ATATÜRK KÜLTÜR, DİL VE TARİH YÜKSEK KURUMU
TÜRK TARİH KURUMU YAYINLARI
IX. Dizi - Sayı 14[b]

XIV. TÜRK TARİH KONGRESİ

Ankara: 9-13 Eylül 2002

KONGREYE SUNULAN BİLDİRİLER
II. Cilt - II. Kısım

ANKARA - 2005

Türk Tarih Kongresi (14. : 2002 : Ankara)
XIV. Türk tarih kongresi, 9-13 Eylül 2002, Ankara : kongreye sunulan bildiriler.-- Ankara : Türk Tarih Kurumu, 2005.
3 c. 4 c.'te. ; 29 cm.--(AKDTYK Türk Tarih Kurumu yayınları ; IX. Dizi-Sa. 14, 14[a], 14[b], 14[c]).

ISBN 975 - 16 - 1730 – 8 (tk.)

1. Türk tarihi _ Kongreler. 2. Türkiye _ Tarih Kongreler. I. E.a. II. E.a.: Kongreye sunulan bildiriler. III. Dizi.

956.120

ISBN 975-16-1730-8 Tk.
ISBN 975-16-1836-3

AL- EBHERÎ AS-SEMERKANDÎ VE OSMANLI DÜŞÜNCESİNİN ALT YAPISI

HÜSEYİN AYDIN*

Osmanlı düşünce hayatının içeriğinin tahlili, boyutlarının değerlendirilmesi ve Osmanlı bilim zihniyetinin oluşmasının nedenlerinin belirlenmesinde nasıl bir model ortaya koymamız, nasıl bir yaklaşım sergilememiz gerektiği, henüz tartışılmış değildir. Ben, Osmanlı'nın bilimsel anlayışının ve kültürünün, dolayısıyla felsefesinin doğru bir değerlendirmesinin ortaya konabilmesi için, daha önceki dönemlere ait Osmanlı'yı besleyen kaynakların çok iyi değerlendirilmesi gerektiği görüşündeyim.

Osmanlı'nın eğitim-öğretiminin dayandığı ve onu sürekli besleyen kaynaklardan birisi de Ebherî'dir. Bu bildiride, Osmanlı düşünce yapısının büyük ölçüde dayandığı felsefecilerden biri olan *Ebherî* ele alınacaktır. Çünkü Osmanlı'nın düşünce yapısını tasvir edebilmek için, Gazâlî ile birlikte son şeklini almış olan bilim-düşünce geleneğini iyi anlamak gerekir. Ebherî, bu düşünce geleneğinin son şeklini almasından sonra yetişmiş bir felsefecidir. Ebherî, bu geleneğin felsefî yönünün kendisinde çok sade bir şekilde temsil edildiğinden dolayı ve sadece bu nedenle seçilmiştir.

Ebherî'nin tam adı, Esîrüddin al-Mufaddal b. Ömer as-Semerkandî al-Ebherî'dir. Hayatı hakkında açık bilgilere sahip değiliz. Şu kadarını biliyoruz ki, Musul'da doğmuştur. Ailesinin Semerkand'dan geldiği, kendisinin kullandığı "as-*Semerkandî*" nisbesinden anlaşılmaktadır. Tahsilini Musul, Horasan ve Bağdat'ta tamamladı. Musul sarayında bir süre kaldı. Anadolu'da bulundu ve bazı beyler tarafından itibar gördü; ders verdi. Daha sonra Erbil'e yerleşip, orada 1263 veya 1265'de öldü. Doğum tarihi bilinmiyor. O çağların yaş ortalaması göz önüne alınırsa, Ebherî'nin bütünü ile 13. yüzyılda yaşamış olduğu anlaşılır.

Ebherî çok sayıda kitap yazmıştır. Bunlardan iki tanesi vardır ki, Osmanlı bilim ve felsefe hayatında sürekli tedavülde kalmış, şerh ve haşiyeler yazılmış ve Osmanlı düşüncesini belirleyip besleyen kaynaklardan olmuşlardır. Bu iki kitap, *1) İsagoji ve 2) Hidayet al-Hikme*'dir.

Bu kadarı ile Ebherî'yi gözümüzün önüne getirdikten sonra, onun felsefî kişiliğini ve Osmanlı'ya olan etkisini ele almadan önce, Ebherî'nin kendisini içinde bulduğu düşünce iklimini ve düşünce yapısını ortaya koymaya çalışalım.

* Emekli Prof. Dr. (İslâm Felsefesi).

Ebherî'yi Hazırlayan ve Şekillendiren Gelişmeler: Felsefenin Dinîleşmesi

Bir düşünür olarak Ebherî, her düşünür için olduğu gibi, bir düşünce yapılanmasının ürünüdür. Bu yapılanma, felsefenin kendi içinde dinîleşmesi ve İslâm düşüncesi özelinde de *Kelâm ilminin felsefileşmesidir.*

Felsefenin dinîleşmesi, Yunan felsefesinin bir kaderi olarak ortaya çıkar. Aslında felsefenin, insanın bütün problemlerini ele alması nedeniyle, özü gereği, dinî yönü vardır.

Yunan felsefesinin metafizik planda asıl problemi, alemin kıdemi ve kadîm olan ilk madde (arkhe) nin ne olduğu idi. Tanrı'nın varlığı ve nedenselliği, Yunan felsefesi için bir problem değildi; çünkü Tanrı'ya bile takaddüm eden kadîm varlık yanında, Tanrı ikinci derecede kalmaktadır ve üstelik bu Tanrı anlayışı, *aşkın* (*transendental*) değil, *mündemiç* (*immanent, deneme içi*) bir Tanrı anlayışıydı.

Bu haliyle Ortadoğu'ya gelen yunan felsefesi, burada semavî dinler geleneği (kült) ile karşılaştı. Semavî dinler anlayışı ise, *aşkın Tanrı* ve *yoktan yaratma* inancına sahipti. Bu iki görüş, yani Yunan düşüncesinin *kadîm varlık* anlayışı ile semavî dinlerin *yoktan yaratma* anlayışı, aşağı yukarı üç asır birbiri ile mücadele ettiler ve sonunda kendiliğinden gelen bir uzlaşım ile Tanrı'yı olumsuz bir şekilde aşkınlaştırdılar ve *evreni* de Tanrı'dan sudûr ettirdiler. Artık bu, Yunan düşüncesinden ve semavî dinler inancından eser kalmamış *yepyeni bir dindi.* Böylece de felsefe tepeden tırnağa dinîleşmişti.

İslâm Düşüncesine Has Kelâm İlminin (İlm-i Kelâm) Felsefileşmesi

Kelâm ilminin felsefileşmesi, bir sistemleşme, bir sistem kurma gayretinin sonucudur. Şunu hemen vurgulayayım ki, 20. yüzyıl felsefesi, hızla gelişen bilimlerin de verdiği destek ile sistemler dönemini kapatmıştır. Fakat felsefe tarihi, özellikle Ortaçağ Felsefesi, bir sistemler cumhuriyetidir.

