sîreti Ahmedîyye*, İstanbul 1318.
- _____, *Tarîkat-ı Muhammediyye Şerhi: Berîka*, çev. B. Çetiner-H. Ege- S. Oğuz, İstanbul 1989.
- Hasan b. Mahmûd-i Bayâtî, *Câm-ı Cem-Âyîn*, nâşiri: Ali Emîrî, Dersâdet 1331.
- Hayâlî, Şemseddîn Ahmed b. Musa, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefi*, İstanbul 1279.
- _____, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâid*, Dersâdet 1322.
- _____, *Şerh-i Kasîdeti'n-Nûniyye*, İstanbul 1318.
- Hezârfen Hüseyin Efendi, *Tellûsü'l-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osman*, haz. S. İlgürel, Ankara TTK 1998.

- Hırzu'l-Mülûk. Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar* içinde, haz. Y. Yücel, Ankara TTK 1988.
- Hızır Beg, *Kasîde-i Nûniyye*, [y.y.] 1258.
- Hoca Sa'deddîn Efendi, *Tâcü't-Tevârih*, İstanbul 1279.
- Hoca-zâde (Mustafa b. Halil Hoca-zâde), *Tehâfütü'l-Felasife*, Mısır 1302.
- Hoca-zâde Muhammed Râsim Efendi, *Kâşifü't-Tevlât*, İstanbul Üniversitesi Nâdir Eserler Kütüphanesi, nr. 002008.
- Hulvî, Cemâleddin Mahmûd, *Câm-ı Dil-Nüvâz*, haz. S. Okumuş, İstanbul 2012.
- Hüseyin el-Cisr, *Tercümetü'r-Risâleti'l-Hamîdiyye*, trc. Manastırlı İsmail Hakkı, Dersââdet 1308.
- el-İsfehânî, *Metâliu'l-enzâr ala Tevâliu'l-envâr*, İstanbul 1305.
- İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etubbâ*, thk. Nizar Rızâ, Beyrut [t.y.].
- İbn Haldûn, *Mukaddime*, trc. Pîrî-zâde Mehmed Sâhib Efendi, İstanbul 1275.
- _____, *Lübâbü'l-Muhassal fî Usûli'd-Dîn*, İskenderiye 1996.
- _____, *Mukaddimetu İbn Haldûn*, thk. A. A. Vafi, Kâhire 1981.
- _____, *Terceme-i Mukaddime-i İbn Haldûn (Mukaddime-i İbn Haldûn'un fasl-ı sâdisi'nin tercemesidir)*, trc. Cevdet Paşa, İstanbul 1277.
- _____, *Mukaddime*, çev. S. Uludağ, İstanbul 1988.
- İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, Beyrut 1985.
- İbn Rüşd, *Cevâmî' mâ Ba'de't-tabia*, Haydârabad 1365.
- _____, *Faslu'l-Makâl*, çev. S. Uludağ, *Felsefe Din İlişkileri* içinde, İstanbul 1985.
- _____, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, nşr. M. Bouyges, Beyrut 1930.
- İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, thk. Süleymân Dünyâ, Kâhire 1960.
- _____, *Uyûnu'l-Hikme*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Beyrut 1980.
- _____, *Şifâ: İlâhiyyât*, thk. G.C.Anawati, Tahran 1924, s. 17.
- _____, *Şifâ: İlâhiyyât*, nşr. İ Madkour, Kâhire 1961.
- _____, *Ecvibe an Aşere Mesâil, Resâil-i İbn Sînâ* içinde, nşr. H. Z. Ülken, İstanbul 1953.
- İbn-i Kemâl, "Fî Beyânî'l-Vücûd", *Resâil-i İbn Kemâl I* içinde, nşr. Ahmed Cevdet, Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye 1316.
- _____, *Hâşiye 'alâ Tehâfüt al-Falâsifa (Tehâfüt Hâşiyesi)*, çev. A. Arslan, Ankara 1987.
- _____, *er-Risâletü'l-Münîre*, İstanbul 1308.
- _____, *Resâil-i İbn Kemâl*, nşr. Ahmed Cevdet, Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye 1316.
- _____, *Risâletü'l-İhtilaf Beyne'l-Eşâira ve'l-Mâturîdiyye, Sunnitishce Theologie in Osmanischer Zeit*, thk. E. B., Würzburg 2008.
- _____, "Fimâ Yeteallaku bi-Lafzi'z-Zindîk", *Resâil-i İbn Kemâl II* içinde, nşr. Ahmed Cevdet, Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye 1316.
- _____, *Tevârih-i Âl-i Osman I*. Defter, haz. Ş. Turan, Ankara TTK 1991.
- _____, *Tevârih-i Âl-i Osman IV*. Defter, haz. Koçî Imazawa, Ankara TTK 2000.
- _____, *Tevârih-i Âl-i Osman VII*. Defter, haz. Ş. Turan, Ankara TTK 1957.
- _____, *Tevârih-i Âl-i Osman VIII*. Defter, haz. A. Uğur, Ankara TTK 1997.
- _____, *Tevârih-i Âl-i Osman*. İnci Defter, haz. Ş. Severcan, Ankara TTK 1970.
- İbnü'l-Arabî, *Fütûlhât*, Beyrut Dârü's-sadr.
- _____, *Resâilu İbn-el-Arabî*, Beyrut [t.y.]
- _____, -Ahmed Avni Konuk, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı, İstanbul 2013.

- İdrîs-i Bitlisî, *Heşt Bihişt*, çev. Abdülhakî Sa'dî, haz. M. Karataş-S. Kaya-Y. Baş, Ankara 2008.
- Kâdı Beydâvî, *Tavâliu'l-Envâr min Metâlii'l-Enzâr*, thk. Abbas Süleyman, Beyrut 1991.
- Kâdı-zâde Ahmed b. Muhammed Emîn, *Ferâidü'l-Fevâid fî Beyânî'l-Akâid*, Konstantiniye 1244.
- _____, *Şerh-i Birgivî li-Kâdı-zâde: Cevhere-i Behiyye-i Ahmediyye fî Şerhi'l-Vasiyyeti'l-Muhammediyye*, İstanbul İzzet Efendi Matbaası 1290.
- Kâfiyeci, *el-Muhtasâr fî İlmi't-Tarih*, Beyrut 1990.
- Karabâğî, Muhyiddîn Muhammed, *Ta'lika alâ Tehâfütü'l-Felâsife li Hoca-zâde, Karabağî ve Tehâfütü'ü içinde*, haz. A. Güzel, Ankara 1991.
- Karamanlı Nişancı Mehmed Paşa, *Tevârîhu's-Selâtinî'l-Osmaniyye*, çev. Konyalı İbrahim Hakkı, *Osmanlı Tarihleri I* içinde, haz. N. Atsız, İstanbul 1949.
- Kâşânî, *Şerhu Fususi'l-Hikem*, Kâhire 1903.
- _____, *Şerhu alâ Fusûsi'l-Hikem*, Mısır 1966.
- Kâtip Çelebi, *Düstûru'l-Amel li-İslâhi'l-Halel, Kavânîn-i Âl-i Osman der Hulâsa-i Mezâmîn-i Defter-i Dîvân* içinde, Müezzîn-zâde Manisalı Ayn Ali Efendi, İstanbul Tasvir-i Efkâr Gazetehanesi 1280.
- _____, *Fezleke-i Kâtip Çelebi*, İstanbul 1287.
- _____, *Keşfü'z-Zunûn*, Dersâdet 1310.
- _____, *Mizânü'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ehakk, Kavânîn-i Âl-i Osman der Hulâsa-i Mezâmîn-i Defter-i Dîvân* içinde, Müezzîn-zâde Manisalı Ayn Ali Efendi, İstanbul 1280.
- _____, *Süllemü'l-Vusûl ilâ Tabakâtü'l-Fuhûl*, thk. M. al-Arnaout-S. S. Salih, İstanbul 2010.
- _____, *Tuhfetü'l-Kibâr fî Esfâri'l-Bihâr*, haz. İ. Bostan, Ankara 2008.
- Kemâl Paşa-zâde, bkz. İbn-i Kemâl.
- Kestellî, *Hâşiyetü'l-Kestellî alâ Şerhi'l-Akâid*, İstanbul 1308.
- Kınalı-zâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, haz. M. Koç, İstanbul 2007.
- Kitab-ı Gunya*, haz. M. Akkuş, Ankara TDK 1995.
- Kitâb-ı Müstetâb, Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar* içinde, haz. Y. Yücel, Ankara TTK 1988.
- Kitâbu Mesâlihi'l-Müslimîn ve Menâfi'i'l-Mü'minîn, Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar* içinde, haz. Y. Yücel, Ankara TTK 1988.
- Koçi Bey, *Koçi Bey Risâlesi*, Konstantiniyye 1303.
- Konevî, Sadreddîn, *Tercüme ve Metn-i Kitabü'l-Fükuk/ Kilid-i Esrar-ı Fususü'l-Hikem*, Tahran 1413.
- _____, *el-Fükûk fî Esrârü Müstenidâti Hikemi'l-Fusûs*, çev. E. Demirli, İstanbul 2002.
- _____, *en-Nusûs fî Tahkîki Tavri'l-Mahsûs*, çev. E. Demirli, İstanbul 2008.
- Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahrallı-Selçuk Eraydın, I, İstanbul 2005.
- Kritovulos, *Târih-i Sultân Mehmed Hân-ı Sâni*, trc. Karolidi, İstanbul 1328.
- Latîfî, *Latîfî Tezkiresi (Tezkire-i Latîfî)*, İstanbul 1314.
- _____, *Tezkiretü's-Şu'râ ve Tabsıratu'n-Nuzamâ*, Ankara 2000.
- Lütfî Paşa, *Âsafnâme-i Vezîr Lütî Paşa*, Berlin 1910.
- _____, *Risâletü Halâsü'l-Ümme fî Ma'rifeti'l-E'imme*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 2877.

