

OSMANLI İSTANBUL'UNDA DÜŞÜNCE HAYATI: BAZI TEMEL MESELELER

TAHSİN GÖRGÜN*

Giriş

İstanbul'da düşünce hayatını ele almadan önce bazı kayıtlara ve bu konudaki bazı inceliklere dikkat etmek gerekmektedir. Öncelikle her ne kadar muhtelif medreseler, tekkeler, şahıslar ve müesseseler hakkında çalışmalar yapılmış ise de, bu yazıda bir kısmına işaret edilecek olan esasa müteallik çalışmalar henüz yapılmadığı gibi, şerh ve haşiyeler başta olmak üzere bu alandaki kaynakların büyük bir kısmı, henüz araştırma konusu bile yapılmış değildir. Ancak diğer birçok alanda olduğu gibi bu konularda da malumatımız, yapılan çalışmalarla her geçen gün biraz daha artmaktadır.

Hem genel olarak İstanbul, hem de "İstanbul'da ilim ve düşünce hayatı" hakkında düşünürken, buna tam olarak neyin, hangi anlamda dâhil olduğuna nasıl karar verileceği meselesi, cevabı kolayca verilecek bir soru gibi görünmemektedir. Osmanlı toplumunun özellikleri kadar devlet düzeninin de öngördüğü hareketlilik sebebi ile düşünce, ilim ve eğitim alanına katkıda bulunan insanların hangi faaliyetlerinin İstanbul'a ait olup hangisinin İstanbul'a ait olmadığı konusunda karar vermek kolay değildir.

Üçüncüsü, İstanbul'un veya İstanbul'daki entelektüel/fikir ve ilim hayatının tarihini yazarken, bir tarihten bekleneni vermenin zorluğu olarak ifade edilebilir. Bir tarihten beklenen, bilindiği gibi, kalıcı olan ile değişeni birbiri ile ilişkisi içerisinde ortaya koymaktır. Bu durum bir bütün olarak Osmanlı Devleti için geçerli olduğu gibi Osmanlı toplumunun ilmî ve fikrî ciheti ile ilgili olarak da ciddi zorlukları içinde taşımaktadır. İlim ve eğitim hayatında değişime konu olmayan, belki ciddi bir şekilde istikrarı sağlayan en önemli unsur müesseselerdir. İnsanın ferdî hayatıyla karşılaştırıldığında müesseselerde gerçekleşen değişim fark edilmeyecek kadar yavaş olduğu için, onları değişime konu olmayanlar sınıfına

dâhil edebiliriz. Müesseseler dediğimizde ilk akla gelen de medreseler, tekkeler ve bunların maddi ihtiyaçlarını sağlayan ve özellikle medreselerde ders içeriklerini de büyük ölçüde belirleyen vakıf sistemidir. Vakıf sisteminin yapısı dikkate alınmadan bir bütün olarak bu alanlardaki istikrarı görmek ve göstermek mümkün olmaz.

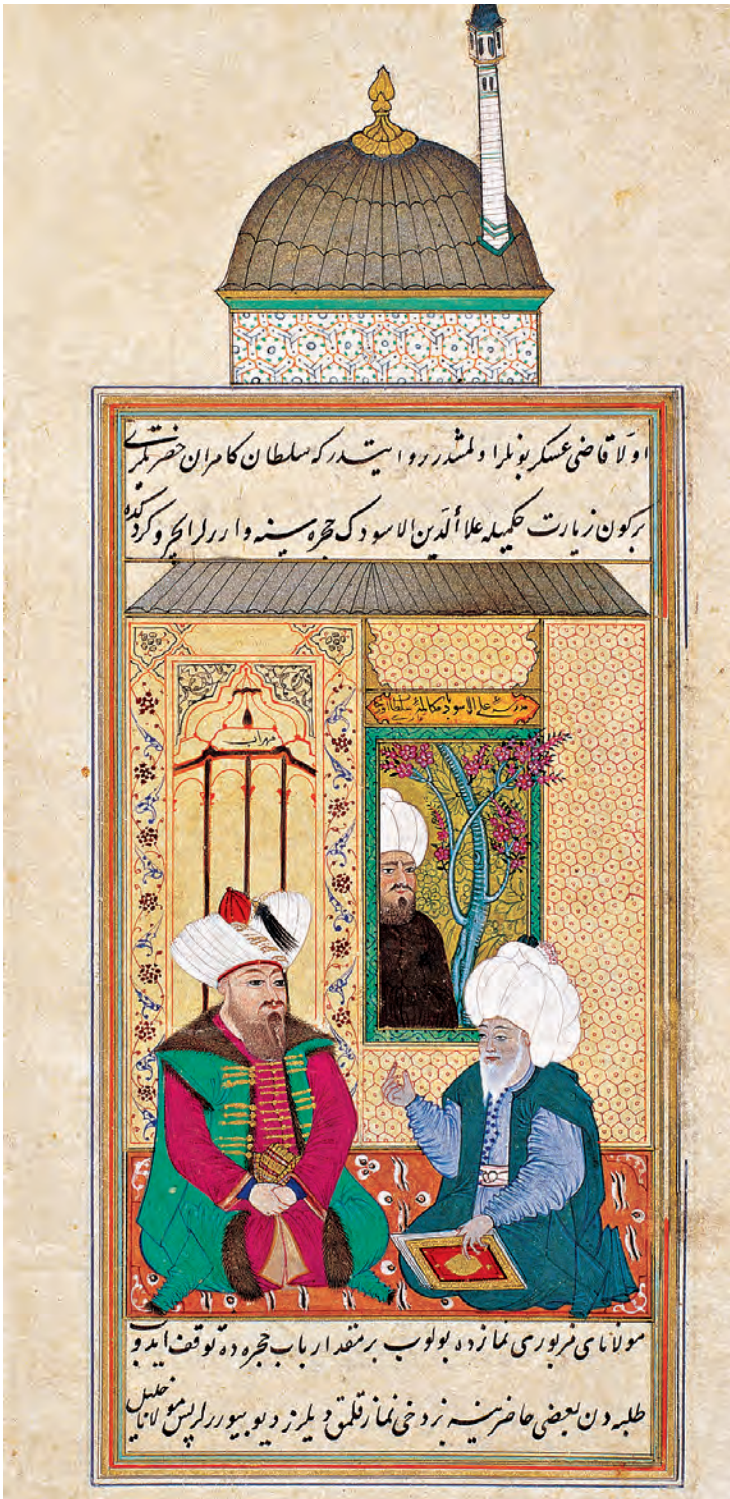
Değişime nispeten daha az maruz olan bir başka konu ise medresedeki metinler, yani ders kitaplarıdır. Bu kitaplar genellikle vakfiyelerde tayin edildiği için, hem metin bakımından bir istikrar söz konusudur hem de nelerin okutulduğunu tespit etmek nispeten kolaydır. Benzer bir durum tarikatlar için de geçerlidir. Medreselerdeki metinler gibi tarikatlarda da erkân kolayca değişmez; uzun süreli bir formu isimlendirirler. Günümüzde yapılan birçok araştırmada, vakfiyelere ve diğer bazı beyanlara atıfla, medreselerde hangi metinlerin okutulduğu açık bir şekilde tespit edilmiş olmakla birlikte,¹ esas yapılması gereken şey, "bu metinleri okuma ve okutmanın ne anlama geldiği, bu öğretilen ve öğrenilen şeylerin geçmişten gelen birikim, mevcut sorunlar ve nihayet gelecekte yapılacak şeylere göre konumunun ne olduğu" sorusu henüz sorulmamıştır.

Değişime konu olan en önemli unsur ise ders veren hocalar ve ders alan talebelerdir. Hocalar ve talebeler sürekli değiştiği için, metinler aynı olsa da, hocaların değişmesine bağlı olarak derslerin içeriğinde de değişiklikler ortaya çıkmakta; yine benzer bir şekilde talebenin ilgi ve kabiliyetlerine bağlı olarak, derslerden ne anlaşıldığında da tabii olarak farklar zuhur etmektedir.

Değişen ve değişmeyen meselesinde önemli olan noktalardan birisi de Osmanlı Devleti'nin daha geniş bir İslam medeniyetinin parçası olması; hem oluşum

1 Bu konularda yapılmış ve bu hususları ortaya koymuş üç önemli çalışmadan birisi ve birincisi İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilâtı* (Ankara 1965, 1988, 3.bs.), ikincisi Hüseyin Atay'ın *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi* (İstanbul 1985) ve üçüncüsü de Cevat İzgi'nin *Osmanlı Medreselerinde İlim* (II c., İstanbul 1997)'dir.

* İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi



1- Orhan Gazi ve devrin önde gelen âlimlerinden vezîrîâzam Çandarlı Kara Halil (Şekâik)

sürecinde hem de varlığını sürdürürken bu vakıanın dışında düşünülmemesi gerektiğidir. Bunun anlamı Osmanlı ilim ve fikir hayatının genel İslam ilim ve fikir hayatını üstlenen, geliştirerek sürdüren bir özellik taşımasıdır. Geliştirerek sürdürme, Osmanlı ilim ve fikir hayatını bir dönemde katılımcı ve alıcı-üstlenici konumda ele almayı gerektirirken, zaman içinde kendi özgünlüğünü kazanarak, taşıyıcı ve verici bir konuma geldiğini; bu

çerçevede de Osmanlı ilim ve fikir hayatının, genel İslam medeniyeti akışı içinde merkezileşmesi süreci olarak ele alınmasının gerektiğini de göstermektedir. Daha başka bir ifade ile Osmanlı Devleti'ndeki ilim ve eğitim hayatı İslam medeniyetinin bir dönemi ile neredeyse özdeşdir; bu özdeşlik hem iştirak, hem de taşıyıcı ve merkezî konumda olduğu dönemlerinde, farklı itibarlarla söz konusudur. Bu merkezî konuma gelme ve merkez olma hususiyetinde İstanbul'un ve İstanbul'daki ilim ve eğitim müesseselerinin tayin edici bir konumu olduğunu söylemek gerekir. Osmanlı ilim ve fikir hayatı ele alınırken, bunu tarihî bir süreç olarak, yani değişen ve değişmeyen cihetleri ile birlikte ama her hâlükârda kendi özdeşliğini muhafaza eden bir süreç olarak tasvir etmek zorunluluğu vardır.

İfade edilmesi gereken başka bir husus da, İstanbul ile Osmanlı arasındaki temsil ilişkisidir. İstanbul'un fetihten sonra Osmanlı'nın her cihetten merkezi olduğu konusunda şüphe olmamakla birlikte, bu merkezliğin aleltilak olmadığı; İstanbul dışında da merkezler bulunduğu farkında olmak gerekir. Osmanlı Devleti içinde İstanbul'da bulunmayan birçok şey İstanbul dışında mevcut olabilir; benzer şekilde İstanbul'da bulunan her şeyin bütün bir Osmanlı'yı temsil edip etmediği de sürekli sorgulanmalıdır. Mesela İstanbul'da ağırlıklı olarak Türkçe konuşulmakla birlikte, Osmanlı Devleti topraklarında Rumca, Ermenice, Arapça, Farsça yanında, daha birçok yerel dilin de kullanıldığı açıktır. Esas mesele bunların mevcudiyetini dikkate alarak, farklılıkların nasıl bir vahdet oluşturduğu ve bu vahdetin itibari tahakkuk mertebelerinin, bölge ve zamana bağlı olarak incelenmesidir.

İstanbul'da İlim ve Eğitim Müesseseleri

Genel olarak bütün toplumlar bilgiyle ve bilgileri çerçevesinde yaşarlar. Toplumsal hayatı sürdürmek bu bilgiyi üstlenip geliştirerek mümkün olduğu için, hemen bütün toplumlar kendi varoluş şekillerini kavrayıp kavramsallaştırarak, yeni nesillere aktarırlar.² Bütün toplumlar için geçerli olan bu ilke, uygulamada farklılıklar gösterir; bazı toplumlar diğerlerine göre daha fazla meselenin farkındadır. Bu farkındalık, zaman

2 Batı dünyasında, özellikle "bilgi sosyolojisi" ile "ethnomethodology" başlığı altında bütün bir toplumsal hayatı böylesi bir bilgi birikimi zemini üzerinden kavrayarak, buradan toplumun "sembolik" yapısını ortaya çıkarmak, sosyolojik yaklaşımlar arasında önemli bir yer tutmaktadır. Bununla ilgili birkaç örnek için bkz. A. Schütz, T. Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, II c., Frankfurt 1979; H. Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Prentice-Hall 1967; T. Luckman, P. Berger, *The Social Construction of Reality*, London 1991.



2- Molla Fenârî ile müzakerelerde bulunan İbnü'l-Bezzazî (Şekaik)

içerisinde yüksek kültür şekilleri dediğimiz önemli farklar ortaya çıkarır. Osmanlı İstanbul'u, bu alanda yapılan çalışmalardan da açıkça anlaşılabilir gibi, oldukça eğitilmiş ve kültür seviyesi yüksek bir şehirdir.³ İlim, eğitim ve teknik dediğimizde, aklımıza hemen medreselerin gelmesi ve medreselerle ilgili olarak söylenenlerin İstanbul'daki ilim, eğitim ve genel olarak kültür için geçerli olduğunu varsaymamız doğru olmayacaktır. Çünkü her şeyden önce medrese, yegâne ilim ve eğitim kurumu değildir. Medreselerin dışında çok çeşitli eğitim kurumları

3 Avusturyalı tarihçi ve devlet adamı Joseph von Hammer'in *Geschichte der Osmanischen Dichtkunst* isimli dört ciltlik eserine (Pesth 1836-38) 1300-1826 yılları arasında -yaklaşık beş yüzyıllık bir dönemde- yaşamış, 2.200 şairi, seçme şiirleri ile birlikte alması, -ki bu şairlerin büyük bir kısmı İstanbul ile irtibatlıdır- oldukça önemlidir. Bu dikkate alındığında sadece Hammer'in dikkate aldığı -almadığı daha ne kadar şair olduğu ayrı bir konudur- her asırda Türkçe şiir söylemiş 450'den fazla şair olduğu ortaya çıkmaktadır. Her asırda 450 civarında şair çıkarmış bir toplum ile karşı karşıya olunduğunu ve bunun ne anlama geldiğini ciddi bir şekilde müzakere etmek gerekir.

bulunmaktadır ve bunlar, henüz yeterince çalışılmamış olduğundan bilgi birikimimizi bu alanlarda yapılacak çalışmalarla güçlendirmemiz gerekmektedir. Ayrıca medrese tekdüze, sadece tek programı olan, merkezî olarak yönetilen bir "sistem" de değildir; ademimerkeziyet medreselerin tabii hâlidir ve bir medrese için söylenen şeyler, bütün Osmanlı coğrafyasında binleri bulan diğer medreselere ve eğitim kurumlarına teşmil edilemez. Bütün toplumlar ve şehirlerde olduğu gibi İstanbul şehrinde yaşayan insanların da bilgi ile yaşadıkları ve bu bilginin bir muhtevası olduğu, bu bilgiyi üretmek çeşitli şekillerde naklettiklerini hatırd tutarak, İstanbul'da eğitimin yapıldığı muhtelif seviye ve içerikli eğitim kurumlarına bakacak olursak, bu konuyu ana hatları ile bile olsa tarihî ve sistematik bir şekilde ele almak kolay değildir.

