

# FELSEFE DÜNYASI

2022/ YAZ/SUMMER Sayı/Issue: 75

FELSEFE / DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel, süreli ve hakemli bir dergidir.

ISSN 1301-0875

## Sahibi/Publisher

Türk Felsefe Derneği Adına Başkan  
Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi

Türk Felsefe Derneği mensubu tüm Öğretim  
üyeleri (Prof. Dr., Doç. Dr., Dr. Öğr. Üyesi) Felsefe  
Dünyası'nın Danışma Kurulu/Hakem Heyetinin  
doğal üyesidir.

*Felsefe Dünyası*, her yıl Temmuz ve Aralık aylarında  
yayınlanır. 2004 yılından itibaren Philosopher's  
Index ve TÜBİTAK ULAKBİM/TR DİZİN tarafından  
dizinlenmektedir.

*Felsefe Dünyası* is a refereed journal and is  
published biannually. It is indexed by Philosopher's  
Index and TUBITAK ULAKBİM/TR DİZİN since 2004.

## Editör/Editor

Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir

## Yazı Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Levent Bayraktar (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Doç. Dr. Muhammet Enes Kala (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Fatih Özkan (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Arş. Gör. Buğra Kocamusaoğlu (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

## Alan Editörleri/Section Editors

Doç. Dr. Fatih Özkan (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Doç. Dr. Mehmet Ata Az (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Doç. Dr. Ahmet Emre Dağtaşoğlu (Trakya Üniversitesi)

Doç. Dr. Sebile Başok Dış (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Doç. Dr. Nihat Durmaz (Selçuk Üniversitesi)

Dr. Mehtap Doğan (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Dr. Muhammet Çelik (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Dr. Kenan Tekin (Yalova Üniversitesi)

Dr. Nazan Yeşilkaya (Şırnak Üniversitesi)

## Yazım ve Dil Editörleri/Spelling and Language Editors

Zehra Eroğlu (Ankara Üniversitesi)

Abdussamet Şimşek (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Ahmet Hamdi İşcan (Ankara Üniversitesi)

**Fiyat/Price:** 120,00 TL

**Basım Tarihi :** Temmuz 2022, 500 Adet

## Adres/Address

Necatibey Caddesi No: 8/122 Çankaya/ANKARA

**Tel:** 0 (312) 231 54 40

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/felsefedunyasi>

**Hesap No / Account No:** Vakıf Bank Kızılay Şubesi

**IBAN:** TR82 0001 5001 5800 7288 3364 51

**Dizgi / Design:** Emre Turku

**Kapak Tasarımı / Cover:** Mesut Koçak

**Baskı / Printed:** Bizim Büro Matbaacılık  
Zübeyde Hanım Mahallesi Sanayi 1. Cd. &, Sedef  
Sk. 6/1, 06070 İskitler-Altındağ / ANKARA

**Tel:** 0(312) 229 99 28

# 17. VE 18. YÜZYILLARDA OSMANLI (B)İLİM-FELSEFE DÜNYASI: YENİ ANLAYIŞ KARŞISINDA DURAKSAMANIN BAZI NEDENLERİ ÜZERİNE

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 75, Yaz 2022, ss. 298-336.

Geliş Tarihi: 24.03.2022 | Kabul Tarihi: 12.04.2022

Mehmet Fatih ELMAS\*

## Tarihsel Arka Plan Üzerine: 17. Yüzyıla Kadar Osmanlı İlim Zihniyeti

Herhangi bir uygarlığın belirli bir zaman ve mekânda ortaya çıkan “bilme faaliyeti”ni maddi ve manevi varlıkları veya koşulları açısından ele almak ya da tarihsel gelişimi bakımından dönemlere ayırmak, belli türden bir tasarımlamayı gerektirdiğinden, şüphesiz, güç bir iştir. Bir tarihsel aralıkta gerçekleşen faaliyetleri konu edinen bir çalışmanın müstakil bir dönemlendirme ışığında yürütülmesi arzu edilir. Fakat mevcut dönemlendirmeler arasından en gerçekçi/makul *görüneni* temele alarak belli bir zaman aralığını kuşatan teorik ve pratik iklim üzerine inceleme yapmak da olağandışı değildir. Burada ikinci yol tercih edilerek, Remzi Demir’in *Philosophia Ottomanica*’da yaptığı, “eski”, “yeni” ve “eski ile yeni arasındaki geçiş dönemi” olarak tasnif edilebilecek olan, yalın bir dönemlendirmeye yazının çerçevesi temin edilmiştir (Demir, 2018: 15). Bu tasnifte Osmanlı’da bilim-felsefe faaliyetleri üç dönemde incelenmektedir: 1) İslâm Dünyası’nda gerçekleşmiş olan felsefe faaliyetleriyle şekillenmiş olması itibarıyla 14. yüzyıl ile 16. yüzyıl aralığını kapsayan ilk dönem (*Philosophia Antiqua*, Eski Felsefe), 2) 17. ve 18. yüzyılı içine alan, ilk dönem ile üçüncü dönem arasında bir geçiş evresi olarak ikinci dönem ve 3) 19. yüzyıl ile 20. yüzyılın ilk çeyreğini kapsayan, daha ziyade Batı Dünyası’ndaki felsefe faaliyetleriyle şekillenen üçüncü dönem (*Philosophia Nova*, Yeni Felsefe). Bu yazıda 17. ve 18. yüzyıl

\* Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, ORCID: 0000-0002-9728-2635, e-mail: m\_fatihelmas@hotmail.com

Osmanlı'sında (b)ilim-felsefe faaliyetleri ekseninde eski olan ile yeni olan arasındaki geçiş irdelenecektir.

Araştırma konusu bir devletin ya da toplumun belli dönemlerinde bilim-felsefe bağlamındaki düşünsel iklim olunca, öncelikle o toplumun daha önceki dönemlerinin ve daha geniş açıdan ise mensubu olduğu müşterek kültür havzasının da dikkate alınması gereklidir. Şüphesiz, her devlet ya da toplum şu ya da bu şekilde kendisinden öncekilerin omuzlarında yükselmiştir. Bu bakımdan, bu çalışmanın konusu özelindeki bir inceleme şu soruyla başlamak durumundadır: Osmanlı-Öncesi Anadolu'da bilim ve felsefeye dair ne(ler) vardı? Bu soru bağlamında çerçeveyi biraz daha geniş tutarak, başlangıca dair yapılacak kısa bir değerlendirme, meselede derinleşmek açısından önemlidir:

Türk Tarihi'nin önemli bir kısmı, Türklerin İslâmiyet'i kabul etmesiyle başlayan ve Türkiye Cumhuriyeti Devleti'ni kurmasıyla devam eden yaklaşık bin yıllık bir dönemi kapsar. Bilindiği gibi, Türkler, diğer halklarla birlikte, İslâm Medeniyeti'nin gelişmesinde büyük pay sahibidirler; kurmuş oldukları devletlerle, İslâm Dünyası'nda seçkin bir konuma yükselmişlerdir.<sup>1</sup> Bu bakımdan, Türk Tarihi ile İslâm Tarihi birbirini gerektirdiğinden -en azından yirminci yüzyıla kadar- Türk Tarihi İslâm Tarihi kapsamında incelenir (Köprülü, Barthold, 1984: XIII). Osmanlı Tarihi de İslâm Dünyası'nın (tahkik ve tedkike dayalı) doğal bir devamı olduğundan, İslâm Tarihi dikkate alınarak incelenmek durumundadır.<sup>2</sup> Bununla birlikte, kendisinden öncekilerden aldığı kültürel etkiler bakımından, Orta Asya/Türkistan, İran ve Anadolu İlhanlılar'dan olmak üzere süreç içerisinde oluşan müşterek kültürel yapının mirasçısı olan Osmanlılar'da çok farklı jeokültürel kaynaklardan gelen çeşitli gelenekler söz konusudur. Ancak ilmî faaliyetlerinin etki kaynaklarını, esasen İslâm, Türk-Moğol, Bizans, Akdeniz ve Batı Avrupa Dünyası teşkil eder. Temelde, öncesinde Arap, İran ve Türk etkisiyle şekillenmiş olan İslâm Düşüncesi ile Antik Yunan Felsefesine dayanan Doğu Roma ve Bizans Düşüncesinin etkisiyle -'aralarında bir demir perde olmayan Doğu ve Batı' (Shefer-Mossensohn, 2019: 20) etkisiyle- biçimlenen Osmanlı Düşünce Dünyası'nın, nihayetinde bu iki kaynaktan da farklı, kendine özgü bir

1 Türklerin tarihsel rolü hakkında yazan, Bartold, Köprülü, Turan, İnalcık gibi pek çok isim vardır, fakat ayrıca Arap yanlısı ve Türklere karşı olumsuz tutuma sahip olan İbrahim Hasan'ın bu konudaki destekleyici ifadeleri için bkz; *Târîhu'l-İslâm: es-Siyâsi ve'd-dînî ve's-sekâfi ve'l-ictimâ'î*, c. IV, Beyrut, 1991 (Fazlçoğlu, 2021: 54).

2 'Doğal bir devamlılık' ifadesine Fazlçoğlu'nun getirdiği yorum yerindedir. Ona göre bu hiç de kolaylıkla gerçekleşmiş olan bir devamlılık değildir. Çünkü İslâm Dünyası'nın uç beyliği olarak Osmanlı'nın kurulduğu toprak, öncesinde İslâmîliğin olmadığı yer'dedir. 1516'da Klasik İslâm Coğrafyası'na katılan Osmanlı, aynı zamanda İran'dan, dolayısıyla Orta Asya'dan kopmuştur. Buna karşın, her yönüyle İslâm Dünyası'nın devamıdır (Fazlçoğlu, 2015: 247).

sentetik birlik ve yöntem oluşturduğu kabul edilir. Kaldı ki Doğu ve Batı Dünyası'nın etkisiyle şekillenmiş olsa da, esasında ne Doğu'dan gelen kaynak özgün İslâm kaynağıdır, ne de Batı'dan gelen Modern Batı'nın etkisidir (Berkes, 2012: 37).

“Osmanlılar neleri miras almışlardı?” sorusu, Osmanlı Dünyası'nın başlangıcından beri ne türden bir teorik ve pratik tecrübe yaşandığını ortaya koymak bakımından önemlidir. Bu bakımdan, şüphesiz, kendilerinden önce hüküm süren Selçuklular'da yürütülen bilimsel ve felsefî faaliyetleri göz ardı ederek, Osmanlılar'da olan-biteni mahiyeti itibariyle kavramak olanaklı değildir. Bu bağlamda, Selçuklu'dan Osmanlı'ya miras kalan üç temel alan belirlenebilmektedir: Kelâm, Tasavvuf ve Felsefe. Kelâm sahasında Fahred-dîn el-Râzî'nin, Tasavvuf'ta Muhyiddîn ibn el-Arabî'nin ve Felsefe'de ise Sühreverdî-i Maktûl'ün katkılarıyla -tümüyle değilse de, önemli ölçüde- 17. yüzyıla dek sürecek olan bilgi/bilim/bilgelik/hikmet yolu açılmış ve bu yönde çalışmalar yapılmıştır. Öyle görünmektedir ki ilmî faaliyeti kesintiye uğratan, üretici düşünmeyi tahkim eden de bu sentezleme çabalarıdır. Özellikle ilk dönem için kelâm ilminin Osmanlı Düşünce Dünyası'nın en yeğînlikli parçası olduğu bilinir; öyle ki İslâm âlimleri sadece filozofları değil, kelâm ehlini de sapkınlıkla suçlamışlardır (Demir, 2018: 30).<sup>3</sup> Mu'tezile'ye mensup düşünürlerin katkısıyla şekillenen kelâm ilmi esasen karşı-yönde fikir bildiren Ebû'l-Hasan el-Eş'ârî ile Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin etkisiyle gelişme imkânı bulmuştur. Selçuklu ve Osmanlı'da ise kelâm'ın daha ziyade Eş'arî'lerin görüşlerine bağlı geliştiği bilinmektedir. Selçuklu Düşüncesi'nin Osmanlı'nınkiyle telif edilmesinde, özellikle 'Vahdet-i Vücûd Öğretisi'nin medreselerde benimsenmesine ön ayak olmuş önemli katkı sahibi olan Dâvûd-ı Kayserî, ilk Osmanlı medresesi olan İznik medresesinde kelâmı önceleyen irfanî temayülû dönemin iklimini yansıtır (Fazlıoğlu, 2015: 226). Denebilir ki Modernlik-Öncesi Dönemde, Türk Düşüncesi'nin özelliklerinden biri, filozofların, kelâmcıların ve mutasavvıfların görüşlerinin -bazı âlimler ya da düşünürler aksini savunsa da- Akıl-Vahiy-Sezgi kavşağında İslâmiyet'in esaslarına uygun şekilde sentezlenebilmiş olmasıdır. Bu bağlamda, Dâvûd-ı Kayserî gibi isimler gerçekleştirdiği bu sentezle aklî ve keşfî bilgiyi birlikte kullanmayı denemişlerdir (Vural, 2019: 335).

3 Philippe d'Iribarne'a göre İslâm dünyasına hakim olan zihinsel evrenin bileşenleri olarak hakikat, akıl, iyi bir yaşam ve tartışma gibi kavramlar öne çıkar. Bu evrende hakikat yukarıdan gelir. Akıl, sorgulama ve şüphe etmeden ziyade, yukarıdan geleni olumlama yeteneğidir. Yaşamı iyi kılmak, vahyin sunduğu modele uygun davranmak demektir. Tartışma ise insanı hakikatten uzaklaştıran, toplumu bölen bir unsurdur. Bu zihinsel evren, İslamîğin başından beri bir biçimde muhafaza edilmektedir (d'Iribarne, 2017: 65).

Osmanlı Düşüncesi'ni şekillendiren temel kurumlar, 14. yüzyıldan itibaren açılan medreselerdir.<sup>4</sup> Fakat 14. yüzyılın başlarında Anadolu'da henüz bir din eğitimi geleneği olmadığından, ilk zamanlarda ulemâdan kişiler sürekli olarak -13. yüzyılda Moğol hücumuna uğramamış olan- Suriye ve Mısır<sup>5</sup> gibi eğitim merkezlerine seyahat etmişlerdir. Osmanlı medreselerinde esasen geleneksel ilimler öğretilmiştir. Burada amaç daha ziyade toplumun dinî ve idarî bakımdan ihtiyaç duyduğu kişileri, özellikle de İslâm dinini olası tüm saldırılara karşı koruyabilecek düzeyde müderris, müfti ve kadî yetiştirmektir. Bununla birlikte, uygulamada ortaya çıkabilecek bir takım sorunların-(örnekse, ibadet ve bayram vakitlerinin tespiti, takvim ve harita hazırlama, kible yönünün hesaplanması, deniz seyrüsefer aygıtlarının yapımı, miras bölüşümü) üstesinden gelmek ve aynı zamanda kutsal olanı yüceltmek için matematik, astronomi öğretilmiştir (Shefer-Mossensohn, 2019: 57; Fazlıoğlu, 2021: 172). Çünkü İslâm Medeniyeti'nde gerek toplumsal, gerek dinsel ve gerekse yönetsel anlamda yaşam alanında dakiklik ve hesaplayıcılık önemlidir. Bu alanların dışında herhangi bir alanda derinleşme kaygısına pek rastlanmaz. İlimler ile felsefeyi dinin hizmetkârı olarak gören Hristiyan Avrupa Dünyası'ndan farklı olarak İslâm Dünyası'nda her ne kadar aklî ve naklî ilimler arasında epistemolojik fark gözetilmişse de, aklî ilimler medreselerde genel olarak tâli öğretim konularıdır. Aklî ilimlere en fazla eğilen medrese Semerkand'tır ki burada da faaliyetin kısa ömürlü olduğu bilinmektedir (Sayılı, 1963: 31, 34). Bu bağlamda, felsefe ve kelâma karşı olumsuz tutumlar geliştirildiği bilinmektedir. Gerçi, 14. yüzyıla birlikte bütün bir İslâm Dünyası'nda kelâm alanındaki ilmî faaliyetlerde bir duraklama olmuş ve özgün telif eserlerin yerine daha ziyade şerh, haşiye ve ta'likâtler yazılmaya başlanmıştır. Şüphesiz, birçok bakımdan *genel olarak* yaşanan duraklama ve duraklamayla birlikte gerileme toplumsal koşullara bağlı olarak anlaşılabilir. Bilindiği kadarıyla, Osmanlı medrese programlarında da daha ziyade fıkıh, hadis ve tefsir okutulmuştur. Özellikle felsefe ve astroloji söz konusu olduğunda, neredeyse tüm İslâm ülkelerinde tartış-

4 Avrupa'da 13. yüzyılda Üniversite kurulmuştur. Bologna, Paris ve Oxford Avrupa'nın en eskileridir ve kurum olarak hızla gelişim göstermişlerdir. Vurgulamak gerekir ki Üniversiteler'in kuruluş tarihi İslâm Dünyası'ndan alınan etkilerle eş-zamanlıdır. 16. ve 17. yüzyıla kadar hızla gelişme kaydeden ilerlemeden söz etmek mümkün olmasa da, kurum olarak Üniversiteler'in Yeni Çağ Bilimsel Devrimleri'yle yaratılan bilimsel bir dünyayı ilmi ilmi ördüğü ve bu bakımdan aralarında bir süreklilik olduğu aşikârdır (Russ, 2017: 9).