- Manastırlı İsmail Hakkı, *Metâlib-i İrfânîyye ve İzâhât-ı Nûniyye*, İstanbul 1312.
- Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. B. Topaloğlu-M. Aruçî, Ankara 2003.
- Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultânîyye ve'l-Vilâyeti'd-Dîniyye*, Mısır [t.y.].
- Mehekkü'l-'İlim ve'l-'Ulemâ, haz. A. Özkan, Isparta 2009.
- Mehmed Halîfe, *Tarih-i Gilmânî*, İstanbul 1340.
- Mehmed Şemseddîn, *Bursa Dergâhları: Yâdigâr-ı Şemsî*, haz. M.Kara-K. Atlansoy, Bursa 1997.
- Menâkıb-ı Tâcu'l-Ârifîn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Kitaplığı, nr. 2104.
- Menâkıb-ı Tâci'l-Ârifîn Ebu'l-Vefâ (Tâcü'l-Ârifîn es-Seyyîd Ebû'l-Vefâ Menâkıbnâmesi)*, haz. D. Gümüşoğlu, İstanbul 2006.
- Tâcu'l-Ârifîn Seyyîd Ebû'l-Vefâ Menâkıb-Nâmesi*, haz. Ömer Kaçmaz, *Tâcü'l-Ârifîn Seyyîd Ebû'l-Vefâ'nın Tarihsel Yaşamı, Vefâîlik Hareketinin (Tarikatının) Anadolu Selçuklu Devleti'nin Yıkılışında ve Osmanlı Beyliği'nin Kuruluşundaki Önemi ve Ebû'l-vefâ Menâkıb-nâmesi'nin Edisyon-kritik Metni*, Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Yüksek Lisâns Tezi), Eskişehir 2006.
- Molla Câmî, *Şerhu Molla Abdurrahman el-Câmî alâ Fususî'l-Hikem*, [y.y.] 1304.
- Molla Fenârî, *Aynü'l-A'yân*, Dersââdet 1325.
- _____, *Fusûsü'l-Bedâi fî Usûli'-ş-Şerâî*, nşr. M. Hasan İsmail, Beyrut 2006.
- _____, *Şerhu Dîbâceti'l-Mesnevî*, Süleymâniye Kütüphanesi, Esat Efendi Bölümü, 3684/4.
- Müstakîm-zâde Süleyman Sa'deddîn, *Risâle-i Melâmîyye-i Şuttâriyye, Bayrâmî Melâmîliğine Dâir Melâmet Risâleleri içinde*, haz. A. Tek, Bursa 2007.
- Mütercim Âsım Efendi, *Merahu'l-Medlî fî Şerhi'l-Emâlî*, İstanbul 1304.
- Na'imâ Mustafa Efendi, *Ravzatü'l-Hüseyn fî Hulâsati Ahbârî'l-Hafıkayn (Târih-i Na'imâ)*, haz. M. İpşirli, Ankara TTK 2007.
- Nablûsî, *Şerhu Cevâhiri'n-Nusûs fî Halli Kelimati'l-Fusûs*, [y.y.] 1304.
- Neşrî, *Cihânnümâ*, haz. N. Öztürk, İstanbul 2008.
- Nev'î Efendi, *Netâyic el-Fünûn*, haz. Ö. Tolgay, İstanbul 1995.
- Nigdeli Kadı Ahmed, *el-Veledü'sşefîk ve'l-Hafîdü'l-Halîk*, Süleymaniye Ktp., Fâtih Ktp. Nr. 4519.
- Nişancı Mehmed Paşa, *Osmanlı Sultânları Tarihi, Osmanlı Tarihleri içinde*, haz. Atsız, İstanbul [t.y.].
- Niyazî-i Mısırî, *Vahdetnâme*, haz. A. Meral, İstanbul 2013.
- _____, *Niyazî-i Mısırî'nin Hatıraları*, haz. H. Çeçen, İstanbul Dergâh Yayınları 2006.
- Oruç Beg, *Tevârih-i Âl-i Osman (Oruç Beg Tarihi)*, haz. N. Öztürk, İstanbul 2007.
- Osman Kilîsî Uryânî, *Hayrî'l-Kalâid Şerhi Cevâhiri'l-Akâid*, İstanbul 1884.
- Parsâ, Muhammed, *Tevhîde Giriş*, trc. A. Hüsrevoğlu, İstanbul 1989.
- Peçevî, İbrahim, *Tarih-i Peçevî*, İstanbul 1283.
- Ramazan b. Muhammed el-Hanefî, *Şerhu alâ Şerhi'l-Akâid*, İstanbul [t.y.].
- Saçaklı-zâde, *Tertibü'l-Ulûm*, çev. Z.Pak, Kahramanmaraş 2009.
- Sarı Abdullah Efendi, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, İstanbul Tasvîr-i Efkar Matbaası 1287.
- _____, *Semerâtü'l-Fuâd fî'l-Mebde ve'l-Meâd*, İstanbul Matbaa-i Âmire 1288.
- Sehi Bey, Edirneli, *Heşt Bihişt: Sehi Bey Tezkiresi*, haz. G. Kut, Harvard 1978.
- _____, Edirneli, *Sehi Bey Tezkiresi: Heşt Behişt*, haz. M. İsen, Ankara Akçağ 1998.
- Selânikî Mustafa Efendi, *Tarih-i Selânikî*, haz. M. İpşirli, Ankara TTK 1999.

- Siyâlkûtî, Abdülhakîm, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, [Şerhu'l-Mevâkıf ve Fenârî Hasan Çelebi hâşiyesiyle birlikte] Kâhire 1325.
- Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, thk. M. M. Tanâhî-A. M. el-Hulv, Kâhire 1968.
- Sühreverdî, Şihabeddîn, *Avarîfü'l-Maârif: Tasavvufun Esasları*, çev. H. K. Yılmaz-İ. Gündüz, İstanbul 1993.
- Şeyh Bedreddîn, *Vâridât-ı Bedreddîn*, çev. Mûsâ Kâzım Efendi, haz. M. S. Tayşi, İstanbul 2010.
- Şeyhoğlu Sadreddîn Mustafa, *Kenzu'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ*, haz. K. Yavuz, Ankara 1991.
- Şükrullah b. Ahmed b. Zeki Şükrullah, *Behcetü't-Tevârih, Osmanlı Tarihleri I* içinde, haz. N. Atsız, İstanbul 1949.
- Taşköprü-zâde Ahmed Efendi, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, çev. Kemâleddin Mehmed Efendi, Dersâdet 1313. İstanbul 1405/1985.
- , *el-Meâlim fi İlmi'l-Kelâm*, Beyazıt Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, nr. 2149.
- , *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye*, thk. A. S. Furat,
- , *eş-Şühûdu'l-Aynî fi Mebâhisi'l-Vücûdi'z-Zihni*, thk. M. Z. Kâmil Cûl, Almanyâ-Bağdat 2009.
- Tayyâr-zâde Atâ, *Osmanlı Saray Tarihi: Tarih-i Enderûn*, haz. M. Arslan, İstanbul 2010.
- Teftâzânî, Sa'duddîn, *Şerhu'l-Mekâsîd*, Beyrut 1998.
- , *Şerhu'l-Akâid*, İstanbul 1294.
- , *Şerh-i Akâid Tercemesi*, çev. Sırrı, Rusçuk 1292.
- , *Şerhu'l-Akâid*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul Dergâh Yayınları 1982.
- Tursun Beg, *Tarih-i Ebû'l-Feth*, haz. A. Mertol Tulum, İstanbul 1977.
- Tûsî, Nâsiruddîn, *Tecridu'l-itikâd*, Kum 1986.
- Uşi, Ali b. Osman el-Fergânî, *Tercüme-i Kasîde-i Emâlî: Kasîde-i Emâlî Tercümesi*, trc. Mehmed Şükrü Efendi, İstanbul 1305.
- Vassâf, Osman-zâde Hüseyin, *Kemâl-nâme-i İsmail Hakkı*, haz. M. Yurtsever, Bursa 2000.
- , *Sefîne-i Evliyâ*, haz. M. Akkuş-A. Yılmaz, İstanbul 2006.
- , *Vesîletü'n-Necât*, Dersâdet 1329.
- Veysî, *Hâbnâme*, İstanbul 1293.
- Yazıcıoğlu Mehmed Efendi, *Muhammediyye fi Kemâlâtü'l-Ahmediyye*, İstanbul 1273.
- , *Muhammediyye*, haz. Âmil Çelebioğlu, Ankara 1996.
- Yûsuf b. Sinân b. Yakub el-Halvetî, *İbtâl-i Rûsûhû/Tadlîlü't-Tevîl, Bayrâmî Melâmîliğine Dâir Melâmet Risâleleri* içinde, haz. A. Tek, Bursa 2007.
- Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig I Metin*, haz. Reşid Rahmetî Arat, Ankara TDK 1979.
- , *Kutadgu Bilig*, çev. Reşid Rahmetî Arat, Ankara TTK 2003.

2. Modern Araştırmalar

- Abdurrahman Şeref, *Tarih Musahabeleri*, İstanbul 1339.
- Adivar, Abdulhak Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul 1943.
- Afîfî, Ebu'l-Âla, "İbnü'l-Arabî Hakkında Yaptığım Çalışma", *İbnü'l-Arabî Anısına Meka-*

- leler*, İbrahim Medkur (ve ötekiler), çev. T. Uluç, İstanbul 2002.
- _____, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. E. Demirli, İstanbul 2000.
- _____, *Fusûsü'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, çev. E. Demirli, İstanbul 2002.
- Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, Dersaâdet 1309.
- _____, *Terceme-i Mukaddime-i İbn Haldûn (Mukaddime-i İbn Haldûn'un fasl-ı sâdisi'nin tercemesidir)*, trc. Cevdet Paşa, İstanbul 1277.
- _____, *Tezâkir*, haz. Cavid Baysun, Ankara TTK 1986.
- _____, *Ma'rûzât*, haz. Y. Halaçoğlu, İstanbul 1980.
- _____, *Kıyas-ı Enbiyâ*, Dersaâdet 1331.
- _____, *Sosyalistlere Dair*, İstanbul Belediyesi Taksim Atatürk Kütüphanesi, Muallim Cevdet Kitaplığı, No. 0.8; s. 5, 7.
- Ahmet Midhat Efendi, *Üss-i İnkılap: Kurum Muharebesinden Cûlûs-ı Hümâyûn'a Kadar*, İstanbul 1294.
- _____, *Süleyman Muslî*, haz. F. Andı, Ankara TDK 2000.
- Akseki, Ahmet Hamdi, "Ruhیات: Mabattabia", *İbn Sînâ Kitabı* içinde, İstanbul 1937.
- Anay, Harun, "Bir Osmanlı Düşüncesinden Bahsetmek Mümkün mü?", *Orta Sayfa Sohbetleri: Kültür* içinde, haz. M. İhsan Kara, İstanbul Dergâh Yayınları 2013.
- _____, *Celâleddîn Devvânî: Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), 1994.
- Anonim *Tevârih-i Âl-i Osman*, haz. N. Azamat, İstanbul 1992.
- Aristoteles, *Metafizik*, çev. A. Arslan, İstanbul 1996.
- Arslan, Ahmet, *Kemâl Paşa-zâde Tehâfüt Hâşiyesinin Tahlili*, Ankara 1987.
- Aşkar, Mustafa, "Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431) *Şerhu Dîbaceti'l-Mesnevî* Adlı Risâlesi ve Tahlili", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2005, yıl: 6, sy. 14.
- _____, "Osmanlı Devletinde Alim-Mutasavvıf Prototipi Olarak; İlk Şeyhülislâm Molla Fenârî ve Tasavvuf Anlayışı", *AÜİFD*, c. XXXVII.
- Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Ankara 1974.
- Aynî, Mehmed Ali, "İbn Sînâ'da Tasavvuf", *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sînâ: Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler* içinde, İstanbul TTK 1937.
- _____, *Türk Ahlâkçıları*, haz. İ. Kara, İstanbul 1993.
- Ayverdi. Sâmîha, *Türk Tarihinde Osmanlı Asırları*, İstanbul Kubbealtı Neşriyatı 2010.
- Babinger, Franz, *Mehmed the Conqueror and His Time*, trc. R. Manheim, Princeton 1978.
- _____, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, çev. C. Üçok, Ankara 1982.
- Banarlı, Nihad Sâmî, *Yahya Kemal Bir Dağdan Bir Dağa*, İstanbul Kubbealtı Neşriyatı 1984.
- Baret, William, "Heidegger: Toplu Bakış", *Heidegger* içinde, çev. A. Aydoğan, İstanbul 2008.
- Bıçak, Ayhan, *Türk Düşüncesi: Kökenler*, İstanbul Dergâh Yayınları 2009.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-i İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul 1967.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe*, Ankara 2005.
- Bursalı Mehmed Tahir, *Müverrihîn-i Osmaniyeden Âlî ve Kâtib Çelebi'nin Terceme-i Hâlleri*, Selânik 1322.
- _____, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333.
- Ceyhan, Semih, "Molla Fenârî ve Bir Usûl Metni Olarak *Şerhu Dîbaceti'l-Mesnevî*", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 23, 2010.