İstanbul'da bulunan ve çeşitli şekillerde eğitimin yapıldığı "müesseselere" kabaca bir bakış, bu konuda açık bir fikir verecektir. Her şeyden önce sarayın kendisi, başta şehzadeler için oluşturulan ve bir tür mektep olarak kabul edilmesi gereken düzenli eğitim faaliyetlerine sahipti. Bunun yanında, Enderun denilen çok önemli bir eğitim kurumu, devletin ihtiyaç hissettiği yetişmiş insanları düzenli olarak yetiştirmekteydi. Bunun yanında ciddi bir musiki eğitimi veren Meşkhaneyi de, kendi başına bir eğitim kurumu olarak kabul etmek gerekir. Osmanlı toplumsal düzeninde saray ve hükûmet işleri yanında askerî alanda da yetişmiş adam ihtiyacını karşılamak üzere çeşitli eğitim faaliyetleri yürütülmekteydi ki bunlar arasında Acemioğlanlar Mektebi, Mehterhane ve Cambazhane oldukça önemlidir. Bunların yanında askerî faaliyetlerde teknik bilginin aktarıldığı daha özel sanat mektepleri de bulunmaktaydı ve bunlar, belirli bir bilgi ve ilim anlayışına göre alanında mütehassıs insanlar yetiştirmekteydi. Tophane, Kılıçhane, Tüfenkhane ve Humbarahane, bu anlamda örnek olarak gösterilebilir. Devlet içindeki her bir müessese ve makamın da, aynı zamanda bir eğitim kurumu gibi faaliyet gösterdiği; bunun özellikle kaza sistemi içinde açık ve seçik bir şekilde ortaya konulabileceğini söyleyebiliriz. Döneme göre isimleri ve müfredatları değişse de, bürokratik işleri yürütmek üzere, bu alanın gerektirdiği donanımın kazandırıldığı; divan, defterdarlık, kazaskerlik ve şeyhülislamlık büroları, bir nevi mektep görevi yapıyordu. Nitekim ilmi -daha sonra biraz daha teferruatlı bir şekilde ele alacağımız gibi- bir meleke olarak kabul edince, öğrenme ve öğretmenin bir "zanaat" tarafının bulunduğunu ve bu çerçevede hakiki anlamı ile ehil insanların nazari seviyede gerekli bilgileri almış olarak ilgili alanın ustalarının yanında yetiştiklerini

söyleyebiliriz. Osmanlı İstanbul'undaki ilim ve eğitim yanında teknikle ilgili meseleleri ele alırken, bu cihetin özellikle hatırda tutulması gerekmektedir.

Genel olarak halkın bilgisini belirli bir seviyede tutmak ve onlar arasında belirli bir müşterek bilgi zemini sağlamak, uyumlu bir toplum hayatının vazgeçilmezleri arasındadır. Bu yönden yaygın olarak her mahallede bulunan ve mahallenin küçük çocuklarının aile dışında ilk bilgilerini alarak, aile dışı toplumla belirli bir düzen içinde tanıştıkları sıbyan mektepleri⁴ ve genel olarak halkın ilim ve kültürünü geliştirme imkânını bulduğu çeşitli medreseler, yaygın olarak toplumun genel eğitimini sağlıyordu.

Özellikle medreseler, seviyeli ve ciddi bir eğitimin sistematik bir şekilde verildiği müesseseler olarak toplumun kendisini taşıyan ve insanları bir arada tutarak, aralarında iletişim ve düzeni mümkün kılan bilgiyi üstlenip geliştirerek, yeni nesillere aktarmayı etkin oldukları her dönemde başarabilmişlerdir. Her müessese gibi muhtelif bölgelerde, muhtelif zamanlarda, muhtelif medreselerin işini yapmakta zaaf göstermiş olması ve bu sebeple bazı müellifler tarafından eleştirilmiş olmaları, onların her dönemde önemli bir yerde bulunmaları ile alakalıdır. Hakikaten medreseler, kendi içlerindeki zengin çeşitlilikle birlikte, toplum hayatındaki farklılıkları ihmal etmeden, farklılık içinde bir vahdetin sistematik bir şekilde sağlanarak sürdürülmesinde tayin edici olagelmışlerdir. Medreseler arasında özellikle hadis, tıp, hendese ve *Mesnevî* olmak üzere, kadılar, vaizler, imamlar ve hatipleri kendi alanlarında daha da geliştiren birimlerin olması, onların parçası buldukları toplumun ilmî ve fikrî ihtiyaçlarını, ihtiyaçların gerektirdiği çeşitli seviyelerde karşılama konumunda olduklarını da göstermektedir.

Osmanlı Düşüncesinin Karakteristiği

Osmanlı toplumsal ve siyasi nizamı “yepyeni” bir nizam olmadığı gibi, bu nizamın entelektüel esaslarını kendisine konu edinen Osmanlı düşüncesi de kendi kökeni ve bulunduğu yer itibarıyla bir yenilik iddiası taşımaz. Ancak bu durum, Osmanlı düşüncesinin kendisinden önce gelişmiş olan düşüncenin bir kopyası veya kötü bir tekrarı olduğu

4 Evliya Çelebi İstanbul'da 1630 tarihinde 1.299 sıbyan mektebi bulunduğunu kaydeder (Osman Nuri Ergin bu rakamı -abartılı bularak-, *Türkiye Maarif Tarihi*, İstanbul 1939, c. 1, s. 89'da zikretmektedir). Yine Evliya Çelebi'nin “İstanbul'da bulunan benî âdemler” ile ilgili verdiği rakamlar da, en azından bir fikir vermek için zikredilebilir: “Sâdât-ı kirâm 3.036 ve ulemâ-yı izâm 3.000 ve meşâ-yih 3.005 ve imâm 3.006” (Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, İstanbul 1314, c. 1, s. 669).



3- Molla Fenârî (Şekaiik)

anlamına da gelmez; toplumsal ve siyasi nizamın devamı, onun yeniden üretilmesine bağlı olduğu gibi, düşüncede sürekliliğin muhafazası da, tekrar (taklit) ile değil, anlayıp kavrayarak yeniden üretme (tahkik) ile mümkündür. Osmanlı düşüncesi de, ait olduğu geleneğin yeniden üretilmesi ile kendisini tanımlamış ve içinde gerçekleştiği toplumun meseleleri ile iç içe bir oluşum ve gelişme yaşamış; bu toplumsal nizamın –muhtelif nedenlerden kaynaklanan– çözülmesi ile birlikte, bu çözülmeyi kendisine konu edinmekle birlikte, sırf fikrî gayretlerin toplumsal çözülmeyi engelleyemeyişinin bir örneği olarak, sadece çözülmeyi bir şahidi olarak kalabilmiştir.

Osmanlı medreselerinin temel metinlerinden *el-Mutavvel*'in baş kısmında, müellif, taklidi tenkit ederek eserine başlamaktadır.⁵ Benzer bir tavır, Mehmed Emin'in

5 Teftâzânî, *el-Mutavvel*, İstanbul 1310, s. 2-3. Kara Halil'in 1105/1694 tarihinde tamamladığı Mehmet Emin'in *Cihet-i Vahde Risâlesi* haşiyesinin (İstanbul 1288/1871) baş kısmında (s. 23 vd.) taklit ve talebelerde aranan bazı vasıflarla ilgili söylenenler, *el-Mutavvel*'de (s. 5) aynen mevcuttur.



4- Fatih Sultan Mehmed'in huzurunda Hocazâde ile Molla Zeyrek'in bir hafta devam eden tartışmasını Veziriazam Mahmud Paşa ayakta izliyor (Şekaik)

risalesinde de mevcuttur;⁶ aynı şekilde Devvanî de *Akâid Şerhi*'nde Allah'a hamdederken, "bizi taklitten koruyan"⁷ ifadesini kullanır ki bu ifadelerin mesela Gelenbevî tarafından nasıl anlaşıldığı, Osmanlı döneminde taklit meselesinin nasıl algılandığının tespiti için ayrı bir önem arz etmektedir. Yine Devvanî, eseri şerh ederken takip ettiği yolu, "Meşhura muhalif olsa da açık doğruyu tercih

ettim; cumhurun görüşlerini desteklemese de, delilin muktezasınca amel ettim."⁸ şeklinde ifade ederken, medreselerde okutulan bir eser olarak taklit konusundaki düşünceleri de etkilemiş olmalıdır. Medreselerde metin olarak seçilen bir eserin taklit karşısında menfi bir tavır sergilemesi, oldukça dikkat çekicidir. Bu husus, Osmanlı medreselerinde metin olarak kullanılan hemen bütün eserler için geçerlidir.

6 Mehmed Emin, *Alâ Ciheti'l-Vahde*, İstanbul, ts., s. 5.

7 Devvânî, *Mukayyed Celâl*, İstanbul 1321, s. 2.

8 Devvânî, *Mukayyed Celâl*, s. 3.

Tahkik kavramı Osmanlı uleması için tayin edici önemi haiz gibi gözükmektedir. Bu kavram hem ilim anlayışını hem de eğitim anlayışını ilgilendirdiği için, özellikle üzerinde durulması gereken bir kavramdır. Tahkik, burada sözü uzatmamak için yeni bir kavramla karşılamak gerekirse, yaklaşık olarak “rekonstrüksiyon” anlamına gelmektedir. Tahkik, ifade edilmiş bir düşünceyi, sıfırdan başlayarak yeniden inşa etmek ve böylece her adımın hesabını vererek, benimsemek anlamına gelmektedir. “Muhakkikîn-i ulema” denilen âlimler, “yeni fikirler” ortaya atan âlimler değil, eskiden gelen fikirlerin hesabını sorup/vererek onları benimseyen ve sürdüren, bu süreçte ortaya çıkan yeniliklere de açık olan âlimlerdir. Bunun nasıl olduğunu Mehmed Emin Efendi'nin *Cihet-i Vahde Risâlesi* temsil edebilir. Bu risale esas itibarıyla Fenarî'nin *Îsâgûcî* şerhinin baş kısmının müstakil olarak şerhi ile ortaya çıkmıştır. Mehmed Emin Efendi, şerhinde asıl itibarıyla Molla Fenarî'nin ifadelerini tahkik etmekte, yani onu kabule şayan kılan esasları ile birlikte yeniden inşa edip kazanarak temellendirmekte; böylece hem o düşünceyi anladığını veya nasıl anladığını göstermekte, hem de onu makbul hâle getiren dayanakları göstermektedir. Bu husus görebildiğim kadarıyla “şerh”lerin genel karakterini de ifade etmektedir. Bu arada zaman zaman “metin”den ayrı düşülmekte; bu durumlarda nezaket içerisinde metin tenkit edilerek, doğru olduğuna inanılan görüş ifade edilmektedir. Bu iki husus, şerhin bir taraftan metinle alakasını gösterirken, diğer taraftan da ondan müstakil bir “telif tarzı” olarak görülmesi gerektiğine işaret etmektedir.

“Osmanlı düşüncesi, Osmanlı medresesi, Osmanlı ilim ve eğitim anlayışı” gibi ifadeler, asıl itibarıyla bir mezhep, bir dünya görüşü, bir ideolojiyi ifade etmeyip sadece Osmanlı Devleti dediğimiz siyasi birimin yönetimi altında bulunan topraklarda ortaya çıkmış muhtelif olgulara ve tavırlara işaret ettikleri için, bu ifadelerin medlullerine bir başlangıç izafe etmek mümkün olamamaktadır. Bu, Osmanlıların medrese kurmadıkları, onların herhangi bir ilim ve eğitim anlayışına sahip olmadıkları veya hâkim oldukları topraklardaki mezkûr şeylerin onların hâkimiyeti ile birlikte, daha önce “eşi ve benzeri” bulunmayan bir tarzda ortaya çıkarıldıkları anlamına gelmez. Osmanlı toplumsal düzeni (siyasi, iktisadi, ilmî vs. açılardan), akan bir nehir gibi süreklilik arz eden İslam medeniyetinin muhtelif vecihlerden sürdürücüsüdür. Osmanlıların kendilerinden önce mevcut olanı sürdürdüklerinden hareket etmek demek, yaptıklarının ancak bir sibak ve siyak içerisinde görüldüğünde doğru kavranabileceğine işaret eder.

Ancak burada işaret edilmesi gereken hususlardan birisi; bizzat o dönemde yaşayan insanlar tarafından Osmanlı'nın sadece siyasi bir birim olarak görülmeyip kendi başına çok yönü bulunan ve bütün çok yönlülüğüne rağmen bir vahdet olarak algılanmasıdır. Bu durum daha sonra ortaya çıkmış, tarih yazarlığının bir kurgusu olmayıp o dönemde yaşayan ulemanın da kendi kendisini Osmanlı uleması olarak algılayarak, Osmanlı ülkesi dışından tefrik eden bir algılama şekline de tekabül eder. Nitekim 1561 yılında vefat eden Taşköprîzade'nin, Kanunî döneminde yaşamış olan âlimleri de içine alan geniş bir ulema grubunu, Osmanlı uleması olarak tabaka tabaka ele alması, Osmanlı Devleti'nin başlangıcını bir “milat” olarak görüp onu tarihte bir birim olarak kabul ederek, tabakaları buna göre birbirinden tefrik etmesi, Kanunî döneminin önemli şahıslarından birisinin eserinde dile gelmiş bir “kendine şuur”u (bir kimlik şuuru) veya “kendisi hakkındaki kanaat”i bildirmesi açısından oldukça önemlidir. Açıkça Osmanlı Devleti mensubu bu âlim, Osmanlı Devleti'ni, bir hanedanın yönetiminin ötesinde, kendi başına bir birim olarak kabul etmekte ve bir anlamda bu birim içinde oluşan ilmî ve fikrî hayatı, en azından isimler açısından Osmanlı merkezli olarak yeniden inşa etmektedir.

Bu nokta artık Osmanlı Devleti'nin, toplumu ve uleması ile yerleşmiş bir düzene sahip, buna bağlı olarak kendini diğer devlet ve hanedanlardan aynı zamanda ilmî anlamda tefrik edebilecek dayanaklara sahip olduğunu göstermektedir. Osmanlı Devleti toplumsal ve ilmî düzeninin, siyasi bir parçalanmışlık arz eden bir ortam içerisinde, esas itibarıyla Maveraünnehir'den devam eden ilmî bir geleneğe bağlı olarak “belirdiğini” ve bütün siyasi parçalanmışlık görüntüsüne rağmen, bunun gerisinde “ilmî bir vahdet”in bulunduğunu ve netice itibarıyla bu ilmî vahdetin tesirli kılınması sayesinde, toplumsal vahdetin ve buna bağlı olarak gücün ve siyasi vahdetin sağlandığını; bunun neticesinde Osmanlı Devleti denilen siyasi birimin, asıl itibarıyla toplumda mevcut olan “bilgi ve değerlerdeki” vahdetin “tecessüm etmiş” bir hâli olduğunu söylemek mümkündür. Bu yönden, Osmanlı Devleti'ndeki toplumsal entegrasyon sürecini takip etmenin ana çerçevesi ve çizgisini bu “ilmî ve ahlaki” vahdet alanında aramak gerektiği ifade edilmelidir. Osmanlı medresesi, bir anlamda bu vahdetin sağlanarak, yeniden üretildiği merkez olması açısından, Osmanlı Devleti olarak ortaya çıkan siyasi vahdete, siyasi ve kültürel alandaki şuurun gelişimine paralel olarak kendisini özel bir birim olarak algılamış olmalıdır. Bu husus, Osmanlı medresesi tabirini kullanmanın, bütün



5- Molla Fenarî'nin oğlu Molla Ali Çelebi (Şekaik)

süreklilik ve esaslardaki müşterekliğe rağmen, yine de özel bir birimi ifade edebildiğine işaret etmek açısından önemlidir.

Osmanlı düşünürlerinin meseleleri, Osmanlı'nın ait olduğu geleneğin yeniden üretilmesi sürecinde karşılaşılan meseleler gibi gözükmemektedir; bu meseleler kabaca iki kısımda mütalaa edilebilir: Geleneğin kavranması sırasında karşılaşılan meseleler ve daha öncekilerin değinmekle birlikte, derinlemesine söz konusu etmedikleri esasa müteallik meseleler. Birinci kısımdaki meseleler, eğitim alanında medrese ve tekkeler vasıtasıyla halledilme yoluna gidilmiş; medrese ve tekkeler, biri formel diğeri ahlaki ve deruni olarak daha önceden geleni kavrayıp fikren ve amelî olarak yeniden üreterek sürdürmeyi mümkün kılarken, aynı zamanda Osmanlı düşüncesinin meselelerini de tayin etmişlerdir. Osmanlı Devleti'nde, geçerli olan ve genel olarak insanların memnun olduğu bir nizam söz konusu olduğu için, Osmanlı düşüncesinde küllî “yeni bir nizam” arayışı XIX. yüzyıla kadar söz konusu olmamıştır. Bunun neticesinde, daha önce bilinmeyen yeni büyük felsefi sistemler inşa etme, düşüncenin kendisine amaç olarak gördüğü hususlar arasında sayılmamıştır. Bunun yerine mevcut ve etkin varlığı ile Osmanlı'yı – Busbecque'nin ifadesi ile– üstün kılan⁹ nizamın işleyişinde ortaya çıkan aksaklıkları tamir etmek, düşüncenin ve fikrî gayretlerin esas amacını teşkil etmiştir. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn* isimli eserinde, “Niçin bir eser telif edilir?”

