

16. YÜZYIL OSMANLI DÜŞÜNÇESİNDE FELSEFE-KELÂM İLİŞKİSİ

*Fatma Zebra PATTABANOĞLU**

ÖZET

Osmanlı düşünce sisteminin temellerini İslâm ve Türk düşünce geleneği oluşturmaktadır. Bu düşünce sisteminin arka planında İbn Sînâ ve Gazzâlî'nin, Nasreddin Tûsi ve Fahreddin Râzi üzerinden Osmanlı'ya ulaşan etkileri söz konusudur. Gazzâlî ile İslâm felsefesinin çökme noktasına geldiği varsayımı, Kelâm'da felsefileşmiş bir anlayışın hâkim olmasıyla geçerliliğini pek fazla sürdürmemektedir. Çünkü zamanla İslâm düşüncesi kelâm, felsefe ve tasavvuf bağlamında varlığını sürdürürken Osmanlı düşüncesi de aynı paralellikte seyretmiştir. Bilgi kaynaklarının değerlendirilmesi noktasında farklı bakış açıları olsa da, metafizik anlamda birbirine çok yakın konuları ele alan bu iki ilim, Osmanlı düşüncesinin gelişmesi bakımından önemli fonksiyonlar üstlenmişlerdir. Felsefe-din veya akıl-vahiy ilişkisi kapsamında da ele alınabilecek kelâm-felsefe ilişkisi, özellikle Fatih döneminde başlayan "Tehâfüt geleneği" ile Osmanlı'da önemli bir ivme kazanmış, düşünce dünyasının ufuklarını aydınlatmıştır. Dönemin âlimleri bu çerçevede pek çok eser kaleme alarak, din ve bilim adına katkıda bulunmuşlardır. Zira Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasi alanda en parlak noktaya ulaştığı 16.yüzyıl, bilim ve kültür alanlarında da zirveye doğru yükselişin olduğu bir dönemdir. Bu sebeple sempozyum başlığının da önemine binaen çalışma 16.yy kapsamında ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı düşüncesi, felsefe, kelâm, Tehâfüt geleneği, 16yy. Osmanlı düşünürleri.

* Yrd.Doç.Dr., Kastamonu Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

RELATION BETWEEN PHILOSOPHY AND ILM AL-KALAM IN 16TH CENTURY OTTOMAN THOUGHT

ABSTRACT

Basis of Ottoman thought system is based on the tradition of Islamic and Turkish thought system. It is the influence from Ibn Sina and Gazzâlî, Nasir al-Din al-Tusi and Fakhr al-Din al-Râzî to Ottomans in the background of this thought system. The assumption, which states that Islamic Philosophy came to a collapsing point with Gazzâlî, can not stand much since a comprehension, which has turned into a philosophic matter, has become to have a command in Ilm al-Kalam. Because Ottoman thought has been in the same parallel in time while Islamic thought has been continuing its existence in the context of Ilm al-Kelâm, philosophy and Sufism. Although there are different views about evaluating the information sources, these two disciplines, which are discussing very similar subjects in metaphysic sense, take on important functions in terms of the development of Ottoman thought. Ilm al-Kelâm and Philosophy relation, which can be dealt as part of philosophy-religion or intelligence-inspiration relationships, had gained an important speed in Ottoman Empire with the “Incoherence tradition”, which started during the time of Mehmet II, and enlightened the horizon of the world “to be about thought”. Scholars of that period wrote many works within this framework and made contributions for religion and science. 16th century was not only a period that Ottoman Empire had reached its the most successful political position, it was also a period that in scientific and cultural areas there was a rise to the top. Therefore, in regard to the title of the symposium this work will be approached within the context of 16th Century.

Keywords: Ottoman thought, philosophy, Ilm al-Kalam, Tehâfût (incoherence) tradition, Ottoman philosophers

GİRİŞ

Kelâm ve felsefe ilimleri metafizik, epistemoloji, kozmoloji ve eskatolojiyle alakalı olarak Tanrı-âlem-insan ilişkileri kapsamında ele alınabilecek mevzuları değerlendirmek, insanoğlunun zihnini meşgul eden sorulara cevap bulabilmek için yüzyıllardır bir çalışma içindedir. Nitekim konu ve muhteva bakımından ortak noktalara sahip olan ancak yöntem, metot ve kaynakları bakımından farklılık arzeden bu iki ilim, tarihte zaman zaman ya birbirinin yerine geçmekte, ya iç içe geçmekte, ya da karşı taraf olmak durumunda kalmıştır.

Fârâbî’ye göre kelâm ilmi, insana dini kuranın açıkça anlattığı belli düşünce, fikir ve işleri muzaffer kılmak ve onların aksi olan her şeyin söz ile yanlışlığını göstermek iktidarını kazandıran melekedir (Fârâbî, 1990: 133). İlimler taksiminde Fârâbî’nin aksine kelâma yer vermeyen İbn Sînâ, kelâmı ayrı bir disiplin olarak felsefi ilimler arasında görmemekte; onun ontolojik gerçekliği yansıtan bilginin

herhangi bir parçasını temsil etmediğini düşünmektedir. Çünkü İbn Sînâ normal olarak teoloji içinde tartışılan konuları geniş bir tanımla metafiziğin bir nesnesi olarak görmektedir. Nitekim o, ilimler taksiminde metafiziğin temel ve türemiş ayrımlarında kelâmın bütün konularına yer vermektedir. Kelâmı diyalektik (cedel) bir disiplin olarak gören İbn Sînâ onun şahsi değil, sosyal ve toplumsal bağlamda faydalı olduğunu bildirir. Çünkü bu disiplin burhanî nitelikli disipline (felsefe) kıyasla daha alt bir mertebededir (Gutas, 2008: 251-254). Cürcânî'ye göre kelâm, kesin deliller kullanmak ve vaki olacak şüpheleri izale etmek suretiyle dini akideleri ispata kudret kazandıran bir ilimdir (Cürcânî, 2011: I, 43-44). Taftazânî'ye göre şeriatin ve dini hükümlerin aslı, İslâm akaidindeki kaidelerin esası olan kelâm ilmi, şüphecilik karanlığından, vehim kötülüğünden kurtaran tevhit ve sıfat ilmidir (Taftazânî, 1991: 91). *Mukaddime* adlı eserinde felsefe-kelâm ilişkilerine dair bilgiler veren İbn Haldun'a göre kelâm, imandan olan akide ve inançları akli delillerle ispat eden ve İslâm akidelerinde ilk Müslümanların ve Ehl-i Sünnetin doğru olan yolundan sapanların fikirlerini reddeden bir ilimdir. Burada sözü edilen İmandan olan maksat tevhit yani Tanrı'nın birliğine inanmaktır. Ayrıca amel ile ilgili olmayan veya nefsi olan kelâm, Tanrı'nın sözü ispat edilirken cereyan eden münakaşalardan bahsedilmesinden dolayı bu ismi almıştır (İbn Haldun, 1988: II, 515, 535).

İlk İslâm filozofu kabul edilen Kindî'ye göre insan sanatlarının değer ve merite bakımından en üstünü olan felsefe, insanın gücü ölçüsünde varlığın hakikatini bilmesidir. Felsefenin en değerlisi ve merite bakımından en yücesi ise İlk Felsefe'dir (Kindî, 1994: 1). Fârâbî'ye göre gerçek anlamda felsefe birdenbire ortaya çıkan bir vakıa değildir. O, insanlık tarihi boyunca belli bir birikim kaydedilerek olgunlaşma ve gelişim süreci sonunda; hatabî, cedeli ve kesin bilgi vermeyen diğer metotların eksikliğinin farkedilip aşılmaya başlanması ve sağlıklı sonuçlar verecek olan burhanî metoda ulaşılmasıyla vücut bulmuştur (Alper, 2000: 85). Başlangıçta 'Tanrı'nın zâtı ve sıfatları' olan kelâmın konusu, felsefenin İslâm dünyasında yayılmasıyla 'mevcut (varlık)' daha sonraları mantık kelâma dâhil olduktan sonra da beşer tarafından bilinebilen her şey anlamında 'malûm' olmuştur (Topaloğlu, 1991: 50-51). Bilimlerin gelişmesiyle akla verilen önem, teorik ve pratik alanda dinin sınırlarına nüfuz etmiş, insanlığın yaşam felsefesinin bir parçası olmuştur. Nitekim bu çerçevede vahiy ve akıl nasıl hakikati bulma noktasında birleşiyorsa, din-felsefe ilişkilerinde olduğu gibi kelâm ve felsefe de aynı rolü üstlenmektedir. Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre felsefe ile dinin, konu ve gaye birliği olduğu gibi hakikat noktasında da birdirler, aynı zamanda biri diğerinin tamamlayıcısı durumundadır (Alper, 2000: 156, 210). İbn Sînâ'ya göre fizikten metafiziğe, ahlâktan siyasete kadar felsefi ilimlerin hiçbirisinde dinin muhalefet edeceği bir husus bulunmamaktadır. "Eğer birtakım felsefeyle uğraşan insanlar, felsefeye çağırıp da dinin yolundan çıkarıyorlarsa, kesinlikle bu durum felsefeyle ilgili görülmemelidir. Felsefenin insanları sapkınlığa götürmesi düşünülemez. Böyle bir sapkınlık olsa olsa onların aciz ve kusurlu oluşlarından kaynaklanmaktadır" (İbn Sînâ, 1908: 80). Din-felsefe

uzlaştırmasında zirveyi temsil eden İbn Rüşd'e göre hikmet (felsefe), şeriatın (din) arkadaşı ve sütkardeşidir (İbn Rüşd, 1992: 115). Mütetekillim Mâturîdî'ye göre de dinin öğrenilmesinde başvurulacak vasıtalar nakil ve akıldır (Mâturîdî, 2009: 4).

Felsefe-din ilişkisi, kelâm-felsefe ilişkisiyle ortak mevzular edinir ve pek çok yönden benzerlik taşır. Zira akıl ve felsefe meselenin bir cephesini, kelâm ve din diğer cephesini temsil etmektedir. Nitekim İbn Rüşd felsefe-din ilişkilerini köklü bir temele oturtmak için *Keşf an Menâhici'l-edille* eserinde konunun kelâmî cephesini, *Faslul-Makâl* ve buna ilave olarak ele aldığı *Damim'e*de felsefî cephesini ele alarak *Tebâfûr'de* konuyu detaylı olarak sergilemektedir (Karlığa, 1992: 33). Kelâmcılarda felsefî spekülasyon vasıta, din gaye olduğu halde, filozoflarda ilim ve felsefe spekülasyonu gaye, din vasıta. Binaenaleyh Orta Çağ zihniyetinin akli sistemlerini dinle uzlaştırmaya mecbur oldukları için bütün filozofların sistemlerinin sonunda bir din felsefesi veya tasavvufu görülmektedir (Ülken, 2005: 32).

Osmanlı'daki felsefe ve kelâm ilmi İslâm düşüncesinin devamı niteliğinde, şerh ve hâşiyeler dönemi olarak adlandırılan bir süreçte gelişmiştir. Dolayısıyla kelâm ve felsefe ilişkileri önceki dönemlerden nakledilen birikimlerin araştırılması, yeniden değerlendirilmesi, gelişen ve değişen bilimsel düşünce ve siyasi düşünce etkisinde devam etmiştir. Osmanlı medreselerde okutulan ders kitaplarından, zamanının mütetekillim ve felsefecilerinin eserlerinden veya ilimler tasnifi yapan âlimlerin aktardığı bilgilerden, biyografi kitaplarından bu ilimlere dair bir takım bilgiler edinilmektedir. 16. yüzyılda Osmanlı Devleti siyasi güç bakımından tarihteki en yüksek seviyeye ulaşırken, edebiyat, bilim, kültür ve sanat alanlarında da gelişmesini sürdürmüştür. Nitekim Kanuni Dönemi Osmanlı'nın altın çağı kabul edilir. Kelâm, felsefe ve tasavvuf ilimleri çerçevesinde gelişen Osmanlı düşüncesi bu yüzyılda önemli bir ivme kazanmıştır. Osmanlı devrindeki kelâm ve felsefe ilişkilerinin sağlıklı bir şekilde değerlendirilebilmesi için bu ilimlerin gelişim sürecinin zaman, olaylar, düşünürler ve eserler bakımından değerlendirilmesi önem taşımaktadır.