5 Mısır ulemâsı İslâm Dünyası'nın diğer bölgelerindeki, özellikle Osmanlı'daki ilmî faaliyetlere ve dindarlık düzeyine küçümseyici bir gözle bakmıştır, hatta Osmanlı'da yaşayan Kahireli İbn İyâs (15. ve 16. Yüzyıl) daha ileri giderek Osmanlı âlimleri için 'pek az bilgi sahibi' (kelîl er-reşmâl min el-ilm) ve 'eşekten bile aptal' (*echel min el-himâr*) gibi ifadeler kullanmıştır (Shefer-Mossensohn, 2019: 90).

ma büyüyordu. Çünkü Yunan fikriyatı ile İslâmî düşüncenin esasları itibarıyla bütünüleştirilmesine karşı büyük bir direnç vardı.<sup>6</sup>

Osmanlı Dünyası'nda ilmî faaliyetlerin en azından 16. yüzyılın sonlarına dek izleyeceği rotayı önemli ölçüde belirleyen düşünür, esasen Yunan Dünyası'nda gelişen metafizik ile İslâm Dini arasındaki uçuruma dikkat çeken, çeşitli görüşleriyle İslâm Felsefesi'nde yeni güzergâhlar açmayı başarmış olan Gazzâlî'dir; Hocazâde M. M, Alâeddin Ali el-Tûsî, M. M. Karabağî, Nev'î Efendi, Müeyyedzâde gibi isimler tarafından *Tehâfüt el-Felâsife* üzerine çok sayıda şerh, hâşiye tarzında çalışma yapılmıştır (Demir, 2018: 50). Gazzâlî ilahî yaratıma, ilahî bilgiye ve öteki dünyanın mümkün varlığına şüpheyle yaklaşan anlayışlara karşı olmakla birlikte felsefeye, daha doğrusu *zararsız saydığı felsefeye* ve doğa bilimlerine karşı olumsuz yaklaşmamıştır (Vural, 2011: 74). Zararsız felsefe derken, şüphesiz, yaratılıştan sonra da dünyada hükmü geçen İlahî Vahyi kabul eden anlayışları anlamak gerekir. O, felsefe ve filozoflara karşı tavrını şu sözlerle çok açık bir dille ortaya koymuştur: "Bilinmelidir ki amaç, felâsife hakkında iyi niyet besleyenleri ve görüşlerinin çelişkiden uzak olduğunu sananları, tutarsızlıklarının boyutlarını açıklayarak uyarmaktır. Bu nedenle, onlara karşı çıkarken, iddia edici ve kanıtlayıcı bir tavır içerisinde değil, soruşturan ve inkâr eden bir tavır içerisinde olacağım. Böylece kesin olarak inandıkları şeylerde, çeşitli ilzamlarla onların zihnini bulandıracam" (Vural, 2011: 75).

16. yüzyıldan itibaren Osmanlı'da aklî ilimlere ve felsefeye pek rağbet gösterilmemiş ve ilmî faaliyetlerde duraklama sürecine girilmiştir. Medreselerde dilbilgisi, mantık ve fıkıh okutulmuş; sorgulamaya, eleştiriye ve analize yönelik derslerden ziyade, ezbere dayalı bir eğitim-öğretim verilmiştir. Bu nedenle, geçmiş dönemlerde her ne kadar politik birliği sağlamak için bilginin birliğini yeniden kurmaya yönelik gerek yönetimde gerekse muamelede taassubun caiz olmadığını, adaletin ancak bilgiyle ortaya koyulacağını bildiren kişiler olsa da (Fazlıoğlu, 2021: 59), medreselerden sorgulayan, eleştiren ve analitik düşünen kimseler yetişmemiştir. Felsefeye olan ilgi azalmış ve dinî ilimlere, şiir ve edebiyata yoğunlaşmıştır (Vural, 2019: 366-367). Demir, Gazzâlî'nin ve onun takipçilerinin etkisi gerekçe gösterilerek, 16. yüzyıl sonrası bilimsel duraklama ya da gerilemeyi bir tür teolojik engelle açıklamanın pek uygun görünmediğine dikkat çeker. Nitekim 15. yüzyılın sonlarında Gazzâlî'nin yolundan giden Alâeddin Ali el-Tûsî'nin

6 Burada İslâm düşüncesinin, kendisinden önceki ilmî faaliyetleri kendisine katarak şekillenmesine ya da kendisinden önceki bilimlerle, sonrasında yaşanacak bir çatışmaya nasıl müsaade edilebildiğine, yani kendisinden önceki bilimlerin neden kendi içinde problem haline gelebildiğine dair üretilmiş mak'ul sorular vardır, ancak bunlar bağımsız bir başka çalışmanın konusudurlar.

matematik, fizik ya da astronomi gibi alanlarda (ki burada aklın hükmü geçerlidir) kesin kanıtlar göstermek suretiyle ortaya konulmuş hükümleri karşısında Şeriat hükümlerinin (ki burada Nakil'in hükmü geçerlidir) tevil edilebileceğine ilişkin tutumu, ona göre, teolojik engel olduğuna dair görüşü desteksiz bırakmaktadır. Çünkü Tûsî, Hikmet ile Şeriat alanını akıl ve nakîl merkezinde birbirinden kesin bir biçimde ayırmıştır (Demir, 2018: 56-57).

Bununla birlikte, Osmanlı Devleti'nde toplumsal ve politik birlik anlamında Nizâm'ı bozmadığı sürece felsefeyle meşgul olunmasını yasaklayan bir politik ya da hukukî tedbir geliştirilmemiştir, ilmî saha, âlimlere bırakılmıştır ki tüm âlimlerin bir araya gelip, oybirliğiyle felsefeyi yasakladığına dair bir mâlumata rastlanılmış değildir; bu konuda her daim lehte ve aleyhte yargı bildiren sınırlı sayıda kişiler olmuştur. Bazı medreselerde (Umur Bey, Dârül-Hadis Medresesi gibi) felsefe okutulmaması şart koşulmuştur (Vural, 2019: 367). Ancak lehte ya da aleyhte olanların görüşleri hukuken ve din'en resmîyet kazanmamış, fakat etki güçleri sınırlı olmuştur (Demir, 2018: 628). Ayrıca, bu konuda bir teşvik-destek-hâmilik de söz konusu değildir. Bilindiği kadarıyla, Osmanlı'da en azından 16. yüzyıla kadar 'hikmet' ciddi bir saldırıyla karşılaşmış değildir. Aksine, geleneksel bilgi anlayışında matematiksel bilimlere çok yoğun bir ilgi söz konusudur. Aritmetik, cebir, astronomi, optik ve mekanik saatler alanında pek çok eser üretilmiş, hatta bazıları, söz gelimi Merâğa, Semerkand ve Kahire-Şam matematik-astronomi okullarının bir terkiibini yapan matematikçi, astronom, fizikçi, mekanik bilimci Takıyyüddîn gibi (Fazlıoğlu, 2021: 175), İslâm Dünyası'nın sınırlarını aşacak düzeye ulaşmıştır. 16. yüzyıl Osmanlı fetihlerinin de doruğa ulaştığı dönemdir. Bu dönemin ilk çeyreğinde tarihsel sırasıyla, Kızılbaş isyanının (yaklaşık 40 bin kızılbaşın katledilmesi) bastırılması (1512); Yavuz Sultan Selim'in İran üzerine yürütmesi (1514, Çaldıran Savaşı); Memluk Sultanlığının bozguna uğratılması (1516-7, Mercidabık Savaşı) ile Yavuz'un kendisini Arapların kurtarıcısı olarak görmesiyle birlikte Arap Yurdunun büyük bir bölümü kontrol altına alınarak, Suriye, Mısır ve Hicaz; Mekke, Medine ve Kudüsün hamisi haline gelmiştir (Davison, 2016: 30). Böylece, Arap dünyasından sünnilik ve şeriat da Osmanlı'da daha fazla görünür olmuştur. Fakat diğer taraftan, dış dünyaya duyulan entelektüel ilgiyle Hindistan ve doğu bölgeleriyle kurulan temaslar artmıştır ki bu evreye Giancarlo Casale "Osmanlı'nın Keşif Çağı" demiştir (Shefer-Mossensohn, 2019: 95).

Ne ki 16. yüzyılın son çeyreğinde acı bir hadise vukû bulmuştur. 1577'de<sup>7</sup> İstanbul'da Galata tepesinde Rasathane-i Hümayun kurulmuş ve Sultan III.

7 1575'de inşaatın başladığı bilinmektedir. Yıkım yılı da yaklaşık 1579-1580'dir (Mordtmann 2009: 120).

Murad, Sokullu Mehmed Paşa ve Hoca Sâdeddin Efendi'nin hamiliğinde faaliyet göstermiştir. Hamilerinden ziyade icrâcısı Takıyyüddîn ile anılan rasathanede çeşitli alanlarda uzmanlaşmış kişiler çalışmıştır. Lewis, bu rasathanenin ekipman ve uzman personel bakımından Takıyyüddîn'in çağdaşı olan Tycho Brahe'ninkine denk olduğunu söyler (Lewis, 2021b: 95). Büyüklüğü konusunda ise seçik bir bilgi yoktur; ama içinde astronomların ve görevlilerin lojmanlarının, ayrıca bir kütüphanenin yer aldığı büyüklükte olduğu biliniyor (Tekeli, 1993: 70). Kurulduktan sonra İstanbul semalarında bir kuyruklu yıldız rastlanılmış ve bununla ilgili çeşitli yorumlar yapılmıştır. Aynı zamanda münecimbaşı olan Takıyyüddîn kuyruklu yıldızın geçişini İmparatorluk açısından hayra yormuştur. Başlarda Takıyyüddîn'in kehaneti isabet bulmuş ve Osmanlı ordusu Safevileri yenmiştir, fakat çok geçmeden bazı talihsiz hadiseler yaşanmıştır; salgından kaynaklı içinde bazı saray mensuplarının da olduğu ölümler gibi. Bu tür hadiseler Takıyyüddîn'e karşı muhalefet için uygun ortamı yaratmış ve bu atmosferde baş müftü Şeyhülislam Şemseddin Efendi'nin<sup>8</sup> fetvası etkili olmuştur. Şeyhülislam, "göklerdeki sırları örten perdeyi kaldırmayı" bir hadsizlik saymış, bu doğrultuda ilahi sırların ya da mucizelerin faş edilmesine yönelik bir faaliyet olarak gördüğü astronomi ve daha ziyade astroloji gibi bilgi alanlarıyla uğraşmanın ülkeleri felakete sürüklediğini ifade etmiştir. Aynı zamanda, Sokullu Mehmed'in ve hoca Sadeddin'in de siyasi rakibi olan Şeyhülislam, nihayet Kaptanıderya Kılıç Ali Paşa'yı rasathaneyi kapatmak-yıkma üzere ikna etmiştir (Shefer-Mossensohn, 2019: 61-63). Ancak rasathanenin yıkılması, sonrasında Osmanlı'da astronom ya da astrologların çalışma imkanını ortadan kaldırmamıştır. 16. yüzyıldan sonra da Osmanlı astronomları pek çok teorik ve pratik eser vermiş ve 20. yüzyılın başına kadar astronomi aletleri hakkında pek çok risale yazmışlardır (Fazlıoğlu, 2021: 176).

16. yüzyıldan itibaren yine benzer dönemde bilim alanında yaşanan Rasathâne Vakası'ndan önce ve bir tanesinin bu vakayı da tetiklediği düşünülen (Mordtmann 2009: 116), tarih boyunca yüksek toleranslı, "kültür ağırlıklı Türk İslâmiyeti"ne karşı ciddi düzeyde sadece iki siyasî-dinî bağnazlık hareketi görülmüştür. Bunlardan biri 16. yüzyılda Mehmed Birgivi ve onun 17. yüzyıldaki devamı olarak Kadızâdeliler Hareketi; diğeri de Vahhabiliktir.

8 Hristiyan Dünyası'nda olduğunun tersine, İslâm Dünyası'nda ulema ya da din adamları devlet mekanizmanın bir parçasıydı. Dinsel kurumların başında bulunan Şeyhülislam Halife-Sultan tarafından atanmaktaydı, bu nedenle devlet politikasından azade, özgür kişiler değillerdi. Bu durum aynı zamanda İslâm aleminde dünyevi herhangi bir hadisenin neden aynı zamanda dinsel olduğunu ya da dinsel boyutuyla ete alındığını da açıklar (Ceylan, 2011: 182). Dünyevi her olgu ya da sorunun aynı zamanda dinsel bir optik içerisinde de işlenmesi ya da hesaba çekilmesi gerektiği fikri, zaten bir süredir yapılamayan bilimin, bilimsel faaliyetin giderek körelmesine yol açmıştır. Körelme şüphesiz 'ezeli düşman' olan Batı'da yükselen yepyeni ilmf faaliyet tarafından çepeçevre kuşatılınca tümüyle hissedilecektir.



Her iki hareket de ufku daha geniş olan Hanefîliğe nispetle nasların literal anlamını daha fazla öne çıkaran, bu yönüyle de aşırı dogmatik olan Hanbelî mezhebesinden doğmuştur (İnalçık, 2017: 224). 16. yüzyılda güçlenen selefi eğilimle ismi müsemma olan Birgivî Mehmed Efendi'nin *el-Tarîkat el Muhammediyye* (1572) adlı eserinde yaptığı ilim sınıflamasında şeriatla münasebetine göre üç şey ayırt edilir: Yapılması a) buyrulan, b) yasaklanan, c) uygun görülen ilimler. Yasaklananlardan birkaçı (aklı başında, dindar kimselerin dinsel akidelerin doğruluğunu ortaya koymak üzere yapacağı faaliyetler hariç) kelâm ve (İslâm'ın uygulanmasına yardımcı olan astrolojik faaliyetler hariç) yıldız ilmidir. Buna göre metafizik şeriata uygun olduğu ölçüde mübahtır; uygun olmayan yerler öğretilemezdir. Şöyle demiştir: “Derim ki: “Şayet ay ya da güneş tutulması ya da deprem veyahut bunun gibi olaylar falanca zamanda olur denilir ve zamanı geldiğinde o olur!” gibi hükümlerden dolayı yıldız ilmi (*ilm el-nücûm*) yasaklanmıştır. *Kible* yönünün ve namaz vakitlerinin (*el-mevâkit*) belirlenmesine gelince, ki *hey'et* diye adlandırılan ilimlerdir, bunlar namazın şartlarından ve araştırma olgusuyla bilinmek zorundadır ve bu ilim, bilginin ve tahkikin şartlarından biridir. Bu yüzden onun çalışılması mübahtır” (Birgivî'den aktaran Al-Rouyhab, 2019: 297). Birgivî, tüm bilimleri ve felsefî faaliyetleri yasaklamayı teklif eden biri değildir. Onun amacı, şeriata gelebilecek olası zararlarla mücadele etmektir. Bu yönde, düşünsel faaliyetlere kısıt getirilmesi gerektiğine inanır. Çünkü ona göre kelâm gibi bir alan liyakatsiz kimselerin tasarrufuna bırakılırsa, İslâm'da deformasyonun önü alınamaz (Demir, 2018: 157). Burada gerek Gazâlî, gerekse Birgivî gibi isimler, her ne kadar yararlı ve zararlı olmak üzere ilimleri ayırarak, belli tarzda ilmî faaliyete müsaade etmiş olsalar da, esasında “fikhî temelde” tüm ilimleri hesaba çekmiş ve bu nedenle bilim-felsefe alanında *istenildiği gibi* araştırma yapılamamasına, 18. ve 19. yüzyılda dahi sorunun önünde sonunda vahiy-akıl ya da din-bilim veya din-felsefe çatışmasına dönüşmesine “katkı” yapmış görünmektedirler.

## 17. Yüzyıl Osmanlı'sında Sorunlar ve Müdâhaleler

15. yüzyılda Osmanlı'da yerleşen mutlak ve bölünmez bir hâkimiyet anlayışının ardından, 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bozulmaya başlayan devlet nizâmı, Kanunî dönemi yazılan siyasetnâmelerin konusudur. Özellikle medreselerde eğitim ve öğretimde baş gösteren bozulmayla birlikte, buradaki hocalar eski yasayı izlemedikleri için eleştirilmişlerdir. Bir başka deyişle, yeni âlimlerin cehaletinin nedeninin, eski âlimlerin izlediği 'Kânûn-ı Kâdim'in bozulmasından ileri geldiği düşünülmüştür. Bu nedenle, 17. yüzyılın sonuna kadar Osmanlı düşünürlerinin peş peşe kaleme aldığı yazılar

bozulma, ıslah veya tanzim üzerinedir; kurtuluş reçetesi ise genelde *altın çağa* dönüş üzerinedir (İnalçık, 1990: 30). Bu yazılar esasen geleneksel olana ilişkin birtakım anatomik incelemeler olarak değerlendirilir. Padişahıtan reâyâyâya, yeniçeriden ulemâyâya kadar tüm sınıfların işlerliğinin bozulduğunu tespit ediyor ve bunalımı sona erdirmek için eskiye dönmeyi teklif ediyorlardı, ancak yeni olana dair hiçbir ipucu sunmuyorlardı. Onlara göre ıslah eski düzene dönmek demektir. Bu bakışta ‘değişme’den iyi bir şey çıkmaz, sadece ihtilâl yaratır (Berkes, 2012: 39).