⁹ Busbecque'nin yazdığı kitaplardan birisinin başlığı şöyledir: *De Causis Magnitudinis Imperii Turcici & Virtutis ac Felicitatis Turcarum*, Lipsiae 1594.

sorusunu cevaplandırırken, aynı zamanda Osmanlı düşünürlerinin niçin büyük sistemler geliştirme yoluna girmediklerinin bir cevabını da vermektedir;¹⁰ mevcut ve geçerli olan nizamın anlaşılması ve bu nizam içinde ortaya çıkan bazı meselelerin söz konusu edilmesi, Osmanlı düşüncesinin en belirgin özelliğini teşkil etmektedir. Bu yönden Osmanlı düşünürlerinin düşüncesi, şiir ve diğer sanatlar ile ihtiyaca göre yazılmış bidayeten telif eserler yanında, şerh, haşiye ve talikat türü eserlerde bulunmaktadır.

Burada metin, şerh ve haşiye ile ilgili bazı hususlara işaret edilmelidir. Metin, ders kitabı olarak seçilmiş, kısa ve mucez bir yazıdır. Üslubu genellikle basit, ezberlemeye müsait, kavramlarla dolu, ancak dil açısından anlaşılması zor olmayan bir yazıdır. Şerh genellikle, metni anlaşılır kılma hedefi bulunmakla birlikte, metnin bütününe dikkate alarak yazılan “yeni bir eser”dir; dili metinden daha ağır, anlaşılması için metnin anlaşılmasından daha fazla bilgi ve tecrübeyi gerektiren bir yazı şeklindedir. Haşiye ise, daha çok şerhte bulunan, anlaşılması güç olan yerlerin “açıklandığı” ama şerhe göre anlaşılması daha zor, şerhin anlaşılması için gerekli olan bilgi ve tecrübeden daha fazla bilgi ve tecrübeyi gerektiren bir yazıdır. Genellikle metin, şerh ve haşiye aynı konuda olsalar da, birbirinden farklı ve müstakil eserlerdir. Bu yönden metin, şerh ve haşiye, bazı istisnaların dışında, birbirinin tekrarı değil, farklı müelliflerin bir geleneğe aidiyet şuuru içerisinde aynı konu ile ilgili telif ettikleri üç ayrı eserdir. Bu husus, bir metne yazılan her şerh ve bir şerhe yazılan her haşiye için hemen hemen aynen geçerlidir. Bunun en güzel misallerinden birini *Telhîsü'l-miftâh, el-Mutavvel ale't-Telhîs* ve Hasan Çelebi'nin *Hâşiye'si* gibi *el-Mutavvel* üzerine yazılmış haşiyeler teşkil etmektedir.¹¹

Osmanlı Düşüncesinin Temel Bazı Meseleleri

Osmanlı döneminde daha çok payitaht İstanbul'da toplanmış olan düşünürleri meşgul eden konular arasında, teknik anlamda çeşitli disiplinlerin sorunları yanında, felsefi alanın en önemlileri arasında yer alan bazı meselelerin önemli bir yekûn teşkil ettiği görülür. Bu meseleler arasında Molla Fenarî tarafından formüle edilen ve daha sonra çok sayıda tartışmaya konu teşkil

¹⁰ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, haz. Kilisli Muallim Rifat ve Şerefeddin Yaltkaya, II c., İstanbul 1360-62/1941-43, c. 1, s. 35 vd.; Kâtib Çelebi'nin aynı yerde özellikle şerh konusunu ele alarak, şerhe olan ihtiyacı vurgulaması da, kendi başına önemli gözükmemektedir.

¹¹ Şerh ve haşiye konusunda yeni bir değerlendirme için bkz. İsmail Kara, *İlim Bilmez, Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not*, İstanbul 2013.

eden “cihet-i vahde” meselesi, varlığın birliğine rağmen ilimlerdeki farklılaşmayı yeniden fikrî olarak birliğe kavuşturmaya yönelerek, ilimleri ve ilimler tasnifinin esasını açığa çıkarırken; görünüş ve gerçeklik meselesinin, daha doğrusu görünen ile gerçeğin aynı olup olmadığı ile ilgili meselelerin tartışıldığı “nefsü’l-emr” risaleleri, değerlerin ontolojik statüsünün tartışıldığı “mukaddimât-ı erbaa” risaleleri ve doğru düşünme ve istidlal yollarının ahlaki boyutunun da dikkate alınarak tartışıldığı, günümüzde ahlaki boyutundan uzak bir şekilde “theory of argumentation” veya “critical argumentation” veya “informal logic” veya “traite de l’argumentation” vs. isimlerle tartışılan meselelerin ele alındığı “adabü’l-bahs” risaleleri oldukça önemli bir yekûn tutmaktadır. Özellikle adabü’l-bahs alanı, bir yönden konuşmayı ama aynı zamanda ilmi ve fikrî müzakereyi, ahlakî boyutu da olan bir ilim hâline getirirken, dil ve konuşmanın toplumsal ilişkilerde tayin edici bir konumda bulunduğu bir toplumun, kendi hâlini üst bir dilde müzakere etmesinin önemli bir misalini teşkil etmektedir. Adudüddin el-Îcî tarafından telif edilmekle birlikte, bir ilim hâline Osmanlı uleması tarafından getirilen *vaz* meselesi ve bu mesele etrafında oluşan *vaziye* risaleleri de, daha önce oluşan düşünce içinde ortaya çıkan, ancak bütün boyutları ile Osmanlı döneminde müzakere edilen bir konudur. Bunların yanında, muhtelif filozofların o dönemde de önemini muhafaza eden bazı görüşlerinin tartışıldığı risaleler de önemlidir; bunlar arasında Eflatun’un ideler nazariyesi ile ilgili telif edilmiş çok sayıda risalesinin bulunduğu bilinmektedir.

Cihet-i vahde risaleleri esas itibarıyla “İlim nedir?” sorusuna verilen bir cevabın, ilimlerin çokluğu ve çeşitliliğine karşılık, bunlar arasında müşterek bir cihetin olup olmadığı, ilimlerin çokluk içerisinde vahdetinin nasıl sağlanacağı meselesini kendilerine konu olarak seçmişlerdir. Bu mesele, insanın bütün ilgi alanları ve ihtiyaçlarını düzenleyen bir nizam içerisinde yaşarken, ortaya çıkan çeşitliliğin felsefi olarak, yani daha üst bir seviyeden nasıl bir vahdete münker olduğunun görülüp gösterilmesi ihtiyacının bir neticesi olarak ortaya çıkmıştır.

Değerlerin varlığının anlamının ele alındığı “mukaddimât-ı erbaa” risaleleri, ismini büyük Hanefî fakihî Sadrüşşeria’nın *et-Tavzîh* isimli eserinde hüsn-kubuh meselesini ele alırken, bu meseleyi gereği gibi ele alabilmenin ön şartları olarak ortaya koyduğu, dört mukaddimededen almışlardır. Daha sonra bu konuda çok sayıda müstakil risale ele alınmış ve bu mesele, değerlerin ontolojik statüsünün tartışıldığı felsefe tarihinin en çetin

meselelerinden birisi olarak, bir Osmanlı düşüncesi başarısı olmuştur.

Adabü’l-bahs, esas itibarıyla herhangi bir konuyu müzakere edenlerin, hakikate ulaşabilmeleri için nasıl bir yol takip etmeleri gerektiğini ele almaktadır. Goethe’nin Eckermann ile yaptığı sohbetlerde söz konusu ettiği yaklaşım şekli de, bu hususun Osmanlı düşüncesinin ayırıcı hususiyeti olarak, Osmanlı sınırları dışına taşan bir üne sahip olduğunun bir alameti olarak görülebilir. Bu risalelerde esas itibarıyla bugün “tenkidî düşünme” adı verilen, düşünme şeklinin metodu ele alınmaktadır. Hülasası ise, bir istidlalde eğer bir habere dayanılıyorsa, haberin sıhhatinin sorgulanması, bir iddia söz konusu ise, o iddiayı ispat edecek bir delilin getirilmesinin gerektiği şeklinde verilebilir. Ancak bir haberin sıhhatinin nasıl tahkik edileceği, bir delilin, iddiaya bağlı olarak ne zaman geçerli olduğu, hangi delilin hangi iddialar için veya hangi iddiaların ne gibi delillerle savunulabileceği; delilin ne olduğu ve hangi delilin hangi alanda anlamlı olduğu gibi birçok önemli soruların yanında, deliller arasında insicamın nasıl sağlanacağı; insicamlı bir düşünme tarzının ve bunun neticelerinin neler olduğu gibi birçok husus, bu risalelerde söz konusu edilmektedir. İstanbul’daki kütüphanelerde 1.000’in üzerinde yazma hâlde *adabü’l-bahs* risalesinin bulunması, bu alanın ne kadar ciddiye alındığı ve bu alana ilginin ne kadar yaygın olduğunun bir alameti olarak görülebilir.

Vaziye risaleleri ise esas itibarıyla, dilin rasyonel ve formel bir şekilde yeniden inşası amacına matuf olarak geliştirilmiş; dil üzerinden varlık felsefesi yapmanın bir yolu olarak gerçekleştirilmiştir. İstanbul’da bulunan bazı önde gelen medreselerin programları incelendiğinde; dünyanın başka hiçbir kültürü ve medeniyetinde görülmediği kadar mantık ve dil bilimi eğitiminin yapıldığı ortaya çıkar. Bu ilim dalları, her türlü ilmi ve fikrî faaliyetin “aleti” ve olmazsa olmaz ön şartı olarak görülmekteydi. Bundan dolayı mantık, dil bilimi ve dil felsefesi Osmanlı düşüncesinin en önemli ilgi alanları olarak dünya kültür ve düşünce tarihi içerisinde önemli bir yere sahiptir. Bu alanla ilgili sadece *Muhtasaru’l-meânî, el-Mutavvel, el-Kâfiye* şerhleri, kendi başına çok büyük bir kütüphane oluşturacak kadar zengindir.

Dil ile ilgili yazılan müstakil, müstakil olduğu kadar da önemli olan diğer bir konu ise “mecaz ve istiare” konusudur. Bu alanda yazılan *Alâka* isimli küçük metin, benzeri *Ferîde* gibi hem yaygın olarak okutulmuş hem de çok sayıda şerh ve haşiyeye konu olmuştur. Bunlar arasında Fatih dersiamlarından Hüseyin Necmeddin Efendi tarafından telif edilen *Hâşiyetü’ş-şerhi’l-cedîd*

li'l-Alâka (İstanbul 1325), kendi başına bu alandaki düşüncenin şümulü ve derinliği hususunda fikir verebilir. Hakkında oldukça zengin bir literatür bulunan ve eğitimin vazgeçilmez bir parçası olan mecaz konusunda geliştirilen düşüncenin bütün bir ilim, fikir, siyaset ve sanat hayatı için ne ifade ettiği, mecazın toplumsal hayat içindeki yeri ve ehemmiyetinin ne olduğu gibi soruların, günümüzde yeterince müzakere edildiğini söylemek mümkün değildir.

Osmanlı düşüncesi, halk için yazılmış bazı eserlere bakıldığında bile çok mertebeli ve edebiyat ile yüksek düşünceyi telif ve tevhidi başarabilmiş, seviyesi oldukça yüksek, geçerli olan bir nizam içinde ve bu nizama bağlı olarak gerçekleşmiş; ancak form olarak kendisini Batı'da gördüğümüz tarzda ifade etmemiştir. Bu hususu bir eksiklik olarak telakki etmek, dünyayı Batı merkezli ve Batılı nokta-i nazardan görmek anlamına gelir. Bu tavrın yanlış olduğunu söylemeye bile gerek yoktur. Osmanlı düşüncesini anlamak için, onu başka düşüncelere irca veya onlarda olanın olup olmadığı sorusuyla birlikte değil, kendi dünyası ve idealleri açısından araştırmak gerekir. Daha başka bir ifade ile Osmanlı'da mevcut olanların anlaşılmasına yönelerek, onu anlamaya çalışmak, Osmanlı düşüncesini araştırmanın ön şartıdır. Osmanlı'da – özellikle Batı Avrupa'ya bakarak– şu neden yoktu gibi bir soru ile –genel olarak tarih araştırması yapılamayacağı gibi– düşünce tarihi araştırması da yapılamaz. Çünkü mevcut olmayanların sonu yoktur. Anlamlı ve hakiki bir araştırma, mevcut olmayanın niçin mevcut olmadığını değil, olanı olduğu hâliyle kavramaya yönelik olmalıdır.

Burada Osmanlı medreselerinde okutulan bazı eserleri dikkate alarak, onların bu eserlerde karşımıza çıktığı hâli ve kadarıyla ilim ve eğitim anlayışlarının felsefi bir boyutunun olup olmadığını, daha doğrusu nasıl bir felsefi boyuta sahip olduğunu sormak gerekir. Bu, bir taraftan “İlim nedir?” sorusuna hangi cevabı verdikleri ile alakalı olduğu gibi, “ilim olarak kabul edilenin, talimi esnasında müteallime, bu ilimlerin nasıl ve hangi ilkeleri dikkate alınarak verildiği; bu ilkelerin felsefi olarak nasıl temellendirildiği” meselesiyle de ilgilidir.

Burada ortaya atılacak ve cevap verilmeye çalışılacak olan soru, en gelişmiş hâliyle İstanbul'da şekillenen Osmanlı medresesinde bir ilim anlayışının olup olmadığı, varsa bunun nasıl bir ilim anlayışı olduğu; diğer taraftan bu anlayışla sahip olunan ilimlerin eğitim şeklini nasıl etkilediği, ilim ve eğitim anlayışının “felsefi” bir boyutunun olup olmadığıdır. Bugüne kadar yapılan çalışmalar, doğrudan ilim ve eğitim anlayışını kendisine konu edinenler bile, ilim ve eğitim anlayışı üzerinde durmadıkları gibi, ilim ve eğitim anlayışının bir felsefi

boyutu olup olmadığını da sormadıkları için, bilebildiğim kadarıyla bu husus, henüz soru olarak veya ilmî ve tarihî bir mesele olarak bile görülmüş değildir.¹² Bu yazıda ana hatları ile bazı hususlara işaret edilecektir.

Bu meseleyi ele alırken, bu konu hakkında sistematik bir şekilde İstanbul'da yazılmış, Kâtib Çelebi'nin (ö. 1659) *Keşfü'z-zunûn'u* ve Taşköprüzade'nin (ö. 1560-1561) *Miftâhü's-sa'âde'si* gibi eserlerin mukaddimleri ve Molla Lütü'nün (ö. 1494) doğrudan bu konuya tahsis edilmiş olan eserlerini dikkate almak zorunlu olduğu gibi,¹⁵ özellikle mantık ile ilgili eserleri (bunlar arasında Molla Fenari'nin *Îsâgûcî Şerhi* ve bu şerhe yazılan haşiyelerin özellikle baş kısımlarında ilim ve eğitim anlayışı ile ilgili meseleleri ele alan kısımları), dil bilimi ve dil felsefesi ile ilgili belagat eserleri, bunların yanında muhtelif fıkıh usulü eserleri ve bunlara yazılan şerh ve haşiyeler, kelim kitapları ve bunlara yazılan şerh, haşiye ve talikatları dikkate almak gerekmektedir. Her ne kadar *Mevzû'âtü'l-ulûm* benzeri eserlerde genel olarak ilimler hakkında bir tasavvur verilmekte ve bu tasavvur üzerinden ilim anlayışını tespit için bir yol ortaya çıkmakta ise de, sadece bu eserlerden hareketle ilim anlayışını belirlemek, muhtevassız bir form ortaya çıkarmaktan başka bir netice vermez. Önemli olan bu eserlerde ele alınan ve “ilim” olarak zikredilen başlıkların ikinci kısmını teşkil eden kavramların müşteregini veya “cihet-i vahde”sini keşfetmektir. Bu keşfi yapabilmek için, doğrudan bu ilimlerde neler yapıldığına bakmak zorunludur.