Sistem, bilimlerin henüz gelişmediği dönemlerde, fenomenlerin çokluğu, çeşitliliği ve değişkenliğinin bir tek temel ilkenin ürünü olarak görülmesi denemesidir. Varlıktaki çokluk ve çeşitliliğin içinden çıkamayan düşünürler, kendilerince *kadîm olan* bir farazî (fixiv) ilkeden kalkarak, bu çokluğu ve çeşitliliği, mantıkî bir düzenlemeyle, bu ilkenin türevi olarak görme denemesidir. Sistemlerin hepsi de mantıkî kurgulardır. İslâm düşünce dünyasında kelâm ilminin felsefileşmesi, bir sistem haline gelme gayreti ve denemesidir. Yani aynı gayret, bir başka açıdan, kelâm ilmi tarafından gösterilmiştir. Çünkü kelâm ilminin kendine teorik bir temel ve argüman hazırlama ihtiyacı vardı. Aynı zamanda evrenin tümel bir açıklamasını kendi açısından ortaya koyma ihtiyacını da duyuyordu. Bunu da ona felsefe sağlayacaktı. Çünkü Kur'an-ı Kerim, bilimin ve felsefenin konusu olan alana yönelik çok genel teorik bir temel verir, ama elementar bilgi vermez. Kur'an, spekülatif bir evren tasavvuru ortaya koymamıştır.

Kelâm ilminin ontolojik-metafizik açıdan dayandığı temel ilke, *Allah'ın birliği ve evrenin sonradan varolmuş (hâdis) olmasıdır.* Kelâm ilminin amacı, İslâm imanının temel umdesi olan bu ilkenin doğruluğunu ve haklılığını gösterme ve savunmadır. Artık Kelâm ilminin çabaları, bütünü ile evrenin sonradan (hâdis) olduğunu, yani yaratılmış olduğunu göstermeye ve evrenin fenomenlerinin, Allah'ın varlığının ve birliğinin, kadîm ve ezelî olduğunun, değişmenin kendisine arız olmadığının kanıtları olduğunu göstermeye yardımcı olmasına ve bu çerçeve içinde kendilerinin de bir izahının ortaya konmasına **yöneliktir.** İşte bu, sistemleşme gayretidir. Ama kelâm ilminde, Kur'an'ın belirleyici olması nedeniyle, kişisel özellik taşıyan sistemlerin farklılıkları, ayrıntıdadır.

Burada yapılacak şey, evrendeki çokluğu ve çeşitliliği bu ilkeye göre açıklayabilmektir. Evrenin fenomenlerinden kalkarak bunu başarmak mümkün değildir. Çünkü bu çeşitliliği, deskriptif metoda dayanarak, tek kaynaktan türetmek ve tekrar oraya irca etmek mümkün değildir. Yapılacak şey, fenomenal dünyadan yüz çevirmek ve mantıkî tedbirler ile bu amacı gerçekleştirmektir.

Mantığın Bilimselliği Belirlemesi

Ortaçağ'da hayat ve realiteyi kavramanın yegâne yolunu, yöntemini ve metodolojisini mantık oluşturuyordu. Bütünüyle Ortaçağ'ın bilgi öğretisi mantık idi. Mantık, tanım üzerinde durur. Yaptığı da *" ad tanımı"* dır ve bunu da *"yakın cins"* ve *"özel ayırım"* ile yapar. Mahiyeti gereği mantık, *"real tanıma"* asla geçememiştir. Çünkü, hepimizin bildiği gibi, tanımın son derece iddialı bir tanımı vardır: "*Efradını câmî, ağyârını mânî olmak.*" Eğer tanım, bu iddiayı geçekleştiremiyorsa, eksik bir tanımdır. Tanımın tanımını bu şekilde ortaya koyan mantığa göre, aynı zamanda bir şeyin tanımının hiç değişmemesi gerekir: Kişilere, kesimlere ve dönemlere göre tanım olmaz. Mantıkî tanımların değişmezliği vardır. Oysa deneysel verilere dayalı bilimsel tanımlar, yeni deneysel verilerle sürekli değişir.

Dönemin düşünce yapısı, bilgiyi tasvirde değil de, tanımda vermeyi yeğleyip, böylesi ideal bir tanımı da göz önünde tuttuğu sürece, deney dünyasından, hayatın fenomenlerinden uzaklaşmıştır. Çünkü tanımlar, gözlemden elde edilen verilere dayansa idi, hep geçici karakterde olurdu. Fenomenler, oluşun dile gelmesidir. Fenomenlere dayanan, dolayısıyla da tasvirî (deskriptif) olan tanımda *değişmezlik* ve *mutlak genel-geçerlik* aranamaz.

Diğer yönden bu düşünce yapısının tanım anlayışı, bir şeyin mahiyetini vermek iddiasındadır. Mahiyetler ise özleri gereği değişmezler. Kelâm ilminden bir örnek verecek olursak, mahiyetler konusunda Fahreddin ar-Razî, *"Birisine bu hususta fikrin nedir denemez"*, diyor[1]. Çünkü mahiyet ne ise odur; kişilere göre değişmez.

[1] Fahreddin ar-Râzî, al- Muhassal, s. 16.

Mantık, *"düşünmenin bilimidir"*, diye tanımlanır. Mantık düşünmeyi biricik bilme aktı olarak görür. Oysa bilme düşünmeyi kapsar, yani düşünme bilmenin sınırlı bir aktıdır. Çünkü bilme eyleminin dayandığı bilgi aktları pek çoktur. Ortaçağ'ın bu anlayışında gizli bir çelişki de yatmaktadır. Ortaçağ, aklı, bilmede bir otorite olarak kabul etmez; ama aklın eylemi olan düşünmeyi, bilmenin yegâne kaynağı olarak görmüştür.

Mantık, Ortaçağ düşüncesinin dış dünya ile, evren ile ilişkisini kesmiştir. Çünkü mantığın dayandığı kavramların dış dünya ile, ya da başka türlü dendikte, *"fenomenal obje"* ile bir alakası yoktur. Bu kavramlara dayalı tanımların doğruluğu da yanlışlığı da zorunludur. Oysa *"genetik-konstrüktif"* tanımda *kısmen görecelilik* vardır. Aynı zamanda mantığın kavram ve ilkelerini, *parça-bütün, benzerlik, eşitlik, başkalık ve zaman-mekan bağıntılarını* göz önünde tutmadan tabiatın tasvirinde kullanamayız. Mantık, düşünmenin işleyişini de *k ı y a s* (*analoji*) ile gerçekleştirmiştir. İstitradî olarak şunu ilave edeyim ki, Batı'da Rennaisance ile birlikte analiz ve tasvir metoduna geçilince, tabiat bilimlerinin yolu açılmıştır. İslâm alemi bu gelişmeden haberdar olup o yola girmekte çok gecikmiştir. Hep tabiat felsefesi ile avunmuştur.

Tabiat Felsefesinden Tabiat Bilimine Geçilememiştir

Tabiat felsefesi, tabiatın bütünü ile ele alınması, ona menşe ve zaman-mekan yönünden bakılmasıdır. Ayrıca tabiat felsefesi, nesnelerin bilgisini tabiatı gözetleyerek elde etmek yerine, soyut bir takım kavram ve ilkelerin mantıkî açıklaması ile elde etmeye çalışıyordu. Bu çerçeve içinde kalındığı sürece, tabiat biliminden söz etmek mümkün değildi.