Bu dönemde, hakikat arayışından ziyade siyâsî bir arayış ön plandadır. Artan eleştiriler üzerine, Koçi Bey ve Kâtib Çelebi gibi isimler bozulmaya neden olan unsurları ciddiyetle düşünmeye başlamış ve 16. yüzyıldan itibaren medreselerde aklî ve naklî ilimlerde bir gerileme olduğunu tespit etmişlerdir. Koçi Bey’e göre önceleri medrese ilmi tahsil edenler, devlete hizmette kusur göstermezlerdi, çünkü ilim için katedilmesi gereken “uzun ve çetin” bir yol vardı, fakat 1594’te şeyhülislam ile kazaskerlerin görevden alınmaları, bu korku ikliminde sonrasında yerlerine gelecek olanların yönetime hoş görünmek için çeşitli ‘şaklabanlıklar’da bulunmalarına neden olmuş ve uzun ve çetin ilim yolu kısalarak, lââyık-olmadan, adam-kayırmacılıkla iş başına gelen müderris ve kadılar ortaya çıkmıştır (Demir, 2018: 246; Adıvar, 1982: 126-127). Gerçi, 15. yüzyıldan beri Ulemânın çocuklarına iltimas gösterildiği biliniyor, fakat kayırmacılık bu dönemde doruk noktasına ulaşmıştır. Söz gelimi, Hoca Sâdeddin’in beş oğlundan ikisi Şeyhülislâmlığa, diğer ikisi Kazaskerliğe ve bunların da çocukları Şeyhülislâmlığa getirilmiştir (Bakkal, 2021: 247). Hâl böyle iken, ilim alanında âlimi cahilden, gerçeği sahteden, daha ehliyetli olanı daha az ehil olandan ayırt etmek güç hale gelmiştir. Bu atamalarla ilgili ünlü Risâlesi’nin 6. bölümünün sonunda kaydedilen şu cümle tarihîdir: “Müsâmaha ile âlem elden gider” (Göreceli Koçi Bey, 46). Yine, bozulma üzerine çok ciddi çözümler yapmış olan (bazı araştırmacıların referans gösterdiği, fakat diğer bazılarının da tarihsel gerçekliği doğru yansıtmadığını ileri sürdüğü) Kâtib Çelebi, medreselerde eğitimdeki, din ve ahlak alanındaki bozulmanın esas nedenini ilmiye sınıfındaki niteliğin giderek azalmasına bağlamıştır. Nedenlerden biri, Koçi Bey’in de işaret ettiği gibi, liyakatin ortadan kalkması, rüşvetin ilmiye sınıfında yaygınlaşması ya da haksız kazanç ise diğeri de felsefenin zamanla medreselerden kaldırılmış olmasıdır. *Mîzânü’l-Hak fî İhtiyâri’l-Ehak*’da “medreselerden felsefe derslerinin kaldırılması hadisesi”yle ilgili şunları kaydeder:

Ulu Osmanlı devletinin ilk çağlarından Sultan Süleyman Han zamanına gelinceye dek hikmet ile şeriat ilimlerini uzlaştıran gerçek araştırmacılar ün

salmışlardı. Ebülfeth (Fatih) Sultan Mehmed Han, Medâris-i Semaniye'yi yaptırıp kanuna göre iş görülüp okutulsun diye vakfiyesinde yazmış, Haşîye-i Tecrid ve Şerh-i Mevâkif derslerinin okutulmasını bildirmişti. Sonra gelenler bu dersler felsefiyattır diye kaldırıp yerine Hidâye ve Ekmel derslerini okutmaya akla uygun gördüler. Yalnız bunlarla yetinmek akla uygun olmadığı için ne felsefiyat kaldı, ne Hidâye kaldı, ne de Ekmel. Bununla Osmanlı ülkesinde ilim pazarına kesat gelip bunları okutacak olanların kökü kurumaya yüz tuttu. Kıyıda köşede, Doğu Anadolu'da [Ekrad diyarında] yer yer kanuna göre ders gören öğrencilerin daha başlangıçta olanları bile İstanbul'a gelip büyük tafrı satar oldular. Onları gören kimi kabiliyetli insanlar zamanımızda hikmet öğrenmek istediler (Çelebi, 2008: 21).<sup>9</sup>

Şüphesiz, her dönemde olduğu gibi, 17. yüzyılda da artan idarî ve sosyal sorunlar, genel olarak, bazı karşı-çıkışları ve yeni-arayışları da beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda, Kadızâdeliler Hareketi olarak bilinen muhafazakâr bir topluluk, çözümlenin nedenini İslâmiyet'e sonradan eklenen unsurlarda görmüş ve çareyi Asr-ı Sa'adet'e dönmekte bulmuştur. Buna göre eksiksiz bir biçimde tatbik edilecek olan bir Şeriat ile idarî ve sosyal yapı ıslah edilebilecekti. Olan-biteni bu şekilde okuyup, kurtuluşu önceki dönemlerde arayan bir başka grup, çözümün 1450-1550 aralığında yüksek düzeyde başarılı olan toplum ve devlet politikasında bulunabileceğini ileri sürmüştür. Bu iki ütopyacı hareketten başka bir yolu yürümeği tercih eden, Kınalızâde Ali Çelebi ve Gelibolulu Mustafa Âli'nin izleyicileri olarak Kâtib Çelebi, Hezârfen Hüseyin Efendi ve Naîmâ gibi İbn Haldûn'un tarih felsefesini, nesnellik ve tarafsızlık sağlayacağı düşünülerek, kendi toplumlarının içinde bulunduğu duruma tatbik etmek isteyen tarihçilerin yanı sıra Veysî, Koçi Bey, Nâbî, Sarı Mehmed Paşa gibi teorik ufuklardan azâde doğrudan sorunları yaratan nedenler ve uygun-olanaklı çözümler üzerine düşünme eğiliminde olan kişiler de vardır. Denebilir ki büyüyen yönetsel ve toplumsal sorunlar, düşünürlerin daha ziyade siyasî bütün üzerine, siyaset felsefesi alanına yönelmelerine neden olmuştur. İbn Haldûncu çizgiyi izleyen düşünürler toplumların tarihsel süreçte ne tür yasalılıkla varlığını sürdürdüğünü merak ederek, esasen, içinde yaşadıkları toplumun geleceğine dair bir öngörü edinebilme kaygılarından kurtulmak istemişlerdir (Fazlıoğlu, 2021:

9 Bu konuda Kâtib Çelebi'yi tümüyle haklı bulmayan araştırmacıların olduğunu da belirtmek gerekir. Buna göre dönemin düşünce atmosferinde "şerh-i mevâkif ve haşîye-i tecrid" birer kelâm kitabıdır ve kelâm aklî ilimler kapsamında tasnif edilir. Bu nedenle, Kâtib Çelebi'nin esas şikâyetinin aklî ilimlerin medreselerde gerektiği gibi okutulmamasına ilişkin olduğu ileri sürülür. Söz gelimi, Muallim Cevdet'e göre Kanuni ve Kâtib Çelebi'nin yaşadığı dönemde Şerh-i Mevâkif ve Şerh-i Makâsid adlı eserler kesinlikle medreselerde okutulmaktaydı. Fakat Takıyyüddîn'in Rasathanesi'nin yıkılmasıyla birlikte fen ve felsefe derslerinin gözden düştüğüne de dikkat çeker (Bakkal, 2021: 229, 247).

172). Bu bağlamda, 17. yüzyıl Osmanlı Dönemi bir “İbn Haldûn Çağı” olarak anılır (bu etki bir asır sonra güç kazanacak olan Nizâm-ı Cedîd akımıyla giderek azalacak ama tümüyle tükenmeyecek, 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar tarih ve toplum düşüncesinin/felsefesinin şekillenmesine etki etmeyi sürdürecektir) (Demir, 2018: 177-179). Bu dönemde yoğun şekilde okunan *Mukaddime*’nin<sup>10</sup> Osmanlı’nın içinde bulunduğu koşullara tatbik edilmesiyle meseleler teorik ve pratik bakımdan anlaşılmağa çalışılmıştır.

İbn Haldûn’un tarih felsefesini tatbik etmek isteyen tarihçilere göre Osmanlı Devleti, Üç Durum Yasası (Gelişme, Duraklama ve Çökme) uyarınca nihayetinde kaçınılmaz bir son olan ‘çöküş’ün sinyallerini vermeye başlamıştı. Ne ki İbn Haldunculuğun toplumda yaratacağı derin karamsarlığı az da olsa yumuşatabilmek adına daha gerçekçi ve öngörülse anlamda yenden yorumlama gereği duyulmuştur (Demir, 2018: 208). Çünkü asr-ı saâdete ve altın çağa dönüşü teklif eden kesimlerin umutvar söylemleri karşısında İbn Haldûncu bir reçetenin pek etkili olmadığı düşünülebilirdi. Bu yoruma göre çöküş kaçınılmaz bir son olsa da, onu münâsîp tedbirlerle geciktirmek mümkündür (Okumuş, 2006: 144; İnalçık, 1997: 48). İbn Haldûn’un pek kul-lanışlı olan kuramını, biraz mesafe alınıp, içinde yaşadıkları dönemin ve İmparatorluğun koşullarını da göz önünde bulundurarak güncelleme arzusunun önemli bir nedeni de şüphesiz İmparatorluğun “devlet-i ebed müddet” olduğuna dair inançtır (Turan, 1979: 56). Gerçekte, bu inanç üzerine bir kuramı revize etme girişimleri bile, kendi başına, Osmanlı düşünürlerinin salt taklit’i aşan, yorumcu, yeni-arayış içinde olan yönlerine işaret eder. Anlaşılacaktır ki İbn Haldûn’un kendisinin dahi kesin bir çözüm önermediği “çöküş” meselesine ilişkin Osmanlı’da çareler aranmıştır. İbn Halduncu organik devlet ve toplum anlayışını bu yeni haliyle ortaya koymuş seçkin isimlerden en etkili birkaçına değinmek gerekirse, ilkin, İbn Haldunculuğun seçkinleşmesinde özellikle Kâtib Çelebi’nin, namıdiğer Hârîka Kâtib’in (*Scriptor Mirabilis*) katkısının pek büyük olduğunu teslim etmek gerekir. Kâtib Çelebi’ye göre insan bedenini oluşturan dört sıvıya (kan, balgam, safra ve sevda) ve onu yöneten kuvvete karşılık, toplum gövdesinde de dört sınıf (âlimler, askerler, tâcirler ve çiftçiler) ve yönetici güç olarak ‘sultan’ bulunur. Bir başka deyişle, Ahlât-ı Erba’a’nın Erkân-ı Erba’a’ya tahvil ederek, sağlıklı bir yapının nasıl olması gerektiğini anlamaya çalışır. Buna göre gerek bireysel gerekse toplumsal düzeyde bütünlüğü sağlamak için esasen dengeyi gözetmek gereklidir (Çelebi, 1602: 124-26). Çünkü dengenin bozulduğu

10 İlk beş bölümü 18. yüzyılın ilk yarısında (1730) Şeyhülislâm Pîrîzâde Mehmed Sahib Efendi tarafından, son kısmı ise 19. Yüzyılın ortasında Cevdet Paşa eliyle tercüme edilen *Mukaddime* 1860-1861’de İstanbul’da basılmıştır (Okumuş, 2006: 142).

durumda –örnekse, çiftçilerin sayısı azaldığında ve askerlerin sayısı arttığında gelir-gider oranı değişeceğinden- hastalık kol gezer; hasta olmamak için tedbir almak icâb eder. Toplumsal bağlamda, adalet dengenin tecellişiyle sağlanır; dengesi bozulan toplum için kurtuluş yoktur (Berkes, a.g.e., s. 31). Kâtib Çelebi'ye göre tıpkı bir insanın doğal ömründe olduğu gibi (sinn-i nümuvv ve sinn-i vukûf ve sinn-i inhitât), toplumların da 'gelişme' (zamân-i nümüvv), 'duraklama' (zamân-i vukûf) ve 'çöküş (zamân-i inhitat) dönemleri vardır. Buna göre nasıl ki güçsüz olan güçlü olandan evvel çözümlerse, güçlü toplum güçsüz toplumdaki sonra çöker (Çelebi, 1602: 122). Buna karşın, İbn Haldûn'un aksine, bazı yapısal önleyicilerle –örnekse, halkı hakka bağlayan bir kılıç sahibi ile- bir toplumun ömür süresinin uzatılabileceğini ileri sürer (Ülken, 1991: 181). Yine, Kâtib Çelebi'den ciddi ölçüde istifade etmiş olan Naîmâ'ya göre de 17. yüzyılda Osmanlı'nın çöküş döneminde olduğuna işaret eden bazı emâreler vardır: gelir-gider dengesindeki bozulma, savaştan kaçan askerler, halkı aldatan tâcirler, kol gezen adâletsizlik. Buna karşın, âkil bir kişinin ya da "büyük adamlar"ın öncülüğünde alınacak sıkı önlemlerle temin edilen adalet sayesinde çöküş müdahale edilebileceğini, en azından devletin ömrünün uzatılabileceğini düşünür (Naîmâ Mustafa Efendi, 2007: 30, 33-40; Arslantürk, 1997: 77, 98).

Bu bilginlerin çabası özellikle din ve adalet bağlamında pek etkili olmuştur. Öyle ki 17. yüzyıldan itibaren güçlenen siyâsî ve dinî hareketlerin yayılımı, esasen Çınar Vakası ve Köprülü Mehmed Paşa'nın sürgün emriyle birlikte, aynı zamanda Kâtib Çelebi ve bu hareketlerin saldırılarına doğrudan muhatap olan tasavvuf erbabı gibi ileri görüşlü kişilerin de katkılarıyla durdurulmuştur [tabi bu hareketler medreselere sızarak, 18. yüzyılda Saçaklızâde gibi kimi âlimlerde yeniden karşılık bulmuş ama buna karşın Yirmisekiz Mehmed Çelebi ve İbrahim Müteferrika gibi isimler bu etkiden sıyrılarak, Avrupa yönünde bir istikamet belirlemişlerdir]. Bilindiği gibi, Sîvâsîler ile Kadızâdeliler arasındaki kavga 17. yüzyıla özgü bir mesele değildi, köklü bir problemin Osmanlı Dünyasında yeniden hortlayan bir versiyonudur; geçmişî Gazzâlî-öncesine kadar taşınır. Şüphesiz, bu hareketler, 17. yüzyıldan itibaren Osmanlı Düşünce Dünyası'nda karşılık bulmuş ve akîl ilimlerle olan meşguliyete, bilime ve felsefeye karşı olumsuz tavır alınmasına neden olmuştur.<sup>11</sup> İfrat ve tefrit yoluna giden her iki grubu da aşırılıkla suçlayan ve aralarındaki çatışmayı Besûs Savaşı'na benzeten Kâtib Çelebi *Mîzânü'l-Hak fî İhtiyâri'l-Ehak*'da tolerans sahibi, uzlaşmacı, dengeyi göze-

11 Bu konuda aksi görüş bildirenler de olmuştur. Söz gelimi, Al-Rouyhab, Halil İnalıcık'ın "Bağnazlığın Zaferi" isimli tezine karşı çıkarak, akîl ilimlerin bütün 17. ve 18. yüzyıl boyunca hız kesmeden güçlü bir şekilde ilerlediğini ileri sürer. Bkz; (Al-Rouyhab, 2019: 294).

ten bir müdahaleyle herkesi akla ve ilime davet etmiştir (Çelebi, 2007: 93). Ona göre her mevzuda dönemin koşullarını dikkate alınmalı ve bu koşullara uygun politikalar geliştirilmelidir; çünkü çağın gerekleri değiştiği ölçüde, fikirler ve uygulamalar da değişir. Pek çok görüşüyle içinde bulunduğu toplumun koşullarının çok ötesinde olmasıyla seçkinleşen Kâtip Çelebi, Batılı araştırmacıların da epey ilgisini çekmiştir. Adıvar onu şu sözlerle niteler: “Şurası muhakkaktır ki, Osmanlı Türkiyesinde Kâtip Çelebi, ilk defa olarak Batı ilmiyle sıkı temasa girmeye başlayan ve özellikle o ilmin değerini ve önemini takdir eden ve Batı ilmiyle Doğu ilmi arasındaki şeddi yıkmaya kalkışan zat olmak dolayısıyla, kendisini «Türkiye'nin ilim devrimcisi» diye anmasak bile, Türkiye'de ilim rönesansının müjdecisi gibi sayabiliriz. Öte yandan şunu da söylemeliyiz ki, Kâtip Çelebi'yi herhalde XVII. yüzyılın ilim dahileri arasında saymak kabil olmasa da, bu çalışkan bilginin o ilim devleri yanında ancak okur yazar bir adam mertebesinde kalacağını da iddia etmek doğru olamaz” (Adıvar, 1984: 150-151).

## 17. ve 18. Yüzyıl Avrupa'sında Kültürel ve Zihinsel Dönüşüm

16. yüzyıla kadar Avrupa'daki bilimsel-felsefi faaliyetler ağır tempoda seyretmiştir. Ancak 17. yüzyıl Avrupa'da çok daha hızlı bir tempoda, Rönesans ve Reformasyon'la gelen birikimin ürünlerinin alınmaya başlandığı, gerçek anlamda bilimsel teori ve pratiğin başladığı dönemdir. Gerek kültürel gerekse zihinsel bakımdan büyük sorunların yaşandığı bir dönemde bilim alanında Galilei, Kepler ve Newton gibi bilim adamlarına koşut olarak felsefe alanında Descartes, Spinoza, Leibniz gibi filozofların<sup>12</sup> önceki dönemlere ait bilimsel ve felsefi birikimi aşip yeni bir bilim ve felsefe anlayışının serpilmesi için sundukları katkılar çok büyüktür.<sup>13</sup> Aynı zamanda bilim-felsefe alanında bir özgürlük mücadelesi olarak da okunabilen bu girişimlerle, 17. yüzyılda

12 Bu sırada gerek Ada'da gerekse Kita'da bilimsel-felsefi bir bağlantısallık içinde gelişmelere katkı sunmuş olan pek çok isim vardır; Gilbert, Bacon, Galilei, Kepler, Gassendi, Hobbes, Harvey, Huygens, Pascal, Newton, Hooke, Halley, Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz, Locke, vd.