Bu soru, özellikle Osmanlı toplumu gibi ademimerkeziyetçiliği, biraz modern bir ifade ile “sivilliliği” ön planda olan bir eğitim düzeninde, ilimlerce zorunlu olarak parçalanan gerçekliğin esastaki ve kendindeki birliğinin, eğitim süreci içinde nasıl yeniden kazanıldığıyla ilgilidir. Bir bütünlük içerisinde yaşanan hayatın, muhtelif veçhelerini kendisine konu edinen ilimler, gerçekliğin gerek konularındaki farklılıklar

¹² Bu alanla ilgili ilk çalışma olarak kabul edilen Adnan Adıvar'ın *Osmanlı Türklerinde İlim* isimli eseri, pozitivist bir bakış açısıyla Osmanlı dönemindeki modern anlamıyla tabii ilimler alanındaki çalışmaları ele alan bir eserdir. Bu hâliyle başından itibaren meselenin yanlış ortaya konduğu bir çalışma olduğu için, ulaştığı neticelerin sıhhati problemlidir. Bunun yanında Uzunçarşılı, İzgi ve Hasan Akgündüz'ün (*Klasik dönem Osmanlı medrese sistemi: amaç, yapı, işleyiş*, İstanbul 1997.) çalışmalarında da ilim anlayışı bir mesele olarak görülmüş değildir. Bundan dolayı bu sorunun henüz sorulmadığını söylemek gerekir.

¹³ Böyle bir değerlendirme denemesi için bkz. Fahri Unan, “Klasik Dönem Osmanlı Bilim Anlayışı”, *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji: Makaleler*, ed. Yavuz Unat, Ankara 2010, s. 15-38.



6- Molla Hatipzade'nin ilmî müzakeresi (Şekaiik)

gerekse konuları gereği ortaya çıkan usul farklılıkları sebebiyle zorunlu olarak gerçekliği parçalara ayırırlar. Zaman içerisinde, özellikle medreselerin yaygınlaşmaya başladığı dönemlerden itibaren yazılan ders kitaplarının (metinler) konuları, tedris tarzıyla da bağlantılı olarak birbirinden kopuk alanlar hâline gelir. Muhtelif ilimlerin, “kendinde bir olan gerçekliğin” bir cihetini konu edinmeleri, bunların daha üst bir düşünce seviyesinde yeniden birleştirilmesi zaruretini ortaya koymuştur.¹⁴ Bu vazife en azından İcî tarafından görülerek ifade edilmiş, daha sonra muhtelif âlimler tarafından dikkate değer bulunarak zikredilmiş ve nihayet Muhammed Emin (veya Mehmed Emin) tarafından müstakil bir risale hâline getirilerek, benzer birçok risalenin yazılmasına öncülük etmiştir. Böylece ilimlerdeki çeşitlenmenin getirdiği sorunların nasıl aşılması gerektiği konusunda bir cevap verilmiş olmaktadır. Kısaca *cihet-i vahde* risaleleri olarak, meşhur olan bu çalışmalar dizisi, ortaya çıkan bir meselenin nasıl kavranıp nasıl çözülmeye çalışıldığını anlamak için önemli bir misal ve aynı zamanda esas teşkil eder.

Osmanlı uleması tarafından yazılan *Mevzû'âtü'l- ulûm* benzeri eserler, muhtemelen ilimlerde ortaya çıkan çeşitliliğin, onları tahsile yönelen insanların şahsiyet

¹⁴ Taşkoprızade, fenlerin çokluğu ve bunların öğrenilmesinin zorluğuna işaret ederken aynı zamanda ilimlerdeki tenevvüün ortaya çıkardığı meselelere de işaret etmektedir, *Mevsua'tü Mustalahati Miftahi's-sa'âde fi mevzu'ati'l-'ulum*, thk. Ali Dahruc, Beyrut, 1998, s. 5.

bütünlüğünü bozmadan öğrenilmesi için bir tür yol gösterici olarak telif edilmiştir. Bunun, *Cihet-i Vahde* risalelerinin farklı bir seviyeden yapmaya çalıştıkları şeyin, daha özel bir şekilde üstesinden gelinmesi gayreti olduğunu söylemek mümkündür.

Cihet-i Vahde risalelerinin, başka alanlarda değil de, mantık ilminin bir cüzü olarak telif edilmesi de, -dil ile ilgili ilimlerin yanında tayin edici bir “alet” olarak kabul edilen, başka hiçbir dönem ve medeniyette görülmediği kadar yaygın olarak eğitimi yapılan- mantığa verilen değeri göstermektedir. Aslında mantık-dil bilimi-ilimler arasında kurulan alaka, bir yönüyle de nizam-ı âlem (inşa edilen manevi dünyanın düzeni) fikriyle alakalıdır. Çünkü hem dil bilimi hem de mantık, netice itibarıyla bir düzeni, biri konuşma düzenini diğeri de düşünme düzenini ifade ederken, nizam-ı âlem de, düzenli bir âlemi ifade eder. Bu, nizam-ı âlemin herkes tarafından kabul edilebilir bir tarzda anlaşılabilir, yeniden üretilebileceği, bunun yolunun da bir taraftan düşünmede herkesin doğru olarak kabul ettiği bir yolu takip etmekten, diğeri taraftan yine herkesin doğru olarak kabul edebileceği bir konuşma tarzını muhafaza etmekten geçtiği anlamına gelmektedir. Bundan dolayı olsa gerektir ki üstlenilen ve sürdürülmek istenen nizam-ı âlemin mantık ve dil bilimi yoluyla anlaşılması ve yine aynı yollar dikkate alınarak anlatılması, sanki Osmanlı ilim ve eğitim anlayışının esasını teşkil etmiş benzemektedir.¹⁵

Osmanlı Düşüncesinin Kökenleri

İstanbul medreselerinin ve daha genel olarak Osmanlı maarifinin ilim anlayışı ile ilgili soruya cevap verebilmek için gerekli olan bazı hususlara kısaca işaret ettikten sonra, medreselerdeki ilim anlayışını yeniden inşa etmeye yönelmek ve ilmin kendisinden kaynaklanan, yani mahiyeti gereği öylece olması gereken eğitim şekli üzerinde durmak uygun olacaktır.

Medreselerde okutulan eserlerdeki ilim anlayışı üzerinde dururken, bu ilim anlayışını inşa edici ilkeyi tespit etmek gerekir. Bu ilkenin Fenar'ın açıkça ifade

¹⁵ *Netâyicü'l-fünûn ve Kitâbü'l-Müstetâb'da* müellifler, eserleri on iki fen veya mesele olarak tasnif ederken, fiziki dünyada mevcut olan on iki burca mümasil olmasını dikkate aldıklarını ifade etmektedirler. Bu husus, bir taraftan ilim ile malum arasındaki bir alakaya işaret ederken, aynı zamanda nizam-ı âlemin insanın herhangi bir dahli olmadan yaratılmış olan fiziki dünyaya mümasil olduğu veya olması gerektiğine dair bir şuura da işaret etmektedir. Bu husus Osmanlı toplumundaki ilim ve nizam anlayışındaki iddianın cüzi ve sınırlı bir iddia olmayıp külli ve cihanşümul olma iddiasını da göstermektedir ki Osmanlı dönemindeki ilim ve fikir hayatının (buna şiiir de dâhildir) anlaşılabilmesi için oldukça önemli gözükmektedir.



7- Kanunî Sultan Süleyman'ın huzurunda ilmî bir müzakere (Hünernâme)

ettiği ve kısaca “ilim maluma tabidir” şeklinde dile getirilen ilke olduğunu söyleyebiliriz.¹⁶ İlim, nasıl tanımlanırsa tanımlansın, sürekli bir şey hakkındadır. Yani ilim denildiğinde, bir şeyle ilgili olan, bir konusu olan insani bir faaliyet kastedilir. Böyle olunca da, ilim ancak konusu (mevzu veya malum) ile anlaşılabilir bir insani faaliyet olarak karşımıza çıkar. Konu “mevcut olan” bir şey olduğu veya olması gerektiği için, herhangi bir ilim hakkında, onun ne olduğu sorusu, zorunlu olarak onun “ne hakkında” olduğu sorusuyla bağlantılı olarak ele alınabilir.

Osmanlı ulemasının ilim anlayışını tespit edebilmek için, demek oluyor ki onların varlık anlayışını ortaya koymak gerekmektedir. Bu hususta karşımıza iki ayrı ana gelenek çıkmaktadır. Bunlardan birincisi, fıkıh usulü ve dil bilimi-dil felsefesi alanlarında, diğeri de klasik Farabî-İbn Sina (felsefe) geleneğinde gelişen,

varlık anlayışı içinde karşımıza çıkar. Bu iki ana gelenek; başlangıçları itibarıyla birbirinden ayrılabilen ve de daha sonra özellikle Fahreddin er-Razî sonrasında, İbn Arabî'nin vahdet-i vücud olarak isimlendirilecek, metafizik çerçevesi içinde sentezlenerek sürdürülmüşe benzetilmektedir. Bu iki temel yaklaşımın izleri Osmanlı düşünce sistemi içinde devam etmiştir. Ayrıca yukarıda işaret edildiği gibi, Osmanlı medresesi bir sürekliliği temsil eder ve bu süreklilikte özellikle muhakkik âlimler olarak bilinen “Sa'd ve Seyyid”, yani Sadeddin et-Taftazanî ve Seyyid Şerif el-Cürcanî ile bunların hocası olan Adudüddin el-Îcî'nin telif ettiği eserler, mühim bir yer teşkil eder. Bundan dolayı bu âlimlerin eserlerini de, bunlar her ne kadar bölge ve kısmen zaman olarak Osmanlı Devleti'nin sınırları içinde yaşamamış olsalar da, Osmanlı düşüncesinin mütemmim cüzü olarak kabul etmek gerekir.

¹⁶ Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, İstanbul 1289, c. 1, s. 6.

İlk olarak üzerinde durulacak olan fıkıh ve dil bilimi/nahiv alanında kendisini izhar eden gelenek, başından itibaren “felsefi” olan alana duyarsız kalmış; ilim ve varlık anlayışında, kendine has bir üslup ve tavır geliştirmiştir ki bu tavır içinde klasik anlamıyla felsefeye bir yer verilmemiştir. Bu tavır ifade eden en önemli iki eser, İbn Abdilberr’in *Câmiu beyâni’l-ilm ve fazlih* isimli eseri ile *el-Hidâye* müellifi Merginanî’nin talebesi Burhanüddin ez-Zernucî’nin *Ta’lîmü’l-müteallim*’idir.¹⁷ Bu iki eserde de ilim, tam bir fakih gözüyle görülür. İbn Abdilberr’in eserinde nakledilen, ilmin ne olduğu ile ilgili soruya verilen cevaplar, asıl itibarıyla Müslümanların Müslüman olarak varlığını ilgilendiren bir perspektiften verilmiş; bu noktada herhangi bir dahli olmayan “yabancı” unsurlar, ilim olarak kabul edilmemiştir. Bu tavır kendisini rivayet edilen bir hadiste çok açık bir şekilde ifade etmektedir: “İlim üçtür: Muhkem bir ayet, geçerli bir sünnet ve adil bir fariza.” Bu konu ile ilgili nakledilen hemen bütün rivayetler, bu perspektiften ilmi, manevi varlık alanına hasreder ve bu alanla doğrudan ilgili olmayan insani faaliyetleri ve bunların neticelerini ilim olarak saymaz.

Özellikle Zernucî’nin eseri, her ne kadar yaygın kullanım için ve “ilim tahsiline yeni başlayan talebeler” dikkate alınarak telif edilse de, esas ilmin “ilm-i hâl” olduğunu söylemesi ve bunu da Ebu Hanife’den gelen fıkıh tanımıyla bağlaması oldukça önem arz eder. Bu âlimler fıkıh ve akait dışında başka ilimler olduğunu bilmiyor değillerdi; fakat başka ilimleri, önemli ve gerekli buldukları ilimler gibi makbul saymıyorlardı. Zernucî’nin dikkat çekici ifadelerinde; ilim bir taraftan uhrevi kurtuluşun yolu, diğer taraftan dinin ihyası ve İslam’ın bekasının ön şartı olarak görülmektedir.¹⁸ Bu, İslam’ın tebliği ile birlikte ortaya çıkan “manevi dünya”nın ilmin konusu olması ve bu dünyanın varlığını sürdürübilmesinin ancak bu dünyayı var kılan unsurların farkında olunarak, onlara ittiba ile mümkün olması anlamına gelmektedir. Zernucî’nin eseri, ilmi ve âlimliği bir vazife, bir tür meslek olarak görmekte; bunun her ne kadar kendi başına bir amaç olmasa da, asıl amaç olan, amel için olmazsa olmaz bir ön şart olduğunu işaret etmekte ve ilim yolunun kendine has bir ahlaki ön gördüğünü ifade etmektedir.

Bir başka ifadeyle fukahaya göre, eğitim sadece bilgi aktarımı değil, aynı zamanda ahlaki faziletlerin

kazanılması sürecidir ve toplumsal hayatın ancak ahlaki faziletlerin de kazanıldığı bir eğitim ile mümkün olduğunun altı çizilmektedir. Fukahanın ilim tasnifinde bundan dolayı dar anlamıyla felsefeye bir yer verilmemiştir. Ancak bu husus, fukahanın düşünme tarzında muhtelif seviyeleri dikkate almadığı anlamına gelmez; çünkü onlar en azından üç seviyeli bir düşünceyi eserlerinde dile getirmişlerdir. Az veya çok işlenmiş olsa da her hâlde mevcut olan bu üç seviye; olgu, değer ve varlık seviyeleridir. Olgu seviyesinde mevcut, insanların karşularına çıktığı şekliyle ele alınmış (havadis); değer kendi kökeni açısından tespit olunarak, olgu ile alakalandırılmış; bunun yanında olguların ve değerlerin “varlığı” kendi başına bir mesele olarak tartışılmıştır.

Fukahanın varlık meselesini ele alış şeklinin esasında “emir” vardır. Emir, Arapça “emr”, muhtelif bağlamlarda muhtelif şekillerde kullanılmakla birlikte, “buyruk” ile “şey” olarak iki ayrı kullanım şekli önemlidir. Bu iki şekli birbirinden tefrik etmenin yolu, çoğullarıdır. Buyruk anlamındaki emrin çoğulu “evâmir” iken, şey anlamında kullanılan emr’in çoğulu “umûr”dur. Bu meselenin ciddi bir şekilde varlık meselesi ile doğrudan alakalı olduğu ve mesela Osmanlı ulemasının hakkında çokça konuştuğu meselelerden birisinin “nefsü’l-emr” olduğunu hatırd tutmakta fayda bulunmaktadır.

Varlık meselesini ele alırken mutlaka hatırd tutmak gereken diğer bir husus da, mevcudatın tasniflerinden birisi olarak karşımıza çıkan ve sadece Osmanlı düşüncesi açısından değil, neticeleri dikkate alındığında, modern Batı düşüncesi açısından da tayin edici bir konumda bulunan bir ayrımdır. Çok sayıda âlimin eserinde karşımıza çıkan ve mesela Muhy-i Gülşenî ve Kınalızade Ali Efendi’nin eserlerinde yer alan bu ayrıma göre, “Mevcudat dahi iki kısımdır: Biri oldur ki onun vücudu eşhas-ı beşerînin hareket-ı iradisine mevkuf olmaya. İkinci oldur ki onun vücudu ol cemaatin tedbir ü tasarrufuna menut ola.”¹⁹ Bu ayırım, yukarıda zikrettiğimiz iki ayrı yaklaşım şekli tarafından, farklı yollarla temellendirilmiş ve Osmanlı uleması tarafından telif edilerek, sürdürülmüştür.