1. İslâm Felsefesi ve Kelâmın Tarihteki Gelişim Süreci

İslâm peygamberinin vefatından sonra içte hilafet, dâhili savaşlar, İslâm dininin tanıdığı fikir hürriyeti gibi sebepler; dıştan çeşitli dil, din, ırk ve kültüre sahip insanların İslâm dünyasına girmesi ilk fikri hareketleri hazırlamıştır. Bunun neticesinde bir asır kadar süren bu hazırlık devresinden sonra kelâm firkalarının ortaya çıktığı görülmektedir¹ (Topaloğlu, 1991: 23). Dolayısıyla İslâm kelâmının doğuş ve gelişmesinin temelinde karışık problemlerle mücadele teşebbüsü vardır. İlk kelâmcıların çabalarının çoğu putperestler, Hristiyanlar ve Yahudiler tarafından İslâm'a yöneltilen delilleri reddetmekten ibarettir. İslâm'ın kendi sınırları içinde

¹ İlk dini ve siyasi gelişmeler ve sistematik kelâmın doğuşu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, s.23-36.

tartışma, yedinci yüzyılın ortalarında ‘İlahî adalet’ ve ‘insanın sorumluluğu’ meseleleri çevresinde “cüz’i irade” ve “kader” meselesi olmuştur. Kelâm ve felsefenin gelişmesi sekizinci yüzyılın ortalarında başlamaktadır. Ancak bu süreçte ilmi ve felsefi eserler ferdi çaba ve inisiyatif meselesi olmaktan çıkıp, kelâmın siyasetin hizmetine girmesiyle sonuçlanmıştır (Fahri,1992: 3-4). İslâm düşüncesinde kelâmıla başlayan felsefe hareketinde Ehl-i sünnet, Ehli bid’at, Ehl-i sünnet ile ehli bidat arasındaki mücadeleden doğan cereyan² ve filozoflar olmak üzere dört akım söz konusudur (Ülken, 2005: 32). Bu süreçte kelâm felsefe ilişkileri kapsamında Gazzâlî’den önceki mütekaddimun (önce gelenler) dönemi, Gazzâlî ve sonrası müteahhirun (sonra gelenler) dönemi ve kelâmıla felsefenin iç içe girdiği (kelâmın felsefileştiği) dönem olmak üzere üç aşamayla karşılaşılmaktadır.

1.1. Felsefenin Kelâma Dâhil Olmadığı Süreç; Mütekaddimun Dönemi

İlk hareketleri henüz felsefileşmemiş bir şekilde Mürcie, Şia, Hariciler veya Selefiye arasında başlamış olan kelâm, yine delillerini felsefeden ziyade umumi kanaatten ve Kur’an’dan alan Kaderiyye ve Cebriye mezhepleriyle inkişaf eder. Ancak Abbasiler zamanında bu cereyanların tercüme faaliyetleri yardımıyla git-tikçe kuvvetlendiği ve hakiki fikir hareketleri halini aldığı görülmektedir³. Grek düşüncesinin girişinin sebep olduğu en köklü ihtilaf, vahiy bilgisini felsefi düşünce-nin kontrolüne sunmaya çalışan ilerici unsurla, kendini, küfür ya da muhtemen-ten yabancı olması sebebiyle felsefeden tamamen uzak tutan muhafazakâr sınıf arasında olmuştur. Ancak felsefenin araştırma ruhunun girişi ile Malik b. Enes gibi ilk kelâmcı ve fakihlerin gelenekçiliğinin saf şekliyle müdafaası artık mümkün değildir (Fahri, 1992: 4-5).

Felsefe hareketinin başında evvela mütercimler ve şârihler gelmektedir. Asıl felsefe hareketi ancak bir asır sonra onları takip eder. İslâm medeniyetinde ilk felsefi hareket bidat ehli içinden doğmuştur. Din meselelerini nass halinden çıkararak münakaşalı fikir meseleleri haline getiren, onları felsefi ve ilmi delillerle perçinlemeye çalışanlar bid’at ehlidir. Bu cereyan içinde ilk çıkış Mabed el-Cühenî tarafından sistemleştirilen Kaderiyye’ye aittir. Ancak hakiki manasıyla ilk mütekel-lim Mu’tezile’dir. Mu’tezile doktrini ilk defa felsefi şekilde ifade edenler Ebu’l-Huzeyl ile Nazzam olmuştur⁴ (Ülken, 2005: 32-35). İslâmî ilk kelâm okulu olan

² İlk defa İbn Küllab tarafından temsil edilen bu cereyan iki zıt mektep arasındaki ihtilafı halletmek arzusundan doğmuştur. İbn Küllab’ın doktrininde iki esaslı nokta vardır. Bir taraftan Ehl-i sünnet gibi Kur’an’a dayanırken, diğer taraftan da bidat ehli gibi rasyonalistlerdir. Bkz. Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s. 32.

³ Bir ilim olarak Harun Reşid’in hilafetinde (786-809) esaslı olarak tespit edilen kelam ilminde, devrin iki önemli ismi Hişam b. el-Hakem ile Dirâr b. Amr olmuştur. Bkz. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 259.

⁴ H. Ziya Ülken’e göre, Mu’tezile’nin başlangıcı Ehl-i Sünnetin dogmatik ve mutaassip telakki-

Mu'tezililer, İslâm'ın ilk kararlı, tutarlı, köktenci akılcılarıdır. Mu'tezile kelâm tarihinde çift yönlü bir rol oynamıştır. Aşırı, dinin temelini ortadan kaldırma tehlikesi gösteren akılcılıkları, hemen İslâm'da büyük bir tepki görerek kendilerinin ortadan kaldırılmalarını doğurmuştur. Fakat öte yandan getirdikleri bu akılcı anlayış gelenekçi temayüllerinin ortadan kaldırılmasını sağlamış ve İslâm dininin temel doğmalarının akılcı bir görüşle ele alınmalarının yolunu açmıştır (Arslan, 1987: 6, 8).

Mu'tezile kelâm ilminin ortaya çıkışından⁵ bir buçuk asır sonra Ehl-i sünnet (Selefiyye) âlimlerinden bazıları iman meselelerini akıl kaideleriyle teyit etme ihtiyacı hisseder. Bunlar arasında İbn Küllab el-Basri (ö: 854), el-Haris el-Muhasibi (ö: 857) Ehl-i sünnet kelâmının doğuşuna zemin hazırlar. Ebu'l-Hasan el-Eş'ari (ö: 936) kırk yıl Mu'tezile mezhebinde kaldıktan sonra hocası Ebu Ali el-Cubbâi'den ayrılarak yeni mezhep tesis eder (Topaloğlu, 1991: 23). Mu'tezile'nin belli başlı tezlerine karşı ilk oluşturulan reaksiyon Ahmet b. Hanbel iken ikinci tür tepki Eş'ari'den gelmiştir. Mu'tezile'nin vahy edilmiş bir dine ve bu dinin Tanısına yaklaşım tarzlarının gösterdiğine inandıkları tehlikelere dikkat çekmek istemişlerdir⁶ (Arslan, 2009: 210). Sünnî kelâm ekolünün kurulmasına paralel olarak bir taraftan Kindî ve Fârâbî ile felsefe geleneğine bağlı görüşler İslâm dünyasında akis bulur. Diğer taraftan tasavvufî düşünceler Sufiyye ekolüyle kurumlaşmaya başlar. 10.yüzyılın ortalarından itibaren İslâm dünyasında Doğu'da Mâtürîdiyye, Ortadoğu ve Kuzey Afrika'da Eşariyye âlimleri bazı yöneticilerin katkılarıyla yayılır. Kelâmçıların mütekaddimun dönemi Eşarilerde Gazzâlî, Mâtürîdilerde Ebu'l-Muin en-Nesefî ile sona erer⁷ (Yavuz, 2002:199-200).

lerinden kurtulmak için yapılan dini bir hamleden ibarettir. Fakat bunun liberal bir zihniyetle ve felsefi hazırlıklarla yapılmış olduğuna dair bir alamet yoktur. Bu hareketin müessisi diye tanınan Vâsıl b. Ata biyografi kitaplarında zahid faziletli bir adam olarak tasvir edilmektedir. Ancak daha sonra rasyonalist yönleri kendilerini gittikçe Ehl-i sünnet aleyhinde bir mezhep haline getirmiştir. Mu'tezile'nin "amâl imandan bir cüzdür" ve "kul kendi filinin hâlikidir" prensibi rasyonalist olduğu kadar bir manada ferdiyetçi ve liberalist olduklarını göstermektedir. Mu'tezile Sokrat'tan evvelki Yunan filozoflarına dayanarak sistemini kurmuştur. En çok tanıdıkları ve istifade ettikleri filozoflar Demokritos, Zenon, Epikuros ve Empedokles'tir. Bkz. Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s.33-35.

⁵ Vâsıl b. Ata ile başlayan hareket içinde cedel esaslarını kuran İbn Küllab yetişir. Ebul-Huzeyl Allaf, Nazzam, Cahız, Ahmed b. Davud, İbn Ravendi, Vasıtı, Ebu Ali Cübbâi ve oğlu Ebu Haşim Cübbâi Kaderiyeciliği sistemleştirirken İbn Akşid Mutezile prensiplerine dayanan rasyonalist ve fertçi bir fıkıh kurmaya çalışır. Ebu'l-Ala, Ebu Hasan b. İsa, Ebu Ümrân b. Rebak, Ebu Abdullah b. Haşi gibi Mu'tezili isimler onu takip eder. Bkz. Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s. 444-445.

⁶ Ahmet Arslan'a göre Mu'tezile-Eş'ari çatışması din-felsefe ilişkilerinin başlangıcı sayılabilir. Bkz. Arslan, *İbn Haldun*, s.203-204.

⁷ Eşariliğin şiddetli imancılığına karşı Orta Asya'dan tekrar felsefe ve akılla, imanı uzlaştırmaya çalışan Mâtürîdilik doğar. Ebu Mansur Mâtürîdî'nin açtığı bu cereyanda Muineddin Nesefî, Burhaneddin Nesefî, Necmeddin Ömer Nesefî, Ebu'l-Berekat Nesefî gibi büyük kelamcılar yetişmiştir. Bkz. Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s. 445.

9. ve 10. yüzyıllarda en yoğun faaliyetlerini icra eden tercüme hareketi Mu'tezile ve Eşarî okullarında da etkili olmuştur. Demokritos ve Epiküros atomculuğunun Mu'tezile ve Eşarî fiziği üzerindeki tesirleri, Mu'tezilî olan Nazzam'da Stoa izleri, Aristoteles'e karşı tavırlarında kelâmcıların septiklerden esintileri söz konusudur. Platon, Aristoteles ve Aristoteles şerhçileri en çok bilinenler arasındadır. Kelâmcılar bu çeviri faaliyetlerinden sadece sistemlerinin temeline koydukları atom, boşluk, süreklilik, cevher, araz gibi kavramları almak suretiyle etkilenmişlerdir. Ancak diğer taraftan Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi temsilcileri ile meseleleri, metodolojisi ve zihniyeti bakımından kelâmdan farklı olan bir felsefe hareketi başlamıştır (Arslan, 1987: 11-12). Felsefe ve dini ilk defa uzlaştıran Kindî, kelâmdan felsefeye geçişi sağlayan filozof olarak takdim edilmektedir. Onun Mu'tezile safında olduğunu düşünen araştırmacılar olsa da Mahmut Kaya onu Mu'tezilî bir düşünür olarak görmez. Nitekim ona göre "kelâmcılar metod olarak cedeli, Kindî ise burhanı kullanmıştır. Kindî, sistemini kurarken matematiksel ve mantıkî kanıtlamalara başvurur. Kelâmcılarınkinden farklı bir terminoloji kullanır. Şayet Mutezilî olsaydı kelâm literatüründe ve tabakat kitaplarında yerini alması gerekirdi. Halbuki modern kaynakların tümünde İslâm felsefesini ilk kuran kişi olarak takdim edilmektedir" (Kaya, 1994: XIX). Fârâbî ise, kelâmcıların konularına girmekten uzak durmuş ve onların metodunu yani 'şahit aracılığıyla gaibin istidlal edilmesi' metodunun kullanmamaya özen göstermiştir. İbn Sînâ ise kelâm, tasavvuf, Aristoteles felsefesi ve Hermetik İsmailî felsefeyi birleştirip uzlaştırmaya çalışmıştır. Bu özelliğinden dolayı da kelâmcılar, mutasavvıflar ve İsmailî filozoflar arasında özel bir şöhret kazanmıştır (el-Câbirî, 1999: 600).