Tabiat felsefesi, insanın mahiyetinden kaynaklanan psikolojik bir ihtiyaçtır. Bu nedenle tabiat felsefesi her zaman vardır; ama tabiat bilimi için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Burada söz konusu olan:

a) Bütünü ile tabiatı bilme

b) Tek tek nesneler dünyası olarak tabiatı bilme

Ortaçağ düşünce yapısının genel karakterini taşıyan İslâm düşünce dünyası, sürekli tabiat felsefesi içinde kalmıştır. Tabiat felsefesi içinde bilmeye yönelik ilgi tamamen psikolojiktir. Çünkü insanın idrâk alanına giren bir şeyin bilinmeden kalması insana korku ve kaygı verir. Tabiat bilinmeye çalışılıyor; ama bu çaba, tabiatın örgüsünü oluşturan öğe ve nitelikleri yakalamaya değil, bütünü ile tabiatı bilmeye yönelik idi. Bu da metafiziğin ortaya attığı fiksif (farazî) öğelere dayanarak, mantıkî tedbirlerle tabiatı tümel bir açıklama ile bilmeye çalışıyordu; ama bu, *tabiat bilimi değil, tabiat felsefesiydi.*

Bütünü ile tabiat, metafizik bir idedir. Değişmeyen ve kendi kendisi ile aynı kalan bir yapıdır. Dolayısı ile soyut kavramlar ve ilkelere dayanılarak açıklanmaya ça-

lışılır. Tek tek nesneler dünyası olarak tabiat ise bireysel nesnelerden oluşmuş, dolayısıyla da canlı ve değişken bir yapıya sahiptir. Bu nedenle tabiat bilimi de canlı bir yapı arz eder. "Günümüzde de bilimin ileri derecede değişken bir yapıya sahip olduğuna dair idrak yaygınlaşmıştır."[2] Sadece mantığın *nicelik, nitelik ve durum* kategorilerine dayanarak bu canlı yapıyı (tabiatı) tasvir edemeyiz.

Gazâlî sonrası İslam düşüncesinin ilim anlayışı Ortaçağ anlayışına uygun olarak, beş duyunun konusu olan gerçekliğe asla dayanmıyordu. Bunun zorunlu sonucu olarak da tabiat felsefesinin içinde kalınmış ve tabiat felsefesi aşılıp, gözlem yaparak müstakil tabiat bilimlerine geçilememiştir. Tabiat bilimleri ancak *"real obje"* nin gözleminden kalkılarak kurulabilir. *Real obje, fenomenlerin kanunlu bir bağlantısının karşılık olduğu şeydir. Biz (real) objeyi, fenomenler ve onların birbirleri ile olan bağlantıları sayesinde bilebiliriz.*[3]

GAZÂLÎ

Kelâm ilminin felsefîleşmesi büyük ölçüde kendisine dayandırılan Gazalî de mantığın hegemonyasından kendini kurtaramamıştır. O da mantık ilkeleri ile iş yapmış ve mantık öğrenimini meşru görmüştür. Felsefeyi ve filozofları değerlendirirken elindeki *kriteryum, alemin h u d û s u (sonradan meydana gelmişliği), Allah'ın iradesinin dışında bir nedenselliğin olmadığı ve ölümden sonra dirilmenin (haşr), ruh ve beden ile olacağı konusudur.* Gazalî, bu konulara destek verdiği ölçüde felsefeyle uğraşılabileceğine cevaz verir ve tavsiye eder.

Gazâlî'nin bu görüş ve tavsiyesinin İslam aleminde belirleyici bir rol oynaması, aynı zamanda onun düşünür kişiliğinin özelliğinden kaynaklanmaktadır. Gazâlî, mantığı ve matematiği öğrenmenin herhangi bir sakıncası olmadığını söylerken, bununla amaçlamış olduğu şey, o dönem için mantığın sadece bir metodoloji olması, esasa yönelik konuların varlığı-yokluğu, haklılığı- haksızlığı üzerine bir şey söylememesi, bunun yanında bilimsel hakikate ulaşmanın imkanlarının mantıkta olması; matematiğin ise hem günlük hayattaki önemi hem de yargılarının kesin olması nedeni ile, aynı zamanda Kelâm ilmine teorik bir temel oluşturmasını göz önünde bulundurmaktadır. Kelâmîleşmiş (dînîleşmiş) olan felsefenin temel konuları, zaman ve mekan formlarına tabi olmayan dînî-metafizik karakterli, bir bakıma da Kelâm'ın konusu olan konulardır. Kelâm ilmi de kendisine teorik bir temel ararken, asıl felsefenin konusu olan oluş dünyasının fenomenlerini, kavramsal seviyede olmak kaydı ile, kendine konu edinmiştir. Bir bakıma bunu, felsefeden geri kalmamak, kendine konu zenginliği sağlamak ve kendine bilimsel-teorik bir alt yapı sağlamak için yapmıştır. Gazâlî, kelâm ilminin bu saha aşımını gereksiz bulur ve "Kelâm İlminden maksat bu değildir."[4] der.

[2] Woolgar, Steve, *Bilim Nedir*, s.221.
[3] von Aster, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, s. 14-15.
[4] Gazâlî, *al- Munkızü Mine'd-Dalâl*, s. 24.

Gazâlî, İslam düşünce dünyasında örneğine kolay kolay rastlanmayan, geniş ihatalı bir düşünür ve bilim adamı olmasına rağmen, bilimsel alandaki *görecelilik* ve *geçici doğruluğa* tahammül edememiş, yanlışlarla dolu geleneğe ve yer yer yanlışa düşmekten yakasını kurtaramayan akla karşı tam bir güvensizlik duygusuna teslim olmuş ve tek tek duyuların kendi başlarına bizi bazı kez yanıltmasını mutlaklaştırmış, duyu organlarının birbirlerini düzelttiğini, ki o çağların mutlak bir zaafıdır, görememiş; geleneği, aklı, ve duyuları reddetmiştir. Böylece bir bakıma bilimsellik alanını terk etmiş ve kurtuluşu *Tasavvuf*ta bulmuştur. *"Boşuna Uğraşlara (ya da 'Aldanışlara') Karşı Uyarıcı"* şeklinde de Türkçeleştirebileceğimiz *"al-Munkızu Min ad-Dalâl"* adlı kitabı bu serüvenin hikayesinden başka bir şey değildir.

Gazâlî'nin böyle bir sonuca varıp durmadan önceki performansı, arkadan gelenler için sadece bir medih konusu olmuştur. Aslında Gazâlî, bütün disiplinleri uhdesinde toplamış bir düşünür, bir bilim adamı olarak ideal bir model oluşturmuştur. O, sahip olduğu beyin kapasitesi, problem şuuru (duyarlılığı) ve çalışma kapasitesi ile bunu başarmıştır. Gazâlî'yi model alanlar, onun vardığı sonuç, zamanın ruhuna uygun düştüğünden ve onun sahip olduğu kapasiteye sahip olamadıklarından dolayı onun silik birer takipçisi olarak kalmışlar ve ansiklopedik olmuşlardır.

Oluşan Zihniyetin Anatomisi

Artık bir *z i h n i y e t* oluşmuştur. Bu zihniyet, dünyevî olanla uhrevî olanın kesin olarak ayrıldığı, bilimsel etkinliklerle insanın uhrevî olana ait menfaatlerini göz önünde tuttuğu, dolayısıyla bilim ve felsefenin, insanın dinî kaygılarını izale edecek şekilde oluştuğu bir yapıdır[5]. Bu zihniyette asla *bilimsel şüphe*ye yer yoktur. Zaten din, şüphenin her türlüsüne iyi gözle bakmaz. Çünkü inanmanın konusu olan şeyler, özü gereği, değişim içinde değildir. Bu nedenle de halden hale girmesi, başka konumlar kazanması, olduğundan başka türlü de olabilmesi ihtimali yoktur. Böylece de onlar hakkında şüpheye mahal yoktur. Çünkü Kelâm ilmi ve dolayısıyla dînîleşmiş felsefe, ileri sürdüğü düşüncelere karşı sergilenecek eleştirel tavrı *b a t ı l i n a n ç l a* eş konumda görür.