Fukaha yaklaşımında varlık ve değer kaynağı olarak emir (teklifi ve tekvinî emir) ve emir sigası, bilindiği gibi fıkıh usulü eserlerinde tayin edici bir yere sahiptir. Emir sigası, bir anlamda insan fiillerinden oluşan ikinci bir varlık alanının oluşmasının gerisindeki esas sebep olmaktadır. Bu durum sadece insan fiilleri söz konusu olduğunda geçerli değildir; bunun da ötesinde Yüce Allah

¹⁷ Bu eser Taşköprizade ve Kâtib Çelebi gibi âlimler tarafından dikkate alındığı gibi II. Murad zamanından itibaren bazı Osmanlı âlimleri tarafından da şerh edilmiş ve Türkçeye tercüme edilmiştir. Günümüz Türkçesine de tercüme edilerek neşredilmiştir.

¹⁸ Zernucî, *Ta’lîmü’l-müteallim*, İstanbul, ts., s. 5.

¹⁹ Muhy-i Gülşenî, *Ahlâk-ı Kîrâm*, haz. Abdullah Tümsük, İstanbul 2004, s. 234.



8- Kitap mütalaası (Hünernâme)

da bizim “mevcudat” olarak bildiğimiz bütün şeyleri, yani fiziki dünyayı bir emirle var kılmıştır ve onlar her an, varlıklarının devamını O’nun emrine borçludur. Abdülaziz el-Buharî, birinci emre “teklifî emir”, ikinci emre de “tekvinî emir” adını vermektedir.²⁰ Buradan hareketle, bütün varlık emre raci olmakta ve varlığını emre borçlu bulunmaktadır. Bu iki emir arasında önemli bir fark vardır: Tekvinî emirle birlikte hemen, olması murat olunan var olmakta; buna karşılık teklifî emirde muhatabın ittibas bir fiil olarak, yeni bir varlığın ortaya çıkmasını sağlamaktadır.

Burada önemli olan hususlardan birisi, insan da dâhil bütün varlıklar, Yüce Allah’ın yarattığı varlıklar olmakla birlikte yalnız insan irade sahibi olarak yaratılmış

ve ona seçme imkânı, dolayısıyla sorumluluk verilmiştir. İnsanın varlık şartları, onu hayatının her anında seçme zorunda olan bir varlık olduğunu göstermektedir; insan istese de istemese de bir şeyler yapmakta, yani bir fiil işlemekte, böylece daha önce olmamış olan bir şeyi vücuda getirmektedir. İnsanlar arasında benzer durumlarda benzer fiilleri gerçekleştirme söz konusu olduğunda, fiillerin oluşturduğu âlemde bir düzen ortaya çıkmaktadır ki buna nizam-ı âlem adı verilmektedir.²¹ İnsanlar isterlerse, kendi heva ve heveslerini veya aralarında uzlaşma veya alışmayla ortaya çıkmış olan âdetlerini esas alarak, bir düzen oluşturabilirler. Ancak bu arzu edilen bir tavır değildir. Çünkü insanın yaratılış nedeni, onun ilahî iradeye uyup uymayacağını ortaya çıkaracak olan bir imtihan (ibtılâ)dır. Bunu mümkün kılmak için Yüce Allah kesin olarak ittiba edilmesini istediği hususları emir sigası ile insanlara bildirmiş; böylece ontik olarak zorunlu olan insana, ahlaki bir zorunluluk (vücub) vererek, zorunluluklarını nasıl karşılayacağı noktasında ona yol göstermiş, hidayet etmiştir. İnsan, kolay yolu tercih edip bu hidayete ittiba ederse, bunun neticesinde fiziki ve manevi varlık alanları, birisi ontik zorunlulukla diğeri ahlaki zorunlulukla bağlantılı olarak, ilahî emre uygun bir şekilde tahakkuk edecektir. Eğer insanlar ahlaki anlamdaki zorunlulukları dikkate almaz da keyfî bir tarzda manevi dünyalarını inşa edecek olurlarsa, bunun neticesinde bu dünyada bazı faydalar elde ederlerse de, isyanlarının bir neticesi olarak, ahiretteki saadetten mahrum kalacaklardır. Buna karşılık dünya hayatında emre ittiba ederek, manevi dünyayı (nizam-ı âlem) bu emirleri imtisalen oluşturanlar, hem bu dünyada doğru bir hayat tarzı sürmüş olacaklar hem de ebedî saadete ulaşacaklardır. Şer’î ilimlerin neye tekabül ettiği sorusu, bu düşünceler dikkate alınmadığı takdirde cevaplandırılmamış olacaktır. Burada hem fiziki anlamda hem de değerler anlamında varlığın kaynağı Yüce Allah’ın emri olarak görülerek, Allah’ın emri “varlık ve değer” kaynağı olarak algılanmaktadır. Böylece insanların fiillerinin teşkil ettiği düzenden oluşan başka bir âlem ortaya çıkmaktadır ki bu âleme, Osmanlı uleması tarafından nizam-ı âlem adı verilmektedir. Nizam-ı âlem kavramı, her ne kadar muhtelif alanlarla bağlantılı olarak kullanılsa da, asıl kullanım şekli budur.

İki ayrı “emr” söz konusu olduğunda kastedilen, biri varlığın diğeri değerlerin kaynağı olan “emir”dir ki bu husus özellikle, Abdülaziz el-Buharî tarafından geniş bir

²⁰ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, İstanbul 1307, c. 1, s. 115 (yeni neşri için bkz. Haz. Muhammed el-Mu’tasım-Billâh el-Bağdâdî, Beyrut 1417/1997, c. 1, s. 267).

²¹ Osmanlı’da nizam-ı âlem fikri için bkz. T. Görgün, “Osmanlı’da Nizam-ı Alem Fikri ve Kaynakları Üzerine Bazı Notlar”, *İslâmî Araştırmalar*, 2000, c. 13, sy. 2, s. 180-188.

şekilde ele alınmıştır. Onun, Pezdevî'nin *Usûl*'üne yazdığı ve Osmanlı medreselerinin bir kısmında okutulduğunu bildiğimiz *Keşfü'l-esrâr*'ında, emir ile ilgili meseleyi genişçe ele alırken, hem varlığın ortaya çıkması hem de varlığın devamı anlamında varlık düzeninin Allah'ın emrine bağlı olduğunu vurgularken, iyi ve kötünün tayininin de asıl itibarıyla Allah'ın emrine bağlı olduğunu; dolayısıyla Allah'ın emrinin hem varlık hem de değer kaynağı olduğunu ifade etmiştir. Bu husus özellikle Osmanlı'daki düzen tasavvuru söz konusu olduğunda, ayrı bir önem arz etmektedir. Varlık alanlarının birbirinden tefrik edilmekle birlikte, her şeyin yine Allah'a bağlı olarak tahakkuk ettiğinin vurgulanması, bir taraftan akidevi açıdan önemli olduğu gibi, akide ile bağlantısı olmasıyla birlikte, Osmanlı'daki gidişatın anlaşılması, yenilikler karşısında takınılan tavırların anlaşılması vs. gibi birçok meseleyi daha iyi anlama imkânı ortaya çıkacaktır.

Fukaha, ilim tasnifinde, önemli bulduğu varlık alanı ile de bağlantılı olarak, sadece manevi dünyayı dikkate almış; bunun dışındaki her şeyi, bunun tayin edici bir unsuru olarak değil, sadece bunun "malzemesi" olarak görmüş; bunun neticesinde kendinde amaç olarak bu alana yönelmenin insanın "kurtuluşu" veya "saadeti" ile doğrudan alakalı olmadığı görüşü esas alınmıştır. Bu tavır, fukaha arasında yaygın bir tavır olarak muhafaza edilmiş, Molla Fenarî'nin *Aynü'l-a'yân*'ında da bu tavır dile getirilmiştir. Molla Fenarî bu eserinde, şer'î ilimlere tasavvufu da katarak, Osmanlı döneminde yaygın olan bir anlayışı da böylece ortaya koymuş olmaktadır. Kısaca ifade etmek gerekirse fukaha geleneği, kendi ontolojisi, epistemolojisi ve metodolojisi olan bir ilim anlayışına sahiptir ve bu anlayış, felsefi gelenekten önce ortaya çıkmış, daha sonra felsefi unsurlarla zenginleşmiştir. Osmanlı medresesinde dikkate alınarak sürdürülen "asıl" ilim anlayışı da, bu anlayış olmuş; felsefi tavır her ne kadar kelam ve hikmet eserleri vasıtasıyla bir yer edinmişse de, fukaha geleneği önce ve öncelikli olarak ilim anlayışında tayin edici olmuştur.

Varlığı "felsefi" terminoloji içerisinde vacip ve mümkün kategorileri içinde ele alan ve bu kategoriler içinde mevcudu ve insanın mevcudiyetini anlamlı bir bütün olarak kavramaya çalışan felsefe-kelam geleneği, İcî, Taftazanî ve Seyyid Şerif Cürcanî üzerinden, Osmanlı düşünce ve ilim hayatının bir parçası olmuştur. Temel sorulardan birisi, bu iki geleneğin (fukaha ve felsefe-kelam geleneklerinin) birbiriyle nasıl telif edildiği noktasında karşımıza çıkmaktadır. Bu iki geleneğin telifi yolunda en önemli adımı Gazalî'nin attığına şüphe olmamakla birlikte, ondan sonra bu telifi daha ileriye

götürenler Fahreddin er-Razî ve Seyfeddin el-Amidî olmuştur. Bunların yanında, Osmanlı dönemi açısından büyük önem arz eden İbnü'l-Hacib'in, sadece fıkıh usulü alanında değil, bunun da ötesinde nahiv alanında da mantığı kullanması, bu iki geleneğin telifi açısından oldukça önemli gayretler olarak zikredilmelidir. Bu âlimlerin çalışmaları sayesinde, muhakkik ulema olarak bilinen üç âlim (İcî, Taftazanî ve Seyyid Şerif Cürcanî), eserlerinde büyük ölçüde bu iki geleneği birleştirebilmişler ve bu "başarı", Osmanlı döneminde benimsenerek sürdürülmüştür.

Bu âlimler arasında İcî, sadece kelam alanında değil, Osmanlı âlimleri tarafından özel ilgiye mazhar olan dil, akide, ahlak²² ve fıkıh usulü alanında telif ettiği eserlerinde de felsefi unsurları özellikle dikkate almasıyla diğerlerinden ayrılmaktadır. Fıkıh usulü alanında özellikle mantığı, usul ilminin mebadisinden sayan İbnü'l-Hacib'in *Muhtasar*'ını şerh etmiş ve bu şerhte yoğun bir şekilde felsefi unsurları kullanmıştır. Ancak İcî, felsefi tavrı fıkıh usulü içinde değil de, daha çok kelam eseri olan *el-Mevâkıfta* takip etmiştir.

Osmanlı ulemasının ilim anlayışı üzerinde tesirli olmuş düşünürlerden birisi de Devvanî'dir. Devvanî'nin *Ünmûzecü'l-ulûm*'unda, ilmin en verimli iştilgal alanı olduğuna işaret ettikten sonra, bunun da "mütevahir olarak nakledilen haberler ve eserler sayesinde" olduğunun altını çizmektedir. Bunun en bariz olarak ortaya çıktığı alanın da "dinî akidelerin kaideleri" olduğunu söylemektedir.²³ Devvanî, felsefi gelenek ile fukahanın varlık anlayışları arasında kesin ve açık bir fark olduğunun farkında olarak, kelamcılarının bu ikisi arasında bir "orta yol" buldukları görüşünü savunur. Buna göre, sudur-hudus kavramlarında ifadesini bulan âlemin, hadis veya kadim olduğu yolundaki tartışmada Devvanî, kelamcılar gibi "hudus"u kullanarak, kendi tavrını ortaya koyar. Onun *Tecrîd Hâşiyesi*'ne yazdığı *Ta'likât* ve bu talikatın medreselerde dikkate alınması, bu yönden bir önem ifade etmektedir. Devvanî'nin bu eserinde tartışılan konular dikkatle incelendiğinde, o dönemde Osmanlı uleması arasında tartışılan konuları ihtiva ettiğini; mesela *Tehâfüt* tartışmalarının, usulü'd-din başlığı altında ele alınan tartışmaların bir devamı veya esasından bir çözüm denemesi olduğunu; daha

²² İcî'nin ahlak eseri, Osmanlı döneminde çok sayıda şerh ve haşiyeye konu olmuş; Türkçeye tercüme edilerek şerh edilmiş; bu durum XIX. yüzyılda da devam etmiştir.

²³ Celâleddin ed-Devvânî, *Ünmûzecü'l-ulûm*, (Devvânî, *Selasu resail*, thk. Ahmed Toysirkânî, 1991, s. 263-333 içinde), s. 274.

sonra Molla Camî'nin *ed-Dürretü'l-fâhire*'de ele aldığı meselelerin de buradaki tartışmaların devamı niteliğinde olduğunu söylemek mümkündür. Sırf bu açıdan bile, yani problemler açısından, Osmanlı ile öncesi arasında dikkate değer bir süreklilik bulunmaktadır ki bu husus, bir dünyayı üstlenmenin zorunlu neticesi gibi gözükmektedir.

Kısaca varlık meselesi söz konusu olduğunda, temel ve açık ifadesini İbn Sina'da bulduğumuz ikili tasnifin, fukaha tarafından yapılan tekvin-teklif ayrımı ile buluşturulması neticesinde felsefi yaklaşım ile fikhî-dil bilimsel yaklaşımın vahdet-i vücud perspektifinde telif edildiğini söyleyebiliriz. Kısaca insan, bir taraftan kendisine verilmiş olan fiziki dünyada canlılığını sürdürürken, kendisine verilen kabiliyetleri kullanarak ve bu kabiliyetleri nasıl kullandığını da araştırmasına konu edinerek, bir düzen teşkil etmektedir ki bu düzene nizam-ı âlem denilmektedir. Yapılan her şey, işte bu nizam-ı âlem içinde yer almakta ve anlam kazanmaktadır.

Osmanlı Toplum ve İnsan Tasavvuru

Osmanlı'da ilim ve eğitim hayatı, toplum hayatı ile doğrudan alakalıdır. Burada bazı cihetleri kısaca işaret edilecek olan ilim ve eğitim teorisi, bir toplum teorisi ile doğrudan irtibatlıdır. Toplum, ilim ve eğitim anlayışının zuhuru; ilim ve eğitim anlayışı ise toplumun deruni veçhesi olarak görülebilir. Bu sebeple genel olarak toplum anlayışını ele almadan ilim ve eğitim anlayışını ele almak eksik kalacaktır.

Taftazanî'nin *el-Mutavvel*'de zikrettiği bazı hususlar, İbn Haldun'un *Mukaddime*'de geniş bir şekilde ortaya koyduğu umran anlayışının farklı perspektiften olsa da bir ifadesi gibi gözükürken, Osmanlı'daki insan ve toplum tasavvurunun esasını da teşkil edebilecek kadar mühim gözükmektedir.²⁴ Taftazanî burada, insanların teşkil ettikleri ve böylece içinde yaşadıkları, hatta bir anlamda teşkil ederek yaşamak zorunda olukları dünyanın, nasıl olup da mümkün ve gerçek olduğunu açıklar. Taftazanî, insanın var olmasının bir nimet olduğu kadar, mevcudiyetinin devam etmesinin de Yüce Allah'ın nimetleri sayesinde olduğuna işaret eder ve insan türünün varlığını devam ettirmesini, hem arzu edilen hem de zorunlu

olan, dolayısıyla varlık ile iradenin birleştiği, hatta zorunlulukla özgürlüğün bulunduğu bir "moment" (an) olarak tespit eder. Şöyle ki:

İnsan tabiatı icabı medenidir; yani hayatını sürdürebilmek için "temeddün"e muhtaçtır. Ancak temeddün nedir? Temeddün, insanın kendi türüne mensup olan diğerleri ile yardımlaşması (teavün) ve mesken, elbise, gıda ve diğer ihtiyaçlarını temin ederken, diğerleri ile müştereken gayret sarf etmesidir. İnsanın fert olarak böyle bir gayret sarf etmesi söz konusu olduğunda sadece fiziki gücü bunun için yeterli olsa da, başkaları ile "teavün" ve "müşareket" söz konusu olduğunda bunu sırf fiziki gücü ile yapamaz; çünkü sırf fiziki imkânlar insanın iç dünyasında olanı, karşısındakine ulaştırmak için yeterli değildir. İnsanın kastı (içinden geçirdiği) fiziki-maddi bir şey olmadığı için, ancak kendisine uygun bir vasıta ile muhataba ulaştırılabilir. İnsan kastını muhatabına anlatmak için "işaret" kullanabilirse de, bu sadece zaman ve mekân açısından sınırlı bir iletişimi mümkün kılabilir; mesela "madum"u ve "saf makul"ü dar anlamıyla işaretle ifade etmek mümkün değildir. Bunun yanında biraz daha gelişmiş (karmaşık) sayılabilecek yazı düşünülebilir; ancak yazı da ihtiva ettiği meşakkat açısından pratik bir iletişim aracı değildir. Bundan dolayı Yüce Allah, insana, kastını dışa vurmanın bir yolu, bir imkânı olarak, fasih konuşma anlamında "beyan"ı vermiştir.