1.2. Felsefenin Kelâma Dâhil Olduğu Süreç: Müteahhirun Dönemi

Mütekaddimun döneminde Mu'tezile ve Batınyeye gibi bid'at ehline karşı kullanılan fikhî kıyasın yetersizliğini gören Gazzâlî, Aristoteles mantığının yararlı ve gerekli olduğunu söyleyerek Bâtınileri ve akılla metafizik bilgiye ulaşmaya çalışan ve bu noktalarda şeriatla çelişen filozofları eleştirmiştir. Böylece *el-Munkız mine'd-dalâ*⁸, *Makâsıdu'l felâsife* ve *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserleriyle felsefe-kelâm

⁸ Hakikati araştırma noktasında kelamcılar, Bâtıniler, felsefeciler ve mutasavvıflar olmak üzere dört grubu inceleyen Gazzâlî, kelâm âlimlerinin sünneti müdafaa ederken eşyanın hakikatini anlatmaya özendiklerini, cevherden, arazdan ve bunların ahkâmından söz etmeye başladıklarını ifade eder. Fakat kelâm ilminden maksat bu değildir. Bunun için onların sözleri asıl gayeyi temin edememiştir ve halkın akide ihtilafından doğan şaşkınlık karanlığını tamamiyle giderememişlerdir. Felsefecileri de dehriler, tabiiler ve ilahiler olarak gruplandıran düşünürün asıl ilgilendiği ve eleştiriye tabi tuttuğu ilahilerdir. Ona göre felsefenin bir kısmı küfre gider, bir kısmı bidat sayılır, bir kısmının da asla inkârı gerekmez. Bkz. Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâ*, s.22-29.

ilişkilerinde yeni bir devir açan⁹ Gazzâlî, Tehâfüt'te yirmi noktada filozofları eleştirmekle kalmayarak, "âlemin kıdemi", "Tanrı'nın cüz'leri bilmediği" ve "cismani haşr" olmak üzere üç meselede filozofları tekfir etmektedir¹⁰. Gazzâlî bu tavrıyla bir taraftan felsefenin yıpranmasına sebep olurken diğer taraftan felsefi problemlerin anlaşılması noktasında yeni bir kapı aralamıştır. Bunun neticesinde mantığı yöntem olarak kullanmakla yetinmeyen kelâmcılar, kelâm meselelerinin yanında felsefe problemleriyle daha fazla ilgilenmeye başlamışlardır. Dolayısıyla Gazzâlî kelâmın kapılarını, mantığın dini ilimler için en güvenilir yöntem olduğunu ilan ederek felsefeye, hakikatin keşf ve ilham olduğu yolunda karar kılmak suretiyle de tasavvufa açarak bu disiplinin de eklektik bir yapılanmaya doğru gidişinin serüvenini başlatmıştır (Sarıoğlu, 1999: 218). Böylece bu süreç daha sonra kelâm ve tasavvufun felsefileşmesine neden olmuştur.

Eşarî okulu ile Mu'tezile'nin hitabete dayanan diyalektiği yerine daha düzenli bir diyalektiğin, Aristoteles mantığı ve metodolojisinin kelâmın hizmetine sunulması Gazzâlî ile gerçekleştirilerek kelâm farklı bir ivme kazanmıştır. Böylece Aristoteles mantığının ana deyimleri (mukaddime, talî, cedel, devr) ve ana usulleri (abese irca, ilzam, teselsül vb.) her kelâm yazarının eserinde sık sık görülmeye ve bilgi teorisi ve mantıkla ilgili meseleler her kelâm eserinin girişini teşkil etmeye başlamıştır (Arslan, 1987: 13). Gazzâlî kelâmın metotlarını uygun görmezken görüşlerini tasvip etmekte, felsefenin görüşlerini tasvip etmezken metotlarını uygun bulmaktadır. Bu, İbn Haldun'a göre Gazzâlî tarafından resmen başlatılan felsefileşen Eşarî kelâmının nitelendirilmesi olarak değerlendirilmektedir¹¹ (Wolfson, 1996: 56). Asıl amacı akıl ile imanın sınırlarını ayırmak olan Gazzâlî'ye göre felsefe, akıl sahasına; din, iman sahasına aittir. Ona göre filozofların hatası dine, yani imana ait meseleleri akılla halletmeye kalkışmalarıdır. Hâlbuki Gazzâlî de büyük kelâmcı olarak tanınmasına rağmen şüphecilik, felsefi tenkitler, isimcilik ve aklın sınırlarını gösterme konusunda felsefe alanında esaslı katkıları olan bir düşünürdür (Ülken, 2005: 40). Ancak bilgi kaynağı olarak akıl ve vahiy ikilisi İslâm dünyasında

⁹ Felasifeyle açılan din-felsefe ilişkilerinin ikinci safhası, Gazzâlî ile kapanacaktır. Gerek hareket noktaları, gerek motivasyonları ve amaçları bakımından Mu'tezile'den ve kelâmcılardan farklı olarak hareket noktaları vahiy değil, çevirilerle birlikte İslâm kültürüne kazandırılmış Yunan felsefe ve mirasıdır. Gazzâlî'nin Tehâfüt'ü incelendiğinde asıl amacının Fârâbî, İbn Sina gibi filozofların ilahiyat alanına giren bazı konular üzerindeki tezlerinin İslâmî öğretiyeye aykırı düştüklerinden ötürü reddedilmeleri gerektiğini göstermekten ziyade, bütün bu tezlerde kendisini gösteren felsefi akıllı, Tanrı ile ilgili, konularda yetersizliğine ikna etmek olduğu görülür. Bkz. Ahmet Arslan, *İbn Haldun*, s. 228, 285.

¹⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s.14-41, 134-153, 207-225.

¹¹ İbn Haldun'a göre Fahreddin Râzî'yle birlikte kelâm ve felsefe konuları birbirine karışmıştır. Hâlbuki bu iki ilim gerek kurucuları gerek konu ve meseleleri bakımından birbirinden başkadır. Bu iki ilmin birbirine karışması deliller ileri sürülürken maksatların aynı olmasından ileri gelmiş ve aynı sebepten dolayı kelâm ilmi güya delil ve hüccetler yaratmak için telif edilmiş gibi görülmüştür, hâlbuki kelâm ilmi bilginleri olan mütekelimin akli deliller ileri sürmeleri iman umdelerinin doğruluğu farz ve kabul edildikten sonra bidat ehlinin inan ve itirazlarını red ve defetmek içindir. Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, C.II, s. 608.

birbirinin alternatifi olarak görülmüş ve birisi diğerine feda edilmeye çalışılmıştır. Bir tarafta Selefiyecilik sadece nassî bilgiye itibar etmiştir. Ehl-i Sünnet de nass ve nassların açıklanmasından doğan bilgiye itibar ederken, Mu'tezile ise, bir bilgi kaynağı olarak akli çok yüceltmiş, kelâm görüşünü ideolojileştirmiş, akli da ideolojisine sembol yapmıştır. Bu da İslâm kültür çevresinde akla karşı olumsuz tavrın genelleşmesine ve kökleşmesine neden olmuştur. Böylece kelâm ilmi içinde felsefi tavrı temsil eden ekolün bu aşırı tutumu İslâm kültür çevresinde felsefenin dışlanmasının temel sebeplerinden birisi olmuştur (Aydın, 1992: 4).

Gazzâlî'nin Meşşâî filozofları eleştirisine İbn Rüşd'ün cevap verdiğini görüyoruz. Zira İbn Rüşd *Tehâfütü't-tehâfüt* isimli eserinde Gazzâlî'nin filozofları yanlış anlamasını, onları boş yere tekfir etmesini eleştirerek¹², felsefe yapmanın şeriat tarafından emredildiğini ifade etmektedir. Ona göre "eskilerin kitaplarına bakıp değerlendirmek şeriat bakımından vaciptir. Çünkü onların kitaplarındaki maksadları ve amaçları; bizi şeriatın kendisine teşvik ettiği maksad ve amacın aynıdır"... "Burhanî nazar, şeriatın getirmiş olduğuna aykırı sonuçlara götüremez. Çünkü hakikat hakikate ters düşmez, aksine uygun olur ve onun lehine şهادette bulunur" (İbn Rüşd, 72, 75). Yine İbn Rüşd'e göre felsefenin kendisinde ve bu ilimde ehil olan değil, felsefeyi yanlış anlayanda problem vardır. Nitekim bu hususta şöyle demektedir: "Fitratındaki eksiklikten veya konuya bakışımı kötü düzenlemiş olmasından veya arzularının kendine baskın gelmiş olmasından veya kendisinin o konuyu anlamasını sağlayacak bir öğretici bulamamış olmasından veya bu nedenlerin hepsinin birlikte toplanmış olmasından şaşkın bir kişi felsefeye bakıp değerlendirdiği için şaşmışsa, bu durum ehil olanları bundan engellememizi gerektirmez. Çünkü bu sebeple o kişiye ilişkin zarar kendiliğinden (zati) değil, arazî olarak ilişmiştir. Kendiliğinden ve tabiatı bakımından yararlı olan bir şeyin arazî olarak mevcut olan bir zarardan dolayı terkedilmesi gerekmez" (İbn Rüşd, 1992: 72-73).

İbn Rüşd insanları tevil ehli olmayan, hitabete dayalı delil ehli olanlar; ce dele dayalı tevil ehli; kesin (yakini) tevil ehli yani burhan ehli olan havas şeklinde üçe ayırmaktadır. İbn Rüşd'deki bu avam ve havas ayrımı onun felsefe-kelâm ilişkilerindeki yeri hakkında ipuçları vermektedir. Kelâmcı Gazzâlî'nin filozoflara bakışı nasıl sert olmuşsa, filozof İbn Rüşd'ün kelâmcılara bakışı da bir o kadar sert olmuştur. Nitekim ona göre Gazzâlî'nin yaptığı tevilin halka açıklanması gerekmediği gibi hitabî ve cedelî kitaplarda da bunların belirtilmemesi gerekir. "Ancak kelâmcılar (Mu'tezile, Eşariyye) birçok ayet ve hadisi tevil edip halk yığınlarına

¹² Kelâmcı Gazzâlî ile filozof İbn Rüşd'ün nedensellik problemi dâhilinde değerlendirilen mucize meselesine yaklaşımları da farklı olmuştur. Felsefe geleneği açısından mucizelerin dahi akılla izahına ihtiyaç duyulmuş pek çok itikadi konuda bu yöntemle açıklanma gereği duyulmuştur. Türker, Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'te burhani deliller getirmek gibi bir iddiasının olmadığını, İbn Rüşd'ün onun sözlerini retorik ve diyalektik saymakla hakkı olduğunu ancak bunun Gazzâlî'nin gayesi bakımından zaid olduğunu vurgulamaktadır. Bkz. Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, s. 65-75.

açıklamıştır. Bu açıdan halkı kin ve nefret içine sokmuş, şeriatı paralayarak halkı paramparça edip fırkalara bölmüşlerdir. Ama ne halk kitleleriyle ne de havas ile birlikte olmuşlardır. Tevilleri halk yığınlarına ve şeriat bakımından ona ehil olmayanlara açıklayan kimse şeriatı bozmakta ve ondan alıkoymaktadır. Şeriattan alıkoyan ise kâfirdir. Eşarilerin üzerine dayandıkları prensiplerin pek çoğunun bilgisi sofistiktir. Hatta onların düşünce önderlerinin Müslümanlara karşı tecavüzleri o derece varmıştır ki, kendi kitaplarında yer alan prensiplere göre Allah'ın varlığını bilmeyenleri kâfir saymışlardır. Hâlbuki gerçekte kâfir olan ve sapıtanlar onlardır”¹³(İbn Rüşd, 1992: 104-113).

İbn Rüşd'e göre, tevil imkânı bulunan bir konuda tevil yapmış olmalarından dolayı Gazzâlî'nin filozofları tekfir etmesi doğru değildir. Nitekim Fârâbî ve İbn Sînâ'nın kâfir sayılmalarına sebep olacak fikirleri söyledikleri belgelenemeyeceği gibi, *Faysalût-tefrika* adlı eserindeki anlayışa göre de Gazzâlî'nin açık olarak onları kâfir saydığını söylemek mümkün değildir (İbn Rüşd, 1992: 81). İbn Rüşd'e göre “Müslüman imamlarına düşen görev burhan kitaplarını ona ehil olmayanlara yasaklamalarıdır. Ancak burhan kitaplarını bütünüyle okumayı yasaklamak şeriatın kendisine çağırıldığı şeyi menetmek olur. Zira bu yasaklama insanların en değerli sınıfına zulümdür” (İbn Rüşd, 1992: 98).

1.3. Kelâm ve Felsefenin Birbirine Karışması; Kelâmın Felsefileşmesi

Gazzâlî'den sonra kelâm tekrar felsefeyle birleşir. Kelâm artık felsefenin uğraştığı bütün sorunları kendisine konu edinmekte ancak ilkece çıkış noktası olarak ‘alâ kanunî’l İslâm’ı’ yani en önemli niteliği ‘muhtar bi-zâtihî’ olan tek Tanrı aksiyomunu ele almaktadır. Zira Meşşâî filozoflar önce akledip sonra inanmakta, Kelâmcılar ise önce inanıp sonra akletmektedir (Fazlıoğlu, 2003: 381). Bu dönemde Fahreddin Râzî (ö.1209) ile Eşarî kelâmı yeniden felsefileşerek, mantık, metafizik ve ahlâka dayanan sistematik bir bilgi haline gelir. Onun *es-Sıru’l-mektum*, *Muhassal*, *Kitabul-erbain fi usûlî’d-din*, *Mûlahbas*, *Câmiu’l-ulûm* eserleri bu açıdan önemli eserlerdir. Felsefe ile kelâmı yan yana getirme tarzında Gazzâlî'nin açtığı çığır kendisinden sonra inkişaf etmiş, bu iki ilmin, kelâm eserlerinde bir araya gelmesi ve memzuc bir manzara arz etmesi neticesini doğurmuştur. Bu mezec işini ilk tecrübe edenlerden birisi de Şehristânî olmuştur. Ancak en bariz şekilde bu iki

¹³ İbn Rüşd genellikle İslâm filozoflarının savunmasını üstlenir gözükse de onun özellikle güven duyduğu Aristo ve onun güvenilir yorumcularıdır. Bu sebeple bunların görüşlerine aykırı düşüğü yerlerde açıkça İbn Sînâ'ya karşı koymakta, Gazzâlî'yi halka ödün vermekle suçladığı gibi, kimi zaman onu kelâmcılara ödün vermekle suçlamaktadır. Bkz. Kemal Işık; Mehmet Dağ, İbn Rüşd *Tehâfütü’l-Tehâfüt*’ün önsözü s. 8. İbn Rüşd zikredilen eserinde sık sık kelâmcılar ve filozoflar ayırımıyla yaptığı karşılaştırmaların neticesinde Gazzâlî'nin kanıtlarını çürütürerek “gelin o halde bu kitaba filozofların tutarsızlığı değil, yalnızca tutarsızlık adını verelim” demektedir. Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfütü’l-Tehâfüt*, c. I, s.422.

ilmi mezceden Fahreddin Râzî olup, bu yolu takip edenler Seyfeddin el-Âmidî (ö: 1233), Kadı el-Beyzâvî (ö: 1286) gibi âlimlerdir (Topaloğlu, 1991: 28-33). Kelâm ilminin doğuşundan itibaren ister Mu'tezile, ister Ehl-i Sünnet olsun daima filozoflara karşı çıkarken Râzî ile durum bütünüyle değişmiştir. O, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye* adlı eserinde felsefe içinde kelâm yapan bir filozof-kelâmcı iken; el-*Muhassal*'da kelâmda felsefe yapan bir kelâmcı-filozoftur. *Mefâtihu'l-gayb* adlı tefsirinde kelâmî, felsefî ve dinî konuları bir araya getirir. Böylece Râzî tasnif ve yapı arasında olduğu gibi, konu ve muhteva açısından da kelâm ve felsefe arasındaki köprüleri kurmuştur. Geriye iki sistemi bir eserde birleştirmek kalacaktır ki bunu da Abdurrahman b. Ahmed el-Îcî gerçekleştirecektir¹⁴ (el-Câbirî, 1999: 619).