Dinî alanda *n a s s l a r ı n s ı h h a t i* konusunda, yani *î m â n a l a n ı n d a* herhangi bir şüphe söz konusu değildir. Çünkü Tanrı eseri olan şeyde yanlış yoktur. Mesela tabiat Tanrı'nın eseridir ve onda herhangi bir yanlıştan söz edilemez. Tıpkı bunun gibi, Tanrı'nın eseri olan dinî dogmalarda yanlış söz konusu değildir. Ve aynı zamanda Tanrı'nın eseri olduğuna inanılan bazı dinlerde de inananlara göre, onların dogmalarında da yanlış söz konusu değildir. Bu nedenle de onlara karşı herhangi bir şüphe asla varid değildir.

[5] Bu ifadeden, gerçek bilginin dinî inançları desteklemediğine dair bir kanaate sahip olunduğu sonucu çıkarılmasın. Bilimsel gerçeklik ile iman umdeleri arasında herhangi bir çelişki söz konusu değildir.

Dinî bilimlerde bilimsellik ve dolayısıyla bilimsel şüphe, nassların yorum ve değerlendirmelerinde söz konusudur. Çünkü yorum ve değerlendirmeler insan emeğinin ürünüdür. İnsanın mahiyeti gereği, insan eseri olan her şeyde yanlış ve görecelilik vardır. Bu nedenle bir insan, ortaya koyduğu bir yorum ve değerlendirmenin başka türlü de olabileceğine dair tavrı ve başkalarının da doğrularının olabileceğine yönelik bir kabulü sürekli sergilemesi, işte bu yaklaşım, hem bilimselliği hem de bilimsel şüpheyi içinde taşır.

Artık İslâm düşünce dünyasında yorumlar ve değerlendirmeler, nassların zorunlu bir uzantısı olarak kabul edilmiş ve nasslar kadar onlar da şüpheden azâde tutulmuştur. İnsanın bilme etkinliğinin ürünü olan yorum ve değerlendirmeler, zaman zaman vahyin ürünü olan nassların yerine ikame olmuş ve bu yorumlardan inhiraf, *h e t e r o d o k s i (dinden çıkma)* olarak görülmüştür. Böylece de yeni yorum ve değerlendirme yapma gücü ve etkinliği, bir daha geri dönmeyecek şekilde, ortadan kaybolmuştur. Böyle bir zihniyetin egemen olduğu yerde, şüphe ve eleştirinin yeri yoktur. Oysa bilim ve felsefenin ilk adımı şüphedir. Felsefe dînîleşince, şüpheyi dışlamıştır. Bu da bilimsellik sürecine girmeyi ve gelişmeyi engellemiştir.

Aşağı yukarı Gazâlî'den sonra felsefe ve dolayısıyla ilim bir araştırma faaliyeti olmaktan çıkmış, ancak *"En Yüksek Saaadet(as-Saadet al-Uzmâ)"*i ya da *uhrevî saadeti* elde etmek için teberrüken okunarak kazanılan bir bilgi hazinesi durumu kazanmıştır. Akkirmânî bunu şöyle dile getirmektedir: *"Malum ola ki, Saadet-i Uzmâ ve Mertebe-i Ulyâ , nefs-i nâtıka için Allah-ü Teala'yı cemî-i cihâttan Vacibü'l- Vücûd Lizâtihî ve nekaisden berî ve alâ'l-vechi'l-asvab feyezan-ı hayr menbaıdır, diye marifettir. Badehû ukûl-ü mücerrede ve nüfûs-u felekiyye ve ecram-ı semâviyye ve kâinat-ı unsûriyyeyi marifettir. Hatta nefs-i nâtıkada suver-i mevcûdât, nefsü'l-emirde bulunduğu tertip üzere mürtesime ola da alem-i ruhânî ve alem-i cismânîye müşabeheten bir alem-i mücerred ola. Ve bu idrak, bade'l-mevt, nefs-i nâtıkaya hasıl olmakla lezzât-ı akliyye kendüye hasıl ola."*[6]

İslam düşünce tarihinde amaçlanan bu hedefin dile gelişini Akkirmânî'den almam sizi şaşırtmasın; bu hedef, duraksamadan söyleyebiliriz ki, Gazâlî ve sonrasında oluşmuştur. Daha sonra bu amaç hiç irdelenmeden korunmuş ve İslam dünyasında düne kadar devam etmiştir.

Bundan sonra etkin bir kültür üretiminden söz etmek mümkün değildir. Oluşmuş zihniyetin korunmasına yönelik kadrolaşan kültürde her şey yerli yerine oturmuştur. İslam düşünce dünyası son şeklini aldığında mantık, bilgi felsefesi, varlık felsefesi ve dil felsefesi iç içe girmekteydi. Bu karışım, karşımıza felsefe olarak çıkmakta idi. Bu felsefeye de, başta Kelâm ilmi olmak üzere islâmî disiplinler karşı çıkmışlar ve sürekli felsefeyi küfür kaynağı olarak görmüşler ve onu karşılarına almışlardır; ama ondan, pratik amaçlarla, yararlanmayı da ihmal etmemişlerdir. 18.

[6] Akkirmanî, *İklîl at-Teracim*, s.3.

yüzyılda Akkirmânî, Hidaye Şerhi'ni tercüme etmeyi, felsefenin tehlikesine karşı bir tedbir olarak düşündüğünü söylüyor. Çünkü Akkirmanî'nin bu kitabı tercüme ederken göz önünde tuttuğu şey, halkı felsefenin tehlikesinden korumak ve epistemolojik koşulları yerine getirerek *saadet-i uzmaya* ulaşmaktır[7].

Felsefe bilimsel niteliğini kaybettiği zaman verimliliğini, dinamizmini ve yol göstericiliğini de çabuk kaybeder. Çünkü bilimsel temele dayanmayan düşünme, duyu verileri ile kontrol edilemeyecek olan alana kaçar ve sürekli metafizik nitelikli fiksif ilkelerden kalkar ve sonunda spekülatif bir çalışmaya dönüşür ve iş mantıkî analizlere varıp durur.

Bu zihniyet, tecrübeye yer vermeyen bir akılcılıktı; ama nazarî-spekülatif atılımlara da gücü ve cesareti olmayan bir zihniyet idi.

EBHERÎ

a) Felsefî Anlayışının Niteliği

Ebherî, belirli bir tarihî süreç içinde oluşmuş olan bu zihniyet ve geleneğin oluşturduğu bir felsefeci örneğidir. Ebherî, o dönemde felsefe adına ortada bulunan bilgileri çok iyi bilmektedir. Artık bu bilgiler son bilgilerdir. Doğruluklarından asla şüphe yoktur, yani *son doğrulardır.* Bunları öğrenmekten ve yaymaktan başka, bilim adamına düşen bir şey yoktur. Bu anlayışın sonucu olarak da İslam felsefesi temelde tek bir çizgi ve tek bir yapıya sahiptir. Bilinen felsefe ekolleri arasındaki farklılıklar ayrıntıdadır.Bu yapının temelini, Aristoteles felsefesinden alınan kavramlar oluşturur. Artık bu felsefe, ortada bir problem, bilinmeyen bir şey bırakmamıştır.