13 Sayılı'nın Sachau'dan aktardığı şu belirleme kabul görmüştür: “Dördüncü yüzyıl (Milâdi onuncu yüzyıl) İslâm Dünyasında hüküm süren zihniyetin tarihi bakımından bir dönem noktası teşkil eder...El Eş'arî ile El Gazâlî bu zihniyete yeni bir istikamet vermemiş olsalardı, Araplar Galileileri, Keplerleri, ve Newtonları yetiştiren bir millet olmuş olabilirlerdi” (Sayılı, 1963: 10). Fakat Sayılı'ya göre bu yorumun bir takım ön kabulleri vardır. Buna göre, duraklama olmasaydı, Yeni Çağ Avrupa'sınıninkine denk bir bilimsel faaliyet ortaya koyulabilirdi. İkincisi, duraklama ya da yavaşlamanın belirleyen esasen dinsel birtakım görüşler ve bunları savunan bazı aktörler/düşünürlerdir. Bilim adamları elbette ki birbirlerinden ayrı coğrafyada ve aynı zamanda aynı keşifler yapabilirler. Fakat pek çok örneği sayılabilecek olan bu keşifleri bütüne teşmil etmek mümkün müdür? En azından bu tür bir iddianın akla aykırı olmadığı söylenebilir. Kaldı ki Avrupa'da bilimsel faaliyetlerin 16.yüzyıla kadar pek ağır seyrettiğini biliyoruz. Denilebilir mi ki Avrupa'daki 10-14. yüzyıllardaki faaliyetler 16. ve 17. yüzyıldaki bilimsel gelişmelerdeki sıçrayışa zorunlulukla garantörlük etmiştir? Burada da bocalayabiliriz. Ancak eğer ilmi faaliyetlerde duraklama olmasaydı, pekala İslâm dünyasından ilim insanları tarafından da önünde sonunda aynı keşiflerin yapılabileceğini ileri sürmek akla aykırı değildir (Sayılı, 1963: 11-12).

yaşayan bir düşünürün doğanın esasen maddi parçacıklardan oluşan bir mekansallık olduğu fikrini, dolayısıyla geometriyi işe koşarak, *düşünmesine* bir sınır çizmesi beklenir. Bu dönemde geliştirilen yeni tasarımda doğa artık bir canlı organizma değil, bir makinedir. Yeni tasarım evrenin çehresini (ya da kendini sunuş tarzını) değiştirerek, onu artık sonsuz ve geometrik bir saha haline getirmiştir. Sonsuzluk tasarımı aynı zamanda ya da birçok bakımdan Tanrısızlığa da işaret eder (Collingwood, 2020: 112). Modern dönemde doğa araştırmalarında esas itibarıyla doğa-üstü ya da doğa-dışı hiçbir varlık dik-kate alınmaz, fakat doğa sadece doğa-içindeki varlıklardan hareketle anlaşıl-maya çalışılır. Bu anlamda doğa bilimi artık tümüyle mekanik fizik yapma-yı ifade etmekteydi. Yeni kavrayışta rasyonalitenin bütününe sirayet ettiği, kendi kendisini yaratan değerli bir yapı olduğu sayılısıyla doğanın tanrısal karakteri gün yüzüne çıkarılmıştır. 17. yüzyıldan itibaren bilimsel olana uy-gunluğu gözetilmeksizin doğaya ilişkin hüküm çıkarmak güçtür. Filozofun ufkü da doğal varlık alanına dairdir. Bu nedenle, ontolojik, epistemolojik, etik ve siyasî alanda, çoğunlukla, doğaüstü nedenler dışta bırakılarak, salt doğal nedenlerle araştırma yapılmıştır (Cevizci, 2001: 4). Modernler, doğa-nın tüm süreçlerinin gözlemlenebilir ve matematiksel olarak ifade edilebilir olduğuna ilişkin güçlü bir rasyonel inanca sahiptirler. Buna göre doğada hareket yasalarına tabi olmayan hiçbir şey yoktur. Bu bakımdan, organizma olarak doğa tasarımından mekanik doğa tasarımına geçiş, insanların doğaya bakış açılarında da ciddi dönüşüm yaratmıştır. Çünkü organik doğa anlayışında ekolojik bir tutumu beraberinde getiren bir değerler sistemi vardı, tıpkı Capra'nın Merchant'tan aktardığı gibi:

Canlı bir organizma ve besleyip büyüten tarzındaki yeryüzü imgesi [eskiden] insanların eylemlerini sınırlayan kültürel bir kısıtlama olarak iş görmüştü. Bir insan, nasıl seve seve annesini katletmez; altın çıkarmak için onun bağırsaklarını deşmez ya da onun bedenini kötürüm etmezse...canlı ve duygulu bir hâlde tasavvur edilen yeryüzüne karşı da tahrip edici eylemler icra etmek insanın ahlâkî davranışının bir ihlâli olarak görülürdü (Capra, 2009: 70).

Yeni doğa tasarımıyla birlikte, Batı'nın epistemolojik çevreninde ve yöntem arayışında çok ciddi kırılmalar meydana gelmiş; bilimsel, felsefî, dinî, içtimaî, siyasî ve en önemlisi kişi olarak insanî çok önemli gelişmelere ve değişmelere yol açmıştır. Nitekim yeni dünyaya uyum sağlayabilecek olan yeni bir zihniyetin yaratılması gerekir. Bir başka ifadeyle, doğayı kendi anlayışına uydurmaya çalışanların aksine kendi anlayışlarını doğaya uydurmaya çalışan insana ihtiyaç vardır. Epistemolojik bakımdan, bilgi artık salt kendisi için değil, sağladığı pratik yararlılık, doğayı tahmin/kontrol etme,

konfor ve güç için değer kazanmıştır. Siyaset açıdan bakıldığında, 16. yüzyıl sonrasında Avrupa'nın siyasî yapısının mutlak iktidar kurmaya uygun olması, fakat iktidarın bazı sınıflarla paylaşılmak durumunda kalınması nedeniyle geçmiş nizâmı koruma çabasında olunmamış, daha ziyade geleceği inşa etme kaygısı güdülmüştür. Pek çok yönetim tarzının olumlu ve olumsuz yönleri ortaya konulmuş, bu bağlamda Antik Yunan'dan Platon ve Aristoteles gibi büyük filozofların politikaya dair eserleri tercüme edilmiştir. Bununla birlikte, Thomas More ve Machiavelli gibi düşünürler de siyaseti yönlendirebilecek bazı teklifleri içeren politik eserler sunmuşlardır. Monarşiden nihayetinde demokrasiye doğru bir evrilmeye sonuçlanan Avrupa siyasetinin özellikle 17. ve 18. yüzyılda politik ve hukuksal temelleri sağlamlanmıştır. Batı'nın 18. yüzyılının toplumsal ve politik süreçlerine fikrî bakımdan yapılan tüm müdahaleler bütünü genel olarak "Aydınlanma" terimiyle karşılanır. 18. yüzyılın "Akıl Çağı" ya da "Aydınlanma" olarak anılmasının en güçlü nedeni, bu dönemde gerek bireysel, gerek toplumsal gerekse siyasal sorunların, vahye veya inancın akidelerine başvurulmaksızın, üstün bir güç tarafından belirlenmemiş olan akıl ve felsefî yöntemlerle, daha doğrusu insanın kendi aklını iyi ve güvenilir şekilde kullanmasıyla çözülmeye çalışılmasıdır. Çalışılmasıdır, çünkü Kant'ın 18. yüzyılda ifade ettiği gibi, bu dönem henüz fiilî olarak erişilmiş bir durum olarak aydınlanmış bir çağ değildir:

Şimdi, acaba aydınlanmış bir çağda mı yaşıyoruz? sorusu sorulunca, yanıt şöyle olacaktır: Hayır, aydınlanmış bir çağda değil, fakat aydınlanmaya giden bir dönemde, bir aydınlanma döneminde yaşıyoruz. Şimdiki zamanlarda olduğu gibi, insanlığın bir bütün olarak başkasının rehberliği olmaksızın, dinsel konularda kendi aklını iyi bir biçimde ve güvenilir bir şekilde kullanma durumunda olması ya da bu duruma getirilebilmesi için kat edilecek daha çok yolumuz var. Fakat bu yönde özgürce çalışmak için şimdi onların yolunun temizlenip aydınlatıldığına ilişkin farklı göstergelere sahibiz; böylece evrensel aydınlanmaya giden yoldaki engeller, insanın kendi suçuyla düşmüş olduğu bu ergin olmayış durumundan kurtuluşuyla ilgili güçlükler yavaş yavaş da olsa giderek azalmaktadır. İşte bu bakımdan çağımız bir aydınlanma çağıdır, ya da Friedrich'in yüzyılıdır (Kant, 1984: 213).

Batı Dünyası'nda gerçekleşen (burada en rafine haliyle temas edilen) faaliyetler göz önünde bulundurulduğunda, şu önemli soruyu sormak gerekir: Avrupa'da 15. yüzyılda Rönesansla başlayıp 17. yüzyılda gerçekleşen güçlü bilimsel ve felsefi devrimlerle, 18. yüzyılda Aydınlanma ile ivmelenen modernite, Osmanlı Düşünce ve Kültür dünyasında yeterince karşılık bulabilmiş midir ya da Osmanlı Dünyası buna karşı nasıl tepkiler vermiştir?



## **Avrupa'daki Bilim-Felsefe Faaliyetlerinin ya da Kültürel ve Zihinsel Dönüşümlerin Osmanlı'daki Karşılığı Üzerine**

İlk bakışta, açıkçası, Avrupa'nın bilim ve felsefe alanındaki ilerleyişi karşısında, "böyle bir kültür ve zihniyet karşısında ne yapılabilirdi ki?" şeklinde tümüyle teslim olmaktan başka bir çarenin olamayacağını hissettiren bir duygusal tepki vermemek çok güçtür. Henüz 17. yüzyılda Osmanlılar -ilmî ve kültürel açıdan kendilerine yetecek düzeyde kuruma sahip oldukları ya da kendi bilgi birikimlerinin iç ve dış dünyayı kuşatmaya yeter olduğunu düşündükleri için- Batı Dünyası karşısında hâlâ üstün olduklarına inanmaktaydılar. Sormak nihayetinde bir yol açmaktır, fakat insanların belli bir doygunluktan sonra artık sormaktan geri durdukları, sadece verili-yanıtlarla yaşamlarını sürdürmeye eğilimli olduğu da bir vakıadır. Bu bağlamda, İbn Sîna tıbbı hakkında Adivar'ın Bartold'un eserine Köprülü tarafından eklenen aynı isimli makalesinde işaret ettiği husus bu durumu anlamaya yardımcı olabilir: "Meselâ İbn Sînâ'dan sonra tıbbın Şark'da ve hattâ Garb'da uzun zamanlar büyük bir terakki göstermemesini, bu büyük âlimin *Kânun nâmı*yle pek fazla mükemmel bir eser yazmış olmasına da atfetmek kâbilidir; çünkü o zamanın ilmî ihtiyaçlarını bu eser tamâmiyle tatmin edince ve tenkid ve tecrübe usûlü de inkişaf etmemiş olunca, tıbda yeni birşey beklemek hakikaten güçtür. Bunun bir misâlini, beşerin fikrine iki bin sene hâkim olan Aristo mantık ve felsefesinde de görüyoruz" (Adivar, 1984: 366-7). Şüphesiz, her uygarlık evvela kendine yeter olabilmek için mücadele eder. Ancak, bu dönemde kendine yeter olmanın, karşılaşılan yeni dünya düzenini dışta bırakarak sağlanamayacağı aşikârdı. Batı'nın gerek doğa bilimleri alanındaki başarıları, gerekse bu başarılarla uygun yeni bir zihin yaratma çabalarının ürünü olarak felsefî kuramları ve elbette elde ettiği teknolojik üstünlükle karşılaşma sürecince, tıpkı İslam Dünyası'nın Yunan Dünyası'yla karşılaşmasında olduğu gibi yine bir yönüyle olumsuz, bir başka yönüyle de olumlu olmak üzere farklı tarzlarda pozisyonlar alınmış, fakat bir türlü iki ayrı dünyayı telif etmeye yönelik formülasyon geliştirilememiş veya uygulamaya sokulamamış görünmektedir. Hâlbuki Yunan kültürüyle olan karşılaşmada (yaklaşık 8. yüzyıl) tereddütlerden kurtulup, Platon, Aristoteles, Galenos'un eserleri Arapçaya tercüme ettirilmiş ve bu tercüme faaliyetlerinin sonucunda büyük mütefekkirler yetişmişti. Bu bakımdan, aradan geçen asırlar boyunca değişen ya da değişmeye direnen şeylerin neler olduğuna dair ayrıca çözümlemeye muhtaçtır. Lewis'in konuyla ilgili Adivar'ın sert yorumunu da içeren tespiti şöyledir: "Avrupa'ya özgü Rönesans, İslam topraklarında hemen hiçbir etki yaratmadı ve Türk tarihçi Adnan Adivar'ın sözleriyle, 'bilimsel akım ilahiyat ve fikhın setlerine çarpıp dağıldı.' İslam dünyası 15. ve

16. yüzyıllarda Rönesans'ın yüzünü görmediği gibi bir Reform hareketi de yaşamadı” (Lewis, 2021a: 35). Fakat, 16. yüzyıldan itibaren coğrafî keşiflerin etkilerinin; 17. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ise astronomi ve tıp alanındaki yeniliklerin aktarılmasıyla Osmanlılar'ın geleneksel dünya, evren ve insan anlayışlarının kısmen de olsa bir değişmeye uğramış olması muhtemeldir. Yalnızca burada denebilir ki Avrupa'da çok ciddi zihinsel dalgalanma yaratan bu gelişmeler, Osmanlı'da aynı ölçüde bir karmaşaya neden olmamıştır. Elbette coğrafya, astronomi ve tıp alanındaki yeniliklerin Batı ve Doğu Dünyası'nda aynı, hatta benzer denebilecek değişmeler yaratmasının bir nedeni, iki dünyanın sahip olduğu ekonomik, toplumsal ve düşünsel birikimlerde aranmalıdır. Nitekim Batı'da olduğu gibi ya da Batı'ya kıyasla Doğu'da bilgi ile güç arasındaki bağ “gerektiği gibi” kavranamamış görünmektedir. Yukarıda dikkat çekildiği gibi, bir Avrupalı için coğrafî bilgi sadece bir bilgi değil, fakat daha ziyade sömürge alanları demekti; Osmanlılar için ise bu evvelâ coğrafya alanında yeni bir bilgi anlamında gelmekteydi. Bir başka nedeni ise Hristiyanlar'ın Dünya, Evren ve İnsan anlayışlarıyla karşılık içinde olan yeniliklerin, Müslümanlar açısından herhangi bir çelişki içermemesidir. Söz gelimi, Copernicus'un sistemi ve sonrasında kurulan sistemlerin Osmanlı alimleri ve astronomlarında pek de devrimsel bir etki yaratmamasının nedeni, Gazzâlî ve takipçilerinden beri iyice yerleşen hakim bir anlayıştan kaynaklanır (Demir, 2018: 120-121). Buna göre bilim adamı ya da filozofların astronomiyle ilgili ortaya koyduğu bilgiler dinsel olarak sakıncalı değildir. Oysa Batı Dünyası'nda Kopernikçilik ateist olmak neredeyse bir ve aynı şeydi. Bu nedenle, Güneş Merkezli Sistem'in Hristiyan Dünya'da yarattığı *yıkıcı teolojik etki* (Tarnas, 2012: 52-53), İslam Alemi'nde karşılık bulmamıştır. Çünkü Güneş Merkezli Evren Anlayışı'nın *Kitâb-ı Mukaddes*'teki ayetlerle çeliştiği yerde, *Kur'ân-ı Kerîm* açısından bu konuda tartışma yaratacak herhangi bir dogma olmadığından ve belki de Avrupa'daki tartışmalar henüz Osmanlı'ya intikal etmediğinden, salt matematiksel bir kuram ve teknik bir detay olarak değerlendirilmiş, fakat onun fizik dünyayla bağıntısını ve yaratacağı etkileri, söz gelimi evrendeki mevkiiinin değişebileceği göz ardı edilmiştir (İhsanoğlu, 1992: 738, 768). Müslüman Dünya'da evrenin ezeli-ebedi olmayıp, Tanrı tarafından yaratıldığını kabul etmek esastır; ne şekilde ve nasıl yaratıldığı, hangi yasalara göre yönetildiği veya merkezinde neyin olduğu meselesi daha az önem arz etmektedir. Örneğin, Erzurumlu İbrahim Hakkı (ö. 1780), Yer'in yuvarlılığıyla ilgili görüşün Şeriat'a aykırı olduğunu savunanlara karşı Gazzâlî'den yaptığı uzun bir alıntıyla esas meseleyi evrenin sonradan olup olmadığı meselesine indirger ve bu bağlamda evrenin yaratıldığı kabul edildikten sonra, ister

düz ister yuvarlak olsun, bunun din açısından sakıncalı bir yönü olmadığını, daha doğrusu dinî bir mesele olmadığını ileri sürer (Erzurumlu İbrahim Hakkı, 1981: 102).<sup>14</sup> Bununla birlikte, yaşam alanına dair antroposentrik bir paradigmayı kuran özgürlük, eşitlik ve haklar fikrinin, bir yandan teolojik ve diğer yandan politik olana karşı mücadelesinin Osmanlı-Türk Düşünce ve Kültür Havzası'nda ciddi bir karşılığı olduğu da söylenemez.

## İhtiyaçlar ve Aktarımlar

16. yüzyıldan itibaren Hristiyan Dünya mağlup, Müslüman Dünya ise gâlip bir edâyla hareket etmiştir. Avrupa'ya karşı üstünlük duygusu çok yoğun olan Osmanlılar her konuda ve her şeyde en ileri seviyede olduklarını düşünerek, artık değişmek değil, fakat muhafaza etmek kaygısı gütmüşlerdir (İnalçık, 2017: 96). Mağlup hissedenler, kendilerini mağlup edenlerin mevki-i müstahkemini ele geçirmek üzere hazırlık yapmakta ya da İnalçık'ın ifadesiyle “düşmanın üstünlük sırrını öğrenerek onu benimsemek ve ona karşı durmak”<sup>15</sup> tayken, Müslümanlar gâlip edâsıyla, mağlup ettikleri kesimin sonraki yapıp-etmeleriyle gerektiği gibi ilgilenmemiş ve sonuçta Hristiyan Dünya mücadeleden zaferle çıkmıştır. Özlü ve ihtiyatlı bir şekilde denebilir ki Hristiyan Dünya'nın şüphe'si, Müslüman Dünya'nın kesinlik'ine üstün gelmiştir.<sup>15</sup>

Osmanlı'nın ya da Türkiye'nin Batılılaşma süreci veya dışarıyla etkileşme sorunu hakkında pek çok farklı yorumlar yapılagelmiştir. Berkes, Osmanlı'nın Batı Geleneği'ne kapı komşu olmasına rağmen ve dahi ilk dönemlerde ondan etkiler almasına karşılık, Batılılaşmayı gerçekleştirmediğini ileri sürer (Berkes, s. 34). İnalçık ise Busbecq'in 1555'te [Lewis'in verdiği kaynağa göre ise 1560'da] yazdığı şu sözleri nakleder: “Dünyada hiçbir millet Türkler kadar faydalı bir icadı benimsemekte gönüllü değildir. Mesela, bizim küçük büyük topraklarımızı ve diğer icadlarımızı derhal kabul etmişlerdir” (İnalçık, 2017: 96). İnalçık'tan farklı olarak Lewis, tutumunu abartılı bulduğu Busbecq'in mektubunun geri kalan kısmını da aktarır: “Ancak hiçbir zaman kitap basmaya ve meydan saatleri inşa etmeye yanaşmadılar. Basıldığı takdirde kutsal kitaplarının kutsallığının kalmayacağını; meydan saatleri yaparlarsa da müezzinlerin otoritesi ile kadim âdetlerin zarar göreceğini düşünürler” (Lewis, 2021b: 138). Roderic H. Davison da Osmanlı'nın

14 Bu örnek aynı zamanda göstermiştir ki Osmanlılar 18. yüzyılda Hikmet ile Şeriat'ın sahası arasında bir ayırım yapılabilecek bir durumdaydı. (19. asırda da felsefe ile bilim arasında ayırma gidilecektir).

