

ANADOLU SELÇUKLULARI VE BEYLİKLER DÖNEMİ TÜRK FELSEFE-BİLİM TARİHİNE ÖNSÖZ

Prof.Dr. İhsan FAZLIOĞLU

<http://www.kirmizilar.com/tr/index.php/konuk-yazarlar2/1468-anadolu-selcuklulari-ve-beylikler-donemi-turk-felsefe-bilim-tarihine-onsoz>

“*Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Türk Felsefe-Bilim Tarihine Önsöz*”, *Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı*, edit. Ahmet Yaşar Ocak, c. I (Sosyal ve Siyasal Hayat), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2006, s. 413-427.”

Kadim Türk felsefe-bilim mirasını idrak için bir *tarih perspektifi* ile bir *medeniyet perspektifi*'ne, ayrıca bir *felsefe-bilim teorisi*'ne sahip olunması şarttır. Bu çerçevede incelenen dönemin bütününe ilişkin *hayatküresi*'nin inşası, idrak edilmek istenen konunun tarihî bağlama mutabık olması açısından zorunludur. Bu dört temel koşul yanında kadim felsefe-bilim tarihini sahih bir biçimde tasavvur edebilmek için bazı temel ilkeleri göz önünde bulundurmamak gerekir: **3** Kadim nazarî idrake ondalık tasnifli kütüphane sistemi içerisinden değil, Taşköprülü-zade'nin (ö. 1561) *Miftah el-saade ve misbah el-siyade* adlı eserinde serimlenen *ontolojik bilgi tasnifi* çerçevesinden bakmak **4**; nazarî idrakinteknik *muhteva*'sını dikkate almak ve bu muhtevanın *tarihî gelişimi*'ne aşina olmak; her dönemde nazarî idrakin dile getirildiği bir *üst-yarı-sembolik dil*'in varolduğunu bilmek **5**; nazarî idraki, yalnızca *tedebbür/tehdür* cihetinden değil aynı zamanda *tefekür/fikir* cihetinden ele almak; nazarî idrakin kullandığı *kavramların muhtevaları*'nı, üretildikleri tarihî bağlamdaki medlülleriyle gözönünde bulundurmamak; bu kavramlara yöneltilen eleştirileri de, *whiggism*'e **6** düşmeden yine tarihî bağlamı içerisinde anlamak; değişik nazarî idraklerin, tanımlarını, konularını, sorun alanlarını daha iyi anlamak için, bu idrakleri üreten insanların yaşam sürdürdüğü hayat küresi içerisindeki *amaçlarını* belirlemek; en nihayet, nazarî idrakin tarihinin, bir *yazma eserler tarihi* olduğunun unutmamak ve araştırmalarda *yazma kültürün mantığını* göz önünde bulundurmamak.

Bir kültürün, bir medeniyetin felsefe-bilim zihniyetini tespit etmek için, söz konusu felsefe-bilim'in üretildiği bütünü, *hayat küresi*'ni tarihî vakıaya mutabık bir şekilde inşa etmek, bu küreyi inşa eden insanların dünya görüşü (anlam-değer dünyası) ile dünya tasavvurunu/resmini dikkate almak, kısaca belirli bir mekân ve zamanda *hayat süren* insanların Varlık'ı, Tanrı'yı, Evren'i ve İnsan'ı *nasıl ihsas ve idrak ettikleri*'ni anlamak gerekir. Öte yandan, insanî bilmekten amaç, teolojik, metafizik, kozmolojik, fizik ve antropolojik tamlık ve tutarlılığı olan mikrodan (unsurdan) makroya (asıla), yekpare bir bakış'ın/nazar'ın inşa edilmesidir. İnsan, bu bakış'ın içerisinde hayatı *anamlı bir bütün* olarak yaşamak için, bakışını siyasî, içtimaî, dinî ve fikrî yapılarla katıp karıştırır, ortaya çıkan terkip, insanın içerisinde ihsasını, vicdanını ve idrakini barındırdığı *evi*'dir. Dolayısıyla sorulan sorular ve verilen yanıtlar ancak ve ancak bu terkinin bütünü göz önünde

bulundurulabilir. Öyleyse, felsefe-bilim tarihinde yapılması gereken, *belirli bir bilme tarzı'nın* örnek olarak *science'in* veya belirli bir felsefe'nin- tarihinin araştırılması değil, bizatihi *insanın bilme eylemi'nin* tarihinin araştırılmasıdır. Bunun için her kültür ve medeniyetin, Varlık'ı, Evren'i ve İnsan'ı kendi iç tutarlılığı olan bir dille tasvir ve tersim etmesi, kısaca nazarı idraki, hatta idrakleri dikkate alınmalıdır.

I. Tarihî süreç

Oğuzlar, 960 yılında Selçuk komutasında büyük Oğuz kitlelerinden koparak Cend'e indiler; maddî bir yer bulmaya çalıştıkları bu yeni coğrafyanın manevî-vidcanî dünyasına da, var-olma kaygısıyla katıldılar.⁷ Yurt edinmeye çalıştıkları coğrafyada mevcut devletlerle uzun süren çatışmalar, Oğuzları farklı arayışlara sürükledi ve 1018 tarihinde Çağrı Bey komutasında bir öncü kuvvetle Anadolu toprakları keşfedildi. Gaznelileri 1040 yılında Dandanakan'da yenen Oğuzlar siyasî-askerî bir güç olarak tarih sahnesine çıktılar ve Büyük Selçuklu Devleti'ni kurdular. Tuğrul Bey 1055'te Bağdad'da bizzat Abbasî halîfesi Kâim bi-emrillah tarafından Müslümanların ve Dünya'nın Sultanı (Sultanu'l-muslimîn ve'd-Dunya) ilân edildi. İslam dünyasına sel gibi akan Oğuz boylarını Anadolu'ya yönlendiren Selçuklular, dağınık biçimde devam eden yayılmalarını, 1071 Malazgirt Meydan Savaşı'yla düzenli yerleşmeye, dolayısıyla *yurt tutmaya* dönüştürdüler. Anadolu'da yoğun olarak bulunan Yabgulu Oğuzları, 1075'de Kutalmışoğlu Süleyman Şah'ın (ö. 1086) etrafında birleşerek, İznik'te Anadolu Selçuklu Devleti'ni kurdular. Böylece *seyyar millet* ve *seyyar devlet* halinde yol alan Oğuzlar, Anadolu'da sükûnete ermeye, yerleşmeye başladılar. Öyle ki, Sultan Mesud zamanında (1116-1155) Anadolu, Batı Avrupa kaynaklarında *Turkia* adını aldı. Dâhilî ve haricî çatışmalar yanında 1097-1176 tarihleri arasında vuku bulan Haçlı seferlerini göğüsleyen Selçuklular, Sultan II. Kılıç Arslan komutasında, 1176'da Kumdanlı'da (Myriocephalon) Bizans ordusunu yenerek, Anadolu'da kökleştiler. *Var-olma mücadelesi* ve *yurt tutma endişesi*'yle geçen bu uzun dönem, Türklerin yeni yerleştikleri topraklarla kaynaşmalarına, toprakla girdikleri ilişkilerini efsanelere dökmelerine, dolayısıyla bu toprakları maddî vatan yanında manevî vatan kılmalarına fırsat verdi. 1176-1277 tarihleri arasında, şehirleşmenin doğal neticesi olarak siyasî, iktisadî, dinî ve fikrî yükseliş devrini yaşayan Anadolu Selçukluları, özellikle, 1220-1237 tarihlerinde, Sultan Alaaddin Keykubad(Uluğ Keykubad) zamanında, en parlak dönemini idrak etti. Bahusus bu dönemde Anadolu, Moğolların önünden çekilen, başta seçkin Türk aileleri ile muhtelif kavimlere mensup âlimler tarafından dolduruldu. Bu durum, XIII. yüzyılın ikinci yarısında Anadolu'da vuku bulacak ilmî inkişâfın temelini oluşturacaktır. Moğolların 1243 tarihinde Köseadağ savaşında galip gelmesi, sonun başlangıcıydı; Muinuddin Pervâne'nin 1262-1277 tarihleri arasında yarattığı huzur ortamı kalıcı olmadı ve 1277'de Moğollar hâkimiyeti tamamen ele geçirdi; 1308'de de Anadolu Selçuklu Devleti siyasî olarak tarihten silindi ve yerini muhtelif Beylikler aldı. Beyliklerin küçük coğrafi mekânlarda yoğunlaşması, sahip olunan şehirlerde medenî ve ilmî inkişâfın nedenidir. Bu nedenle Anadolu'

daki muhtelif beylikler döneminde çeşitli sahalarda görülen medrese, hastahane, vb. maddî yapılaşma ile ilmî ve edebî fikrî olgunluk her bir beyliğin başkentini yükseltmeye çalışmasıyla ilgilidir. Beyliklerin hem maddî imkânlarının daralması hem de süreç içerisinde ortadan kalkmaları, ilgi yoğunluğunun azalmasına neden olmuş; bu beyliklerin coğrafi mekânlarında, özellikle Osmanlı döneminde medrese ve hastane gibi yeni yapılar inşa edilmemesi yanında mevcut olanlar bile, nüfus kesafetinin azalması sebebiyle ihtiyaç fazlası halini almıştır.

II. Siyasî ve fikrî ortam

Türkler İslam medeniyeti'ne siyasî bir güç olarak girdiklerinde İslam medeniyeti yaklaşık 400 yaşında bir medeniyetti. Hem dünya görüşü (anlam-değer dünyası) hem de dünya tasavvuru/resmî bakımından kavramsal/metafizik paradigmasını büyük oranda tamamlayan bu medeniyetin büyük siyasî, manevî ve fikrî önderleri hemen hemen aynı dönemlerde tarih sahnesinden çekilmişlerdi: Büyük filozof-bilim adamı İbn Sina 1037'de, İbn Heysen 1039'da, Birunî 1044'de vefat etmişlerdi.

Öte yandan Türkler İslam medeniyeti'ne siyasî/askerî bir güç olarak dâhil olduklarında, İslam dünyası *siyasî* açıdan *parçalanmış* bir durumdaydı. İslam medeniyeti'nin coğrafi sınırları küçülmüş; pek çok coğrafi bölge, iç çatışmalardan da faydalanan dış güçler tarafından işgal edilmişti. Öte yandan dahilî açıdan, İslam *coğrafyası parçalanmış*, nerede ise her şehir birer devlet halini almıştı. Siyasî merkezin parçalanması doğal olarak, *adaletin de parçalanması* demektir. Selçuklular, bu ortamda ilk önce merkezî devleti yeniden inşa etmiş, siyasî birliği tekrar kurmuş, insanlar için belirli bir hukuk içerisinde *ön-görülebilir bir hayat imkânı* sunmuş, kısaca *adaleti* sağlamışlardır. **8** Bu tarihî tecrübe, Büyük Selçuklular'dan başlayarak, Anadolu Selçukluları, özellikle Osmanlılar'da siyaseti, *merkez-çevre ilişkisini* dikkate alarak düzenleme konusunda ısrarlı davranmaya götürmüştür.

Diğer taraftan Türkler, İslam medeniyetine dâhil olduklarında, *aklı ve vicdanı* da *parçalanmış* buldular. Hakikati temsil ettiğini iddia eden onlarca dinî ve fikrî okul aralarında çatışma halindeydi; öyle ki, birbirlerinin canlarına kast etmekteydiler. Aklın parçalanmışlığı siyasî parçalanmışlığın meşruiyetini sağlıyor; siyasî parçalanmışlık ise fikrî parçalanmışlığı besliyordu. İtikadî ve fikhî mezhepler, irfanî meşrepler, felsefî meslekler, tüm renkleri ve tonlarıyla, her türlü ifrat ve tefrit uçlarıyla mevcuttu. Aklın/nazarın/bilginin bu parçalanmışlığı, elbette eyleme de yansiyordu. İşte Oğuzlar, tarihî tecrübenin kendilerine kazandırdığı *operatif-kalkülatif-regülatif* bir akletme tarzı ve *düzen ve süreklilik* hassasiyetleriyle, *bilgi ile eylemin, akıl ile adaletin yeniden tesisini ve hatta terkipini* gerçekleştirmiştir.

Bu yeniden tesis ve terkip sürecinde, 400 yaşındaki bir medeniyete girdiklerinden, daha önce bu medeniyetin kendi içerisinde tartıştığı hiçbir sorunla, dinî, felsefî, siyasî ve kültürel hiçbir sorunla muhatap olmamışlardı; başka bir deyişle zihinleri bu sorunlarla mukayyet, hatta malul değildi; bu da onlara *dışarı*'dan bakabilme gücü veriyordu. Öte yandan hem Oğuzlar bu medeniyetin içe-

riğini edinmek, hatta anlamak, hem de İslam medeniyeti mensupları bu yeni hâkimlerini içselleştirmek, kendilerinden kılmak zorundaydılar. Süreç isteyen bu iki durumda da karşılıklı etkileşimin sonucunun, doğal olarak etkileşimi gerçekleştiren her iki unsurun dışında yeni bir vakıa olması kaçınılmazdı. Nitekim Türkler Müslümanlaştıkça, İslam da Türkleşti; deyiş yerindeyse, günümüzdeki *âmiyâne* ve siyasî/ideolojik kullanımının ötesinde, ortaya bir Türk İslamı çıktı ve bu İslam'a mensup Müslüman Türk, bir İslam-Türk medeniyeti inşa etti, meydana getirdi. 9

Türkler, siyasî birliği, *merkez-çevre ilişkisi*'ne göre sağlamaya çabaladılar. Bu nedenle, ilk önce "devletin, hanedanın ortak malı olduğu" şeklindeki eski Türk devlet anlayışını aşmaya çalıştılar. Büyük Selçuklular'ın hem bu ilke hem de buldukları İslam coğrafyasındaki siyasî durum nedeniyle tam anlamıyla başarılı oldukları söylenemez ise de, bu yolda bir başlangıç yaptıkları kabul edilebilir. Anadolu Selçukluları ise, devleti parçalayan eski Türk devlet anlayışının yıkıcılığını özellikle Sultan II. Kılıç Arslan'ın acı tecrübesinden sonra açıkça gördüler. Ancak bu konudaki en başarılı örgütlenme Osmanlılar döneminde gerçekleşti; öyle ki, bu ilke dışındaki uygulamaları garip bulup "nereden icat ettikleri"ne ilişkin bir mektup yazan Timûrî Şahruh'a Çelebi Sultan Mehmed'in, "Bunu bize tarihî tecrübe öğretti" şeklinde cevap verdiği bilinmektedir.