Ebherî kitaplarında, o dönemdeki felsefe konularının tamamını ele almıştır. Bu hali ile Ebherî, gününün ölçülerinde, bütünü ile felsefecidir. Kitaplarını, ele aldığı konuların özet bilgilerinin geniş halk tabakalarına yayılması amacı ile yazmıştır. Bu nedenle kitapları, hem ansiklopedik bilgi vermektedir, hem de kendisinin bu konuları *âlimâne* bir şekilde bildiğini göstermektedir. Bu nedenle Ebherî'nin, kitaplarını yazmak için çok emek ve zaman harcamadığı anlaşılıyor. Zaten, insanımızın ve kültürümüzün esprisi gereği övgü makamında, Ebherî'nin *İsagoji* adlı mantık kitabını bir *"kuşluk vakti"* yazdığı rivayet edilir. Kitabın hacmine ve içeriğine baktığımız zaman, bu mümkündür. Zaten kendisi *Hidâyet al-Hikme'* nin başında, felsefenin üç disiplinini de ele alan bu kitabını *irticalen* yazmaya başladığını söylüyor. Böyle bir kitap, Osmanlı'nın medrese hocalarını felsefe konusunda asırlarca besleyen temel kaynak olmuştur.

İsagoji'nin hemen başında müstensih, Ebherî'yi *"Her şeyi bilen imam-şeyh (önder) sonraki bilginler (müteahhirîn) in en üstünü, derin bilgi sahibi (rasihûn) filozofların örnek temsilci(gudve)sidir."* diye tanıtır.

[7] Aynı yer.

Hakkında yazılan son ansiklopedi maddesinde de Ebherî'nin *"filozof"* olduğu ve *"felsefenin problemleri ile uğraştığı"* ifade ediliyor[8]. Ebherî'nin salt felsefe konularını ele almış olması nedeniyle ona *"filozof"* denmesi doğrudur. Ama ben Ebherî için " *'düşünce sisteminde felsefî olan şey bulunmayan' bir filozoftur.",* diyorum. Bu, hem görünürde bir çelişkiyi taşıyan, hem de aşağılama ifade eden bir yargı gibidir. Ben ikisini de amaçlamıyorum.

Ne demek *"düşünce sisteminde felsefî olan şey bulunmayan bir ' filozof ' olmak?".* Bu sorunun cevabı, tabii ki, felsefî olanın ya da felsefenin ne olduğunun belirlenmesinden çıkar.

Karl Jaspers, felsefeyi *"yolda olmaktır"* diye tanımlar. Tarihçi Bernard Lewis de felsefeyi "*Hayatı okumaktır.*", diye tanımlar. Felsefenin teorik manada ne olduğunu ise Thomas Hobbes'un tanımında yakalıyoruz. Hobbes, "*Felsefe, etkilerin nedenleriyle, nedenlerin de etkileriyle olan muhakemeli bilgisidir.*" diyor.

Bu tanımlardan felsefî olanın, hayatın örgüsünü oluşturan fenomenlere açık olmak, bu fenomenlerin dayandığı nedenselliği kurma denemesi içinde bilimsel şüpheye sahip olmak, eleştirel tavır sergileyebilmek ve dolayısıyla *" problem(ler)"* i olmak. Ebherî'nin düşünce sisteminde bu koşullardan hiçbirisi yoktur. Onun için *"düşünce sisteminde felsefî olan bulunmayan filozof"*, derken kasdettiğim şey budur.

"Felsefî olan", o l u ş (kevn ü fesâd) un içinde olabilme anlayışı ve gücüdür; bir süreçtir. Bu sürecin dışına şıkış, gözlemden yüz çevrilip, var olanın bilgisini mantık kavramlarına dayalı tanımda vermeye çalışmakla başlamıştır. Tanım da, soyut hatta fiksif kavramların (madde ve suret gibi) analizi ile yapılmaya çalışılmıştır.

b) Kitapları

Ebherî'nin kitaplarının muhtevası, az önce dile getirdiğim bu hedefin gerçekleşmesini sağlayacak niteliktedir. Çok sayıda kitabı vardır. Ama kendisinden sonra gelenleri ilgilendiren ve tesir icra eden iki kitabı, sürekli tedavülde kalmıştır. Bunlardan birisi mantığa ait olan "*İsagoji*", diğeri de, felsefenin o dönem için başlıca bölümleri (disiplinleri) olan *Mantık, Tabiiyyat ve İlâhiyyatı* konu alan ve adını "*Felsefenin Doğru Yolu Göstermesi*" diye Türkçeleştirebileceğimiz *"Hidayet'ül-Hikme"*sidir. (Bu kitabı bundan sonra sadece *"Hidâye"* diye anacağım.)

İsagoji: Rivayete göre Ebherî bu risaleyi bir kuşluk vakti yazmıştır. Risalenin hem hacmi hem de muhtevası, bu rivayeti doğrular mahiyettedir. İfadeler düşük, tanımlar eksik ve mantığın işlevini gösterecek boyutta bilgi vermiyor. Grekçe "*giriş*" anlamına gelen *isagoji* teriminin bile sözcük anlamını Ebherî'nin bildiğinden şahsen şüpheliyim. Kitap, adının teknik kullanımına uygun olarak, bugün sıradan bir mantık kitabına ancak *"Giriş"* olabilecek hacim ve muhtevada küçük bir risaledir.

[8] *TDV İslam Ansiklopedisi, "Ebherî"* maddesi.

İsagoji, küçük ebatta basılmış olup sekiz sayfadır ve bu hacimdeki bir kitaptan mantık adına çok geniş bilgi beklemek mümkün değildir. Ebherî daha başta İsagoji'nin yazılış amacı ve çerçevesini şöyle belirliyor: *" Bu, herhangi bir bilimde öğrenime başlayacak kimseleri hazırlamak için gerekli şeyleri içine koyduğumuz mantık hakkında bir risaledir."* [9] Risalenin yazımı bu amaç ve çerçeveye bağlı kalmış ve gerçekten mantık öğrenimine yeni başlamış kimselerin ilk başta karşılaşacağı mantık terimlerini tanıtıyor. Bu çerçeve içinde risale yararlıdır. Kısaca ele aldığı konular şunlardır: *sözcüğün (lafiz) delalet çeşitleri, müfret-mürekkep, küllî-cüz'î, zatî-arazî, beş tümel, tanım, önerme ve çeşitleri, tenakuz, döndürme (aks), kıyas ve çeşitleri, bürhan, cedel, hitabet, şiir ve mugâlata.*

Hidaye, o zaman için felsefenin sınırlı konularının bir anlamda ansiklopedik tanıtımı ve özlü bilgi verme çabasının bir ürünüdür. Kitap, o zamanın anlayışına göre, felsefenin üç temel disiplinini, yani *Mantık, Tabiat Felsefesi (Tabîiyyât) ve İlâhiyat* kısımlarını ele almış olmasına rağmen, bugün elimizdeki yazma nüshalara göre, yukarda da değindiğim gibi, tamamı çeşitli nüshalara göre 13-25 varak arasındadır; ama bu hacmi ile bu disiplinleri, dolayısıyla felsefenin konularını tüketici bir şekilde ele almıştır. Bu da, felsefe öğreniminde güdülen hedefin tanımındaki çerçeveyi çok iyi doldurmaktadır. Bu hali ile de Osmanlı bilim adamlarını tatmin etmektedir. Onlar, bu kitapta söylenenleri daha anlaşılır kılmak ve taşıdığı bilgileri sergileyebilmek için ona *şerh ve haşiyeler* yazmaya çalışmışlardır.