- Çulpan, Cevdet, “İstanbul Süleymaniye Câmî’i Kitabesi”, *Kânûnî Armağanı*, Ankara TTK 1979.
- Demir, Remzi, *Philosophia Ottomonica: Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Türk Felsefesi: Eski Felsefe*, Ankara 2005.
- _____, *Osmanlılarda Bilimsel Düşüncenin Yapısı*, Ankara 2001.
- Demirli, Ekrem, “Dâvûd-ı Kayserî’nin *Fususı’l-Hikem* Şerhi: *Matla-ı Husus-ı Kelim fî-Maani Fususı’l-Hikem*”, *Uluslararası XIII. ve XIV. yüzyıllarda Anadolu’da İslâm Düşüncesi ve Dâvûd-ı Kayserî Sempozyumu*, ed. Turan Koç, Kayseri 1998.
- Duralı, Teoman, *Aklın Anatomisi: Salt Aklın Eleştirisinin Teşrihi*, İstanbul Dergâh Yayınları 2010.
- Elmalılı Hamdi Efendi, *Hak Dini Kur’ân Dili*, İstanbul [t.y.].
- _____, *Metâlib ve Mezâhib Tercemesi*, İstanbul 1978.
- Ergin, Osman, *Türk Şehirlerinde İmâret Sistemi*, İstanbul 1939.
- _____, *Türkiye Maarif Tarihi*, İstanbul 1939.
- _____, *Osmanlı İmparatorluğu ve Etrafındaki Dünya*, çev. A. Berktaş, İstanbul 2007.
- Faruqi, Suraiya, *The Ottoman Empire and the World Around It*, New York 2004.
- _____, *Approaching Ottoman History: an Introduction to the Sources*, Cambridge 1999.
- Faruqi, Suraiya, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam: Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla*, çev. Elif Kılıç, İstanbul 1995.
- _____, *Osmanlı Tarihi Nasıl İncelenir?*, çev. Z. Altok, İstanbul 1999.
- Ferid Vecdi, “Din nedir”, çev. Sa’dî [Mehmed Âkif], *Sırat-ı Müstakîm*, c. 1, sy. 23.
- Fleischer, Cornell H., *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire The Historian Mustafa Âlî (1541-1600)*, Princeton 1986.
- _____, *Tarihçi Mustafa Âlî: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokratı*, çev. Ayla Ortaç, İstanbul 1996.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Yûnus Emre ve Tasavvuf*, İstanbul 1961.
- Guenon, Rene, “Doğu Metafiziği”, çev. M. Tahralı, *Metafizik Nedir?* içinde, haz. A. Aydoğan, İstanbul 2001.
- Gutas, Dimitri, *İbn Sînâ’nın Mirası*, çev. M. C. Kaya, İstanbul Klasik Yayınları 2004.
- Hatiboğlu, Mehmed Said, “İslâm’da İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureysliliği”, *Ankara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, c. XXIII.
- Hourani, Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939*, London 1970.
- Howard, Douglas A., “Osmanlı Tarih Yazıcılığı ve 16.-17. Yüzyılların Gerileme Edebiyatı”, çev. C. Demirkan, *Osmanlı Tarihini Yeniden Yazmak: Gerileme Paradigmasının Sonu* içinde, haz. M. Armağan, İstanbul 2011.
- Hünnerfeld, Paul, *Heidigger: Bir Filozof Bir Alman*, çev. D. Özlem, Ankara 1994.
- Izutsu, Toshihiko, *İslâm’da Varlık Düşüncesi*, çev. İ. Kalın, İstanbul 1995.
- İbnülemin Mahmûd Kemâl İnâl, *Gelenbevi*, İstanbul Üniversitesi Nâdir Eserler Bölümü İbnülemin Kısmı, nr. 10966.
- _____, *Kemâlî’l-Kıyâse fî Keşfi’s-Siyâse*, İstanbul Üniversitesi Nâdir Eserler Bölümü İbnülemin Kısmı, nr. T9979.
- _____, *Osmanlı Devrinde Son Sadrazamlar*, Ankara 1940.
- _____, “Mustafa Âlî Efendi”, *Menâkıb-ı Hünerverân* içinde, haz. İbnülemin Mahmûd Kemâl, İstanbul 1926.

- _____, “Nefis Şeyler”, *Çınaraltı*, sy. 31, 1942.
- İkbal, Muhammed, *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, çev. Sofi Huri, İstanbul, 1964.
- İmber, Colin, “Ideals and Legitimation in Early Ottoman History”, *Suleyman the Magnificent and His Age. The Ottoman Empire in the Early Modern World* içinde, ed. by. Metin Kunt and Christine Woodhead, London and Newyork 1995.
- _____, “Erken Osmanlı Tarihinde İdealler ve Meşrûiyet”, *Kânûnî ve Çağı: Yeniçağda Osmanlı Dünyası* içinde, ed. M. Kunt-C. Woodhead, çev. S. Yalçın, İstanbul 1998.
- İnalcık, Halil, *Fâtih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar*, Ankara TTK 1995.
- _____, *Devlet-i 'Aliyye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar I*, İstanbul 2009.
- _____, *Kuruluş Dönemi Osmanlı Sultânları (1302-1481)*, İstanbul 2010.
- _____, *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)*, çev. R. Sezer, İstanbul 2003.
- İnce, Ömer, *Cevrî Dîvânı'ndaki Tarihi ve Efsânevî Unsurların Tespiti ve İşleniş*, Basılmamış Yüksek Lisâns Tezi, İzmir Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1992.
- İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbnü'l-Arabî*, haz. Mustafa Kara, İstanbul 1991.
- İzmirli İsmail Hakkı, “İbn Sînâ Felsefesi: Şahsiyet ve Hususiyeti: Metot ve Sistemi”, *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstâdı İbn Sînâ: Şahsiyeti ve Eserleri Hakkındaki Tetkikler*, İstanbul 1937.
- Kara, İsmail, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Hâşiye Meselesine Dair Birkaç Not*, İstanbul Dergâh Yayınları 2013.
- Kelpetin, Hatice, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı*, İstanbul 2006.
- Kılıç, Mahmut Erol, “İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn”, *DİA*, XX.
- Köprülü, M. Fuad, *Anadolu'da İslâmiyet*, haz. M. Kanar, İstanbul 1996.
- _____, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, Ankara 2003.
- _____, “Anadolu'da Türk Dili ve Edebiyatının Tekâmülüne Umûmî Bir Bakış”, *Türk Edebiyatı Tarihi* içinde, Ankara 2004.
- _____, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 2003.
- _____, “Türk Edebiyatı Tarihinde Usûl”, *Edebiyat Araştırmaları I* içinde, Ankara 2004.
- _____, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Ankara 1963.
- _____, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Ankara 2004.
- _____, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ankara 2004.
- _____, *Türkiye Tarihi*, haz. H. Palabıyık, Ankara 2005.
- Kufralı, Kasım, “Gazzâlî”, *İA*, IV.
- Kuntay, Midhat Cemal, *Namık Kemal*, İstanbul 1944.
- Kutluer, İlhan, “Gazzâlî'nin Felsefî Serüveni”, *İslâmî Araştırmalar*, c. 13, sy. 3-4, 2000.
- _____, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul 1996.
- Kütükoğlu, Bekir, “Tarihçi Cevdet Paşa”, *Ahmed Cevdet Paşa Semineri*, 27-28 Mayıs 1985.
- Leaman, Oliver, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, Cambridge 1985.
- _____, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*, çev. T. Koç, İstanbul 2000.
- M. Said Şeyh “Gazzâlî”, *İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde, çev. M. Armağan, II, İstanbul 1990.
- M. Şerafeddin, “Türk Kelâmcıları (1)”, *Darülfünûn İlâhiyât Fakültesi Mecmuası*, sy. 23, sene. 5, 1 Teşrin 1932.
- Mardin, Şerîf, *Bediüzzaman Said Nursî Olayı*, İstanbul 1992, s. 38.
- _____, *Din ve İdeoloji*, İstanbul 1993.

- _____, *Türkiye’de Din ve Siyaset: Makaleler III*, İstanbul 1991.
- Mehmed Cemâleddin, *Osmanlı Tarih ve Müverrihleri: Âyine-i Zürefâ*, haz. M. Arslan, İstanbul 2003.
- Molla, Kemal Faruk, “Mehmed Şâh Fenârî’nin *Enmûzecî’l-Ulûm* Adlı Eserine Göre Fetih Öncesi Dönemde Osmanlılarda İlim Anlayışı ve İlim Tasnifi”, *Dîvân İlmi Araştırmalar*, sy. 18, 2005/1.
- Murphey, Rhoads, “Mustafa Âlî ve Kültürel Yozlaşma Görüşü”, çev. C. Demirkan, *Osmanlı Tarihini Yeniden Yazmak: Gerileme Paradigmasının Sonu* içinde, haz. M. Armağan, İstanbul 2011.
- Namık Kemal, *Cümel-i Müntehâbe-i Kemâl*, haz. H. Fedai, Ankara 2003.
- Ocak, Ahmet Yaşar, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Düşünce Hayatı, 14.17. Yüzyıllar”, *Yeniçağlar Anadolu’su’nda İslâm’ın Ayak İzleri*, İstanbul 2011.
- _____, “Anadolu Selçukluları, Beylikler ve Osmanlı Düşünce Tarihinin Bazı Meseleleri”, *Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu (Tebliğ ve Müzakereler)*, 16-18 Eylül, İzmir 1985.
- _____, “Osmanlı Devleti’nin Kuruluşunda Dervîşlerin Rolü”, *Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu Efsâneler ve Gerçekler* (Tartışma/Panel Bildirileri Ankara 19 Mart 1999) içinde, Ankara 2000.
- _____, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Din, 14.17. Yüzyıllar”, *Yeniçağlar Anadolu’su’nda İslâm’ın Ayak İzleri*, İstanbul 2011.
- _____, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler: 15-17. Yüzyıllar*, İstanbul 2013.
- _____, *Yeniçağlar Anadolu’sunda İslâm’ın Ayak İzleri: Osmanlı Dönemi -Makaleler-Araştırmalar*, İstanbul 2011.
- Ortaylı, İlber, “19. yüzyılda Panislâmizm ve Osmanlı Hilâfeti”, *Osmanlı İmparatorluğu’nda İktisadî ve Sosyal Değişim Makaleler I*, Ankara 2000.
- _____, “II. Abdülhamid ve İmparatorluğun Sonu”, *Osmanlı Tarihini Yeniden Yazmak: Gerileme Paradigmasının Sonu* içinde, haz. M. Armağan, İstanbul 2011.
- _____, “Osmanlı Devleti ve Ötekiler”, *Beylikten Cihân Devletine (Eskişehir, 3-4 Aralık 1999)* içinde, haz. B. Yediyıldız-Y. Halaçoğlu, Ankara 2000.
- _____, “Tarih Yazıcılığı (Yunan ve Roma Geleneği)”, *Tarih Yazıcılık Üzerine* içinde, Ankara 2011.
- _____, “Osmanlı İmparatorluğu’ndan Cumhûriyet’e İstanbul”, *Tarih İçinde İstanbul* içinde, haz. D. Hut-Z. Kurşun-A. Kavas, İstanbul 2011.
- Ömer Seyfettin, *Hikâyeler*, haz. Hülya Argunşah, İstanbul Dergâh Yayınları 2007.
- Öz, Mehmet, *Osmanlı’da “Çözülme” ve Gelenekçi Yorumları*, İstanbul Dergâh Yayınları 2005.
- Özcan, Baki, “II. Osman Örneğinde İlerlemeci Tarih ve Osmanlı Tarih Yazıcılığı”, *Osmanlı*, ed. G. Eren-K. Çiçek-C. Oğuz, VII. Ankara 1999.
- Özen, Şükrü, “KemâlPaşa-zâde”, *DİA*, XXV.
- _____, “Teftâzânî”, *DİA*, XXXX.
- Özervarlı, M. Sait, “Osmanlı Kelâm Geleneğinden Nasıl Yararlanabiliriz?”, *Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları -Tespitler-Problemler-Teklifler-*, ed. heyet, İstanbul 2007.
- Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, İzmir 1998.
- Schopenhauer, Arthur, *Güzelin Metafiziği*, çev. A. Aydoğan, İstanbul 2010.

