

Osmanlı'nın Klasik Döneminde Felsefe ve Değeri¹

Hatice TOKSÖZ, Uzm.

Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Atıf- Toksöz, H. (2007). Osmanlı'nın klasik döneminde felsefe ve değeri. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 5(13), 123-154. © Değerler Eğitimi Merkezi

Özet- Osmanlı Türk düşüncesinde felsefe, kelâm ve tasavvuf arasındaki sınırlar ortadan kalkmış, bu üç alanın problemleri âdeta iç içe girmiştir. Osmanlı bilginlerinin felsefeye karşı tavrını ve bu dönemde felsefeye ilginin olup olmadığını belirlerken bu durumun dikkate alınması gerekir. Çalışmamızda, klâsik dönem Osmanlı bilginlerinin felsefeye genelde müspet yönde ilgi gösterdikleri ortaya konulmuştur. Bu bağlamda Tehâfût yazma geleneğinin devam ettirilmesi, birtakım felsefî problemlerin incelenmesi, çeşitli eserlerde felsefî meselelerin yer alması, felsefeye karşı müspet tavrı belirleyen hususlar olarak değerlendirilmiştir. Bunun yanı sıra Osmanlı toplumunda felsefeye karşı bazı menfi tavırlar da sergilenmiştir.

Anahtar kelimeler- İslâm Felsefesi, Osmanlı'da Felsefe, Osmanlı Düşüncesi.

Giriş

Klasik dönemde Osmanlı'nın felsefî düşüncesinin anlaşılması, öncelikle bu düşünce yapısının temellerinin ve bu düşüncesinin yapısının genel karakteristiğinin dikkate alınıp analiz edilmesiyle mümkündür. Bu bağlamda gerek İbn Sina felsefesinin gerekse kelâm ve tasavvuf disiplinlerinin Gazzalî (ö.1111) sonrası geçirmiş olduğu dönüşümlerin dikkate alınması ve bunun Osmanlı'ya intikalinin incelenmesi oldukça önem arz etmektedir. Dolayısıyla İslâm düşüncesindeki yeni ve farklı bir paradigmanın

1 Bu makale, 2005-2006 eğitim öğretim yılında Değerler Eğitimi Merkezi'nde yürütülen "Osmanlı Yükseliş Dönemi Değerleri" başlıklı projede kapsamında yapılan çalışmaya dayalı olarak hazırlanmıştır.

XIII. yüzyıldaki niteliğinin ve Osmanlı'ya ulaşmasının ne şekilde ve hangi kanallarla gerçekleştiğinin bilinmesi zorunluluğu söz konusudur.

Bilindiği üzere, İslâm dünyasında düşünce alanındaki dinamizm XII. yüzyıldan itibaren yapısal değişikliğe uğrayarak devam etmiştir. İslâm düşüncesinin XII. yüzyıl sonrası uğradığı yapısal değişikliğin Osmanlı'ya nasıl intikal ettiğinin bilinmesi, Osmanlı düşüncesinin yapısını ve Osmanlı bilginlerinin felsefî düşünceye karşı tutumunu belirlemede önemli bir etkidir. Bu bakımdan, İslâm düşüncesindeki yapısal değişikliğin nedenlerine kısaca değinmek istiyoruz.

Gazzalî (2002), önce *Makâsıdu'l-Felâsife (Filozofların Maksadları)* adlı eserinde İslâm filozoflarının maksatlarını belirlemeye çalışmıştır. O daha sonra da *Tehâfütü'l-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)* adlı eserinde de Farabî (ö.950) ve İbn Sina'nın şahsında Yunan felsefesiyle hesaplaşma amacıyla Meşşâî felsefeyi tenkit etmiştir (Gazzalî, 2005). Gazzalî'nin almış olduğu bu tavır sebebiyle Eş'ârî'lik giderek yaygınlaşma eğilimi göstererek Mâtürîdilik anlayışının ve metodolojisinin yerini almaya başlamıştır. Düşünce perspektifinden bu hususa bakıldığında ise işaret edilen böyle bir keyfiyet, birtakım menfi tavırları da beraberinde getirerek Osmanlı Türk düşüncesi üzerinde etkilerini gösterdiği görülmektedir (Sözen, 2001b: 8).

İbn Sina felsefesi, öğrencileri vasıtasıyla İslâm dünyasında yayılma imkânı bulmuştur. İbn Sina'nın felsefesi özellikle, öğrencisi Behmenyâr b. Merzuban (ö.1267) ile yayılmış, daha sonra öğrencileri vasıtasıyla Nasiruddin Tûsî'ye ulaşmıştır. Tûsî'nin öğrenci silsilesinden olan Necmeddin Katibî el-Kazvinî (ö.1267) ve Kutbeddin Şirazî (ö. 1311), XIII. yüzyıldaki fikrî anlamdaki yeni bir oluşumun Şii İran bölgesi ile Sunnî Memlûk ve Osmanlı sahasına taşınmasında aktif rol oynamışlardır (Karlığa, 2000: 32-33). Benzer şekilde tasavvuf da XII. ve XIII. yüzyıllarda Şihâbüddin Sühreverdî ve Muhyiddin İbn Arabî gibi sûfî filozoflar elinde felsefî bir nitelik kazanmış ve İbn Arabî'nin öğrencisi Sadreddin Konevî'nin öğrencisi silsilesi vasıtasıyla Osmanlı bilim dünyasına taşınmıştır (Ebûl-A'lâ el-Afîfî, 1999: 11 vd.; Kutluer, 1998: 523).

İslâm düşüncesinde, XII. ve XIII. yüzyıllardaki yapılanma ve oluşumlar, yerini, XV. ve XVI yüzyıllarda Osmanlı'da oldukça canlı bir düşünce hayatı ve buna paralel olarak tartışma ortamına bırakmıştır. Çünkü bu dönemde kelâm, ilk dönemlerdeki savunmacı karakterini gitgide kaybederek, yepyeni bir oluşum ortaya çıkmıştır. Kelâm alanına ilişkin eserlerde felsefeye ait problemler yer almakla birlikte, bu eserler bir anlamda

ansiklopedik bir hüviyete bürünmüştür. Çünkü bunlar, çeşitli gruplara mensup düşünürlerin problemler hakkındaki görüşlerinin özet olarak bir araya getirildiği eserler olarak kaleme alınmışlardır (Arslan, 1976: 30). Ancak bununla birlikte, XVI. yüzyıl sonrasında Osmanlı düşünce hayatında, gerek kurumsal etkenlerden kaynaklanan gerekse felsefenin algılanışında sergilenen menfi tavırların etkisiyle, bir ilmî duraklama dönemi yaşanmıştır. Bu ilmî duraklamanın felsefenin yanlış algılanışından kaynaklanıp kaynaklanmadığının irdelenmesi gerekir.

Osmanlı klasik dönemde felsefe ve değerini, bu dönemdeki bilginlerin felsefeye karşı olumlu olumsuz ilgileriyle ve felsefî nitelikli eserlerden hareketle ele almak istiyoruz. Ancak öncelikle Osmanlı'ya intikal eden düşünce yapısının temellerini ve Osmanlı düşünce yapısı içindeki niteliğini inceleyelim.

1. Felsefenin Osmanlı'ya İntikali ve Osmanlı'daki Niteliği

İslâm düşüncesi, Gazzalî'ye kadar "mütekellimûn", "mutasavvife" ve "felâsife" eliyle üç ayrı koldan ilerlemiş, gerek bunların birbirleriyle ilişkileri, gerekse her birinin kendi içinde oluşan "fırka", "tarik" ve "ekoller" arasındaki rekabet ve tartışmalar İslâm ilim ve tefekkür hayatına büyük bir canlılık ve dinamizm getirmiştir. Ancak daha sonra Gazzalî ile birlikte, kelâm, felsefe ve tasavvuf arasındaki sınırların giderek ortadan kalkmaya başladığı, bu alanlarla ilgili ele alınan problemlerin ve her bir bilimin prensiplerinin âdeti tek noktada birleşme eğilimi gösterdiği görülmektedir (Sözen, 2002, s. 94). Gazzalî, bir hakikat arayıcısı olarak, kelâm, felsefe, Batınlık ve tasavvufu eleştirel bir yaklaşımla incelemiş ve bir taraftan kendisinden önceki kelâmcıları uzak durdukları Aristo mantığını yöntem olarak kullanılmasında dinen hiçbir sakınca olmadığını ve mantık bilmeyenin bilgisine güven olamayacağını savunmuş, diğer taraftan da yine kelâmcıların subjektif olduğu için başkalarını bağlamayacağını kabul ettikleri "keşf" ve "ilham"ı hakikate ermenin en güvenilir yolu kabul ederek, kelâmın kapılarını hem mantık ve felsefeye hem de tasavvufa açmıştır. Akıl ile inancı karşı karşıya getirerek yaptığı tenkitlerin neticesinde Gazzalî, metafizik kesinliğe götürecek olan yegâne bilginin tasavvufî bilgi olduğunu belirtmiştir (Ülken, 1998: 117).

Konuyla ilgili olarak, İbn Haldun (ö.1406), kelâm ve felsefe ilminin problemlerine sanki tek bir ilmin meseleleri gözüyle bakıldığını, dolayısıyla

mezkûr sahalara dair meselelerin birbirine karıştırıldığını ve bu sürecin daha sonraki dönemlerde de devam ettiğini ifade etmektedir (İbn Haldun, 1954: 654-655). Benzer şekilde Katip Çelebi (ö.1655) de aynı konuya temas etmektedir. Zira o, kelâm ilminin salt inanç problemlerini ele alan bir bilim dalı olduğunu, ancak son dönem kelâmcılarının (müteahhirîn) felsefe konularını kelâm ilmine karıştırdıklarını ifade etmektedir (Kâtip Çelebi, 1993: 7). Başından beri felsefe meseleleri ile içli dışlı olan kelim ilmi müteahhirin kelimcilerin kaleminde sistematik felsefe kitaplarını andırır bir literatür geliştirmeye başlamış ve bu şekilde Osmanlı düşüncesi hayatına intikal etmiştir. İbn Haldun ise kelâm ve felsefenin konularının birbirinden farklı olduğuna işaret etmektedir (İbn Haldun, 1954: 655). İbn Haldun’a göre, Gazzalî sonrasında kelâm ve felsefede görülen memzûc dönem aynı şekilde tasavvuf için de geçerlidir. Nitekim o, ağırlıklı olarak kelâm ve felsefe ilişkisi üzerinde dursa da benzer gelişmenin tasavvuf için de söz konusu olduğunu belirtir (İbn Haldun, 1954: 657).

Tasavvufun da benzer şekilde, ilk dönemlerden itibaren kelâm ve felsefe ile etkileşim içinde olduğunu görmek mümkündür. Bu etkiye örnek olarak, vahdet-i vücûd anlayışının bir yandan sudûrla, diğer yandan da kelâmcıların cevher-araz görüşüyle olan irtibatı verilebilir. Dolayısıyla bu etkileşim süreci neticesinde önceki dönemdeki züht ağırlıklı tasavvuf ile birlikte kısmen kelâm, ancak özellikle felsefenin konusu olan varlık meseleleriyle ilgilenen tasavvuf bilim sınıflamasındaki yerini almıştır. Bu bağlamda kelâm tarihinde söylenen mütekaddimîn-müteahhirîn ayrımı tasavvuf için de söz konusu olabilir. Tasavvufun bu iki dönemi arasında hem nicelik hem de nitelik farkı olduğunu gerek İbn Arabî gerekse Sadreddin Konevî dile getirmektedir (Demirli, 2005: 54 vd.).

Tasavvuf XII. ve XIII. yüzyıllarda Şihâbeddin Sühreverdî ve Muhyiddin İbn Arabî gibi sûfî filozofların elinde felsefî bir nitelik kazanmıştır. İbn Arabî’nin öğretisi, öğrencisi Sadreddin Konevî (ö. 1274) ve onun öğrencisi Abdürrezzak Kâşânî (ö. 1329)’nin yetiştirdiği Dâvûd-ı Kayserî vasıtasıyla Osmanlı bilim dünyasına aktarılmıştır. Ayrıca İbn Arabî’nin öğretisi, öğrencisi Sadreddin Konevî, daha sonra onun öğrencisi Dâvûd-ı Kayserî gibi şahsiyetler tarafından sistematik hale getirmeye çalışılmış ve Sadreddin Konevî’nin *Miftâhu’l-gayb* adlı eserini *Misbâhu’l-üns* adıyla şerheden Molla Fenârî ile de güçlü bir şekilde savunulmuştur. Bu öğretisi Molla Fenârî’den sonra öğrencisi Kutbeddin İznîkî (ö. 1450) ve daha başka Yazıcızâde kardeşlerden Muhammediyye’nin yazarı Ahmed Bîcân (ö. 1450), Envârû’l-

âşıkîn adlı eserin müellifi Mehmed Bîcân (ö. 1466?), Şeyh Akşemseddin (ö. 1459), Eşrefoğlu Rûmî (ö. 1470?), Molla Abdullah-ı İlâhî (ö. 1491) gibi ileri gelen mutasavvıf âlim tarafından belli ölçülerde benimsenerek daha sonraki asırlara taşınmıştır (Kılıç, 1999: 513-514).