c) Hidayetü'l-Hikme'nin Şerhleri ve Onlara Yazılan Haşiyeler

Onüçüncü yüzyılda yazılmış olan *Hidâye* çok ilgi görmüş; hemen şerhler ve bu şerhlere haşiyeler yazılmaya başlamıştır. Bunlar sırası ile şunlardır:

Bu kitabın mantık kısmı üzerine çok az şerh ve haşiye yazılmıştır ve genelde diğer iki kısımının yanında çok az istinsah edilmiştir. Bugün Mantık kısmını diğer iki kısım ile bir arada bulamıyoruz. Mîr Hüseyin al-Meybedî de kitabın mantık kısmını şerh etmemiştir. Akkirmânî de çevirisinin *Giriş*'inde, *"Şarih, zamanında 'halkın rağbeti, fenn-i tabiî ve fenn-i ilâhîyi tahsil etmede olup fenn-i mantığa kesîr-i rağbet olmadığından, gûya fenn-i mantık mensâ (unutulmuş) olmakla iki adet fenni şerh etmeğe iktisâr ettim.' dedi.",*[10] diyor.

Hidâye'nin Tabîiyyât ve İlâhiyyât kısımları üzerine yazılmış şerh ve haşiyelere gelince:

1- Mevlânâzâde (bazı nüshalarda Mollazâde) Ahmet b. Mahmud al-Herevî al-Hazrebânî, Tabîiyyat ve İlâhiyyat'a şerh yazmıştır.

a) Kadı Zade-i Rûmî de bu şerhe bir haşiye yazmıştır.

[9] Ebherî, *İsagoji,* s. 1.
[10] *A.g.e.,* s. 4.

b) Fatih'in hocası olan Hocazâde'ye nispet edilen bir haşiyesi vardır. Fakat Keşf El-Zunun'da naklediliyor ki, Şakâik-i Numâniyye'de Hocazâde'nin "Ben bu şerhe haşiye yazmak niyetinde değildim. Bu şerhi ders olarak Ahmet Paşa'nın kardeşi Ebu Bekir Çelebi'ye okuttum. Bu sırada tuttuğum notları da ona verdim. O da bu notları düzenleyerek söz konusu haşiyeyi tertip etmiş."[11] dediği nakledilyor. Herhalde bu haşiye eksik olmuş ki, onu Muhammet b. Mahmut al-Muğlevî al- Vefâî (öl. 1533) tamamlamış (1518) ve vezir İyas Paşa'ya sunmuştur.

c) Mevlânâ Hüseyin as-Semnânî'nin haşiyesi

d) İkinci Bayezid'in hocası Selahaddin'in haşiyesi, ki Hocazâde bunu eleştirmiştir.

e) Hızır Şah İbn Abdüllatif al-Menteşevî de bu şerhe bir haşiye (1449) yazmıştır.

2- Kâdî Mîr Hüseyin İbn Muînüddin al-Meybedî'nin şerhi. Buna da çok sayıda haşiye yazılmıştır. Bu şerhe haşiye yazanlar da şunlardır:

a) Muslihüddin Muhammed b. Salâh al-Lârî (öl. 1569; Diyarbakır'da medfundur.)

b) Nasrullah Muhammed b. al-Hallâbî

c) Lutfullah b. İlyas ar-Rûmî (1522)

d) Pîr Muhammed İbn. Alaeddin Ali al-Fenârî

e) Seyyid Şerif al-Cürcânî (öl.1413)

f) Emîr al-Esterâbâdî

Bu iki şerhden başka bu kitaba 11 tane daha şerh yazılmış olup toplam 13 tanedir[12]. Osmanlı'nın düşünce yapısı ve bilim zihniyeti, diğer kaynaklarla birlikte, bu kitap ve ona yazılan şerh ve haşiyeler sayesinde tam şekillenmiştir.

Hidaye, felsefenin konularını soyut kavramlar bazında ele alır ve ansiklopedik bilgi verir. Zaten kitabın başında yazar kendisi, "*Hidâye adını verdiğim bu risaleyi bazı kardeşlerimin isteği üzerine irticalen yazdım.*"[13] diyor. Ve tekrar vurguluyorum ki, irticalen yazılmış bir risale, herhangi bir problemi ele almayan ve herhangi bir problemi ortaya koymayan bir risale, kendinden sonra gelen altı asra kaynaklık yapıyor.

d) Hidâyet' al- Hikme'nin İçeriği

Hidaye'nin *Birinci Kısmını* teşkil eden *Mantık,* hacim olarak *İsagoji*'nin iki misli kadardır ve aynı konuları hacmi oranında genişletmiştir. Bu nedenle bu kısmın içeriğine, tekrar etmiş olmamak için, değinmiyorum.

[11] Nakleden "*Keşf El- Zunun,* C. 2, s., 2028.".
[12] Aynı yer.
[13] Ebherî, *Hidayetü'l-Hikme,* Mantık Kısmı, v. a1.

Kitabın *İkinci Kısmı* olan *Tabîiyyat (tabiat felsefesi)*, üç bölüm (fenn)den meydana gelmiştir. *Birinci Bölüm, " cisim"* üzerine olup on tane alt başlık (fasıl)dan oluşmuştur. Ortaya koymaya çalıştığı şey, cismin yapısını ve cisim ile ortaya çıkan matematiksel durumlardır. Dolayısıyla ele aldığı konuların hepsi de *soyut* kavramlardır. Sizlere bir fikir vermesi için, ele aldığı konuları bir nebze tanıtmağa çalışacağım.

İlk ele aldığı şey, o zaman için soyut bir kavram olan *"atom"* dur. Ebherî, cismin yanında bir de atomun olamayacağını ispatlamağa çalışır. Hemen arkasından Aristoteles felsefesinden gelen ve Aristoteles ve Aristoteles sonrası tabiat felsefesinin temel kavramları olan *madde(heyulâ) ve sûret (form)*i ele alır. *Mekanı, zamanı, yer kaplamayı, hareket ve sükûn*un varlığını ispatlamaya çalışır ki, bunlar tanım niteliğindeki açıklamalardır ve tamamen soyut planda söylenmiş şeylerdir.

Tabiat felsefesinin İkinci Bölümü, *Gök Cismi (Felek)* ni konu edinmiştir ve bu da sekiz alt başlık (fasıl) tan oluşmuş olup sekiz konuyu ele almıştır: Felek'in *küresel, basît (tek unsurdan oluşmuş), hareketli, oluş (kevn ü fesad) içinde olmadığı,hareketinin dairesel olduğu ve iradeli hareket ettiğini* göstermeye çalışır.