15 Philippe d'Iribarne'in şu tespiti genel olarak dikkate değerdir: “İslâm'da bilgi, içinde fikirlerin çarpışmasından bazen bir aydınlığın ortaya çıkacağı, bazen ise insanın tereddüt içinde kalacağı bir yaklaşım tarzıyla dünyayı keşfetmek üzere el yordamıyla ilerleyen endişeli bir araştırmacının ürünü olarak değil, şüpheye hiçbir yer bırakmayan yollarla yukarıdan alınan güvenli bir kazanım olarak görülmektedir” (d'Iribarne, 2017: 129).

fiziksel olarak kapalı bir coğrafya olmamasına karşılık, zihinsel olarak Batılı etkilere esasen kapalı olduğunu, ancak yavaş yavaş açılabilirdiğini ifade eder (Davison, 2016: 138). Öyle görünmektedir ki burada vurgulanması gereken en önemli şey, Avrupalı güçlerin bir ürününü ya da düşüncesini alımlamanın ötesinde, bilim ve teknolojiyle eksikliğini giderebileceğini düşünen bir toplumun, bilimin ve teknolojinin bu yeni dünya düzeninin sadece ürünü olduğunu kavrayabilecek bir derinlik gösterip gösterememesi meselesidir. Meselâ, askeri ve tıbbî alanda “kâfir”lerin ürünlerini kabul etmek bir ölüm-kalım meselesi gibi görülmüş, fakat bu bilimsel başarıları örgütleyen felsefe ve genel olarak sosyo-politik alt yapı aynı derecede fark edilememiştir (Lewis, 2021b: 96). Şüphesiz, bilimsel ürünleri yaratan süreçlerin ihmâl edilmesi, bu konularda kendine-yeter olduğuna ilişkin güçlü inanç nedeniyle ürünleri yaratan matematik, mekanik ve deneye dayalı bir doğa felsefesini kavrayamamanın/kavramak istememenin bir sonucudur.

Osmanlı Dünyası açısından en azından bilimsel anlamda Batılılaşma sürecinin kökleri -özellikle astronomi, coğrafya ve tıp alanında- on yedinci yüzyıla taşınabilir. Kâtib Çelebi coğrafya alanında Avrupalı bilginlerden nakiller yapmış ve 1648’de yazımına başladığı ve aralıklarla güncellediği *Cihânnümâ*’da coğrafî olarak dünyayı resmetmiştir. Yine astronomi alanında Zigetvarlı Tezkireci Köse İbrâhim Efendi, Noel Durret’in *Novae Motuum Coelestium Ephemerides* adlı eserini *Secencel el-Eflâk fî Gâyet el-İdrâk / İdrâkin Gâyesinde Feleklerin Aynası* (1660-1664) adıyla tercüme etmiştir ki bu çalışmanın bir özelliği de Copernicus’un kurduğu yeni sistemden ve diğer astronomlardan söz etmesidir (Kalaycıoğulları, 2017: 188). Tezkireci Köse İbrâhim Efendi, önsözünde bildirdiğine göre, eserin Arapça tercümesini dönemin başmüneccimi Müneccimek Şekibi Mehmed Çelebi’ye göstermiş, fakat Müneccimek eseri “Frenklerin bu kabil fodullukları çoktur” diyerek değersiz saymıştır (İhsanoğlu, 1992: 729, 733). Astronomi alanındaki bu temaslar<sup>16</sup> hem üreticilikten aktarmacılığa geçildiğini hem de henüz 1635-1647 aralığında Fransa’da basılan bir eserin henüz 1660’ta İstanbul’da eleştirel bir bakışla değerlendirebildiğini göstermektedir. Eleştireldir, çünkü o dönemde transfer edilen bir kuram, yeni astronominin Orta Çağ Müslüman Dünyası’ndan

16 Burada önemli bir çalışmaya daha dikkat çekmekte yarar var: Modern astronomiden söz eden ikinci eser ise 1668’de IV. Mehmed’in kendisine arz edildikten sonra, Katip Çelebi’nin *Cihânnümâ*’sının tam teşekküllü olmadığı düşüncesiyle, tercümesini emrettiği ve Ebubekir b. Behram b. `Abdullah el-Haneî el-Dimaşkî’nin 1685’te *Nusretü’l-İslâm ve’s-sürûr fî tahrîri Atlas Mayor* adıyla hazırladığı Janszoon Blaeu’nun *Atlas Major seu Cosmographia Blaeuiana Qua Solum, Cokum Accuratissime Describuntur* adlı 11 ciltlik coğrafya eseridir. Üçüncü önemli katkı da Cihannüma’ya yazdığı ekler’le (Tezvil el-Tâbî’, 1732) ve hemen sonrasında 1733’te Andreas Cellarius’tan tercüme ettiği ve kendisinin *Mecmûatî Hey’et el-Kadime ve’l-Cedide* adını verdiği *Atlas Coekstis* ile yeni astronomiyi etraflıca tanıtan İbrahim Müteferrika’dır (İhsanoğlu, 1992: 741, 743). Burada kısaca ilk üç çalışma tanıtılmaktadır, fakat yapılan çalışmalar bunlarla sınırlı değildir.

aldığı etkilerle geliştiğine ilişkin farkındalığa sahip astronomlar tarafından ilk temasta kabul edilmemiştir; onun evvelâ eski kuramlarla uyumu gözetilmiştir. 18. yüzyılda hala birtakım tereddütlerin yaşandığı bilinmekle birlikte, ancak 19. yüzyılın ortasında yeni astronominin İslâmiyet’le olan uyumu ortaya konulabilmiştir (İhsanoğlu, 1992: 729). Ne ki Avrupa’da geliştirilen yeni modellemelerin içeriğine ilişkin yeterince araştırma yapılmamış, bu nedenle dinî ve felsefî bakımdan modellemelerin yol açacağı sorunlar yeterince teşhis edilememiştir (Demir, 2015: 75). Burada kuşkuya yer bırakmayacak şekilde seçik olan husus şudur: En azından astronomi alanında Avrupa’dan Osmanlı’ya nakil sanıldığı gibi çok geç bir tarihte gerçekleşmemiştir.

Tıp alanında ise Sâlih ibn Nasrullah’ın *Tıbb-ı Cedîd-i Kimyâî* adlı eseriyle seçkinleşmiştir. Bu eserde yeni bir bilim olarak Kimya’yı hazırlayacak olan ‘İatrokimya Akımı’ tüm çizgileriyle tanıtılmış, böylece geleneksel Hippokrates ve Galenos tıbbından kimyasal ve fiziksel açıklamaya dayalı mekanik model tartışılır hale gelmiştir (Gözütok, 2020: 46). Şüphesiz, bu üç alandaki yenileşme arzusu esasen Osmanlı Toplumu’nun pratik gereksinimleriyle ilgilidir. Çünkü askerî seferleri düzenlemek için coğrafyaya; yıllık takvim için ve geleceğe yönelik astrolojik hükümler çıkarılabilmek için astronomiye ve sağlık için tıba ihtiyaç vardır (Demir, 2018: 262-263). Demek ki dışarıdan gelen bilginin kabul edilme ölçütü, önemli ölçüde, pratik değerine bağlıdır. Buna karşın Avrupa’da köklü değişikliklere neden olan temel kaynaklarla pek ilgilenilmemiştir.

“Avrupa’da gelişen yeni bilim ile yeni felsefe’nin Osmanlı Dünyası’na aktarımı nasıl, ne şekilde ve ne kadar sürede gerçekleşmiştir?” ya da “İslâm Dünyası’nın 7. ve 8. yüzyıllarda Yunan ve Hint bilimiyle karşılaşması esnasında takınılan tutumlar ile mukayese edildiğinde, 17. yüzyılda Osmanlı’nın Batı Avrupa’yla karşılaşmasında nasıl bir tutum sergilenmiştir?” türünden sorular merak konusudur. Öncelikle, belirtmek gerekir ki Avrupa’nın belli bir ülkesinde üretilen bilimsel bilginin ya da bir eserin, bir başka ülkesindeki aydınlar tarafından bilinir ve kabul edilir hale gelmesi için bile ciddi bir zamanın geçmesi beklenmiştir. Örneğin Newton’ın *Principia*’sı Manş Denizi’nin Batı sahillerindeki İngiltere’den, Doğu’sundaki Fransa’ya yaklaşık elli yıl sonra (o da Voltaire’in bu fiziği tanıtan bir eseri yayınlamasıyla) ulaşmış ve buna rağmen kabul görmeye büyük bir dirençle karşılaşmıştır (Demir, 2018: 345). Nitekim bilimsel ve kültürel bir dönüşüm hiçbir zaman devrimsel bir sıçrayışla gerçekleşmemiştir. Bu bağlamda İngiltere’de kabul gören ‘genel çekim kanunu’, başlangıçta, Avrupa’nın Fransa ve Almanya gibi önemli ülkelerinde çok az sayıda kişi tarafından benimsenmiş, pek çokları çok uzun bir süre hâlâ Descartes’in ‘girdaplar teorisi’ne sadık kalmayı tercih etmiştir.

17. yüzyılda bir tarafta Avrupa’da Newton ve Leibniz gibi önemli bilim insanlarının fizikte katettiği mesafeye, diğer tarafta hâlâ Osmanlı medresele-  
rinde okutulmakta olan geleneksel Aristotelesçi ve İbn Sînacî fikirleri temele  
alan Ebherî’nin mantık, fizik ve metafizikten oluşan *Hidâye el-Hikme*’si üzerine  
geliştirilen (ve 19. yüzyıl ortalarına kadar devam eden) yorumlara bakılarak,  
bu dönemde Osmanlı’da ilmî faaliyetler hakkında genel olarak bir fikir edin-  
mek mümkündür. Bir başka deyişle, Osmanlı’da geleneksel fizik ve skolastik  
metodun etkisi hâlâ devam etmekteydi. Çünkü bu dönemde Osmanlı’da Av-  
rupa’nın en etkili isimleri olan Galileo ve Descartes henüz bilinmemekteydi.  
(Demir, 2018: 546). Bu nedenle, Osmanlı bilim insanlarının ve düşünürlerinin  
hâlâ geleneksel fizik ile uğraşmaları nedensiz değildir. Böylece, Avrupa’nın  
kendi içinde bile uzunca bir sürede yayılabilen bir bilginin/eserin/anlayışın/  
kuramın Osmanlı’ya aktarılmasında yaşanan güçlük daha anlaşılır görün-  
mektedir. Aktarım güçlüğü nedeniyle, Copernicus’un kuramı ile Descartes’ın  
felsefesi parça parça da olsa ancak 18. yüzyıldan sonra nakledilmiştir. Kaldı  
ki bir bilginin Avrupa içinde yayılımı ile Batı’dan Doğu’ya aktarımı arasında  
çok ciddi fark vardır. Şüphesiz Rönesans’tan itibaren Batı Dünyası’nın biri-  
kimleriyle arasındaki mesafe giderek açılan Doğu, öncesindeki dinî ve millî  
kavgalar nedeniyle, Batı’dan gelen yeni herhangi bir anlayışa karşı çok daha  
fazla direnç göstermekteydi. Öyle görünmektedir ki İslâm Dünyası, Sayılı’nın  
işaret ettiği şu yalın gerçekliği kavramak istememiştir: “İlim, gerçekten muh-  
telif dilleri konuşan ve dinleri birbirlerinden farklı olan insanların müşterek  
malıdır. Milliyet, din, ve dil sınırlarını aşan bir faaliyettir” (Sayılı, 1963: 7).

Osmanlı Dünyası’na Batı’nın temel eserlerinin aktarımı için geç kalın-  
dığı doğru, fakat bu gecikme ne *doğrudan* Türkler’in meraksız ya da ilgisiz  
kalmasıyla, ne de *doğrudan* Müslümanlar’ın bilim ve felsefeye karşı olma-  
sıyla izâh edilebilir görünüyor. Demir, bu gecikmenin bambaşka nedenleri  
olabileceğini ileri sürer ve bunlardan (bir tanesine yukarıda değinilen) iki-  
sini ortaya koyar:

- (1) Yeni kuramların veya öğretilerin pragmatik değerlerinin düşük olması
- ve (2) XVII. ve XVIII. yüzyılda, [din savaşları, karşılıklı önyargılar, Hristi-  
yan Toplulukları’nın başka dinlerden olanlara kapalılığı, farklı medeniyetlere ve  
lisânlara mensubiyet, ‘yüksek bilgi’nin değiş tokuşunu mümkün kılacak en-  
telektüel ortamların yokluğu ve benzerleri gibi] Avrupa’nın Batısı ile Doğusu  
arasındaki bilgi akışını güçleştiren çok sayıda sebebin bulunması [meseleyi  
daha derinden kavrayabilmek için, meraklı bir Türk’ün –Rum veya Yahudi’nin  
değil- İtalya veya Fransa’daki üniversitelerden birine giderek, buradaki bilim  
veya felsefe profesörlerinden bir şeyler öğrenmeye çalışmasının güçlüğünü

tahayyül etmek gerekir; buna mukabil, Hristiyan diplomatlar, gezginler ve her türden maceraperestler Osmanlı Türkiye'sinde nisbeten çok daha misafirperverce karşılanmışlar ve ağırlanmışlardır; bunu da gözden ırak tutmamak gerekir] gibi nedenler, bana, günümüze değin varlığını korumayı başarmış yanltıcı varsayımlardan, çok daha inandırıcı görünmektedir (Demir, 2018: 633).

Lewis de bu konuda 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Türkler ve İranlılar dahil diğer Ortadoğulular'ın Batı'yı doğrudan gözleme ya da inceleme bakımından pek az olanağa sahip olduklarına, fakat Batılıların geri oldukları dönemlerde her alanda Doğulular'ı ilkin büro, sonra konsolosluk kurarak ve nihayetinde büyükelçilikler yoluyla diplomasi, ticaret ve savaş konusunda gözlemlemek için çok daha fazla imkân bulduklarına dikkat çeker. Kaldı ki Batılıların serbestçe tüm İslâm coğrafyasında gezdiği yerde, Müslümanlar İslâm toprağı olmayan yerlere gitme konusunda çok tereddüt göstermişlerdir, hatta fâkihler gayr-ı müslim bir ülkede yaşamanın caiz olup olmadığını tartışmışlardır; zaten Batılılar da onların gelmesinden hoşnut değilmış (Lewis, 2021b: 47-48). O halde, denebilir ki kendi kendisini rakibi kadar iyi tanımayan bir devletin, rakibi tarafından mağlub edilmesi pek anlaşılabilir.

İki dünya arasındaki farkın artmasında dil sorununun da ciddi etkisi olduğu aşikârdır. Bilindiğı gibi, ilim ve kültür dili İslâm Dünyası'nda Arapça iken, Batı Avrupa'da Latinceydi. Bu coğrafyalarda âlim olmak isteyen herkesin, kendi ana dilinden başka evvelâ Doğu'daysa Arapça ve Batı'daysa Latince bilmesi gerekiyordu. Bununla birlikte, Avrupa'da 15. ve 16. yüzyılda yerel dillerin gelişmesi Latincenin üstünlüğünü yitirmesine neden olmuş ve yerel dillerde ilmî kitapların sayısında ciddi bir artış gerçekleşmiş iken, aynı dönemde Farsça ve Türkçe maalesef pek az sayıda kitaba rastlanır. Oysa Arapça aşağı yukarı 11. yüzyıldan itibaren egemenliğini Farsçayla; 13. ile 14. yüzyıllarla birlikte de Türkçeyle paylaşmak durumunda kalmıştı. Sonuç itibariyle, 15. yüzyılın ikinci yarısında ilmî alanda Avrupa'da yaklaşık 3000 basılı kitap bulunurken (ki bu sayı, henüz büyük çaplı keşiflerin yapılmaya başlanmadığı bir döneme aittir; ilmî kitaplara olan ihtiyacın ne kadar fazla olduğunu gösterir), Osmanlı'da resmî anlamda<sup>17</sup> ilk kez matbaanın 18. yüzyılın ilk yarısında kurulmasına ve geç kuruluş tarihine rağmen, 18. yüzyılın sonuna gelindiğinde (yazmalar

17 Matbaa, Almanya'da İncil basımından yaklaşık elli yıl sonra, 1493'de İstanbul Yahudi cemaatinden Samuel ve David ben Nahmias kardeşler eliyle kurulmuştu. Fakat, gayrimüslimlerin kendi dillerinde gerçekleştirdikleri matbaacılık faaliyetine müsaade eden padişahlar [II. Beyazıt, 1485, I. Selim, 1515; bu konuda Eliyahu Capsalı'nın 1523'te yazdığı daha çok hissiyata dayalı bir günlük, mezkûr padişahların Yahudi cemaatlerine karşı ne kadar toleranslı davranıldığını belgeler: bkz., (Capsalı'den aktaran Lewis, 2021a: 49)] Müslümanların Arapça harflerle kitap yayınlamasını yasaklayarak, onları elyazmasına mecbur bırakıyorlardı. Müslümanlar için matbaanın faaliyet gösterdiği tarih, 1729'dur. Mütfefferika'nın, matbaanın yararlarına ilişkin on bir maddelik yazısı pek etkili olmuştur. 1729'da ilk kitabın basıldığı matbaanın ruhsatında İslâmî hiçbir metnin basılamayacağına dair bir ibare yer alıyordu.