Türklerin siyasî birlik çerçevesinde sağlamaya çalıştıkları şüphesiz adil bir yönetimdi; adil bir yönetim, insanlara, ancak *ön-görülebilir* bir hayat sunmakla mümkündür; ön-görülebilir bir hayat ise *tutarlı bir hukuk* ile bu hukukun *güçlü icra*'sını talep eder. Bu ise, her şeyden önce toplumun ürettiği artı-değeri ellerinde tutan kişilerin yani iktidar sahiplerinin, siyasî iradenin, hukuk bilincine sahip olması; devletin de bu bilinci taşıyan ve icra eden bilginleri yetiştirmesiyle mümkündür. Türkler döneminde, aşağıda üzerinde durulacak olan medrese sistemi, verdiği hukuk/fıkıhla bu bilinci öğretmiş, ürettiği hukukçu/fakih de bunu icra etmiştir. "Din ü devlet, mülk ü millet" deyişi bu bilincin tezahüründen başka bir şey değildir. Öyle ki, ilk dönemde Sultan'ın şahsında tecessüm eden bu yapı, zamanla devlet kavramına inkılâp etmiş; kavramın, *şahs-ı manevî*'si yani anlamca teşahhusu/kişilik kazanması *Devlet*'i Türklerin bir *kişi* olarak tasavvur etmelerine neden olmuştur: "Ya Devlet başa ya kuzgun leşe". Şüphesiz içeriğin bu şekilde oluşumuna, Türklerin uzun tarihî tecrübeleri ile devraldıkları İslam dünyasındaki *devletsizliğin*, dolayısıyla fitnenin yarattığı sosyo-psikolojinin etkisi büyüktür 10.

Türklerin İslam medeniyeti'nde inşa ettiği, merkez-çevre ilişkisine göre düzenlenen bu siyasî yapılanma, Evren'deki ilahî nizam-ı âlem'in yanında, usul-i fıkıh'tan ödünç alınıp Türk siyasî düşüncesinin merkezî kavramı haline getirilen, içtimaî nizam anlamında *nizam-ı âlem* olarak adlandırılmış; bu yapıyı tehlikeye düşürecek, sarsacak, yok edecek her türlü girişim, *fitne* ve *fesad*, daha baştan asgariye indirilmeye çalışılmış, fitne ve fesada giden yollar dahi, aşağıda işaret edileceği üzere, sakıncalı sayılmıştır. Siyasî birliğin sağlanması, ancak ve ancak parçalanmış aklın, dolayısıyla bilginin birliğinin yeniden inşasına bağlıdır. Çünkü her türlü eylem, meşruiyetini dayandığı nazarî çerçeveden alır. Türkler, siyasî birliğin bile meşruiyetini kendisinden devşirdiği aklın/nazarın birliğinin yeniden yapılanması için çift yönlü bir strateji takip ettiler. Birin-

cisi, *hakikat*'e ilişkin farklı mezhep, meslek ve meşreplerin ileri sürdüğü mevcut bilgi birikimini bir *ortak-dil*'e dökmek; ikincisi ise bu ortak-dil'e dökülen bilgi manzumesini eğitim-öğretim yoluyla *nesiller arası aktarıma* sokmak. Ortak-dil üzerinden yürütülecek eğitim-öğretim yoluyla din, ortak-vicdanı; hikmet, ortak-idraki; tasavvuf ise ortak-irfanı verecek; kısaca üst-dilde birleşen bir ortak-akıl, her alanda vuku bulan çatışma ortamlarını giderecek, en azından asgariye düşürecektir. Bu ortak-akılın kalıcılığı için ise, medrese hem ortak-vicdanın hem ortak-idrakin, dergah/tekke/tarikatlar ise ortak-irfanın sürekliliğini yürütmeyi üstlenmiştir. Bu eylemin sonucu olarak ortaya çıkan ortak-vicdan, akidevî ve fikhî mezhepleri tahdit etmiş; bugün dahi kullanılan, geçerliliğini sürdüren pek çok dinî formülasyon üretmiştir. Ortak-akıl ise, aşağıda üzerinde durulacağı üzere, kelimî, hikemî ve irfanî bilgiyi ortak bir Varlık metafiziği içerisinde, üst bir dilde buluşturmuştur. Bu sonucu elde etmek için, ilim kamuoyu müfredat programları oluşturmuş; bu müfredat programlarına uygun metin yazımı örgütlenmiş ve bu metinleri okutacak, aktaracak taşıyıcı zihinler, bilginler yetiştirilmiştir. İlginçtir ki, başta Selçuklu-Anadolu Selçuklu-Osmanlı medreseleri olmak üzere, İslam dünyasının pek çok eğitim kurumunda, hemen tümü XIII. yüzyıldan itibaren, ortak-dilin yapısına uygun kaleme alınmış metinler okutulmuştur.

Her türlü kelimî, hikemî ve irfanî dilin üstünde yer alan bu ortak-bilgi'ye bizzat Nizamü'l-mülk *ilim* adını vermiştir. **11** Tüm bu tedbirlerden amaç, başvezirin lakabında dile gelen *nizam-ı mülk*, dolayısıyla *nizam-ı âlem*'i ve bunun sürekliliğini sağlamaktır. Kısaca, Türkler, uzun tarihî süreç içerisinde edindikleri hesaplayıcı, çözümleyici ve düzenleyici yetilerini, fitne ve fesadı ortadan kaldıracak biçimde, düzeni (nizam-ı âlem) kuracak ve sürdürülebilir kılacak şekilde işletmişlerdir. *Devlet-i ebed müddet* deyişinin Selçuklu-Anadolu Selçuklu-Osmanlı çizgisinde ortaya çıkması bir tesadüf olmadığı gibi, medreselerin bu dönemde devlet eliyle örgütlenmesi de boşuna değildir. Medreseler bir yandan Oğuz boylarının yeni dahil oldukları medeniyetin vicdanî, hikemî ve irfanî birikimini özümsemelerini; neticede yazılı kültürün varlık, hukuk ve devlet, kısaca nazarî düşünme bilinci kazanmalarını sağlamış; diğer yandan da bütün bir İslam coğrafyasında hem yatay hem de dikey boyutta ortak bir dili ve bu dili konuşan ortak bir akılı kurmuştur.

III. Hayat küresi

Türk düşüncesinin muhtevasını idrak için her şeyden önce, bu düşüncenin varlığa geldiği, varolduğu tarihî bağlamı ve bu bağlamın *hayat ilişkileri*'ni anlamak gerekir. Bu çerçevede, düşüncenin kullandığı malzemeyi, varoluş şartlarını, nedenlerini ve öngördüğü maksadını, kısaca *madde* ve *suret*'ini, ikisinin birlikte oluşturduğu düşüncenin *heyet*'ini belirlemek şarttır. Bu özelliklere sahip düşüncüyü üreten ve taşıyan kişilerin ferdî, içtimaî, siyasî, dinî ve fikrî kimlikleri ve kişiliklerini tayin etmek; bilginin üretildiği kurumların şekli özelliklerini, içeriğini, siyasî anlamını, iktisadî yapısını, içtimaî yerini tespit etmek; üretilen bilginin toplumsal karşılıkları ile siyasî iradeyle ilişkilerini anlamak son derece önemlidir.

Türk düşüncesinin tarihî seyrine nüfuz ancak ve ancak Türk toplumunun hayat ilişkilerinin örgütlenmesini anlamak; bu örgütlenmenin amaç/larını belirlemek, özellikle hayatın en geniş anlamıyla eşyayla temas tarzlarını yakalamakla mümkündür. Bu çerçevede, asıl'dan unsur'a tüm bir Tanrı, Kozmos, Gökyüzü, Dünya, İnsan, Toplum ve Devlet'e ilişkin hem dünya görüşünü [anlam-değer dünyasını] hem de dünya tasavvurunu [resim dünyasını] kurmak elzemdir. Düşünceyi üreten, alim, arif, şair, tabip, zanaat ve meslek sahipleri, mimar vb. tüm düşünen sınıfları dikkate almak, hem yazılı anlamda metinleri hem de fikrin eylemde tecessüm etmesi demek olan siyasî bir tavır, bir meydan savaşını, bir antlaşmayı, görsel sanat ve fikrin maddede tecessüm etmesi demek olan *yapıt* anlamındaki mimarî eserleri; **12** hatta sözlü kültürün taşıdığı unsurları göz önünde bulundurmak, düşüncenin tecelli ettiği bütünü/küreyi görmek için zorunludur. Çünkü düşünce, hayat içerisinde yayılmış ve dağılmış olarak mevcuttur; bizatihi hayatın o şekilde olmasını mümkün kılan hayatın kılcal damarlarına kadar yayılmış düşüncedir/anlamdır; hayat en geniş anlamıyla söz konusu anlamın, ilişkiler ağı içerisinde tecessüm etmesidir. Bu nedenle İslam medeniyeti'ne girdiklerinde Türk insanının zihninde organik niteliklere sahip, çoğalmaya, üremeye hazır bir felsefe-bilim tasavvuru yoktu. Bir birikimi *insanların zihnine taşımak*, onun çoğalmasını, üremesini ve yenileşmesini sağlamaktır. Bilgi'nin anlatımı onu hayat ilişkilerine sokar, toplumsallaştırır; hayat ilişkilerine giren, toplumsallaşan bilgi mekân-zaman koordinatlarındaki, maddî, manevî ve metafizik bağlamın öngördüğü koşullar içerisinde kendine has yolu bulur.

Yukarıda dile getirilen özellikler çerçevesinde, Büyük Selçuklular'ın mevcudu örgütlemeleri yeterliydi; nitekim bu örgütlemeyi başarıyla gerçekleştirdiler ve İslam medeniyetine yeni bir atılım kazandırdılar; öyle ki 1040'tan sonra İslam felsefe-bilim tarihi altın çağını yaşadı. **13** Çünkü eğitim-öğretim sürecinde yetişen nesiller bilgiyi hem kemmiyetçe hem de keyfiyetçe çoğaltarak yeni kuşaklara aktardılar. Anadolu Selçukluları ise öncelikli olarak kendi yaşama alanını oluşturmak, yurt tutmak, yerleştiği yeni coğrafyada hem toprakla hem insanla hem de mevcut kültürle anlamlı, çoğalmaya elverişli sürdürülebilir bir terkip kurmak zorundaydı. **14** Anadolu Selçukluları'nın bu zor terkibi başarmaları oldukça uzun bir zaman aldı; en nihayet XII. yüzyılın ikinci yarısından sonra, şehirlerin kurulması, maddî ve manevî emniyetin sağlanması, iktisadî artı-değerin çoğalması, yerli bilginlerin yetişmesi, özellikle Moğolların önünden kaçan bilgiyi taşıyan zihinlerin Anadolu coğrafyasına sığınması, akabinde Merağa matematik-astronomi okulunun Anadolu'yu beslemesi **15** gibi nedenlerle felsefe-bilim hayatında bir canlanma yaşandı. Ancak Moğollar, özellikle Türkistan ve İran'da bilgiyi taşıyan zihinleri, yani bilginleri bahusus İbn Sina okulunun temsilcilerini yok ettiler; bu da İslam medeniyeti'nde İbn Sinacı düşünme tarzının, belirli bir dönem, alabildiğine zayıflamasına neden oldu. Türklerin siyasî hâkimiyeti döneminde, bir kuşak sonra yetişen İbn Sinacı çizgideki düşünürler ise, artık hem kelamî tenkit süzgecinden geçen hem de ortak dilin öne çıkarttığı bir tavır benimsediler.

Yukarıda dile getirilen gerekçeler çerçevesinde, Türk düşüncesi, İslam düşüncesinin doğal bir devamıdır. Ancak bu devamlılık, *taklid*'e değil *tahkik* ve *tedkik*'e dayanır. *Tahkik*, nazariyata ilişkin bir sorunun kanıtla isbatı (*isbat el-mesele bi-el-delil*) iken *tedkik*, kavramsal zeminde kanıtın kanıtla isbatı'dır (*isbat el-delil bi-el-delil*). Bu nedendir ki, XIII. yüzyıldan sonra her sahadaki bilginlere *muhakkikun* veya *mudekkikun* denilmiştir. Tahkik ve tedkik, yukarıda verilen tanımlamalar ışığında yapıldığında, yani aklın kanıtta (delil) nazar yoluyla tasarrufu anlamında dikkate alındığında *tefekür* adını alır; aklın amelî hayattaki sonuçları üzerinde nazar yoluyla tasarrufu anlamında dikkate alındığında ise *tedebbür* ismi verilir. Tefekür'ün sonucu *fikir* ise tedebbür'ün sonucu *tedbir*'dir; böylece hem nazariyata ilişkin fikir hem de ameliyata ilişkin tedbir, aklın tahkik ve tedkik tarzı çalışmasından kaynaklanır. Bilginler her iki halde de ulaştıkları *anlamı* ilim kamuoyuna ya *tahrir* yani eser yazarak ya da *takrir* yani ibare/ ifade ile aktarırlar. Bu iki kavram da Türk düşüncesinde *muharrir* (eser tahrir eden/yazan) ve *mukarrir*'in (ders takrir eden/veren) anlamını verir.