- Serbest-zâde Ahmed Hamdi, *İlm-i Kelâm'dan Akâid-i Adûdiyye şerhi Celâl Tercemesi*, Trabzon 1310-11.
- Seyyîd Bey, *Hilâfetin Mâhiyyet-i Şer'iyyesi*, Ankara [t.y.].
- Sırrı, *Şerh-i Akâid Tercemesi*, Rusçuk 1292.
- Sururi, Ahmet, *Taşköprü-zâde'nin el-Meâlim'i ve Kelâmî Görüşleri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2010.
- Şeker, Fâtiḥ M., "Entelektüel Zümreleri Dönüştürmenin Kavramsal Aracı Olarak Sudûr Teorisi", *M.Ü. İlmîyât Fakültesi Dergisi*, sy. 42, 2012/1.
- _____, *İslâmlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru*, İstanbul Dergâh Yayınları 2011.
- _____, *Selçuklu Türklerinin İslâm Tasavvuru*, İstanbul Dergâh Yayınları 2011.
- _____, *Türk Düşünce Tarihi Açısından Kutadgu Bilig*, İstanbul Dergâh Yayınları 2011.
- _____, "İbnülemin İçin Bir Entelektüel Portre Denemesi: Osmanlı'dan Cumhûriyet'e Sahîh Bir Köprü", *Bir Eski Zaman Efendisi İbniilemin Mahmûd Kemâl: Kemâlî'l-Kemâl*, haz. F. M. Şeker-İ. Kara, İstanbul Dergâh Yayınları 2009.
- _____, "Türk Düşünce Tarihi Kaynağı Olarak *Mukaddime*", *Kutadgu Bilig Felsefe Bilim Araştırmaları*, sy. 21, Mart 2012.
- _____, *Osmanlılar ve Vehhâbîlik: Hüseyin Kazım Kadri'nin Vehhâbîlik Risâlesi*, İstanbul Dergâh Yayınları 2007.
- _____, *Osmanlı İslâm Tasavvuru*, İstanbul Dergâh Yayınları 2013.
- _____, *Türk Dînî Düşüncesinin Teşekkül Devri*, İstanbul Dergâh Yayınları 2013.
- _____, "Osmanlı Mütefekkirlilerinin Felsefeye Yüklediği Rol", *Yüksek Mimâr Dr. İ. Aydın Yüksel'e Armağan*, İstanbul İstanbul Fetih Cemiyeti 2012.
- _____, "Osmanlı'da Siyasetin Kemâle Erdiği Yer: Sultânahmed Meydanı", *İstanbul'un Kitabı Fâtih- Eminönü*, c. I, ed. Fâtiḥ Güldal, İstanbul Fâtiḥ Belediyesi Yayınları 2013.
- Tahrallı, Mustafa, "Ayn ve Ayniyyet", *Fusûsu'l- Hikem Tercüme ve Şerhi* içinde, IV, haz. Mustafa Tahrallı-Selçuk Eraydın, İstanbul 2005.
- _____, "Fusûsu'l- Hikem'de Tezadlı İfâdeler ve Vahdet-i Vücûd", *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* içinde, II, haz. Mustafa Tahrallı-Selçuk Eraydın, İstanbul 2002.
- _____, "Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık", *Fusûsu'l- Hikem Tercüme ve Şerhi* içinde, III, haz. Mustafa Tahrallı-Selçuk Eraydın, İstanbul 2000.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi, *19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 2003.
- _____, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1956.
- _____, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, İstanbul Dergâh Yayınları 1969.
- _____, *Yahya Kemal*, İstanbul Dergâh Yayınları 2001.
- _____, *Beş Şehir*, İstanbul Dergâh Yayınları 1992.
- _____, *Yaşadığım Gibi*, İstanbul Dergâh Yayınları 1996.
- _____, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, İstanbul Dergâh Yayınları.
- _____, *Sahnenin Dışındakiler*, İstanbul 2003.
- _____, *Mahur Beste*, İstanbul Dergâh Yayınları 1995.
- Timur, Taner, "Osmanlı Kimliği", *Salı Toplantıları 93-94-Anatomi Dersleri: Osmanlı Kültürü* içinde, İstanbul YKY 1995.
- _____, *Osmanlı Kimliği*, İstanbul 1998.
- Türker, Mübahat, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, Ankara TTK 1956.

- Uludağ, Süleyman, “Akâid-Kelâm Tarihçesi: Teftâzânî ve *Şerhu'l-Akâid*”, *Şerhu'l-Akâid* içinde, haz. S. Uludağ, İstanbul Dergâh Yayınları 1982.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Varlık ve Oluş*, Ankara 1968.
- , “Kâtip Çelebi ve Fikir Hayatımız”, *Kâtip Çelebi -Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler* içinde, Ankara TTK 1957.
- Yahya Kemal, *Azîz İstanbul*, İstanbul 1985.
- , *Târih Musâhabeleri*, İstanbul 1975.
- , *Siyasi ve Edebi Hatıralarım*, İstanbul 1973.
- , *Eğil Dağlar*, İstanbul 2005.
- Yahya Kemal, *Mektuplar-Makaleler*, İstanbul 1990.
- Yavuz, Hulusi, “Sadrazam Lütî Paşa ve Osmanlı Hilâfeti”, *Marmara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, sy. 5-6, İstanbul 1987-1988.
- Yazıcıoğlu, M. Said, “Kelâmcı Olarak İbn Kemâl”, *İslâm Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi: Yorumlar Düşünceler* içinde, Ankara 2001.
- , *İslâm Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi: Yorumlar Düşünceler*, Ankara 2001.
- , “Osmanlı Beylik Dönemi Anadolu’sunda Düşünce ve İlim Hayatı”, *İslâm Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi: Yorumlar Düşünceler* içinde, Ankara 2001.
- Zarcone, *Yasak Kent Buhârâ*, çev. A. Berktay, İstanbul 2001.
- Zirikli, *el-A'lâm: Kâmûsu Terâcim*, Beyrut 1970.
- Zubaida, Sami, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, çev. B. Koçoğlu Birinci-H. Hacak, İstanbul 2008.

DİZİN

A

- a'yân-ı sâbite, 336, 341, 342
Abdürrezzak Kâşânî, 285
adâlet, 28, 58, 88, 112, 131, 132, 133, 134, 135, 140, 141, 142, 144, 147, 150, 152, 157, 159, 162, 164, 166, 171, 177, 188, 198, 207, 208, 247, 254, 268, 374, 428, 429
adem, 34, 241, 281, 326, 329, 335
adl ü dâd, 133, 134, 135
Ahlâk-ı Alâî, 20, 50, 130, 131, 132, 133, 135, 150, 157, 160, 161, 162, 170, 173, 208, 272, 346, 386, 387, 441
Ahlâk-ı Celâlî, 157
Ahmed Avni Konuk, 32, 133, 170, 253, 254, 318, 422, 440
Ahmed Bîcân, 21, 170, 269, 284, 289, 292, 294, 295, 303, 304, 325, 326, 337, 339, 340, 341, 342, 386, 387, 416, 437
Ahmed Sârbân, 118
Ahmedî, 15, 59, 76, 84, 134, 140, 437
Ahmet Midhat Efendi, 44, 102, 372, 444
Ahmet Yaşar Ocak, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 54, 55, 56, 183, 185, 259, 447
akıl, 52, 54, 88, 130, 133, 141, 148, 169, 170, 180, 181, 202, 208, 223, 225, 226, 235, 240, 253, 255, 269, 271, 275, 276, 277, 278, 283, 285, 287, 297, 298, 306, 308, 325, 333, 337, 339, 342, 349, 363, 366, 376, 377, 378, 384, 387, 389, 391, 392, 396, 406, 407, 408, 416, 418, 422, 423, 432
akl-ı amelî, 309
akl-ı bi'l-fiil, 275
akl-ı heyûlânî, 276
akl-ı küll, 181, 275, 276, 277, 340, 347
akl-ı nazarî, 309
akl-ı bi'l-fi'l, 379
akl-ı bi'l-meleke, 379
Alâeddîn et-Tûsî, 157, 242, 376, 377, 395, 403, 407, 412, 413, 437
âlem, 356
âlem-i lâhût, 337
âlemin merkezi, 99
Alevîlik, 107
Âlî Efendi, 19, 20, 86, 89, 90, 148, 208
Ali Kuşçu, 34, 35, 50, 234, 358
âlim, 19, 21, 48, 55, 85, 86, 89, 96, 100, 152, 182, 192, 200, 214, 232, 233, 234, 256, 276, 294, 337, 341, 358, 366, 376, 390
altın çağ, 139, 140, 141
amelî, 9, 10, 19, 20, 21, 22, 28, 42, 53, 54, 60, 66, 74, 124, 129, 130, 131, 132, 134, 151, 154, 157, 181, 227, 248, 260, 268, 269, 270, 272, 275, 276, 279, 283, 284, 285, 292, 297, 301, 303, 311, 323, 324, 353, 359, 362, 387, 394, 396, 426, 427, 428
amelî akl, 19, 130, 157, 269, 387, 426
amelî kuvvet, 20
Ankaravî, 15, 17, 25, 27, 132, 225, 246, 247, 249, 268, 269, 270, 271, 273, 275, 277, 278, 279, 283, 285, 287, 297, 309, 311, 312, 313, 315, 316, 320, 326, 328, 331, 334, 336, 338, 339, 340, 341, 346, 347, 348, 349, 378, 379, 380, 381, 384, 385, 386, 387, 391, 392, 415, 418, 419, 421, 423, 425, 426, 433, 437

antik felsefî miras, 357
 Arap asabiyesi, 255
 Ardeşir b. Bâbek, 133, 159
 ârif, 21, 88, 173, 268, 269, 280, 282, 286, 294,
 299, 316, 331, 390
 Aristotales, 20, 24, 25, 39, 50, 56, 81, 130,
 135, 145, 155, 156, 157, 200, 279, 336,
 364, 365, 373, 374, 375, 379, 382, 383,
 386, 387, 389, 392, 396, 402, 403, 413,
 428, 435, 444
 arzın arusu, 99
 asabiyet, 67, 71, 254
 Âsafnâme, 15, 151, 200, 441
 Asr-ı Saâdet, 89, 140, 229
 âşık, 295, 302, 346, 347, 349
 Âşık Paşa, 49, 59, 76, 84, 134, 140, 141, 151,
 163, 166, 175, 180, 196, 437
 Âşık Paşa oğlu, 76
 Âşık Paşa-zâde, 49, 76, 84, 134, 140, 141, 151,
 163, 166, 175, 180, 196, 437
 At Meydanı, 213, 214, 215, 216, 217
 Ayverdi, Sâmiha, 109, 111, 112, 113, 114,
 121, 444