İletişimin mümkün olması, insanların birlikte yaşamasının, dolayısıyla insan türünün varlığını devam ettirmesinin gerekli şartı ise de yeterli şartı değildir. İnsan toplumunun devamı için aralarında muamele ve adaletin tahakkuku gerekmektedir. Çünkü insanlar ihtiyaç duydukları şeylere sahip olmak isterler ve yakınında bulunana zorbalıkla da sahip olmak ister, bu durumda "cevr" ortaya çıkar. Ancak "adalet", sınırlı bir kesim veya sınırlı ilişkiler için geçerli, yani "cüzi" bir şey olmayıp tahakkuku için külli kanunların olması gerekir. İşte bu kanunlar, "şeriatlerin ilmi"nden ibarettir. Bu kanunlar ise fiziki dünyada olduğu anlamda mevcut olmayıp, "vaz" ile varlık kazanmaktadırlar. Adaletin kendisine bağlı olarak gerçekleşeceği kanunları vazedenin hatadan masun bir şekilde bu işi yapması zorunludur. Hatadan korunmuş olan kanun koyucu ise "Şâri"dir. Diğer taraftan bir kanun ne kadar doğru olursa olsun, onun kabul görmesi ve ona itaat edilmesi, onu vazedir iradenin kendinde itaate müstahak olması ve bununla mümtaz olması gerekmektedir. Bu noktada yanılmaz ve itaate layık en yüksek irade ilahi iradedir ve bu da mucizelerle desteklenmiş bir resul tarafından insanlara bildirilmektedir.

²⁴ İbn Haldun Taftazanî'yi şahsen tanımasa da, eserlerini Mısır'da gördüğünü ifade ederek, ondan takdirle bahsetmektedir. Bu husus onun, Taftazanî'den de istifade etmiş olabileceğini düşündürmektedir (Bkz. *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1983, c. 2, s. 1146).



9- Osmanlı uleması (İntizâmî)

Netice itibarıyla, insan türünün varlığı diğerleri ile yardımlaşma ve dayanışmaya, bu ise bir taraftan iletişime, diğer taraftan iletişimi ve insanlar arasındaki muamelelerin adalet içerisinde tahakkukuna, bu da doğru ve geçerliliğini kaynağından alan bir kanun düzenine bağlıdır.²⁵ Taftazanî'nin burada kısaca tasvir edilen toplum ve düzen tasavvuru, iki ayrı "emr" ile temellendirilen iki ayrı varlık alanının örtüşmesi ve buluşması anlamına gelmektedir ki Osmanlı'daki ilim ve özellikle şer'i ilim anlayışının gerisindeki felsefi esasa işaret etmesi açısından oldukça önem arz etmektedir.²⁶

Fatih döneminin önemli âlimlerinden Molla Lütü, Osmanlı toplumsal düzeninde kadim nizamın yerleştiğini ve en güzel şekilde görünür hale geldiğini söylemektedir.²⁷ Molla Lütü, risalesinde insanın "medeniyyün bi't-tab" olduğunu, bundan dolayı da kendi nevinden olanlarla müşareket olmaksızın hayatta kalmasının mümkün olmadığına işaret eder. Müşareket de insanların "içinde" bulunan makasit ve mesalihini bildirmeden mümkün olamaz. İnsanın içinde bulunan (mâ fî zamirihî) kendi nevinden olan diğer insanlara iletebilmesi konusunda en kolay yol, özellikle insanın kendisinde bulunanın dışında herhangi bir harici alet ve maddeye ihtiyaç hissettirmeyen bir imkân olduğu için, insan zorunlu olarak ilk buna başvurmakta; zira hem iletişim zaruretinin hem de eldeki ilk imkân olması açısından dili (savt) kullanmaktadır. Bunun neticesinde uzun süren bir süreç içerisinde diller ve bunlarla ilgili unsurlar ortaya çıkmakta; insan ve insanların birlikteliğini ilgilendiren her türlü araştırma da, bundan dolayı dili kendisine konu edinmektedir. Molla Lütü, bir ilmin sahip olduğu imkânlarla, o dil ile "istihsani" olarak nitelendirdiği ilgi arasında bir alaka kurmakta, bu ilginin fazlalığı oranında dilin de imkânlarının genişlediğini söylemektedir. Bunun en önemli misali olarak da Arapçayı vermektedir. Arapçanın imkânlarının genişliği, mahiyetinden değil, ona olan ilginin yoğunluğu ve yaygınlığının bir neticesi olarak açıklanmaktadır.²⁸

Molla Lütü'nün bakış şeklinde özellikle altı çizilmesi gereken husus, bakış açısındaki "tarihî"

²⁵ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 6-7.

²⁶ *el-Mutavvel*'in Abdünnafi İffet Efendi tarafından yapılan Türkçe tercümesi *en-Nef'ul-muavvel fi tercümeti't-Telhîs ve'l-Mutavvel*'de söylenenler, aynı anlayışın XIX. yüzyılda nasıl sürdürüldüğünün güzel bir örneğini teşkil eder (bkz. *en-Nef'ul-Muavvel*, İstanbul 1289, c. 1, s. 25-26).

²⁷ Molla Lutfî, *Risâle fî'l-ulûmi's-şer'iyye ve'l-Arabiyye*, thk. Refik el-Acem, Beyrut 1994, s. 20.

²⁸ Molla Lutfî, *Risâle fî'l-ulûmi's-şer'iyye*, s. 21-22.

unsurdur. Bu husus, hem lisan hem de toplum söz konusu olduğunda kendisini gösterdiği gibi, şer'i ilimler söz konusu olduğunda da, en azından onların ortaya çıkışı ile bağlantılı olarak ortaya koyduğu tavır, ilimlerin ortaya çıkışını "bir süreç içerisinde, adım adım ve aşama aşama" görerek, ilimleri de bir anlamda bu aşamalara bağlı olarak tasnif etmesidir.

Osmanlı medresesinde ilim ve eğitim anlayışını tespit konusunda anahtar kavramlardan biri de "meleke"dir.²⁹ Kesteli'nin (ö. 901/1495) *Hâşiye*'sinde ilim, akaid de dâhil olmak üzere bütün disiplinler için bir "meleke" olarak kabul edilmektedir. Buna göre, ilim bir melekedir. İlmin meleke olması, onun bir taraftan insan dışında mevcut olmadığı anlamına geldiği gibi, diğer taraftan da onun amelî bir şey olduğunu düşündürür. Bu nasıl mümkün olabilmektedir? Bu hususu açıklayabilmek için, önce meleke kavramı üzerinde durmakta fayda vardır. Meleke kavramı insan merkezli bir bilgi anlayışını ifade ettiği gibi, benzer kavramlar da muhtelif alanlarda hem amaçları belirlerken hem de sorunları dile getirirken kullanılmıştır. "Ehil insan" kavramı kadar, "kaht-ı rical" kavramı da, meleke kavramı ile doğrudan alakalıdır. "Korporativ" bir düzeni kabul etmeyerek, düzenini "meritokrasi" olarak kuran bir devlette, meleke kavramı ve meleke sahibi insan olarak "ehil insan", her şeyin esasını teşkil etmektedir.³⁰ Bu alanın gereği gibi ele alınabilmesinin gerekli şartlarından birisi, Osmanlı toplumundaki insan idealini en azından ana hatları ile ortaya konulmasıdır.

Meleke kavramının Taftazanî tarafından, medreselerin temel metinlerinden birisi olan *el-Mutavvel*'de nasıl ele alındığı bize bazı noktalarda yol gösterici olacaktır. Taftazanî, melekeyi ontolojik olarak temellendirir. Bu temellendirmede dikkat çeken husus, kısaca mevcudat (varlıklar) içinde özel bazı kabiliyetleri ile diğerlerinden ayrılan insanların, hem diğer mevcudatı kavraması hem de onları kavradığının farkında olarak kendi kavrayış düzenini de kavramasıdır. Abdünnafi İffet Efendi'nin söz konusu eserin şerhli tercümesi, geçen asırlar içerisinde bu alandaki müzakerelerin ve gelişmelerin de bir özeti gibidir. Bu açıklama tarzından dikkat çeken husus, yaklaşım şeklinin tamamen klasik

²⁹ Teftazanî ilmi, "kendisiyle cüziyatın idrakine muktedir olunan meleke" olarak tanımlar, (bkz. *el-Mutavvel*, s. 27) ve ilmi sınaat ile aynı kabul eder.

³⁰ Genel olarak söylendiğinin aksine Garp kültürünün "korporatif", İslam kültürünün ise "korporatif" değil de, "sözleşmecî" olduğu tezi için bkz. M. G. Hodgson, *Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek*, çev. A. Kanlıdere-A. Aydoğan, İstanbul 2001, s. 224 vd.

mantık-metafizik geleneğine bağlı oluşudur.³¹

Taftazanî'ye göre mesela bir insanın nahvi bildiğini söylemek, onun nahivde geçerli olan bütün teferruatı hemen sayabilecek kadar, bütün kuralların bilgisinin zihninde mevcut olduğu anlamına gelmez; bu, onun nahiv kaidelerini gerektiği zaman doğru kullanıp açıklayabilecek bir kabiliyete, yani melekeye sahip olduğunu ifade eder.³² Bu tavır âlim olmanın ne demek olduğu sorusuna cevap verilirken olduğu kadar, ilim öğrenme ve öğretmenin yolu ve gayesini tespit ederken de önem arz etmektedir.

Osmanlı döneminde dikkat çeken hususlardan birisi, Molla Lütfü ve Molla Fenarî'nin eserlerinde gördüğümüz ve bunu Taşköprizade ve Kâtib Çelebi üzerinden takip edebildiğimiz ilim anlayışıdır. Bunu bir taraftan Molla Fenarî'nin eserine yazılan şerh ve haşiyelerde, diğer taraftan da muhtelif fıkıh usulü ve kelim eserlerinde ortaya konulan görüşlerle birlikte ele aldığımızda, ana hatları ile Osmanlı medresesindeki ilim anlayışının iskeletini görmüş oluruz.

Molla Fenarî *Aynü'l-a'yân*'da, tefsirin ne anlamda bir ilim olduğu meselesini tartışırken, ilmin mütearef olan usul ve kavaide veya bunlarla oluşan melekeye munsarîf olduğuna işaret eder ve tefsir alanında böyle bir şeyin, bazı istisnalar dışında söz konusu olmadığını (dolayısıyla tefsire bu anlamda ilim denilemeyeceğini) söyler.³³ Molla Fenarî, aklın muhtelif seviyelerini nazari aklın kısımları olarak isimlendirerek, bunların dört kısım (heyulanî, bi'l-meleke, bi'l-fiil ve müstefad) olduğunu söylemektedir. Molla Fenarî, bu eserinde klasik felsefeye ait olarak kabul edilen birçok unsuru çok tabii bir şekilde kullanmaktadır. Bu husus Osmanlı döneminin ilim anlayışında, artık iki geleneğin mezcedildiğinin en bariz örneklerinden biridir.

Molla Fenarî'ye göre, bir ilmin kendine matlup olması, onun "şerefi" ile alakalıdır. İlmin şerefi de bir taraftan mevzuunun, diğer taraftan maksadının şerefine bağlıdır. Bir ilme olan ihtiyacın ne kadar kuvvetli olduğu da, ilmin şerefini doğrudan tayin eder. Buna göre mesela tıp ilmi insanlara sınırlı olarak lazım iken, fıkıh ilmi, her insanın "meaşının salahının intizamı ve meadının felahı" için gereklidir. Başka bir ifade ile nizam-ı âlem fıkıha bağlıdır; buna karşılık insanın tıbbı hastalandığı zaman ihtiyacı olur ki normal olarak insanın hastalandığı zamanlar, sıhhatli olduğu zamanlara göre daha azdır ve tıbbın olmaması hâlinde değişen önemli bir şey yoktur. Fıkıh olmadan toplumsal düzen ve ahiret hayatında

kurtuluş imkânı ortadan kalkar. Bu yönden fıkıh, ilmî tiptan daha şerefli; çünkü ona ihtiyaç tiptan daha fazla ve şiddetlidir. Tefsir ilmi de bu yönden fıkıha benzer: bütün dinî ve dünyevi kemal varlığını şer'î ilimlere, o da varlığını Kur'an'ın bilgisine borçludur.³⁴

Osmanlı Eğitim Anlayışı

Genel olarak Osmanlı Devleti'nde olduğu gibi Osmanlı'yı temsil eden en önemli merkez olarak İstanbul'da da bilim, eğitim ve teknik alanını kavramanın en önemli esasını "meleke" kavramı teşkil eder. Osmanlı dönemi ilim anlayışı, asıl itibarıyla "yeniden üretme"ye matuf bir anlayış olduğu için eğitimden farklı olarak görülmez; ilim eğitim içinde ve eğitim vasıtasıyla kazanılan bir "meleke" olarak kabul edilince; bu melekenin, bir taraftan muhtelif alanlarda (şiiirden matematiğe kadar) nasıl kazanıldığı, diğer taraftan bu ilimlerin ilgili olduğu konuların (mevzular) meselelerle alakası, muhtelif meselelerin nasıl kavrandığı ve kavranan meselelerin nasıl ve ne anlamda çözüldüğü; çözülemedik meseleler karşısında nasıl bir tavır takınıldığı, bu hususla ilgili önemli meselelerdir.

Kevâkib-i Seb'a isimli eserde verilen malumata göre, "kat-ı meratib, devr-i medaris edilerek" yapılmaktadır.³⁵ Bu hususun akıl ve buna bağlı olan ilim anlayışı ile doğrudan bir alakası vardır. Buna göre, akıl insanda merteye merteye gelişir; buna bağlı olarak bir meleke hâlinde "ilim" elde edilmiş olur. Kısaca ilmin nazari bir tarafı olduğu gibi, bir de amelî bir kısmı mevcuttur. Ayrıca nazari kısmın da kendi oluşum süreci içerisinde amelî bir kısmı mevcuttur. Yani nazariyenin amelî olarak, "alıştırma ile öğretilmesi", nazariyenin amelî kısmını teşkil etmektedir. Bunun sağlanması için muhtelif "öğrenme ve geliştirme" teknikleri benimsenmiştir. Mesela ezber, yani bazı mucez *metin*lerin ve şiiirlerin ezberlenmesi, bu tekniklerden biridir. Nazari olanın amelî bir gayretle kesbedilmesi, ilim ve akıldaki mertebelerle doğrudan alakalıdır. İnsanların akli seviyelerinin bilgi ve tecrübeye bağlı olarak değiştiği ve bu seviyeyi dikkate alarak eğitimin devam etmesi gerektiğinin tespiti, muhtelif eserlerde özellikle vurgulanan "eğitim ilkelerinin" belki de en önemlilerinden biridir.

