

FELSEFE – BİLİM ARAŞTIRMALARI

JOURNAL OF PHILOSOPHY – SCIENCE RESEARCH

19

MART 2011

ÖLÜMÜNÜN 450. YILI NEDENİYLE,
TAŞKÖPRÜLÜ İSAMÜDDİN AHMET EFENDİ (1495-1561)
İTHAF EDİLMİŞTİR.

ISSN: 1303-3387

MEVZÛ'ÂTU'L-ULÛM'DA FELSEFE TASAVVURU

Mehmet Birgül*

THE PHILOSOPHICAL CONSEPTION OF MAWDÛ'ÂTU'L-ULÛM

ABSTRACT

Mawdû'âtu'l-Ulûm that written in Otoman classical history, is a encyclopedia that includes a distinctive classification of the sciences, provides important work of each branch of sciences and give information about the scholars within the framework of the Islamic tradition of learning (sciences). In this Study, we will examine the parts of philosophy, especially theological theme (methaphysic) one in Mawdû'âtu'l-Ulûm. And it is examined the ideas put forward about the nature of philosophy, its status, values and assessments of the thinkers mentioned in the text. Thereby, it will be described generally, at least, the philosophical envision of Mawdû'âtu'l-Ulûm.

Keywords: Mawdû'âtu'l-Ulûm, Tasköprizâde, Philosophy in Ottoman Age, İslamic Theology.

ÖZET

Osmanlı klasik çağında telif edilmiş olan *Mevzû'âtu'l-Ulûm*, İslam ilim geleneği çerçevesinde, kendine özgü bir ilimler tasnifi içeren, her bir ilim dalına ait önemli eser ve âlimler hakkında bilgi veren bir ansiklopedidir. Bu makalede, *Mevzû'âtu'l-Ulûm*'da felsefe (hikmet) ve özellikle ilm-i ilahî (metafizik) için ayrılmış bölümler incelenerek, felsefenin mahiyeti, konumu ve değeri hakkında ileri sürülen düşünceler araştırılacak, metinde adı geçen düşünürlere ilişkin değerlendirmeler incelenecektir. Böylelikle *Mevzû'âtu'l-Ulûm*'un felsefe tasavvuru, en azından ana hatlarıyla, tasvir edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mevzû'âtu'l-ulûm, Taşköprizâde, Osmanlı'da felsefe, İlm-i Kelam.

...

* Yrd. Doç. Dr. Muş Alparslan Ünv. Fen Ed. Fak. Felsefe Bölümü

Bilindiği üzere, Osmanlı cihan-devletinin klasik çağında, Taşköprîzâde Ahmed b. Mustafa Efendi (1495-1561) tarafından Arapça telif edilmiş *Miftâhu's-Sa'âde ve Misbâhu's-Siyâde* adlı eser, müellifin oğlu olan Kemaleddin Mehmed Efendi (1552-1622) tarafından *Mevzû'âtu'l-Ulûm* adıyla Türkçeye çevrilmiştir. Esasen mütercim merhum, babasının eserinin halk arasında *Mevzû'âtu'l-Ulûm* adıyla meşhur ve malum olduğunu belirttiğine göre[1], isim değişikliği yaptığını ileri sürmek pek mümkün değilse de, mezkûr kitabın aslı ile çevirisi arasındaki hacim farkının gösterdiği üzere, epeyce ilaveler ve açıklamalar eklediğini de gözden kaçırmamak gereklidir.

Söz konusu eser, İslâm düşünce geleneğini kavramak için son derece önemli bir 'İlimler Ansiklopedisi' olarak tanımlanabilir. İşte biz, burada, *Mevzû'âtu'l-Ulûm*'u kısaca gözden geçirerek, düşünce geleneğimizin felsefe tasavvurunu – özellikle klasik dönemde yaşamış iki Osmanlı âliminin gözünden- incelemeye gayret edeceğiz.

Sözün başında, *felsefe tasavvuru* ile öncelikle felsefenin ve filozofların konumu, amacı ve değerini, ikincil olarak da felsefi bilimlerin sınıflamasını kastettiğimizi vurgulamak isteriz. Esasen ele aldığı konular hakkında, kuşkusuz izlediği telif metodu gereği, genel-geçer bilgiler vermekle yetinen *Mevzû'âtu'l-Ulûm*'dan, felsefi düşüncenin kıvrımlarına ilişkin bilgiler devşirmek de pek mümkün değildir. Dolayısıyla bizim, *Mevzû'âtu'l-Ulûm* rehberliğinde peşine düşeceğimiz problematik, felsefenin, İslâm Medeniyetinin doğal bir halkası olan Osmanlı klasik çağı ilim ortamı içindeki yeri, felsefeye biçilen değer, hangi filozofların ve felsefi eserlerin nasıl ele alındığıdır. Dolayısıyla 'Felsefe tasavvuru' kavramı da, bu sorunu total olarak ifade etmek üzere kullanılmaktadır.

Mevzû'âtu'l-Ulûm'da ortaya konan felsefe tasavvuruna değinmezden önce, ilk olarak, eserde izlenen metodu kısaca değinmek istiyoruz. Bunun hemen ardından da *Mevzû'âtu'l-Ulûm*'daki ilimler tasnifini özlü bir biçimde inceleyeceğiz. Böylelikle hem işimizi kolaylaştıracak sağlam bir giriş, hem de söz konusu eserde felsefe için belirlenen konumun daha iyi kavranmasını sağlayacak elverişli bir başlangıç yapacağımız kanısındayız.

Mevzû'âtu'l-Ulûm, ilim ve talimin fazileti, adabı ve metodu, öğrenci ve öğretici üzerine gerekli şartlar ve görevler hakkında verilen bilgilerden sonra, kökü İslâm Medeniyetine uzanan, özgün bir 'ilimler tasnifi' yapmaktadır. Bunun ardından, ilimler tasnifi takip edilmek suretiyle, her bir ilmin konusu, amacı ve metodu hakkında kısa ama son derece vazıh ve özlü analizler yapılmakta, söz konusu ilmi ilk defa vaz eden ve mezkûr ilme ilişkin eser yazan âlimler hakkında bilgi verilmektedir. Kuşkusuz ele alınan ilim hakkında konuşurken, kendilerine dair bilgi verilen âlim ve eserler, rastlantısal ve savruk biçimde sıralanmamaktadır. Dikkatle incelendiğinde, her bir ilim alanında, ilim çevrelerince en ziyade tanınan ve rağbet gören zevat ve eserlerin ele alındığı açık bir biçimde görülmektedir. Dolayısıyla *Mevzû'âtu'l-Ulûm*, İslâm Medeniyetinin ilim geleneğinde –deyim yerindeyse– kalburun üstünde kalmış seçkin alanı göstermektedir, diyebiliriz. Ese-

[1] Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Mevzû'âtu'l-Ulûm*, (Müt. Kemâleddin Mehmed Efendi), İkdâm Mat. (h.) 1313, I/15.

rin, sadece bu açıdan incelenmesi bile, karşımıza son derece önemli bir manzara çıkarmaktadır kanısındayız. Mamafih, biz, sözün başında vaat ettiğimiz üzere, sadece felsefe tasavvuru konusuna temas etmekle yetineceğiz.