Bu iki yöntemden maksat mevcut bilgi birikimini taşıyıcı zihinler üzerinden anlayarak yeniden üretmek, böylece nazari ve amelî düşünce dizgelerinin devamlılığını sağlamaktır. Sürekli yeniden üretilen, mevcut mekân ve zaman koordinatlarına, yani tarihî bağlamın, en geniş anlamda ihtiyaçlarına göre yeniden kullanıma sokulan, kısaca yaşanan hayatın ilişkilerine göre sürekli yeniden tanzim edilen bilgi birikimi, doğal olarak ayrıntılarda zenginleşecek, hatta süreç içerisinde başkalaşacaktır. Hayat ilişkileri her zaman değişeceğinden aklın ürettiği fikir ve tedbir de değişen ilişkilere göre şekil alacaktır. Ancak unutulmamalıdır ki, hem dünya görüşünde anlamlandırılan hem dünya tasavvurunda resm edilen ilişkilerin bir kısmı sabitliğini, her iki görüşte de köklü bir değişiklik oluncaya değin muhafaza ederler. Hayat ilişkilerinin çok ve muhtelif olması, her üretilen fikrin ve tedbir'in bu ilişkilerle bir tarzda ilgisinin kurulmasını gerektirir. İlgî, süreklilikte mündemiç olan ve birliği sağlayan anlamın devamlılığı açısından zorunludur; ancak ilgiler de ilişkilerin çok ve çeşitli olmasına benzer biçimde çok ve çeşitli olacaktır.

IV. Aklın birliği, bilginin kesinliği: Ortak akıl - Ortak dil

Yukarıda dile getirildiği üzere, Oğuzlar/Türkmenler İslam medeniyeti'ne dâhil olduklarında *nazarî idrak* parçalanmış durumdaydı. Her bir felsefe-bilim okulu, Varlık'ın kendi yöntemi çerçevesinde nazari idrake konu olduğunu iddia ediyor; hakikate de kendi yöntemleriyle ulaşabileceğini savunuyordu. Bu nedenle, Türkler'in yukarıda işaret edilen kaygılarına uygun olarak, *akıl* ve *bilgi*'de birlik ile kesinlik sağlamak ve bunları *sürekli kılmak* için nazari idrakin bir ortak-dil'de, bir üst-dil'de birleştirilmesi gerektiği fikri tatbik sahasına konulmuştur. **16** Bir üst dil'in inşası için ise öncelikle *Varlık* kavramında, daha sonra Varlık'a ilişkin elde edilen bilginin *ifadesi*'nde ortak bir çerçeveye ulaşmak zorunludur.

İslam medeniyeti'nde Varlık, dolayısıyla Tanrı kavramı, kelamcılar ile filozoflar arasında en derin tartışma konusu gibi görünür. Varlık/Tanrı konusunda filozofların akla dayalı *tenzihi* ile kelamcıların vahimeye dayalı *teşbihi* en önemli ayrışma noktasıdır. **17** Kısaca belirtmek gerekirse,

bir Selçuklu düşünürü olan İbn Arabî (ö. 1240) irfanî sistemi bu sorunu çözmüş; Varlık'ın/Tanrı'nın tenzihî ve teşbihî tasavvurunu, her birinin yerini ve değerini muhafaza ederek, üst bir Varlık/Tanrı tasavvurunda biraraya getirmiş, böylece ortak-bir-metafizik imkânı yaratmıştır. **18** İbn Arabî'den sonra, özellikle aşağıda ele alınacağı üzere, irfanî sistem ile felsefî sistem arasında, nazar kavramı etrafında, manevî oğlu Sadreddin Konevî (ö. 1274)-Abdurezzak Kaşanî (ö. 1330)-Davud Kayserî (ö. 1350)-Molla Fenarî (ö. 1431) çizgisinde kurulan dil birliği sayesinde, hemen tüm büyük müderris-filozofların irfan-i nazarî çizgisinde buluşmaları bu ortak Varlık/Tanrı tasavvurunun, kuşatıcılığı ve üst bir Varlık metafiziğine imkân vermesiyle alakalıdır.

Bu imkân neticesinde, her bir okul düşüncenin merkezine yerleştirilen Varlık'ın nazarî/aklı idraki'ni kendi yöntemleriyle yürüttü. Felasife'nin ilm-i mantık'ı ile mütekelliminin dili, Gazalî'nin (ö. 1111) açtığı evlekte Fahreddin Razi'yle (ö. 1209) kavramsal birliğe ulaştırıldı. Böylece her iki okul arasındaki fark *çıkış* noktası itibariyle belirlendi; ele alınan konular, ele alış tarzları ve ulaşılan sonuçlar bakımından ortak bir ölçütte buluşuldu. İrfanî yaklaşım çerçevesinde, ortak Varlık kavramından bilginin keşifle elde edilmesinde bir sorun görülmez iken elde edilen bu bilginin *ifade*'sinde tartışmalar yaşandı. Başka bir deyişle, sorun keşfi bilginin olup olmadığı konusunda değil, elde edilen bu bilginin ifadesinde görüldü. Tam burada şu nokta vurgulanmalıdır: Tartışma, ne *fenomenal bilgi*'nin ne de *numenal bilgi*'nin tahsili hakkındadır; tersine, sorun Mutlak Varlık kavramı üzerinde kurulan numenal/metafizik bilginin bir kere elde edildikten sonra insanlara nasıl ifade edileceği noktasında düğümlenmektedir. Kelamcılar vahyî ilkelere bağlı kalarak, Varlık'a/Tanrı'ya ihsas'la elde ettiklerini idrak/akıl ile *işledik*'ten sonra ulaştırken; felasife, benzer süreci vahyî ilkeleri mutlak anlamda düşünüp bir din olarak İslam'a tahsis etmeyerek izlerler; ancak her iki okul da ulaştığı sonuçları mantık-dil ölçütü içerisinde ifade eder. Ehl-i keşfe göre, iç ve dış duyular ile akıl, insan ile Tanrı arasında *perde*'dir; yapılması gereken bu perdelerin *keşfi*'dir/kaldırılmasıdır; bu da eğer âlem tafsil, insan icmal ise, zahirî eğitim ve batınî tecrübe'yle kazanılabilir.

Keşifle kazanılan bilginin ifadesi, daha önce, belirli bir ölçüt olmaksızın, büyük oranda *hal* kavramı çerçevesinde zahirî ve batınî tecrübe'ye dayanırken ilk defa Anadolu Selçuklu düşünürü Sadreddin Konevî, kelim ve felsefe'yle Mutlak Varlık kavramı çerçevesinde yürütülen ortak metafizik'in keşfi sonuçlarını ifade için bir uzlaşma arar. Nitekim Sadreddin Konevî, Nasiruddin Tusî'ye (ö. 1273) yazdığı ikinci mektupta amacının, kendisini akılla elde edilebilirlerle sınırlayan zahirî felsefe'nin ulaştığı *sonuçlar* ile aklın yanında keşfin elde ettiklerini de dikkate alan batınî felsefenin *sonuçlarını* bağdaştırma(tevfik) olduğunu dile getirir **19**. Konevî'nin bu bağdaştırma işlemini temellendirmek için İbn Sina'nın (ö. 1037) *el-Talikat*'ini kullanması ve Tusî'ye bu eseri tekrar okumasını salık vermesi, böyle bir dil birliğinin inşasında İbn Sina'nın kuşatıcı söyleminin yerini göstermesi bakımından dikkate değerdir. Konevî'nin *Miftah el-gayb*'da **20** tecessüm eden bu tavrını Kayserî'nin *Şerh fusus el-hikem*'i,**21** Molla Fenarî'nin *Misbah el-uns*'u **22** başta olmak üzere Balî Efendi (ö. 1553), İsmail Ankaravî (ö. 1631), Abdullah Bosnevî (ö. 1644), İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1725) gibi pek çok isim devam

ettirmiştir; bu tavrın, Türkiye dışında İran ve Turan'da da Konevî'nin, Sadreddin Tilimsanî (ö. 1274), Fahreddin İrakî (ö. 1289), Müeyyeddin Cendî (ö. 1291) ve Saduddin Ferganî (ö. 1301) gibi öğrencilerinin eliyle yaygınlaştırıldığı, Abdurrahman Camî (ö. 1492), Celaleddin Devvanî (ö. 1502), Giyaseddin Deştakî (ö. 1542) üzerinden Mir Damad (ö. 1631) ve Sadreddin Şirazî'ye (ö. 1641) kadar uzandığı görülmektedir. Öyle ki, Seydî Ali Reis (ö. 1563) bile astronomi eseri *Hulasat el-hey'e*'de benzer bir üslup takip ederek kozmoloji ve ilm-i hey'et'te felsefe ile mütakellimin'in terimlerinin medlüllerini birleştirmeye çalışmıştır. **23**

Bu üst-dil (ortak-dil), -daha önceki bir çalışmamızda dile getirdiğimiz düşünceler bir miktar tasahih ve tadil edilerek- Gazalî'nin süzgecinden geçen İbn Sinacı mantık, genel bir deyişle tefekkür anlayışının, Fahreddin Razî'nin tenkitlerini de dikkate alarak, başta Büyük Selçuklu düşünürlerinden Necmeddin Kazvinî (ö. 1276) ile Konya kadısı Sıraceddin Urmevî (ö. 1283) tarafından telif edildi. Kazvinî'nin *el-Şemsiyye fi el-mantık* ile Urmevî'nin *Metali' el-envar fi el-hikme ve el-mantık* adlı çalışmalarında formüle ettikleri bu dil her iki esere birer *Şerhyazan* Kutbuddin Razî (ö. 1365) tarafından *tehzib* edildi; Esiruddin Ebherî (ö. 1265)-Şemseddin Semerkandî (ö. 1302)-Necmeddin Kazvinî-Sıraceddin Urmevî-Kutbuddin Razî-Seyyid Şerif Cürcanî-Molla Fenarî-Sainuddin Türkî-Mehmed Emin Şirvanî-Mehmed Daredevî-İsmail Gelenbevî-Abdünnafi Efendi olmak üzere, pek çok filozof-mantıkçı tarafından kaleme alınan eserlerle ayrıntılarda geliştirildi. Bu dil, özne ile nesnenin *karşılıklı konumlandırılışı* esasına dayanır. Varlık'ın büyüden ve ara-varlıklardan (ilahlar) arındırılması şeklinde özetlenebilecek bir kalamî metafizik ilke üzerinde kurulan bu dil her şeyden önce nesnenin önermede tezahür edişi ile önermeler arası işlemleri inceler; böylece bir taraftan nesnenin ontolojik yapısını ortaya koyar bir taraftan da nesneye ilişkin bilginin elde edilmesi yollarını araştırır. Büyük oranda Büyük Selçuklu Devleti'nde merkez-çevre ilişkilerini tayin eden siyâsî anlayışın bilgi sahasına uygulanımı olarak ortaya çıkan ortak-dil çalışması hem aklın birliğini hem de bilginin kesinliğini emniyete alma kaygısını güder.**24** Böylece, Sadreddin Konevî-Davud Kayserî-Mehmed Fenarî'nin irfan-i nazarî'yi bu dile dökmeleri, ortak bir Varlık tasavvurunda yürütülen müşterek metafiziğin yine ortak bir dille ifadesine imkân vermiş **25**; teoloji, metafizik ve kozmoloji sahalarında birbirine tercüme edilebilir bir dil inşa edilmiştir. Bu konudaki ısrar o kadar şiddetli bir hal almıştır ki, bugünkü her türlü bilginin matematikle ifadesine benzer şekilde, sarf, nahv ve belağat gibi dil bilimleri yanında, **26** daha sonra Sainuddin Türkî (ö. 1431) ve Abdurrahman Bistamî (ö. 1453) örneğinde görüleceği üzere, gizli ilimler bile bu dile dökülmeye çalışılmıştır. **27**

V. Muhteva'nın serencamı

Selçuklu-Anadolu Selçuklu-Osmanlı dönemi İslam felsefe-bilim tarihinin en önemli özelliklerinden birisi, İbn Sina ile İbn Heysem'in genel çerçevesini çizdiği paradigmanın derinliğine tahlil edilmesi, pek çok konunun felsefe-bilim tarihinde görülmemiş bir vukufiyetle incelenmesi ve ortak bir metafizik-kavramsal çerçevede tutarlı bir şekilde biraraya getirilmesidir. Bu çerçevede

ele alınması gereken ilk konu, Varlık metafiziği, theo-ontoloji veya transendent ontoloji'dir. Bu küllî-ortak Varlık metafiziği yanında kelamî, meşşâî, işrakî ve irfanî Varlık ve var-olan anlayışları da teker teker dikkate alınmalıdır. Teknik manasıyla mantık ile hem ilm-i mantıkta hem usul-i fıkhıta hem belağatta hem de ilm-i vad'da incelenen dil felsefesi bağımsız bir konu olarak araştırmayı beklemektedir. Amel-i hikmet denilen ahlak ve siyaset konularında farklı yaklaşımları temsil eden çalışmaların büyük bir yekun tuttuğu, ilm-i fıkhıta bile benzer konuların incelendiği bilinmektedir. Hem meşşâî hem de kelamî fizik/doğa felsefesi, aritmetik, geometri, astronomi gibi matematik bilimlerinin temelleri ile doğa-matematik ilişkisi; bu konularda farklı okulların birbirini eleştirisi üzerinde durulması gereken konulardır. Tıp ve insan felsefesi, mimarî, müzik ve diğer sanat dallarının dayandığı zihniyet ile içerik, sanat felsefesinin temel kavramları açısından incelenebilir özelliklere sahiptir. Bilgi anlayışı, muhtelif okulların bilgiye yaklaşımı ve bilen-bilgi-bilinen merkezli tartışmalar oldukça zengin çağrışımlara sahiptir. Bu çerçevede, dilin aklî yapısına ilişkin dil bilimleri, dinî bilimler, özellikle usul-ı fıkıh ile usul-ı tefsir gibi usul bilimleri, irfanî bilginin irfan-i nazarî dışındaki türleri, özellikle yaşama felsefesi niteliği gösteren irfanî öğretiler, amelî-tatbikî bilgi ile bu bilginin beşerî, ictimâî ve siyasî karşılıkları, nazarî bilginin muhtevası üzerindeki etkileri, askerî-teknik bilgi ve dayandığı kavramsal çerçeveler; tarım ve bahçe sanatını ilgilendiren çevre bilimleri, amelî hikmetin tüm dalları, özellikle bu sahalardaki bilgilerin toplumsallaşmasına ilişkin halk için kaleme alınmış eserler, bilginin hayat akışı içerisindeki yerini tespit etmek için dikkate alınması gerekli sahalardır.