Sünnî İslâm düşüncesi alanında Fahreddin Râzî'nin, Şîî İslâm düşüncesi sahasında da Nasîruddin Tûsî'nin gerek İbn Sina'nın eserlerine yazmış oldukları şerhlerle ve gerekse kendi eserleriyle Meşşâî felsefeyi dinî bilimlerin hemen her alanına yaymaları sebebiyle Aristoteles felsefesinin belli konuları kelâm ilminin temel problemleri arasında yer almıştır. Dolayısıyla başta Râzî olmak üzere Kadı Beydavî (ö.1292), Adudiddin el-İci (ö.1355), Sa'deddin Teftazanî (ö.1350), Seyit Şerif Cürcanî (ö.1413), Celâleddin Devvanî (ö.1512) gibi bilginler felsefî terminoloji içinde yeni bir kelâm modeli geliştirmişlerdir (Karlığa, 1991: 290).

Gazzalî sonrası dönemde, oluşan bu yeni düşünce akımları, Osmanlı Devleti'nin kuruluş dönemlerine rastlamakta ve Devletin kuruluş döneminin fikrî yapısı üzerinde etkili olmaktadır. Bu anlayış zamanla, Ferîdüddin-i Attar (ö.1233), Sadi-i Şirazî (ö.1291), Mevlana Celâleddin-i Rumî (ö.1273), Yunus Emre (ö.1320?), Hacı Bektaş-ı Veli (ö.1337), Hacı Bayram Veli (ö.1430), Molla Camî (ö.1492) gibi düşünürler vasıtasıyla bir hayat felsefesi haline dönüştürülmüştür. Ayrıca Şehabeddin Sühreverdî (ö.1191), Muhyiddin İbnu'l-Arabî (ö.1240) ve Sadreddin Konevî (ö.1272) kanalıyla geliştirilmiş bulunan vahdet-i vücûdçu anlayış, Osmanlı Devleti'nin yönetim mekanizmalarından medreselerine kadar hemen her alanında hâkim bir konuma gelmiştir (Karlığa, 1991: 291-292).

Büyük Selçuklular dönemini genel olarak değerlendirdiğimizde, bu dönem, Ehl-i Sünnet doktrininin sistematik bir yapıya kavuştuğu ve Gazzalî tarafından tasavvufla terkininin gerçekleştirildiği bir devir niteliğindedir. Zira o dönemde, devletin hâkim olduğu Maverâünnehir, Harezm ve Horasan bölgelerinde bilim ve felsefenin oldukça yüksek bir seviyede olduğu görülmektedir. Diğer taraftan Irak, Suriye, Mısır ve Hicaz bölgelerinde de benzer özellikler söz konusudur. Dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin kuruluşuna kadar olan devrede zikredilen bölgeler bilim ve düşünce hayatı bakımından oldukça canlı ve yetkin bir niteliğe sahiptirler. Bu bölgelerde yetişen bilginler ise Anadolu'ya gelerek, kaleme aldıkları eserler ve eğitim-öğretim etkinlikleriyle Anadolu'daki bilim ve düşüncenin gelişmesine katkı sağlamışlardır (Ocak, 1989: 30). Bunun neticesinde de Anadolu'da ilmî ve dinî hayat oldukça yüksek bir noktaya ulaşmıştır. Ayrıca XIII. ve

XIV. yüzyıllarda ortaya çıkan birtakım siyasî problemlere rağmen, bilim ve düşünce alanındaki canlılık belli bir düzeyde devam etmiştir. Nitekim, Fahreddin Râzî ekolünden olan ve bu ekolün XIII. yüzyıldaki en önemli temsilcisi konumundaki Kadı Siraceddin Urmevî (ö.1283), filozof ve mantıkçı kimliğiyle öne çıkan Esirüddin el-Ebherî (ö.1264), XIV. yüzyılda ise Dâvûdu'l-Kayserî (ö.1350) gibi bazı bilginler, Anadolu'da bilim ve düşünceyi oldukça geliştirmişler ve daha sonraki döneme aktarılmasını sağlamışlardır (Bayrakdar, 1988: 2-3).

Osmanlı düşünce geleneği, felsefe, kelâm ve tasavvufun bir terkihi niteliği taşımaktadır. Fatih Sultan Mehmed'in Molla Câmî'ye "hakikati arayan gruplar" diye nitelediği felsefeciler, kelâmcılar ve sûfilerin görüşlerini birlikte değerlendiren bir risâle yazdırması, bu üç bilimin de Osmanlı düşüncesi içindeki varlığını göstermektedir (Öngören, 2007: 542). Osmanlı düşünce geleneği içinde, Farabî ve İbn Sina'nın görüşleri İdris-i Bitlisî, İbn Kemal ve tabiat bilimlerinde şöhret kazanmış belli otoriteler tarafından temsil edilmiştir. Aynı zamanda Platon ve Aristoteles'in görüşleri, aslından oldukça farklılaşmış bir tarzda Osmanlı düşüncesi-nin hemen her alanında etkili olmuş ve bunun doğal bir sonucu olarak dönemin bilginleri bu görüşlerin etkisinde kalmışlardır. Diğer taraftan Batınî görüşler de Şeyh Bedreddin Simavî (ö.1420) ve onun takipçileri tarafından temsil edilmiştir. Bununla birlikte Gazzalî'ye yaptığı tenkitlerle üne kavuşan İbn Rüşt'ün görüşleri de Nasireddin Tûsî kanalıyla Kadızade-i Rumî, Alaaddin Tusî ve Nev'î Efendiler tarafından sürdürülerek devam ettirilmeye çalışılmıştır. Bütün bunlara rağmen, Gazzalî'nin tesiriyle oluşan zihniyetin düşünce alanında etkili olduğu ve bu oluşumun siyasî otoritenin de yakın desteğini alarak hâkim bir konuma geldiği görülmektedir (Akgündüz, 1997: 173-174).

Osmanlı medreselerinde aklî ilimler ile ilgili gelişmeler İstanbul'un fet-hinden sonra hız kazanmıştır. Zira bu dönemde daha sonra zikredeceğimiz gibi Fatih, aklî ilimlerle alâkalı oldukça çok teşvikte bulunmuştur. Aynı konuya Kâtip Çelebi de değinmekte ve Osmanlı Devleti'nde felsefe ve hikmetin, fetihten sonra geliştiğini ve bu gelişmenin devletin orta dönemlerine kadar devam ettiğini belirtmektedir. Ona göre, bu dönemlerde bir ilim adamının değeri, aklî ve naklî ilimlerdeki kariyeri ve bilgi düzeyi ile ölçülmekteydi. Bu birikimleri şahsında toplamış olan bilginler arasında, Molla Fenari, Kadızade-i Rûmî, Hocazade, Ali Kuşçu, Müeyyedzade, Kınalızade Ali Efendi gibi bilginler zikredilebilir. Bu

bilginlerden sonuncusu, Kınalızade'dir ki, ondan sonraki dönemlerde Osmanlı Devleti'nde ilim duraklamaya ve gerilemeye başlamıştır. Hatta bir dönem felsefe eğitiminin yasaklanmış olduğu bildirilmektedir. Bu hususa özellikle Kâtip Çelebi daha sonra da zikredeceğimiz gibi, işaret etmektedir (Katip Çelebi, 1941: 680).

Görüldüğü üzere Osmanlı düşüncesi, felsefleşmiş kelâm ve tasavvuf kültüründen oluşmaktadır. Bu düşünce geleneği, klasik kelâm ya da felsefe tarzından farklı bir seyir izleyerek sentezci bir tavır sergilemiştir. Burada önceki düşünce akımlarının terkiibinde Osmanlı bilginlerinin müspet katkılarının bulunduğu dikkatlerden uzak tutulmaması gerekir (Kalın, 2000: 44).

Osmanlı düşünce geleneği içinde felsefe algısını, kelâm ve tasavvuf ile birlikte değerlendirip, Osmanlı düşünürlerinin felsefeye ait görüşlerini, felsefî nitelikli eserlerin yanı sıra kelâm ve tasavvuf bilimlerine ait eserlerde aramak gerekir. Ancak çalışmanın sınırları bakımından, Osmanlı Devleti içinde yaşayan bütün bilginleri incelememiz mümkün değildir. Bu yüzden öncelikle Davûd-ı Kayserî'den başlayıp, Katip Çelebi'ye kadar aklî ilimlerde şöhret kazanmış belli başlı bazı bilginlerin tavırlarını tarihsel sırayı takip ederek inceleyip, daha sonra medreselerde aklî ilimlerle ilgili okutulan birtakım eserleri ele alacağız.

2. Klasik Dönemde Aklî İlimlere Karşı Takınılan Tavırlar

Osmanlı Devleti'nde bir eğitim kurumu olarak medrese, ilk defa Orhan Gazi döneminde 1336 yılında İznik'de açılmıştır. Bu medreseye dönemin önde gelen ilim merkezlerinden biri niteliğini taşıyan Mısır'da yetişmiş bir âlim olan Dâvûdu'l-Kayserî ilk müderris olarak atanmıştır. Dâvûdu'l-Kayserî, devrinde gerek aklî gerekse naklî ilimlerde yetkin ve şöhret sahibi bir kimsedir. Onun yaşamış olduğu dönemde Anadolu, bir taraftan siyasî ve sosyal istikrarsızlık yaşarken, diğer taraftan da birçok ilmin merkezi haline gelmiştir. Zira bu dönemde diğer ilim merkezlerinden ve özellikle de tıp, astronomi ve matematikte oldukça bilimsel ilerleme gösteren Merağa mektebinde yetişmiş birçok âlim Anadolu'ya gelmiş ve bu âlimlerden birçoğu, bir veya birkaç bilim dalında değil, bütün bilim alanlarında az çok bilgisi olan ve dolayısıyla ansiklopedist bir bilim adamı kimliği taşıyan kimselerdir. Dâvûdu'l-Kayserî de böyle bir ortamda benzer niteliklere sahip bir ilim adamı olarak yetişmiştir. Onun

bu ilmî kişiliği de ona, ilk Osmanlı medresesinde müderris olma fırsatını vermiştir (Bayrakdar, 2004: 205-209).

Dâvûdu'l-Kayserî, hem aklî hem de naklî ilimlerdeki birikimiyle İznik medresesinde birçok öğrenci yetiştirmiş ve dersleri ve eserleriyle İbnu'l-Arabî felsefesinin Osmanlı Devleti'nde yayılmasına ve bu anlayışın meşrûiyet kazanmasına katkıda bulunmuştur. O, kendisiyle başlayıp Molla Fenarî ile yerleşen "kelâmî- irfânî" çizgiyi medrese diliyle yeniden inşa etmiştir (Karlığa, 2000: 36; İ. Fazlıoğlu, 1999: 371). Dâvûdu'l-Kayserî ile beraber ve ondan sonra da aklî ve naklî ilimler Osmanlı Devleti'nde gelişmeye devam etmiştir. Dâvûdu'l-Kayserî, zikredilen ilimlerle ilgili birçok eser kaleme almıştır. Onun en önemli eserlerinden biri *Mukaddimât*'dır. O, bu eserini İbn Arabî'nin *Fusûsü'l-Hikem* adlı meşhur eseri üzerine yaptığı *Matla'u Husûsi'l-Kilem fî Ma'an-i Fusûsi'l-Hikem* adlı şerhin Giriş'i olarak kaleme almıştır. Bu eserde tasavvuf felsefesinin temel meselelerine yer verilmiş, öneminden dolayı ayrı bir kitap olarak değerlendirilmiş ve çeşitli isimler altında çoğaltılmıştır (Bayrakdar, 1988: 19).

Dâvûdu'l-Kayserî, zikredilen bu eserinde felsefenin çeşitli temel konularına yer vermektedir. Örneğin, felsefenin temel konularından biri olan varlık (vücûd) kavramının analizini yapmaktadır. O, "*varlık ve varlığın Hakk oluşu*" konusunu felsefî terminolojiyi kullanarak ele almakta, Mutlak Varlık (Tanrı)'ın hem zihnî hem de haricî varlıklardan farklı olduğunu ortaya koymakta, dolayısıyla O'nun niteliklerine değinmektedir. Diğer taraftan, bütün varlıkların Mutlak Varlık sayesinde varlık ve gerçeklik kazandığını, bu bakımdan Hakk'ın her mertebede zuhur eden varlığın özü ve gerçeği olduğunu belirtmektedir. Yine bu eserde ilâhi isim ve sıfatların konumunu, oluş ve bozuluş âlemi açısından değerlendirerek aradaki ilişkiye değinmektedir. Ayan-ı sabite, cevher ve araz, küllî âlemler, misâl âlemi, âlemin insanî hakikatin sureti oluşu, ruh ve ruhun melekeleri gibi konuları ontolojik bir çerçevede ele almaktadır (Davud el-Kayserî, 1997: 14 vd.). Bu bakımdan da Dâvûdu'l-Kayserî, Osmanlı Türk düşüncesinde vahdet-i vücûd felsefesinin sergilenmesinde önemli bir yere sahiptir.