Mevzû'âtu'l-Ulûm'da yapılan ilimler tasnifinin, düşünce geleneğimizin, İbn Sina sonrası edindiği genel tavra bağlı kaldığını gösteren ve kitabın başlarında ortaya konan izaha göre; tüm var-olanlar, varlık bakımından dört katmana ayrılmaktadır: Kitabet yani yazı katmanı, İbare yani söz katmanı, Zihinsel katman ve a'yân yani bizatihi var-olanları ifade eden dış dünya katmanı. Bunların ilk ikisi yani yazı ve söz katmanı, kesinlikle mecazîdir; zihinsel katmanın hakiki anlamıyla var-olanları içerip içermediği konusu ihtilaflıdır. Ne var ki bizatihi var-olanların yer aldığı a'yân yani dış dünya katmanı kesinlikle ve asıl anlamda varlığı ifade etmektedir.[2]

Metinden hemen anlaşıldığı üzere 'ilim', bizzat var-olanları konu almak üzere tasarlanmakta, bununla birlikte geleneğimize has bir nitelik olmak üzere, mecazi varlık alanı yani bizatihi var-olanları imleyen ve işaret eden semboller evreni de ilim dairesine dâhil edilmektedir. Fakat asıl var-olanlar ile bunların imgeleri olan ve bu nedenle mecazen var sayılanlar, kuşkusuz hakiki anlamda var-olanlar merkeze alınarak, 'amaç' ve 'amaca ulaştıran yardımcı' olarak konumlandırılmaktadır. Nitekim ilk üç katmana ait olan ilimler *âlî* olarak isimlendirilmekte, yani hakiki anlamda var-olanlara ilişkin ilimlere âlet ve yardımcı disiplinler olarak sunulmaktadır.[3]

'Kem âlât ile kemâlât olmaz' darb-ı meseli, geleneğin, âlet ilimleri olarak isimlendirdiği disiplinlere niçin son derece önem verdiğini ve hatta bir dönemden sonra asıl ilimlerle uğraşıyı gölgeleyecek biçimde âlet ilimlerine yöneldiğini açıklamaktadır. Mamafih *Mevzû'âtu'l-Ulûm*, yine geleneksel anlamdaki *teorik* ve *pratik* ayrımını da ihmal etmemektedir. Sadece hakiki anlamda var-olanları inceleyen ilim, ya amelîdir ya da nazarî. Bunlardan ilkinde incelenen şey, bizatihi kendisi için talep edilmez, başka bir şey için istenir. Oysa ikincisinin konusu, bizatihi kendisi için istenen şeylerdir.[4]

Bizatihi var-olanlara ilişkin ilim –ki asıl varlık ve bilgi alanının burası olduğu gözden kaçırılmamalıdır- ikiye ayrılmaktadır: Bunlardan ilkinde "*mücerred re'y ve muktezây-ı akl ile bahs olunur ki, ol ulûm-ı hikemiyyedir ki, ahvâl-i mevcûdât-ı hâriciyyeden bi-hasebi't-tâkati'l-beşeriyye bahs ider*".[5] İşte felsefe, budur: İnsanın gücü nispetinde, salt düşünce ve akıl ilkeleri ile dış evrende ve bizatihi var-olan şeyleri araştırması. İkinci kısım ise yine dış evrende var-olanları araştırır; ama "*ânda bahis kavâid-i şer' üzere olub vâsıl-ı müdde'âyı bi-lâ şübhe teslîm idüb şer'-i kavîmden ahz olunur ki, ol ilm-i usûl-i dîndir*".[6]

[2] *Mevzû'âtu'l-Ulûm*, I/116-7
[3] *Mevzû'âtu'l-Ulûm*, I/117.
[4] *Mevzû'âtu'l-Ulûm*, I/117.
[5] *Mevzû'âtu'l-Ulûm*, I/335.
[6] *Mevzû'âtu'l-Ulûm*, I/335. Burada *İlm-i usûl-i dîn* ile İlm-i kelamın kastedildiğini tasrihe herhalde gerek yoktur. Nitekim *Mevzû'âtu'l-Ulûm*'un kelam ilmine ayırdığı bölümün başlığı şöyledir: "Ulûm-ı şer'yyeden ilm-i usûl-i dîndir ki ilm-i kelâm ile müsemmâdır" *Mevzû'âtu'l-Ulûm* I/594.

Bu satırlar, felsefe ile felsefileşmiş müteahhir ilm-i kelam arasındaki ortaklık ve farklılığı, son derece özet fakat açık biçimde ortaya koymaktadır. Herhalde bu durumu, mantık biliminden emanet alacağımız üç kavramla açıklamak daha verimli bir yorum alanı açacaktır önümüzde. Bilindiği üzere mantık, bize, her bir bilimin üç unsuru olduğunu söylemektedir: a. Sınırları belli bir konusu yani vazedilmiş bir tabiat b. Genel ve kendine özel ilkeler c. Metâlib yani bu bilimde konuya aidiyeti araştırılan nesne ve olgular.[7]

Metni incelediğimizde, felsefe ile kelamın konu bakımından ortak olduğunu; ama ilkeler ve soruşturulanlar açısından farklı biçimde kurgulandığını görmekteyiz. Her ikisi de var-olanları konu edinmektedir kendisine; fakat felsefe, bizzat düşünen insanın görüşü (mücerred re'y) ve aklî ilkelerin gereği (muktezây-ı akl) ile hareket etmektedir. Oysa aynı konuyu araştıran usul-i din ya da ilm-i kelam, şeriat kaidelerini ilke olarak almakta ve şeriattan aldığı için de zaten doğruluğunu kabul ettiği savını araştırmaktadır. Kuşkusuz bunun nedeni, bizatihi doğruluğun araştırılması değil, söz konusu savın doğruluğunun gösterilmesidir. Kelamın apolojik tavrını ortaya koymaktadır bu durum. Böylece mevzu bakımından aynı sayılan felsefe ve kelam, mebâdî yani ilkeler ve metâlib yani araştırılanlar hususunda ayrışmaktadır. Buradan çıkan sonuç şudur: Felsefe, kelamın işlevini tam olarak yerine getiremez; ne var ki kelam ilmi de, felsefenin yerini dolduramaz. Zira felsefe, ilm-i kelamdan farklı olarak, önceden belirlenmemiş bir hedefe doğru yürümektedir ve dolayısıyla, özünde, apolojik tavra karşıtlık barındırmaktadır. O halde felsefe aracılığıyla bir inancı savunmak için kullanılan metodoloji, söz konusu inancı yıkmak için kullanılma potansiyeli de taşımaktadır. Mamafih kelam ilminin de, felsefenin kapladığı alanı tamamen dolduramayacağı açıktır. Çünkü kelam, felsefe ile paylaştığı ortak konuyu yani 'bizatihi varolan'ları, kendi ilkelerine uyarlayacak tarzda seçmekte, dolayısıyla metalib yani araştırılanlar alanını yapay bir biçimde yeniden düzenlemektedir.

Mevzû'âtu'l-Ulûm'da, bizim asıl konumuzu oluşturan teorik-felsefî bilimler, Meşşailerin Aristoteles'ten miras aldığı tavra uygun biçimde sınıflanmıştır: Eğer araştırma hem harici hem de maddeden soyut var-olan hakkında olursa, bu, ilm-i ilahidir ve tabiiyattan sonra okunduğu için Mâ-ba'de't-tabî'a adını da almaktadır. Eğer harici ve maddi var-olanlar, araştırma sırasında soyutlanıyorsa, bu, riyazi yani matematik bilimleri ifade eder. Hârici ve maddi var-olanları, maddeden soyutlamaksızın araştıran bilim ise tabiiyat yani fiziktir.[8]

Bu sınıflama, Aristoteles'in teoretik bilimlere ilişkin sınıflamasıyla aynıdır.[9] Mamafih söz konusu ilimlerin derecelendirilmesi, Aristoteles'in değerlendirmesinden önemli bir farklılık göstermektedir. Grekçe 'mathematikos', alıştırma ve idman anlamına gelen riyâzat ile birebir aynı anlama gelmektedir ve bu isimlendirmenin nedeni, felsefe eğitimi sırasında matematik bilimlerin öncelenmesidir. Çünkü matematik bilimler kesin kanıtlamaya dayandıklarından, öğrencilerin, işin başında kesin kanıtlama ile tanışmasını ve zihinlerinin alışmasını sağlarlar. Do-

[7] Bu genel izah hakkında, güzel bir mütalaa için bkz. İbn Rüşd, Telhîsu Kitâbi'l-Burhân, (thk. Mahmud Kasım), el-Hey'etu'l-Mısriyye, Kahire 1982, s. 70.

[8] *Mevzû'âtu'l-Ulûm*, I/336.