Râzî'nin en büyük etkisi, kelâmî sisteme felsefeden taşıdığı materyallerle oluşturduğu yeni konu tertibi noktasında olmuştur. Felsefeyle kelâmı birleştirerek oluşturduğu içerik yönüyle kelâmın kesin belirleyicisi olarak ekol oluşturan Râzî'den sonra kelâm, felsefe, fıkıh, tefsir, usul vs. alanlarında eser veren müelliflerin onun eserlerini dikkate almaları bir gelenek halini almıştır¹⁵. Dolayısıyla Râzî'nin çalışmaları kelâmî yapılanmanın karakterini dogmatik olandan, araştırmayı esas alan bir yöne çevirmekle kalmayıp psikolojik olarak kendinden sonraki kelâmcıların özgüveninin sağlanmasında önemli bir katkı olarak görülmelidir (Altaş, 2009: 87, 90-91). Kelâmın ana meselelerinde eski Eşarîler tarzında tam bir filozof gibi düşünen Râzî, Cürcânî üzerinde etkili olmuştur. Merağâdaki rasathanede matematik heyet, felsefe ve ahlâka dair eserler kaleme alan Nasîrüddin Tûsî de filozof olduğu kadar kuvvetli bir kelâmcı olarak görülmektedir. Sadreddin Konevî ile panteizm ve tabiat felsefesi etrafında münakaşalar yapmıştır. Kelâma dair *Tecrid* adlı eserini kaleme almış, Râzî'nin *Muhassal*'ına bir hülasa yazmış, İbn Sinâ'nın *İşârât*'ını şerhetmiştir. Moğol istilâsından sonra felsefe ve kelâm hareketi bir müddet kadar dursa da Anadolu Selçukluları zamanında fikir hayatı yeniden canlanmıştır. Bu devirde yetişen en meşhur kelâmcı *Tavâli* adlı eseriyle tanınan Beyzâvî diğeri de *Matâliü'l-envâr* adlı eseriyle şöhret kazanan Sıraceddin Urmevî'dir. Felsefî kelâm hareketlerinin karşısına felsefî şerhlere başvurmadan ilk fikir hareketlerine dönen Selefiye hareketinden İbn Teymiyye ortaya çıksa da felsefî hareketin canlanması devam etmiştir. Kudbeddin Şîrâzî *İşârât*'ı şerh ederek kelâmı felsefeyi uzlaştırmaya çalışmış, *Tadilü'l kelâm*'ı yazan Ubeydullah b. Mesud'u yetiştirmiştir. Daha sonra kelâm tarihinin en mühim eserlerinden birisi olan *Mevâkıf*'ı yazan el-Îcî düşünce

¹⁴ Ancak Câbirî müteahhirun kelâmını, felsefe ve ilim seviyesine yükseltmek değil bilakis, Aristoteles'in tabiat bilimini kelâmî fizik seviyesine indirgemek olarak görmektedir. Çünkü ona göre bu durum aklın dağılması, donuk, ölü, fikir üretmeyen, bir bakış açısı oluşturmayan, fikri veya tecrübi bir gerçeği tespit edemeyen, bilakis birbiriyle çatışan fikirleri taşıyan bir duruma düşmesine sebep olmuştur. Bkz., Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 634.

¹⁵ Ancak birçok kelâm âlimi tarafından da tenkit edilmiştir. Âmidî, Kâtibî, Ebberî, Tûsî, Urmevî, Tahtânî, Hünecî, İbn Teymiyye gibi filozof ve kelâmcılar onun eserlerine şerh ve reddiyeler yazmışlardır. Mevlana da Mesnevi'de dinî konularda onun akli yöntemi kullanmasını eleştirmektedir. Bkz. Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sinâ Yorumu ve Eleştirisi*, s. 91-92.

tarihinde yerini almıştır. Fakat esere asıl şöhretini temin eden felsefi genişliğini veren Seyyid Şerif Cürçânî'dir¹⁶ (Ülken, 2005: 446-447) .

Kelâmda ele alınan problemler çok ve çeşitlidir. Onların bir kısmı dini, bir kısmı felsefi, bir kısmı da felsefi terimlerle işlenen dini problemlerdir. Kelâm felsefesi aslında sıfatlar, Kur'an, yaratma, atomculuk, sebeplilik, kader ve hür irade gibi konuları, felsefi terimlerle ele almaktadır. Bundan dolayı felsefe giderek artan bir şekilde kelâm eserlerinde etkisini göstermeye başlamıştır. Osmanlı'da 15. 16. yüzyıllarda birer kelâmcı olarak Hocazâde ve Kemal Paşazâde bu devrin temsilcisidirler. Bu aşamada felsefe ve kelâm birbirine karışmış filozoflar çoktan "muarız" vasıflarını kaybetmişlerdir. Filozofların artık tehlikeli olma durumlarını kaybetmiş olmalarından dolayı müellifler rahatlıkla filozofların görüşlerini ele alıp, benimseyebilmektedirler. İcî, Fahreddin Râzi, Tûsi, Cürçânî, Taftazânî gibi bu devreye damgalarını basan büyük kelâmcılardan istifade etme hatta çok yerde onları tekrarlama durumundadırlar. Ferdi katkılar peşinde koştuktan çok mevcut malzemenin yeni biçimde derlenmesi söz konusudur. Zaten bu devrin müellifleri derleyici ve açıklayıcı olarak temayüz etmektedirler. Kelâm büyük ölçüde felsefe ile karışmıştır. Kendileri de büyük ölçüde skolastik mahiyette olmak üzere felâsifeleşmişlerdir (Arslan, 1987: 19, 371-372).

2. Osmanlı'da Felsefe-Kelâm İlişkisi

Osmanlı düşünce sisteminin temellerini İslâm ve Türk düşünce geleneği oluşturmaktadır. Bu düşünce sisteminin arka planında, İbnî Sînâ'nın ve Gazzâlî'nin görüşlerinin, Nasîrüddin Tûsî ve Fahreddin Râzi üzerinden Osmanlı'ya ulaşan çizgileri vardır. Nitekim İbn Sînâ felsefesi, öğrencileri vasıtasıyla İslâm dünyasında yayılma imkânı bulmuştur. İbn Sînâ'nın felsefesi özellikle, öğrencisi Behmenyâr b. Merzuban (ö.1267) ile yayılmış, daha sonra öğrencileri vasıtasıyla Tûsî'ye ulaşmıştır. Tûsî'nin öğrenci silsilesinden olan Necmeddin Kâtîbî el-Kazvinî (ö.1267) ve Kutbeddin Şîrazî (ö. 1311), 13. yüzyıldaki fikrî anlamdaki yeni bir oluşumun Şîi

¹⁶ İslâm fikir âleminde ve medrese zihniyetine birinci derecede Taftazânî ikinci derecede Cürçânî hâkim oldukları halde onlarla çağdaş olan İbn Haldun bu sahada hiç tesirli olamamıştır. Hâlbuki İbn Haldun'un düşünceleri çok daha ileri ve yenidir. Bkz. Süleyman Uludağ, *Şerbu'l-Akaid* giriş bölümü, s. 65. Din-felsefe ilişkilerinde İbn Rüşd'den sonra değerlendirilmesi gereken bir diğer düşünür İbn Haldun'dur. Onun kelamcılara ve mutasavvıflara karşı çıkışı ilk bakışta İbn Rüşd'de benzese de zihniyette farklıdır. Çünkü İbn Rüşd cedel ehli olduklarından, burhan ehli olamayacaklarından ötürü kelamcılara karşı çıkarken, İbn Haldun kelamcılara ve mutasavvıfları filozofları taklit ettikleri için eleştirmektedir. Felsefe ve din İbn Rüşd'de aynı hakikati temsil etmektedir. O seçkin-filozof ve halk ayırımıyla pratik düzlemde bir ayrıma giderken, İbn Haldun teorik olarak din ve felsefe alanlarını ayırmaktadır. Bkz. Arslan, *İbn Haldun*, s.418. İbn Haldun öncekilerin (mütakaddimun) delillerini teknik olarak mükemmel olmadığını kabul ederek, öncülleri ve tezleri bakımından yetersiz bulur. Ancak kelâmın 'nakli bir bilim olarak ne olması gerektiği noktasındaki' dikkatlerini takdir eder. Sonrakilerin (müteahhirunun) ise kendi akılları doğrultusundaki beyanlarını uygun görmez. Bkz. Ahmet Arslan, *İbn Haldun*, s. 400-403.

İran bölgesi ile Sünnî Memlûk ve Osmanlı sahasına taşınmasında aktif rol oynamışlardır¹⁷ (Karlığa, 2000: 32-33). Dolayısıyla Osmanlı âlimleri, İbn Sînâci Meşşâi ilahiyat yanında İsrâkilerin nur metafiziği, tasavvuf düşüncesi, özellikle varlığın birliğine dayalı vahdet-i vücud metafiziği ve nihayet Tanrı'nın varlığı ve birliğini konu alan kelâm ilminin akli ilâhiyyatı ve Tanrı-âlem ilişkisini köken, süreç ve müdahale kavramları çerçevesinde incelemişlerdir. Bundan dolayı Osmanlı felsefi düşüncesi yalnızca Tanrı merkezli varlık metafiziğini değil, tabiat felsefesini de yakından ilgilendiren bir muhtevaya sahiptir (Fazlıoğlu, 2007: 550).

Osmanlı bilginlerinin felsefeye karşı tutumunu belirlerken, İslâm düşüncesinin 12. yüzyıl sonrası yapısal değişiminin ve dönüşümünün dikkate alınması gerekir. Zira bu yüzyıldan itibaren kelâm, felsefe ve tasavvufun problemlerinin birbirine karıştırılarak ele alındığı görülmektedir¹⁸. Osmanlı Türk düşüncesinin genel karakteristiği de benzer niteliktedir. O halde Osmanlı felsefesi fıkhıtan ve pratik hukuk kurallarından ibaret değildir. Ancak Osmanlılar felsefe konularını hikmet adı altında ve çok defa dinsel felsefe, sıklıkla da kelâm kitapları ile aynı cilt içinde sunduklarından, bu felsefi emekleri gözden kaçırmaktadır (Sözen, 2005: 3-4).

İslâm düşüncesi sahasında Nasîruddin Tûsî'nin gerek İbn Sînâ'nın eserlerine yazmış olduğu şerhler ve gerekse kendi eserleriyle Meşşâi felsefeyi dinî bilimlerin hemen her alanına yayması sebebiyle, Aristoteles felsefesinin belli konuları kelâm ilminin temel problemleri arasında yer almıştır. Dolayısıyla başta Râzî olmak üzere Kadî Beydavî (ö.1292), Adudiddin el-Îcî (ö.1355), Sadeddin Taftazânî (ö.1350), Seyit Şerif Cürçânî (ö.1413), Celâleddin Devvânî (ö.1512) gibi bilginler felsefi terminoloji içinde yeni bir kelâm modeli geliştirmişlerdir (Karlığa, 1991: 290). Gazzâlî sonrası dönemde oluşan bu yeni düşünce akımları, Osmanlı Devleti'nin kuruluş dönemlerine rastlamış ve devletin kuruluş döneminin fikrî yapısı üzerinde etkili olmuşlardır. Bu anlayış zamanla, Ferîdüddin-i Attar (ö.1233), Sadi-i Şirâzî (ö.1291), Mevlana Celâleddin-i Rumî (ö.1273), Yunus Emre (ö.1320?), Hacı Bektaş-ı Veli (ö.1337), Hacı Bayram Veli (ö.1430), Molla Camî (ö.1492) gibi düşünürler vasıtasıyla bir hayat felsefesi haline dönüştürülmüştür. Ayrıca Şehabeddin Sühreverdî (ö.1191), Muhyiddin İbnu'l-Arabî (ö.1240) ve Sadreddin

¹⁷ 13. asırdan itibaren Osmanlıda hatta İran ve Azerbaycan'daki ilim müesseseleri Fahreddin Râzî'ye kadar gitmektedir. Tefsir, hadis, kelâm, felsefe, tıp, riyaziye edebiyat vs. akli ve nakli ilimlerde pek çok eserler veren Râzî'nin icazet silsilesi birkaç vasıta ile birlikte Gazzâlî'ye kadar uzanır. Bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilatı*, s. 75-76.