Üçüncü Bölüm ise *"unsurlar"* hakkındadır ve altı alt başlık halindedir. Burada da *dört unsur, gök olayları, madenler, bitkiler, hayvanlar ve insan* ele alınır. İnsan görüşünü, bu görüşün kaynağını ve Ebherî'nin, dolayısıyla şarihlerin felsefî birikimlerinin niteliğini ortaya koymak için biraz genişce tanıtmak istiyorum. İnsanın önce *düşünen bir canlı olduğu ve bu özsel niteliğinin de, tümelleri idrak etmesi nedeniyle alet kullanan tabiî cismin ilk yetkinlik (kemâl) i olduğunu* belirtir. Bundan dolayı insanda bir *"düşünen güç (kuvve-i âkile)"* vardır ve bu güç, insanda akıl mertebeleri halinde gerçekleşir:

Birinci mertebe *heyulânî (maddî) akıl*dır. Bu akılda *düşünülürler (makûlât)* yoktur; ama bu mertebedeki akıl onları elde etmeye yeteneklidir. Çünkü burada hazır, doğuştan gelen *(huzûrî = a priori)* bilgi vardır; gözlem ve deneye dayalı *(husûlî ve intibaî)* bilgi yoktur. Bu akla *"heyulânî"* denmesinin nedeni, *heyulâ (madde)*, kendi nefsinde bütün suretlerden halîdir, ama hepsini almaya müstaiddir. İşte bundan dolayı bu birinci mertebedeki akıla *heyülânî akıl* denmiştir.

Düşünme gücünün ikinci mertebesi, nefs-i nâtıka için *makûlât-ı bedîhiyyenin* hasıl olması (gerçekleşmesi) dır. Çünkü nefs-i nâtıka, *görünürde olan (bedîhî)* tek tek nesneleri (cüziyyatı) algılar ve aralarındaki ortaklık ve ayrılıkları, *uyarı (tenebbüh)* yolu ile, düşünmeksizin ve bir düzene koymaksızın bilir.

Üçüncü mertebede ise düşünme gücü için *nazariyyat (makûlât =düşünülürler)* hasıl olmuştur, ama bilfiil göz önüne getirme ve gözetleme mümkün değildir; ama bu *nazariyyât* dediğimiz *d ü ş ü n ü l ü r l e r*, düşünme gücü içinde birikmiş durumdadırlar. Bu, *bilfiil akıldır.*

Dördüncü mertebe ise, bu elde edilmiş olan düşünülürlerin gözlenmesi ve mütalea edilmesidir. Bu da, *mutlak akıldır*. Bu mertebede elde edilmiş olan düşünülürlere *müstefad akıl* denir.

Ebherî, üçüncü ve dördüncü mertebe akıllarda bir karışıklığa maruz kalmıştır. Bu durum, oluşmuş zihniyetin içinde yer alan akıl anlayışına ters bir görünümdür. Onun bu ifadesi, başta al-Meybedî olmak üzere, şarih ve muhaşşîleri tarafından eleştirilmiştir[14].

Hidaye'nin *Üçüncü Kısmı, İlâhiyyât* üzerinedir. Üç bölümden oluşmuştur:

Birinci Bölüm, varlığın kısımları üzerinedir. Burada varlık deyince, önermede *konu* olmayıp *yüklem* olan varlığın *kipler (cihet, modus) inden bahsedilir.* Bunlar da *küllî-cüz'î, bir olan-çok olan, önce olan-sonra olan, kadîm-hâdis, kuvve halinde (bilkuvve) olan – fiil halinde (bilfiil) olan, neden (illet) – etki (ma'lûl), cevher-araz.*

İkinci Bölüm, "Allah ve O'nun sıfatlarını bilme" konusundadır. *Üçüncü Bölüm,"melekler"* hakkındadır ki, onlar *soyut akıllar ve gök cisimleri (eflâk) nin nefisleridirler.* Akkirmânî bu kitabı, çevirisinin girişinde şöyle tanıtmaktadır: *"Hikmet kitaplarından 'Hidaye' nam kitap, muhakkık-i kâmil ve müdekkik-i fâdıl 'Esîrüddîn Mufaddal bin Ömer al-Ebherî'nin müellefâtından olup muhtasar ve müfit olmakla beyn al-fudalâi'l-kirâm muteber olmuştur."*[15]

Akkirmânî'nin bu tanıtımında söylediklerinin hepsi de yerindedir. Yani kitap *muhtasardır;* muhtasar olması da belirlenen amaç yönünden *müfid* dir. Bu haliyle de felsefe ile ilgilenenlerin üst düzey kesimi arasında *muteber* dir. Bugün artık bilinmektedir ki, *özet*, bilimin düşmanıdır. Bu hali ile de kitap, felsefe öğrenimi adına felsefeyi öldürmektedir. Ama kitap, o zihniyetin felsefe öğreniminde göz önünde tutmuş olduğu amacı tam olarak gerçekleştirmektedir.

EBHERÎ'NİN OSMANLI DÜŞÜNCE HAYATINA ETKİSİ

Ebherî'nin Hidayesi'ne bu kadar şerh ve haşiye yazılmış olmasına rağmen -benim tesbitlerimle sınırlı olmak kaydı ile söylüyorum – Osmanlı medrese müfredatına girip genel eğitim-öğretim içinde öğrenciye okutulmamıştır. Müderrislerin kendileri için yararlanma kaynağı olmuş ve yine medrese üstü veya medrese dışı öğrenim görenlerin ve felsefeye özel merakı olanların okuduğu, baş vurduğu kitap olmuştur. Bunun başlıca nedeni, Osmanlı medrese müfredatında salt felsefenin ders olarak okutulmamasıdır. Bu nedenle de Hidaye'nin Osmanlı düşünce hayatında doğrudan ve birinci elden yaygın bir etkisinden söz etmemiz mümkün değildir. Bu da felsefenin Osmanlı eğitim – öğretimindeki yeri ve konumuna paralel bir durumdur. Bunun nedenini, önceki söylediklerimin tekrarı niteliğinde olan şu durumları görüyorum: Felsefenin dinîleşmesi ve Kelâm ilminin de felsefîleşmesi olayı,

[14] *İklîlü't-Terâcim*, s. 158-60.
[15] *İklîlü't-Terâcim*, s.4.

felsefeyi bir araştırma ve bilgi üretme etkinliği olmaktan çıkarmıştır. Felsefe, dinî (imanî) konuların temellendirilmesinde yardımcı ve doğru yolun bulunmasında rehber olmaktan başka bir işlevi kalmamıştır. Bu bağlam içinde Ebherî'nin kitabının adının "*Hidayet al-Hikme*" olması da çok anlamlıdır. Ben kitabın adını yukarıda *"Felsefenin Doğru Yolu Göstermesi"* şeklinde Türkçeleştirmiştim. *"Hidaye"* kavramının da kültürümüzdeki anlam, konum ve içeriğini göz önünde tutacak olursak, artık Osmanlı düşüncesinde felsefenin yerini çok daha iyi anlamış oluruz.

Ebherî'nin eserlerinde, özellikle Hidâye'de yeni bir bakış açısı getiren veya geleneksel düşünce içinde yer almayan yeni bir meseleyi ortaya koyan bir yön yoktur. Ele aldığı konularda, kendisinden önceki felsefe ve Kelâm kitaplarında söylenenlere yeni bir şey ilave etmemiş, üstelik onları sadece özetlemiştir. *Özet*in ise bilimde ölüm olduğunu hepimiz biliriz. Hidaye'nin bu kadar şerh ve haşiyeye sahip olması ve itibar görmesi, felsefî birikimin son kadrosunun ansiklopedik olarak kendisinde verilmiş olmasıdır. Öyle ki, kitap, konuların sadece müfredatını verecek kadar muhtasardır. Şerhleri, bu müfredatı diğer kaynaklara dayanarak detaylandırmaktan ibarettir. Mesela Akkirmanî Giriş'te *"Şerh ve ta'vîl, cerh ve ta'dîle müteallik olan kelimât, Mevâkıf, Mekâsıd,Tevâlî, Metâlî, Tecrîd ve Hikmet al-Ayn ve bunların şurûh ve havâşisinden ahz olup..."*[16] der. Çünkü Ebherî geniş bilgi vermiyor, sadece nesli felsefenin konularından haberdar ediyor.