Hangi alan incelenirse incelenen dikkat edilmesi gereken en önemli nokta, yukarıda işaret edilen *Varlık kavramı* ile *ortak-dil'in(üst-dil)* dikkate alınması, dolayısıyla sorunun katmanlı incelenmesidir. Bunun yanında, göz önünde bulundurulması gereken diğer önemli bir nokta, kadim düşüncenin en nihayetinde *insan-merkezli* olduğudur. Bu nedenle araştırılan tüm konular, insan'dan başlar ve yine insan'da biter; çünkü Konevî'nin *Miftah el-gayb*'da, Kayserî'nin *Şerh fusus*'da, Fenarî'nin *Miftah el-uns*'da ve Sainuddin Türkî'nin *Temhid el-kavaid*'de, vurguladıkları gibi ister kitab-ı tekvinî ister kitab-ı tedvinî okunsun, görülecek ilk şey şudur: Varlık'ın hareket-i icadiyesinin en yüce maksadı insanın hakikatidir; bu nedenle insanın hakikati, *hakikatü'l-hekaik*'tir. **28.** Bu anlayışın nedeni, kadim insan tasavurunda yatar; buna göre, heyula'nın suret kazanmasıyla dört unsur ve dört hılt'ın terkibinden oluşan *beden* ile ilahî kökenli ruh'un maddeye bitişen cihetini temsil eden *nefs*'i biraraya getiren *insan, hayvan-i natık*, ontik yapısıyla âlemin birlik ve bütünlüğünü temsil eder. Başka bir deyişle aşağı-dan yukarı-ya çıkan *tabiat/madde* ile yukarı-dan aşağı-ya inen *ruh/mana* insan'da buluşur ve kaynaşır. Bu buluşma, deyiş yerindeyse var-olmanın, varlığa gelmenin, varoluşun *sır*'ıdır. Çünkü insan, Varlık'ın iki ucunu *bir-ara*'ya getiren, bu nedenle *ara*-da bulunan bir var-olan'dır. Yine bu nedenle insan, mahiyetinde hem maddeyi temsil eden canlılık(hayvan) hem de manayı temsil eden *nefs(natık/logos)* birlikte bulunduğundan, her iki tarafı da, *ara*'da *tefekür* ve *tedebbür* etme gücüne sahiptir; deyiş yerindeyse iki âlem arasında *aracı* yeni bir âlem'dir. Bu nedenlerle, teoloji, kozmoloji, antropoloji, vb. tüm bilme eylemleri, insan'ın *anlamına* ve *yerine* ilişkin soruları yanıtlamak için üretilmişlerdir;

öyle ki, ahlak ve ictimâî hayat bile bu anlama ve yere ilişkin üretilen yanıtların bütünlüğüne ve birliğine bağlıdır. Kısaca özetlenen bu temel metafizik kabul çerçevesinde, bir düşünür ister maddî ister ilahî küre'ye ait olsun, herhangi bir konuyu ele alırken öncelikle insan'ı tanımlamakla işe başlar, akabinde ele alınan konunun insan'daki yerini belirlemeye çalışır.

Şimdi, yukarıda çizilen çerçevede, Anadolu Selçuklu ve Beylikler döneminde hayat bulan muhtelif felsefe-bilim sahalarındaki çalışmalara kısaca bir göz atılabilir:

1. Şiirle hayat bulan irfan

İrfanî bilginin Varlık'la önceden tayin edilmeyen bir dille ilişki kurması gerektiğini benimseyen ancak sunumunda nazarî bir dil kullanan irfan-i nazarî okulun tersine hem Varlık'la alakalı bilginin elde ediminde hem de sunumunda nazarî yöntemi reddeden tasavvufî yaklaşımlar, Yunan düşünce hayatındaki şair ile filozof kavgasını hatırlatırcasına, şiir dilini benimsediler. Çünkü onlara göre burhanî bilgi de *matlub* (yani kıyasın sonucu) hedef iken irfanî bilgi de *mahbub* (yani arzu edilen ya da Tanrı) hedeftir. Bu kabul açısından burhanî bilgide *matlub tahsil* edilir; irfanî bilgide ise *mahbuba viusul* esastır. Visal de ise ana tavır, ön-deyisiz yani herhangi kategorik bir dili benimsememek, başka bir deyişle çıkış noktası olarak almamaktır. Özellikle Mevlana Celaleddîn'de (ö. 1273), daha sonra Yunus Emre'de (ö. 1321) göreceğimiz bu tavır özünde Varlık'ın yani Hakikat'in sırrını (cevherini) bilmeyi esas alan bütüncül bir dünya görüşü ve dünya tasavvuru sunar. Bu noktada ilginç olan bir husus irfan-i nazarî'nin kurucu isimlerinden Konevî'nin babası Şeyh Mecdüddin İshak'ın, İzzeddin Keykavus (1211-1220) devrinde irfanî bilgiyi şiir diliyle terennüm etmesidir. Bu nokta irfanî bilginin ifadesindeki farklı tavırların başta Konya olmak üzere Anadolu topraklarında ne derece yaygın olduğunu gösterir. Gerçekten de Anadolu'da hem bu dönemde hem de Osmanlı devrinde Varlık'la konuşulan bir dil olarak şiir her yönüyle gelişti. **29**

2. Meşşâî tarik

Anadolu Selçuklu döneminde, yukarıda işaret edildiği üzere, merkez-çevre anlayışı çerçevesinde tayin edilen yerinde meşşâî yaklaşım yani tabîyyûn İbn Sinacı çizgide daima gözönünde bulunduruldu. Bu geleneğe ait eserler, başta *el-İşarat ve el-tenbihat* olmak üzere **30**, okutuldu; yine bu geleneğe ait pek çok eser üzerine şerhler, haşiyeler yazıldı. Bu çalışmalarda meşşâî varlık ve bilgi tasavvuru çerçevesinde evren-doğa-insan dünyalarına ait düşünceler gözden geçirildi. Bir süre Anadolu'da bulunan ve dersler veren Esiruddin Ebherî'nin bu sahadaki çalışmaları **31**, özellikle *Hidayet el-hikme* adlı İbn Sinacı felsefeyi ele alan ders kitabı yanında aynı felsefeyi ayrıntılı inceleyen *Keşf el-hekaik fi tahrir el-dekaik* ve *Zubdet el-esrar* gibi pek çok eseri ile Urmevî'nin ve Kazvinî'nin eserleri hem ayrıntılarda pek çok konuyu ele aldı hem de meşşâî düşüncüyü daha pedagojik formlara döktü. Ayrıca Kutbuddin Şirazî'nin eleştirel çalışmaları bir yönüyle meşşâî çizgiyi zenginleştirdi. Meşşâî düşünce bağlamında yapılan önemli ve o derecede kendisinden

sonrayı belirleyici diğer bir faaliyet İbn Sinacı düşüncüyü kalamî yaklaşım açısından sıkı bir eleştireye tabi tutan Fahreddin Razî ile bu yaklaşımları kısmen savunan Nasireddin Tusî'nin konuyla ilgili ana eserlerinin Şirazî'nin öğrencisi filozof-mantıkçı Kutbuddin Razî'nin *el-Muhakemat beyne şerhey el-işarat* adlı çalışmasıyla ciddi ve sıkı bir mukayese ve tenkide tabi tutulmasıdır **32**. Öte yandan Seyfeddin Amidî (ö. 1233) kendine özgü kalamî yaklaşımıyla, *Keşf el-temvihât fî şerh el-tenbihât*'da hem İbn Sinacı çizgiyi hem de Fahreddin Razi'yi eleştiren Selçuklu düşünürleri içerisinde farklı bir ses olarak karşımıza çıkmaktadır. İbn Sina'nın *el-İşarat*'ı yalnızca, yukarıda zikredilen isimler tarafından değil, bir müddet Anadolu'da bulunan Şemseddin Semerkandî (*Beşaret el-işarat*) **33** ve Ekmeleddin Nahcivânî (ö. 1302'de sağ) [*Şerh el-işarat ve el-tenbihât*] **34** başta olmak üzere Siraceddin Urmevî gibi pek çok düşünür tarafından şerh edildi, eleştirildi. Öte yandan işrakî felsefenin kurucusu olmasına karşın Şihabeddin Sühreverdî'nin (ö. 1191) meşşâî felsefe çizigisinde kaleme aldığı *Kitab el-telvihat el-levhiyye ve el-arşıyye, Kitab el-mukavemat, el-Meşari ve el-mutarehat* gibi eserleri yalnızca meşşâî felsefenin konularını ele almakla kalmaz, aynı zamanda Behmenyar (ö. 1066), Ebu'l-Abbas Levkerî (ö. 1109), Ömer Savî (ö. 1169) gibi İbn Sinacıların düşüncelerini de ayrıntılı bir biçimde tartışır **35**. Bu eserlerin, İbn Ekfanî'nin (ö. 1348) verdiği bilgilere göre, hem medreselerde okutulduğunun bilinmesi hem de bilginler arasında mütedavil olması dikkate değerdir **36**.

3. İşrakî meşreb

Anadolu Selçuklu ilim hayatında gözönünde bulundurulmuş ve kısmen nazarî dille yeniden inşa edilen diğer bir bütüncül düşünce sistemi de İşrakîlik'tir. İbn Bibi'nin verdiği bilgiye göre Sultan I. Gıyaseddin Keyhüsrev (1192-1196) işrakîliğin kurucusu Şihabeddin Sühreverdî'nin düşüncelerini aklına uygun ve doğasına yakın bulmuştu; Sühreverdî *dePertevnâme* adlı eserini bu Sultan'a takdim etti **37**. Yine Sühreverdî, meşşâî mantık, fizik ve metafiziği işlediği *el-Elvah el-imadiyye* adlı eserini Artuklu emiri Karaarslan b. Davud için kaleme almıştı **38**. İşrakîliğin Anadolu'da yayılmasına neden olan diğer bir isim Şihabeddin Ömer Sühreverdî'dir (ö. 1235). Uluğ Keykubad zamanında Anadolu'ya gelen bu ünlü düşünür, özellikle saray çevresine ciddi tesirlerde bulunmuştur **39**. Ancak bu düşünce sisteminin entelektüel hayatta ciddiye alınmasını sağlayan büyük oranda Kutbuddin Şirazî'nin çalışmaları oldu. Özellikle Şihabeddin Sühreverdî'nin *Hikmet el-işrak* adlı eserine **40** yazdığı hacimli şerh bugün bile İşrakî düşüncenin klasiklerinden biri olarak kabul edilmektedir **41**. İşrakî düşüncenin en ciddi etkisi meşşâî fizik teorilerini eleştirisinde görülür. Nitekim Şirazî'nin öğrencileri işrakî düşünce sisteminin başta optik olmak üzere farklı sahalardaki açılımlarını sonuna kadar takip ettiler ve Kemaleddin Farisî'nin (ö. 1319) başta *Tenkih el-menazir lizevi el-ebzar ve el-besairolmak* üzere pek eserinde görüldüğü gibi gökkuşağının fizik-geometrik izahına benzer pek çok konuda optik biliminde özgün çalışmalar ortaya koydular **42**. İşrakîlik ile meşşâîlik düşünce sistemlerini dikkate alarak Platon'un idealizm kuramı üzerinde İslam düşünce tarihindeki en özgün çalışma da Anadolu'da yine bu tarihlerde ortaya

kondu. *el-Musul el-akliyye el-Eflatuniyye* adlı müellifi bilinmeyen bu eserde **43** genel bir Varlık teorisi ile bu şekildeki bir Varlık teorisine ait olabilecek bilgi nazarıyesi inşa edilir. Büyük oranda İshrakî yöntemi gözönünde bulunduran bu çalışma daha sonra, Fatih Sultan Mehmed ile oğlu Sultan II. Bayezid tarafından mütalaa edildi ve başta Osmanlı coğrafyası olmak üzere İslam dünyasının pek çok bölgesini etkiledi.

4. Riyazî dil

Anadolu Selçuklu döneminde, bugün *fen bilimleri* denilen ancak o dönemde farklı bütüncül dünya görüşü ve dünya tasavvuru manzumelerinin birer parçası olan sahalarda da önemli gelişme ve değişimler vuku buldu. Bu sahaların hem sosyal hayattaki teknik uygulamaları geliştirildi hem de teorik çerçeveleri zenginleştirildi.