[9] Aristoteles, Metafizik, (çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yay. İst. 1996, 1025b-1/1026a-30, s.291-7.

layısıyla *Mevzû'âtu'l-Ulûm*'da, riyâziyât kavramı hakkındaki açıklama, teknik olarak, kesinlikle Yunanca kökenini yansıtmaktadır. Fakat metnimiz, bunun hemen ardından, ilahiyatın, mevzuunun maddeden soyut olması nedeniyle *ilm-i a'lâ* olarak da adlandırıldığını belirtmektedir; oysa tabiiyat, mevzuu her bakımdan maddeyle ilgili olduğu için *ilm-i ednâ* olarak dahi isimlendirilmektedir.[10] Bu durumda *Mevzû'âtu'l-Ulûm*, eğitim sırasını *matematik, fizik* ve *metafizik*; üstünlük sırasını ise *fizik, matematik* ve *metafizik* olarak sunmaktadır. Burada, üstünlüğün mihengi olarak, soyutluk ve somutluğun yani maddeyle münasebetin belirlendiği açıkça görülüyor. Oysa Aristoteles, üstünlük sıralamasını, bizatihi var-olan yani birincil cevherler açısından yapmakta ve bu nedenle fizik, metafizikten hemen sonra gelmektedir.[11]

Bu noktada, İbn Sina'nın güçlü etkisini açık biçimde müşahede ediyoruz. Zira *Mevzû'âtu'l-Ulûm*'daki teorik felsefî ilimler sınıflamasının ve özellikle bu ilimler arasındaki üstünlük sıralamasının, açıklamalarıyla birlikte, neredeyse doğrudan doğruya İbn Sina'dan alındığını görmekteyiz.[12] Esasen bu durumda şaşılacak bir şey yok. Zira eserin, İbn Sina'ya yaptığı atıflar, ama özellikle onun hal tercümesinde görülen fevkalade sitayişkâr cümleler, Şeyhu'r-reîs ile mevcut olan sıhriyeti apaçık ortaya koymaktadır.

Bilindiği üzere gelenek, her ilmin tarifi, mevzuu ve gayesi ile söze başlar. *Mevzû'âtu'l-Ulûm* da ilm-i ilahi yani metafizik için ayırdığı sayfalara aynı tarzda başlamaktadır: Metafizik, var olması bakımından, var-olanlardan bahseden ilimdir. Doğal olarak mevzuu, var olması bakımından var-olandır. Gayesi ise hak olan kanıların ve konusuna uygun tasavvurların elde edilmesidir.[13] Burada, bizim 'kanı' olarak çevirdiğimiz 'itikad' ve tasavvur kavramlarını, İslâm mantık geleneğindeki tasdik ve tasavvur ayrımını hatırlamak suretiyle daha iyi kavrayabiliriz. Böylelikle *Mevzû'âtu'l-Ulûm*, metafiziği, mevzuu bakımından ontolojik fakat gayesi açısından epistemolojik bir mahiyette sunmuş olmaktadır. Nitekim bunun ardından gelen satırlarda, en üstün ve yüce ilim olan metafiziğin, bu ilmin hakikatlerine vakıf ve inceliklerini kavrayışta istikamet üzere olan ârife layık olduğu, önemle vurgulanmaktadır. Dolayısıyla böylesi bir bilgi, kuşkusuz herkese açık olamaz; *"zira insândan az kimse vardır ki aklı, keder-i evhâmdan sâfî ve Fehmi, mehâvî-i ibhâmdan halâsda vâfî ola"*.[14]

Öyleyse, özellikle metafizik bağlamında, felsefe, kişinin ahlaki durumu ve şahsiyetiyle doğrudan ilişkilidir. Felsefe, ancak hikmeti almaya uygun ruhların işidir; çünkü bilgi, insanın ruhsal seyrinin ayrılmaz bir parçasıdır. Bu nedenle doğru düşünce, doğru bilgi ve doğru eylem ayrılmaz bir bütündür. Bu tavrın, insanın ruhsal ve ahlaki evreni ile bilgi ve bilimi birbirinden kesin hatlarla ayıran modern zihniyetten son derece farklı olduğu muhakkaktır. Dolayısıyla *Mevzû'âtu'l-Ulûm*'daki felsefe tasavvurunun, ilkçağdan itibaren süregelen ve

[10] *Mevzû'âtu'l-Ulûm*, I/336.
[11] Aristoteles, Metafizik, 1025b-22-30, s.294.
[12] Bkz. İbn Sina, Risâle fî Aksâmi'l-Ulûmi'l-Akliyye, (Resâil Fi'l-Hikme ve't-Tabîiyyât içinde), Matbaa-i Cevâib, Kostantiniyye (h.) 1297, s.72
[13] *Mevzû'âtu'l-Ulûm*, I/336.
[14] *Mevzû'âtu'l-Ulûm*, I/337.

felsefeyi, aynı zamanda kişiliğin saflaştırılması olarak gören klasik tavrın bir devamı olduğunu da açıkça görmekteyiz. Nitekim *Mevzû'âtu'l-Ulûm*, bilgi kazanımının ya nazar ya da tasfiye yoluyla gerçekleşeceğini bir postulat olarak belirlemektedir.[15] Mamafih salt düşünce anlamına gelen nazar ile tutkulardan arınma yoluyla nefsin saflaştırılması manasındaki tasfiye, birbirinden kopuk ve irtibatsız değildir. Fakat salt düşüncede bir mertebe vardır ki, tasfiye yoluna yakın ve bitişiktir; hatta bu mertebenin sınırı, tasfiyenin hududuna dayanır. Bu, *"Hikmet-i zevkiyyedir"*.[16]

Hikmet-i zevkiyye yani tadılan, hissedilen hikmet kavramı, esasen İşrâkî bir terimdir.[17] Nitekim sözün burasında *Mevzû'âtu'l-Ulûm* şöyle demektedir: *"Selefde Sühreverdî ol rütbeye vâsıl olanlar[dan]dır. Ve Himetü'l-İşrâk nâm kitâbı ol makâmdan sâdırdır"*.[18]

Osmanlı ilim çevrelerinde son derece etkili olmuş iki isim, bu bağlamda ve çerçevede zikredilmektedir: Rum diyarında Mevlana Şemseddin Fenârî (1350-1430) ve Acem ülkesinde Mevlana Celaleddin Devvanî (ö. 1502). Bu iki ismin önderi olarak ise Sadreddin Konevi (ö.1274) ve Kutbeddin Şirazî (ö.1311) gösterilmektedir. Bu pasaj, İbn Sina eliyle kelam ve tasavvufa oldukça yaklaşan felsefenin, İbn Sina felsefesinin eleştirisi ve yorumu üzerine kurulu İşrâkilik elinde aldığı son şeklin, özellikle Osmanlı ilim çevrelerinde –en azından belli bir döneme kadar- son derece etkili olduğunu kanıtlamaktadır. Esasen Kâtip Çelebi gibi bir şahsiyetin, kendisini, Hanefiyyü'l-Mezheb ve İşrâkıyyü'l-Meşreb olarak tanıtmasında[19], bu ilmî geleneğin izleri açıkça görülmektedir.

Buradan çıkan sonucun, Osmanlıların, felsefeye ilgi göstermediğini ileri süren aceleci hükümlerle çeliştiği meydandadır. Osmanlı'da felsefe her zaman var olmuştur; ama belli bir tarzdadır bu felsefî faaliyet. Bununla birlikte, söz konusu felsefî faaliyetin hangi problemleri tükettiğini ve ne gibi düşünceler ürettiğini kavramak için, ne yazık ki çok daha yoğun araştırmalar yapmak gerekmektedir.

Daha önce temas ettiğimiz üzere, *Mevzû'âtu'l-Ulûm*'un kendine has bir üslubu vardır; eser, hem belirli bir ilim tasnifini izleyerek her bir ilmin tanımı, konusu ve mahiyeti hakkında bilgi verir, hem de söz konusu ilim alanında öne çıkan bilginleri ve temel eserleri tanıtır. Kuşkusuz felsefe söz konusu olduğunda da aynı tavır sergilenmektedir. İşte bu bağlamda *Mevzû'âtu'l-Ulûm*, nazari hikmete ait ilimlerin kaynağı ve üstadı olarak İdris'i (a.s.) göstermektedir. Allah'ın peygamberlik verdiği bu zat, takvimi ve hesap ilmini meydana koymuş ve yetmiş iki dili insanlara öğretmiştir. İdris Nebi, Mısır'da doğmuştur ve asıl ismi *Hermesü'l-Herâmise*'dir. Yunanca, Utarit yani 'Merkür' anlamına gelmek üzere *Ermîs* (Hermes) denilmektedir ona. Bu isim Arapça telaffuzla *Hermes*'e tahvil edilmiştir. Mamafih İdris Nebi'nin asıl adı -