İlmin bir meleke olarak düşünülmesi, zorunlu olarak, bu melekeyi oluşturma ve geliştirme gayretini de birlikte getirmekte, dolayısıyla nazari melekelerin geliştirilmesi için münazara bir tedris metodu olarak

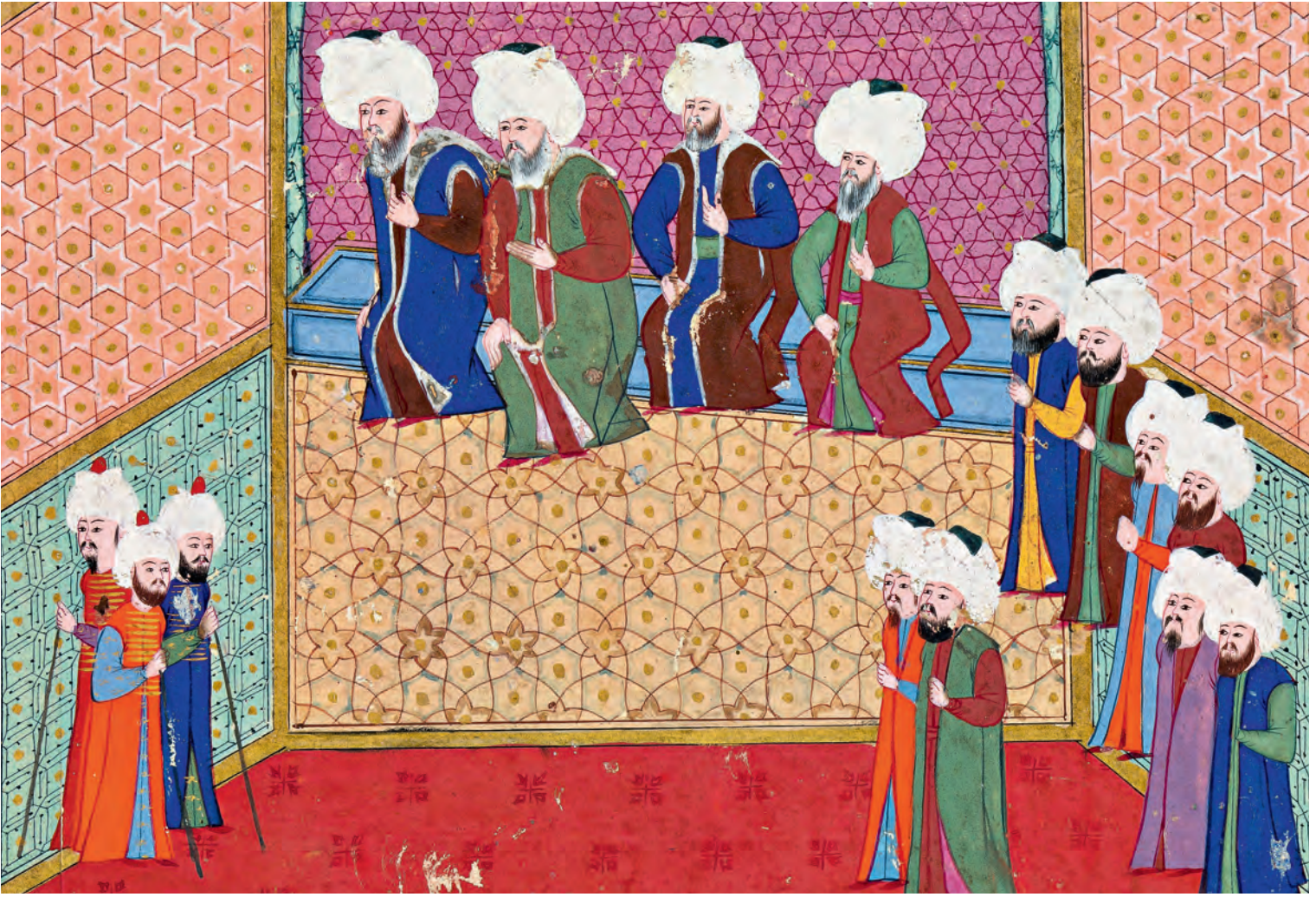
31 *en-Nef'u'l-muavvel*, s. 46-48.

32 *el-Mutavvel*, s. 27.

33 Molla Fenarî, *Aynü'l-a'yân*, s. 15.

34 *Aynü'l-a'yân*, s. 17.

35 İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, c. 1, s. 44.



10- Osmanlı uleması (Hünernâme)

oldukça önemli bir yol olmaktadır.³⁶ Yine muhtemelen aranan vasıflar arasında zikredilen “rütbe-i istifadeden derece-i ifadeye vüsul” de³⁷ aynı akıl ve ilim anlayışına bağlı olarak, anlam kazanmaktadır.

Kevâkib-i Seb'a'da talebelerin önce neleri öğrenmesi gerektiği hususunda sarf, nahiv, mantık ve adabü'l-bahs gibi ilimlere ait “muhtasarat”ın zikredilmesi, dil ve düşünce eğitiminin asıl ilim olarak nitelenebilecek diğer disiplinlerden önce verildiğini; dil bilimi ve dil felsefesi ile mantığın ve metafiziğin inceliklerinin daha sonra tedris edildiğini göstermektedir.³⁸

Yine dikkat çeken hususlardan birisi, dil eğitiminin mantıktan önce; tartışma ve münazara ile ilgili olan

³⁶ “Müdrisler, okuttukları derslerden herhangi bir bahis üzerinde öğrencilerine münazara yaptırır ve neticede iki taraf arasında hakem olup mütalaalarını söylerlerdi (bkz. İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, c.1, s. 45 (Mecdî'ye dayanarak, s. 156, 155, 160).

³⁷ İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, c. 1, 49.

³⁸ İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, c. 1, s. 51.

adabü'l-bahsin de mantıktan sonra okutulmasıdır. Bu hususu, bir taraftan mantık ile ilgili eserlerin Arapça yazılmış olması; dolayısıyla mantık okumak için Arapçanın biliniyor olması gerektiği düşüncesinden hareketle açıklanabileceği gibi; başka bir yönden de, dilin mantığa öncelikli olduğu düşüncesinin bu faaliyetin gerisinde yattığını söylemek mümkündür. Açıklamalardan hangisi doğru olursa olsun, medresede önce dilin öğretildiği ve mantığın dilden sonra öğretilmesi vakiası, zorunlu olarak düşüncenin kuralları ile dil kuralları arasındaki alakada, dilin düşünceye değil, düşüncenin dile irca edildiği veya dile dayalı olarak gerçekleştiği görüşünü ve aynı zamanda bu görüşe dayalı olarak gerçekleştirildiğini söylemek mümkün gözükmemektedir. Daha sonraki tahsilinde de talebe *Hâşiye-i Tecdîd* medresesinde öğrendiği ile iktifa etmeyerek, dil felsefesi ve daha genel anlamda Arapça bağlantılı dil bilimi tahsil etmeye devam etmektedir. Bu husus da, yine eğitim anlayışında, ehil insanın her şeyden önce dile hâkimiyeti olan ve dili doğru kullanabilen bir insan olması; insanda

ilim adını almaya layık olan melekenin ancak dil konusunda yeterli bir duruma gelindikten sonra mümkün olunabileceği düşüncesinin önemli bir yeri olduğunu düşündürmektedir.

Goethe'nin Eckermann ile yaptığı ve onun tarafından kaydedilerek neşredilen konuşmalarında³⁹ zikrettiği bazı hususlar burada -en azından uzaktan bakan ve Osmanlı ile ilgilenen önemli bir Batılı şair ve âlime nasıl görüldüğünün bir örneği olarak- kısaca hatırlanabilir. Goethe'ye göre Müslümanlar, çocuklarının eğitimine “insanın başına ilahî takdirin dışında bir şeyin gelemeyeceği, her şeyin ilahî takdirin belirlediği sınırlar içinde cereyan ettiği” ilkesini öğreterek başlarlar. Bu ilke, Goethe'ye göre, bir insana bütün hayatı boyunca yeter; bunun farkında olan insan, huzur içerisinde hayatını sürdürebilir. Aslında bu ilke, farkında olunsun veya olunmasın, bütün insanlarda mevcut olan asli bir güven hâlini dile getirir. Böyle olduğu için “bir asker, eğer bir merminin üzerinde adı yazılı değilse, kendisine değmeyeceğine inanarak, rahat bir şekilde savaşa katılabilir.” Sonra Müslümanlar felsefe eğitimine, mevcut olan her şeyin olmayabileceği, söylenen her sözün aksinin de savunulabileceğini öğreterek devam ederler. “Onlar çocuklarının zihinlerini söylenen her sözün aksini savunmaya yönelterek eğitirler ki bu sayede gençler, düşünme ve konuşmada büyük bir beceri kazanırlar.”⁴⁰ Ancak bu durum gençlerin zihninde bir şüphe, her şeye şüphayla yaklaşma gibi bir durum ortaya çıkarır. Şüphe, kalıcı bir hâl olamayacağı için, talebeler mecburen bu hâlden kurtulmaya çalışırlar, inandıkları fikirler için ikna edici sağlam deliller bulmak zorunda kalırlar. Eğer bu arayış tam olarak gerçekleşirse, talebelerde bir yakın hasıl olur ki, bu da eğitimin amacıdır. Yakine ulaşılmış olan insan, huzura da ermiş demektir. Bundan sonra Goethe şunu ekler: “Gördüğünüz gibi bu öğretilerde eksik olan hiçbir şey yoktur ve biz, bütün sistemlerimizle bunun ötesine geçmiş değiliz ve hiç kimse bunun ötesine geçemez.” Daha başka bir ifade ile bu eğitim sistemi, Goethe'ye göre, insanlık tarihinde gerçekleşmiş en mükemmel eğitim sistemidir. Sohbetin devam eden kısımlarında Greklerden ve Lessing'den de bahsederek, onların da benzer bir ideali savunduklarını söyledikten sonra Goethe şöyle der: “Müslümanların bu felsefi sistemi, insanın kendisine ve diğer insanlara, hangi entelektüel fazilet mertebesinde bulunduğunu tespit etmek için tatbik edeceği uygun bir

³⁹ J. W. Von Goethe, *Goethe's Gespraech mit Eckermann*, ed. F. Von Eckerman, Leipzig 1908, c. 1, s. 370-372.

⁴⁰ Goethe, *Goethe's Gespraech*, s. 371.

kriter teşkil eder.”⁴¹ 11 Nisan 1827 tarihinde söylenmiş olan bu ifadeler, en azından Osmanlı eğitim anlayışının Batı'daki önemli bir düşünür tarafından nasıl bilindiği açısından önemli bir belge niteliğinde görülebilir. Her şeye rağmen bizim burada ele aldığımız müellifler, Goethe'nin bilgisinin epeyce vakıya mutabık olduğunu göstermek için yeterlidir. Bu anlayışta tayin edici olan, ehil insan yetiştirmektir ve ehil insan da, meselelerle yüzleşerek, hâll edilen meselelerin hâl yollarını kavrayarak, mesele hâlli konusunda meleke kesp etmiş insan demektir.

Osmanlı eğitim anlayışının esasında bir insan anlayışı bulunduğu şüphe yoktur. Bu insan anlayışı, insanı bir veri olarak kabul ederek, onda bulunan bazı kabiliyetleri dikkate alarak, geliştirmeyi amaç edinmiş benziyor. Bu insan anlayışının esasını ise, Gazalî'nin yorumunu da dikkate alan İbn Sina'cı bir yaklaşım teşkil etmektedir. İbn Sina, insanın bazı kabiliyetlerini tasvir ederken, havass-ı zahire ile havass-ı bâtne'yi birbirinden tefrik etmekte; buna paralel bir şekilde de insanı diğer canlılardan ayıran “akıl”ın, bir defada verilmiş ve olmuş bitmiş bir şey bir cevher olarak değil, insan nefsinin bazı kabiliyetleri ile birlikte gelişen, aşamalı bir kabiliyetler toplamı olarak algılamaktadır. İnsan ve akıl anlayışı, bir taraftan dil ile diğer taraftan dilden bağımsız olarak gerçekleşen bir meleke olarak görülünce, eğitimin amacı olarak görülen talebede “meleke”nin geliştirilmesi düşüncesinin, verili dünyayı dikkate alan ve verilmiş olanı imkân ölçüsünde geliştirmenin, eğitimin amacı hâline geldiğini tespit etmek mümkün olabilmektedir.

Ehil insan kavramının daha farklı bir yoldan düşünce ve hayata nasıl girdiğini takip edebilmek için, başka bir çizgiyi, ahlak ile siyaseti, nazari bilgi ile amelî bilgiyi bir araya getiren eserler alanına yönelmek uygun olacaktır.

Bu konuda *Kâbüsnâme* ve onun Mercimek Ahmed tarafından yapılan “şerhli” tercümesi uygun bir başlangıçtır.⁴² İnsanın bilgi ve becerisinin, elinde bulunan maddi servetten, hatta geçmişte ailesi ve ataları tarafından

⁴¹ Goethe, *Goethe's Gespraech*, s. 372 “Jenes philosophische System der Mohammedaner ist ein artiger Massstab, den man an sich und andere anlegen kann, um zu erfahren, auf welcher Stufe geistiger Tugend man denn eigentlich stehe.”

⁴² Keykâvus b. İskender, *Kâbüsnâme*, çev. Mercimek Ahmed, haz. Orhan Şaik Gökyay, İstanbul 1966, s. 34-36; *Kâbüsnâme*'nin çok sayıda tercümesi bulunmakla birlikte özellikle İstanbul'un fatihinin babası, II. Murad'a takdim edilen bu tercüme, Fatih'in de okumuş olma ihtimali yüksek bir metindir. Fatih'in bu metni okumuş olup olmamasından sarf-ı nazarla, bu eserde bulunan fikirler ve ifadelerin sadece bu eserde bulunmadığını, o dönemde yaygın olan bir düşünme tarzının temsil gücü yüksek bir ifadesi olduğunu dikkate alarak, burada kısa bir değerlendirmesi yapılacaktır.

elde edilmiş ne varsa ondan daha değerli olduğu düşüncesi burada açık bir şekilde ifade edilmektedir:

Ey oğul bilmiş ol ki hüner güherden (inci/para/maddi servet) yeğdir. Pes cehdeyle ki güher artırma, hüner artır. Zira hünersiz kişinin hiç kimseye asısı değmez, belki kendüye dahi faidesi değmez. Şol mugaylan ağacı/deve dikenini gibi ki gölgesi yoktur; ne kendüye faidesi var, ve ne gölgesinde ayruğa rahat var. Eyle olsa hünersiz kişi ancılayındır. İmdi elbet kişiye hüner gerek. Çün hüneri olmaya, bari güher gerektir. Yani asılzade gerek. Zira eğerçi hüneri olmaya, aslı nesebi olduğu için halk içinde hürmet bulur. İlla müşkil odur kim, ne aslı güher ola ve ne hüneri ola. Pes onun gibi kişiye ke'l-adem derler.⁴³

“Hüner” tabiri, insanın kendi gayreti ile elde ettiği bilgi ve becerileri ifade etmekte ve “güher” ile karşı karşıya konulmaktadır. Hüner insana, sahip olana ait ve ondan kimsenin alamayacağı bir “sıfat” iken, güher; maddi serveti ifade etmekte, maddi servet ise, nihai olarak insanın elinde bulunan, sahip olunan bir “nesne” olmaktadır. Burada karşı karşıya getirilerek değerlendirilen “olmak” ile “sahip olmak”tır. Hüner “olunan” bir hâl, bir beceri iken, maddi servet sahip olunan bir “nesne”dir.

Burada ikinci olarak dikkat çekilen husus, her bir ferdin toplum içerisinde kendisine bir yer bulmasının, onun hayatının anlamı açısından bir önem taşıdığı düşüncesidir. Buna göre insanlar, başka insanlarla, onların kendisine verdiği yeri, konumu işgal ederek birlikte var olur. Başka insanların hayatında yer edinmek, onlara, onların hayatında anlamı olan, bir katkıda bulunmak, bir “faide” sağlamak ile mümkündür. Bu fayda ise ya hüner ile veya güher ile olur. Hüner sahibi olan insanlar, kendi özelliklerinden dolayı istenilirler; hâlbuki “güher” sahibi insanlar, kendi özelliklerinden dolayı değil, ellerinde bulunan nesnelere dolayı istenilirler. Birlikte var olma ise, başka insanların hayatında edinilen yere bağlıdır. Bu yer, onların size ihtiyacı, sizin de onların ihtiyacını karşılama kabiliyetinize denk düşer. Eğer sizde başkalarının ihtiyacını karşılayacak bir hüner varsa, bu hünerden dolayı diğer insanlar arasında bir “yeriniz” olur; hüneriniz yoksa o zaman başka insanların ilgi duyacağı bir “servetiniz”, bir “güheriniz” olması beklenir; insanlar bu servetten istifade ettikleri sürece, servet sahibine itibar ederler. Eğer bir insanda ne hüner ne de güher varsa, bu durumda o, her ne kadar bedeni ile bir yer kaplasa da,

insanların hayatında, hayatta bir yer edinemez; o, yok gibidir.