Anadolu Selçuklular'ın riyazî sahada üzerinde durdukları bir alan kadim bilgi mirasının önemli uğraşlarından birisi olan ve bağlı bulunduğu dünya görüşü ve dünya tasavvuru içerisinde kalarak kozmosun hendesî-adedî tasarımıyla ilgilenen astronomidir. Nitekim *Aka'id ehl el-sunne* adlı eserin müellifi Ömer b. Muhammed b. Ali, Anadolu'da astronomiye olan ilgiye özellikle işaret eder **44**. Dinî, iktisadî, hatta siyasî pek çok medenî kurumu ilgilendiren astronominin pratik yönüyle ilgili bir çok çalışma yanında, teorik astronomi konusunda da eserler kaleme alındı. Bu eserlerden bazıları astronomi biliminin tarihi içerisinde teknik düzeyde ilerleme kaydeden bilgileri içerir. Büyük oranda fizik (tabi'î) ve matematik (riyazî) yaklaşımları terkip etmiş olan İbn Heysemci anlayışta seyreden Merağa matematik-astronomi okulunun çizgisini izleyen bu çalışmalar içerisinde Kutbuddin Şirazî'nin özel bir yeri vardır. Çünkü Şirazî, optik sahasında benimsediği işrakî tenkitleri de dikkate alarak, astronomi bilminde önemli eserler kaleme aldı. Şirazî'nin Anadolu'daki hareket sahasına bakıldığında Konya, Malatya (681-684 yılları arasında) ve Sivas şehirlerinde kadılık yaptığı; ayrıca Muinuddin Pervane'nin Kayseri'de yaptırdığı medresede; özellikle Sivas'taki Gök Medrese'de müderrisliklerde bulunduğu görülür. Esasen Şirazî Anadolu'da hem ders almış hem de ders vermiştir. Onun 673/1274'te Konya'da Sadreddin Konevî'den icazet aldığı bilinmektedir **45**. Nitekim Şirazî Anadolu'da bulunduğu süre içerisinde astronomi sahasında öğrencilerine okuttuğu, hocası Nasiruddin Tusî'nin meşhur eseri *el-Tezkire fi ilm el-hey'e*'nin **46** bir nevi şerhi olan *Nihayet el-idrakfi dirayet el-eflak* (telifi: 1282) adlı önemli eserini, Sivas Gök Medrese'deki müderrisliği esnasında kaleme aldı. Bu eserin mukaddimesinde Şirazî, metafizik, fizik ve matematiği ele aldıkları konu, ispat yöntemleri ve ictimaî faydaları açısından karşılaştırır -kendi dönemindeki kozmoloji çerçevesinde- ve metafizik ile meşşaf fiziği bu açıdan eleştirerek, matematiğin, bilgisinin nesnesi, matematik ispat ve ictimaî fayda açısından en güçlü ilim dalı olduğunu vurgular. **47** Şirazî, aynı yerde, daha çok kendi görüşlerini içeren yine önemli bir astronomi çalışması olan *el-Tuhfet el-şahiyye fi ilm el-hey'e* (telifi: 1285) isimli eserini yazdı **48**. Hem bu eserlerinde hem de *Faaltu fela telum* adlı **49** tenkidî astronomi çalışmasında yalnızca kozmoloji, matematiksel astronomi ve astronominin diğer konuları hak-

kında nazarî bilgi vermekle yetinmeyen Şirazî, Yunan, Helenistik dönem ve Bağdad astronomi çalışmaları ile başta Cabir b. Eflah (VI./XII.yy.) ve İbn Bacce (ö. 1139) olmak üzere Endülüs astronomi birikiminin temel başarılarını incelemiştir; bu nedenle eserleri aynı zamanda birer astronomi tarihi halini almıştır. Şirazî'nin eğitim ve öğretim faaliyetleri ile kaleme aldığı eserler, onun XIII. yüzyıl sonlarında Anadoludaki ilmî hayata olan etkisini göstermesi bakımından dikkate şayandırlar. Merâğa matematik-astronomi okulunda okutulan ve bu okul üyelerince telif edilen eserlerin Anadolu'ya aktarılmasında da etkili bir rol oynayan Şirazî'nin, İbn Sina'nın *el-Kanun fî el-tib* adlı eserine hacimli ve önemli şerh yazacak kadar iyi bir tabib olması dolayısıyla, Anadolu'da görev yaptığı yerlerdeki şifahaneler'de çalıştığı ve tabib yetiştirdiği de düşünülebilir **50**. Şirazî, bu faaliyetlerinin yanında İlhanlı hükümdarı Argun Han'ın yakın doğu haritasının çizilmesi işiyle kendisini görevlendirmesi üzerine, Anadolu kıyılarını, Cenevizli Buscarello di Ghizalfi'yle birlikte bizzat dolaşarak araştırmalar da bulundu **51**. Şirazî'den önce ve sonra da önemine binaen astronomi sahasında pek çok eser kaleme alınmıştır. Örnek olarak, eserleri günümüze gelen iki astronomdan birisi *Keşf el-akabe* adındaki astronomi eserinin müellifi İbn el-Kemal diye tanınan Kayseri nazırı İlyas b. Ahmed **52** diğeri de *Zubdet el-hey'e* adlı çalışmanın sahibi Muvaffak Kayserî'dir **53**. Bu dönemde telif edilmiş diğer önemli astronomi eserlerinden birisi de Ebu Ali b. Ebi'l- Hasan el-Sufi'nin Kara Arslan'a sunduğu *Urcuze fi suver-kevakib el-sabite*'dir.

Astronomi sahasında eser veren diğer önemli bir isim, aynı zamanda mantık, felsefe, matematik gibi alanlarda pek çok eser kaleme alan Esiruddin Ebherî'dir Ömrünün bir kısmını Anadolu'da geçiren Ebherî, İbn Sinacı çizgide yürüyen bir filozof olarak Euclides'in *Usul el-hendese ve el-hisab* adlı eseri üzerine *İslah kitab el-ustukussat fî el-hendese li-İklidîs* adlı bir şerh **54** yazdı ve bu şerh de özellikle paralellik ile bir üçgenin içaçıları toplamı konularını içeren ünlü beşinci postula sorunu üzerinde durdu **55**. Astronomi sahasında ise Batlamyus'un kitabını ele aldı ve fizikçi yaklaşıma uygun olarak *Mulahhas fî sına'at el-macistî* adlı **56** bir özetini çıkardı **57**. Torunu Sivaslı Eminuddin Abdurrahman b. Ömer (ö. 1332) de matematik ve astronomi sahaslarında zamanının en yetkili kişilerindendi. Astronomi ve matematik sahasında yazdığı iki eseri zamanımıza gelen Eminuddin usturlap, rub el-muceyyeb gibi pek çok astronomi aletinin imalinde de başarılı bir isimdi **58**.

Astronomi sahasında tabîî ya da riyâzî okul ile İbn Heysemci yaklaşımın arasında muhtelif tartışmalar olmuş, dönemin astronomisinin bazı teknik sorunları çerçevesinde Anadolu'da yetişen bilginlerle Anadolu dışında yaşayan bilginler arasında çeşitli ilmî ilişkiler ve tartışmalar vukû bulmuştur. Merağa matematik-astronomi okulunun kurucusu Nasiruddin Tusî'nin Batlamyus'un *Mathematical Syntaxis* adlı ünlü astronomi eserinin Arapça tercümesine yaptığı *Tahrir el-Macestî* adlı düzenlemeyi *Tartışmacıların Kılıcı= Seyf el-munazirin* dediği Sivaslı Husamuddin Hasan b. Muhammed'in tavsiyesi üzerine telif etmesi **59**; Kutbuddin Şirazî'nin *Tahrir el-Macestî* üzerinde Sivaslı Müderris Muhammed b. Muhammed Haccî adlı bir bilginle tartışması **60** bu ilişki ve tartışmalar ile bunların seviyesine örnek olarak zikredilebilir. Bunun yanında dikkat edilmesi gereken bir nokta da şudur: Klasik İslam ilmî birikimini Anado-

lu'ya yoğun olarak aktaran Azerbeycan-Merâğa matematik okulu (kuruluşu: 1258) mensuplarıdır. Ancak bu okulda göreve davet edilen Fahreddin Ahlatî gibi bazı astronomlar bizzat Anadolu'da yetişmiş; matematikçi-astronom Muhyiddin Mağribî ile Fahreddin Halebî gibi bazıları ise Mısır -Suriye yoluyla Anadolu'ya gelmiş, muhtemelen daha sonra Merâğa matematik-astronomi okulunun kadrosuna katılmıştır **61**.

Anadolu Selçukluları döneminde matematik, hendesî ve adedî yönelimler açısından ilginç çeşitlilikler sunar. Her şeyden önce matematik günlük hayatın yanında devlet malî teşkilatının belkemiği olan muhasebe sınıfı için önemlidir. Özellikle bu sahada ondalık konumsal sayı sistemine dayalı hesab-i hindînin kullanıldığı söylenebilir. Hesap alanında pratik algoritmanın alabildiğine geliştiği bu dönemde Anadolu Selçuklu Türkleri, İslam Medeniyeti'nde o zamana kadar ilk ve tek olmak üzere ondalık kesirleri günlük hayatta kullandılar. Öte yandan astronomi ve trigonometri için gerekli olan hesab-i sittîni de öğrenilmeye devam etti. Cebir biliminde ise, özellikle Kerecî çizgisinde cebri aritmetikleştirilen, soyut cebir anlayışına yaklaşan ve aynı zamanda bir tabib olan Samav'el Mağribî'nin (ö. 1174) Anadolu ve Azerbaycan'da, bhusus Diyarbakır'da yaşaması ve eser vermesi dikkate değer bir hadisedir. Çünkü Türk bölgelerinde bulunması hasebiyle Samav'el ondalık kesir fikrini öğrenmiş ve bu fikri yaklaşık kök hesaplamalarında kullanmaya çalışmıştır.

Anadolu Selçukluları döneminde matematik sahasındaki dikkate değer bir gelişme, fakihlerin matematiği ele almasıdır. Fakihler sayı mistisizmini dışarıda tutan, özellikle Pitagorasçı sayı ilahiyatını tasfiye eden bir anlayışa sahiptirler. Bu tavır bir taraftan matematiğin *teorik* karakterini nisbeten ihmal etmeye neden olmuş; ancak diğer taraftan tereke hesaplamalarının çağrıştırdığı düşünceyle matematik ifadelerin dış dünyaya tatbiki sürecinin önünü açmıştır. Böylece daha önce Aristotelesçi yaklaşımın tasfiye ettiği matematik-doğa ilişkisini ele almada yeni imkânlar ve açılımlar sunmuştur. Öte yandan fakihler, belki de tarihte ilk olarak, İbn Fellus örneğinde olduğu gibi Pitagorasçı sayı mistisizmine düşmeden saf sayılar teorisi yapılabilirliğini göstermişlerdir. Özellikle adı geçen İbn Fellus lakaplı Hanefî fakihî İsmail Mardinî'nin (ö. 1239) **62**, elementer sayılar teorisini konu alan *Kitab idad el-israr fiesrar el-a`dad* isimli eserinde **63**, Nicomachos'un *el-Medhal ila ilm el-arîtmâtikî* (*Introductio Arithmaticae*) adlı çalışmasını örnek almasına rağmen "Theologoumenates aritmetikes" anlamında bir sayı mistisizmine yanaşmaz; bu açıdan eseri saf bir matematik metni olarak görülebilir **64**.

Fakihler ayrıca hesap ve cebir bilimini de tereke hesaplarına uygulayarak hesap ve cebire yeni *uygulama* alanları açtılar. Bu bir taraftan cebire pratik bir yön verdi diğer taraftan da matematiğin haricî dünyaya uygulanımı konusundaki düşünceleri besledi. Bu konuda yine İbn Fellus'un çalışmaları dikkat çekmektedir. Onun *İrşad el-hussab fî el-meftuh min ilm el-hisab* **65** adlı hesap eseri ile *Nisab el-habr fî hisab el-cebr* **66** isimli cebir eseri İslâm matematik tarihinde hesap ve cebir ilmine tamamen amelî-fikhî bir görünüm kazandıran ilk çalışmalardan kabul edilir. İbn Fellus'un bu tavrı matematik tarihi açısından son derece önemlidir. Çünkü onun çalışmaları mantıkçıların ontolojik içeriği olmayan mantık araştırmalarına paralel şekilde Hanefî fakihlerinin çok

erken bir tarihte üretmeye başladıkları içeriksiz, saf, dolayısıyla amelî matematik külliyatı içerisinde görülebilir. Hanefîler'in bu yönelimi, daha sonra Mısır Şâfi'î okulunda, özellikle İbn Haim (ö. 1412), Tayboğaoğlu İbn Mecdî (ö. 1447) ve Sibte Mardinî (ö. 1506) elinde en olgun seviye ulaşacaktır. İbn Fellus'un hem sayılar teorisinde hem hesapta hem de cebirde görülen bu *amelî* tavrı, ilm-i misaha sahasında kaleme aldığı *el-Tuffaha fî a'mal el-misaha* adlı eserinde de müşahede edilmektedir **67**.