[15] *Mevzû'âtu'l-Ulûm*, I/110.
[16] *Mevzû'âtu'l-Ulûm*, I/337.
[17] Şehrezûrî, Hikmetü'l-İşrâk'a yazdığı mukaddimede şöyle demektedir: "işte bu, hikmet-i zevkiyyedir; ona pek az hakim (filozof) ulaşabilmiş, ancak Allah'a inanan (müteellih) ve fazilet sahibi pek az hakim onu elde edebilmiştir". Sühreverdî, Kitâbu Hikmeti'l-İşrâk, (thk. Henry Corbin), Encümen-i Felsefe-i İrân, Tahran 1977, s. 5.
[18] *Mevzû'âtu'l-Ulûm*, I/337.
[19] Kâtib Çelebi, Keşfu'z-Zunûn, (thk. Ş. Yaltkaya, R. Bilge), Milli Eğitim Basımevi İst. 1971, I/13.

ki Kıptça'sı kastedilmektedir kuşkusuz-, Henûh'dur. Bu isim de Uhnûh olarak Arapçalaştırılmıştır. Kur'ân'da ise de-re-se kökünden türetilmiş 'İdrîs' adıyla anılmaktadır; zira Kitâbu'llah hakkında çok yoğun biçimde ders vermekle meşhurdur. Bazılarına göre İdris'in muallimi, Mısır ahalisinden *Gonazimon* ya da *Agsazimon*'dur ki, bu isim 'saadetli ata' anlamına gelmektedir. Kimileri ise bu kişinin Hz. Şis olduğunu ileri sürmüşlerdir. İdris Nebi, son peygamberin sıfatlarını haber vermiş, yerde ve gökte olanların cümlesinden sorulan sorulara kusursuz cevaplar vermiştir. Kısacası ilmin kaynağıdır İdris Nebi; bu nedenle "*cemî-i matlûbunda duası müstecâb mezheb u dîni salâh u nizâm-ı âleme a'zam-ı esbâb olur*".[20]

Mevzû'âtu'l-Ulûm'daki bu bilgiler, Hermetik kaynakları akla getirmektedir. Nitekim metnimiz, bize, Hz. İdris hakkında çok ilginç ayrıntılar vermektedir: Kıblesi güneye, ekvator hattına doğru olup bedeni eksiksiz, yakışıklı, sık sakallı, alnının iki yanında saç olmayan, geniş omuzlu, iri kemikli, eti az, gözleri berrak ve sürmeli imiş. Daha önemlisi Hz. İdris, ahkâm-ı nücuma ilişkin bilgi veren ve tufan hakkında uyarıcı heykeller yaptırarak büyük binalara yerleştirmiş. Ayrıca bütün ilim ve sanatlara, bunlara ilişkin aletlere ilişkin açıklayıcı resimler yaptırmış, piramitleri inşa ettirmiştir. Bunun nedeni tufan ile bu ilimlerin ve sanatların ortadan kalkması endişesiymiş.[21]

Bu bilgiler, İstanbul'da hala yazma nüshaları bulunan ve o dönemde Osmanlı ulemasının rahatça ulaşabildiği *Muhtâru'l-Hikem*, *Müntehabu Sıvâni'l-Hikme* ya da *Fihrist* gibi dolaylı kaynaklardan alınmış olabilir. Tabii Hermes ve Agasazimon adlarının, Hikmetü'l-İşrâk'ın girişinde de, kendine özgü bir felsefî tarih kurgusu bağlamında zikredildiğini gözden kaçırmamak gereklidir.[22]

Felsefenin kaynağını bir peygambere bağlamak, Müslüman dünya açısından, felsefeye olumlu yaklaşmak anlamına gelmektedir. Nitekim *Mevzû'âtu'l-Ulûm*'un tanıttığı esâtize-i hikmetin ikincisi *Eflatun* hakkında da olumlu bir tavır takınıldığını görmekteyiz. Kuşkusuz Platon bir peygamber değildi; ama mademki *ulûm-ı hikemiyyeyi* ilk vazeden İdris Nebi'dir, öyleyse Platon'un olumlu bir şahsiyet olarak değerlendirilmesi doğal karşılanmalıdır.

Mamafih eserin, Platon'un yaşamına ilişkin verdiği bilgiler, oldukça savruk ve çelişkilidir. Yanlış olarak Pythagoras'ın öğrencisi gibi sunulan Platon, yine yanlış olarak Sokrat'la ders ortağı olarak tanıtılmaktadır. Birkaç satır aşağıda ise, Platon'un, yirmi yaşında Sokrat'ın öğrencisi olduğu ve ondan elli yıl ders aldığı söylenmektedir. Üstelik Sokrat'ın yanından ayrılıp memleketi olan Atina'ya döndüğü ve burada medresesini kurduğu iddiası, Sokrat'ın ölümünden sonra Atina dışına seyahatlerini kastettiği ölçüde sıhhatlidir ancak. Platon'un yürüyerek ders anlattığı ve bu nedenle ona ve izleyicilerine *Meşşâiyyîn* lakabını aldığı iddiası da, bu açıklama Aristoteles'e ait olduğundan, yanlıştır. Mamafih Platon'un Asinis yani Atina şehrinden olduğu, felsefeye ilişkin birçok eser yazdığı ve pek çok öğrenci yetiştirdiği doğrudur. Kuşkusuz biz, *Mevzû'âtu'l-Ulûm*'daki bilgilerin tarihsel doğruluğunu değil, bizzat eserin felsefe tasavvurunu araştırıyoruz. Bu bakımdan en dikkat çekici husus, Platon'un, sıkı bir zâhid olarak sunulmasıdır.

[20] *Mevzû'âtu'l-Ulûm*, I/338.
[21] *Mevzû'âtu'l-Ulûm*, I/338-9.
[22] Hikmetü'l-İşrâk, s. 10-11.

Hayatında bostancılıkla geçimini sağlayan ve pek az bir rızka kanaat eden Platon, ahir ömründe, dersleri ileri gelen talebelerine bırakıp inzivaya çekilmiş ve onları mücahede ilimlerine teşvik etmiştir; esasen *Mevzû'âtu'l-Ulûm*'a göre Platon'un "*ta'lîmde nefsi, gâyetle mübarek idi*".[23]

Mevzû'âtu'l-Ulûm, Platon'dan hemen sonra Aristoteles'i tanıtmaktadır bize; Platon'un *akıl* adını verdiği Aristoteles, Meşşailerin en önde gelen siması ve mantık bilimini ilk defa ortaya koyan kişidir. Felsefe ile ilgili pek çok eser yazdıktan başka, İskender bin Filifis'e (Philippos oğlu Aleksandros) hocalık yapmıştır. İskender, hocasının irşadıyla yetişmiş ve her işte onun tavsiyeleriyle hareket etmiştir. Bu nedenle İskender zamanında adalet ve iyilikler her yana yayılmış ve hatta şirk, Yunanistan'da ortadan kalkmıştır. *Mevzû'âtu'l-Ulûm*, Aristoteles'in suret ve sireti hakkında da ayrıntılı bilgiler vermektedir: Gözleri ve ağzı küçük, göğsü geniş, sakalı kısa, şehla bakışlı, burun kemeri yüksektir. Kendisine bir soru sorulduğunda, bir süre başını eğer ve düşünür, sonra olabildiğince kısa ve öz cevap verir; çoğunlukla düşüncelidir, gündüzleri çoklukla sahra ve nehir kıyılarında geçirir, müzik dinlemeyi sever, riyazet ve cedel ehli ile görüşmekten haz alır. Fakat asıl ilgi çekici olan, tıpkı Platon gibi Aristoteles'in de takva ehli bir şahsiyet olarak sunulmasıdır: Özellikle cömertliği, fakir ve yetimleri evlendirmeye düşkünlüğü had safhadadır Aristoteles'in. Tüm yaşamı boyunca hem halk hem de yöneticiler tarafından çok büyük saygı görmüştür. Hatta kendi memleketi olan *Astâ* (Stageira?) şehrinin ahalisi, bir müşkülle karşılaştıklarında, Aristoteles'in kabrinde toplanırlarmış; zira onun kabrinin bereketinin, düşüncelerini tashih edeceğine ve akıllarını çoğaltacağına inanırlarmış. Nitekim, böyle yaptıklarında, söz konusu problemleri gerçekten de hallolurmuş.[24]

Mevzû'âtu'l-Ulûm Aristoteles'e ayırdığı satırları şu sözlerle bitirmektedir: "*Ve bi'l-cümle ânın ahbârını istîfâ ve menâkıbını istiksâ mümkin değildir; meğerki ânı müştemil bir mücelled-i müstakil ola*".[25] Bu cümlenin, Aristoteles hakkında –hele İslâm düşünce tarihi göz önüne alındığında- dikkat çekici ölçüde iltifatkâr olduğu aşikârdır. Nitekim menkıbe ve vecizeleri, ancak müstakil bir ciltte toplanabilecek bir Aristoteles, kesinlikle Gazali'nin bahsettiği Aristoteles'ten oldukça farklıdır.