hariç) basılı kitap sayısı 50 civarındadır (Sayılı, 1963: 66). Gerçekten de matbaanın Osmanlı'ya girişinin uzun zaman alması ve dolayısıyla okuma-yazma faaliyetlerinin hat yazısıyla devam etmesinin bilginin yayılma hızına önemli ölçüde engel teşkil etmesi, bu sorunu Osmanlı Dünyası için daha da derinleştirmiş görünmektedir. Çünkü Avrupa'da matbaanın faaliyete geçmesiyle birlikte, daha çok insana ulaşabilmek için Latincenin yanı sıra millî dillerde de bilim-felsefe eserleri basılmaya başlanmıştır. Görünen o ki 18. yüzyıl gibi geç bir tarihte bile, hâlâ, ihtiyaç olmasına rağmen, İslâmî eserler dahi Türkçeye yeni yeni tercüme edilmekteydi. Bu dönemde Türk Dili diğer diller karşısında baskın değildi. Fakat, bu sırada Arapça kendi pozisyonunu hep korumuş, önemli eserlerin büyük bir kısmı yine Arapça yazılmıştır (Sayılı, 1963: 51). Bununla birlikte, öğrenmeyi ve dolayısıyla aktarmayı güç kılan muhtemel pek çok faktörden birine daha değinmek gerekir: Avrupa dilleri Latince ile aynı dil ailesinden gelmekte, fakat İslâm Dünyası'ndaki halkların ana dilleri (Arapça, Farsça ve Türkçe) ayrı dil ailelerini temsil etmekteydi. Nitekim Osmanlı Türkçesi ya da "lisan-ı osmanî" filolojik açıdan, toplumun gerek etnik gerekse dinsel açıdan heterojen yapısı gereği, Arapça, Farsça ve Türkçenin ve dahi İmparatorluk içerisindeki diğer dillerin bir terkididir ve bu yönüyle bir bakıma üst-dildir (Demir, 2015: 39). Bununla birlikte, Avrupa dillerinin ve Latin alfabesinin Arapçaya nazaran daha yalın ve öğrenilmesi daha kolay olması da okur-yazarlık sayısında etkili olduğu düşünülmektedir. Çünkü üç dilden gerek sözcük dağarcığı, gerek söz dizimi ve gerekse gramatik yapı bakımından etkiler alan Osmanlı Türkçesi ise bir yönüyle zengin, fakat diğer yönüyle de açmazları olan bir dildi. Açmazlardan biri, yazı stilinde belli bir standardın yakalanamaması, diğeri de esas sacayağı olan üç dil arasındaki mesafenin sürekliliği olarak açılmasıydı. Her şeyden önce Osmanlıca okuyup yazmak için bu dilleri bir biçimde bilmek gerekiyordu. Bu nedenlerle, Osmanlı Türkçesi yaşamı kolaylaştıracak yalın ve fonksiyonellikten uzak, karmaşık bir hale bürünmüştür. Sadece iyi eğitim görmüş kimselerce kullanışlı olan resmî Osmanlı Türkçesi, sıradan insanlar için öğrenmesi çok güç bir dildi; çünkü günlük dil Anadolu Türkçesi'ydi (Shefer-Mossensohn, 2019: 202). Bu bakımdan, dilden kalabalıkların konuşmadığı, çoğunlukla yazı dili olarak faydalanılmıştır. Geniş kitlelerin dile erişimindeki zorluk (ki böyle bir talep olduğu da söylenebilir) anlaşılacağı gibi eğitim konusunda ciddi bir engel teşkil etmekteydi. Bu doğrultuda, dilde sadeleşmeyi sağlayabilmek için 15. ve 16. yüzyılda her ne kadar *Türki-i basit* hareketi baş göstermişse de, başarılı olunamamıştır.

Osmanlı'nın Avrupa karşısındaki duraklamasında bir başka önemli faktör ise himaye sistemidir. Osmanlı'da devletin ilmî faaliyetler için geliştirdiği himaye sistemi (modern karşılığıyla bir çeşit devlet fonu) uzunca bir süre



âlimler ile seçkinleri birbirine sadakatle, fakat iktidar ilişkisi içinde bağlanmış ve bu sayede bilimsel ve teknolojik girişimlerde bulunulmuştur. Hami, himayesindeki kişinin hem geçimini hem de çalışmalarını desteklemiştir. Fakat Tanzimat'a kadar eğitim-öğretim, daha önce hiç olmadığı ölçüde devletin idaresine girmiş ve vakıf sistemi zayıflatılmıştır (Fazlıoğlu, 2015: 245). Konuyla ilgili 1870'te Dârü'l-fünûn'un açılış töreninde dönemin eğitim bakanı Safvet Paşa, Osmanlı'nın ilk iki asrında bilim adamlarına yaptığı hamilik, teşvik ve gösterdiği saygının iki yüzyıl daha sürdürülmüş olması halinde, Avrupa'nın uygar ülkeleriyle kurulacak ilişkilerle aynı seviyede ilerleme kaydedilebileceğine dikkat çekerek, başarısızlığı onlardan ayrı kalmaklıkla izâh etmiştir (Berkes, 2012: 238).

### **Osmanlı'nın Sancılı Batılılaşma Serüveni**

Şüphesiz, Bilimsel Devrimler Çağı'nda Batı ile Doğu arasındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koyabilmek için çok ciddi bir soruşturmaya ihtiyaç vardır. Yine de kısa bir incelemeyle bazı belirlemeler yapılabilir. Batı Dünyası'nda bilginin konusu ve yöntemi bakımından akıl ve deney ışığında yürütülen faaliyetlerle birlikte Galilei, Kepler, Newton gibi ileri gelen bilim adamlardan, Bacon, Descartes, Hobbes, Spinoza, Leibniz, Pascal, Malebranche ve Locke gibi büyük filozoflara uzanan bilimsel ve felsefî birikim, evreni anlamada yepyeni bir epistemolojik çerçeveye işaret eder. Fakat Doğu ile Batı arasındaki esas ayrılık bu aşamada henüz bilim alanındadır. Bir başka deyişle, fiziğin ve matematiğin belirleyici alanlar olarak işlerlik kazanmasıyla, doğayı anlamaya yönelik deneye ve gözleme dayalı yöntemlerle geliştirilen ve matematiksel olarak ifade edilebilen bilimsel bilgi, Batı'nın Doğu ile olan mesafesini açmıştır (Demir, 2018: 276). Çünkü Batı Dünyası için bilginin mahiyeti Rönesans itibariyle değişmişti. Bilgi artık insanın çıkarları doğrultusunda evreni anlaması ve doğayı kendi hizmetine koşması için aracı bir güçtü. Fakat genel olarak Doğu Dünyası için bilgi daha ziyade iç ve dış hayatında bilgece davranışlar sergileyip, evrenin yaratıcısına kavuşmayı sağlayan bir araçtı. Doğu Dünya'sının, bilginin kutsallıkla olan bağının koparılarak, sekülerize edildiği Batı Dünya'sının buluşları ve yenilikleri ile uyuşmakta güçlük çekmesi, bilginin kutsiyetle, uhrevîyatla olan bağı nedeniyle anlaşılabilir. Sonuç itibariyle, dünyevi anlamda güç temin eden Batı, uhrevî olarak güç biriktiren Doğu'yu özellikle askerî sahada alt etmiştir. Roderic H. Davison, 16. yüzyılın sonu ve 17. yüzyılın başında ilk olarak savaş meydanlarında tecrübe edilen "fark"la ilgili şu değerlendirmeyi yapar:

Sultanların zayıflığı ve Kanuni'yi izleyen dönemdeki iktisadi ve toplumsal zorluklar, eğer bunların yanında entelektüel ya da psikolojik bir dönüşüm

olmamış olsaydı, uzun vadede imparatorluk için daha az zararla atlatılabirdi. Çok sayıda ulema, cahillerin çoğunu ve yoksul medrese öğrencilerini arkalarına alarak, yeniliklerin karşısına gitgide daha ağırlıklı çıktı. İslami başarılarından duyulan gurur, Kuran'ın katı bir yorumuyla da birleşince, Hristiyan Batıdan gelen yeni kavram ve tekniklerin benimsenmesine özellikle karşı durdu. Osmanlı ulemasının içinde hep aydın kişiler olmuştu, her zaman da şu ya da bu alanda Avrupa'dan gelen bilgiyi isteyenler çıktı ama Osmanlı İslamı, görüldüğü kadarıyla başlangıçtakine göre gitgide daha içe dönük ve yeniliklere kapalı hale gelmekteydi. Bu önyargı –yani yeniliğin günah olduğu görüşü- çok talihsiz bir dönemde, Avrupalıların coğrafi keşifler, akılcı düşünce, bilimsel araştırma, teknoloji ve imalatta ileri adımlar attıkları sırada yaygınlık kazandı. Doğu ile Batı arasındaki fark büyümekteydi; bu, Batının görece üstünlüğü karşısında Osmanlı'nın gerilemesini daha da tehlikeli bir şekilde sokuyordu (Davison, 2016: 44).

Aradaki farkın artmasıyla birlikte, 17. ve 18. yüzyılda Batı Dünyası'nın kararlı ve etkili üretimlerinin etkisi veya egemenliği altına giren Osmanlı Dünyası'nda İslâm alimlerinin geleneksel tesirine pek az rastlanır. Geleneksel olanın en az ve yeni olanın en fazla etki ettiği bu aralık, bocalama evresini beraberinde getirmiştir. Öncesinde -sayıca az olsa da- Kâtib Çelebi gibi bazı düşünürler geleneksel bilim anlayışının yeni bir bilimin yaratılmasına engel ve dolayısıyla devletin ve toplumun bekâsı açısından bir tehdit olduğuna dikkat çekmişse de [ki her ne kadar Batılı olanla temas ettikçe ufku açılmışsa da, Adıvar'a göre nihayetinde kendisi de geleneksel olandan tümüyle kurtulamamış, Aristotelesçi felsefeye bağlı kalmıştır (Adıvar, 1982: 150)] özellikle yeni bilme tarzının etkisinin iyice fark edilerek, 18. yüzyılın sonlarına doğru mühendishânelerin kurulması ve burada yetişen kişilerin devletin çeşitli kademelerine etki edecek güce erişmesiyle birlikte ancak medreselerin güçlü otoritesi zayıflatılabilmıştır. Çünkü Karlofça Mağlubiyetiyle fark edilmiştir ki ihtiyaçlar üzerine üretilen bilginin niteliği kadar niceliksel olana tahvili de önemlidir. Nitekim savaş meydanlarında geçerli olan bilgi daha ziyade seküler ya da doğal karakterliydi. Bu bakımdan, Karlofça mağlubiyeti<sup>18</sup> kendi bilgisel çerçevelerine dair sarsılmaz inancı sarsmış ve askeri alandaki başarısızlığın esas nedeninin bu yeni dünyayı anlamaya yetmeyen epistemolojik ufuktan kaynaklandığı fark edilmiştir (Demir, 2018: 263-264). Lewis, Osmanlı'nın bu antlaşmayla aldığı iki dersten söz eder. Bunlardan ilki daha üstün bir güç tarafından mağlup edilmekse, ikinci-

18 Roderic H. Davison, 1699 Antlaşmasıyla ilgili şu tespiti paylaşır: "Osmanlıların 1699 Karlofça Antlaşmasıyla başlayan askeri gerilemeleri ve toprak kayıpları, 1922'ye kadar hiç, kalıcı bir biçimde kesintiye uğramamıştı. Özellikle 1718, 1774, 1792, 1799, 1812, 1829, 1878, 1912 ve 1918'de askeri yenilgiler yaşanmıştı. Hemen hemen her seferinde kazanan Batılı güçlerdi." (Roderic H. Davison, a.g.e., s. 118).

si de daha karmaşık olarak diplomatiktir. Çünkü genelde Osmanlı şartlarını bildirmiş ve mağlup taraf kabul etmiş iken, bu kez tersi bir durum söz konusuydu ve Osmanlı buna henüz hazırlıklı değildi. Bu görüşmeleri sağlıklı bir şekilde gerçekleştirebilmek için diplomasi sanatına ihtiyaç vardı ki bunun için ilk bakışta kabul etmekte tereddüte düşülen Britanya ve Hollanda elçilerinden yardım istenmiştir. Diplomasi yardımı haricinde, askeri olarak daha öncesinde de çeşitli şekillerde yardım alınmışsa da, burada yeni olan, Osmanlı'nın kendi birliklerini donatmak ve eğitmek için Avrupalılar'a karşı Avrupalı güçlerle ittifak kurma fikriydi. Çünkü sadece silah transfer etmek meseleyi çözmüyordu; eğitim ve taktik de gerekliydi (Lewis, 2021b: 28-29). Bu şekilde, Avrupalılar'ın icâtları ve uygulamaları iki taraf arasındaki "güç dengesi"ni değiştirmiştir. Üstelik, Osmanlı'da seçkinlerden başka kesimler tarafından da bir şeylerin yolunda gitmediği, buna karşın Avrupa'nın ilerlemekte olduğu ve bu ilerleme karşısında sürekli zayıf düşüldüğü sezilmekteydi. Lewis'e göre Karlofça Antlaşması'nın ardından şu iki soru etrafında tartışmalar başlamıştır: "Bunu bize kim yaptı?, Hata Neredeydi?" (Lewis, 2021b: 32). Bununla birlikte, askeri olarak 1768-1774 yıllarında yaşanan Osmanlı-Rus Savaşı'nın sonucunda yapılan Küçük Kaynarca Antlaşması'yla artan sorgulamalar üzerine ancak Osmanlı Dünyası kayıtsızlığına son verip, askeri kurumlarda reformasyon süreci başlatmıştır. Bu süreç, 1774'ten başlayıp, politik bir birlik olmak bakımından Devlet'in ortada kalktığı 1923'e kadar sürecek olan 'yenileşme dönemi'dir. Bu tarihten itibaren bunalımdan çıkışın yolu, önceki sorgulamalarda olduğu gibi kadim olanın kıdeminde değil, cedîd olanın gelecek vaadinde aranmıştır (Fazlıoğlu, 2015: 245).

Öyleyse, denebilir ki esasen 17. yüzyıldan itibaren iç ve dış etkilerle başlayan tartışmalar ve dışarıdan gelen bilgi birikimindeki niceliksel artışla birlikte ilmî faaliyetler için kullanılan mevcut çerçeveye ilişkin derin şüpheler doğmuş ve içinde bulunulan bunalımı aşmanın yolları aranmıştır. Bu bakımdan, 17. ve 18. yüzyıl genel olarak Osmanlı Dünyası'nın eski olan ile yeni olan arasında biçâre şekilde bocaladığı dönemlerdir. Ancak bu bocalama, basit bir biçimde, sadece bilim-din, felsefe-din ya da akıl-vahiy karşıtlığına indirgenebilir değil gibi görünmektedir; bunun muhtemel pek çok nedeni olabilir. Çünkü her şeyden önce, bilim ve felsefe alanındaki gerilemenin genel olarak gerilemenin nedenleriyle çakıştığı bir gerçektir. Bu bağlamda, Demir, son derece gerçekçi bir bakışla geleneksel olan ile yeni olan arasındaki sıkışma haline ilişkin tahmini iki gerekçeyi sıralar: (1) 17. yüzyılda İbn Haldûnculuğun Osmanlı-Türk Düşüncesini realist bir kavşağa getirmesi, (2) 18. yüzyılda Avrupalıların ordularına karşı koyabilmek için tekniğin, savaş teknolojisinin edinilmesini sağlayan Yeni Bilim'den yararlanmaya mecbur

kalınması (Demir, 2018: 199). Bu ve benzeri nedenlerin eski bilim ve felsefe anlayışından kopuşa yol açmış olması muhtemeldir.

Bununla birlikte, 18. yüzyılda henüz bilim ile felsefe arasındaki makas günümüzde olduğu kadar açık olmadığı için, Osmanlılar'ın Avrupa bilim ve teknolojisine olan ilgisi felsefe ve edebiyat alanına da sirayet etmek durumundaydı. Özellikle felsefenin bilimsel yeniliklere koşut olarak konu ve yöntem bakımından güncellenme zârureti vardı. Bu bakımdan, astronomi, kozmoloji, fizik alanındaki gelişmeler varlık kuramlarına ya da tıp alanındaki gelişmeler insan anlayışlarına tahvil edilmek durumundaydı. Copernicus astronomisi ile Galilei fiziğinin aktarıldığı dönemde Descartes'ın felsefesinin de bilgi havuzuna alınması bunun en iyi örneğidir. Ancak yeni bilimin beraberinde getirdiği yeni felsefeyle birlikte, eski bilim ve eski felsefenin yanı sıra, kelâm ve tasavvuf alanının da terk edilebileceğine dair endişe, pekala yeni olana karşı direnç geliştirilmesine neden olmuştur. Denebilir ki 17. ve 18. yüzyıl, Osmanlı Dünyası ile Batı Dünyası'nın birbirini tartmaya başladığı ve bazı Osmanlı düşünürlerinin Batılı olanı benimsemesiyle nihayete erdiği bir geçiş dönemidir.