Anadolu'da geç bir dönemde okutulan riyazî ilimlerin muhtevası en güzel Çobanoğlu İbn Sertak'ın 1314-1328 tarihleri arasında Tokat/Niksar'da Yağlıbasan Medresesi'nde verdiği astro-nomi-matematik eğitimi ile okuttuğu metinlerde görülür **68**. İbn Sertak bu eğitim sürecinde Mu'temed b. Hud'un *el-İstikmal* adlı hendesî hikmet eserine *el-İkmal* adlı **69** bir tahrir yazmış ve bunu öğrencisi Davud Kayserî'ye okutmuştur. İrfanî bir eğilime sahip İbn Sertak bu eğitimiyle öğrencisi Kayserî üzerinden Anadolu Selçuklu felsefe-bilim hayatı ile Osmanlı felsefe-bilim hayatı arasında bir köprü olmuştur. **70**

İster hendesî ister adedî olsun bu dönemde mevcut matematik bilginin tatbikatına en iyi örnek mekanik biliminin ortaya koyduğu başarılarında müşahade edilebilir. Anadolu Selçukluları, Musaoğullarının eserlerinde temsil edilen klasik İslam mekanik bilimini geliştirdiler ve bu saha-da en önemli klasik kitabı kaleme aldılar. Mühendis Ebû'l-İzz Cezerî'nin (1205-1206'da sağ) 1205-1206'da telif edip Harput Artukluları hükümdarı Mahmud b. Muhammed b. Kara Arslan'a (1200-1222) sunduğu *el-Cami beyne el-ilm ve el-amel*, İslam dünyasında mekanik konusunda meydana getirilmiş en geniş eserdir **71**. Cezerî'nin kitabının adı bile bilgi-uygulama [ilim-amel] konusundaki zihniyetin tezahürü olarak görülebilir. Eserin muhtevası yalnızca matematiğin uygulanmasını değil aynı zamanda kosmoloji ve insan anlayışının mekanik bilimi açısından ne kadar dikkate alındığını da gösterir. Cezerî'nin bu eseri, makineler, pompalar, fiskiyeler, su terazileri ve musikî aletleri hakkında nazarî ve tatbikî bilgiler verir; çizilen resimlerde bunların yapılışı ve işlemesi gösterilir. Bu âletlerin birçok yönünün keşfinin kendisine ait olduğunu belirten yazar Artuklular'a ait saray, bahçe ve diğer su tesislerinde önemli hizmetler görmüştür. Eser, mevcut nüshalarının çokluğunun delalet ettiği gibi yaygın olarak kullanılmış, Osmanlı döneminde de Ali Kuşçu ve Takiyüddin Rasîd'in mekanik çalışmalarına etkide bulunmuş; ayrıca Sultan III. Murad döneminde Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Gerçekten de Selçuklu Anadolu'sunda imar ve inşaa faaliyetlerinin gelişmesi, mühendis ve mimarların çok olmasına delalet eder. Artuk ve Sökmen illerinde bu meslek mensuplarına hisâbî (mühendis manasında aritmetikçi) ünvanının verilmesi matematik-mimari ilişkisi açısından oldukça ilginçtir. Bunlar arasında Karakuş el-Hisabî ve Yakut el-Hisabî gibi bazı Türk mühendislerinin adlarını ve inşaa ettikleri eserleri biliyoruz. Özellikle Selçuklu, Mengüçöklü ve Saltuklu şehirlerinde VI/XII. asırda inşaa olunmuş birçok abidevî binanın Ahlatlı mimarların eseri olması, bu şehirdeki matematik eğitiminin güçlü olduğunu gösterir. Nitekim I. Sultan Mesud zamanında Konya Alaeddin Camii'ni inşaa eden Hacı el-Ahlatî, Tercan'-da Mama Hatun türbe ve kervansarayını inşaa eden Mufaddal el-Ahlatî ve XIII. asırda Divriği Darüşşifasını inşaa eden Hurremşah el-Ahlatî gibi mimarlar bu gerçeğe işaret eder.

5. Batınî derinlik

Daha öncede söylendiği üzere kadim hayat küresini bütün yönleriyle ele almak, her çeşidiyle üretilen bilginin içeriğini belirlemek için, yalnızca günümüzdeki ölçütlerden hareket etmek yeterli değildir. Başka bir deyişle bugünkü ölçütlere göre *bilgi* olarak tanımlanmayan, başta astroloji olmak üzere bütün gizli ilimler (ulum-u hafıyye) ile simya gibi yarı-sembolik bilimler de küre'nin bütünü görmek için göz önünde bulundurulmalıdır **72**.

Bu noktada, astroloji, simya, ilm-i vefk, ilm-i reml gibi batınî/gizli ilimlerin, kendilerine has içerikleri dışında, dönemlerine ilişkin bilgi hayatı için *nasıl anlaşılması gerektiği* konusu üzerinde durulmalıdır. Herşeyden önce bu ilimlerden her birisi, zahirî bir bilimin batınıdır: Astroloji astronominin, simya kimyanın, vefk sayılar teorisinin, vb.; bu nedenle zahiri bilinmeyenin batını bilinememez. Öte yandan bu bilimlerin başlangıç noktaları, batını oldukları bilimlerin *bitiş/sınır* noktalarıdır; başka bir deyişle her bir zahirî bilimin *tıkandığı* nokta/noktaları tespit etmek açısından önemlidirler. Gizli bilimler, insan merakının sınırsızlığını gösterirler; bu nedenle bu bilimlerde *yanıtlardan çok sorulara dikkat* edilmelidir; çünkü bu bilimler dahilinde sorulan pek çok soru, daha sonra zahirî sahaya aktarılmış ve ufuk açıcı sonuçlar ortaya çıkmıştır. Batınî bilimler mensup oldukları kültür ortamlarının, kozmolojileri başta olmak üzere Varlık'a ilişkin yaklaşımları hakkında, ama özellikle İslam medeniyeti'nin kaynakları hakkında önemli ipuçları taşırlar; bugün yaşamayan kültür odakları hakkında bilgi verirler. Herşeyden önemlisi, bu bilimler doğayı ve insan kaderini *kontrol etme* fikrini içeren, geleceği yönlendirmeyi amaçlayan dost için *iyi*'yi düşman için *kötü*'yü hedefleyen özelliklere sahiptirler. Kısaca, gizli bilimler, *gizli*'nin/occult araştırılması, Evren'de içkin *sırrın* keşfedilmesi konusunda ortaya konulan insan emeğinin bir göstergesidirler. Bunun yanında *gizli*'yi bildiğine ve yönlendirdiğine inanılan insanların birey, toplum ve özellikle siyasî hayata etkisi konusu da ayrı bir araştırma sorunudur. **73**

Örnek olarak, bugün tarihî bağlamından kopartıldığı için hala yanlış anlaşılan ve yorumlanan astroloji, biraz da pratik kaygılarla, gözönünde bulundurulmuş ilk disiplin olarak göze çarpar. Esasen astroloji askerî bir istihbarat bilimi olarak incelenmelidir. Çünkü astroloji her ne kadar astronomi ile matematik bilimlerin kombinasyonuna dayansa da zemininde bulunan kozmolojik ilkelere bağlı olarak geleceğe ilişkin mümkün ve muhtemel olayların tespiti konusunda insan zihnini diri tutar; ayrıca alternatifleri daima hesaba katmayı gerektirir. Bu açıdan savaşı sultanların sık sık kendisine başvurduğu bir bilimdir. Dönemin bilgi paradigması içerisinde düşünüldüğünde ortak *bir dil* olarak astroloji hem doğayı hem de insanı beraberce dikkate almayı gerektirir. Bütün bunların ötesinde astroloji kendisi için üretildiği Sultana ya da komutana bir misyon biçme açısından da son derece önemlidir. Çünkü astroloji belirli bir projeyi yürüten kişiye, genelde Varlık'ın özelde Kosmos'un, daha özelde de, o dönemdeki kozmolojinin kabulüne göre *ruh ve akılsahibi* ay-üstü âlemin kendi projesine katıldığını ve hatta desteklediğini gösterir. Bu moral destek ve eylemin ontik karşılığı projeyi yürüten kişiye büyük bir güç verir. Bu açıdan astroloji tarih boyunca askerî ve siyasî bir disiplin olarak sultanların, özellikle proje sahibi ve kendisine

bir misyon biçen komutanların dikkate aldığı bir alandır. Nitekim Anadolu Selçuklu Devleti'nin kurucusu I. Rükneddin Süleymanşah'ın (1075-1086) babası Kutalmış astronomi ve *ulum el-evail*'le meşgul oluyordu. Bu malumatlar tıp gibi astrolojinin de nasıl bir kaygıyla daima gözönünde bulundurulduğu konusunda bir fikir verir. Nitekim Ermeni vekayinamecisi Sempad, Sultan I. Alaeddin Keykubad'un nücüm ilmine meraklı bir hükümdar olduğunu kaydeder. Bu alaka dolayısıyladır ki Sultan, Celaluddin Harezşah'a gönderdiği elçi vasıtasıyla Ahlat'ta Harezşah'ın yanında bulunan Müneccime Bibi'nin şöhretini öğrenmiş, onu Şam'da buldurup Konya'ya getirtmiş ve bu aileyi hizmetine almıştır. İlginçtir ki İbn Bibi'nin ilk kehaneti de bir zafer muştusudur **74**. Kaynaklar, Selçuklu saraylarında, yukarıdaki nedenlerden dolayı pek çok müneccimin istihdam edildiğini kaydeder. Bunlar arasında, Sultan II. Kılıç Arslan devrinde Hubeyş Tiflisî (ö. 1232) **75**, Sultan I. Alaeddin Keykubad devrinde Müneccime Bibî, Kerimuddin el-Aksarayî tarafından *Musameret el-Ahbar*'da ve İbn Bibi'de zikredilen Esiruddin Müneccim **76** ve Ahmed el-Eflakî'nin *Menakib el-arifin*'inde geçen Bahauddin Şang-i Müneccim anılabilir. Bunun yanında Konyalı Zeynulmüneccim b. Suleyman, 1331 tarihinde Sivas'ta kadim Türk astrolojisini konu edinen *Ahkam-ı sal-i Türkan* isimli bir eser telif etmiştir.

Astroloji gibi hem askerî hem de toplumsal karşılığı bulunan diğer bir disiplin de kimya ile onun batınî tarafı olan simyadır. Kimya ile simya bir taraftan ucuz metallerin altın ve gümüşe dönüştürülmesiyle Sultanlara yürüttükleri projenin maddi masrafını finanse etme imkanı veriyor diğer taraftan ayna, kağıt, boya vb. mamullerin elde edilmesi için kurulan küçük ölçekli işletmelerde teknik üretimi mümkün kılıyordu. Nitekim Anadolu Selçuklu Devleti döneminde Cabir b. Hayyan-Zekeriya Razî çizgisindeki eski kimya-simya kitapları kullanıldı; aynı zamanda bu sahada bir çok yeni eserler telif edildi. Anadolu'daki pek çok şehirden kimya bilginleri çıktı. Örnek olarak Ahlat'ta yetişen İbrahim b. Abdullah adlı bir kimyagerin şöhretini duyan Memluk hükümdarı kendisini sarayına davet etti; bu bilginde kimya sahasındaki başarısıyla hükümdarın ve devlet erkanının nezdinde çok yüksek bir itibar kazandı. Öte yandan Hüseyin Hilatî adlı başka bir bilgin kimyagerlikteki mahareti dolayısıyla akranları arasında *Laciverdî* lakabıyla tanınıyordu.

6. Tıp

Ayrı bir araştırma isteyen Anadolu Selçuklu dönemi tıp tarihi genel tıp tarihi içerisinde önemli bir yer işgal eder. Çünkü bu dönemde bir taraftan tıp kurumlarının yaygınlaştırılmasıyla tıbbın topluma maledilmesi sağlandı diğer taraftan Zekeriya Razî'nin klinik tıp yöntemi ile İbn Sina'nın teorik tıp anlayışı terkip edilerek kullanıldı. Her açıdan geliştirilen hastahanelerde klinik tıbbın bütün gerekleri yerine getirilirken, hekim yetiştirilmesine özel bir ilgi gösterildi. Öte yandan pek çok tıp eseri kaleme alındı. Bu eserler içerisinde özellikle İbn Sina'nın *Kanun*'u üzerine yapılan çalışmalar geniş bir yer tutar. Nitekim İbn Bibi, aynı zamanda matematikçi olan Sadeddin Ebu Bekr Erdebilî'yi *Kanun*'u Anadolu'da *tanıtan* kişi olarak takdim eder. İbn Bibi'nin eserinde *Kanun* üzerinde çalışan tabiblere sık sık atıfta bulunması bu eserin Anadolu'daki tabibler nez-

dinde ne denli önemli olduğunu gösterir. Muhammed Cacermî, Bedreddin İbn Harirî, Ekmeleddin Nahcivanî **77** ve Cemaleddin Aksarayî (ö. 1389) gibi tabibler yanında Kutbuddin Şirazî'nin uzun yıllar yürüttüğü araştırma neticesinde kaleme aldığı *el-Tuhfet el-sadiyye* adlı kanun şerhi yalnızca Anadolu'da değil bütün bir İslam tıp tarihi için özel bir önemi hâizdir **78**. Anadolu Selçuklu sultanlarının maiyetlerinde bulundurdukları ileri gelen tabibler yanında bütün ülke sathında yaygınlaştırılan hastahanelerde görev yapan pek çok tabib aynı zamanda tıbbın muhtelif branşlarında bir çok eser kaleme almışlardır. Örnek olarak, Sultan II. Kılıç Arslan'a özel hekimlik yapan Hubeş Tiflisî (ö. 1232) aynı zamanda bu sultan adına pek çok eser yazmıştır. Bazı Selçuklu hekimleri tıp sahasında edindikleri şöhret dolayısıyla civar İslam Devletleri'nin hükümdarları tarafından özel davet almışlardır. Örnek olarak mantık alanında da güçlü bir bilgin olan Koçhisar'lı İmaduddin Muhammed (ö. 1287) *el-Makalat el-murşide fi derc el-edviye fi diryak el-farukî* adlı eczacılığa ve tıba dair eserinin yanında Kahire'de daha sonra da Dimeşk'te, Atabeg Nuruddin'in Büyük Bimaristan'ında görev yapmıştır. Anadolu yalnızca dışarıya tabib göndermemiş aynı zamanda Anadolu'daki ilmî ortamı tercih eden pek çok ünlü hekimi de ağır-lamıştır. Bu hekimlerden özellikle Erzincan'a gelen ve burada uzun yıllar kalıp pek çok felsefî ve tıbbî eser kaleme alan ünlü filozof-tabib Abdullatif Bağdâdî (ö. 1231) sayılabilir **79**. Erzincan yanında Erzurum, Kemah, Malatya, Divriği ve Besni'de de bulunan Bağdâdî'nin matematik sahasında kaleme aldığı *el-Kitab el-celî fi el-hisab el-hindî* adlı çalışma da hesap tarihi açısından dikkate değer bir eserdir **80**.