Mevzû'âtu'l-Ulûm, Aristoteles'in ardından Farabi'den bahis açmaktadır. Hermes, Platon ve Aristoteles'den Farabi'ye geçiş, felsefe tarihi açısından, İslâm öncesi ve sonrasının kaynaştırılarak sunulduğunu göstermektedir. Mamafih ismi zikredilen ilk Müslüman filozof olarak Farabi'nin seçilmesinin tesadüf olmadığı, takdim cümlelerinden açıkça anlaşılmaktadır: "*Felâsife-i İslâmiyyînde cümleden ekber ve bunun muhâtı olan fünûn, sâirinden evfer ve ekserdir. Hiçbiri ânın mertebesine vâsıl ve ol hâiz olduğu rütbeye nâil olmamışdır. İbn Sînâ dahi ânın kütübü ile taharrüc ve irtifâ' ve tesânîfde ânın ulûmuyla intifâ' eylemişdir*".[26]

[23] *Mevzû'âtu'l-Ulûm*, I/339.
[24] *Mevzû'âtu'l-Ulûm*, I/339-40.
[25] *Mevzû'âtu'l-Ulûm*, I/341.
[26] *Mevzû'âtu'l-Ulûm*, I/341.

Farabi'nin, gelmiş geçmiş en büyük İslâm filozofu olduğuna ilişkin kanının, İbn Sina'nın bile ondan yararlanarak yetiştiği vurgusuyla perçinlenmesi özellikle dikkat çekicidir.

Bunun yanında *Mevzû'âtu'l-Ulûm*, bize, Osmanlı entelektüel yaşamında Farabi'nin nasıl algılandığına ilişkin ilginç bir takım bilgiler de aktarmaktadır. İlk döneminde *'bir merd-i Türkî'* olan Farabi, birçok yerlere seyahat etmiş ve sonunda Bağdad'a ulaşmıştır. Birçok dil bilmesine rağmen, Arapçadan gâfil idi. Burada önce Arabiyatı tahsil edip yetişti ve ancak bundan sonra 'ilm-i hikmet'le uğraşmaya başladı. *Mevzû'âtu'l-Ulûm*, Farabi'nin ilk hocası olarak bir *'Şeyh-i Kebîr ve sâhib-i fazl-ı kesîr'* olan Ebu Bişr Mettâ b. Yunus el-Hakîm'i zikretmektedir. Bir Hıristiyan olan Mettâ'nın övülmesi de gözden kaçırılmamalı. *Mevzû'âtu'l-Ulûm*'un tasvirine göre, Mettâ'nın yüce namı âlemde dolaşmakta ve faziletleri, bir atasözü gibi cihanda dolanmakta idi. Farabi, Mettâ'dan, Aristoteles'in mantık bilimine ait şerhlerinden yetmiş sifri okumuş ve bunun ardından, Harran'a giderek yine Hıristiyan hakîmlerden Ebu Hınnâ Yuhannâ b. Haylân'dan mantık okumuştur. Böylelikle Yuhanna, Farabi'nin ikinci hocası olarak sunulmaktadır. Sonra tekrar Bağdad'a gelerek kendisini felsefe kitaplarını okumaya veren Farabi, özellikle Aristoteles'in eserlerinin anlaşılması hakkında maharet sahibi haline gelmiştir. *Mevzû'âtu'l-Ulûm*, Farabi'yi, mantık dışındaki felsefi alanlarda, özellikle Aristoteles'in eserlerini mütalaa ederek yetişmiş bir otodidakt gibi göstermektedir. Nitekim bazı âlimler, Aristoteles'in *Kitâbu'n-Nefs* adlı eserinin bir yazmasının kenarında, bizzat Farabi'nin el yazısıyla düşülmüş şöyle bir not görmüşlerdir: *"Ben bu kitâbı iki yüz kere kırâat eyledim"*. Bir başka rivayete göre de Farabi es-Simâ'u't-Tabî'î yani *Fizika*'yı kırk kere okuduğu halde *"Yine de tekrar incelemeye muhtacım"* demiştir. Görüldüğü üzere, *Mevzû'âtu'l-Ulûm*, Aristoteles ile Farabi isimlerini birlikte zikretmektedir; üstelik yoğun bir bağlılık vurgusuyla. Nitekim Farabi'nin *"Eğer ben Aristo'ya yetişmiş olsa idim ekber-i telâmizesi olurdum"* dediği de nakledilmektedir.[27]

Farabi'nin, esasen tabakat ve teracim kitaplarında da özenli bir vurguyla belirtilen zahitliği de, *Mevzû'âtu'l-Ulûm* tarafından es geçilmemekte, hatta dikkatli bir şekilde öne çıkarılmaktadır. Bağdad'dan, önce Mısır'a sonra da Dımaşk'a seyahat eden Farabi, burada yerleşmiş ve Seyfüddevle'nin bağladığı, günlük dört dirhemden ibaret maaşla geçinmiştir. Dört dirhem, oldukça az bir meblağdır. Fakat *Mevzû'âtu'l-Ulûm*'a göre Farabi, insanların en zahidi olup para, mesken ya da giyim kuşama hiç meyli yoktu. Bu nedenle, böylesi cüz'î bir meblağla geçinmeyi seçmişti. *Mevzû'âtu'l-Ulûm*, ilgi çekici birkaç ayrıntı daha aktarmaktadır: Farabi, uzlet ve yalnızlığı severmiş; su kenarlarında ya da bağ bahçe içinde oturmaktan hoşlanır ve eserlerini de buralarda kaleme alırmış. Bir âdeti daha varmış Farabi'nin; eserlerinin çoğunu müstakil deri ya da kâğıt parçalarına yazar, o dönemde yapıldığı üzere, kürrâse yani sekizer varaktan oluşan bir tür kâğıt forma kullanarak temize çekmezmiş. Eserlerinin çoğunun fusûl yani müstakil başlıklar ya da talikat

[27] *Mevzû'âtu'l-Ulûm*, I/341.

türünden olmasının, öte yandan bazı eserlerinin bitirilmemiş ya da eksik kalmasının nedeni buymuş.[28]

Mevzû'âtu'l-Ulûm, Farabi'nin musiki alanındaki yetkinliğini de vurgulamakta, hatta kanun adlı enstrümanı icat ettiğine ilişkin meşhur rivayeti tekrarlamaktadır. Tabii, orada bulunanların üstünden atlayarak, Seyfüddevle Hemdânî'nin meclisine ilk gelişi ve önce herkesi güldüren, sonra ağlatan, nihayet uyutan birer parça icra ettiğini anlatan ünlü menkıbenin sonunda.[29]

Gerek müellifin ve gerek mütercimin, Farabi'nin eserlerinden haberdar olduğu, üstelik -en azından önde gelenlerini- mütalaa ettikleri anlaşılmaktadır. *Mevzû'âtu'l-Ulûm*, Farabi'nin, kitap ve risale kabilinden yetmiş eseri olduğunu belirtmektedir. Bu 'yetmiş' rakamı, haklı olarak, bir tür yuvarlama ve çokluktan kinaye gibi gelebilir. Fakat Farabi'nin önemli eserlerinin incelenmiş olduğu, verilen bilgilerden ortaya çıkmaktadır: Farabi'nin özellikle İlm-i ilahî yani metafizik ve ilm-i Medenî yani siyaset felsefesi ile ilgili iki eşsiz kitabı vardır. Bunlar biri *Siyâset-i Medeniyye* diğeri ise *Sîret-i Fâzıla*'dır.[30] *Sîret-i Fâzıla*, kuşkusuz Farabi'nin en önemli eserinin kısaltılmış ismidir. Mamafih mütercimin, Farabi'nin en önemli eseri sayılan bu kitabının orijinal ismini de gayet açık biçimde kaydettiğini görmekteyiz. Nitekim İlm-i siyâsetten bahsedilen bölümde Aristoteles'in İskender'e yolladığı *Kitâb-ı Siyâset*'ten hemen sonra Ebu Nasr'ın da *Kitâbu Ârâ'i'l-Medîneti'l-Fâzıla* adlı eseri hakkında bilgi verilmektedir.[31]