Dâvûdu'l-Kayserî'nin, aynı zamanda eserinde felsefî bir problem olan zaman meselesini de incelediği görülmektedir. Zira o, *Nihâyetü'l-Beyân fî Dirâyeti'z-Zaman* adlı eserinde Antik çağ Yunan filozofu Aristoteles (M.Ö. 384-322)'in ve XII. yüzyıl İslâm dünyasının önde gelen düşünürlerinden olan Ebu'l-Berekât el-Bağdadî (ö.1152)'nin zaman teorilerini eleştirmiş, kendine özgü yeni bir zaman görüşü ortaya koymuştur. Bu bağlamda

Dâvûdu'l-Kayserî, Aristoteles'in, zamanı öncelik ve sonralığa göre hareketin sayısı olarak tanımlamasına (Aristoteles, 1996: 17) itiraz etmektedir. Diğer taraftan o, Ebu'l-Berekât'ın, zamanı müddet olarak değerlendirmesine katılmakla birlikte, onu "*varlığın ölçüsü*" şeklinde tanımlamasına (Sözen, 2001a: 161-184) karşı çıkmaktadır. Neticede zamanı "*varlıklardaki olayların birbirleriyle olan ilişkisi ve bu ilişkinin müddeti ve ölçüsü*" olarak tanımlayan (Dâvûdu'l-Kayserî, vr. No: 67^b'den zikreden Bayrakdar, 1988: 32) Dâvûdu'l-Kayserî'ye göre "varlıkların miktar olarak ölçümüyle zaman arasında bir bağ yoktur ve zaman salt varlığın ölçüsü olamaz (Dâvûdu'l-Kayserî, vr. No: 68^b, 71^b'den zikreden Bayrakdar, 1988: 33).

Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde Dâvûdu'l-Kayserî ile başlayan ilmî faaliyet devletin yükseliş sürecinde, özellikle de Fatih Sultan Mehmet döneminde oldukça hız kazanmıştır. Fatih Sultan Mehmet İstanbul'u fethettiği zaman buranın bir ilim ve kültür merkezi olması için oldukça büyük gayret göstermiştir. Bu bağlamda Fatih, İstanbul'a bir medrese kurulmasını sağlamış ve devrin önde gelen âlimlerini de buraya davet etmiştir. Fatih'in bu gayretleriyle XV. yüzyılın sonlarına doğru seçkin bilim adamları yetişerek, gerek müderris sıfatıyla gerekse kaleme aldıkları eserlerle dönemin ilmî ve fikrî yapısında önemli derecede etkili olmuşlardır (Ocak, 1989: 30-31). Özellikle Fatih'in ilmî kişiliği, bilim adamlarına büyük bir önem ve değer atfetmesi sebebiyle onları himaye edişi, özgür düşünceye imkân tanıyarak bilimsel tartışmalara yer vermesi, Osmanlı Türk düşüncesi açısından önemli bir husustur. Zira Fatih'in bu yaklaşımları, İstanbul'da kültürel etkinliklerin canlanmasının ve XIV. yüzyıldaki ilmî akımların devamının sebebi sayılabilir (Uzunçarşılı, 1983: 629). Dolayısıyla bu çalışmalar neticesinde o dönemde bilim, düşünce ve kültür sahasında büyük bir canlılık ortaya çıkmıştır (Sarıkavak, 1997: 4; Kunt ve diğerleri, 1993: 180).

Fatih döneminde diğer bilim alanlarında olduğu gibi, ilmî ve felsefî düşünce açısından da sürekli ilerleme ve gelişme görülmüştür. Zira Fatih, bilim ve felsefeye karşı duyduğu ilginin bir yansıması olarak dönemin önde gelen bilginleriyle tartışmalar yapmış ve bu geleneği sürekli olarak devam ettirmiştir. Kendisi felsefe öğretilerini incelemekle beraber, bu konulardaki bilgisini derinleştirmek için sahanın uzmanlarını özel olarak yanına çağırmıştır. O, aynı zamanda Yunanca ve Farsça'dan Arapça'ya tercüme edilen felsefe eserlerini okumuş ve bunları bilginlerle tartışmıştır. Fatih'in felsefî nitelikli bu tartışmalarda, özellikle Aristoteles'in görüşle-

ri ile meşgul olduğu kaynaklarda zikredilmektedir. Konuyla ilgili olarak Fatih, bazı bilginleri İstanbul'a davet etmekle birlikte hem onlara büyük ilgi göstermiş hem de onları himaye etmiştir. Fatih'in İstanbul'a davet ettiği bilginler arasında Trabzon'lu şair ve filozof Yorgi Amiroki de vardır ki, Fatih, ona birtakım imkânlar sağlamış, onun düşüncelerinden istifade etmiştir (Uzunçarşılı, 1983: 629).

Fatih'in İstanbul'a davet ettiği bilginler arasında dönemin önde gelen âlimlerinden biri olan Uluğ Bey'in öğrencisi Ali Kuşçu (ö.1474) da vardır. Ali Kuşçu, Semerkand'da dünyaya gelmiş ve devrin seçkin bilim adamlarının yanında yetişmiştir. Dönemin üstün ve çok yönlü ilmî kişiliğine sahip Ali Kuşçu, çağdaşı birçok âlimden farklı olarak, dil ve edebiyat, kelâmî felsefe, mekanik, botanik, matematik ve astronomi gibi pek çok sahada uzmandır (İ. Fazlıoğlu, 2003a: 138 vd.). Ali Kuşçu, ilk olarak, Ayasofya Medresesi'ne müderris olarak tayin edilmiş ve burada astronomi ve matematik alanlarındaki çalışmaların gelişimine katkıda bulunmuştur. O, astronomi alanında birtakım yenilikler yaparak İstanbul'un boylamını, eskiden belirlenmiş olan 60 derecelik değeri düzelterek 59 derece ve enlemini de 41 derece 14 dakika olarak tespit etmiştir (Aydın, 1989: 408-409). Ayrıca o, Semerkant Rasathanesi'nde Uluğ Bey tarafında hazırlanan Zîc'lere önemli katkılarda bulunmuştur. Zira o, buradaki rasathanede Uluğ Bey'den dersler almış ve Uluğ Bey'in ölümünden sonra Fatih'in İstanbul'a davet etmesine kadar, onun yerine geçerek Zîc'lerin tamamlanmasına önemli katkılar sağlamıştır. Ali Kuşçu, astronomi alanı ile ilgili ikisi Farsça, yedisi Arapça olmak üzere dokuz eseri bulunmaktadır (İ. Fazlıoğlu, 2003a: 139; İnalçık, 2006: 184; Saliba, 2006: 156 vd.). Ali Kuşçu, aynı zamanda uzmanı olduğu matematik sahasında da önemli eserler vermiştir. Zira onun matematik ilmine dair en önemli eseri olan *el-Muhammediyye*, medreselerde en çok okutulan kitaplardan biridir (İ. Fazlıoğlu, 2003a: 140; Demir, 2005: 132).

Ali Kuşçu'nun felsefî yönü de büyük bilgin ve filozof Nasirüddin Tûsî'nin "*Tecrîdü'l-Kelâm*" isimli eserine yazmış olduğu haşiye ile ortaya çıkar. O, eserinde felsefenin temel konularını ele almakla birlikte devrin hem felsefe hem de kelâm içerikli eser yazma geleneğine uygun olarak, eserinde aynı zamanda kelâm konularına da yer vermektedir. Eserin içeriğinde ağırlıklı olarak felsefe konularına yer verildiği zikredilmektedir. O, İbn Sina ve Gazzalî geleneğini Osmanlı medreselerinde temsil etmiş ve bu geleneğin medreselerde yerleşmesi için yeni modeller geliştirmiştir. Onun aklî ilim-

lerle ilgili geliştirdiği bu yeni model, uzun yıllar Osmanlı medreselerinde devam ettirilmiştir (İ. Fazlhoğlu, 2003a: 138).

Aklî ilimlere karşı üst seviyede bir ilgisi olan Fatih, din ve felsefe arasındaki ilişkiyi bilimsel manada analiz etmek ve problemi çözmek amacıyla Hocazade olarak üne kavuşmuş olan Muslihiddin Mustafa (ö.1488) ile Alaaddin Tusî (ö.1455)'ye birer eser yazmalarını emrederek bilimsel tartışmalara zemin hazırlamıştır (Katip Çelebi, 1941: 513; Köse, 1998: 208). Hocazade'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'si² ve Alaaddin Tusî'nin *Kitâbu'z-Zuhr*'u,³ Gazzalî ile İbn Rüşd'ün *Tehâfüt*'leri incelenerek karşılaştırma amacıyla kaleme alınmış olmakla birlikte gerçekte bu eserler, din ile felsefe arasındaki ilişkiyi ortaya koymak maksadıyla yazılmıştır (Türker, 1956: 56-61). Ayrıca *Tehâfüt*'lerin yazılış amacı olarak, felsefe ve kelâm ilimleri arasında ortak olan temel problemleri bilimsel seviyede tartışma, Gazzalî ve İbn Rüşd'ün *Tehâfüt*'lerini karşılaştırma arzusu, fikrî alandaki dinamizmin yeniden canlandırılarak devam ettirilmesi isteği ve düşünce alanındaki tenkitçi ortamın hazırlanmasını sağlayarak, taklitten uzak orijinal fikirler ileri sürülerek çözümlerinin üretilmesi zikredilebilir (Bolay, 2000: 29).

Fatih'in adı geçen bilginlere *Tehâfüt* yazdırması, farklı görüşler içeren kitapların medreselerde okutulması ve eğitim-öğretim alanındaki gelişmelerin daha da hızlandırılmasına yönelik çalışmalar, bilim adamlarına özgür ve bilimsel düşüncenin bir hak olarak verildiğinin kanıtı olarak değerlendirilebilmesine imkân tanırken, aynı zamanda fikrî alandaki her çeşit düşüncenin serbestçe tartışılmasına yol açmıştır (Koçer, 1991: 11). Zira Fatih'in yazdırmış olduğu *Tehâfüt*'ler, felsefe ve kelâm arasında ortak olan temel birkaç problemi üst seviyede tartışan birer eser niteliği taşımaktadırlar (Sarıoğlu, 1999: 222). Dolayısıyla *Tehâfüt* tartışmalarının genel amacının da, Gazzalî sonrasında yaşanan felsefî inkırazın yeniden canlandırılmasına yönelik olduğu söylenebilir. Çünkü bu eserlerde tartışılan meseleler, özü dikkate alındığında birer felsefî düşünce özelliği taşımaktadır (Sözen, 2005: 6).

2 Bu eser 1302 (h.) yılında Mısır'da A'lâmiyye Matbaası'nda basılmıştır. S.K., Şehit Ali Paşa böl., 1583 no'da kayıtlı nüshası mevcuttur. Ragıp Paşa Kitaplığı, 684/824 ve 1274-2/1457 no'da kayıtlı nüshaları mevcuttur. (Mubahat Türker, *Üç Tehâfüt bakımından Felsefe ve Din Mü-nasebeti*, TTK Basımevi, Ankara 1956, s. 54-56).

3 Alâaddin, et-Tusî (1990). *Tehâfütü'l-Felâsife* (tah. ve ta'lil: Rıza Saade). Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Lübnanî; Alâaddin, Ali Tusî (1990). *Tehâfütü'l-Felâsife (Kitâbu'z-Zuhr)* (çev. Recep Duran). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Tehâfüt'lerdeki konular genel olarak tabiiyyat ve ilâhiyata ait meseleler olmak üzere iki kategoride değerlendirilmektedir. Buna göre, tabiiyyat bölümündeki meseleler, mucize ve insana ait konulardır ki, insanla ilgili konular da insan ruhunun kendi kendine kaim ve maddeden mücerred bir cevher oluşu, ebedîliği ve cesetlerin haşri gibi meselelerdir. İlâhiyata ait meseleler ise Tanrı, âlem ve gök hakkındaki konulardır (Karlığa, 1981: XXV-XXVI). Görüldüğü üzere, Tehâfüt'lerde ele alınan konular genel olarak Tanrı-âlem ilişkisi, Tanrı ile ilgili meseleler ve tabiata (salt âlem) ilişkin problemlerdir.⁴

Tehâfütlerde tartışılan meseleler, genel olarak felsefenin sahasına ait konulardır. Zira tabiiyyat grubuna giren meseleler ile gök hakkındaki konular tabiat felsefesini ilgilendiren hususlardır. Âlemle ilgili meselelerin, Tanrı ile ilişkisinden dolayı felsefe kapsamında değerlendirilmesi gerekir. Tanrı'nın varlığı, birliği ve bilgisi gibi konular ise sadece ilâhiyata ait olmayıp, felsefenin konusudur. Bu bakımdan felsefe-din ilişkisi kapsamında ortaya konulan düşünceleri felsefî saymamak yanlış bir tutumdur (Bolay, 2000: 29).

Hocazade, Gazzalî'yi yer yer tenkit ederek, *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinde Gazzalî'nin Tehâfüt'ündeki meselelerin sayısını yirmi ikiye çıkarmış ve problemler üzerinde tartışırken, genel bir yöntemden istifade yoluna gitmemiştir. Gazzalî'nin *Tehâfüt*'ündeki meseleler, Hocazade'nin eserinde canlılığını ve diriliğini kaybederek, bir mantık gösterisine dönüşmüştür. Aynı zamanda o, yeri geldiğinde Gazzalî'yi eleştirmekten ve kendi görüşlerini bildirmekten de geri kalmamıştır. Konuyla ilgili olarak Kemâlpâşazâde (ö.1534), hâşiyesinde⁵ bu meseleye temas etmekte ve “*Ancak yazar (Hocazâde) bu söylediği şeyin gerektirdiği şekilde davranmamıştır. Çünkü o, bu kitabını, Gazzalî'den naklen, yanlışlıkları en küçük bir temyiz yetkisine sahip olan biri için gizli olmayan boş öncüllere dayanan itirazlar ve cevaplarla doldurmuştur. Sonra bunları çürütmeye çalışmıştır. Ama bu kitabı yazmaktan amacı bu değildi. Çünkü o, bu kitabını, filozofların tutarsızlıklarını ortaya koymak için yazmıştır. Gazzalî'nin tutarsızlıklarını ortaya koymak için değil.*” demektedir (Kemal Paşa-zâde, 1987: 511). Dolayısıyla ne Hocazâde'de ne de Kemal Paşa-zâde'de körü körüne bir teslim veya taklit eğilimi vardır (Demir, 2005: 54-56).