B

Babinger, Franz, 77, 78, 97, 102, 115, 444
 Bâkî, 94, 110
 Bergamalı Kâfiyeci, 72
 Beydâvî, 23, 32, 252, 253, 254, 260, 262, 317,
 330
 Bıçak, Ayhan, 51, 56, 57, 58, 59, 138, 176, 444
 bid'at, 57, 61, 82, 111, 144, 147, 166, 184, 201,
 209, 210, 226, 229, 230, 231, 251, 356, 397
 Birgivî, 50, 154, 241, 242, 251, 252, 260, 261,
 293, 364, 374, 389, 420, 437, 441
 Bîrûnî, 46, 66, 437
 Bosnevî, 15, 17, 25, 246, 279, 285, 286, 313,
 329, 331, 339, 340, 341, 346, 368, 433, 437
 buhrân, 66, 119, 122, 245, 404
 Bursalı Mehmed Tahir, 38, 92, 444
 Bursevî, 15, 17, 18, 20, 23, 25, 27, 28, 38, 39,
 41, 61, 91, 157, 158, 166, 167, 169, 172,
 173, 225, 246, 251, 252, 258, 259, 260,
 263, 267, 269, 270, 271, 278, 280, 288,
 297, 298, 300, 301, 303, 305, 307, 308,
 312, 318, 321, 330, 342, 345, 347, 348,

350, 364, 377, 379, 380, 381, 384, 385,
 386, 387, 392, 415, 423, 425, 426, 433, 438
 Büzürçmihir, 141, 158

C

Câlinûs, 132, 379, 392
 ceberût âlemi, 340
 Celâlîler, 146, 164
 cem'u'l-cem, 338
 Cemâleddîn-i Aksarâyî, 141
 Cendî, 37, 292
 Cennâbî, 87
 cerbeze, 34, 59, 131, 272
 Cevdet Paşa, 15, 17, 27, 33, 47, 50, 61, 66, 68,
 69, 70, 74, 76, 77, 78, 79, 80, 89, 96, 98,
 100, 101, 104, 105, 106, 107, 108, 111,
 113, 119, 120, 122, 134, 160, 162, 232,
 251, 256, 257, 258, 260, 263, 358, 360,
 425, 440, 444, 446
 cevher-i mufârik, 275, 276
 Cüneyd-i Bağdâdî, 21, 246, 294, 335, 390
 Cürcânî, 20, 25, 32, 34, 35, 39, 40, 226, 227,
 228, 232, 233, 234, 238, 243, 272, 273,
 284, 291, 304, 317, 341, 363, 366, 367,
 368, 371, 377, 379, 384, 385, 386, 387,
 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 407,
 411, 418, 434, 438

Ç

çağdaş Türk düşüncesi, 33, 119, 120, 291

D

dâirevî, 68, 69, 70, 71, 109, 211, 361, 427
 dalâlet, 84, 161, 166, 183, 197, 230, 278, 287,
 301, 393
 Dâvûd-ı Kayserî, 27, 28, 32, 36, 49, 245, 253,
 272, 277, 283, 300, 304, 325, 339, 341,
 342, 433, 438, 445
 Defterdar Sarı Mehmet Paşa, 135, 139, 151,
 155, 209, 438
 Devlet-i Aliyye-i Muhammediyye, 161
 Devvânî, 157, 242, 261, 262, 319, 368, 376,
 377, 383, 438, 444
 din ü devlet, 78, 106, 142, 147, 148, 152, 160,

164, 195, 208, 434
 din ü dünya, 160
 dîni ilimler, 226, 355
 dînin perspektifi, 363
 dört halîfe, 140, 141, 162, 174, 185, 200, 252, 253, 257, 262
 dört unsur, 171, 275, 333
 dünya ve din, 160
 düşünce tarihçiliği, 29, 41
 düşünce tarihinin gittiği güzergâh, 16

E

Ebû Ali Sînâ, 156, 387, 389, 391, 392
 Ebu Hanîfe, 107
 Ebû Medyen, 312
 Ebussuûd Efendi, 50, 147, 160, 206, 243, 289
 ed-Dürer ve'l-Gurer, 32
 Ede Balı, 48, 114, 175, 176
 Eflâtûn, 25, 50, 56, 132, 155, 156, 157, 267, 296, 305, 309, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 386, 390, 392, 405, 428, 432, 435
 ehadiyyet mertebesi, 337, 338, 339, 343
 ehadiyyet-i zâtiyye, 314, 337
 ehl-i bâtın, 118, 317
 ehl-i Cennet, 231
 Ehl-i Sünnet, 22, 23, 46, 54, 55, 87, 162, 223, 225, 230, 231, 235, 236, 246, 247, 251, 252, 257, 259, 274, 356, 380, 385, 390, 393, 418, 419, 420, 436
 Ehli Sünnet ve'l-Cemâat, 23, 230, 231, 236
 Ekmel, 358
 el-'amâ, 338
 el-Hidâye, 23, 234
 el-İşârât ve't-Tenbîhât, 38, 268, 269, 279, 280, 281, 282, 375, 380, 440
 Elmalılı Hamdi Efendi, 100, 445
 el-Metâlî, 49
 el-Milel ve'n-Nihal, 303, 364
 el-Munkız, 355, 439
 Elvan Çelebi, 76
 entelektüel hayatın imkânları, 20
 epistemoloji, 333
 Eş'arî, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 251, 252, 327, 400, 405, 432
 Eş'arî ekol, 234
 Eşrefoğlu Rûmî, 118, 132, 321, 333, 348,

387, 438
 et-Telvîh, 234
 Evliyâ Çelebi, 15, 21, 49, 74, 77, 81, 89, 95, 100, 102, 103, 115, 118, 126, 138, 153, 154, 155, 156, 158, 161, 174, 197, 199, 205, 283, 293, 295, 381

F

faâl, 275, 276
 faâl akıl, 275, 276
 Fârâbî, 20, 39, 46, 50, 59, 130, 145, 221, 279, 281, 290, 291, 305, 309, 325, 356, 357, 363, 365, 382, 389, 392, 396, 405, 426, 438, 444
 Fars, 55, 92, 156, 158, 372, 393, 428
 Fâtih Sultân Mehmed, 48, 49, 50, 72, 100, 101, 137, 141, 162, 206, 283, 369, 395
 felâsifenin stratejik yanlışı, 357
 felsefe, 7, 8, 9, 10, 18, 19, 22, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 38, 42, 43, 44, 46, 48, 50, 51, 52, 53, 57, 59, 60, 75, 132, 213, 217, 221, 222, 223, 224, 230, 231, 237, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 249, 267, 272, 274, 275, 278, 279, 280, 281, 283, 284, 290, 291, 293, 294, 295, 299, 305, 306, 307, 308, 309, 323, 324, 328, 336, 344, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 378, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 388, 390, 391, 394, 395, 396, 398, 399, 400, 403, 406, 415, 416, 419, 424, 431, 433, 434, 435
 felsefe ile hesaplaşma, 274
 felsefenin şeriata aykırı olan meseleleri, 362
 feylesofâne hileler, 210
 feylesof-molla, 18
 Fıkh-ı Ekber, 173, 230, 234, 288
 Fırka-i Nâciye, 23, 231
 fikrî geleneğimiz, 26
 filozof, 355
 filozof XE "filozof" -kelâmcı, 355
 Flesicher, 130, 152
 Fusûs, 21, 25, 28, 32, 36, 37, 38, 39, 132, 160, 170, 228, 249, 268, 269, 271, 274, 275, 277, 278, 283, 284, 285, 286, 288, 289,

291, 292, 294, 295, 296, 297, 298, 299,
300, 301, 302, 303, 304, 306, 307, 308,
309, 311, 312, 313, 314, 315, 319, 322,
325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332,
333, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341,
342, 343, 346, 378, 386, 387, 392, 417,
437, 441, 442
Fusûs şârihleri, 37, 291, 332
Fuzûlî, 23, 27, 110, 111, 238, 278, 304, 313,
330, 373, 374, 379, 381, 384, 417, 420,
431, 439
Fütûhât, 32, 285, 294, 297, 312, 330, 359,
392, 440
fütüvvet, 176

G

Garibnâme, 59
gazâb, 131, 170, 204, 205
Gazzâlî, 10, 15, 20, 21, 25, 27, 28, 30, 32,
36, 40, 46, 47, 53, 54, 55, 56, 61, 66, 104,
131, 152, 156, 160, 229, 230, 233, 237,
238, 240, 242, 245, 246, 249, 254, 256,
257, 258, 259, 262, 263, 267, 268, 269,
270, 271, 272, 275, 276, 280, 285, 288,
290, 291, 292, 295, 296, 297, 299, 303,
304, 305, 308, 310, 311, 316, 330, 354,
355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362,
364, 365, 367, 369, 370, 372, 376, 377,
378, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 394,
396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 404,
405, 408, 409, 410, 412, 413, 414, 418,
420, 421, 423, 425, 426, 431, 432, 434,
435, 436, 439, 446
Gelenbevi, 232, 262, 320, 377, 438, 439, 445
Gelibolulu Mustafa Âlî, 15, 17, 19, 27, 33, 34,
35, 38, 50, 54, 66, 72, 74, 76, 81, 84, 85,
87, 89, 90, 98, 100, 102, 108, 109, 137,
138, 143, 145, 147, 148, 155, 157, 161,
163, 164, 172, 173, 181, 186, 187, 189,
190, 196, 201, 205, 208, 231, 233, 234,
242, 243, 292, 293, 302, 350, 358, 359,
368, 377, 391, 419, 439
Gökalp, Ziya, 111, 116, 369
Grek filozofları, 56, 156, 357, 374, 435
Gücdiivânî, 157
Gülîstân ve Bostan, 390

H

Hâbnâme, 28, 133, 149, 152, 157, 162, 164,
170, 179, 443
Hacı Bayrâm-ı Velî, 126, 294
Hacı Bektâş, 183, 291
Hâdimî, 21, 241, 242, 439
hakikat-i ittihâd, 316
hakikat-i Muhammediyye, 339, 340
hakim, 199, 380, 381, 387, 388, 389, 390
Hakim es-Semerkandî, 160
Hakim et-Tirmîzî, 285
Hallâc-ı Mansûr, 15, 21, 273, 318, 347, 348
Hamza-nâme, 92
Hanefî, 21, 23, 36, 49, 59, 74, 106, 226, 227,
228, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 252,
253, 259, 260, 261, 262, 267, 296, 360,
364, 367, 379, 380, 432, 442
Hanefî mezhebi, 23, 234, 235, 296
Hanefî-Mâtürîdî, 21, 74
Hanefî-Mâtürîdî akîde, 74
Hanefî-Mâtürîdî geleneği, 49
Hasan Kâfî Akhisârî, 129
hâşiye, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 38, 231, 233,
243, 288, 296, 345, 377, 382
Hâşiye-yi Tecrîd, 358
havâkîn, 157
Hayâlî, 23, 37, 38, 101, 224, 233, 234, 236,
238, 253, 260, 261, 317, 363, 376, 377, 439
hayret, 39
Hazret-i Ömer, 107, 134, 140, 260, 261, 262,
372, 392, 393
Hazret-i Peygamber, 121, 137, 159, 168, 175,
195, 209, 228, 229, 248, 252, 253, 254,
256, 259, 260, 262, 285, 291, 294, 298,
304, 333, 346, 385, 389, 392, 397, 423
Hegel, 25, 38, 67
Heredot, 77
Heşt Behîşt, 82, 156, 442
Heyâkil, 285, 288
Heyâkil-i Nûr, 288
heyûlâ, 309, 406
heyûlânî, 275
Hızır Beg, 50, 160, 224, 233, 262, 320, 376,
440
Hidâye, 23, 234, 285, 358
hikmet, 7, 19, 20, 91, 92, 96, 99, 110, 112,