¹⁸ İslâm dünyasında ortaya çıkan düşünce hareketleri kelâm, tasavvuf ve felsefe olmak üzere başlıca 3 alanda gelişme göstermiştir. Bunlardan ilk ikisi Kur'an-ı Kerim'in ortaya koyduğu iman esaslarını ve ahlak ilkelerini temel aldığı halde felsefe, antik ve Helenistik düşünce mirasını araştırmalarına temel yapmakla birlikte ele aldığı ontolojik, epistemolojik, etik ve teolojik problemleri kendine özgü yöntemlerle yorumladığı için çok farklı sonuçlara ulaşmıştır. Felsefe bir problem etrafında geliştirilen tutarlı, eleştirici ve temellendirici sistematik düşünce şeklinde anlaşılacak olursa kelâmı, nazari tasavvufu ve fıkıh usulünü de İslâm felsefesi kapsamında mütalaa etmek gerekir. Bkz. Mahmut Kaya, *Felsefe*, s. 312. Mübahat Küyel kelâm ilmini İslâm dininin felsefesi olarak tanımlar. Bkz. Küyel, *İslâm Düşüncesinde Akıl ve Vahiy*, s. 71.

Konevî (ö.1272) kanalıyla geliştirilmiş bulunan vahdet-i vücûdçu anlayış, Osmanlı Devleti'nin yönetim mekanizmalarından medreselerine kadar hemen her alanında hâkim bir konuma gelmiştir (Karlığa, 1991: 291-292).

Osmanlı'nın felsefî düşüncedeki hareketliliğinin ilmi faaliyetlere bağlı olarak Fatih Sultan Mehmed (1451-1481) devrinde başladığı kabul edilmektedir. Fatih döneminde müspet ilimlere ilginin artmış olması yanı sıra asıl felsefî ve ilmî düşünce birinci plana çıkmıştır. Bu bakımdan Fatih devrinde pek çok Latince eser Türkçe'ye çevrildiği gibi özellikle tıp, matematik ve astronomi dallarında yeni eserler yazılmıştır. Bunlar içerisinde özellikle Ali Kuşçu en önemlilerindedir (Halaçoğlu, 1998:139). Sultan Fatih *Hâşiye-i Tecrid* ve *Mevâkıf* eserlerini medreselerde okutulmasını emrettiği gibi Ali Tûsî ve Hocazâde'ye Gazzâlî ve İbn Rüşd arasında tartışma konusu yapılan bahislere dair eser yazmalarını emretmiştir (Uzunçarşılı, 1988: 24-25). Bu sebeple Onun müstesna şahsiyeti, kelâm ve felsefeye olan merakı sebebiyle Osmanlı uleması arasında da kelâm meselelerine bağlı olarak felsefî düşüncenin belirli bir ivme kazandığı söylenebilir. Osmanlı döneminde Fahreddin Râzî geleneğinin yerleşmesini ve Tehâfût geleneğini bu çerçevede değerlendirmek gerekir. Nitekim Osmanlı felsefî düşüncesindeki bu gelenek, Gazzâlî'nin *Tehâfût*'üne İbn Rüşd'ün yazdığı *Tehâfût*'ün bir uzantısıdır. Tartışmanın konusu din ve felsefe arasındaki çatışmalar veya karşılaştırmalar olup, İslâm dünyasında 10. yüzyıldaki kelâm- felsefe rekabetinden, başka bir deyişle aklın mı yoksa vahyin mi gerçeği bilmede esas rolü oynadığı tartışmasından kaynaklanmaktadır. Fatih devrinden 18. yüzyıla kadar süren bu geleneğe tercih daha ziyade vahiyden yana ve kelâm çerçevesinde devam etmiştir (Ocak, 1999: 176-177).

Diğer bir bakımdan Tehâfût geleneği, felsefe ve filozofların kelâm cephesindeki görünümü ve değerlendirilişi olarak kabul edilir. Osmanlı'nın Tehâfütlere itibar etmesinin felsefeyle kelâmın karışarak gelmesinden doğan geleneğin canlandırılarak devam etmesinin yanında, medreselerde fıkıhçıların tesiriyle gelişme istidadı gösteren serbest düşünce ve felsefe aleyhtarlığının önüne geçmek, felsefe ile dinin uzlaşabileceğini göstermek, İslâm'ın getirdiği hür düşünce anlayışını uygulamaya koyma arzusu, taklitten uzak yeni düşünceler ve çözümler üretmek, dışarıdan gelen âlimlere karşı Osmanlı ulemasının kendilerini göstermek arzusu gibi sayılabilecek daha pek çok sebepleri bulunmaktadır (Bolay, 2011: 273-274). Hocazâde olarak tanınan Mustafa Muslihuddin Bursavî, Gazzâlî'yi destekleyen risalesinde, felsefenin birçok ilim ve fenleri olduğunu bildirerek sadece ilahi ve tabii ilimleri konu almıştır. Çünkü bu iki ilimde şeriat kaidelerine aykırılık vardır. Matematikğin ve heyetin şeriatla alâkası yoktur (Türker, 1956: 62). Sûrî mantığın burhanî olmadığı düşüncesinden dolayı Ali Tûsî felsefe-din çatışmasında ortaya çıkan problemlerin akılla çözümlenip kanıtlanmayacağı kanaatindedir. Hocazade eserinin pek çok yerinde Gazzâlî'yi eleştirirken Tûsî'de böyle bir durum söz konusu değildir. Ayrıca ne Hocazâde'nin ne de Tûsî'nin şerhinde İbn Rüşd'ün adı geçmemekte,

onun Tehâfüt'üne atıf yapılmamaktadır (Gürbüz, 2009: 43-44, 289; Arslan, 1987: 395). Kâtip Çelebi (ö:1657) Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan, Kanuni devrine (1520-1566) kadar olan devrede din ile felsefeyi uzlaştıran gerçek bilginlerin şöhret kazandığını belirtmektedir (Sözen, 2005: 11). Diğer taraftan Osmanlı âlimleri arasında en çok revaç bulan ve kitapları medreselerde yüzyıllar boyu okutulan ana ilim kelâmıdır. Ele alınan konuların çoğu felsefenin konularıyla aynı, yani bilgi meselesi, bilginin edinme yolları, varlık, varlığın mahiyeti, bununla alâkalı olarak Tanrı meselesi, nübüvvet, imamet vs. meselelerden oluşmaktadır. Bütün bu tartışmalar mantık ve felsefe metotları kullanılarak yapılmakta ancak verilen cevaplar Kur'an-ı Kerim ve hadislerle dayandırılmakta, bunlardan alınan nakli deliller felsefi yorumlarla sunulmaktadır. Bu tabii olarak bir çeşit nakil gölgesinde felsefe olup, bu tarz bir felsefe, Osmanlı dini düşüncesine hâkim Fahreddin Râzî mektebinin temel karakteristiğini taşımaktadır (İhsanoğlu, 1999: 182). Bu mektep Osmanlı dini düşünce hayatına Molla Fenari (ö:1430)¹⁹ ile girmiş sırayla hoca talebe silsilesi doğrultusunda devam ederek Molla Yegân (ö:1437), Hızır Bey (ö: 1459) oğlu Sinan Paşa (ö:1486), Molla Lütfi (ö:1494) İbn Kemal (ö: 1534) ve Ebussuud Efendi (1574) ile 15 ve 16. yüzyıllarda en güçlü temsilcilerini yetiştirmiştir²⁰. Celaleddin Devvânî (ö: 1502) aynı geleneğin başka bir mensubu olmakla birlikte Osmanlı düşüncesine etkili düşünürlerdendir. Osmanlı düşüncesine hâkim olan diğer mektep İbn Teymiyye mektebidir. 16. yüzyılda Birgivi Mehmed Efendi'nin (ö: 1573) temsil ettiği İbn Teymiyye mektebi Osmanlı resmi İslâmını temsil eden Râzî mektebine bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Daha sonra Birgivi 17. yüzyılda ortaya çıkan Kadızadeliler hareketinin fikir babası olmuştur (İhsanoğlu, 1999: 184-186).

Felsefeyle uğraşan mütekellimler, kelâm felsefesinin “tasavvuru mümkün olan her şey caizdir” görüşüne binaen kendilerini herhangi bir görüşe bağlı say-

¹⁹ İlk Şeyhülİslâm ünvanını alan Molla Fenari, Cemaleddin Aksarâyi'den ders alarak, F. Râzî ekolü, Ekmeleddin Bâberti'den ders alarak Hanefi-Mâturîdî ekolünü, Şeyh Hamîd-i Velî ve intisab ettiği Zeyniyye tarikatı vasıtasıyla tasavvufu bir arada toplamaktadır. Onun geleneğini devam ettiren kelâm hocalığı yapan Hızır Bey ve onun öğrencileri Hayalî, Hocazâde, Kestelli de bu bakımdan önem arzederler. Bkz. M. Sait Özervarlı, *Osmanlı Kelâm Geleneğinden Nasıl Yaralanabiliriz*, s. 99.

²⁰ Anadolu'da Fahreddin Râzî kolunun müessesesi Kadî Siracüddin Urmevî'ye oradan Fahreddin Râzî'ye kadar gitmektedir. 14 yy sonları ve 15. yy başlarında yetişmiş olan Osmanlı âlimlerinden Şemseddin Molla Fenari ile Simavna kadısı oğlu Şeyh Bedreddin Mahmud, Şair Ahmedî de bu ekolün temsilcilerindedir. Molla Fenari'nin talebesi Mehmed b. Armağan (Molla Yeğen) ile onu talebesi ilk İstanbul kadısı Hızır Bey bu kolun başında gelenlerdendi. Hızır beyin en meşhur talebeleri de Bursalı Hocazâde Muslihuddin Mustafa, Hayalî Şemseddin, Muslihuddin Kastalanî, Hızır Bey'in kendi oğulları Sinan, Yakub ve Müftü Ahmed Paşalar, Hatibzâde Tacüddin, Kadızâde Rumi oğulları, Kudbüddin Mehmed ve Riyaziyeci Mirim Çelebi, Mevlana Ayas, Fatih'in hocası Hayraddin Riyaziyeci Kadızâde Kasım, Balıkesirli Muarrifzâde idi. 15 yy. eserleri Anadolu'ya girerek medreselerde okutulan Sadettin Taftazanî ile Seyyid Şerif Cürcanî eserleriyle Osmanlı medreselerinde tesirli olmuşlardır. Siracüddin Urmevî kolunu terk edip yine Fahreddin Râzî ekolüne bağlanan kendi mekteplerini tesis etmişlerdir. Bkz. İsmail Hakkı uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, s. 76-77.

mayarak, önceden muayyen bir konuyla ilgili ileri sürdükleri bir tasavvuru bir süre sonra başka bir görüşle ilgili olarak, eğer gerekirse reddetmişlerdir (Arslan, 1987: 380). Osmanlı kelâm ve felsefe düşünürleri hakikatin anlaşılması noktasında ele alınan bütün mevzularda nakle dayanmakla birlikte felsefi alt yapıya sahip olarak akli kullanmayı amaç edinmektedirler. Dolayısıyla gerek Fahreddin Râzî ve onun talebelerinde gerek Hocazâde ve İbn Kemal gibi Osmanlı mütekellim ve düşünürlerinin eserlerinde yüksek seviyede kelâmî düşünceyle birlikte felsefi tefekkürün varlığı dikkat çekmektedir. Ancak bu düşüncelerin şerh ve haşiye çerçevesinde olması, akli düşünceden ziyade dini düşünceye ağırlık verilmesi, teoriden çok pratiğe önem atfedilmesi, fıkhi ve siyasi düşüncenin yaygınlaşması gibi durumlar daha sonra eleştiri konusu olmuştur. Fakat şu da unutulmamalıdır ki, şerh tarihten bağımsız bir mananın kazandırılması gayesiyle metnin yeniden canlandırılması ve özümsemesidir. Şerh akli farazîyelerin, felsefi maksadın, mantıki ahengin ve mutlak hikmetin açıklanmasını hedeflediği gibi düşüncenin eleştirisi için bir vasıta (Hanefi, 1994: 19-20). Dolayısıyla Osmanlı'da zamanla ortaya çıktığı söylenen kelâm ve felsefe karşıtı tutum aslında gerçek anlamda bilim için olumsuz bir bakış açısı olmuştur. Nitekim tarihsel oluşum itibarıyla umûru âmmeyi içine alan güçlü bir metafizik alt yapıya sağlam bir dil ve ıstılah bilgisine ihtiyaç vardır (Özervarlı, 2007: 210). Nitekim *Mevâkıf* şerhinde Cürcânî'nin de dile getirdiği üzere "kelâm ilmini öğrenen kimsenin öncelikle bu ilmin özünü araştırması gerektiği, ikinci olarak; ilmin zorunluya ve kazanılmışa ayrıldığını, üçüncüsü; vicdani ve apaçıklar gibi ilmin ilimlerin sonucu olan zorunlu ilimlerin sabitliğini, dördüncüsü; bilinenlerden bilinmeyi çıkarmak anlamında olan "nazar"ın hallerini ve bunun ilme delalet ettiğini, beşincisi; nazara ait olan ve insanı dilenen amaca götüren yolu yani tanımları ve kanıtları bilmesi gerekmektedir (Cürcânî, 2005: 289).