4 Tehâfütlerde konuların işlenişindeki bölüm farklılıkları için bkz. Güzel A. (1991). Karabağî ve Tehâfüt'ü içinde (ss. 7, 15-17). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları Ankara.

5 Kemal Paşa-zâde, Hocazâde'nin şerhi üzerine bir hâşiye yazmış ve Karabağî ise aynı şerhe bir ta'likât yazmıştır.

Alaaddin Tusî ise Gazzalî'nin yolundan giderek filozofların görüşlerinin doğruluğunu tetkik etmiştir. O, *Kitâb el-Zuhr'* da, Gazzalî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife'* sinde olduğu gibi, meseleleri yirmi başlık altında incelemiş ve meselelerin sıralanışı dışında temel bir değişiklik yapmamıştır. Fakat Gazzalî ve Tusî'nin eserlerinin içeriğinde, kanıtlama ve çürütme gibi tahkike dayalı temel aklı işlemler bakımından büyük farklılıklar da mevcuttur (Alâaddin Tusî, 1990: 4-7). Dolayısıyla Alaaddin Tusî, eserinde, Gazzalî'nin yaptığı gibi filozofların görüşlerinin doğruluğunu araştırarak incelemiştir.

Fatih'in huzurunda kurulan jüri tarafından Hoca-zâde ile Alaaddin Tusî'nin eseri karşılaştırılmış ve Hoca-zâde'nin *Tehâfütü* daha üstün kabul edilmiştir. Her iki müellif de Fatih tarafından ödüllendirilmiştir. Ancak Hoca-zâde'ye ilâve olarak değerli bir kaftan hediye edilmiştir (Katip Çelebi, 1941: 513; ayrıca *Tehâfüt*lerin geniş bir şekilde değerlendirmesi için bkz. Sözen, 2001b: 29-35). Hoca-zâde'nin eserine sonraki dönemlerde hâşiyeler ve ta'likâtlar yazılması, onun eserinin Osmanlı uleması tarafından, üstün kabul edildiğinin bir diğer kanıtıdır. Zira devrin önde gelen âlimlerinden biri olan Kemal Paşa-zâde (Kemal Paşa-zâde, 1987), Hoca-zâde'nin eserine bir hâşîye, Karabağî (Güzel, 1991) de aynı eser üzerine bir ta'likât yazmıştır. Dolayısıyla Osmanlı âlimleri arasında Hoca-zâde'nin şerhi tasvip görmüş ve takip edilmiştir (Demir, 2005: 52).

Osmanlı Türk düşüncesinde, bunların haricinde kaynakların zikretmesine rağmen içerikleri hakkında yeterince bilgiye sahip olamadığımız başka *Tehâfüt* nitelikli eserler de yazılmıştır. Örneğin, bunlar arasında Saîd b. Abdullah b. Hüseyin b. Hibetullah b. Hasan er-Ravendî'nin *Tehâfütü*, Necmeddin Ali b. Ömer el-Kazvinî (ö. 1503)'ye ait *Tehâfüt*, Yahya b. Ali Nasûh el-Kostantinî Nev'î Efendi (ö. 1599)'nin Hoca-zâde'nin *Tehâfütü*üne yazdığı hâşîye, Abdu'l-Vahhab b. Abdurrahman b. Ali el-Amasyavî Müeyyedzade (ö. 1563)'nin *Tehâfütü*ü zikredilebilir (Güzel, 1991: 12-13). Mestcizade Abdullah Efendi (ö. 1736)'nin *el-Mesâlik fi'l-Hilâfiyat beyne'l-Mütekellimîn ve'l-Hukema* (*Kelâmcılarla Filozoflar Arasındaki İhtilâf Konuları*) (Öktem, 1993) adlı eseri bu geleneğin bir devamı niteliğindedir. Bütün bu *Tehâfüt*ler yanında hâlen varlığından haberdar olamadığımız, ancak yapılacak araştırmalar sonucunda ortaya çıkabilecek eserlerin de var olabileceğini belirtmek durumundayız (Sözen, 2001b: 29 vd.).

Müspet ilimlere karşı olumlu tavır, eğilim ve ilgi, Fatih'in ölümünden sonra da devam etmiştir (Adıvar, 1943: 44). Sultan Bayezid (1481-1512) de dönemin bilim adamlarının çalışmalarını teşvik ederek, babasının çizgi-

sini takip etmeye çalışmıştır. Ancak, onun, babasının düşünceye ve araştırmaya duyduğu ilgiyi aynı düzeyde sürdürememiş olmasından dolayı, düşünce alanındaki dinamizmin giderek eski canlılığını yitirdiği şeklinde bir değerlendirme yapılmaktadır (Stanford, 1982: 118).

Kanuni Sultan Süleyman dönemi (1520-1566) ise Osmanlı Devleti'nin bilim sanat ve edebiyat alanlarında en parlak olduğu dönemlerden biridir. XVI. yüzyılda devletin büyümesiyle orantılı olarak bilim, düşünce, kültür, edebiyat ve sanat başta olmak üzere diğer bütün sahalarda ilerleme ve yükselmenin kaydedildiği görülmektedir. Bunun bir sonucu olarak da o dönemde büyük bilim adamları, tarihçiler, şairler ve nesir ustaları yetişmiş ve kültür ve edebiyat alanlarında büyük canlılık yaşanmıştır. Padişahın bilim ve sanatı desteklemesi, onların temsilcilerini takdir ve himaye etmesi bilim ve sanatın ülke çapında dinamizm kazanmasına sebep olmuştur (Sözen, 2002: 98).

Kendi adına kurduduğu külliyyede Kanuni Sultan Süleyman, aklî ve naklî ilimlere vâkıf ve bunlara ilişkin problemleri her düzeyde tartışacak yetenek ve bilgi birikimine sahip müderrislerin yer almasını şart koşturmuştur. Osmanlı bilim literatürüne dair çalışmalar medrese çevrelerinde oluşturulmuş, medreselerde okutulmak üzere hazırlanan ders kitaplarının yanında İslâmî ilimlerde, matematik, astronomi ve tıp sahalarda olmak üzere orijinal nitelikli birçok telif eserler kaleme alınmıştır. Bütün bunların yanı sıra tercüme etkinliklerine de yer verilmiştir (İhsanoğlu, 2000: 482-483).

Osmanlı düşünce geleneği içinde felsefe ve kelâm tartışmaları belli dönemlerde yapılmıştır ki, bu tarz uygulamalar, İbn Kemal (Kemal Paşa-zâde) ile beraber yüksek bir seviyeye ulaşmıştır (Sözen, 2002: 97). İbn Kemal, Fahreddin Razî ekolünün temsilcisi konumundadır ve o, felsefeyi kelâmî bir hüviyete büründürmek suretiyle, kelâmı ilgili problemleri felsefî bir bakış açısıyla ele alarak, onlara felsefî bir tarzda derinlik kazandırmaya çalışmış, farklı yorum ve izahlarıyla bazı sonuçlara ulaşmayı hedeflemiştir (Yazıcıoğlu, 2001:138).

XVI. yüzyıl Osmanlı Türk düşüncesinde önemli bir yere sahip olan İbn Kemal, felsefe alanına ilişkin pek çok meseleyi araştırma konusu yapmıştır. Örneğin o, Mutlak Varlık olan Tanrı'nın nitelikleri, varlık ve yokluk kavramları, mümkün'ün, varlık ve yokluğa göre durumu, varlık-mahiyet ilişkisi, akıl ve aklın önemi, ruhun tanımı ve mahiyeti, ruh-beden ilişkisi gibi felsefenin temel konularını kelâmî ve felsefî bakış açısıyla incelemiştir.

Onun kelâmî-felsefî problemleri analitik bir yaklaşım sergileyerek, bilimsel tenkitçilik çerçevesinde rasyonel bir metotla çözme yolunu tercih ettiğini, kozmolojik ve teolojik nitelikli problemlere karşı ilgisinin olduğunu kaleme aldığı eserlerinden anlamak mümkün olmaktadır (İbn Kemal'in Felsefî görüşleri için bkz. Sözen, 2001b; Öçal, 2000).

XVI. yüzyılın önemli düşünürlerinden biri de Kınalızâde Ali Efendi'dir. O, birçok bilim dalında söz sahibi bir kişidir. Ahlâk sahası ile ilgili yazdığı *Ahlâk-ı Alâî* adlı kitap onun en önemli eseridir. Zira bu eser, dönemin Osmanlı devlet, aile ve toplum yapısını yansıtmaktadır. Yazar, bu eserde hikmetin, yani felsefenin amelî bölümü ile ilgilenmiştir. Zira bu eserde, Platon ve Aristoteles gibi Yunan filozoflarının düşünceleri ile birlikte Farabî, İbn Sina, Sühreverdî-i Maktûl, Gazzalî ve Muhyiddîn İbn Arabî gibi İslâm filozoflarının da düşüncelerinden yararlanmış ve âdetâ Yunan ve İslâm dönemlerine ait amelî hikmetin mükemmel bir terkiibini yapmıştır (Demir, 2005: 153-154; ayrıca bkz. Oktay, 2005). Kınalızâde Ali Efendi, dinî ilimlerin yanı sıra matematik ve astronomi ilimlerinde de tam malûmat sahibi bir kişidir. Ayrıca Arapça, Farsça ve Türkçe olmak üzere üç dilde de akıcı şiirler yazmış, dolayısıyla hem şer'î hem de edebî ilimlerde söz sahibi olduğunu göstermiştir. O aynı zamanda, döneminde Osmanlı'da felsefe ve hikmet ilimleriyle meşgul olan ender kişilerden biridir (Oktay, 2005: 57). Aynı konuya Kâtip Çelebi de değinerek, onu dönemindeki felsefe ve hikmet ile uğraşan ender kişilerden biri, hatta ilimle uğraşan son kişi olarak zikreder (Katip Çelebi, 1941: 680). Kınalızâde Ali Efendi'nin felsefeyle ilgili eseri, Nasireddin Tusî'nin *Tecrîdü'l-Kelâm* adlı eserinin haşiyesine yazdığı haşiyedir (Oktay, 2005: 62 vd.).

Osmanlı klasik dönemin önemli bilginlerinde biri de Taşköprülüzâde (ö.1561)'dir. O, *eş-Şakâiku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye* adlı eserinde Osmanlı ilim ve düşünce hayatını ulemânın biyografileri ve ilmî şahsiyetleri bağlamında sergilemeye çalışmış, diğer eseri *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde*'de de ilim ve düşünce tarihinin yaşadığı döneme kadar olan devresinde temel disiplinler ve alt dalları ile sanat, zanaat ve meslek olarak nazarî (teorik) ve amelî (pratik) düzeyde oluşan birikimi, üç yüzü aşkın bilgi alanı halinde ve her birini "ilim" kabul ederek kapsamlı bir şekilde tasnif etmiştir (Taşköprülüzâde, 1968: naşirlerin mukaddimesi, I, 64). Taşköprülüzâde'ye göre ilimlerin çok çeşitli disiplinleri ve alt dalları olmakla birlikte bunları dört ana grupta toplamak mümkündür. O, bunları İbn Sina'yı takip ederek, varlığın dış dünyada (fî'l-a'yân), zihin-

de (fi'l-ezhân), sözde (fi'l-'ibâre) ve yazıda (fi'l-kitâbe) olmak üzere dört mertebesinin bulunduğu dayandırmaktadır. Ona göre, dış dünyadaki varlık gerçek anlamda varlıktır ve bu varlığı inceleyen ilimler de "hakîki ilimler"dir. Bunun yanı sıra "zihinde varlık", "sözde varlık" ve "yazıda varlık" mertebelerini inceleyen mantık, dil ve yazı ilimleri ise hakîki ilimler için birer vasıta durumunda bulunan âlet ilimleridirler (Sarioğlu, 2006: 61). Bu ilimler, ontolojik realiteyi konu edindikleri için gerçek anlamda ilim sayılması gerektiği görüşünde olan Taşköprülüzâde'ye göre, ontolojik realitenin hakikati değişmeyeceği için bu ilimler de zamanın değişmesiyle değişmez. Aynı şekilde dinlerin ve dinî geleneklerin değişmesiyle de değişmez. Ona göre, şayet sonuçlarına salt akılla ulaşıyorsa bu ilimler felsefidir, ancak İslâm'ın nasları esas alınarak ulaşıyorsa bunlar şer'î ilimlerdir (Taşköprülüzâde, 1968: 68-69; Kutluer, 2000: 25-26)

Taşköprülüzâde, felsefî ilimleri nazarî (teorik) ve amelî (pratik) olmak üzere iki kısma ayırmakta ve bunların her birini alt dallarına ayırarak tasnif etmektedir. O, ilimleri bu şekilde tasnif ederken dayandığı temel kaynak olarak, İbn Sina'nın *Aksâmu'l-ulûmi'l-'akliyye*'yi zikretmektedir (Taşköprülüzâde, 1968: 324). Dolayısıyla Taşköprülüzâde'nin *Miftâhu's-sa'âde* adlı eserini İbn Sina'nın mezkur eserinden hareketle kaleme aldığı söylenebilir. Ancak Taşköprülüzâde'nin söz konusu eseri temel kaynak olarak kullanması felsefî ilimlerde söz konusu olduğu kabul edilmelidir (Kutluer, 2000: 26).