130, 131, 132, 133, 156, 167, 223, 229, 238, 239, 269, 270, 274, 279, 287, 294, 305, 328, 354, 358, 360, 364, 366, 368, 372, 373, 380, 381, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 398, 400, 407, 416, 419, 431, 434
 hikmet ilimleri, 239, 366, 373
 hikmet-i İlahîye, 386
 hilâfet, 106, 107, 137, 140, 162, 163, 167, 249, 251, 252, 253, 254, 255, 257, 258, 259, 261, 262, 263, 315
 hilâfet-i İslâmiyye, 162, 257, 258
 Hind, 72, 156, 181, 428
 Hoca Sa'deddîn Efendi, 33, 34, 35, 36, 38, 49, 69, 76, 85, 89, 100, 135, 162, 168, 175, 206, 224, 231, 233, 235, 242, 243, 292, 295, 376, 440
 Hoca-zâde, 15, 25, 27, 34, 36, 37, 50, 54, 101, 132, 160, 233, 234, 243, 288, 304, 358, 359, 366, 375, 376, 377, 378, 394, 395, 397, 398, 399, 401, 402, 409, 413, 414, 425, 434, 440, 441
 Horasan-Mâverâünnehir hattı, 158
 hukemâ, 20, 171, 181, 283, 303, 368, 380, 382, 386, 389, 390, 391
 hulûl, 283, 317, 318, 319, 320, 321, 335, 406
 hurâfe, 60, 61, 111
 Hüdâyî, 39, 271, 297, 321, 322, 349, 388
 Hümâyûn-nâme, 155
 I
 Istılâhât, 285
 İ
 İ'câzü'l-Beyân, 285
 İbâhî, 107
 İbn Bîbî, 15
 İbn Haldûn, 27, 30, 33, 40, 46, 47, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 74, 78, 79, 87, 101, 104, 105, 107, 109, 143, 174, 223, 227, 231, 240, 253, 254, 255, 256, 257, 259, 260, 261, 262, 263, 280, 304, 354, 355, 356, 358, 360, 361, 362, 363, 369, 370, 372, 379, 380, 381, 392, 393, 409, 425, 440, 444
 İbn Rüşd, 50, 238, 359, 371, 376, 397, 400, 408, 410, 440

İbn Sâlim, 275
 İbn Sînâ, 15, 20, 21, 24, 25, 27, 30, 32, 38, 39, 40, 46, 61, 233, 243, 267, 268, 269, 279, 280, 281, 282, 283, 290, 291, 295, 296, 298, 299, 303, 305, 325, 356, 357, 367, 375, 380, 382, 383, 387, 388, 391, 392, 394, 396, 398, 400, 405, 409, 421, 426, 432, 435, 440, 444, 445, 446
 İbn-i Fârîz, 285, 312
 İbn-i Kemâl, 15, 31, 50, 101, 104, 135, 147, 163, 238, 311, 316, 358, 380, 412, 420, 421, 431, 440, 441
 İbnülemin Mahmûd Kemâl İnâl, 11, 20, 42, 66, 76, 80, 81, 85, 86, 87, 98, 102, 108, 109, 111, 119, 120, 122, 163, 166, 177, 207, 214, 232, 439, 445, 448
 İcî, Adudüddîn, 23, 35, 232, 234, 251, 253, 260, 261, 437
 İdris-i Bitlîsî, 72
 İdrîs-i Muhtefî, 118
 İfâ-yı farîza-yı cihâd ve gazâ, 105
 iffet, 131, 133, 173
 İhyâ, 47, 131, 268, 271, 276, 277, 303, 304, 316, 365, 370, 420, 426
 İlahî-i Üskübî, 305
 İlahiyât, 25, 222, 227, 238, 241, 325, 339, 356, 376, 377, 395, 396, 440, 445, 446, 448, 449
 ilerlemeci, 71, 109
 ilm ü amelin, 20
 ilm-i İlahî, 132, 222, 228, 239, 364, 365
 ilmiye, 19, 49, 86, 139, 205, 206, 271, 283
 imâmet, 132, 249, 251, 252, 256, 257, 258
 İnsan-ı kâmil, 315, 342
 İskender-nâme, 59
 İslâm düşünce geleneği, 20, 31, 157, 237
 İslâm düşünce tarihi, 303, 376
 İslâm felsefesi, 56, 155, 307, 360, 365, 371, 383, 416, 426, 435
 İslâm filozoflarının allâmesi, 389
 İslâm metafiziği, 336, 355, 403
 İslâm metafiziği ve ontolojisi, 355
 İslâmî ilimlerin metafiziği, 25, 297
 İslâmlaşma, 28, 113, 117, 123, 155, 158, 448
 İsmail Hakkı Bursevî, 257, 290, 390, 422, 426
 İsmail-i Mâ'sûkî, 213, 273
 istidlâl, 248, 249, 273, 308, 339, 368, 377, 379, 396

İşârât, 20, 25, 30, 267, 269, 279, 280, 281, 282,
321, 375, 378, 380, 406, 421, 438
İşârât Şerhi, 30, 375, 421
İşrâkı, 23, 27, 240, 270, 275, 280, 360, 364,
368, 380, 381
itizâl ehli, 230, 274
İzzet Molla, 69

K

Kâdı Beydâvî, 23, 39, 254, 260, 261, 317, 441
kaht-ı ricâl, 189
kalb, 133, 169, 170, 171, 206, 275, 276, 277,
306, 315, 384, 388, 391
Kant, 25, 38
kânun-ı kadîm, 138, 139, 147, 150, 428, 429,
430
Kanûnî Sultan Süleyman, 70, 131, 141, 143,
145, 147, 151, 156
kânûn-i Osmanî, 142
Kara Çelebi-zâde Abdülazîz Efendi, 79
Karadâvûd-zâde Mehmed Efendi, 32
Kasîde-i Nûniyye, 224, 260, 262, 320, 440
Kâşânî, 38, 285, 441
Kaşgarlı Mahmûd, 295, 296
Kâtip Çelebi, 18, 23, 27, 28, 32, 35, 38, 50,
51, 52, 69, 70, 74, 76, 77, 79, 86, 87, 92,
98, 105, 108, 130, 148, 153, 155, 158, 171,
197, 222, 225, 238, 240, 280, 288, 293,
294, 304, 353, 354, 358, 359, 360, 361,
362, 364, 365, 366, 368, 371, 373, 383,
384, 386, 387, 388, 389, 392, 393, 420,
425, 441, 449
Keçeci-zâde İzzet Molla, 213
Kelâbâzî, 54, 356
kelâm, 7, 8, 9, 18, 19, 25, 26, 27, 28, 29, 42,
50, 53, 89, 92, 95, 135, 156, 178, 187, 204,
221, 222, 223, 224, 226, 227, 228, 229,
230, 231, 234, 237, 238, 239, 240, 244,
245, 247, 248, 249, 251, 272, 273, 284,
288, 297, 299, 306, 319, 321, 323, 324,
325, 332, 354, 355, 356, 357, 362, 363,
364, 366, 367, 369, 370, 371, 375, 377,
378, 379, 384, 386, 397, 398, 401, 404,
416, 422, 423, 426, 430, 431, 432, 434
kelâm, tasavvuf ve felsefe, 26, 53, 369, 370,
384, 426

kelâmcıların zihniyet dünyası, 245, 433
kelâmın felsefleşmesi, 22, 237
kelâmın felsefleştiği dönem, 22, 361
kelâmî perspektif, 25, 311
kelâm-tasavvuf ve felsefe, 26, 397
Kelile ve Dimne, 82, 155
Kemâl Paşa-zâde, 11, 15, 23, 31, 36, 54, 66,
129, 133, 147, 167, 206, 231, 235, 245,
261, 262, 288, 316, 317, 329, 340, 341,
359, 367, 377, 378, 394, 395, 397, 398,
399, 400, 401, 402, 403, 407, 408, 409,
411, 412, 413, 418, 421, 425, 441, 444
Kestellî, 231, 233, 235, 243, 441
Keşşâf, 34, 232, 234, 243, 285
Kınalı-zâde, 20, 22, 50, 51, 53, 55, 130, 132,
135, 145, 150, 158, 162, 170, 171, 208,
358, 377, 386, 387, 426, 441
Kızılbaş, 114, 158, 198
Kitâb-ı Ahlâk-ı Nâsırî, 20, 131
Kitâb-ı Müstetâb, 81, 82, 130, 134, 141, 142,
146, 152, 164, 179, 180, 182, 183, 186,
188, 192, 388, 441
Kitâbu Taarruf, 285
Koçi Bey, 28, 69, 73, 129, 130, 134, 135, 136,
139, 140, 144, 145, 146, 148, 150, 152,
153, 154, 164, 168, 180, 183, 184, 185,
197, 205, 206, 209, 441
konar-göçer Türkmen çevreleri, 48
Konevî, 36, 39, 271, 285, 288, 298, 301, 332,
333, 367, 368, 390, 441
Köprülü-zâde Fuad, 43, 76, 291
Kur'ân-ı Kerim, 23, 54, 60, 68, 90, 228, 274,
293, 320, 331
Kureyş, 253, 254, 255, 256, 258, 259, 260
Kuşeyrî, 54, 275, 356
Kutbuddîn-i Şîrâzî, 368
kuvve-i hayvâniyye, 309
kuvve-i rûhâniyye, 309
küffâr-ı hâksâr, 89

L

ledün ilmi, 274, 297
Lemeât, 297
levh u kalem, 276
levh-ı dîn, 276
Lokman, 132

Lütfi Paşa, 15, 81, 82, 130, 136, 141, 151,
167, 179, 182, 195, 199, 200, 201, 205,
251, 257, 258, 259, 263, 441, 449

M

ma'kûlât, 276, 309, 366, 388

ma'sûk, 302, 320, 346, 347

Malkaralı el-Mevlâ Yahya b. Mîr Ali b. Nasûh
Nev'î Efendi, 288

Marifetnâme, 157, 170, 328, 438

Mâtürîdî, 61, 106, 107, 224, 231, 232, 233,
234, 235, 255, 256, 257, 258, 259, 262,
267, 332, 432, 442

Mazdekîler, 107

meâd, 239, 277, 395, 413

Mecduddîn-i Bağdâdî, 276

Medârik, 285

medâris-i Semâniye, 358

Medîne, 20, 145, 192

Mehmed Halife, 214, 215, 442

Mehmed IV, 136, 203, 214, 215

Mekâsîd Şerhi, 328

Melâmî-Bayrâmî, 213

Melâmiye-i Bayrâmiye, 118

Merzifonlu Kara Mustafa Paşa, 202

Mesâbih ve Meşârik, 285

Mesnevî, 15, 25, 108, 114, 115, 132, 169, 172,
225, 246, 247, 248, 249, 269, 270, 271,
273, 275, 277, 278, 283, 284, 285, 287,
288, 297, 309, 311, 312, 313, 314, 315,
316, 320, 326, 328, 331, 334, 335, 336,
338, 339, 340, 341, 343, 346, 347, 348,
349, 364, 378, 379, 380, 381, 384, 386,
387, 389, 390, 391, 392, 415, 419, 421,
426, 433, 437, 438, 442, 444

meşâyih-ı sûfiye, 275

Meşâîl, 27, 275, 282, 368

metafizik, 24, 25, 26, 65, 66, 90, 99, 130, 132,
160, 161, 162, 164, 237, 245, 269, 272,
279, 294, 295, 303, 323, 325, 328, 333,
334, 337, 338, 344, 355, 356, 365, 397,
404, 408, 425, 426, 427, 428, 431, 433