Ebherî'nin kitaplarının muhtevası, kendisinin teorik bir çalışma, eleştirel bir tavır içinde olmadığını gösteriyor. Onun Hidâyesi'ne baktığımızda, kelâmîleşmiş felsefî birikimi çok iyi bildiğini, bu bilginin geniş kitlelere yayılması için ileri derecede bir gayretin içinde olduğunu görüyoruz. Kitabın her faslı bir kavramı ele almakta ve ansiklopedik bir çerçeve içinde onun muhtevasını, tanım niteliğinde vermektedir. Ebherî kitaplarını yeni bir problemi ele almak, polemik konusu olan bir konu hakkında kendi görüşünü bildirmek ... gibi bir gaile ile yazmamıştır. O sadece kitaplarını felsefenin "*hidayet*" yolundaki rehberliğini göstermek için ve felsefenin "*delâlete*" sürükleyici tehlikesini bertaraf etmek için yazmıştır. Kitaptan, yüklenen bu fonksiyonun dışında da bir etki gerçekleşmemiştir.

SONUÇ

Bu kaynaklardan beslenen nesillerden, serbest düşünme kapasitesine sahip düşünür ve araştırıcıların çıkamayacağı kendiliğinden anlaşılır. Ama yine de bu kaynaklardan beslenilerek yeni bir düşünce iklimi oluşamaz mı idi? sorusu akla gelebilir. Elbette oluşurdu; ama çok zordu. Çünkü oluşmuş zihniyetin bilim adamında aradığı nitelikler, farklı idi.

Felsefe ve bilimde gelişme, mevcud bilgi kadrosunun ya da bilimlerin yapısının yetersizliğine dair herhangi bir şuur doğarsa, yeni açıklamalar aranır ve yeni nazariyeler üretilir. Yeni nazariyelerin üretilmediği yerde, bilimsel gelişme olamaz.

[16] *İklîl at-Terâcim*, s. 3.

Mantığın metodoloji ve bilgi öğretisi olduğu yerde, nesnelere göre değil sözcüklere göre düşünülmeye başlanır. Böylece sözcüklere dayanılarak sanal bir evren yaratılır ve bu evren tasvir edilmeye çalışılır.

Osmanlı'nın tevarüs ettiği, hazır bulduğu bu zihniyet, aklın önüne tecrübeyi koymuyor, düşünmenin değirmeninin sepetine sadece mantığın kavramlarını koyuyordu. Bu, salt bir akılcılıktı; ama nazarî-spekülatif atılımlara gücü ve cesareti olmayan bir akılcılık idi. Diğer taraftan Osmanlı, bir cihan devleti olma idesine ve gerçekte de böyle olduğu inancına sahip olmasına rağmen, içine kapalı bir zihniyete, geniş kadrolu ama statikleşmiş bir kültüre sahipti. Ve bunu ısrarla ve bilinçli bir şekilde sürdürüyordu: *Cihanşümûl bir devlet olma ideali ve kapalı bir kültür ve bilim anlayışı*. Bu bir çelişkidir. Bu, din olarak İslam'ın eksiksizliğine olan inancın, İslam'ın ilkeleri çerçevesinde oluşturulmuş olan kültürün de eksiksiz olduğuna teşmil edilmesinden başka bir şey değildi.

Felsefenin dinî amacın güdümünde olması ve ayrıca o dönemlerde yazılan kitapların dinî emirlerin baskısından kurtulamadığı göz önünde tutulursa, dinî görüşlerle organize olmuş felsefî bilgilerin üzerine gidilemeyeceği kendiliğinden anlaşılır. Ayrıca daha önce fetret dönemlerinde düşülmüş olan düşünme ataletini, Osmanlı toplumu ister istemez almış, diğer alanlardaki dinamizmine rağmen, bu ataleti terk edememiştir. Tarikatların verdiği gönül huzuru onlara yetmiş; düşünmenin, yani yeni problemler ortaya koymanın tedirginliğinden, hep farkında olmadan kaçılmıştır.

İşte bu, hayatın dışında kalmaktır. Bunun nedenini de dönemin bilim adamlarının hayatlarında aramak gerekir. İslam düşüncesinin ilk dönemlerinde bilim adamları, geçimlerini temin ettikleri bir meslekleri vardı. Böylece de hayatın içinde idiler. Nizamiye medreseleri ile birlikte ulemanın devlete bağlılığı ve müfredatın devlet tarafından belirlenmesi geleneği, bir daha ortadan kalkmayacak şekilde yerleşmişti. Osmanlılar zamanında bilim adamları, bugünkü anlamda olmasa da, bir anlamda memur konumu kazandılar; ama ne makam garantileri, ne de – yerine göre- hayat güvenceleri vardı. Bu nedenle de bilimsel çalışmanın aradığı düşünme hürriyetine ve düşünme-araştırma sürekliliğini sağlayacak geçim teminatına sahip olamadılar. Böylece de hayatlarında bir istikrar olmadı. Bu istikrarsızlık, onların hayatı görmelerine engel oldu ve hayatın dışında kaldılar.

Osmanlı insanının ideali öbür dünya olunca, bu dünyaya yabancılaştı. Bu yabancılaşma, köksüzlük ve istikrarsızlık duygusu doğurdu. Bu da içe kapanmaya sevk etti. Bu dünya ile ilişki kuran *duyular* mahkum edildi. Onların sağladığı *duyumlarda bilgi niteliği* görülmedi. Bunlara dayalı olarak akıl da reddedildi.

Sonuç olarak şunu ilave etmek isterim ki, Osmanlı ulemasının beslendiği kaynaklarda olmayanın bu ulemada olmasını beklemek mümkün olmamıştır. Üstelik Osmanlı'da bu kaynakların taşıdığı anlayışın zorunlu bir sonucu olarak bilimsel ilgi

ortadan kalkmış, resmî zihniyetin ayakta durması, onun çok yüzeysel bilgilerden oluşmuş içeriği ile en üst düzeyde eğitim-öğretimde yetinilmesi esas olmuştur. Bu yapıyı irdeleyecek, onda gedik açacak ne yeni bir yaklaşım ve görüşe, ne de yeni bir bilgiye ihtiyaç duyulmuştur.

Çünkü devlet yöneticileri, farklılıklardan ve çelişkilerden kurtulmuş, kendi içinde uyuma ulaşmış ve organize olmuş bir zihniyetten pek hoşlanırlar. Hele bilimsel gelişmelerin hayata katkısından bîhaber yöneticiler, böyle bir zihniyete sahip bir milleti yönetmenin rehavetinden çok memnundurlar. Osmanlı, devletin birlik ve düzeninin bozulmaması, otoritesinin eksilmemesi... için inançta, ibadette, bilimsel gelenekte yeni bir şeye asla müsaade etmiyordu. *"Ulu'l-emr"*e itaatin dinî bir emir olduğu devlet anlayışında, bu *itaatin ("ulu'l-emr"* kavramının) muhtevası: *Hem siyasî, hem itikadî, hem de bilimsel anlayışta: B i r l i k t i r.* Bu birliği sağlama uğruna, devletin bilimsel alandaki bazı gelişmelere koyduğu engellemeler az değildir.