Mevzû'âtu'l-Ulûm'un, Farabi'nin eserleri arasında bigâne kalamayacağı en önemli eser ise kuşkusuz İhsâu'l-Ulûm'dur. Bu eser, İlimlerin sayımı ve dökümü, maksatlarının açıklanması hakkında yazılmıştır ve dolayısıyla bizzat *Mevzû'âtu'l-Ulûm*'un ilk atasıdır. Bu eser "*ki bir ferd ol vâdîde âna sâbık olmamışdır; ve bir ahad ânın gitdiği semte zâhib olmamışdır; ve tullâb-ı ilimden bir ahad ândan müstağni değildir*".[32]

İhsâ'ul-Ulûm hakkında söylenen bu cümle, Farabi'nin –en azından bazı eserlerinin-, o dönemde ciddi biçimde okunduğunu göstermektedir açıkça. Üstelik sadece İhsâ'u'l-Ulûm değildir söz konusu olan. İsmi zikredilmeksizin, konusu üzerinden tasvir edilen bir kitabı hakkında özellikle ayrıntı verilmektedir: "*Kezâlik ağrâz-ı Eflâtun ve Aristo'da olan kitabı ki ulûmdan her ilmin ferâdî ferâdî esrâr ve semârına muttali' ve vâkıf ve ba'zından ba'zına şey'en fe-şey'en ne keyfiyyet ile vusûl olduğunu mübeyyin ve kâşif olmuşdur. Ândan sonra felsefe-i Eflâtun ile ibtidâ ve Eflâtun'un ândan garazını ızhâr ve ibdâ eylemişdir. Ba'dehu ânı felsefe-i Aristo ile itbâ' ve müellefât-ı mantıkıyye ve tabîiyyesinde olan ağrâzını ızhâr ve ilmâ' eyleyüb taleb-i ilm-i felsefe idenlere ânın gibi kitâb-ı kesîru'l-intifâ' olmaz*".[33]

[28] *Mevzû'âtu'l-Ulûm*, I/341-2.
[29] *Mevzû'âtu'l-Ulûm*, I/342-3.
[30] *Mevzû'âtu'l-Ulûm*, I/343.
[31] *Mevzû'âtu'l-Ulûm*, I/437.
[32] *Mevzû'âtu'l-Ulûm*, I/343.
[33] *Mevzû'âtu'l-Ulûm* I/343.

Mevzû'âtu'l-Ulûm'un bahsettiği bu eserin, *el-Cem' Beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn* olduğu hemen anlaşılmaktadır.[34] Fakat asıl dikkat çekici olan, bu eserin, felsefî ilimleri öğrenmek isteyenler için en faydalı kitap olarak hararetle tavsiye edilmesidir. Bu tavsiye, 'Felsefeteyn' adıyla andığı söz konusu esere karşı, İbn Sina'nın tam karşısında yer alan İbn Rüşd'ün şiddetli eleştirileriyle birlikte okunduğunda, ilginç sonuçlar çıkmaktadır ortaya. İbn Sina'yı, Aristoteles'in felsefesini dejenere etmekle ve hatta kelamcıların etkisinde kalmakla suçlayan İbn Rüşd, asıl söz konusu eserindeki düşünceleri nedeniyle Farabi'ye şaşırdığını belirtmektedir hayretle.[35]

Farabi, esasen isminin açıkça ele verdiği bir amaçla yazmıştır bu eseri; kendi zamanında yaygın olan bir kanaatin yani kadim felsefenin iki kutbu, Platon ile Aristoteles arasında, epistemoloji, fizik ve metafizik problemlerde temel farklılıklar olduğu iddiasını reddetmek için.[36] Böylelikle salt Aristotelesçi olan İbn Rüşd'ün tahammül etmesi mümkün olmayan bir sonuç çıkmaktadır ortaya. Zira Farabi'nin bakış açısı kabul edildiğinde, Aristoteles'in felsefesinin belkemiğini oluşturan Platon'a yönelik eleştirileri anlamını yitirmekte, hatta İbn Rüşd'ün büyük bir ciddiyetle vurguladığı üzere, Aritoteles'in felsefî sistemi, Platonik etkiler altında kimliğini kaybetmektedir.

Bu durum, Osmanlı çağında hâkim olan felsefe tasavvuru ile İslâm Medeniyetinin klasik çağındaki felsefe tasavvuru arasındaki iki önemli farkı göstermektedir. İlk olarak, klasik çağda farklı felsefî anlayışlar mevcuttur ve bunun doğal sonucu olarak, farklı felsefî anlayışlar arasında, felsefî düşünceyi ilerletecek güçlü bir diyalektiğin ortaya çıkması söz konusudur. Esasen Farabi'nin, *el-Cem' Beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn* adlı eserini yazmaktaki amacı da bu tür tartışmalara bir yanıt üretebilmektir. Böylece Platonik ve Aristotelyen iki kutup arasında konumlanan felsefeyi, birbiriyle uyum içerisinde bir bütün olarak inşa etmek mümkün olabilirdi ancak. Oysa İbn Rüşd, Farabi'de görülen, ama özellikle İbn Sina'nın sisteminde zirveye ulaşan bu tavrın tam karşısında yer almaktadır. Öyleyse *Mevzû'âtu'l-Ulûm*'u göz önüne aldığımızda, Osmanlı'daki 'hikmet' faaliyetlerinin, Farabi ve İbn Sina'nın bakış açısının varisi olduğu söylenebilir. Bunun sonucunda, Platon ve Aristoteles'in uzlaştırılmasına dayanan sentezci bir felsefenin meydana getirdiği sonuçların araştırılması da müstakil başlıkları ve çalışmaları hak etmektedir.

Mevzû'âtu'l-Ulûm, Farabi'nin ardından İbn Sina'yı zikretmekte, fakat ona ait hal tercümesinin, birkaç bölüm önce gelen mantık ilmine ayrılan satırlarda yazıldığı belirtilmektedir. Kuşkusuz bunun önemli bir nedeni, Şeyhu'r-reis'in en önemli eseri olan eş-Şifâ'nın, özellikle mantık ilmine ait en önemli kitap olarak sunulmasıdır. Oysa eş-Şifâ, bilindiği üzere, -Meşşai geleneğin sınıflamasını esas alarak- mantık, matematik, fizik ve metafizik alanında geniş bilgiler içeren ve İbn

[34] Söz konusu eser hakkında *Mevzû'âtu'l-Ulûm*'un verdiği özet bilgi, kitabın içeriğini mükemmel biçimde yansıtmaktadır; bkz. Farabi, Kitâbu'l-Cem' Beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn, Dâru'l-Meşrık, Beyrut 1968, s. 79-110.

[35] Bkz. İbn Rüşd, Tefsiru Mâ-ba'de't-Tabî'a, thk. Maurice Bouyges, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1991, s.881-6.

[36] Kitâbu'l-Cem' Beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn, s.79.

Sina'nın, bizzat kendi felsefî sistemini bir bütün halinde ortaya koyduğu büyük ve ansiklopedik bir külliyattır. Kuşkusuz Taşköprizadeler de eş-Şifa'nın bu niteliğinin farkındaydılar. Ama İbn Sina'nın eş-Şifa'sının öncelikle mantık alanında *"Kâmûs-ı muhit-i a'zam"* vasfıyla anılması, herhalde, özellikle mantık alanındaki İbn Sina etkisini gösterir mahiyettedir.