### **Eski Düzenden Yeni Düzene Doğru**

Esasen Osmanlı Dünyası'nın karşısında iki seçenek vardı: 1) Batı Dünyası'nın Yeni Düzeni'ni benimsemek, 2) Ona alternatif başka bir düzen tesis etmek. İkinci yol daha meşakkatli görüldüğünden, elbette ki birincisi tercih edilerek, gerekli tedbirler alınmaya çalışılmış, gerekli transferler yapılmaya başlanmıştır (Demir, 2018: 288). Yeni Dünya Düzeni için yepyeni bir zihin yaratmak gerektiği için, her ne kadar kendi deneyimlerinden çok karşı olunan dünyanın deneyimlerine başvurmak gerekmişse de, Batı Dünyası'nın deneyimi aynen transfer edilemezdi, çünkü bir şeyi başka bir şeye tahvil ederken, kendine özgüleştirme zârureti söz konusudur. Kaldı ki birbirini 'kâfir' diye niteleyen iki medeniyetin üyeleri arasında bire bir nakil yapmak çok daha güç bir işti.<sup>19</sup> Bu bağlamda, Shefer-Mossensohn, bilginin başarılı bir şekilde aktarımı ve benimsenmesi için şu iki yaklaşımdan birini zarurî görür ve ekler: "Ya yabancı bir kültüre ait bilginin farklı bir şeye ya da farklı kültürün tanıdık bir şeye dönüştürülmesi gerekir. Bilginin yolculukları yalnızca insanların, fikirlerin ya da aletlerin hareketlerinden ibaret değildir. Başarılı bilgi akışları insanların,

19 Buna karşın, Lewis'e göre her iki taraf da birbirini kâfirlikle suçlayarak aslında benzerliklerini ve dahi akrabalıklarını dışa vuruyorlardı; her ikisi de evrensel ve nihaî hakikate sahip olduğunu ileri sürüyor ve bu iddialarını dünyanın geri kalan kesimlerine yaymaya çalışıyorlardı. Ona göre cennetleri farklı olsa da, cenennemleri büyük ölçüde aynıydı. (Lewis, 2021a: 21). Birbirlerini algılama tarzları da benzerdir; her biri diğeri için önemli rakiptir, fakat bunu itiraf etmemek de ortak özellikleriydi. Daha ileri giderek, Lewis şöyle der: "Hindistan ve Çin'in büyük dinleriyle karşılaştırıldığında, İslâmiyet ve Hristiyanlık ikiz evlatlardır ve aynı ataların soyundan gelmektedir." (Lewis, 2021a: 77).

fikirlerin ve aletlerin uyumluluğunu ve değişimini de kapsayan hareketin ve içeriğin sonucunda oluşur” (Shefer-Mossensohn, 2019: 107). Gerçekten de bir toplumun bir başka toplumla kültür bakımından tümüyle benzeştiğine rastlanılmamıştır. Biri diğerinden kültürel unsurlar transfer edebilir, fakat onu olduğu gibi, tümüyle özümsemesi düşünülemez. Hatta Batı şemsiyesi altında toplanan kültürler dahi her ne kadar birbirine çok yakın olsalar da, her birinin kendine özgü bir kültürü olduğu açıktır. Bu bakımdan, Osmanlı'nın en baştan Batılı unsurları alımlamaya büyük ölçüde açık olsa da, deyim yerindeyse, tümünden Batılı olamaması da -öyle görünüyor ki- bundandır.

18. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı aydınları, çoğu medreselerde yetişen Gelenekçiler [Saçaklızâde, Mestçizâde, Nâbî, Defterdâr Mehmed Paşa, Sünbülzâde Vehbi] ile Yenilikçiler [Bursalı Ali Münşî, Halifezâde İsmail Efendi, Yanyalı Esad Efendi, Yirmisekiz Mehmed Çelebi, İbrahim Müteferrika, Moralı Penah Süleyman Efendi] olarak ikiye bölündüler. Eski Düzen'i savunan kesim, eski değerlere dönmeyi, geçmişten hareketle geleceği kurmayı ve 16. yüzyıldan önceki geleneksel bilim ve felsefe anlayışıyla kurtulunabileceğini; Yeni Düzen'i savunanlar ise 16. asırdan sonra Avrupa'da gelişen yeni bilim ve felsefe ışığında yol alınabileceğini düşündüler (Demir, 2018: 289). Eski Düzen'i savunan, Gazzâli'yle birlikte klişe haline gelen ilimler tasnifini aynen koruyan pek çok isimden (Hocazâde Muslihüddin Mustafa, Taşköprülüzâde, Birgivi Mehmed Efendi vd) biri de 18. yüzyılda yaşamış taşralı müderris Saçaklızâde'dir. Saçaklızâde, Osmanlı'nın Hristiyan Dünya karşısındaki askeri yenilgilerde felsefeye olan merakın payı olduğuna dikkat çekmiştir. Ona göre nasıl ki Abbasiler zamanında felsefeye olan ilgiden dolayı Allah Moğollar İstilasası ile onları cezalandırmışsa, tıpkı bunun gibi Osmanlı'nın dinsiz gidişatı da cezasız bırakılmamıştır:

Bizim zamanımızda -1130/1717- felsefe, Osmanlı topraklarında (Bilâd-ı Rûm23) alabildiğine genişledi. Bundan önce, 80 ya da daha fazla yıl boyunca Hristiyanlar, Osmanlı topraklarının çoğunu fethetti ve birkaç kez İslam egemenliğinin askerlerini yendiler ve sayısız Müslümanlar ile ailelerini esir aldılar. Şimdi Hristiyanların genel bir fethinin olacağından korkuluyor ve bu yüzden bizler Allah'tan İslam egemenliğinden ve hakimiyetinden bu illeti kaldırmasını ve böylelikle âlimlerin (*ulemâ*) felsefe öğrenmekten vazgeçmelerini, vazgeçmeyenlerin ise cezalandırılmasını istiyoruz (Saçaklızâde'den aktaran Al-Rouyhab, 2019: 300).

Saçaklızâde kendisinden öncekiler gibi üç tür ilmi birbirinden ayırır: Yararlı İlimler, Zararlı ilimler, Ne Yararlı Ne de Zararlı ilimler. Bu bağlamda, felsefe ve astroloji, zararlı ilimlerdenidir. Astronomiyi bile tarihte pek rast-

lanılmadığı haliyle ‘filozofların astronomisi’ ve ‘âlimlerin astronomisi’ diye ayırır (Demir, 2018: 299). Kendisinden önceki ve çağdaşı olan bazı âlimlerin felsefeye olan merakını eleştirerek, İbn Sînâ, Fârâbî gibi filozofların kafir olduğunu açık bir şekilde ifade etmiştir (Al-Rouyhab, 2019: 299). Kezâ, aynı dönemde Sünbülzâde Vehbi’nin de sefiliğin etkisi altında kalarak, mantık hariç<sup>20</sup> hikmet alanına giren tüm aklî ilimleri yasakladığı bilinmektedir. Buna karşın, Saçaklızâde’nin tüm aklî ilimleri kınayan biri olmadığı, birçok İslâm bilgini gibi matematik ve tıp araştırmalarına cevaz verebilecek bir bakışa sahip olduğu da ileri sürülür (Al-Rouyhab, 2019: 303).

Bununla birlikte, felsefe bir yana, Osmanlı Dünyası’nda o dönemde kelâma dahi bazı âlimlerce mesafe alındığını gösteren örnekler vardır. Shefer-Mossensohn, 18. yüzyılda Nebî Efendizâde’nin notlarına referansla medreselerle ilgili –elbette ki tüm medreseler için doğruluğu ilaveten araştırılmaya muhtaç olan- şunları aktarır: “18. yüzyıl Osmanlı’sında Batı Anadolu şehri Uşak’ta müderrislik (medrese öğretmeni) yapan Nebî Efendizâde, standart müfredatta dair tuttuğu kayıtlarda bu durumun aksini gösteren kanıtlar sunar. Müfredattaki konuların listesi, Arapça morfoloji, gramer ve sözdizimi, mantık ve retorik, içtihat, teoloji, hadis ve Kuran tefsiri alanlarını içeriyordu. İlginç bir şekilde müspet ve rasyonel bilimler bu listelerin hiçbirinde yer almıyordu” (Shefer-Mossensohn, 2019: 76). Şüphesiz, iç ve dış etkiler tarihsel olarak belli kopuşlara da neden olduğundan, burada tarihsel bir okumayı güçleştiren unsurların özenle açığa çıkarılması gerekir. Fazlıoğlu, 15. 16. 17. ve 18. asırda Osmanlı’da bir kurum olarak medreselerdeki ders müfredatıyla ilgili çok yönlü değişkenlere bağlı titiz bir inceleme yapmanın gerekliliğine dikkat çeker. Çünkü ona göre özsel bir Osmanlı fikriyatından ziyade, ancak süreç içinde çoklu değişkenlere bağlı oluşan yapılardan söz edilebilir (Fazlıoğlu, 2015: 215).

Avrupa’da çeşitli alanlardaki gelişmelerle örülen bilgi ağı dikkate alındığında, Osmanlı Dünyası’yla arasındaki bilim ve felsefe makasının ne kadar açılmış olabileceği en azından tahmin edilebilirdir. Bu makası kapatmak için öncelikle her şeyin hesaba çekilmesini sağlayan metrenin gözden geçirilmesi gerekliydi ki bu eksiklik kısmen Lale Devri’nde görülmüş ve bu yönde bir takım girişimlerde bulunulmuştur (gerçi, Lale Devri sona erdikten

20 Mantık Osmanlı’da ciddi anlamda gelişme kaydeden, 15. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar yazılan eser sayısı giderek artan bir ilmî faaliyetidir (Shefer-Mossensohn, 2019: 55). Gelişimine katkı veren isimlerden bazıları tarihsel sırayla şunlardır: Hüseyin Halhalî (ö. 1604), Mehmed Emin Şirvânî, Musa Pehlivânî, Mehmed Tavuskâri, İsmail Gelenbevî, Kilisli Hocasâde Abdullah (ö. 1886). Bingöl’e göre 15. yüzyıldan Tanzimat’a (1839) kadar yazılan eserler niceliksel olarak fazla olsa da, Gelenbevî haricinde orjinal bir esere rastlamak pek güç olduğu gibi, 16. yüzyıldan itibaren Avrupa’da gelişen mantık ve bilim kavrayışlarının izine de rastlanmaz. Bu bağlamda, 13. yüzyılda mantık konusundaki birikim her ne ise, 18. yüzyılda da odur (Bingöl, 2001: 181).

sonra da bu konuda Avrupalı uzmanlardan destek almaya devam edilmiştir): “Bu dönem [Lale Devri] en azından imparatorluğun başkentinde, boş zaman kültürüyle ve daha açıktan bir tüketicilik, kozmopolitlik, dini hoşgörü ve felsefeye verilen kıymetle karakterize edilir. Harun Küçük bu dönemi ‘İstanbul’da erken dönem aydınlanma’ olarak adlandırır” (Shefer-Mossensohn, 2019: 123). “Osmanlı’nın son Rönesans hareketi” olarak da adlandırılan bu dönemde Batı ile sıcak temaslar kurulmaya, daha doğrusu Batı daha yakından tanınmaya çalışılmıştır. Bu doğrultuda askerî alanda modernleşme gereksiniminin sonucu olarak 1727’de Avrupalı tarzda eğitim vermesi planlanan Hendesehâne açılmış, fakat Yeniçeriler’in baskısı sonucu kısa zaman sonra kapatılmıştır. Batı ile kurulan temaslardan en çarpıcısı, Yirmi Sekiz Mehmet Çelebi’nin büyükelçi olarak, aynı zamanda oradaki uygulamaları nakletmesi için Paris’e gönderilmesidir (Vural, 2019: 379).<sup>21</sup> Şüphesiz, bu dönemin alâmet-i fârikası matbaanın kurulmasıdır. Matbaanın kurulmasının Osmanlı’nın modernleşmesine olan katkısı çok büyüktür.

İbrahim Müteferrika, Osmanlı için Batılılaşmayı zarurî görmekteydi. Yazdığı siyasetname tarzındaki eserinde çöküşe götüren nedenleri tespit etmiş ve çöküşü engelleyici önlemleri sunmuştur. Özellikle askeri yapıdaki bozulmayı önlemek için, tıpkı Yirmi Sekiz Mehmet Çelebi gibi, Batı’nın bilgi ve teknolojisine olan gereksinime vurgu yapmıştır (Kaygı, 1992: 48). Denebilir ki Müteferrika sadece bozuklukları teşhis etmemiş, aynı zamanda Batı modeline göre değişmenin zorunlu olduğunu dönemin padişahına bildirmiştir. 1732’de Müteferrika’nın *Cihannümâ Zeyl’ini*, *Füyûzât-ı Mıknatısiyye’yi* ve *Usûlü’l-Hikem fî Nizâmi’l- Ümem’i* yayımlaması Yeni Bilim’e, yeni olana duyulan ihtiyacı gözler önüne sermesi bakımından önemlidir. Demir, Müteferrika’nın etkisiyle ilgili şunları söyler: “Böylece İbrahim Müteferrika, XVI. yüzyılın ikinci yarısından beri Türk Düşüncesi’ni biçimlendiren ve XVII. yüzyılda kendisine Kâtib Çelebi, Hezârfen Hüseyin Efendi ve Naîmâ gibi gerçekten yetenekli müritler bulan İbn Haldunculuk’un boyunduruğundan kurtulmanın ve yeni arayışlar için gerekli olan farklı bakışa ulaşmanın yolunu açmayı başarmış gibi görünmektedir” (Demir, 2018: 352). Yine, Erzurumlu İbrahim Hakkı’nın 1757’de yayımlanan *Ma’rifetnâmesi* de Yeni Astronomi’ye gösterilen alakayı ve (her ne kadar iki farklı perspektiften ele alsada) kadîm olan ile çelişmediğini ortaya koyması bakımından önemlidir.<sup>22</sup> 18. yüzyıl boyunca kurulan hendesehâneler, humbarahâne, topçu ocağı ve yeni askerî okullar da Yeni Olan’a, Cedit Olan’a kapıların ne ölçüde açıl-

21 Osmanlı elçilerinin Batı ile temasları sonucunda yazdığı sefaretnameler vardır. Osmanlı’nın Batı karşı-sındaki durumunun anlaşılması açısından 1655-1764 yılları arasında Viyana, Rusya, Fransa, Lehistan ve İsveç gibi yerlere yapılan seyahatler sonucunda yazılmış olan 16 sefaretnamenin incelenmesi gerekir.

22 Bu konuda Kalaycıoğulları’nın eleştirel yorumu için ayrıca bkz; (Kalaycıoğulları, 2017).

dığını göstermek bakımından önemlidir. Bu dönemde Osmanlı'nın Batı'yı tanımaya başladığı, hatta üstünlüğünü kabul ettiği ileri sürülebilir. Fakat sorun, Batı'dan ne şekilde ve ne ölçüde etki alınacağına ilişkindi.

Osmanlı'nın bu uyanış döneminde Sadrazam Damat İbrahim Paşa'nın gâyetleriyle içlerinde Yanyalı Esâd Efendi, Şair Nedim, Seyid Vehbî ve İbrahim Müteferrika gibi isimlerin olduğu 25-30 kişiden oluşan bir tercüme kurulu oluşturulmuş ve bu dönemde başlayan çağdaşlaşma hareketiyle gelen birikimin III. Selim döneminde ürünleri alınmaya başlanmıştır. Nizam-ı Cedit aynı zamanda bir sistem olarak da Nizam-ı Cedit Anlayışı'na doğru evrilmekteydi (Berkes, 2012: 101). Lewis, 16. yüzyılda Avrupalı eserlere dair ufak çaplı denemelerle başlayan modern tercüme faaliyetlerini, Orta Çağ'dakiyle kıyaslayarak öğretici bir sonuca dikkat çeker. Buna göre Orta Çağ'daki tercüme hareketinde esas alınan ölçüt, yararlılıktı. Bu bakımdan, tıp, astronomi, kimya, fizik, matematik ve felsefe eserleri tercüme edilmiş, fakat bu dönemde faydalı bulunmadığı için Grekçeden Arapçaya herhangi bir edebiyat ya da tarih eseri çevrilmemiştir. Osmanlı'daki tercüme hareketlerinde de esas ölçü yararlılıktır, fakat yararlı olanın ne olduğu konusundaki bakış farklılaşmıştır. Öyle ki 16-17-18. yüzyıllarda (Yunanca, Latince, Fransızca ve Almancadan) tercüme edilen eserler arasında –artık yararlı sayılmadığı için- felsefe kitabına rastlanmaz, daha ziyade coğrafî, askerî ve tarihî eserler çevrilmiştir. Söz gelimi, 18. yüzyılın ilk yarısında 1729'da kurulan ve 1742/1743'de kapanan matbaada coğrafya, tarih ve dil üzerine toplam 17 eser basılmıştır (Lewis, 2021b: 161-162). Bununla birlikte, 18. yüzyıldan itibaren Avrupa'dan gelen çok sayıda verinin hızlı bir şekilde Osmanlı alimlerine aktarılmasıyla, bu verilerle edinilen bilgiler devletin siyasî arayışlarıyla birleşmiş ve (az sayıda kişinin çabası dışında) kadîm olandan kopuş tehlikesine aldırış etmeksizin, bu bilgilerin sadece çıktılarını dikkate alan, fakat kaynaklarını sorgulamayan bir zihniyet belirmeye başlamıştır (Fazlıoğlu, 2021: 163). Her ne kadar kökleri 17. yüzyıla taşınabilse de, genel olarak, Batılılaşma süreci literatürde Mühendishâneler'in kuruluşu [Mühendishâne-i Bahrî-i Hümâyûn (1773/6?) ve Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyûn (1793/5?)] ve buralarda Çağdaş Batı Bilimleri'nin öğretilmesiyle başlatılır. Bu kurumlarda matematik ve fizik bilimler öğreniliyor ve Fransız dili ve Avrupa'daki gelişmelerle tanışılıyordu. Aynı zamanda siyasal değişmeyi savunan mezunlar yetişiyordu (Davison, 2016: 119). Yine, bu süreçte etkisi azınsanamayacak kadar büyük olan bir kurum da Tıbhâne-i Âmire'dir (1827). Bu ve benzeri tıp okullarında ise doğa bilimleri ve doğa felsefesi de işlenmekteydi. Bu nedenle, etkili felsefî akımların en etkili savunucularının birer hekim olması tesadüf değildir.



Zayıflığı en iyi ve en çabuk fark edilebilir olan şüphesiz en güçlü parçadır. Bu bağlamda, Osmanlı'nın zayıflığını tespit etmekte en maharetli olduğu parçası, 'ordu' olmuştur. Ordu söz konusu olduğunda, yabancı desteğini almakta hiç tereddüt gösterilmemiştir. Shefer-Mossensohn konuyla ilgili şu değerlendirmeyi yapar: "Geçişte olduğu gibi Osmanlı Devleti ordunun zayıflığı gibi belirli sorunları tespit etmekte becerikliydi ve yabancı misyonları bu sorunların çabuk ve pratik çözümü olarak görüyordu. 18. yüzyıldaki ilerleme Osmanlılar'ın yoğun bir şekilde Avrupa'nın becerilerinden faydalanmasından ve yerel bilgi alanında Avrupa'nın üstünlüğünü kabul etmesinden kaynaklanıyordu. Bununla birlikte Osmanlı Devleti yalnızca 19. yüzyılda daha kapsamlı ve derin toplumsal değerlere doğru ilerleme sağlayabildi" (Shefer-Mossensohn, 2019: 98). 19. yüzyıldaki ilerlemeden felsefe de nasibini almıştır; özellikle Platon ve Aristoteles'in mensubu olduğu Yunan Dünyası'na-çağı anlamada yetersiz olduğu gerekçesiyle- mesafe alınmış ve genel olarak Fransız ve Alman Dünyası'nın pozitivist ve materyalist düşünürleri üzerine yoğunlaşmıştır. Demir, 17. ve 18. yüzyıldan itibaren Avrupa'dan aktarılan bilim ve felsefeyle, orada kendilerinden çok daha iyi çalışıldığı fikrinin hakim olmasıyla birlikte *Philosophia Ottomanica*'nın kendi öz gelişim sürecini tamamlayamadan terk edildiğine dikkat çeker (Demir, 2018: 278).