Osmanlı'da felsefi düşüncüyü anlayabilmek için medreselerde okutulan kelim eserlerine bakmak lüzumu vardır. Çünkü Osmanlı'da felsefe dersleri hikmet adı altında özgün dersler olarak okutulurken, diğer yandan kelim derslerinde okutulan kitaplar da felsefe konularını ve problemlerini içermektedir. Çünkü daha önce açıkladığımız üzere artık kelim ve felsefe konuları aynı eserde yer almaktadır. Dolayısıyla bu kitapların incelenmesi, hem dönemin felsefi düşüncesini yansıtmak hem de felsefe-kelim ilişkilerine ışık tutması bakımından önemlidir.

3. Osmanlı Medreselerinde Okutulan Felsefe ve Kelâm Kitapları

Osmanlı'da felsefenin kelâm üzerindeki etkisi kelâm kitaplarına yansımış, İspat-ı vaciplerde, mevzuatta, kavramlarda, ilahiyat, sem'iyat ve nübüvvet bahislerinde felsefi kavramlar ağırlık kazanmıştır (Yüceer, 2007: 344). Osmanlı'nın tedrisat programı hakkında müstakil bir eser olmamakla birlikte, 1741'de Fransa'nın İstanbul Elçisi Marquis de Villeneuve'nin isteği üzere yazılmış müellifi bilinmeyen *Kevâkib-i Seb'a*, İshak b. Hasan et-Tokadî'nin (ö: 1689) *Nazmu'l-Ulûm'u*, Saçaklızâde'nin *Tertibu'l-Ulûm'u*, Erzurumlu İsmail Hakkı'nın (ö:1780) *Tertib-i*

Ulûm'u gibi pek çok eser ve müelliflerin otobiyografilerinde okuyup okuttukları dersler hakkında verdikleri bilgiler ders programlarına ışık tutması bakımından önemlidir. Ayrıca Taşköprülüzâde (ö: 1561) *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*'de, Kâtip Çelebi (ö: 1657) *Mizânul-Hakk fi İhtiyârî'l-Abakk*'ta Bursalı İsmail Hakkı (ö:1725) *Tamâmul-Feyz*'de, Cevdet Paşa (ö:1895) *Tezâkir*'de medrese öğretimine dair bilgi vermişlerdir (İzgi, 1997: 68-69).

Biraz önce isimleri zikredilen eserlerden edinilen bilgilere göre, Osmanlı medreselerinde kelâm ilmi eğitiminde okutulan bazı ders kitapları mevcuttur ki bunların isim ve müelliflerine kısaca temas etmek istiyoruz: 1. *Tecridül-itikad* veya *Tecridül-kelâm*, Nasıreddin Tüsi'nin eseridir. Şemseddin İsfahâni (ö:1345) *Şerhu't-tecrîd* ismiyle bu eseri şerh etmiş, Seyyid Şerif Cürçânî de *Hâşiyetü't-Tecrid* adıyla meşhur haşiyesini yazmıştır. O kadar çok okutulmuştur ki, Hâşiyeye-i Tecrid medreseleri ismini ondan almışlardır. 2. *Akâid-i Adudiye* İci'nin eseridir. Celaleddin Devvânî'nin şerhiyle²¹ birlikte okutulmuştur. 3. *Mevâkıf* İci'nin eseridir. Cürçânî'nin bu metne *Şerhu'l-mevâkıf* adıyla yazdığı şerhle birlikte okutulmuştur. 4. *Tavâliu'l-envar* Kadı Beyzâvi'nin eseridir. Şemseddin İsfahâni'nin *Metâliu'l-enzâr* adıyla yazdığı şerhle birlikte okutulmuştur. 5. *Makâsîdu't-talibîn* Taftazânî'nin eseridir. Kendisi tarafından şerh edilen *Şerhu'l-akâid* medreselerde çok okunmuştur. 6. *Akâidu'n-Nesefiye* (Metnü'l-akâid) Nesefî'nin eseridir. Taftazânî'nin ve Hayalî'nin *Şerh-i Akâid-i Nesefiyye* adlı eserleri medreselerde çok okutulmuştur (Uzunçarşılı, 1988: 24-27; Yazıcıoğlu, 2001: 144; Taşköprülüzâde²², 2007: 378-379).

Hâşiyeye-i Tecrid Nasıreddin Tüsi tarafından *Tecridül-Kelâm* adı altında yazılan esere Seyyid Şerif el-Cürçânî'nin yazdığı şerhtir. *Tecrid* 6 bölümdür ve felsefe ile örtüşen konuları içerir. Genel problemler (el-umûru'l-amme), cevherler ve arazlar, Tanrı'nın varlığının ispatı ve sıfatları, peygamberlik, imamet meselesi (politika), haşr ve mead (eskatoloji) konularını ele alır. (Yazıcıoğlu 2001:148)²³. Kâtip Çelebi'ye göre *Tecrid*'in otuza yakın şerhi vardır. *Tecrid*'de görüldüğü üze-

²¹ Bkz. Celaleddin ed-Devvânî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiye*, İstanbul, 1290: Matbaa-i el-Hac Muharrem Efendi el-Bosnevi.

²² 16. yüzyıl düşünürü olan Taşköprülüzâde *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye* eserinin sonunda okuduğu ve okuttuğu kitapları yazmıştır. Bu kitapların değerlendirilmesi döneminin felsefe ve kelâm ilişkilerini anlamada ipucu olacaktır. Mantık ilmine dair Muhtasarı İsgoçî'yi, Râzî'nin *Şerhu's-Şemsiyye*'sini, bu şerhi Cürçânî'nin haşiyesiyle birlikte yeniden okuduğunu söylemektedir. Taftazânî'nin *Şerhu'l-akâidi*'ni Molla Hayalî'nin haşiyesiyle, Mevlanazâde'nin *Hidâyetü'l-Hikme*'sini Hocazâde'nin Haşiyesiyle birlikte okuduğunu, Mevlana Mesut Rumi'nin *Âdabu'l-bahs*'ini, İsfahâni'nin *Şerhu't-tavali*'sini Seyyid Şerif'in haşiyesiyle birlikte okuduğunu, Taftazânî'nin *eş-Şerhu'l-mutavvel*'ini Seyyid Şerif'in Haşiyesiyle, Seyyid Şerif'in *Şerhu't-tecrîd*'ini, *Şerhu'l-miftah*'ını ve *Şerhu'l-mevâkıf*'ını, Heyet ilmine dair de Ali Kuşçu'nun *Kitabu'l-fethiyye*'sini cedel ve hilaf ilimlerini okuduğunu; *Şerhu'l-mevâkıf*'ı, *Şerhu'l-miftah*'ı, *Şerhu'l-mutavvel*'i, *Havali Şerhi't-Tecridi*, *Kitabu't-telvih* kitaplarını okuttuğunu bildirir. Bkz. Taşköprülüzâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye*, s. 377-379.

²³ Bkz. Seyyid Şerif Cürçânî, *Hâşiyeye ala Şerhi't-Tecrid*, Süleymaniye Ktp., Köprülü Fazıl Ahmed Paşa, nr. 801

re, medreselerde okutulan kelâm kitaplarının sem'iyat bölümünün imamet kısımlarında temsil edilen devlet-siyaset anlayışı, felsefe-kelâm ilişkisi kapsamında önem arzeder. Aslında teorik değil de pratik alanın konusu olan siyaset konusu Şia elinde dünyevi bir sorun olmaktan çıkıp, metafizik bir sorun haline gelmiştir. Nitekim Şia'nın bu tavrı teolojik, kozmolojik, epistemolojik, siyasi birçok sonuca yol açmıştır (Fazlıoğlu, 2003a: 380, 383). Kitabın yazarı Tûsî, Şii olmasına rağmen medreselerde okutulan İsfahânî ve Cürçânî'nin eserleridir. Bu iki âlim serhlerinde sünni görüşe ters düşen Tûsî'nin görüşlerine dikkat çekmiş ve açıklık getirmişlerdir (Yazıcıoğlu, 2001: 147).

Mevâkıf klasik kelâm problemleri ile Meşşâî felsefeye ait kavramların bir bütünlük içinde ele alınması, zaman zaman tasavvufi ve batını izahlara başvurulmasıyla felsefe, kelâm ve tasavvufu mezc ederek, Ortaçağ İslâm düşüncesinin tipik bir örneğini oluşturmaktadır (Yakupoğlu, 2006: 184). İcî'nin *Mevâkıf*'i felsefi veya kelâmî bir eserden çok felsefi ve kelâmî ıstılahlar hakkında yazılmış geniş bir sözlük gibidir. Dolayısıyla kelâmî felsefe-bilim sahasında telif edilen İslâm medeniyetindeki en önemli nazari eserdir. Bu durum kelâmcıların felsefeye ne kadar çok yaklaştıklarını açıkça göstermektedir (Uludağ, 1991: 64). Kâtip Çelebi'ye göre *Mevâkıf*'in kırka yakın şerhi vardır (Yazıcıoğlu, 2001: 152). Birinci mevkıf 6 mersaddan oluşur ve her ilmin başında zikredilmesi gerekenler, bilginin tarifi, kısımları, mantıktaki akıl yürütmeler, kıyas, tanım ve istidlal meselelerine dair mukaddimeler ele alınır. İkinci mevkıf 5 mersaddan oluşur, varlık-yokluk, mahiyet, imkan-zorunluluk, illet-malul, birlik-çokluk gibi metafizik kavramları içerir. Üçüncü mevkıf 5 mersaddan oluşur arazlar hakkındadır, dördüncü mevkıf cevherler hakkında olup 4 mersaddan oluşur. Üçüncü mersad nefis, dördüncü mersad akıl ile ilgilidir. Beşinci mevkıf ilahiyat ve metafizik konularını, altıncı mevkıf nübüvvet, mead imamet konularının ele alındığı sem'iyat bahislerini içerir (İcî, 1997: I,II,III). Böylece mantık ve felsefe-i ula öncüller kısmına yerleştirilmiştir. Tabii ilimler kelâmın akli konularına yerleştirilirken, metafizik kelâmın semiyat kısmına yerleştirilmiştir. Böylece iki ilmin meseleleri birbirine karışmış içi içe geçmiştir. Daha sonra Beyzâvî, *Tavâil* adlı eserinde felsefe ve kelâm meselelerini toplamakta İcî'yi geçmiştir (el-Câbirî, 1999: 627-629). Fethullah Şirvanî'nin (ö: 1486) Cürçânî'nin *Mevâkıf*'ine yazdığı haşiyeye, Taftazânî'nin *Tehzibü'l-mantık ve'l-Kelâm* adlı eserine yazdığı şerh döneminin mantık ve kelâm problemlerine olan ilgisini göstermektedir (Fazlıoğlu, 2003b: 39). Ayrıca *Mevâkıf*'a İbn Kemal, Kınalızâde, Hasan Çelebi, Alaaddin Tûsî gibi düşünürlerin şerhleri bulunmaktadır (Ülken: 2005: 448).