Görüldüğü üzere Taşköprülüzâde, mezkur ansiklopedik eserinde, şer'î, felsefî ve tasavvufî disiplinleri bütüncül bir bilgi sistemi içinde ilişkilendirerek, Osmanlı âlimlerinin ilmî zihniyeti hakkında zengin veriler sunmaktadır. Dolayısıyla Taşköprülüzâde'nin söz konusu eseri, Osmanlı medrese çevresinde yetişmiş bir âlimin felsefî bilimlere bakışını yansıtmaya bakımından oldukça önem arz etmekte ve o dönemde din ilimleri ile felsefî ilimlerin gerçekte barışık ve uzlaşık olduğunu vurgulayan pasajlar içermektedir (Kutluer, 2005a: 19).

Şair ve âlim sıfatıyla ün kazanmış olan Nev'î Efendi (ö.1598) de XVI. yüzyılın önemli düşünürlerinden biridir. Çeşitli konularda pek çok eser kaleme alan Nev'î Efendi, *Netâyicül-Fünûn ve Mehâsinü'l-Mütûn* adlı eserinde, hem XVI. yüzyıl Osmanlı bilim ve kültür karakteristiği hakkında, hem de tarih, felsefe, astronomi, kelâm, fıkıh usûlü, tefsir, tasavvuf, rüya yorumu, tıp, çiftçilik, astroloji ve fal gibi çeşitli konularda bilgiler vermektedir. Bu bakımdan *Netâyicü'l-Fünûn* ansiklopedik bir eser niteliği de taşımaktadır (Nev'î Efendi, 1995).

Netâyicü'l-Fünûn'un muhtevası incelendiğinde, Nev'î Efendi'nin, ilm-i tarih bölümünde yer alan "*Mesele fî Ma'rifeti'l-Hukemâ*" bahsinde felsefe tarihine ilişkin bazı bilgiler verdiği görülmektedir. Zira bu kısımda Nev'î Efendi, Antik çağ Yunan filozoflarından bazılarını yer vermekte, Aristoteles'in eserlerinin Abbasi halifesi Me'mun (ö.833) tarafından tercüme ettirilmesine, Farabî'nin "*muallim-i sâni*" unvanını alışı nedenine, İbn Sina'nın, *Kitabu's-Şifa* adlı eserini yazarken nelerden yararlandığına, Meşşâî ile İşrakî ekol arasındaki farka değinmektedir (Nev'î Efendi, 1995: 123-126). Eserin ilm-i hikmet bölümünde ise hikmetin, nazarî ve amelî olarak ikiye ayrıldığı; nazarî hikmetin, ilâhî, riyazî ve tabîî ilimlerden; amelî hikmetin de ahlâk, tedbir-i menzil ve siyasetten müteşekkil olduğu açıklanmaktadır. Cismin heyulâ ve sûretten oluştuğu, sudûr teorisi, nefsi-natikanın maddeden mücerret olduğu, onun kalb, akıl, ruh ve sır gibi çeşitli yönlerden aldığı isimler, akıl çeşitleri, filozofların, insan nefsinin bedenini terk ettikten sonraki durumuna ilişkin görüşler de bu bölümde yer almaktadır (Nev'î Efendi, 1995: 133-140).

Görüldüğü üzere, Osmanlı klasik döneminde gerek bilim adamlarının ve gerekse padişahların genelde aklî ilimlere özeldir ise felsefeye karşı oldukça yoğun ilgileri vardır. Bu ilginin ipuçlarını, padişahların ilimler ile ilgili gösterdikleri hoşgörü, takdir ve teşviklerinde görmek mümkün olduğu gibi, özellikle Osmanlı'nın klasik döneminde yaşamış olan bilim adamlarının eserleri incelendiğinde de görmek mümkündür. Ancak felsefeye karşı olumlu yönde ilginin olmasının yanında olumsuz bazı tavırlar da söz konusudur.

Felsefeye karşı takınılan olumsuz bazı tavırlara XVII. yüzyıl Osmanlı bilginlerinden Kâtip Çelebî (ö.1657) işaret etmektedir. Zira Kâtip Çelebî'ye göre Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan Kanuni Sultan Süleyman dönemine (1520-1566) kadar olan devrede, din ile felsefeyi uzlaştıran gerçek bilginler şöhret kazanmıştır. Ancak diğer taraftan Fatih, *Medâris-i Semâniye* diye adlandırılan sekiz medreseyi yaptırmış, vakfiyesinde *Haşiye-i Tecrid* ve *Şerh-i Mevâkıf* okutulmasını kayıt altına aldırılmıştır. Fakat daha sonraki dönemlerde ise "*Bunlar felsefiyâtıdır.*" gerekçesiyle programdan kaldırılarak yerine fıkıh kitapları olan *Hidaye* ve *Ekmel* okutulmuş ve bir süre sonra da bunlar tamamen okutulmaz hâle gelmiştir (Katip Çelebi, 1993: 9). Belirtilebilir ki, Kâtip Çelebî, bir taraftan felsefenin medrese programlarından kaldırıldığını söylerken diğer yandan da 1649-1650 yıllarında öğrencilerin tıp, hikmet (felsefe) ve riyâziyat (matematik) derslerini okuduklarını ifade

etmektedir (Katip Çelebi, 1993: 118). Buradan hareketle yapılan bir değerlendirmeye göre, Osmanlı medreselerinde bilim ve felsefe dersleri programdan hiç kaldırılmamıştır. Dolayısıyla Kâtip Çelebî'nin tanık olduğu bazı medreselerde felsefenin programdan çıkarılmış olabileceği düşünülmektedir. Onun böyle bir uygulamadan etkilenecek genelleme yaptığına, yani felsefenin tüm Osmanlı medreselerinin programlarından kaldırıldığını söylemiş olabileceği ihtimalinin bulunduğu işaret edilmektedir. Zaten Kâtip Çelebî'nin, programdan kaldırılan felsefe olarak nitelendirdiği hususun da *Haşiye-i Tecrîd* ve *Şerh-i Mevâkıf* gibi bazı kelâm kitapları olduğu ve felsefe ile ilgili bütün ders kitaplarının olmadığı vurgulanmaktadır (Bolay, 2005: 44-45).

Felsefî ilimlerle ilgili bu gelişmeleri Kâtip Çelebî, ilmî gerilemenin bir sebebi olarak göstermektedir. Katip Çelebî, ayrıca bütün bu gelişmelerden rahatsız olan yetenekli kimselerin kendi döneminde hikmet öğrenmek istediklerini, kendisinin de onları teşvik ettiğini belirtmektedir. Bu hususu da, “*Yoklama ve ders okutma sırasında istidadı olan öğrencileri Sokrat’ın Eflatun’u heveslendirdiği gibi, varlıkların gerçeğini araştıran bilimi öğrenmeleri için heveslendirdim.*” (Katip Çelebi, 1993: 10) ifadeleriyle dile getirmektedir. Dolayısıyla görülmektedir ki Kâtip Çelebî, felsefî zihniyete yatkın bir tavır sergilemektedir. O, hem felsefeye karşı olumlu bir tavır sergilemekte hem de felsefî yöntemi benimsemeleri hususunda başkalarını özendirmeye gayret etmektedir (Sözen, 2005: 12). Katip Çelebî, İslâm’ın ilk dönemlerinde aklî ilimlere karşı olumsuz bir bakış açısı olduğunu, ancak bu düşünceden hareketle bunların dine aykırı olduğu yönünde bir sonuca gidilmemesi gerektiğini belirterek, daha sonraki dönemlerde her bilimin öneminin fark edilip felsefe geleneği ile din bilimlerini metodolojik bir bütünlük ve özgünlük içinde buluşturan büyük bilginler yetiştiğini ifade etmektedir. Gazzalî, Fahreddîn Râzî, Îcî, Şîrâzî, Kudbuddîn Râzî, Taftézânî, Cürcânî ve Devvânî bu büyük âlimlerden bazılarıdır. Osmanlı eğitim sisteminde, din bilimleri ile felsefî ilimler arasındaki paralelliği koruyan bu anlayış, Kanuni dönemine kadar belirleyici olmuş, ancak daha sonra bazı din bilginleri tarafından aklî ilimler, “bu dersler felsefiyâtıdır” denilerek eğitim sistemi dışına itilmiştir. Bu çabalar büyük ölçüde başarılı olmuş ve Osmanlı ulemâ çevresinde bu bilimlere karşı kayıtsızlık doğmuştur (Katip Çelebî, 1993: 9; Kutluer, 2000: 81). Fakat Katip Çelebî, eserinde, din ilimleri ile felsefî ilimler arasında “burhân” a dayalı metodolojik bir bütünlük sağlamanın, ülkede düşünce, bilim ve eğitim alanında yaşanan tikanıklığın

aşılması yolunda hayatî bir önem taşıdığını vurgulamaktadır (Kutluer, 2000: 81-82). Dolayısıyla Katip Çelebi'ye göre, o dönemde yaşanan fikrî bunalımın sebebi, aklî ve naklî ilimler arasında olması gereken uyumun gereklerinden uzaklaşmasıdır (Kutluer, 2005b: 217).

Kâtip Çelebi'nin, Osmanlı'da felsefenin algılanışına dair bazı örnekler verdiğini görüyoruz. Zira o, Osmanlı toplumunda Selefiyye akımının temsilcisi olan İmam Birgivî (ö. 1573) hakkında birtakım bilgiler vermektedir. Onun mantık ilmini çok iyi öğrendiğini, hatta ömrünün yarısını bu uğurda geçirdiğini belirtmektedir. Fakat karakterine uygun olmaması sebebiyle mantık haricindeki felsefî ilimleri eserlerinde inkâr ettiğini söylemektedir (Katip Çelebi, 1993: 105). Diğer taraftan, Kadızâde Mehmed Efendi (ö.1636)'nin derslerini takip ettiğini belirten Kâtip Çelebi, onun hakkında da bazı değerlendirmelerde bulunarak, çoğu derslerini basit bir şekilde ve yüzeysel olarak verdiğini belirtmektedir. İlmî açıdan ise, "*Ma'kulât semtini bilmezdi.*" değerlendirmesini yapmaktadır. Bunun yanı sıra, ders okuturken, Kadı Beydavî'nin tefsirindeki felsefî yorumlara sıra gelince, "*Kadı buralarda felsefilik eylemiş.*" dediğini zikretmektedir. Ayrıca o, Kadızâde'nin şu ifadelerine de yer vermektedir:

"Kelâm-ı felsefe fülse değer mi?

Ana sarrâf-ı keyyis baş eğer mi?

Mantıkiler olur ise gam değil,

Zira onlar ehl-i imandan değil."

(Felsefe sözü bir para eder mi? Akıllı bir sarraf ona baş eğer mi? Mantıkçılar olursa aldırma, çünkü onlar iman ehlinde değildir.) Kadızâde'nin, bu ve benzeri sözler söylediğini belirten Kâtip Çelebi, onun "*Kişi bilmediği nesnenin düşmanıdır.*" sözüne uygun bir tavır sergilediğini söylemektedir (Katip Çelebi, 1993: 111).

Görüldüğü üzere, Kadızâde'nin felsefeye karşı menfi bir tavır takınmasının sebebi, bu konuda yeterince bilgi donanımına sahip olmamasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca bu bağlamda, Kadı Beydavî'nin, ünlü Kur'an tefsirinde bazı filozofların görüşlerine yer vermesi nedeniyle Kadızâde tarafından tenkit edildiği görülmektedir. Hâlbuki Kâtip Çelebi'ye göre, bu şekilde davranmayan kimseler de mevcuttur. Zira, Ayasofya dersiâmlarından Abdullah Efendi (ö. 1654)'nin derslerine de katılan Kâtip Çelebi, ders esnasında felsefî konulara gelindiği zaman onun, "*Bizim bilmediğimiz yer değil, bilir varsa söylesin.*" diyerek açık bir şekilde itirafta bulun-

duğunu, Kadızâde gibi bilmediğini reddedip kötülemediğini ifade etmektedir (Katip Çelebi, 1993: 114 vd.).

Felsefe okumanın dinî açıdan hükmünün ne olduğuna dair, XVI. yüzyılda Şeyhülislâm Ebussuud Efendi (ö. 1574) tarafından bir fetva verilmiştir. *"Zeyd-i imam, dânişmend olan Amr'a, hep okuduğunuz mühmelâttır, dedikten sonra, felsefiyyat okursuz dese ne lâzım olur? Elcevap: Küfür lâzım olmaz."* (Düzdağ, 1972: 180 vd.) şeklindeki bu fetva metnini, dönemin ilmî zihniyetini yansıtan bir veri olarak değerlendirmek mümkündür. Verilen fetvadan, felsefe ile ilgili bilgi ve düşüncelerin bazı kimseler tarafından boş ve anlamsız olarak değerlendirildiği ve felsefeye karşı bir tedirginliğin olduğu, fakat o günün toplumunda felsefî eserlerin de okunduğu şeklinde bazı sonuçlar çıkarılabilir (Sözen, 2005: 17).