Mevzû'âtu'l-Ulûm'un İbn Sina biyografisi, babası ve ailesi, küçük yaştan itibaren aldığı güçlü eğitim, on altı yaşında Nuh b. Nasr'ı tedavi edişi ve Buhara sarayının muazzam kütüphanesinde çalışması gibi meşhur öğeleri tekrarlamaktadır. Mamafih asıl vurgunun, İbn Sina'nın zekâsına ve dehasına yapıldığını müşahede ediyoruz. Gerçi, ölümüne denen olacak hastalığı baş gösterdiğinde, Şeyhu'r-reis de tövbeye yönelmiş ve elindeki malı fukaraya dağıtarak tüm kölelerini azat etmiş ve üç günde bir hatim indirmeye başlamıştır. Fakat onun mucizevi zekâsı hakkında, başka hiçbir hakîm için kullanılmayan aşırı bir iltifat cümlesini, iki kere tekrarlamaktadır *Mevzû'âtu'l-Ulûm*. Bunlardan ilki, İbn Sina'nın, ömrünün sonuna kadar karşılaştığı tüm meseleleri, on sekiz yaşına kadar süren öğrenim ve incelemeleri sırasında öğrenmiş olduğunu belirten sözünü naklettikten hemen sonra, akl-ı selimin, normal şartlarda böyle bir iddiayı kabul etmeyeceğini, ama İbn Sina'nın zekâsının ve dehasının şiddeti malum olduğundan, itiraz etmediğini belirtmektedir. Akl-ı selimin, Ebu Ali İbn Sina'dan başka birinden nakledilse, muhal sayacağı bir başka husus, Şeyhu'r-reis'in, eş-Şifâ'yı hiçbir esere bakmadan ve her gün hıfzından elli varak yazdırarak tamamlamasıdır.[37]

Mevzû'âtu'l-Ulûm, İbn Sina'nın hemen ardından Fahreddin Razi'yi zikretmektedir. Mamafih İbn Sina'nın hal tercümesi, mantık ilmine ayrılan bölümde verildiği gibi, Razi'nin biyografisi de Tefsir ilmine ayrılan satırlarda[38] zikredilmiştir. Bu iki ismi izleyen Nasıruddin Tusî'ye ayrılan bölümle söze devam edilmekte ve Tûsî, sözün hemen başında, İbn Sina ve Razi'nin *"mezhebine sâhib ve menhel-i azeb-hikem u ulûmlarından şârib olanların biri"* olarak sunulmaktadır.[39]

Bu saptama iki bakımdan dikkat çekicidir. Öncelikle Razi'nin, İbn Sina ile derin bağlantısını apaçık göz önüne sermektedir. Nitekim sözün burasında, niçin Gazali'nin değil de Fahreddin Razi'nin, filozoflar (hukemâ) arasında zikredildiğini sorgulamak mümkündür. Bunun cevabı, herhalde, kelamın felsefîleşmesi belki daha uygun ifade ile felsefeyi kendine özgü bir forma indirgemesi sürecinin, Razi ile zirveye ulaşmasında aranmalıdır. Tusî'nin, İbn Sina ve Razi'nin varisi olarak sunulması ise felsefîleşen kelam halkasını tamamlamasından kaynaklanıyor olmalıdır. Nitekim Tusî, *"zamanesinde sultân-ı hukemâ-i müdekkikîn ve câmi-i ulûm-ı mütekaddimîn ve müteahhirîn"* olarak takdim edilmektedir.[40] Müellif Taşköprî-zâde Ahmed Efendi'nin, Tusî'nin tetkik ve tahlilde âyet-i kübrâ olduğunu, kendine has kolay anlaşılır ve güçlü bir üslup kurduğunu vurgulamaktadır. Hatta bu konuda şüphe eden kişiye, öncekilerin eserleri ile Tusî'nin eserlerini karşılaştırmayı salık veriyor. Daha da ilginci, Osmanlı medrese geleneğine son

[37] *Mevzû'âtu'l-Ulûm* I/322-4.
[38] *Mevzû'âtu'l-Ulûm* I/565-71.
[39] *Mevzû'âtu'l-Ulûm* I/343.
[40] *Mevzû'âtu'l-Ulûm* I/343.

derece etki eden Seyyid Şerif Cürcanî'nin, Tusî'nin üslubunu taklit ettiğini belirtmektedir müellifimiz.

Tusî, bilindiği üzere Şii'dir ve *Mevzû'âtu'l-Ulûm*, genel hoşgörüsünü sürdürerek, onun eserlerindeki bazı aşırı düşünceleri –söz konusu metinleri başkalarının eklediği şeklindeki- tarihi rivayetlere başvurmaktan geri kalmamaktadır. Sonuç itibariyle Allah herkesin işinin aslını bilmektedir ve ona göre hüküm verecektir.[41]

Tusî'yi izleyen isim ise daha önce de söz konusu edilen Sühreverdî'dir. Biyografisi –tıpkı İbn Sina gibi- mantık ilmine ait bölümde[42] verilmiş olan Sühreverdî, *"hikmet-i zevkıyyede ekserine faik ve ânlardan ziyade medh olunsa hakîk ve lâıkdır"*.[43] İşrakiliğin, Osmanlı ilim geleneğindeki etkisinden daha önce bahsetmiştik; bu cümle, durumu teyit etmektedir. Sühreverdî'nin ardından verilen isimler sırasıyla şunlardır: Kutbeddin Şirazî, Kutbeddin Râzî, Sadeddin Tetâzânî, Seyyid Şerif Cürcanî, Celalüddin Devvânî ve Osmanlı beldesinde yetişen Hocazâde ile Kastallânî. Son sayılan isimler ve onlardan öncekiler arasındaki ilginç bir kıyaslama ile sona ermektedir biyografiler faslı: Bu yedi zat, hadis, tefsir, usul ve füru ilimlerinde, Fahreddin Razi hariç, kendilerinden önce gelen âlimlerin büyük çoğunluğundan üstündür. Razi, bu ilimlerin hepsinde birinci derecededir. Felsefî ilimlerin (ulûm-ı hikemiyye) bütün kısımlarında, söz konusu yedi isim, Razi ile ortaktır; ama Razi, felsefî ilimlere, bu yedi kişiden daha vakıftır.[44]

Mevzû'âtu'l-Ulûm, felsefenin en önemli kısmı olan metafiziğe (ilm-i ilahi) ayırdığı bölümü, genel anlamda felsefi ilimler ve dini ilimler arasındaki münasebete dair, son derece olumlu bir yargı ile bitirmektedir: *"Ve dahi zanneyleme ki ulûm-ı hikemiyye elbette muhâlif-i ulûm-ı şer'iyye ola, değildir. Bi-lâ-hılâf ancak birkaç mesâil-i yesîredir kesîrede değildir. Bazı mesâil gerçi zâhiren muhâlifdir. Lâkin tahkik olunsa her vecihle muvafik ve ahadihimâ âhar ile musâfih ve mu'ânıkdır"*.[45]

Kuşkusuz bu son yargı, felsefe ile kelam arasındaki münasebetin, Gazali'den sonra geçirdiği süreçle birlikte, nasıl bir duruma geldiğini açık biçimde göstermektedir. Tehâfütü'l-felâsife'de, üç mesele hakkında tekfir edilen İbn Sina felsefesi, Razî ve Tusî'den sonra ince bir biçimde işlenmiş, eleştirilmiş, yorumlanmış ve ayıklanmış, nihayet XVII. asır Osmanlı ilim ortamında, en azından elit tabakada, felsefî ilimlerle şer'î ilimlerin çelişmediği ve sadece birkaç meselede –o da zahiren- muhalefet olduğu kanaatine ulaşılmıştır. Söz konusu zahir çatışma ise, meselelerin aslı tahkik edildiğinde ortadan kalkacak ve felsefe ile şer'î ilimlerin birbirlerine tamamen uygun ve barışık olduğu açıkça görülecektir. *Mevzû'âtu'l-Ulûm*'un, felsefî ilimler hakkındaki bu olumlu tavırda biricik örnek değildir kuşkusuz; aksine, felsefî ilimlerle alakadar olan Osmanlı ulemâ zümresinden bir kuşağı temsil etmektedir. Nitekim *Mevzû'âtu'l-Ulûm*'un, felsefe karşısındaki bu olumlu tavrı, bir önceki nesilden Nev'î Efendi'nin (1533-1598) *Netâyicu'l-Funûn*

[41] *Mevzû'âtu'l-Ulûm* I/344-5.
[42] *Mevzû'âtu'l-Ulûm* I/326-9.
[43] *Mevzû'âtu'l-Ulûm* I/345.
[44] *Mevzû'âtu'l-Ulûm* I/345.
[45] *Mevzû'âtu'l-Ulûm* I/345-6.

adlı eserinde, ilm-i hikmete ayrılmış bölümle kıyaslanabilir. Nev'î Efendi'ye göre ilm-i hikmet *"vâsıta-i akd-i ulûm ve dürretü't-tâc-i selâtîn-i rusûm, netîce-i kemâlât-ı insâniyye ve vesîle-i ma'ârif-i sübhâniyye"*dir.[46] Bu eserde zikredilen felsefe kitapları da *Mevzû'âtu'l-Ulûm*'la tamamen paralel: Ebherî'nin Hidâyetü'l-Hikme'si ve bu eserin Mevlânâzâde'nin şerhi, İbn Sina'nın eş-Şifâ'sı ve İşârât'ı, Fahreddin Râzî ile Tusî'nin İşârât şerhleri, Kutbeddin Râzî'nin Muhâkemât'ı ve tabii Sühreverdî'nin Hikmetü'l-İşrâk'ı.[47]

Mevzû'âtu'l-Ulûm okumamız sırasında, birçok biyografik ve bibliyografik bilgilerle karşılaşmış bulunuyoruz. Dolayısıyla, sözün nihayetinde, mütalaalarımız sonucunda meydana gelen kanılarımızı, öz bir biçimde sunmakta fayda görüyoruz.