Mevâkîf, 23, 34, 35, 36, 39, 40, 226, 227, 228,
229, 232, 233, 234, 238, 240, 241, 242,
243, 251, 253, 254, 260, 261, 272, 285,
288, 293, 358, 363, 376, 379, 397, 398,

400, 401, 402, 407, 411, 418, 437, 438, 443

mevâlid-i selâse, 333

mevâlî-i izâm, 391

Mevlânâ, 15, 21, 23, 25, 34, 35, 37, 38, 40,
61, 69, 72, 82, 91, 115, 132, 137, 155, 156,
157, 159, 211, 224, 233, 235, 246, 247,
267, 270, 273, 275, 280, 283, 284, 285,
287, 288, 292, 299, 302, 303, 305, 309,
310, 312, 315, 322, 328, 346, 358, 369,
382, 387, 391, 392, 425, 426, 432

Mevlânâ Câmî, 37, 159, 285, 369

Mevlânâ Fenârî, 270, 285

Mevlevî, 109, 124, 125

Mevlîd-i Şerîf, 59, 108, 117

Mızraklı İlmihâl, 293

Mîrim Çelebi, 358

mistik tecrübe, 268, 272, 337, 433

mitoloji, 114

Mohaç Savaşı, 76, 84

Molla Fenârî, 34, 50, 235, 270, 283, 284, 327,
341, 367, 368, 369, 442, 444

Molla Fenârî-zâde Ali Çelebi, 283, 369

Molla Hüsrev, 32, 101

Molla Lütî, 9, 15, 35, 50, 213, 243, 273

Molla Musannîfek, 233, 368

Molla Yegan, 50

Mu'tezile, 225, 226, 230, 231, 232, 235, 246,
247, 252, 254, 397, 400, 401, 402

Mu'tezilî-Hanefî, 232

Muallim-i Evvel, 336, 365

Muhammediyye, 20, 21, 23, 37, 38, 39, 41,
59, 60, 61, 117, 137, 168, 169, 172, 174,
225, 228, 230, 240, 241, 242, 247, 252,
253, 254, 259, 260, 271, 277, 278, 284,
288, 289, 291, 292, 293, 294, 295, 296,
297, 298, 300, 302, 303, 304, 305, 306,
307, 308, 312, 313, 316, 318, 321, 322,
330, 331, 335, 336, 337, 339, 340, 342,
343, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 364,
382, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392,
419, 423, 437, 438, 439, 441, 443

Mukaddime, 30, 33, 52, 55, 66, 67, 69, 70, 71,
74, 101, 104, 107, 135, 223, 227, 231, 254,
255, 257, 356, 360, 361, 372, 379, 380,
381, 392, 440, 444, 448

Murâd III, 37, 70, 106, 143, 144, 145, 146, 147,
152, 153, 180, 186, 187, 193, 194, 201, 208

- Murâd IV, 73, 113, 129, 131, 143, 153, 161, 199
- Mustafa Âlî, 18, 19, 20, 21, 28, 34, 36, 48, 56, 68, 76, 77, 80, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 95, 102, 103, 130, 137, 145, 148, 152, 155, 157, 158, 161, 162, 163, 164, 167, 171, 172, 173, 174, 180, 186, 187, 189, 190, 191, 194, 195, 196, 197, 201, 202, 205, 206, 207, 208, 224, 232, 233, 242, 243, 247, 288, 294, 304, 346, 349, 350, 368, 376, 377, 390, 391, 419, 439, 445, 447
- Mustafâ, 249, 355, 357, 439
- Mutavvel, 32, 34, 234
- Mübarekşâh, 35
- mücâhede, 162, 349, 366, 379, 380
- müddârâ, 69, 191
- müeyyed min 'indillâh, 161
- mükteseb akıl, 276
- mülk ü millet, 144, 208
- münezzeh-anh, 338
- münezzih, 338
- münfâil, 275, 276
- münfâil akıl, 276
- Müntehâ, 21, 36, 37, 132, 170, 228, 267, 269, 277, 284, 289, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 306, 307, 309, 319, 325, 326, 327, 330, 331, 333, 335, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 386, 387, 416, 417, 437
- Mürcie, 230
- Müslîman filozoflar, 365
- müstefâd, 275, 276, 284, 379
- müstefâd akıl, 276
- müteahhirin devri sâfîleri, 276
- Müteakaddimîn devri kelâmcıları, 239
- müteakaddimîn dönemi şeyhleri, 276
- N
- Na'imâ, 15, 17, 19, 28, 66, 67, 69, 70, 73, 76, 77, 79, 87, 88, 92, 93, 98, 105, 130, 135, 143, 148, 155, 156, 163, 164, 167, 174, 181, 186, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 196, 198, 202, 203, 204, 205, 208, 209, 210, 211, 360, 374, 420, 442
- Nakşî Akkirmânî, 118
- Namık Kemal, 97, 103, 111, 112, 141, 446, 447
- Napolyon, 101, 216
- Nâsiruddîn-i Tûsî, 131, 260, 261, 360, 411
- nazar, 39, 76, 99, 211, 222, 227, 241, 248, 249, 250, 253, 270, 271, 273, 282, 289, 299, 307, 312, 313, 326, 330, 343, 362, 368, 377, 379, 388, 392, 406, 418, 423, 434
- nazarî, 9, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 42, 54, 55, 74, 124, 129, 130, 131, 132, 150, 152, 157, 170, 240, 247, 268, 269, 270, 272, 275, 276, 281, 284, 291, 294, 297, 300, 301, 303, 308, 324, 331, 353, 368, 374, 379, 386, 387, 426, 428, 433
- nazarî akıl, 19, 130, 157, 308, 387, 426
- nazarî kuvvet, 131
- nazarî tasavvuf, 21, 275, 284, 291, 303, 331, 368
- nazarî tecrübe, 272
- nazarî ve amelî bütünleşme, 21
- nazarî v e amelî felsefe, 20
- Necmeddîn-i Kâşânî, 285
- Necmeddîn-i Kübrâ, 276, 369
- Nedîm, 110, 365
- nefsânî güç, 20
- nefs-i insâniyye, 20
- nefs-i mutmainne, 169, 309
- nefs-i nâtika, 225, 275, 277, 306, 416
- Neşrî, 15, 76, 87, 88, 96, 98, 102, 140, 147, 161, 164, 175, 182, 192, 442
- Niğdeli Kadı Ahmed, 66, 442
- Nihâyetti İbn Esfir, 285
- Niyazî-i Mısırî, 262, 346, 442
- nizâm-ı âlem, 72, 135, 137, 138, 152, 157, 164, 175, 176, 177, 180, 196, 328, 370, 429
- nöker, 182
- nûr, 90, 105, 271, 275, 276, 278, 295, 297, 305, 369, 384
- nûr-ı kalb, 275
- Nûşîrevân-ı Âdil, 134, 158, 159
- O
- Olanlar Şeyhi, 118, 273
- ontoloji, 25, 323, 336
- Orhan Gazi, 100, 140, 192, 283
- Oruç Beg, 15, 76, 89, 98, 99, 100, 103, 168,

175, 176, 192, 196, 202, 442
 Osman Gazi, 49, 99, 100, 111, 114, 147, 160,
 175, 176, 182, 183, 192, 209, 232
 Osmanlı dînî düşüncesi, 40, 44, 46, 56, 61
 Osmanlı düşünce geleneği, 16, 378, 386
 Osmanlı düşünce hayatı, 11, 24, 26, 46, 292,
 323, 360, 372, 396
 Osmanlı düşünce ve felsefe hayatı, 46
 Osmanlı düşüncesi, 8, 16, 17, 18, 19, 20, 22,
 23, 24, 26, 28, 31, 32, 33, 38, 42, 44, 47,
 48, 51, 52, 53, 55, 58, 59, 129, 173, 230,
 238, 289, 290, 292, 294, 298, 301, 305,
 310, 335, 353, 359, 367, 370, 371, 374,
 375, 377, 379, 381, 382, 383, 384, 387,
 397, 398, 402, 403, 415, 425, 426, 427,
 433, 434, 435, 436
 Osmanlı düşüncesi ve felsefesi, 19, 38, 48, 55
 Osmanlı düşüncesinin hayat mekiği, 23
 Osmanlı entelektüel geleneği, 7, 10, 16, 25,
 290, 292, 294, 301
 Osmanlı entelektüel tarihi, 8, 10
 Osmanlı fikir âlemi, 26, 425
 Osmanlı fikir hayatı, 16, 19, 27, 46, 47, 55,
 56, 58, 60, 61, 85, 157, 172, 222, 295, 304,
 324, 385, 394, 416
 Osmanlı medrese sistemi, 22, 232, 358
 Osmanlı medrese zihniyeti, 23, 228, 235, 291
 Osmanlı siyasî düşüncesi, 55, 59
 Osmanlı tefekkür sistemi, 16, 31, 41, 360, 371
 Osmanlı Tehâfüt geleneği, 47, 376, 396, 398,
 399, 400, 401, 403, 408, 412, 413, 414
 Osmanlı zihniyet ve fikriyât dünyası, 7

Ö

Ömer Seyfettin, 79, 163, 447

P

Parsâ, 278, 306, 442
 Peçevî, 15, 72, 76, 77, 81, 82, 83, 84, 85, 106,
 138, 141, 143, 144, 155, 159, 163, 168,
 174, 175, 186, 187, 188, 193, 194, 195,
 197, 198, 199, 201, 202, 203, 208, 213,
 214, 243, 289, 442
 Pezdevî, 233, 235, 242, 256, 438
 Pîri Paşa, 76, 137, 141, 142, 143, 158, 200, 201

Platon, 58, 59

R

Râfızî, 158, 185
 Ramazan Efendi, 222, 252
 râşid halifeler, 162, 257
 Râvendî, 15
 Râzî, Fahreddîn, 15, 20, 30, 38, 40, 46, 47, 50,
 53, 54, 61, 158, 230, 232, 234, 235, 237,
 240, 245, 267, 273, 274, 279, 281, 282,
 283, 295, 296, 298, 300, 305, 308, 347,
 360, 362, 367, 368, 369, 375, 380, 389,
 398, 399, 400, 408, 412, 413, 419, 420,
 421, 425, 426, 432, 438
 rezîlet, 272
 Risâle-i Kudsiyye, 288
 riyâzet, 174, 225, 281, 364, 366, 368, 379,
 380, 384
 rûh, 34, 42, 48, 58, 67, 109, 112, 113, 117,
 122, 124, 125, 126, 135, 138, 157, 164,
 168, 169, 170, 171, 174, 175, 176, 178,
 184, 196, 207, 210, 213, 253, 262, 273,
 275, 276, 277, 278, 281, 314, 326, 329,
 335, 336, 342, 348, 354, 370, 384, 393,
 414, 420, 428, 429
 rûh-ı kudsî, 276
 Rumeli, 16, 102, 103, 110, 113, 142, 144, 146,
 169, 183, 193, 294
 Rüstem Paşa, 81, 82, 134, 143, 188, 194
 rüşvet, 81, 144, 145, 148, 178, 180, 186, 187,
 188, 189, 200, 206, 207