Klasik dönemde Osmanlı'da felsefeye karşı müspet tavırların yanı sıra bazı menfi tutum ve yanlış değerlendirmelerin olduğu görülmektedir. Ayrıca bu olumsuz tutum ve yanlış değerlendirmelerden hareketle, Osmanlı'nın felsefeye karşı olumsuz bir yaklaşım sergilediği iddia edilmektedir. Görüldüğü üzere, felsefeye karşı takınılan menfi tavırların temelinde bilgisizlikten kaynaklanan taassup yatmaktadır. Zira kişi, aldığı yetersiz eğitim ve yanlış yönlendirme neticesinde herhangi bir sahaya karşı ön yargılı bir tutum sergileyebilir. Bu bakımdan felsefî konuların yeterince kavranamaması benzer tavra yol açar. Düşünce tarihine baktığımızda da bilgisizlikten kaynaklanan bir husus olarak felsefeye ve filozoflara karşı sergilenen birtakım olumsuz tavır örneklerini görmek mümkündür. Dolayısıyla felsefenin algılanışıyla ilgili bazı olumsuz yaklaşımlar sergileyen kimselerin varlığı sadece Osmanlı toplumuna özgü değildir. Ancak konumuz çerçevesinde incelediğimiz kadarıyla, Osmanlı toplumunda, gerçekte sanıldığı gibi felsefeye karşı tamamen olumsuz bir tavır sergilenmemektedir.

3. Medreselerde Okutulan Felsefî Nitelikli Eserler

Osmanlı ilim dünyasında felsefe ve felsefî nitelikli problemlere duyulan ilginin yanı sıra, medreselerde okutulan ders kitaplarına baktığımızda da aynı ilgiyi yoğun olarak görebiliriz. Zira kelâm veya İslâm felsefesi gibi aklî düşünce ya da tefekküre dayalı bilimler medrese programlarında yer almıştır. Diğer taraftan, İslâm dininin inanç sistemini ele alan kelâm meselelerinde pek çok felsefî kavram ve problem analiz edilmiş ve bunun neticesinde de aklî bir tefekkür ortamı doğmuştur. Kelâm ve felsefenin

sınırlarının ortadan kalkarak, problemlerinin iç içe girdiği bir dönemde telif edilen kelâmî eserlerin niteliğine bakıldığında, felsefî kavram ve izahlara çokça yer verildiği görülmektedir. Örneğin, altı bölümden oluşan bir kelâm kitabının ilk dört bölümü felsefî nitelikli kavram ve problemlere ayrılmış iken, diğer iki bölümde de kelâmî meseleler incelenmiştir (Yazıcıoğlu, 2001: 128).

Osmanlı medreselerinde genel itibarıyla dersler, ulûm-ı âliye (âlet ilimleri) ve ulûm-ı 'âliyye (yüksek ilimler) olmak üzere iki kısma ayrılmakta ve ayrıca ulûm-ı cüz'îyye denilen muhtasar dersler de verilmektedir. Bu bağlamda yüksek ilimler kabul edilen dersler, Kur'an ilimleri, akâid, tefsir ve fıkhıdır. Alet ilimleri ve cüz'îyyât dersleri ise mantık, belâğât, lügat, nahiv, hendese, hesap, hey'et, ilm-i hikmet, tarih ve coğrafyadır (Yakuboğlu, 2006: 150-151). Medreselerde okutulan ders kitapları incelendiğinde, aklî ilimlerle alâkalı kitapların felsefî nitelikli kelâm kitapları olduğu görülmektedir. Zira söz konusu kitaplar, felsefe, kelâm ve tasavvufun her birinin konularını içeren eserlerdir. Bu eserlerde felsefe konuları, hikmet adı altında ve genellikle de kelâmî eserler içinde sunulmuştur (Sözen, 2005: 14). Dolayısıyla klasik dönem Osmanlı düşüncesinde felsefe konularını, öncelikli olarak kelâm kitapları içinde aramak durumundayız.

Osmanlı Devleti'nin ilk devirlerinde yaygın bir şekilde şerh ve hâşiye⁶ yazma geleneği vardır. Bu gelenek klasik dönemde de devam etmiştir. İlk devirlerde müderrisler öncelikli olarak medreselerde kendi yazdıkları eserleri okutmuşlardır. Bundan dolayı da dersin konusu derin bir şekilde tahlil edilmekte ve eserlerde ortaya konan fikirler enine boyuna tartışılmaktadır. Dolayısıyla ilk dönemlerde okutulan ders kitaplarında muhtevaya hâkim durumda olan müderrislerden bazıları, önceki dönemlerde yazılmış olan eserlere şerh ve hâşiye yazarak bilim dünyasına önemli katkılar sağlamışlardır. Ancak daha sonraki dönemlerde (XVI. yüzyıl sonrası) aynı kalitede âlimlerin yetişmemesi veya ehil olmayan kişiler tarafından eserler yazılması, ders kitaplarının konulara vâkıf olmayan müderrisler tarafından okutulması eğitimde kısır bir sürece girilmesine sebep olmuştur. Ayrıca birçok müderrisin zikredilen eserleri aslından okuyup anlatabilecek kadar ilmî yeterliliğe sahip olmaması nedeniyle, medreselerde kendilerinden önceki âlimlerin yazdıkları şerh ve hâşiyeleri okutmakla yetinmek durumunda kalmışlardır. Bu durum da zaman içinde söz konu-

6 Şerh; bir eserin metninin izahı, hâşiye de şerhinin izahı ve talikât ise eserin herhangi bir konusunun izahı demektir (Uzunçarşılı, 1983: 630).

su eserlerin âdeta tartışılmaz doğruları ortaya koyan eserler olarak görülmesine ve satır aralarında hikmetler aranmasına neden olmuştur (Yakuboğlu, 2006: 159).

İki ayrı disiplin olarak gelişen ve müstakil eserler veren kelâm ve felsefe ilmi, Gazzalî'den sonra aynı kavramların tartışılmaya başlandığı eserlerde birbirinden ayırt edilemez duruma gelmiştir. Gazzalî sonrası dönemde yetişen âlimler de Gazzalî'nin yolundan giderek felsefenin konularını ve kavramlarını kelâmın içine karıştırarak eserler kaleme almışlardır (Taftazânî, 1999: 99-100). Daha sonraki dönemlerde ise bu eserler Osmanlı medreselerine intikal etmiştir.

Osmanlı medreselerinde felsefî nitelikli bazı eserler ders kitabı olarak okutulmuştur. Söz konusu eserlerden bazılarını zikretmek gerekirse bunlar;

- Necmeddîn el-Kâtibî el-Kazvînî'nin *Hikmeti'l-Ayn*'ı
- Esiruddin Mufaddal İbn Ömer el-Ebherî'nin *Hidâyetü'l-Hikme*'si
- Adudiddin el-İcî'nin *el-Mevâkıf*'ı
- Kadı Beydâvî'nin *Tavâli'ul-Envâr*'ı
- Sa'deddin Teftazanî'nin *Tehzîbu'l-Mantık ve'l-Kelâm*'ı
- Nasiruddin Tûsî'nin *Tecrîdü'l-Kelâm* adlı eseridir.

Zikredilen bu eserler üzerine birçok, âlim şerh, hâşiye ve ta'lik yazmıştır. Yazılan şerh ve hâşiyelerin en meşhurları arasında Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ı ve *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-Ayn*'ı, Muhammed İbn Mübarekşâh'ın *Şerhu'l-Hidâyetü'l-Hikme*'si, Kudbeddin er-Razî'nin *Şerhu'l-Hikmetü'l-Ayn*'ı zikredilebilir. Ayrıca bu eserlerden bazılarında Osmanlı uleması içinden de hâşiye yazarlar olmuştur. Örneğin, *Şerhu'l-Mevâkıf*'a, Şemseddin Muhammed b. Hamza el-Fenârî (ö.1430) ve Alâaddin Ali et-Tûsî (ö.1480)'nin hâşiye yazdığı görülmektedir (Bilge, 1984: 55).

Örneklerini verdiğimiz şerh ve hâşiyeler, Osmanlı Devleti'nin her yönden zirvede olduğu klasik dönemde oldukça yaygın olarak okutulmuştur. Bu bakımdan burada kısaca zikredilen eserlerden bazılarının içerikleri hakkında bilgi vereceğiz.

Seyyit Şerif Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eseri, Adududdin el-İcî'nin *el-Mevâkıf* adlı muhtasar eserine yazılmış bir şerhtir. Eser, temel olarak "mevâkıf" adı verilen altı ana bölüm ve "mersad", "maksad", "mezheb", "fasl", "nev'", "kısım" başlığı taşıyan alt bölümlerden oluşmuştur. Birin-

ci mevkıf, kelâm ilminin tanımı, konusu, önemi ve yararı; bilginin tanımı, kaynağı ve türleri, akıl yürütmenin (nazar) tanımı ve şekilleri (kıyas, istikrâ, temsil v.b.), öncül, delil ve çeşitleri gibi aslında mantığın konuları olan meseleleri içermekte ve eserin giriş bölümü mahiyeti taşımaktadır. İkinci mevkıfın konusu, “el-umûru’l-âmmе” olarak isimlendirilen ilimlerin sınıflandırılması, varlık, yokluk, mahiyet, kavramlar, zorunluluk, imkân ve imkânsızlık, öncesizlik, sonradanlık, birlik, çokluk, sebep ve sebepli gibi metafiziğin ve kısmen de kelâmın temel kavramlarıdır. Üçüncü mevkıfta ise “el-a’râz” ana başlığı altında kelâmcı ve filozoflara göre arazın tanımı ve kısımları, nicelik, nitelik, nisbet, izâfet, zaman, mekân gibi kategorilerle beş duyu gücüne konu olan nesneler ele alınmıştır. Dördüncü mevkıfta, cismin tanımı, mahiyeti, madde ve sûret, basit cisimler ve dört unsur, birleşik cisimler, felekler teorisi, Güneş sistemi ile ay ve güneş tutulması, nefsin varlığı ve çeşitleri ile akıl ve kısımları gibi fizik ve psikolojinin temel konuları “el-cevâhir” başlığı altında incelenmiştir. Beşinci mevkıf, “ilâhiyât” üst başlığı ile mersad alt başlığını taşıyan beş alt bölüm halinde Allah’ın varlığı, birliği, sıfat ve fiilleri gibi klasik kelâmın temel konularına, altıncı mevkıf ise aynı şekilde klasik kelâmın “sem’iyyât” adı altında toplanan nübüvvet, meâd, iman ve inkâr ile imamet bahislerine ayrılmıştır (Seyyit Şerif el-Cürcânî, 1991).

Şerhu’l-Mevâkıf, Osmanlı medreselerinin temel kaynaklarından ve ders kitaplarından biri olma özelliğine sahiptir. Zira eserin genel içeriğine bakıldığında, klasik kelâmın problemleri ile Meşşâî felsefeye ait kavramların bir bütünlük içinde değerlendirildiği ve hatta zaman zaman tasavvufî ve Bâtınî izahlara yer verildiği görülmektedir. Ayrıca bu eser, temel kaynak konumunda bulunmasından dolayı Osmanlı bilginleri tarafından üzerine kırka yakın hâşiye kaleme alınmıştır (İ. Fazlhoğlu, 2003b: 392-393; Sinanoğlu, 2004: 422-424). Seyyid Şerif Cürcânî’nin bu eseri, Fahreddîn Râzî çizgisinin izlenerek kaleme alınan ve Osmanlı medrese eğitimi müfredatı içinde kelâm sahasında ileri derecede okutulan bir eserdir. Bu bakımdan eser, Osmanlı ulemasının kelâmî felsefe-bilim sahasındaki zihniyetini belirleyen en önemli metin olarak kabul edilebilir.⁷

7 Eserin Osmanlı medrese müfredatı içindeki yeri hakkında geniş bilgi için bkz. Cevat İzci, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, Cilt 1, İz Yayıncılık, İstanbul 1997, s. 67-108; Şükran Fazlhoğlu, “Manzume fi Tertib el-Kutub fi el-Ulum ve Osmanlı Medreseleri’ndeki Okutulan Ders Kitapları”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, Ocak 2003, Cilt 1, Sayı 1, s. 97-110; Mustafa Sinanoğlu, “el-Mevâkıf”, *DİA*, C. 29, Ankara 2004, s. 422-424.

Osmanlı medreselerinde en çok okutulan felsefî nitelikli kelâm eserlerinden biri de Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'idir. Eser, Teftâzânî'nin Ebu Hafs Ömer en-Nesefî'nin *Akâid* adlı eseri üzerine yazdığı bir şerhtir. *Şerhu'l-Akâid*, yazıldığı yüzyıldan günümüze kadar Teftâzânî'nin en çok ilgi gören eseridir. Eser, *Şerhu'l-Mevâkıf* gibi “maksad” adı verilen altı ana bölüm ve “fasl”, “mebhas”, menhec”, “kısım”, “nev”, “makâle” ve bazı bölümlerin başına ve sonuna konulan “mukaddime” ve hâtime” başlıklar alt bölümlerden oluşmaktadır (Taftâzânî, 1999). *Şerhu'l-Akâid*, Osmanlı medreselerinde asırlarca okunmuş ve okutulmuştur. Bu yüzden de üzerinde en çok durulan eserlerden biri olmuş ve hakkında birçok haşiye ve ta'likat yazılmıştır. Bu haşiyelerden bazıları, Ahmed İbn Mustaf el-Hayâlî'nin *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâid*'i, Muslihuddîn Mustafa el-Kestelî'nin *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâid*'i, Kırım'lı Ahmed İbn Muhammed el-Hanefî'nin *Keşfu'l-Kırâmî ale'l-Hayâlî*'sidir (Taftâzânî, 1999: 64-67).