Kâtip Çelebi *Şerhu'l-akâid*'in elliye yakın haşiyesinin olduğunu kaydeder. Bunlardan Muslihuddin Mustafa el-Kastalânî'nin, Ahmed b. Hayalî'nin, Bihiştî'nin şerhleri 16. yüzyıl kelâm etkinliği açısından önemlidir (Uludağ, 1991: 65). *Şerhu'l akaid* klasik kelâm konularına mündemiç olarak hakikat, kâinat, Tanrı ve sıfatları, insanın fiilleri ve iradesi, iman, ahiret, peygamberlik ve hilafet mesele-

lerini içerir. Tanrı'nın dışındakiler âlem tasavvuru içinde ele alınarak gruplandırılmıştır (Taftazânî, 1991: 123). Şerhu'l-akâid'de klasik kelâm konuları dahi felsefi bir anlatım tarzıyla aktarılmaktadır. İspat-ı vâcip delillerinin antik Yunan felsefesi ürünü olan atom nazariyesine dayandırılması ve bu düşüncenin Meşşâî filozoflara karşı kullanılması, kelâmın felsefeyle nasıl içi içe olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Dolayısıyla Osmanlı'da felsefe özellikle bu tür kelâm kitapları vasıtasıyla varlığını devam ettirmiştir (Yakupoğlu, 2006: 168). 16. yüzyılda Devvânî tarafından şerhedilen *Akaidü'l-Adudiye*'nin başka şerhleri de mevcuttur. Genel olarak Allah'ın sıfatları, Allah-insan, mead, peygamberlik ve siyaset (imamet) konularını içermektedir (Yazıcıoğlu, 2001: 149-150). *Tavali*'nin medreselerde okutulan şerhi İsfahânî'ninkidir, en meşhur şerhi de Cürçânî tarafından yapılandır. Ayrıca pek çok âlim tarafından şerhleri mevcuttur. Mümkün varlıklar, ilâhiyat ve peygamberlik bölümlerine ayrılan metinde, genel problemler, arazlar, cevherler, ilahiyat, sıfatlar, filler, peygambere ilişkin konulara yer verilmiştir (Yazıcıoğlu, 2001: 150-151).

Uludağ'a göre, Osmanlı ulemasının eserlerini okuttuğu müelliflerden hiçbirisi Mâtürîdî mezhebinden değildir. Ayrıca bu müelliflerden hiçbirisi Osmanlı medreselerinde yetişmemiştir. Mâtürîdîliğin fikir ve görüşleri felsefi ve nazari bir temel olma görevini ifa edemeyeceği için Eş'ariliğe ilgi daha yoğundur. Dolayısıyla Osmanlı âlimleri Mâtürîdî olduğu halde diğer İslâm devletlerinde olduğu gibi Eşarilik âläka ve rağbet görmüştür (Uludağ, 1991: 33-34). Topaloğlu'na göre de Nesefî Mâtürîdî olduğu halde medreselerde onun Taftazânî tarafından yapılan şerhi okutulmuştur. Zira Taftazânî, felsefe ile kelâmı mezceden Eşari bir mütekellimdir. Ancak Hızır Bey'in *Kaside-i nûniyyesi*, Mâtürîdîye konulu eserlerdendir. Tefsir, kelâm, edebi ilimler, biyografi sahasında geniş bilgi sahibi olan Taşkoprüzâde'nin *Miftâhu's-saadê*'de yer alan kelâm bahisleri de bu bakımdan önemlidir. Nitekim onun *el-Meâlim fi'l-ilmî'l-Kelâm* adlı müstakil eseri de felsefeyle mezcedilmiş Mâtürîdîliğe ait görülen kelâm eseridir (Topaloğlu, 1991: 131-134).

Şerhu'l-makâsîd Osmanlı kelâmî felsefe-bilim tasavvurunun orta seviyede oluşmasında önemli bir yere sahipken; *Şerhu'l-mevâkıf* Osmanlı medreselerinde ileri seviyede (istiksa) okutulan bir eser olması itibarıyla üst seviyede bir zihniyeti temsil etmektedir (Fazlıoğlu, 2003b: 26, 36). Ancak 16.yüzyılın ikinci yarısından sonra özellikle 17. ve 18. yüzyıllarda felsefi ilimlerin gözden düşmesi kelâm ilmi için de aynı sonucu doğurmuş fikhın kelâmın önüne geçmesine neden olmuştur (Yazıcıoğlu, 2001: 155). Yazıcıoğlu'na göre sürekli artan şerh metodunun kelâm ve felsefe için kültürel ortam üzerinde olumsuz tesirleri olmuştur. Nitekim şerhler yeni bir şey katmamış, önceki bilgilerin tekrarından öteye geçilememiştir. Dil problemi, koyu gelenekçilik anlayışı, Osmanlı medreselerinde araştırmacı değil de devlet memuru yetiştirme anlayışı gibi fonksiyonlar buna sebep olmuştur (Yazıcıoğlu, 2001: 164).

Felsefe (İlm-i Hikmet) derslerinde okutulan *Hidâyetül-Hikme* adlı eser Esirüddin Mufaddal İbn Ömer el-Ebherî'ye aittir. *Şifâ, Necât, İşârât* benzeri kitaplardan derlenmek suretiyle akli ilimlere giriş mahiyetinde yazılan ve Osmanlı medreselerinde temel kaynak olarak okutulan eserdir. *Kadımîr şerhi* ve bu eserin haşiyesi olan *Lâri Hâşiyesi* ile birlikte okutulduğu bilinmektedir. *Hidâyetül-Hikme* mantık, fizik ve metafizik bölümlerinden oluşmaktadır. Başlangıçta hikmetin tarifi yapılarak ameli ve nazari hikmet ayırımına gidilerek tabiat bölümü önce üç fenne, onlar da fasıllara ayrılmaktadır. Atom nazariyesi, madde ve suret, zaman, mekân, hareket, sükün gibi kavramlardan sonra ikinci fen, felekler konusuna ayrılmıştır. Feleklerin hareketi ay üstü âlem oluş ve bozuluş olaylarından sonra üçüncü fende ay altı âlem, dört unsur, yeryüzündeki canlılar hakkında bilgi verilmektedir. İlahiyat bahsinde ise birinci fende varlıkların kısımları, cüz-küll, birlik-çokluk, öncelik-sonralık, illet-malül gibi genel kavramlara yer verilir. İkinci fen Tanrı'nın sıfatları hakkında, üçüncü fen melekler ve ahiret hakkındadır. *Hikmetül-ayn* adlı eser Necmeddin el-Kâtibi el-Kazvinî tarafından kaleme alınmıştır, medreselerde felsefe alanında ikinci önemli eser olarak okutulmuştur. Bu eser de mantık, tabiat ve metafizik bölümlerinden oluşur. *Kitabul-Mulabhas fi'l-Hey'e, Şerhül-Mulabhas fi'l-Hey'e, er-Risâletül-Fethiyye fi'l-Hey'e* gibi astronomi ve matematik alanında okutulan kitaplar tabiat (fizik) alanına girdiği için akli bilimler ve felsefe alanında değerlendirilebilir. (Yakupoğlu, 2006:163-191). Mantık dersinde okutulan eserler Ebherî'nin *İsaguci* adıyla meşhur *Risâle-i Ebheriyye*, bu esere *Kâti ve Fenari'nin şerhleri*, Kâtibi'nin *Şerh-i şemsiyesi, Metaliu'l-envâr şerhleridir* (Uzunçarşılı, 1988: 30-31). Ayrıca İbn Sînâ'nın *İşârât* ve *Şifâ* eserlerinin de okutulduğu bildirilmektedir (Cevat İzgi, 1997: 85).

Osmanlıda kelâm ve felsefe etkinliği, medreselerde okutulan kitaplara ilâveten o dönemlerde kaleme alınan diğer eserlerin tetkiki neticesinde ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla 15.yüzyılda Hocazâde'nin *Tehâfütül-felâsife'si* ve Alaaddin Tusi'nin *Kitabu'z-zuhr'u*, 16. yüzyılda Karabaği Mehmet Efendi'nin (ö: 1536) Hocazâde'nin Tehâfüt'üne talikatı, Nev'i Efendi'nin (ö: 1599), Müeyyedzâde Amasyavî'nin Tehâfüt'leri bu açıdan önemli eserlerdir. Mestcizâde Abdullah Efendi'nin (ö: 1736) *el-Mesâlik fi'l-hilafıyyât beyne'l-mütekellimîn ve'l-hükemâ* (kelâmcılarla filozoflar arasındaki ihtilaf meseleleri) adlı eseri Tehâfüt çalışmasına örnektir. Bunlara Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi'nin 58 sayfalık sadece beş meseleyi ele alan Tehâfüt'ünü de ilâve etmek gerekir (Bolay, 2011: 267). Gazzalî ile İbn Rüşd'ün Tehâfüt'leri incelenerek karşılaştırma amacıyla kaleme alınmış olmakla birlikte gerçekte bu eserler, din ile felsefe arasındaki ilişkiyi ortaya koymak amacıyla yazılmıştır. Dolayısıyla bu eserler Osmanlıda Tehâfüt geleneğini başlatmış ve kelâm-felsefe ilişkileri önemli bir ivme kazanmıştır. İslâm dünyasında din ile felsefeyi bağdaştırmaya çalışanlar filozoflarla kelâmcılardır. Bunlardan ilk grup felsefeden dine giderken, ikinci grup arasında uzlaştırılmak ve çözülmek istenen problemler vardır. Din-felsefe ilişkileri ile ilgili çalışmalarda ağırlıklı olarak

Tanrı'nın ezeliliği ve ebediliği, zâtı ve sıfatları, Tanrı'nın zâtı dışındakileri cüzle-riyle bilip bilemeyeceği, gök kürelerinin canlı olup olmadığı, hareketlerin ilkeleri, ruhun varlığı ve niteliği, cesetlerin haşri ve mucizelerin mümkün olup olmamasıyla alâkalı meseleler tartışılmıştır (Türker, 1956: 5, 56-61; Bolay, 2011: 269).

Osmanlı medreselerinde kelâm ve felsefeye dair okutulan kitaplar dışında, pratik felsefe (ameli hikmet) ahlâk, toplum ve siyaset gibi alanlarda, kelâmî ahlâk eserleri de kaleme alınmıştır. Bu konudaki çalışmalar Râzî çizgisindeki rasyonel ahlâk anlayışını takip ederek Meşşâî felsefenin erdem öğretisiyle birleşmesiyle vücut bulmuştur. Erdem kavramı teorik felsefedeki (nazari hikmet) varlık kavramı gibi Meşşâî ve kelâmî çizgilerdeki ameli hikmeti birleştirmiştir. Osmanlı'da ameli hikmetin temel kavramlarını irfani geleneğe bağlayan çalışmalar da mevcuttur. Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî'si*, Nasîrüddin Tûsî'nin *Ahlâk-i Nâsırî'si*, Devvânî'nin *Ahlâki Celâlî'si* bu formla yazılmıştır. Ancak bu öğretinin saf meşşâî formlarının kelâmî hassasiyetle yeniden şekillendiği görülmektedir. İcî'nin kelâmî ahlâk eseri Taşköprülüzâde ve Münecimbaşı Ahmed Dede gibi birçok âlim tarafından şerh edilmiştir (Fazlıoğlu, 2007: 555).

16. yüzyıldan sonra Osmanlı'da kelâm ilmindeki etkinlikler Kemaleddin Beyâzî (ö:1687), Gelenbevî (ö:1791) gibi mütekellimlerle devam ederken, akli ve felsefi ilimler bağlamında duraklamış gözüke de Hasan Kâfî (ö:1616), Koçi Bey (17.yy.), Kâtip Çelebî (ö: 1658)²⁴ gibi ıslahatçı düşünörlere ilaveten tasavvuf anlayışını ve felsefesini yaşıatan ve sistemleştiren diğeri düşünörlükle devam etmiştir.

SONUÇ

İslam düşünöcesi tarihinde felsefecilerin, dinin akılla yorumlanmasında ve yöntemler konusunda kelâmcılara öncüllük ettiği görölmektedir. Nitekim ortak mevzulardan dolayı felsefe ve kelâmın başlangıçtan itibaren birbirinden etkilenme süreci, Gazzâlî'nin mantığı kelâm ilmine dâhil etmesi ve dolayısıyla kelâmî konuların felsefi yöntemlerle ele alınmasıyla farklı bir boyut kazanmıştır. Müteahhirun döneminde Fahreddin Râzî'yle kelâm ilmi felsefileşmiş; İcî ile iç içe geçen kelâm ve felsefe aynı eserde yer almaya başlamıştır. Dolayısıyla bu tür etkinlikler, felsefe ilminin İslâm düşünöcesinde devamını ve canlılığını sağlamıştır. Ancak Gazzâlî'den sonra İslâm düşünöce dünyasında İslâm felsefesinin çöküşü iddiaları, kelâm ve fel-

²⁴ Kâtip Çelebi Osmanlı'da akli ve felsefi ilimlerin önemine dikkat çeken düşünörlürendir. O, Osmanlı'nın çöküş döneminde felsefe ilimlerinin ders programlarından kaldırıldığını dolayısıyla ne felsefiyat ne hidaye ne de ekmelelin kaldığını bildirir. Bu da Osmanlı medreselerinin yozlaşmasına neden olan amillerdendir. Halbuki ona göre bir kişinin ilmi alandaki değeri akli ve nakli ilimlerdeki yetkinliği ile orantılıdır. Dolayısıyla felsefe ile hikmeti birleştiren Fenari, Ali Kuşçu, Kadızade-i Rumi, Hocazade, Mirim Çelebi, İbn Kemal, Kınalızade gibi filozoflar seçkin bilginlerdir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünün an Esâmi'l-Kütübi'l-Fünün* haz.: Şerafeddin Yalıtıkaya-Rifat Bilge, İstanbul 1941, c. I, s.680; Kâtip Çelebi, *Mizanü'l-Hak fi İhtiyari'l-Abak*, haz.: Orhan Şaik Gökyay, İstanbul 1993, s.9; Sözen, *İbn Kemal'de Metafizik*, s.38.

sefede şerh döneminin başlamasıyla aktif düşüncenin ortadan kalktığı ve yapılan çalışmaların taklitten ibaret olduğu varsayımları, Osmanlı düşüncesi bağlamında da üzerinde durulması gereken bir mevzudur. Bundan dolayı bütün bu iddialar özgün düşüncenin gelişmesini arzulayan bir anlayışın neticesi olarak görülmelidir. Zira bu iddialar Râzî ve onun gibi pek çok kelâm ve felsefeyle meşgul olmuş düşünürün tetkik, şerh, yeniden inşa çabaları ve sentezci yapılarıyla doğrulanabilir bir gerçek olarak görülmemelidir. Buradan hareketle sonraki dönemlerin şerh ve taklitten ibaret olduğu, felsefe ve kelâm çalışmalarının gelişen bir ivme gösterememesi eleştirileri dönemin tarihi, siyasi ve sosyal yapısına dayanarak yeniden sorgulanması gereken bir durumdur.