Genel özelliklerine kısaca temas edilen Anadolu Selçuklu tıbbının Türk tarihi açısından en önemli yönlerinden birisi, belki de en önemlisi tıp dilinin Türkçeleştirilmeye başlanması ve İslam tıp paradigması içerisinde ilk Türkçe tıp eserlerinin kaleme alınmasıdır. Bu yönelim 1223 yılı civarında Harezm'den Anadolu'ya gelen Hekim Bereke'nin *Tuhfe-i Mübarizî* adlı tercümesiyle başlamış **81**; daha sonra Osmanlı döneminde, fetih öncesinde Aydınlı Hacı Paşa'yla Anadolu tıp tarihinin en önemli özelliklerinden birisi haline gelmiştir.

7. Amelî hikmet

Anadolu Selçuklu bilginleri ferdin kendini idaresi (ahlak), ailenin/toplumun idaresi (tedbir el-menziel) ve devletin idaresi (ilm-i siyaset) konuları üzerinde klasik düşüncenin imkanları içerisinde durmuştur. Hanefî fakih Abdülmecid Herevî'nin (ö. 1143) *el-İşraf ala gavamiz el-hukumat* **82** adlı eseri bu açıdan dikkate değerdir. Malatya'lı Muhammed b. Gazî adlı bir bilgin Sultan II. Rükneddin Süleyman Şah'a 1201'de Farsça *Ravzat el-ukul* adlı terbiyevî bir eser yazmıştır. Eser bu yüzyılın başında H. Massé tarafından tercümesiyle birlikte neşredilmiştir **83**. Aynı bilgin daha sonra Keykavus b. Keyhusrev için benzer konuda *Barid el-sa'ada* adlı yeni bir kitab kaleme almıştır. Ancak Selçuklu Sultanları içerisinde tarih ve siyâset felsefesine en çok ilgi duyan Sultan I. Alaeddin Keykubad'tır. Okuduğu kitaplar arasında Nizamü'l-mülk'ün *Siyaset-name*'si, Gazzalî'nin *Kimyâ-i saadet*'i ve *Kabusname*'nin adları kaynaklarca sık sık vurgulanır. Uluğ Keykubad yalnızca bu

sahalarındaki eserleri okumakla yetinmemiş, aynı zamanda Ahmed Usmâni'nin 625/1227 tarihinde Alanya'da kendisine sunduğu *Kitab el-letâif el-alaiyye fî el-fedail el-seniyye* adlı eser örneğinde olduğu gibi bilginleri bu konularda kitap yazmaya teşvik etmiştir **84**.

8. Düşüncenin cisimleşmesi: Kurumlar

Anadolu Selçukluları Türk-İran Devlet geleneği çerçevesinde kurulan Büyük Selçuklu Devleti çizgisinde merkezî bir devlet olmanın gereği kurumsallaşmaya son derece önem vermiş; Anadolu'nun birçok şehrinde medreseler, hastahaneler ve kütüphaneler gibi birçoğu vakıf olan müesseseler kurarak ilim hayatını desteklemişlerdir. Bu müesseselerin yanında hem aklî hem de naklî ilimler, ilim adamlarının evlerinde, hastahânelerde, tekke ve konaklar gibi mekanlarda da tedris edilmiştir. Anadolu Selçukluları bir yandan devletin resmî çizgisinde eğitim yapan medreseler ile darüşşifalar kurarak mensup oldukları İslam medeniyetindeki bilgi birikiminin nesiller arası aktarımını; öte yandan bilginin kontrollü bir şekilde yayılımını sağlamıştır. Kurulan medreseler ile darüşşifaların çokluğu ve yaygınlığı bu konudaki siyasetin bilinç seviyesini göstermesi açısından dikkate değerdir. Öte yandan inşa edilen medreseler, darüşşifalar, camiler, imaretler gibi kurumlar kısaca Anadolu Selçuklularının mimarî eserleri sahip oldukları estetik düşüncenin, zihniyetin cisimleşmiş halleri olarak kabul edilebilir **85**.

Sonuç olarak Selçuklular ve Beylikler yeni bir kazanım olan Anadolu topraklarını yurtlaştırma sürecinde mensup oldukları İslam medeniyeti paradigması ile Türk-İran devlet ve siyâset zihniyeti çerçevesinde, Varlık'la kurdukları ilişkinin bir sonucu olan *bilgi*'yi farklı renkleriyle belirli bir sıra düzeni içerisinde (teşkil) tasnife tabi tutup, merkez-çevre anlayışıyla yeniden organize etmiş; ayrıntılarda geliştirmiş, yeni katkılarda bulunmuş ve bu birikimi zihniyetiyle birlikte kendilerinden sonra gelen Osmanlı ve İran-Orta Asya Türk coğrafyasına miras bırakmışlardır.

[*"Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Türk Felsefe-Bilim Tarihine Önsöz"*, *Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı*, edit. Ahmet Yaşar Ocak, c. I (Sosyal ve Siyasal Hayat), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2006, s. 413-427.]

1 Bu yazı, daha önce yayımladığımız, *"Selçuklular Döneminde Anadolu'da Felsefe ve Bilim- Bir Giriş-*", *Cogito, İstanbul 2001, Sayı 29, s. 152-168* ile *"Türk Felsefe-Bilim Tarihi'nin Seyir Defteri (Bir Önsöz)"*, *Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi, İstanbul 2005/1, S. 18, s. 1-57* adlı iki çalışmadan hareketle telif edilmiştir.

2 İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Doç. Dr.

3 Bu konuda daha önce dikkat çekilen noktalar için bkz. İhsan Fazlıoğlu, " İki Ucu Müphem Bir Köprü: 'Bilim' ile tarih' ya da 'Bilim Tarihi'", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, (Türk Bilim Tarihi), 2004, c. II, S. 2, s. 24-26.

4 Taşköprülü-zade, *Miftah el-saade ve misbah el-siyade*, c. I, Beyrut 1985.

5 İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Döneminde 'Bilim' Alanındaki Türkçe Telif ve Tercüme Eserlerin Türkçe Oluş Nedenleri ve Bu Eserlerin Dil Bilincinin Oluşmasındaki Yeri ve Önemi", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, Sayı: 3, Mart 2003, s. 151-184. (www.kutadgubilig.com)

6 Whiggism: Bilim felsefesinde geçmişi bugünün kavramlarını verecek biçimde düzenlemek.

7 Selçuk'un etrafındaki beylerle istişare ederek İslam'ı tercih etmesi klâsik kaynaklarda da kaydedilmiştir. Bkz. Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, İstanbul 2003, s. 67. Ayrıca bkz. S. G. Agacanov, *Oğuzlar*, çev. Ekber N. Nef Ahmet Annaberdiyev, İstanbul 2004, s. 262-263.

8 Oğuz/Türkmenler'in tarihî rolleri, hem eski hem de yeni dönemde pek çok tarihçi-düşünür tarafından dile getirilmiştir. İbn Haldun, Wilhelm Barthold, Mehmed Fuad Köprülü, A. Zeki Velidî Togan, Osman Turan, Halil İnalçık, Claude Cahen, bu isimlerden bazılarıdır. Arapçı bir tarihçi olmasına ve Türkler hakkında olumsuz düşüncelere sahip bulunmasına karşın Hasan İbrahim Hasan, "İslam'ın kuvvetinin yenilenmesi ve siyasî birliğinin tekrar kurulmasının erdemi Selçuklular'a aittir; bundan ve Haçlı savaşlarının bu dönemde ortaya çıkması, Selçuklular'ın da bu savaşların ön cephelerinde yer almasından dolayı, onların tarihte özel bir önemi vardır" demektedir. Bkz. *Tarih el-İslam 'el-siyasî ve el-dinî ve el-sekaî ve el-ictimai'*, c. IV, Beyrut 1991, s. 7.

9 Burada özellikle *Türk-İslam* değil *İslam-Türk* diyoruz; çünkü bu etkileşimin medeniyet ciheti İslam, kavim ciheti Oğuz/Türkmen'dir; terkip Türk'tür. Büyük küme İslam olduğundan Türk, bu kümenin bir üyesi, ama etkili bir üyesidir.

10 "Kadim siyasî kaynaklarda yönetici için kullanılan *Zıllullah fi'l-ard* tabiri Türkçe'ye *Tanrı'nın Yeryüzü'ndeki Gölgesi* şeklinde çevrilir. Bu tabirdeki *Tanrı*, *Yeryüzü* ve *Gölge* kavramları son derece önem taşır: Eflatun'un felsefî terminolojisinin de etkisini içeren bu ibarede *Tanrı*, idealar âlemine, *Gölge* bu ideanın temsili'ne, *Yeryüzü* de Gölge'nin bulunduğu, ideaların dünyasından farklı süflî dünyaya işaret eder. Ancak gölgelik, gölge-olma Yeryüzü'nde bulunan bütün bir mahlûkat için geçerlidir; yönetici'nin diğer gölgelerden farkı doğrudan idealar âleminin en üst İdea'sı Tanrı'nın, Mutlak İyi'nin yani Adalet'in gölgesi olmasıdır. Öyleyse mecazî anlamda kullanılan Tanrı'nın Gölgesi tabirindeki hakikî cihet, yöneticinin Tanrı gibi İyi'yi yani Adaleti temsil etmesi, başka bir deyişle Tanrı'nın teolojik-kozmik siyasî erkine benzer bir siyasî erki insanlar arasında tasarrufta bulunmasıdır." Bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Şecereler Ne İşe Yarar?", *Dergah (Edebiyat - Sanat Kültür Dergisi)*, C. XV, S. 175, Eylül 2004, s. 4-6, 22.

11 Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul 2004 , s. 312-313.

12 Örnek olarak, Süleymaniye bir fikrin/mananın cisimleşmiş halidir. Doğal olarak, Süleymaniye'yi anlamak demek, bu fikri/manayı, hatta bu fikri/manayı mümkün kılan topyekün o tarihî bağlamdaki *hayat*'ı, *hayat küresi*'ni anlamak demektir.

13 Günümüzde, özellikle 1957'den sonra yapılan araştırmalar, İslam felsefe-bilim mirasının *altın çağının* Türkler sonrası olduğunu ortaya koymuştur: Edward S. Kennedy başta olmak üzere pek çok öğrencisi, George Saliba (*el-Fikr el-ilmî el-Arabî: Neş'etuhu ve tatavvuruhu*, Beyrut 1998) gibi bilginler astronominin altın çağını 1247-1600 tarihleri arasında; Dimitri Gutas, İbn Sinacı felsefenin altın çağını 1000-1350 yılları arasında; Adil Fahurî, mantığın altın çağını 1000-1300 yılları arasında yaşadığını vurgularlar (*Mantık el-Arab min vuchet nazar el-mantık el-hadis*, Beyrut 1980). Abdelhamid I. Sabra - Jan P Hogendijk (*The Enterprise of Science in Islam: New Perspectives*, London 2003), Jamel Ragep ve Rüşdi Raşid gibi bilginler İslam medeniyetindeki hayat küresinde geliştirilen *bilme tarzı*'nın, *nazarî idrak*'in XX. yüzyılın başına, yani Osmanlı Devleti'nin askerî gücünün tasfiyesine kadar devam ettiğini dile getirirler; öyle ki, bu tarzın bazı konularda, muhtelif coğrafyalarda varlığını hâlâ sürdürdüğünü belirtirler. Bize göre de, " Türkler öncesi dönem İslam felsefe-bilim'inin *maddesini*, Türkler sonrası dönem ise *suretini* oluşturmaktadır; madde ve suretin *nazmı* ise, istikrar ve süreklilik içinde, Osmanlı döneminde tahakkuk ve taayyün etmiştir". Bkz. İhsan Fazlıoğlu, "İlim ilim bilmektir; bilim neyi bilmektir?", *Dergâh (Edebiyat - Sanat Kültür Dergisi)*, C. IX, S. 97, Mart 1998, s. 12-14, 22. Ayrıca bu konuda, pek çok yorumuna katılmadığımız yeni bir çalışma için bkz. Mohamad Abdalla, "The Fate of Islamic Science Between the Eleventh and Sixteenth Centuries: A Comprehensive Review of Scholarship from Ibn Khaldun to the Present", *Humanomics*, 2004, 20, 3/4, s. 26-57. Söz konusu makale, yazarın aynı konudaki doktora tezinin bir özetidir. Bkz. *The Fate of Islamic Science Between the Eleventh and Sixteenth Centuries: A Critical Study of Scholarship from Ibn Khaldun to the Present*", Yayımlanmamış doktora tezi, Griffith University, Aralık 2003.

14 İslam felsefe-bilim tarihi araştırmalarında dikkat edilmesi gereken en önemli noktalardan birisinin, üzerinde konuşulan coğrafyanın sahip olduğu felsefe-bilim birikiminin İslam medeniyetine mensubiyeti açısından *kaç yaşında* olduğunun sorulması olduğuna ilişkin uyarı için bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı felsefe-biliminin arkaplanı: Semerkand matematik-astronomi okulu", *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi*, İstanbul 2003/1, S. 14 , s. 6-7, dipnot. 12.

15 İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Coğrafyasında İlmî Hayatın Teşekkülü ve Dâvûd el-Kayserî (656-660/1258-1261-751/1350)", *Uluslararası Dâvûd el-Kayserî Sempozyumu Tebliğleri*, Kayseri 1998, s.25-42.

16 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Fazlıoğlu, "Selçuklular Döneminde...", s. 152-168.

17 Bu konuda geniş bilgi için bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Düşünce Geleneği'nde 'Siyasî Metin' olarak Kelam Kitapları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. I, S. 2, İstanbul 2003, s. 381; özellikle 4 numaralı dipnot.

18 Vahdet-i vücud hem *vicdanî* hem *idraki* bir araya getiren *irfan*'dır. Bu nedenle *vicdanî ahlak* ile *idrakî ahlak*ıkatini, *irfanî ahlak*'ta kazanır. Bu ahlak içerisinde var-olan kişi, hem vicdanını (*abid*) hem idrakini (*natik*) hem de irfanını (*aşık*) gerçekleştirebilen (*kamil*) insan'dır.

19*el-Muraselat*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2002.