Felsefî nitelikli kelâm kitaplarının yanı sıra kelâm konularını içermekle birlikte felsefe eseri sayılan birtakım kitaplar da vardır. Bunlar da aynı şekilde Osmanlı medreselerinde okutulan temel kitaplardandır. Bunların başında Esirüddin Mufaddal İbn Ömer el-Ebherî'nin *Hidâyetü'l-Hikme* adlı eseri gelir. Eser mantık, fizik ve metafizik olmak üzere üç ana bölümden oluşmaktadır. Eserin başında mantık bölümü olmakla birlikte daha çok fizik ve metafizik bölümleri üzerinde durulmuş ve bu bölümleri içeren şerh ve haşiye yazılmıştır (Kâtip Çelebi, 1941: 1028-1030). Yazılan şerhlerden en çok ilgi gören ve üzerine birçok haşiye yazılan Kâdîmîr olarak tanınan Mir Hüseyin b. Muînüddin Meybudî'nin (ö. 1475) şerhidir. Şerh, daha çok İbn Sina'nın Uyûnü'l-hikme ve İşârât ve't-Tenbîhat adlı eserlerini örnek alınarak yazılmış ve eserin ikinci bölümü olan fizik ve üçüncü bölümü metafizik kendi içinde “fen” başlığı altında üç ana bölüm ile “fasl” adı verilen alt bölümlerden oluşmuştur. Ayrıca eserde, önemli görülen bazı hususların vurgulandığı “hidâye” başlığı taşıyan ara bölümler yer almaktadır (Meybudî, 1283).

Fizik bölümünün birinci fenni on fasıldan oluşmakta ve burada, “cisimlerin genel özellikleri” başlığı altında cevher-i ferdin (atom) iptali; madde ve sûret; mekân ve hayyiz; şekil; hareket ve sükûn ile zaman kavramları ele alınmaktadır. İkinci fende ise “felekiyyât” konu edilerek, sekiz fasılda feleklerin yapı, hareket ve ilkeleri işlenmiştir. “Unsuriyyât” başlığı taşıyan üçüncü fende de dört unsur, atmosfer olayları, madenler, bitki, hayvan ve insan nefsi konuları altı fasılda incelenmiştir. Ancak bu bölüm-

de, Ebherî'nin, başka hususlarda büyük ölçüde İbn Sina'nın yanında yer alırken, aklın bilgi üretme sürecinde geçirdiği aşamalar konusunda ondan ayrılması insan aklına feyz gönderdiğini iddia ettiği "fa'âl akıl"dan söz etmemesi dikkat çekmektedir (Sarioğlu, 1999: 222).

Üç fenne ayrılan ilâhiyyât bölümünün birinci fenninde "varlığın sınıflandırılması" üst başlığında yedi fasıl olarak küllî ve cüz'î, bir ve çok, önce ve sonra, öncesiz ve sonrasız, güç ve fiil, sebep ve sebepli ile cevher ve araz gibi klasik ontolojinin temel kavramları incelenmektedir. "Yaratıcı ve sıfatlarının bilgisi"nin ele alındığı ikinci fen on fasıl içermektedir. Burada ele alınan meseleler, İbn Sina felsefesiyle karışık kelâmcı anlayışı ile açıklanmaktadır. Üçüncü fen ise dört fasıldan oluşmakta ve "ayrık akıllar/melekler" ana başlığı altında Tanrı-âlem ilişkisi ele alınmaktadır. Eserin sonunda ise "âhiret ve diriliş ahvâli"nin ele alındığı altı "hidâye"den oluşan "hâtıme" bölümü yer almaktadır (Sarioğlu, 1999: 222).

Ebherî'nin zikredilen eseri, Osmanlı medreselerindeki aklî-felsefî ilimlerin temel kitaplarından biri olarak kabul edilmiş ve medreselerde en çok rağbet gören kitaplardan biri olmuştur. Zira bu eser ve şerhleri, Osmanlı medreselerinin eğitim sistemi kademeleri olan iktisar (başlangıç) ve iktisad (orta) kademelerinde okutulmuştur. Dolayısıyla bu eser üzerine birçok bilim adamı tarafından çok sayıda şerh ve hâşiye yazılmıştır. Bunların en önemlilerinden bazıları, Kutbeddîn el-Cîlî'nin *Şerhü Hidâyeti'l-Hikme*'si, Muhammed İbn Mübârekşâh'ın *Şerhu Hidâyetu'l-Hikme*'si, Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin *Şerhu Hidâyeti'l-Hikme*'sidir. Ayrıca Kâdîzâde Salâhaddin Mûsâ İbn Mahmûd, Hızırşâh İbn Abdullatîf el-Menteşevî gibi pek çok âlim tarafından da hâşiye yazılmıştır (Sarioğlu, 1995: 4; Yormaz, 2003: 36 vd.).

Kelâm konularını içermekle birlikte felsefe eseri sayılan Necmeddin el-Kazvî'nin *Hikmetü'l-Ayn* adlı eseri de *Hidayetü'l-Hikme*'den sonra Osmanlı medreselerinde yaygın olarak okutulan ders kitapları arasındadır. Eser, mantık, tabîyyât ve ilâhiyyât bölümlerinden teşekküldür. Eserin tabîyyât bölümünde, cisim, cevher, madde, suret ve heyûla vb. felsefî kavramlara yer verilmekte ve ilâhiyyât bölümünde de varlıkların taksimi yapılarak birlik-çokluk, tümel-tikel, öncelik-sonralık gibi kavramlar açıklanmakta ve daha sonra da isbat-ı vâcib, sıfatullah, melekler ve ahiret gibi kelâm konuları işlenmektedir. Bu eser üzerine de bir çok şerh ve hâşiye yazılmıştır (Yakuboğlu, 2006: 187-188).

Yapılan bir değerlendirmeye göre, zikredilen eserlerin ve onlara yapılan şerh ve hâşiyelerin, İslâm düşüncesinin üç temel disiplini olan felsefe, kelâm ve tasavvufu bir arada mezcetmesi bakımından önceki dönemlere kıyasla orijinal bir özelliğe sahip olmasına rağmen tek tek konuları ele alış tarzı itibariyle orijinal bir düşünce ortaya koymadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu düşünceye göre, İslâm dünyasında XIV. yüzyıldan itibaren yaygın bir şekilde devam eden şerh ve hâşiyeler gelenegi kuru bir taklitten ibaret sayılmaz; fakat ilmî gelişmeyi sağlayacak, kısır döngüyü ve tıkanıklığı giderecek nitelikte yeni düşünceler ve metotlar geliştirmeyi de başaramamıştır (Yakuboğlu, 2006: 184). Nitekim böyle bir yaklaşım, bazı bilginler ve eserler için geçerli olsa da, Osmanlı düşüncesinin bütününe kapsayan bir tespit olarak değerlendirilemez. Zira Osmanlı Devleti'nde diğer sahalarda olduğu gibi hiç kuşkusuz bilim alanında da birtakım iniş ve çıkışlar gerçekleşmiştir. Kaleme alınan eserler içinde sadece taklit özelliği taşıyanlar olmakla birlikte orijinal özelliğe sahip eserler de mevcuttur. Bu bakımdan bilginleri ve eserlerini incelerken daha dikkatli değerlendirmeler yapılması gerekir.

Ulûm-i cüz'iyeye denilen aklî ilimlerin alanlarıyla da alâkalı birçok eser, Osmanlı medreselerinde okutulmuştur. Örneğin, hendeseden Allâme Şemseddin Mehmet Semerkandî'nin *Eşkâlü't-Te'sis* adlı eseri ve bunun şerhi olan Kadı-zâde-i Rumî'nin kitabı okutulmuştur. Aritmetikten Ali Kuşçu'nun *Risale-i Muhammediyye'si*, heyet ilminden Çağminî'nin *el-Mülâhhas* adlı eseri ve onun şerhleri, mantıktan *Şerh-i Şemsiyye*, *Şerh-i İsagoji* ve *Şerh-i Metâlî*, belâgattan Sekkâkî'nin *Miftahü'l-Ulûm'u* ve İbn Hâcib'in *Telhisü'l-Miftah* ve buna yapılan şerh ve hâşiyeler okutulmuştur (Uzunçarşılı, 1988:20-21). Klasik dönemde, Osmanlı medreselerinde aklî ilimlerden astronomi ve matematik ilminin ayrı bir önemi vardır. Zira Nasîreddin Tûsî'nin kurduğu Merağa mektebi ve Uluğ Bey'in kurduğu Semerkand mektebinde yetişen âlimlerin kaleme aldığı eserler, Uluğ Bey'in öğrencisi Ali Kuşçu ve Fethullah Şîrvânî tarafından Osmanlı bilim dünyasına taşınarak ve yeniden üretilerek Osmanlı medreselerinde okutulmuştur. Dolayısıyla Osmanlı medreselerinde bu ilimlere ait okutulan eserler, Merağa ve Semerkand mekteplerinde yetişen âlimlerin kaleme aldıkları eserlerdir (Yakuboğlu, 2006: 188-190). Ancak bununla birlikte, XVI. yüzyılın sonlarında İstanbul'a gelerek burada astronomiyi geliştiren Takiyyeddin Mehmet (ö.1585) de Osmanlı medreseleri için orijinal eserler kazandıran ve astronomide birçok yenilik yapan kişilerden biridir (Fazlıoğlu, 2007: 554).

Görüldüğü üzere Osmanlı Devleti'nin klasik dönemini kapsayan süreçte oldukça canlı bir ilim hayatı yaşanmıştır. Osmanlı medreseleri, kültür ve düşünce hayatı bakımından belli bir döneme kadar fonksiyonunu iyi bir şekilde icra etmiş kurumlardır. Müderrisler ise çeşitli vesilelerle toplumla iç içe olmuşlar, kendi uzmanlık alanlarıyla ilgili konularda halkı aydınlatmışlardır. Diğer taraftan medreseler, bilim ve düşünce adamlarının sıkça ziyaret ettikleri kurumlar olması nedeniyle, buralarda çeşitli bilimsel toplantılar tertip edilmiştir. Bu toplantılarda ise birtakım felsefî ve dinî meseleler akademik bir düzeyde tartışılmıştır (Yazıcıoğlu, 2001: 126 vd.).

Sonuç

Gazzalî'nin, Meşşâî felsefeyi tenkidi neticesinde İslâm düşüncesi, XII. yüzyıldan itibaren yapısal bir değişikliğe uğramıştır. Zira kelâmın felsefîleşme süreci başlamış, sonuçta felsefe, kelâm ve tasavvuf arasındaki sınırlar ortadan kalkmış, bu üç alanın konuları âdeta iç içe girmiştir. İşte Osmanlı Türk düşüncesinin genel karakteristiği de benzer şekildedir. Bu bakımdan klâsik dönem Osmanlı bilginlerinin felsefe ve felsefî problemler karşısındaki tavrını belirlemede bu niteliğin dikkate alınması gerekir. Başka bir deyişle söylemek gerekirse, Osmanlı'da felsefenin var olup olmadığı hakkında verilecek hüküm, bu üç alana ilişkin eserlerin incelenmesiyle mümkündür.

Klâsik dönem Osmanlı bilginleri, kendilerine ulaşan geleneği takip ederek felsefe-kelâm ve tasavvufun birlikte ele alındığı eserler kaleme alarak felsefî problemlere karşı ilgilerini göstermişlerdir. Ayrıca onlar, Gazzalî ile başlayan Tehâfüt yazımını devam ettirmişler, bu nitelikteki eserlerde kelâmî-felsefî problemleri tartışmışlardır. Dâvûdu'l-Kayserî, İbn Kemal, Nev'î Efendi ve Kâtip Çelebî gibi bilginler, felsefeyle ilgili bazı meseleleri incelemişlerdir. Diğer taraftan klasik dönemdeki Osmanlı padişahları da aklî ilimlere özellikle ilgi göstermişler ve konuyla ilgili olarak bilim adamlarına birçok imkân tanıyarak, onlara özgür düşünme ve çalışma ortamı sunmuşlardır. Bu hususta özellikle Fatih'in ve Kanuni Sultan Süleyman'ın gayretleri dikkatleri çekmektedir. Bütün bu verilerden hareketle denilebilir ki, klâsik dönemde hem Osmanlı padişahları hem de Osmanlı bilginleri genel olarak felsefeye karşı müspet bir tavır sergilemişlerdir.

Osmanlı toplumunda felsefeye karşı olumlu yaklaşımların yanı sıra, bilgisizlikten ve zihniyet yapısından kaynaklanan bir tavır olarak İmam

Birgivî, ve Kadızâde Mehmed Efendi gibi bazı kimselerin ise felsefeyi algılama bağlamında menfi tavır takındıklarını görüyoruz. Bu bakımdan, bazı menfi tutumlardan hareketle, Osmanlı bilginlerinin felsefeye hiç ilgi duymadıklarını, felsefenin toplumsal anlamda kabul görmediğini söylemek mümkün değildir. Zira klasik dönem Osmanlı bilginlerinin kaleme aldıkları eserler dahi incelendiğinde gerçekte Osmanlı düşünürlerinin felsefeye ilgileri görülmektedir. Dolayısıyla Osmanlı Devleti'nde ne kadar önemli bilimsel gelişmelerin olduğu, hem Osmanlı bilginlerinin yaptığı faaliyetlerden ve kaleme aldıkları eserlerden hem de Padişahların düşünlere sağladıkları özgür düşünce ortamından anlaşılabılır.