S

Sa'dî-i Şîrâzî, 11, 390, 391
 Safevî, 106, 107
 sâhib-kırân, 158, 172
 Sarı Saltık, 291
 Schopenhaur, 75, 372
 Sedefkâr Mehmed Ağa, 216
 Sehl b. Abdullah Tusterî, 275, 276
 selâtin, 157
 Selçuklu, 7, 8, 15, 16, 17, 22, 25, 27, 29, 40,
 44, 45, 47, 49, 53, 55, 70, 71, 72, 105, 107,
 120, 121, 158, 166, 178, 254, 288, 310,
 355, 356, 357, 360, 361, 362, 370, 373,

378, 386, 394, 425, 426, 430, 442, 448
 Selçuklu tecrübesi, 71, 72, 178, 394, 430
 Selîm II, 70, 91, 119, 143, 145, 175, 187, 193,
 194, 195, 439
 ser-çeşmei müderrisîn, 283
 seyfiye, 232
 Sîhâh, 285
 Silahtar Tarihi, 79
 Sinan Paşa, 35, 50, 85, 197, 243
 Sirâceddîn-i Urmevî, 49
 siyaset felsefesi, 21, 22, 67, 130, 151, 152,
 164, 213
 siyasî ve ahlâkî tablo, 19
 Sokrat, 267, 382, 389, 390, 432, 435
 Sokullu Mehmed Paşa, 70, 83, 143, 145, 193,
 194, 201
 Son Sadrazamlar, 87, 109, 120, 177, 445
 Stoacı filozoflar, 50
 Su Kasidesi, 373
 sudûr nazariyesi, 19, 394, 403, 404, 405, 411,
 415, 416, 418, 423, 424, 435
 sudûr teorisi, 306, 403, 415
 Sultân Osman, 93, 180, 181, 202
 Sultân Veled, 39, 125
 Sultânahmed, 5, 213, 214, 216, 217, 448
 Sunullah Gaybî, 334
 Sühreverdî, 270, 273, 288, 368, 381, 402, 443
 Süleyman Çelebi, 59, 110, 117
 Süleyman Şâh, 95
 Sünnî, 50, 52, 60, 113, 114, 123, 226, 244,
 245, 246, 247, 335

Ş

Şa'rânî, 285, 359
 Şâh İsmail, 105, 107, 197
 Şâni-zâde, 79
 şecaat, 105, 131, 133
 şecâat, 73, 131
 Şems-i Tebrîzî, 27, 39
 şer'î ilimler, 226, 228, 366, 368
 şerh, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39,
 45, 47, 58, 61, 173, 209, 225, 231, 232,
 233, 234, 242, 243, 276, 288, 290, 292,
 300, 305, 309, 337, 367, 387, 391, 392, 432
 şerh ve hâşiye, 30, 31, 32, 33, 37, 38, 39, 47,
 232, 233, 234, 242, 243, 432

şerh ve hâşiye meseleleri, 47
 Şerh-i Akâid, 37, 38, 40, 222, 223, 231, 233,
 234, 235, 243, 247, 259, 261, 285, 325,
 363, 377, 405, 414, 443, 448
 şerr-i mahz, 326
 Şeyh Bedreddin, 9, 271, 286, 288, 310, 329,
 334, 419, 443
 Şeyh-i Ekber, 32, 107, 123, 275, 299, 300,
 302, 317, 321, 322, 335, 347, 381, 390, 392
 Şi'a, 106, 251, 252, 253, 261, 317, 320, 360
 şibh-i itihâd, 316
 Şifâ, 25, 233, 234, 243, 339, 367, 378, 387,
 392, 440
 Şîi-Safevî faktörü, 46

T

taassup, 45, 80, 113, 150, 232, 378, 393
 taayyün-i evvel, 341
 taayyün-i sâni, 341
 tabiat-ı cismâniyye, 309
 tabiiyyât, 239, 242, 377
 tahayyül, 39
 Tanpınar, A. Hamdi, 8, 11, 16, 43, 56, 68, 75,
 77, 78, 108, 113, 115, 116, 118, 119, 120,
 121, 122, 123, 124, 125, 126, 131, 202,
 214, 216, 291, 370, 385, 448
 Tanrı, 356
 Tanrı tasavvuru, 25, 417
 Tanrı âlem ilişkisi, 356
 Tapduk Emre, 39
 Tarih-i Cevdet, 15, 47, 66, 77, 78, 88, 95, 104,
 105, 106, 108, 119, 122, 145, 163, 255,
 258, 263, 444
 tasavvuf, 7, 8, 9, 18, 19, 21, 26, 27, 28, 52, 53,
 54, 61, 95, 114, 115, 117, 123, 125, 148,
 150, 166, 168, 174, 245, 246, 247, 250,
 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 275,
 277, 279, 280, 281, 283, 284, 285, 286,
 288, 289, 291, 296, 297, 299, 303, 304,
 305, 307, 308, 310, 312, 320, 321, 323,
 324, 328, 329, 336, 345, 353, 368, 371,
 372, 379, 384, 385, 417, 432, 433, 434
 tasavvufî zihniyet, 174, 323
 Taşköprü-zâde, 15, 17, 18, 19, 22, 23, 27, 32,
 33, 34, 35, 38, 48, 49, 76, 87, 95, 98, 108,
 130, 222, 227, 228, 229, 230, 231, 232,

233, 234, 235, 239, 242, 243, 244, 251, 252, 253, 280, 292, 293, 294, 295, 301, 304, 353, 354, 360, 361, 362, 364, 365, 367, 369, 372, 376, 392, 393, 414, 425, 443, 448
 Tecrîd, 34, 35, 233, 234, 243, 360
 Tedbîrât-ı İlâhiyye, 32, 133, 170, 172, 253, 254, 318, 422, 440
 tedebbür, 39, 289
 Tefsîr-i Kebîr, 15, 232, 273, 285, 296, 369
 Teftâzânî, 20, 22, 25, 32, 34, 35, 36, 40, 47, 107, 222, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 238, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 249, 252, 253, 259, 260, 261, 262, 267, 283, 304, 317, 327, 330, 341, 360, 363, 364, 366, 367, 371, 377, 387, 397, 398, 399, 400, 407, 414, 418, 432, 433, 434, 443, 447, 449
 Tehâfût geleneği, 25, 50, 54, 359, 366, 375, 376, 394, 395, 397, 399, 400, 401, 403, 406, 413
 Tehâfût Hâşiyesi, 31, 36, 378, 400, 401, 440, 444
 Tehâfût tartışmaları, 46
 tekfîr mekanizması, 22
 Telvîh, 32, 233, 234
 teoloji, 25
 terakkî, 95, 100, 183, 281, 350, 366, 379, 390
 Terğîb ve Terhîb, 285
 Tevârîh-i Âl-i Osman, 15, 28, 72, 76, 84, 89, 90, 91, 94, 100, 103, 140, 159, 168, 176, 182, 196, 437
 tîmâr, 136, 137, 139, 146, 147, 180, 184, 185, 186, 187, 189, 197
 Timur, 31, 69, 72, 80, 85, 89, 90, 95, 100, 161, 197, 211, 448
 Tuhfe-i Aliyye, 157, 162, 163, 166, 167, 168, 169, 172, 389, 423, 438
 Tursun Beg, 83, 95, 99, 100, 134, 137, 151, 163, 443
 Tûsî, Alâeddîn, 17, 27, 36, 53, 54, 163, 234, 253, 288, 304, 327, 359, 360, 376, 377, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 401, 402, 405, 406, 408, 412, 418, 421, 422, 425, 443
 Türk dünya görüşü, 280, 283
 Türk düşünce tarihi, 26, 28, 43, 44, 51, 54, 57, 61, 109, 116, 117, 272, 324

Türk düşüncesi ve felsefe tarihi, 25, 39, 45, 425
 Türk düşüncesi ve felsefesi, 17, 27
 Türk düşüncesinin klasik dönemi, 16
 Türk düşüncesinin teşekkül devri, 28, 56, 279
 Türk entelektüel tarihi, 7
 Türk felsefesi, 24, 26, 36, 126, 279, 291, 353, 375, 413
 Türk felsefesinin mâhiyeti, 24
 Türk fikir tarihi, 51
 Türk tasavvuf düşüncesi, 21, 280, 281, 345, 350
 Türk tefekkür tarihi, 28
 Türk tefekkürü, 29, 116, 117
 Türk Tehâfût geleneği, 54, 398, 399, 404
 Türk-İslâm düşüncesi, 357, 359, 361, 362

U

Ubeydullah Ahrâr, 322

Ü

Üftâde, 39, 294

Ülken, Hilmi Ziya, 28, 44, 59, 325, 326, 440, 449

Ümmî Sinan, 118

V

Vâcib Te'âlâ, 306, 364, 416

vahdet-i vücûd, 21, 27, 40, 66, 113, 115, 124, 245, 246, 280, 281, 282, 288, 299, 302, 303, 307, 310, 311, 313, 316, 318, 319, 322, 323, 326, 328, 329, 335, 346, 422

vahdet-i vücûd doktrini, 27, 299, 303

vahdet-i vücûd fikri, 21, 124, 245, 311, 316, 318, 319, 323, 326, 422

vahdet-i vücûd meselesi, 316

varlık felsefesi, 323, 324, 325, 326, 328, 344, 415, 435

Vassâf, 39, 91, 92, 173, 283, 291, 292, 293, 294, 312, 334, 390, 443

vehim, 222, 248, 379

Veysî, 28, 149, 152, 162, 179, 443

Voltaire, 67

Vücûd-ı Mutlak, 328, 330, 337

W

Whitehead, 283

Y.

Yâfes, 269, 309

Yahya Kemal, 66, 77, 97, 103, 106, 108, 109,
110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 118,
119, 120, 122, 124, 125, 131, 141, 216,
290, 291, 444, 448, 449

Yaltkaya, Şerafeddin, 33

Yavuz Sultan Selîm Hân, 55, 70, 73, 76, 105,
106, 112, 113, 137, 139, 141, 142, 143,
147, 156, 158, 162, 163, 174, 196, 201,
211, 247, 258, 377, 391, 437, 443, 449

Yazıcıoğlu, 31, 39, 59, 60, 117, 234, 247, 267,
291, 292, 293, 294, 295, 303, 345, 443, 449

Yazıcı-zâde birâderler, 294, 295, 298, 303

Yazıcı-zâde kardeşler, 292, 296, 299, 301

Yazıcı-zâde Mehmed Efendi, 302, 303

Yıldırım Bâyezid, 70, 84, 95, 103, 137, 168

Yıldırım Hân, 84, 90, 140, 172, 196

Yunan felsefesi, 382, 383

Yunan hükemâsı, 275

Yûnus Emre, 31, 33, 39, 110, 114, 118, 267,
280, 295, 296, 299, 305, 348, 445

Yûsuf Has Hâcib, 28, 43, 152, 160, 189, 279,
356, 426, 443

Z

zâhir ehli, 40, 319, 416

zât-ı chadiyye, 331

Zemahşerî, 155, 232, 233, 242, 243

zıllullâhi fi'l-arz, 88, 161, 258