1. *Mevzû'âtu'l-Ulûm*, Felsefenin tanımı, konusu ve metodu hakkında doğru bilgiler vermektedir bize. Özellikle, Gazali sonrasında ortaya çıkan felsefileşmiş ilm-i kelam ile bizatihi felsefe arasındaki ayrımın gözden kaçırılmadığını da açıkça müşahede etmekteyiz. Buna rağmen, Razi ve Tusî'den başlamak üzere, kelamcıların ve eserlerinin, felsefî eserler ve filozoflar listesine tereddütsüz biçimde eklendiğini görüyoruz. Bu durumun, felsefî etkinliğin niteliği üzerinde önemli etkiler yaratacak bazı ciddi karışıklıklara neden olduğu açıktır.

2. *Mevzû'âtu'l-Ulûm*'un verdiği biyografiler, kroki halinde dahi olsa, bir felsefe tarihçesi sunmaktadır okuyucuya. İsim listesine bakıldığında, bu durum açıkça görülüyor. Aşağıdaki listedeki isimler, vefat tarihleri, hoca ve talebe adları, sadece *Mevzû'âtu'l-Ulûm* esas alınarak hazırlanmıştır ve bu liste, bize, 'ulûm-ı hikemiyye'nin ve 'hukemâ'nın basit bir şeceresini göstermektedir:

- Hermes (yani Hz. İdris; bir rivayete göre Ağsazimon'un, bazı rivayetlere göre de Hz. Şit'in öğrencisidir)
- Eflatun (Fisagor ve Sokrat'ın öğrencisi)
- Arsitoteles (Eflatun'un öğrencisi)
- Farabi [v. 339/950-1] (Ebu Bişr Matta b. Yunus ve Ebu Hınnâ b. Haylân'dan mantık öğrenmiş, özellikle Aristoteles'in eserlerini incelemiştir)
- İbn Sina [v. 428/1036-7] (Temel bazı bilgileri aldıktan sonra Farabi başta olmak üzere felsefî eserleri incelemiştir)
- Fahreddin Razî [v. 606/1209-10] (felsefî ilimleri, Sühreverdi'nin de hocası olan Mecdüddin el-Cilî'den öğrenmiştir)
- Nasıruddin Tusî [v. 672/1273-4]
- Sühreverdî [587/1191-2] (Fahreddin Razi'nin de hocası olan Mecdüddin el-Cilî'nin öğrencisi)
- Sadreddin Konevî [673/1274-5] (İbn Arabî'nin öğrencisidir ve Tusî ile felsefî yazışmaları mevcuttur; Kutbeddin Şirazî'ye de ders vermiştir[48])
- Kutbeddin Şirazî [710/1310-1] (Zekiyyüddin Rekşâvî ve Şemseddin el-Ketbî'den ders okumuş, daha sonra asıl hocası Nasıruddin Tusî'de karar kılmıştır[49])

[46] Nev'î Efendi, Netâyicu'l-Fünûn, (transk. Ömer Tolgay), İnsan Yay. İst. 1995, s. 133.
[47] Netâyicu'l-Fünûn, s.133.
[48] *Mevzû'âtu'l-Ulûm* I/571-2.
[49] *Mevzû'âtu'l-Ulûm* I/233-4.

- Kutbeddin Razî [766/1364-5]
- Teftazanî [791/1388-9] (Kutbeddin Razî ve Adududdin el-îcî'nin öğrencisi)
- Seyyid Şerif Cürcanî [816/1413-4] (Kutbeddin Razî'nin yetiştirdiği Mübarekşah'ın öğrencisidir[50])
- Molla Fenarî [834/1430-1] (Alaedddin Esved ve Cemâleddin Aksarayî'nin öğrencisidir[51])
- Devvanî
- Hocazâde
- Kastallânî

3. Listemizin gösterdiği üzere, hicri sekizinci asırdan itibaren felsefî ilimler, sadece, çoğu aynı zamanda sufi olan kelamcıların inhisarındadır. Kuşkusuz sufi eğilim, İbn Arabi'nin öğrencisi Sadreddin Konevî ile ilgili değildir yalnızca, aynı zamanda tam anlamıyla filozof sayabileceğimiz Sühreverdî ile de bağlantılıdır. Yani bu iki damar, zaten kelamla karışmış olan felsefenin, aynı zamanda tasavvufla kaynaşmasında temel bir rol üstlenmiştir denilebilir.

4. Her halükârda Platon ve Aristoteles gibi antik filozoflar yanında, Farabi ve İbn Sina gibi, İslâm düşünce geleneğinde –özellikle kelam cephesinden- büyük eleştiriler almış, hatta tekfire maruz kalmış isimler, oldukça sempatik biçimde sunulmaktadır. Kuşkusuz bu tavrın, felsefî ilimler ile şer'î ilimlerin aslında çelişmediğine ilişkin yargı ile de yakından ilgisi bulunmaktadır. Tabii böylelikle, Gazali'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'sinden oldukça farklı bir bakış açısı ortaya çıkmaktadır. *Mevzû'âtu'l-Ulûm*'un sunduğu bu bakış açısının hangi çevrelerde ve ne derece etkili olduğu, düşünce tarihimiz açısından önemli bir soruşturma konusudur.

5. Sonuç itibariyle, Osmanlı döneminde felsefî faaliyetin olmadığına ilişkin iddialar, kesinlikle tashihe muhtaçtır. Osmanlı dönemi ilim hayatında, felsefî bilimler yani ulûm-ı hikemiyyeye, kendisine yer bulmuştur. Mamafih, Osmanlı dönemindeki felsefî çalışmalar, kelam ve tasavvufla karışmış ve dolayısıyla sentetik bir örgü ile formülleşmiş bir tarzda kendini göstermektedir. Fakat her halükârda klasik Osmanlı çağındaki düşünce tarihi, ciddi biçimde araştırılmaya muhtaçtır.

KAYNAKLAR

Aristoteles, Metafizik, (çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yay. İst. 1996.

Farabi, Kitâbu'l-Cem' Beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn, Dâru'l-Meşrık, Beyrut 1968.

İbn Rüşd, Tefsiru Mâ-ba'de't-Tabî'a, thk. Maurice Bouyges, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1991.

——, Telhîsu Kitâbi'l-Burhân, (thk. Mahmud Kasım), el-Hey'etu'l-Mısriyye, Kahire 1982.

İbn Sina, Risâle fî Aksâmi'l-Ulûmi'l-Akliyye, (Resâil Fi'l-Hikme ve't-Tabîiyyât içinde), Matbaa-i Cevâib, Kostantiniyye (h.) 1297.

Kâtib Çelebi, Keşfu'z-Zunûn, (thk. Ş. Yaltkaya, R. Bilge), Milli Eğitim Basımevi İst. 1971.

[50] *Mevzû'âtu'l-Ulûm* I/326.
[51] *Mevzû'âtu'l-Ulûm* I/572-4.

Nev'î Efendi, Netâyicu'l-Fünûn, (transk. Ömer Tolgay), İnsan Yay. İst. 1995.
Sühreverdî, Kitâbu Hikmeti'l-İşrâk, (thk. Henry Corbin), Encümen-i Felsefe-i İrân, Tahran 1977.
Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Mevzû'âtu'l-Ulûm*, (Müt. Kemâleddin Mehmed Efendi), İkdâm Mat. (h.) 1313.