Kaynakça

- Adivar, A. (1943), *Osmanlı Türklerinde ilim*, İstanbul: Maarif Matbaası.
- Akgündüz, H. (1997). *Klasik dönem Osmanlı medrese sistemi*. İstanbul: Ulusal Yayınları.
- Aristoteles-Augustinus-Heidegger (1996). *Zaman Kavramı*, (çev. S. Babür). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Arslan, A., "Kemal paşa-zâde'nin hâşiye alâ tahâfut al-falasifesi", *Araştırma*. C.10, A.Ü. Basımevi: Ankara 1976.
- Aydın, C. (1989), "Ali Kuşçu", DİA, C. II, İstanbul: TDV Yayınları.
- Bayrakdar, M. (1988). *Kayserili Davud (Dâvûdu'l-Kayserî)*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Bayrakdar, M. (2004), *İslâm Düşüncesi Yazıları*, Ankara: Elis Yayınları.
- Bilge, M. (1984). *İlk Osmanlı medreseleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Bolay, S. H. (2000). Klâsik dönem Osmanlı düşüncesi ve Osmanlı'da tehafüt tutkusu. *Yeni Türkiye, Osmanlı Özel Sayısı III (Düşünce ve Bilim)*, 33, 11-30.
- Bolay, S. H. (2005). *Osmanlılarda düşünce hayatı ve felsefe*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Cürcânî, Seyyit Şerif (1991). *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. VII, (tsh. Muhammed Bedreddin en-Na'sânî). Kum.
- Davudu'l-Kayserî (1997). *Mukaddemat* (çev. H. Şahin, T. Koç & S. Sevim). Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Davudu'l-Kayserî, *Nihâyetü'l-Beyân fî Dirâyeti'z-Zamân*, Esad Efendi, AY. No: 1682/8, vr. No: 67^b.
- Demir, R. (2005). *Osmanlı İmparatorluğu döneminde Türk felsefesi*. C. I. Ankara: Lotos Yayınları.
- Demirli, E. (2005). *Sadreddin Konevî'de bilgi ve varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Düzdağ, M. E. (1972). *Şeyhülislâm Ebussuud Efendi fetvaları ışığında 16. asır Türk hayatı*. İstanbul: Enderun Kitabevi.

- Ebü'l-Alâ el-Affî. (1999). Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de tasavvuf felsefesi (çev., M. Dağ). İstanbul.
- Fazlıoğlu, İ. (2003a). Ali Kuşçu'nun el-muhammediyye fi el-hisâb'ının 'çift yanlış' ile 'tahlil' hesâbı bölümü. *Kutadgubilig, Felsefe-Bilim Araştırmaları*. Sayı 4, s. 135-155.
- Fazlıoğlu, İ. (2003b). Osmanlı düşünce geleneğinde 'siyasî metin' olarak kelâm kitapları. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. 1(2), s. 379-398.
- Fazlıoğlu, İ. (2007). Osmanlılar (İlim ve Kültür). *DİA*, c. 23. İstanbul: TDV Yayınları.
- Fazlıoğlu, İ. (1999). "Davud-ı Kayserî", *YAYOSA*, c. I, İstanbul.
- Fazlıoğlu, Ş. (2003). Manzume fi tertib el-kutub fi el-ulum ve Osmanlı Medreseleri'ndeki okutulan ders kitapları. *Değerler Eğitimi Dergisi*. 1(1), 97-110.
- Gazâlî (1981). *Tehâfüt el-Felâsife, Filozofların Tutarsızlığı* (çev. H. Bekir Karlığa). İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Gazâlî (2002). *Makasîd el-Felasife, Felsefenin Temel İlkeleri* (çev. C. Erdemci). İstanbul: Vadi Yayınları.
- Gazâlî (2005). *Tehâfüt el-Felâsife, Filozofların Tutarsızlığı* (çev. M. Kaya & H. Sarıoğlu). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Güzel, A. (1991). *Karabağî ve Tehâfüt'ü*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- İbn Haldun (1954). *Mukaddime*, c. II (çev. Z. Kadiri Ugan). Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- İhsanoğlu, E. (2000). Osmanlı bilimine toplu bakış. *Yeni Türkiye, Osmanlı Özel Sayısı III (Düşünce ve Bilim)*, 6(33), 482-483.
- İnalçık, H. (2006). *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)* (çev., R. Sezer). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- İzci, C. (1997). *Osmanlı Medreseleri'nde ilim*. c.1, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kalın, İ. (2000). Osmanlı düşünce geleneğinin oluşumu. *Yeni Türkiye, Osmanlı Özel Sayısı III (Düşünce ve Bilim)*, 6(33), 41-46.
- Karlığa, B. (1981). Gazzâlî ve tehâfüt el-falâsife. İmâm Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)* (çev. B. Karlığa) içinde (ss.XVII-XXXI), İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Karlığa, B. (2000). Osmanlı düşüncesinin oluşumu. *Yeni Türkiye, Osmanlı Özel Sayısı III (Düşünce ve Bilim)*, 6(33), 31-40.
- Karlığa, B. (1991). Yirmisekiz Mehmet Çelebi'nin yeni bulunan bir fizik kitabı tercümesi ve onsekizinci yüzyılın başında Osmanlı Düşüncesi. *Bilim-Felsefe-Tarih*, Sayı I. İstanbul: Hikmet Neşriyat, s. 277-331.
- Katip Çelebi (1941). *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütübi'l-Fünûn*, Cilt I., (çev. Ş. Yaltkaya & R. Bilge) İstanbul: Maarif Matbaası.
- Katip Çelebi (1993). *Mizânü'l-Hak fi İhtiyâri'l-Ahak*. (çev. O. Şaik Gökyay). İstanbul: M.E.B. Basımevi.
- Kemal Paşa-zâde (1987). *Tehâfüt Haşiyesi (Hâşiya alâ Tehâfüt al-Falâsifa)* (çev. A. Arslan). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Kılıç, M. E. (1999). İbnü'l-Arabî. *DİA*, C. 23. İstanbul: TDV Yayınları.
- Koçer, H. A. (1991). *Türkiye'de modern eğitimin doğuşu ve gelişimi (1773-1923)*. İstanbul: M.E.B. Basımevi.

- Köse, S. (1998). Hocaîade Muslihuddin Efendi. *DİA*, C. 28. İstanbul: TDV Yayınları.
- Kurt, M., Akşin, S., Ödekan, A., Toprak, Z. & Yurdaydın, H. G. (1993). *Türkiye Tarihi, Osmanlı Devleti (1300-1600)*. c. II. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Kutluer, İ. (2005a). Miftâhu's-Saâde. *DİA*, C. 30. İstanbul: TDV Yayınları.
- Kutluer, İ. (2005b). Mîzânü'l-Hak. *DİA*, C. 30. İstanbul: TDV Yayınları.
- Kutluer, İ. (2000). Fârâbî'den Taşköprizâde'ye: Uygarlık, din ve bilim. *Akademik Araştırmalar Dergisi (Osmanlı Özel Sayısı)*. 4-5, 13-30.
- Kutluer, İ. (1998). Hikmetü'l-İşrâk. *DİA*, C. 27. İstanbul: TDV Yayınları.
- Meybudî, Mir Hüseyin (1283). *Şerhu Hidayeti'l-Hikme*. İstanbul: Matbaa-i Amire.
- Nev'î Efendi (1995). *Netâyic el-Fünûn (İlimlerin Özû)* (çev. Ö. Tolgay). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Ocak, A. Y. (1989). İbn Kemal'in yaşadığı XV. ve XVI. asırlar Türkiye'sinde ilim ve fikir hayatı. *Şeyhülislam İbn Kemal Sempozyumu*. Ankara TDV Yayınları.
- Oktay, A. S. (2005). *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*. İstanbul: İz Yayınları.
- Öçal, Ş. (2000). *Kemal Paşazâde'nin felsefî ve kelâmî görüşleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Öktem, Ü. (1993). *Mestcizade'nin "Al-Hilafiyat bayna al-Hukama ma'a al-Mutakallimin ve al-Hilafiyat bayna al-Mu'tazila ma'a al-Asa'ira ve al-Hilafiyat bayna al-Aşa'ira ma'a al-Maturidiyya" adlı eseri*. Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Öngören, R. (2007). Osmanlılar (Tasavvuf ve Tarikatlar). *DİA*, C. 33. İstanbul: TDV Yayınları.
- Saliba, G. (2006). Miladi II. yüzyıldan sonra müslümanların gezegen teorileri. R. Raşid, *İslam Bilim Tarihi C. I* (çev. H. Türker & C. İpar) içinde (85-159) İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Sarıkavak, K. (1997). *XVIII. yüzyılda bir Osmanlı düşünürü Yanyalı Es'ad Efendi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Sarioğlu, H. (1999). Osmanlı'da felsefe-kelâm-tasavvuf ilişkileri. *Osmanlı*, C. 8. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Sarioğlu, H. (1995). *el-Ebherî'nin kelâm ve felsefeye ilişkin bir eseri*. İstanbul.
- Sarioğlu, H. (2006). Taşköprülüzâde'nin ilim ve felsefe anlayışı. *Osmanlı Bilim Tarihinde Taşköprülüzâdeliler Sempozyumu*. Kastamonu: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Sinanoğlu, M. (2004). el-Mevâkıf. *DİA*, C. 29, Ankara: TDV Yayınları.
- Sözen, K. (2001a). Ebu'l-Berkât el-Bağdâdî'nin zaman teorisi. *Dinî Araştırmalar*, 4(10), s. 161-186.
- Sözen, K. (2005). Klâsik dönem Osmanlı bilginlerinin felsefeye karşı tutumu. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1(14), 1-23.
- Sözen, K. (2002). Klasik dönem Osmanlı Türk düşüncesi. *Yeni Türkiye*, 8(46), 93-104.
- Sözen, K. (2001b). *İbn Kemal'de metafizik*. Isparta: Fakülte Kitabevi.
- Stanford, J. S. (1982). *Osmanlı İmparatorluğu ve modern Türkiye*, C. I. (çev. M. Harmanlı). İstanbul: E. Yayınları.

- Taftazânî (1999). *Şerhu'l-Akâid, kelâm ilmi ve islâm akâidi* (çev. S. Uludağ). İstanbul: Der-gah Yayınları.
- Taşköprülüzâde (1968). *Miftâhü's-sa'âde ve misbâhü's-siyâde fî mevzû'âtî'l-ulûm*, nşr. K. Kâmil Bekrî-A. Ebunnûr, C. I, Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Hadise.
- Tusî, Alâaddin (1990). *Tehâfütü'l-Felâsife (Kitâbu'z-Zuhr)* (çev. R. Duran). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Tusî, Alâaddin (1990). *Tehâfütü'l-Felâsife* (tah. ve ta'lil: Rıza Saade). Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Lübnanî.
- Türker, Mübahat (1956). *Üç Tehâfüt bakımından felsefe ve din münasebeti*. Ankara: TTK Basımevi.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1983). *Osmanlı Tarihi*, C. II. Ankara: TTK. Basımevi.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1988). *Osmanlı Devleti'nin ilmiye teşkilâtı*. Ankara: Türk Tarih Kuru-mu Yayınları.
- Ülken, H. Z. (1998). *İslâm felsefesi*. İstanbul: Ülken Yayınları.
- Yakuboğlu, K. (2006). *Osmanlı medrese eğitimi ve felsefesi*. İstanbul: Gökkuşbe Yayınları.
- Yazıcıoğlu, M. S. (2001). *İslâm düşüncesinin tarihsel gelişimi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Yormaz, A. (2003). *Ebherî'nin Hidâyetü'l-Hikme'si ve Osmanlı Türk düşüncesinde yeri*. Ya-yınlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Estitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı.

Philosophy and Its Importance in Ottoman Classical Era



*Hatice TOKSÖZ, M.A.**

Marmara University Institute of Social Sciences



Citation- Toksöz, H. (2007). Philosophy and Its Importance in Ottoman Classical Era. *Journal of Values Education-Turkey*, 5 (13), 123-154. © Center for Values Education

Abstract- The boundries among philosophy, theology and mysticism in the Ottoman Turkish thought are not clear, in addition, the problems of these fields are mixed with each other. It is necessary to take this into account to clarify the attitudes of the Ottoman scholars towards philosophy and during that period, whether there is an interest in philosophy. In this study, it is put forward that the Ottoman scholars of the classical period showed, in general, positive attitudes towards philosophy. In this respect, continuation of the tradition of Tahafut writing, investigation of some philosophical problems, demonstrations of philosophical cases in several studies could be considered as positive attitudes towards philosophy. On the other hand, negative attitudes towards philosophy aslo can be found.

Key Words- Islamic Philosophy, Philosophy in the Ottomans, Ottoman Thought.

* **Address for correspondence-** Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Ressam Namık İsmail Sk. No.1 34180 Bahçelievler, İstanbul- Türkiye **E-Mail:** toksozhatice@mynet.com