Dikkat çeken üçüncü nokta -ki bu nokta Osmanlı toplumunun insan ideali kadar, toplumsal düzenin anlaşılması için de tayin edici bir ehemmiyeti haizdir-fayda ile alakalıdır. Burada faydalanmak değil, faydalı olmak esastır; bu tavır, bütün bir yaklaşım şeklini karakterize eder. İnsanlar başka insanlardan istifade etmek için değil başka insanlara faydalı olmak için gayret ederler. Her bir fert başka insanlara faydalı olarak varlığını sürdürmelidir. Başkalarının size faydalı olup olmadığına bakmaksızın, onlar için var olmak burada öngörülen insan tipinin ayırıcı özelliğidir.

Buna göre “hüner, ten güheridir” ve bu, insanın şahıs olarak taşıdığı bilgi ve becerileri ifade eder. İnsanın sahip olduğu bütün unvanları ve makamları elinden alındıktan sonra geriye ne kalıyorsa ona “ten güheri” denilir. “Güher” kelimesi servet anlamında kullanıldığına göre insanın serveti, hüneridir. Bütün bir toplumun fertlerden oluştuğu ve fertlerin de her birisinin “hüneri ile” ve “hüneri kadar” var olduğunu ve buna göre toplumsal varoluşa katıldığını söyleyebiliriz. Buradan hemen şu neticeye ulaşılabilir: Bir toplumun esas serveti, onu teşkil eden insanların bilgi ve becerilerinden ibarettir. Ancak bilgi ve beceriler tek başına veya kişinin kendisi için değil, başkaları için faydalı olduğunda anlamlıdır. Taşınan vasıfların başkaları için etkin olabilmesi, insanların hünerlerini başkaları için etkin kılacakları bir düzenlemeye ve bir koordinasyona ihtiyaç vardır. Bu kendiliğinden olmaz; bir düzenleyiciye ihtiyaç vardır. Zaten devletin ve padişahın varlığının esas anlamı da tam burada ortaya çıkacaktır: Mevcut olan servetin, yani hünerli insanların hünerlerine uygun mevki ve makamlarda bulunmalarını sağlayarak, birbirleri için var oldukları nizam-ı âlemi muhafaza etmek.

Her bir ferdin hüner kesp ederek, ana-babasından gelen ile yetinmeyip kendi bilgi ve becerisi ile diğer insanlar arasında bir yer edinmeleri, bir toplumsal organizasyon ilkesidir. Bu ilkeye dayalı toplumsal düzene kısaca “meritokrasi” denilmektedir.

İnsanların bilgi ve beceri sahibi olmaları kendi başına yetmemektedir; bu hünerlerin diğer insanlar tarafından fark edilerek, itibara alınması da önemlidir. Hüner ancak itibar ile konuma, mevki ve makama esas olabilir. Cümle halk katında makbul olmak, sadece insanların gözünde değerli olmak demek değil, bunun ötesinde insanların nezdinde hüneriyle etkin olmak, hünerini bilfiil hâle getirmek demektir.

43 Keykâvus, *Kâbüsnâme*, s. 34.

Hünerin ne olduğu ve hangi alanlarda nasıl kesp edildiği sorusu, özellikle eğitim anlayışı ve eğitimin düzeni söz konusu olduğunda ele alınması gereken bir sorudur. Diğer taraftan da bir toplumsal organizasyon ilkesi olarak hüner kesbini öngören bir yaklaşım, hünerler arasında bir hiyerarşi tespit etmeyi ve önem sırasına göre bütün bir hayatı temellendirmeyi gerektirir. *Kâbüsnâme*'de ve tercümesinde bu soruya verilen cevap, Osmanlı eğitim ve ilim anlayışının ufku konusunda daha açık bir fikir vermektedir. Burada hünerler arasında en faziletli olanı, "söz söylemek" olarak belirlenir. İnsan için ve insan hayatında en önemli şeyin "konuşmak" olduğu düşüncesi, ilk bakışta anlaşılır bir fikir gibi görünmez. Ancak burada, aslında klasik İslam düşüncesinin temel yaklaşım şekli özel ve özgün bir şekilde ifade edilmektedir. İslam düşüncesinde insanı diğer canlılardan ayıran tayin edici hassa olarak "nutuk" kabiliyeti zikredilir ("hayvanun natık"). *Kâbüsnâme*'de insanın ayırıcı hususiyeti olarak aklın, hatta insanın bütün "kuvv"lerinin söze bağlanması üzerinde özellikle durulması gereken bir noktadır.⁴⁴ Bu noktayı ciddi bir şekilde müzakere etmeden klasik medrese düzeninde tayin edici ayırım olan "alet ilimleri" ve "yüksek ilimler" ayrımının hakkını vermek mümkün olmaz. Osmanlı ilim ve fikir hayatının İslam medeniyetini üstlenip geliştirerek sürdüren bir özelliğe sahip olmasından dolayı söz konusu ayırım, Osmanlı ilim hayatında da büyük önem arz eder.

Aslında insandaki bütün kabiliyetlerin ve bütün hünerlerin, insanın bütün bilgi ve becerilerinin söze bağlı olduğunun açık ve seçik bir şekilde ifade edilmesi, sözün, yani dilin insan hayatındaki yerinin tayin edici olduğunun ve insanın hem şahsi bilgi ve becerilerinin, hem de toplumsal hayat içerisinde edineceği konumun doğrudan dile bağlı olduğunun söylenmesi, Osmanlı toplumunu, özellikle de İstanbul'da yaşanan hayatın, muhtelif boyutlarını ele alırken mutlaka dikkate alınması gereken bir esası dile getirmektedir. Özellikle ilim tasnifi yapılırken ve ahlak düşüncesi söz konusu olduğunda, burada ana hatları ile ifade etmeye çalıştığımız "toplumsal düzen ilkesi" oldukça önem arz etmektedir.

Netice

Osmanlı toplumunun ve belki en seçkinlerinin bulunduğu İstanbul'un bilgisini ve bu bilginin çeşitli müesseselerle irtibatını tarihî ve sistematik olarak tespit etmenin henüz başında bulunuyoruz. Belki bu aşamada yapılanları ihmal etmeden, yapılması gerekenler üzerinde yoğunlaşmak

⁴⁴ Burada kısaca nakledilen ifadeler için bkz. Keykâvus, *Kâbüsnâme*, s. 34-36.

önem arz etmektedir. Her şeyden önce ilmin ve ulemanın hayatın merkezinde bulunduğu bir toplumun söz konusu olduğunun farkında olmak gerekmektedir. Osmanlı toplumu ve İstanbul hakkında yapılacak her türlü araştırma, bu toplumda ilim ve edebini yerini tespit ederek, her şeyi bununla irtibatlandırarak, hakiki anlamını kazanabilir.⁴⁵

Bu süreci daha iyi ifade edebilmek için, genel olarak İslam düşüncesinde XIII. yüzyıl ve sonrasında gerçekleşen bir dönüşümü daha yakından ele almak gerekmektedir. Çünkü Osmanlı, bu genel İslam düşüncesinin hem parçası, hem taşıyıcısı hem de devam ettiricisidir. İstanbul, devletin merkezi olduğu gibi, düşünce ve eğitim hayatının da merkezidir. Her ne kadar eyaletlere göre farklılaşmalar söz konusu olsa da, Osmanlı Devleti içerisinde etkin olan hemen bütün fikrî faaliyetler bir şekilde İstanbul'u da ilgilendirmekte, İstanbul tarafından ilgileneilmektedir.

Osmanlı düşüncesinde tayin edici zemin, Razî ve İbn Arabî ekollerinin telifi üzerinden sağlanmıştır. Razî, bir taraftan formel anlamda iki temel yönelişi düşüncesinde buluştururken, İbn Arabî formu reddetmeden, kendi mahiyetine uygun bir şekilde kavrayarak, merkeze muhtevayı alan bir düşünme ve bilme tarzını ön plana çıkarmıştır. Razî'nin dikkate aldığı iki temel yönelişin birisi mantık, diğeri dil/nahiv'dir. İbn Arabî, söz konusu olduğunda bütün bu formların muhtevası, hâller ve makamlar olarak düşüncenin konusu ve amacını teşkil eder. Nihai olarak İbn Arabî'de bilmek ve olmak bir ve aynı şeyin iki ayrı ifadesidir.

Bizim bu düşünceyi takip edebilmemiz için şahıslar kadar fikirleri de ele almamız ve tarihî akış içerisinde fikir, müessese, sorun/mesele irtibatını gözetmemiz gerekir. Bu çerçevede bilgi ile varlık arasındaki irtibat kadar, bunların ahlak ve estetik ile olan irtibatı da gözetilmelidir. İstanbul'daki ilim ve eğitimin muhtevası

⁴⁵ Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden, Boston 2007) isimli eserinde "ilim"i hiçbir medeniyette İslam medeniyetinde olduğu kadar yüksek bir değere sahip olmadığını tespit eder (s. 1-2), ki bu durum Osmanlı için de aynen geçerlidir. İlmin ve ulemanın Osmanlı toplumundaki yeri XVIII. yüzyılda Fransız Hükûmeti'nin görevlendirmesi ile Osmanlı topraklarını gezen Olivier isimli bilim adamı/seyyahın da tespitine denk düşer. Olivier özetle şöyle demektedir: Dünyanın hiçbir ülkesinde âlimler, Osmanlı toplumunda olduğu kadar tayin edici bir konumda değildirler. Onlar sayesinde her şey düzenini muhafaza eder ve hükûmet onlara bağlı olarak, hiçbir hükûmetin elde edemeyeceği kadar toplum üzerinde etkindir (bkz. G. A. Olivier, *Voyage dans L'Empire Othoman, l'Égypte et la Perse*, Paris 1801, c. 1, s. 267-268; ulemanın Osmanlı toplumundaki tayin edici konumu hakkında ayrıca bkz. Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul 1960, s. 7-18).

hususunda bir tasavvur oluşturmak için, meseleye kavramsal olarak yaklaşmak ve belli ölçüde bir “kavram tarihi” anlayışı içinde konuyu ele almak gerekir.

Kavram tarihi ile kurum tarihi, aslında bir ve aynı hakikatin iki ayrı seviyede iki ayrı tahakkukunu ifade eder. Bu çerçevede özellikle “ilim” kavramını yakından ele almak, bu kavramın gelişim sürecini takip etmek, bunu yaparken de hem kavramsal hem de kurumsal olarak meseleye yaklaşmak yerinde olur.

Kavramsal ve kurumsal olanı birleştiren “cihet-i vahde”, burada kısmen üzerinde durulduğu gibi bize epeyce yardımcı olacaktır. Cihet-i vahde, hem kavramsal olarak “ilim”i, hem kurumsal olarak ilmin öğrenilip öğretildiği “kurum” olarak medreseyi, hem de ilmi öğrenen ve öğreten olarak âlim ve müteallimi doğrudan ilgilendirmektedir. Bu sebeple de cihet-i vahde üzerinden birçok meseleyi külli cihetten ele almak ve bunun teferruatlandırılmasını da bu sistem içinde yapmak uygun olacaktır. Cihet-i vahde, hemen her ilim talebesinin okuması beklenen temel bir eserin baş kısmında dile getirilen bir “ilke”yi ifade ediyor. Esas itibarıyla da varlık meselesi ile doğrudan alakalı olduğu için, varlıktaki vahdetin, nasıl olup da bir kesrete ulaştığını açıklamayı gerektirdiği gibi, aynı zamanda bu kesretin yeniden bilgi ve bilme, daha doğrusu düşünce yoluyla yeniden vahdete “iblağ” edilmesi, meselenin özünü teşkil etmektedir.

İstanbul’daki düşünce ve eğitim hayatını birbirinden ayırmak oldukça zordur. Düşünürlerin ve sanatkârların belirli bir eğitimden geçtikleri düşünüldüğünde, düşünce hayatının eğitim hayatı ile doğrudan irtibatlı olduğu görülür. Benzer bir şekilde siyasi ve idari hayatta etkin olan insanların ilim ve fikir hayatında etkin olmaları yanında, bunların da eğitim hayatı ile doğrudan irtibatlı olmaları da önem arz etmektedir. Bu demektir ki İstanbul’un eğitim hayatı; ilim, fikir, sanat, idare ve siyaset alanında ortaya çıkan etkinliklerin önemli bir yerinde durduğu gibi, eğitim hayatında elde edilen bilgi ve becerilerin, reel hayattaki verilerle irtibatlı olarak uygulanması; daha sonra eğitime bu alanlarda kazanılan tecrübenin yansımaları da, dikkate alınması gereken mühim bir boyutu teşkil etmektedir.

Medrese ve medresedeki eğitim, düşünce ile doğrudan alakalıdır. Medrese bir yönden düşüncenin taşıyıcısı, düşünmeyi mümkün kılan zeminin muhafızı ve bu düşüncenin içinde gerçekleşeceği temel dilin kazanıldığı “yol”dur; öte yandan düşüncenin kendi akışı içinde devamını sağlayan, düşünceyi dili üzerinden muhafaza ederken, aynı zamanda hayat ile zihin düzeni

arasındaki irtibatı bu dil üzerinden sağlayan tayin edici bir vasat ve vasıtaadır.

Benzer bir vasıta tekkeler ve zaviyeler olduğu gibi, bunlarla irtibatlı olan diğer bir “eğitim” yuvası, esnaf teşkilatları ve bunların eğitim formlarıdır. Bunlara ek olarak devletin ihtiyacı olan bürokratları yetiştiren Enderun da, kendi başına önemli bir eğitim ve düşünce merkezi olarak ve burada neyin nasıl öğretildiği bütün teferruatı ile incelenerek ele alınmalıdır.

Düşüncenin dile geldiği vasıtalar arasında metinler ve bunlara yazılmış olan şerh, haşiye ve talikatları zikretmek gerekir. Ayrıca şiir, belki düşüncenin dile geldiği en yüksek form olarak önem arz eder. Tarih ve coğrafya kitapları kadar, matematik ve tabii ilimler alanında telif edilmiş olan eserlerde de düşünce dile getirilmektedir. Metinler denildiğinde ilk akla gelenler, “ansiklopedik” eserlerdir. Bunların en meşhurları *Miftâhu’s-sa’âde* ve *Keşfü’z-zunûn*’dur. Henüz bu eserlerin de derinliğine bir müzakeresinin yapıldığı söylenemez. Bunların yanı sıra kendilerine “faide” veya “makal” denilen nispeten kısa yazılar vardır ki bu yazılar, tartışmalı konuları ele alarak, bunun üzerinden meseleleri ortaya koymaktadırlar. Bunlar muhtelif mecmualar hâlinde toplanmış ve o şekilde muhafaza edilmişlerdir. En meşhurlarından birisi *Sefîne-i Râğıb*’dır.

Siyasi düşünce ve siyaset düşüncesi söz konusu olduğunda birçok damar ele alınabilir. Bunlardan birincisi doğrudan doğruya kanunnameler ve -layihalar gibi- bunlarla doğrudan irtibatlı metinlerdir. İkincisi, meselenin akide ile ilişkisine değinen metinlerdir ki bunlar, daha çok akait ve kelim kitaplarından oluşur. Üçüncüsü ise doğrudan doğruya ahlak kitaplarıdır. Ahlak kitapları arasında Adudüddin el-Îcî’nin *Ahlâk*’ı ve bu esere yazılan şerhler üzerinden siyaset düşüncesi takip edilebilir.