20*Miftahu'l-Gayb: Tasavvuf Metafizigi*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2002.

21 Nşr. Celaleddin Aştıyanî, Tahran 1383.

22 Nşr. Muhammed Hocevî, Tahran 1384.

23 Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya nr. 2591.

24 Fazlıoğlu, "Selçuklular döneminde...", s. 154-155.

25 Davud Kayserî de vahdet-i vücud irfanî manzumesinin en zor ve en temel eseri *Fusûs el-hikem*'e yazdığı şerhin birinci bölümünde amacının bu bilgi sistemi için bir "usul" koymak olduğunu belirtir bkz. Davud Kayserî, *el-Mukaddemat, el-Resail* içerisinde, nşr. Mehmet Bayraktar, Kayseri 1997, s. 27.

26 Mesud Taftazanî'nin (ö. 792/1390) bu ortak-dil'in başta usul-i fıkıh olmak üzere dil bilimlerine uygulanmasına karşı çıktığı, Seyyid Şerif Cürcanî'yle uzlaşmadığı bilinmektedir. Timurlular'da başlayıp Osmanlılar'da devam eden Taftazanî ile Seyyid Şerif arasındaki tartışmanın en önemli sıklet noktasının bu olduğu, her iki düşünürün eserlerinde müşahade edilebilir. Ayrıca bkz. İhsan Fazlıoğlu, " Osmanlı felsefe-biliminin arkaplanı...", s. 24-26, 34-36.

27 Abdurrahman Bistamî'nin başta *Şems el-afak fi ilm el-huruf ve el-eyfak*, (Hekimoğlu nr. 533) olmak üzere, diğer önemli eserleri ile Sainuddin Türkî'nin *el-Mefahis fi el-hikme* isimli önemli çalışması (Esad Efendi nr. 1731) örnek olarak verilebilir.

28 Bu nedenle, "Tanrı mükemmel insan, insan nakıs/eksik tanrı'dır". İnsan-i kamil kavramı çerçevesinde insan üzerinde yapılan incelemeler, düşünürlerin insanın varlığı karşısında yaşadıkları *ürperti*'yi, *korku*'yu ve insan için *biranlam arayışı*'nı göstermektedir. Bu bakımdan Vahdet-i vücud tek bir kavramla özetlenmek istense *insan-i kâmil felsefesi* demek yeterlidir. Nitekim Konevî'nin *Miftah el-gayb*'ı ile Fenarî'nin şerhi *Misbah el-uns*'da en önemli konu, insan ile insanın varlık içerisindeki yeri, kısaca insanın anlamının *ne* olduğudur.

29 Geniş bilgi için bkz. Ahmet Atilla Şentürk Ahmet Kartal, *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 2005, s. 75-108.

30 İbn Sina, *el-İşarat ve el-tenbihat*, Nasiruddin Tusî Şerh'i ve Kutbuddin Razi'nin *Muhakemat*'ı ile birlikte nşr. Kerim Feyzi, c. I-III, Kum 1383.

- 31 Bkz. Ebherî, *İsagucî (Mantiğa Giriş)*, metin-çeviri-inceleme: Hüseyin Sarioğlu, İstanbul 1998.
- 32 Bkz. 29 numaralı dipnot. Ayrıca bkz. *el-İlahiyyat min el-muhakemat beyn şerhey el-işarat li-Kutbuddin Muhammed b. Muhammed el-Razî 'el-Fadıl el-Bağunevî* diye meşhur Mirza Habibullah'ın *Haşiyeye'si* ile birlikte- nşr. Mecid Hadizade, Tahran 1381.
- 33 Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya nr. 2418.
- 34 Köprülü nr. 875.
- 35 Üç eser için bkz. *Mecmua-i Musennefat-i Şeyh İşrak Şihabuddin Yahya Sühreverdî* içerisinde, nşr. Necefkali Habibi, c. I, Tahran 1380.
- 36 J. J. Witkam, *De Egyptische Arts Ibn al-Akfânî [gest. 749/1348]. En zijn Indeling van de Wetenschappen [İrşâd el-kâsid ilâ esnâ el-mekâsid]*, Leiden 1989; diğer bir neşri için bkz. *Kitab irşad el-kasid ila esna el-mekasid*, neşredenler: Mahmûd Fâhûrî ve diğerleri, Beyrut 1998.
- 37 İbn Bibi, *el-Evamir el-ala'iyye fi el-umur el-ala'iyye*, nşr. Mürsel Sönmez, c. I-II, Ankara 1996, c. I, s. 44. Eser için bkz. *Mecmua-i Musennefat-i Şeyh İşrak Şihabuddin Yahya Sühreverdî* içerisinde, nşr. Necefkali Habibi, c. III, Tahran 1380.
- 38 *Mecmua-i Musennefat-i Şeyh İşrak Şihabuddin Yahya Sühreverdî* içerisinde, nşr. Necefkali Habibi, c. IV, Tahran 1380.
- 39 İbn Bibi, c. I, s. 248 vd.
- 40 Eser için bkz. *Mecmua-i Musennefat-i Şeyh İşrak Şihabuddin Yahya Sühreverdî* içerisinde, nşr. Necefkali Habibi, c. II, Tahran
- 41 Yeni bir neşri için bkz. *The Philosophy of Illumination=Hikmat al-ishraq*, **John Walbridge - Hossein Ziai**, Utah 1999.
- 42 Haydarâbad 1928-1930. Ayrıca bkz. Rüşdî Raşid, "Geometrical Optics", *Encyclopedia of the History of Arabic Science*, (ed. Rüşdî Raşid), c. II, London 1996, s. 643-671.
- 43 Nşr. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt trsz.
- 44 Ahmet Ateş, "Hicri VI-VIII./ (XII.-XIV.) Asırlarda Anadolu'da Farsça Eserler", *Türkiyat Mecmuası*, c. VII-VIII/2, s. 123.
- 45 Millet Ktp. Feyzullah Efendi, nr. 300.
- 46 F. J. Ragep, *Nasr al-Din al-Tusi's Memoir on Astronomy (al-Tadhkira fi 'ilm al-hay'a)*, New York c. I-II, 1993.
- 47 Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya nr. 2145, yaprak 1b-3a.
- 48 Ayasofya nr. 2582.

49 Fatih nr. 3175/2.

50 *Fihrist mahtûât el-tıbb el-İslâmî fi mektebât Turkiyâ*, hazırlayan: Ramazan Şeşen, Cemil Akpınar, Cevad İzgi, İstanbul 1984, s. 69-71.

51 Zeki Velidi Togan, "İlhanlılar'la Bizans Arasındaki Kültür Münasebetlerine Ait Bir Vesika", *Türk Yurdu*, XXVI/2, s. 45-48.

52 Mikail Bayram, *Anadolu'da Te'lif edilen ilk eser Keşf el-Akabe*, Konya 1981.

53 Nuruosmaniye nr. 2931/1, yaprak 1b-74a. Cemaziyelevvel 871/1466 tarihinde Habîbullah el-Semerkindî tarafından Sivas'ta istinsah edilmiştir.

54 Arkeoloji Müzesi, nr. 596.

55 Bkz. Halil Çavîş, *Nazariyyetu'l-mutevaziyât fi'l-hendeseti'l-İslâmiyye*, Tunus 1988; B.A. Rosenfeld A.P. Youshevitch, *Nazariyyetu'l-hututi'l-mutevaziyye fi'l-masadiri'l-arabiyye*, çev. Sami Şelhub Necib Abdurrahman, Halep 1989; Boris A. Rosenfeld Adolf P. Youschkevitch, "Geometry: The Theory of Parallel Lines", *Encyclopedia of the History of Arabic Science* içerisinde, c. II, s. 463-470.

56 Ayasofya, nr. 2583.

57 Abdülkuddus Bingöl, "Ebherî, Esirüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. X, İstanbul 1994, s. 75-76; Eserleri için bkz. Ramazan Şeşen, *Muhtarat min el-mahtutat el-arabiyye el-nadire fi mektebat Turkiya*, İstanbul 1997, s. 266-272

58 Cevat İzgi, *DİA*; c. X, İstanbul 1994, s. 75. *Fusul kafiye fi hisab el-taht ve el-mil*, Berlin, nr. 5975. Eser tarafımızdan yayına hazırlanmaktadır.

59 Katip Çelebi, *Keşf el-zunun an esamî el-kutub ve el-funun (KZ)*, nşr. Kilisli Muallim Rifat - Şerefeddin Yaltkaya, İstanbul 1941, c. I, s. 159.

60 Köprülü Ktp., I. Kısım, nr. 967, bkz. İstinsah kaydı.

61 Bu konuda bkz. Fazlıoğlu, "Osmanlı Coğrafyasında...", s. 25-42.

62 İbn Ebî el-Vefâ, *el-Cevahir el-muziyye fi tabakat el-hanefiyye*, nr. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, c. I, Kahire 1993, s. 390-391; Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Leiden: 1937-1949, c. I, 622, *Supplement*, c. I, 860; Fuat Sezgin, *GAS*, c. V, s. 76, 166.

63 Esad Efendi nr. 1178.

64 Sonja Brentjes, "The First Perfect Numbers and Three Types of Amicable Numbers in a Manuscript on Elementary Number Theory by Ibn Fallûs", *Erdem*, c. IV (1988), S. XI, s. 467-483, Türkçe tercümesi: Melek Dosay, "İbn Fallûs'un Elemanter Sayı Teorisi Üzerine Olan Bir Yazmasındaki İlk Yedi Mükemmel Sayı ve Dost Sayıların Üç Çeşidi", *Erdem*, c. IV (1988), S. XI, s. 485-499.

65 Giresun nr. 1292.

66 Şehid Ali Paşa nr. 1805.

67 Geniş bilgi için bkz. İhsan Fazlıoğlu, *Uygulamalı Geometrinin Tarihine Giriş el-İkna fi İlmi'l-Misaha-*, İstanbul 2004.

68 Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya nr. 4830.

69 Kahire Üniversitesi nr. 23209/2, İstanbul Askeri Müze nr. 64/2.

70 Bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Coğrafyasında...", s. 25-42.

71 Türkçe yayına hazırlayanlar: Sevim Tekeli, Melek Dosay ve Yavuz Unat, Ankara 2000.

72 Elbette, felsefe-bilim'in *geçmiş*'nin tarihi çift yönlü ele alınmalıdır: Sorun çözemediğinden dolayı terkedilmiş *ölü* taraf ile hayatiyetini sürdüren *aktüel/güncel* taraf. Ancak aktüel'in dili de geçmişin suretini taşıdığından anlaşılması için ölü taraf dikkate alınarak, bir bütün içerisinde tasvir edilmeli, daha sonra ayrıştırılmalıdır. Örnek olarak, bugün için Newton'un simya ve astroloji çalışmaları, Newtoncu bilme eyleminin ölü tarafını temsil ederler; ancak Newton'un sistemini kurarken ne tür saiklerle iş gördüğünü, kavramları nasıl dönüştürdüğünü anlamak, özellikle Newton ile Leibniz arasında vuku bulan tartışmaların muhtevasını çözmek için vazgeçilmezdirler.

73 Gizli ilimlerin siyasetle olan ilişkisi için bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Selçuklular Döneminde..."; aynı yazar, "Osmanlı felsefe-biliminin arka planı..."

74 İbn Bibi, c. I, s. 439-441.

75 Anadolu Selçuklu ilim hayatı için son derece önemli bir isim olan Hubeysş Tiflisî, henüz ayrıntılı bir araştırmaya konu olmamıştır. Başta tıp ve astroloji olmak üzere pek çok konuda eser kaleme alan Tiflisî'nin eserleri hem Beylikler devrinde hem de Osmanlı döneminde kullanılmış; bazı eserleri ise Türkçeye tercüme edilmiştir. Bkz. Cevat İzgi, "Hubeyş et-Tiflisî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XVIII, İstanbul 1998, s. 268-270.

76 İbn Bibi, c. II, s. 130-131. Büyük bir ihtimalle söz konusu kişi Esirüddin Ebherî'dir.

77 *Hall şukuk el-kanun*, Ayasofya nr. 3545.

78 *Şerh*'in yazarı tarafından uzun süreç içerisinde hazırlanan üç değişik versiyonu mevcuttur. Bkz. Fihrist, s. 69-71.

79 Mahmud Kaya, "Abdülatîf el-Bağdadî", *DİA*, c. I, İstanbul 1988, s. 254-255.

80 Afyon Gedik Ahmed Paşa Kütüphanesi, nr. 17211, 140 yaprak

81 İzzet Koyunoğlu, TY, nr. 2004.

82 KZ, s. 103. Yeni Cami, nr. 359.

83 Muhammed Gazi de Malatya, *Le Jardin des Esprits*, Paris 1938.

84 İhsan Fazlıoğlu, "Sultan I. Alaüddin Keykubad'a sunulan Siyasetname: el-Letaifu'l-alaiyye fi'l-fedaili's-seniyye, *Divan*, İstanbul 1997/1, s. 225-239.

85 Medreseler ve Dârüşşifalar için bkz. George Makdisi, *The Rise of Colleges, Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh 1981; R. Hillenbrand, "Madrasa", *The Encyclopaedia of Islam*, new edition (*EI*²), c.V, Leiden 1985; Aptullah Kuran, *Anadolu Medreseleri-I*, Ankara 1969; Metin Sözen, *Anadolu Medreseleri, Selçuklular ve Beylikler Devri*, c. I, İstanbul 1970, c.II, İstanbul 1972; Aslan Terziođlu, "Bimaristan" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. VI, İstanbul 1992; Bedi N. Şehsuvaroğlu, "Bimaristan", *EI*², c. I; A. Süheyl Ünver, *Selçuklu Tababeti, (9-14'üncü Asırlar)*, Ankara 1940.

Kaynak :

<http://www.ihsanfazlioglu.net/yayinlar/makaleler/1.php?id=81>