Nitekim Osmanlı'da Davud-i Kayserî ile başlayan kelâm ilmi irfanî bir renge bürünmüş, Fahreddin Râzî çizgisi bütün Osmanlı düşüncesini kapsamış, Sultan Fatih ile felsefî düşünce yükselen bir ivme kazanmıştır. Tehâfüt eseriyle Gazzâlî bir taraftan İslâm dünyasında felsefeye karşı olumsuz bir tavır takınılmasına sebep olurken, diğer taraftan ardıllarının da felsefî kelâmıda yoğunlaşmasına neden olmuştur. Osmanlı uleması da bu çerçevede Aristoteles, Fârâbî, İbn Sinâ gibi filozofların düşüncelerinin anlaşılmasına ilâve olarak felsefî terminoloji, metafizik, epistemoloji, etik, eskatoloji gibi sahaları incelemek ve tartışmak adına da önemli bir yol katetmiştir. Felsefe, kelâm ve tasavvufun iç içe geçtiği bu süreçte Devvanî ile farklı bir bakış açısı oluşurken, Birgivî gibi düşünürlerle Razi ekolüne tepkiyle karşılaşmıştır. Yine de 16. yüzyılda Avrupa, dünyanın şekli ve fizik tartışmaları nedeniyle bilim adına hezimet yaşarken, Hocazâde'nin felsefî çalışmasıyla ödüllendirilmesi ve bu çalışmaların şerh ve hâşiyeler şeklinde de olsa devam etmesi Osmanlı'da felsefe ve bilim adına gelişmenin olumlu yönde olduğunun göstergesi sayılmalıdır. Bu dönemde Ali Kuşçu, Mirim Çelebi, Takıyeddin er-Rasîd, Hayâlî, Kestellî, Tûsî, Kemalpaşazâde, Taşköprülüzâde, Kınalızâde gibi âlimlerin Osmanlı bilimine katkılarını unutmamak gerekmektedir. Diğer bir taraftan Osmanlı düşüncesini oluşturan bilim, felsefe, kelâm, tasavvuf, fıkıh, edebiyat, tefsir, sanat gibi birçok alanda yapılan faaliyeti ilave etmek gerekir.

Osmanlılar mirasını devraldığı İslâm medeniyeti ve düşüncesini kütüphanelerinde, vakıflarında, imarethanelerinde, rasathanelerinde, cami ve medreselerinde, bilimsel faaliyetlerinde halk İslâm'ı anlayışı dışında entelektüel bir çerçevede toplumun bütün alanlarına yayarak yaşattırıştır. Özellikle medreselerde nakli ve akli ilimler çerçevesinde yürütülen öğretim faaliyeti Osmanlı'nın din ve bilim hayatını büyük ölçüde etkilemiştir. Dolayısıyla kelâm ve felsefe faaliyeti de bu paralelde Osmanlı bilim ve düşüncesinin gelişimi açısından önem arz etmektedir. 'İslâm dinininin felsefesi olan kelâm' medreselerde dini ilimlerden sayılsa da felsefenin kelâm kitaplarında devam etmesiyle akli bilimleri destekleyen ve tamamlayan bir görev üstlenmiştir. Neticede felsefileşmiş kelâm ve tasavvuf düşüncesinin geliştirdiği Osmanlı düşünce geleneği, saf felsefe ve kelâm ilimlerinin dışında yeni bir sentez

arayışına gitmiş, eklektik düşünce sisteminin yolunu açmıştır. Bu düşünce sistemi akla ve bilime önem veren özellikle de pratiğe dönük ve hukuka dayalı bir devlet anlayışı geliştirmiştir. Dolayısıyla Osmanlı düşüncesi medresenin teorik yapısıyla, devlet ve halkın pratik ihtiyaçları arasında köprü olmuştur.

KAYNAKÇA

- ALPER, Ömer Mahir. (2000), *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, İstanbul: Ayışığı.
- ALTAŞ, Eşref. (2009), *Fahreddin er-Râzi'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İstanbul: İz Yay.
- ARSLAN, Ahmet. (1987), *Kemal Paşazâde Tehâfüt Haşiyesi'nin Tahlili*, İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- _____. (2009), *İbn Haldun*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- AYDIN, Hüseyin. (1992), "Osmanlılarda Felsefi Düşünce", *U.Ü. İlahiyat F. Dergisi*, C. 4, S.4, ss.1-8.
- BOLAY, Süleyman Hayri. (2011), *Osmanlı Düşünce Dünyası*, Ankara: Akçağ.
- CÂBİRÎ, Muhammed Âbid. (1999), *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, Çev. Burhan Koroğlu, H. Hacak, E. Demirli, İstanbul: Kitabevi.
- CÛRCÂNÎ, Seyyid Şerif. *Hâşiye alâ Şerhi't-Tecrid, Köprülü Fazıl Ahmed Paşa, Süleymaniye Ktp.*, nr. 801.
- _____. (2011), *Şerhu'l-Mevâkif*, Çev. Ömer Türker, C. I, İstanbul: Kırk Gece.
- _____. *Mevâkif Şerhi (Birinci ve İkinci Mersad, Hilmi Ziya Ülken, İslâm Düşüncesi içinde, ss.289-308)*.
- DENİZ, Gürbüz. (2009), *Kelâm-Felsefe Tartışmaları (Tehâfütler Örneği)*, Ankara: Fecr.
- FAHRİ, Macit. (1992), *İslâm Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, İstanbul: İklim.
- _____. (2008), *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, Çev. Filiz Şahin, İstanbul: İnsan.
- FÂRÂBÎ, (1990), *İhsâu'l-Ulûm*, Çev. Ahmet Ateş, İstanbul: MEB.
- FAZLIOĞLU, İhsan. (2003a), "Osmanlı Düşünce Geleneğinde Siyasi Metin Olarak Kelâm Kitapları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c.I, S.2, ss.379-398.
- _____. (2003b), "Osmanlı Felsefe Biliminin Arka Planı: Semerkant Matematik Astronomi Okulu", *Divan: İlmi Araştırmalar*, S.14, ss. 1-66.
- _____. (2007), "Osmanlılar-İlim ve Kültür" *DİA*, C: 33, ss. 548-556, İstanbul: TDV.
- GAZZÂLÎ. (1990), *el-Munkız mine'd-Dalâl*, Çev. Hilmi Güngör, İstanbul: MEB.
- _____. (2009), *Tehâfütü'l-Felâsife*, Çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik.
- GUTAS, Dimitri. (2008), "İbn Sînâ'ya Göre Kelâm'ın Mantığı", *M.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, s.34, ss. 247-258.
- HANEFİ, Hasan. (1994), *İslâmi Araştırmalar*, İstanbul: İnsan.
- HALAÇOĞLU, Yusuf. (1998), *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Taşkilatı ve Sosyal Yapı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- İBN HALDUN. (1988), *Mukaddime*, Çev. Zakir Kadiri Ugan, C. II, İstanbul: MEB. Yay.

- İBN RÜŞD. (1992), *Faslû'l-Makâl*, Çev. Bekir Karlığa, İstanbul: İşaret.
- _____. (1998), *Tehâfütü't-Tehâfüt*, Çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ, İstanbul: Kırkambar.
- İBN SÎNÂ. (1908), *er-Risâle fi Aksâmi'l-Ulûmi'l-Akliyye*, (Tis'u Resail içinde), Mısır: Matbaatu Hindiyeh.
- İCÎ, Adudiddin. (1997), *Kitâbü'l-Mevâkıf*, thk.: Abdurrahman Umeyre, şrh.: Seyyid Şerif Cürçânî, c. I,II,III, , Beyrut: Dârü'l-Cil.
- İHSANOĞLU, Ekmeleddin. (1999), "Osmanlı Eğitim ve Bilim Kurumları" *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*, C. 1, ss. 223-359, İstanbul: Zaman.
- _____. (2000), "Osmanlı Bilimine Toplu Bakış", *Yeni Türkiye, Osmanlı Özel Sayısı* S.33, ss.481-489.
- İZGİ, Cevat. (1997), *Osmanlı Medreselerinde İlim (Riyazi İlimler, C. I, Tabii İlimler, C. II)*, İstanbul: İz.
- KARLIĞA, Bekir. (1991). "Yirmisekiz Mehmet Çelebi'nin Yeni Bulunan Bir Fizik Kitabı Tercümesi ve On sekizinci Yüzyılın Başında Osmanlı Düşüncesi", *Bilim-Felsefe-Tarih*, S.1, ss. 277-331, İstanbul: Hikmet Neşriyat.
- _____. (1992), "İbn Rüşd'de Din-Felsefe İlişkileri", (*Faslû'l-Makâl içinde*), İstanbul İşaret.
- _____. (2000), "Osmanlı Düşüncesinin Oluşumu", *Yeni Türkiye, Osmanlı Özel Sayısı III (Düşünce ve Bilim)*, 6 (33), ss. 31-40.
- KÂTİP ÇELEBİ, (1941), *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütübi'l-Fünûn*, haz.: Şerafeddin Yaltkaya-Rifat Bilge, c.I, İstanbul: Maarif Matbaası.
- _____. (1983), *Mizanü'l-Hak fi İhtiyari'l-Ahak*, haz: Orhan Şaik Gökyay, İstanbul: MEB.
- KAYA, Mahmut. (1995), "Felsefe", *DİA*, C.12, ss.312-319 İstanbul: TDV.
- KEMAL PAŞAZÂDE. (1987), *Tehâfüt Haşiyesi*, Çev. Ahmet Arslan, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- KİNDÎ. (1994), *Felsefi Risâleler*, Çev. Mahmut Kaya, İstanbul: İz.
- KÜTÜKOĞLU, Bekir. (1989), "Âli Mustafa Efendi", *DİA*, C.2, ss.414-421, İstanbul: TDV.
- KÜYEL, Mübahat Türker. (1956), *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe Din Münasebetleri*, Ankara: A.Ü. Dil ve Tarih Coğrafya F.
- _____. (1997), "İslâm Düşüncesinde Akıl ve Vahiy", *II. Uluslararası İslâm Düşüncesi Konferansı*, ss. 69-83.
- MÂTURÎDÎ. (2009), *Kitâbü't-Tevhîd*, Çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul: İsam.
- OCAK, Ahmet Yaşar. (1999), "Düşünce Hayatı", *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*, c. 1, ss. 159-193, İstanbul: Zaman.
- ÖZEVARLI, M.Sait. (2007), "Osmanlı Kelâm Geleneginden Nasıl Yaralanabiliriz?", *Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları*, ss. 197-213, İstanbul: İsam.
- SARIOĞLU, Hüseyin. (1999), *Osmanlı'da Felsefe-Kelâm-Tasavvuf İlişkileri*, Osmanlı, Bilim/8, Ankara, ss. 217-223.
- SÖZEN, Kemal. (2001), *İbn Kemal'de Metafizik*, Isparta: Fakülte.
- _____. (2005), "Klasik Dönem Osmanlı Bilginlerinin Felsefeye Karşı Tutumu", *Süleyman Demirel Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, S. 14, ss. 1-23.

- TAFTAZÂNÎ. (1991), Şerhu'l-Akâid, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yay.
- TAŞKÖPRÜLÜZÂDE, Ahmed Efendi. (2007), eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye, Çev. Muharrem Tan, İstanbul: İz.
- TOPALOĞLU, Bekir. (1991), Kelâm İlmi, İstanbul: Damla.
- UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı. (1988), Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya. (2005), İslâm Düşüncesi, İstanbul: Ülken.
- YAKUPOĞLU, Kenan. (2006), Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi, İstanbul: Gökubbe.
- YAVUZ, Yusuf Şevki. (2002), "Kelâm", *DİA*, C.25, ss. 196-203, Ankara: TDV.
- YAZICIOĞLU, M. Sait. (2001), İslâm Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi, Ankara: Akçağ.
- YÜCEER, İsa. (2007), Kelâm Felsefe Uzlaşması, Konya: Tablet.
- WATT, Montgomery. (2010), İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, Çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara: Sarkaç.
- WOLFSON, H. Austryn. (1996), Kelâm Felsefesine Giriş, Çev. Kasım Turhan, İstanbul: Kitabevi.