## Sonuç Yerine

Osmanlı İmparatorluğu, 15. ve 16. yüzyıllarda pek çok alanda öncülüğünü yitirmeye başlamış ve yalnızca askeri ve idari yönüyle birkaç asır daha seçkinliğini korumaya çalışmışsa da, Batı Dünyası'nda gerçekleşen etkili bilimsel-felsefi faaliyetler karşısında *zayıf duruma* düşmüştür. 16. yüzyıldan itibaren siyasal ve toplumsal alanda bunalım derinleştiği ölçüde, hakikat ya da bilgi arayışından ziyade, ivedilikle çözülmesi beklenen siyasî ve askerî sorunlar üzerine arayışlara daha yoğun şekilde mesaf harcanmıştır. XVI. yüzyılın İkinci Yarısı'ndan itibaren başlayıp, bütün bir XVII. yüzyıl boyunca devam eden İbn Haldüncülük'un etkisi, Osmanlı Dünyası'nda tarih ve siyaset alanında daha realist ve rasyonalist bir rota belirlenmesi bakımından köklü değişimleri beraberinde getirmiş, böylece Batı bilim ve felsefesinin İmparatorluğa girişini nispeten kolaylaştırmıştır: "İbn Haldün etkisi, Osmanlı düşüncesinde belli ölçülerde epistemolojik dönüşüme de sebep olmuş, olaylara bilimsel ve sistematik yaklaşmayı yerleştirmiştir" (Okumuş, 2006:184). Bu bilimsel ve sistematik yaklaşım tarzı -şu ya da bu şekilde- Batılılaşmanın teorik alt yapısına katkı sunmuş görünmektedir.

Osmanlı'nın 16. yüzyıldan itibaren Batı'da hızla gelişen faaliyetlere (özellikle yeni akıl ve deneye dayalı matematik-mekanik temelinde ortaya koyulan

doğa felsefesine) ilgisi ancak 17. yüzyılın ikinci yarısından sonra başlamıştır.<sup>23</sup> Burada önemli katkı sahibi olan Kâtib Çelebi'nin *Cihannümâ*'sıyla birlikte Batı'da serpilip bilimin ve coğrafyanın üstünlüğü kabul edilmiş ve böylece istikameti Doğu'dan Batı'ya döndürmenin gerekliliği duyumsanmıştır. Öncesinde geleneksel anlayışı –yeterli olduğu düşünülerek- sorgulamaya ya da değiştirmeye yönelik herhangi bir girişime rastlanmaz iken, bu dönemde artık bazı yüzler Batı'ya çevrilmiştir. Özellikle 18. yüzyıl kadim olan ile cedid olanın birlikte uygulamada olduğu bir bocalamalı bir geçiş evresidir.<sup>24</sup> 17. yüzyılda siyasî ve askerî alanda Kanun-ı Kadim'e, yani geçmiş dönemde yükselişi getiren yönetim kurallarına uymayı salık veren anlayıştan 18. yüzyılda vazgeçilerek, doğrudan Yeni Olan'ı izlemek gerektiği fikri güçlenmiştir. Bu bağlamda, Müteferrika *Usûlül-Hikem fi Nizâmi'l- Ümem* ile Batılılaşmaya işaret etmiş ve ilk Batılılaşma girişimi III. Selim döneminde askerî alanda Nizâm-ı Cedid ismiyle bir ordunun kurulmasıyla başlamıştır. Bu dönemde aynı zamanda Osmanlı elitleri arasında yenilik ve özgünlük bağlamında çok güncel tartışmalar baş göstermiştir; şâirlerin “güzellik, yenilik, icat, yeni, özgün, tahayyül” gibi sözcükleri şiirlerinde kullanmaya başladıklarına tanık olunur.

16. yüzyılın başlarından itibaren pratik gereksinimlerden dolayı bazı alanlarda, özellikle coğrafya, astronomi, matematik ve tıp alanında kendi kavrayışını gözden geçirme ihtiyacı duyan Osmanlılar, 18. yüzyıla kadar ıslahat için uğraşmışsa da, 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batı'dan yapılan yoğun bilgi transferleri, kendi konsepsiyonlarını yama(la)manın pek işe yaramayacağını, fakat değişim gerekliliğini ortaya koymuş ve Ba-

23 Gerçi, 16. ve 17. yüzyılda Batı ile Doğu arasında bilgi akışını ya da aktarımını güçleştiren bazı etmenler şüphesiz vardı, fakat pratik bakımdan ihtiyaç duyulan tekniklerin ya da teknolojik unsurların aktarımı konusunda pek güçlük çekildiği söylenemez. Osmanlıların 17-19. yüzyıllarda Batı'ya yönelik temasları genelde tercüme, sefaretnameler ve eğitim kurumları aracılığıyla gerçekleşmiştir, fakat tüm temaslar daha ziyade devletin ihtiyaç duyduğu askerî tekniklere, idarî yapılara ya da tıp ve astronomi gibi bilimlere yöneliktir. Bu gibi alanların dışında acil ya da öncelikli olarak aktarım yapılması gereken herhangi bir alana rastlanmaz. Bu durum göstermektedir ki Osmanlılar Batı Bilim-Felsefe Faaliyetlerini kendilerine göre çerçevelemiş ve bu çerçeveye bir takım faaliyetlerde bulunmuşlardır. Bu nedenle, genel olarak ilmî faaliyetlere yeni bir katkı sunamamış ya da bir gelenek oluşturamamış görünmektedir.

24 Elbette ki sürekli bir biçimde güçlenen bir Batı Dünyası karşısında koskoca bir İmparatorluğu idare etmek, sürekli olarak değişmekte olan şartlar altında hem kendi benliği korumak hem de muasır medeniyeti benimsemek durumunda kalmak güçlü. Üstelik, Batılı gelişmeler karşısında eski düzende diretilemeyeceği kavranmış olsa da, Batılılık ile doğrudan Hristiyanlığı anlayan bir kesimin istibdatının İmparatorluğun etkilenme kudretine etki ettiği de söylenebilir. Öyle ki yeni anlayışların alınması konusunda 18. yüzyılda dahi hâlâ -eski anlayışlarla uyumu bakımından- tereddüt edilmekteydi. Diğer taraftan, kuruluşundan beri yönünü daha ziyade Batıya dönmüş olan bir İmparatorluğun, (bir zamanlar zengin maden yataklarına sahip olması, ticaret sahasını kontrol altında tutması, savaşlarda galip gelmesi ve manevi yönden kendilerini üstün görmesi ve kendine yeter kurumlara sahip olması nedeniyle) Batı karşısındaki gururlu, kibirli, alaycı tutumu da, bir bakıma, teknik ve dünya görüşü olarak gerilemesine -diğerleriyle birlikte- neden sayılabilir. En genel ifadeyle, denebilirse, yeni düzenin kavramları ve uygulamaları İmparatorluğun ölçөгünü gram gram eksiltmiştir.

tı'nın yeni biliminin ve bu bilimle koşut halde olan felsefesinin Osmanlı Dü-  
şüncesi üzerindeki belirleyici gücü artmıştır. Böylece, Küçük Kaynarca'dan  
Cumhuriyet'in ilanına kadar eski anlayış önemli ölçüde geride bırakılmış ve  
yenileşme dönemi başlamıştır. Burada denebilir ki Avrupa'da bilim-felsefe  
alanındaki faaliyetlerin güçlü etki düzeyi, Osmanlı Dünyası'ndaki öz-faali-  
yetleri kesintiye uğratmış, böylece öz-faaliyetler Avrupa'dan aktarılan bi-  
limlerin hakimiyeti altında henüz *moda olamadan demode* olmuştur. Kaldı ki  
Avrupa'dan beslenirken, kendisini aynı zamanda Avrupa'dan bağımsız kıla-  
bilecek yeni herhangi bir şey üretme imkânı yaratabilecek önlemleri gerekli  
görülmemiştir (İhsanoğlu, 2010: 194).

Arzu edilen "yenileşme", şüphesiz, 19. yüzyılda açık bir şekilde dile ge-  
tirilecek ve yeni bilgi benimsenecektir. Çünkü Batı'nın bilim ve felsefe an-  
layışıyla kendini reforme etmenin zararlı bir yönü olmayacağına ilişkin bir  
kavrayış ancak bu dönemde yerleşme imkânı bulmuştur. 19. yüzyılın ikin-  
ci yarısından itibaren Batı Dünyası'na ait epistemolojik kavrayış temelinde  
bilgi arayışı başlayacak ve artık kadîm olanla irtibatlandırmaksızın da yeni  
anlayış benimsenecekti. Bu bağlamda, yeni astronominin İslâmiyet'le olan  
uyumu ancak 19. yüzyılda ortaya koyulabilmiştir. Aynı şekilde, yeni felsefe  
de bu dönemde Osmanlı'ya/Türkiye'ye giriş yapabilmiştir. Öncesinde, Batı  
Dünyası'nda bilim-felsefe alanında gerçekleştirilen faaliyetlerden haberdâr  
olduğunda, İmparatorluk, kendi yapısını (siyasî, iktisadî, hukukî, kültürel  
vd alanlarda) muhafaza edebilmek için ya da Nizâm-ı Âlemi bozacak her tür-  
den tehdidi savuşturmak için, ilkin onları *gerektiği gibi* bilmeye yönelmemiş-  
tir. Her ne kadar reaksiyonel ve hayranca olmak üzere farklı tutumlar ser-  
gilenmişse de, onlar ne tümünden reddedilmiş, ne de tümünden benimsenmiştir,  
fakat tanımaya çalışılmış ve mevcut ontolojik ve epistemolojik çerçeveyle  
uyumu gözetilmiştir. Bu nedenle, ilkin, bilimsel ya da felsefî faaliyetlerin  
içeriğine yönelik araştırmalara girililmemiştir; ta ki yeni olandan yarar-  
lanmanın doğru olduğuna ikna olana kadar. Uygulamada şüphesiz din-bi-  
lim-felsefe arasında bir uyum gözetilerek, gerekli adımlar atılmak istenmiş,  
bu nedenle her bir adım geç ve yavaş atılmış görünmektedir. Ne ki her ne  
kadar belli ölçüde de olsa kadîm bilgisel çerçeve muhafaza edilmek isten-  
diyse de, sonraki dönemlerde eski ile yeni terkip edilememiştir.

İhsanoğlu'nun astronomi alanına özgü 17. yüzyıl ile 19. yüzyılın ikinci  
yarısına kadar Osmanlılar'ın Batı Bilimi ile olan ilişkilerini tasvir etmek  
için kullandığı ve esasen birbirinden keskin çizgilerle ayrılması pek ola-  
naklı görülmeyen şu dört safhayı, bütün bir Batı Bilim ve Felsefesi'yle olan  
münasebet için de genişletmek mümkün görünmektedir: "1. Tanıma ve alış-  
ma, 2. Faydalanma ve uygulama, 3. Devlet ve ordunun modernleşmesi için

gerekli olan kadroları yetiştiren yeni eğitim kurumlarında okutulması, 4. Din-Bilim âhenginin sağlanması” (İhsanoğlu, 1992: 767-768). Şüphesiz, bir alışkanlığın, yapının ya da sistemin henüz değiştirilmesi için ortada bir gerekçe bulamayan bir toplumun değişime karşı tutumu anlaşılmalıdır; elbette değişmesi için gerekli olan gerekçeleri idrâk edebilmiş olması koşuluyla. Bu bağlamda felsefe için olduğu gibi bilim konusunda aynı düzeyde tereddüt sergilenmemiştir; daha ziyade benimsenmiştir. Uygulamada karşılaşılabilecek toplumsal ve siyasî bir takım sorunların üstesinden gelebilmek için matematik, astronomi, tıp ve coğrafya gibi alanlarda pratik ihtiyaçlar nedeniyle derinleşme çabalarına karşın, “nasıl yaşamalıyız?” sorusuyla gündeme gelen etik ve politik sorunlarda kendi mevcut kültür havzasının yeterli olduğu düşüncesiyle ve anlaşılır şekilde Batılı etkilere karşı güçlü bir direnç gösterilmiştir. Bu bakımdan, askerî ve tıbbî alanda, her ne kadar “kâfir” icadı olarak görünse de, ürünleri almakta tereddüt gösterilmemiş, fakat Avrupa’da ürünlerin ortaya çıkması sürecine katkı sunan toplumsal ve siyasal atmosfer dikkate alınmak istenmemiştir. Felsefenin her topluma has ya da öznel, bilimin ise nesnel ya da herkes için ve herkese ait olduğu *düşünülerek*, aynı zamanda felsefeye veya hikmete dair şu ya da bu şekilde kültürel bir birikime sahip olunması nedeniyle, Batı’nın yeni felsefesinden ziyade evvelâ biliminin kavranmaya çalışılması anlaşılabilir. <sup>25</sup> Nihayetinde bu dönemde Osmanlı medreselerinde hala en çok Ebherî’nin 13. yüzyılda kaleme alınan *Hidâyetü’l-Hikme*’sinin şerhleri okutulmaktaydı. Bu bağlamda, geleneksel olanı bir kenara bırakıp, Batı’nın bilim alanında kat ettiği gelişmeler ışığında *bir anda* yeni bir modele geçiş beklenemezdi. Aslında modernlik denilen durum, dinin merkezde olmadığı yepyeni bir dünya görüşü ya da yeni bir tecrübedir. Osmanlı Dünyası’nda bu geçişin içselleştirilmesi için daha fazla zamana ihtiyaç vardı, çünkü her şeyden önce gerek doğa alanında gerekse toplumsal alanda tanrısal kudreti tahkim edecek olan herhangi bir nedensellik ya da mekaniklik fikrine alışmak çok güçtü. Bilindiği gibi, yeni ya da sonra olan, Yeni Çağ’da olduğu gibi, *daha eski olan’a* başvurarak da olsa, eski ya da önce olanı ötelemeye; eski ya da önce olan da yeni ya da sonra olana direnmeye daha fazla eğilimlidir. *Tüm çatışmanın kaynağı*

25 Öyle görünmektedir ki Osmanlı Dünyası’ndaki felsefe çalışmalarında pek fazla özgün doktrin üretilmemiş olmasının muhtemel bir nedeni, gerçek ve diyalektik anlamda bir diyalog kurulamamış olmasıdır. Pek çoğu mevcut doktrini daha da yükseltmek üzere bir düşünme gerçekleştirdiğinden, birbirlerinin düşüncelerine köklü bir şekilde karşı çıkmak için açıkçası pek az nedene sahip olmuşlardır; kaldı ki aykırı fikirlere sahip olanlar da mevcut doktrinrin yüceltici hamileri tarafından bir biçimde geriletilmiş ya da tekfir edilmiştir. Buna mukabil, toplumun Batı’da yeşerdiği şekliyle bilim ve felsefeye pek değer vermemesi, bu nedenle ihtiyaç duyulmaması, bu alanlarda yetişme koşullarının, bağlantısallıkların, dilin yeterince elverişli olmaması nedeniyle yetişen kişi sayısının pek fazla olmaması da özgün çalışma konusundaki azlığın diğer nedenleri arasında sayılabilir. Matbaanın girişinin uzun zaman alması en çok üzerinde durulan gerekçeler arasındadır.

esasen buradadır. Eski düşünme tarzından yeni düşünceye geçişin sancılarını çekenlerden biri olan Kethüdâzâde Mehmed Ârif Efendi'ye bir gün "Efendim, Tıbbâne Mektebi'nde Allah'ı inkâr ediyorlar imiş; bu olan şeyleri, bütün tabîat yapar, her şey tabîatla olur diyorlar imiş." demişler. O da şöyle karşılık vermiş: "Ey, öyle ise onlar Allah'ın adını tabîat komuşlar; çare yok, bir Allah'a muhtâcız" (Binbaşı Hoca Emîn Efendi'den aktaran Demir, 2018: 418). Bu bakımdan, ilmî faaliyetlerde şu ya da bu şekilde gündeme gelen din ve bilim ya da din ve felsefe gerilimi, Ceylan'ın (indirgenmiş) tespiti doğrular: "İslam kültürünü yaşayan insanların geçmişten devraldıkları ve gelecekte çözmeye çalışacakları en büyük sorun, on dört asırdan beri süregelen vahiy-akıl çatışmasıdır" (Ceylan, 2011: 145). Bu diyalogda esas Güç'ün, Tanrı'ya mı, yoksa Tabiat'a mı yükleneceği sorunu çatışmanın düğümlendiği esas *zemin* olmakla birlikte, aynı zamanda bilimin neden felsefeden daha önce benimsenebildiği hakkında da biraz fikir verir. Buna karşın, teleolojik fiziğin mekanik fizikle aşılarak geçersiz kılınması sonucunda tümüyle fizik dünyayla uyumlu yeni bir ahlakî söylemin, (Samî dinlerin teklif ettiği sahne yeni düşünmenin öncülleri üzerinden akılcı kurgusu içerisinde konumlandırılmadığından) neden olunan tüm istek ve eylemlerin aklın kılavuzluğunda herkesin güçlerini birleştirmek suretiyle gerçekleştirileceği yeni tip bir dindarlığın Spinoza ve Kant gibi filozoflar eliyle kurulduğu Batı Dünyası'na karşın, materyalist ya da naturalist isimler bir yana, 18. yüzyılda Osmanlı Dünyası'nda bilimin geldiği son aşamayı dikkate alarak, hem doğa yasalarını hem de tanrısal mucizeyi aynı anda kabul eden, hem bilimsel düşünmenin, hem de dinî bilginin yolunu açan bir diyakoz-düşünür olan Berkeley gibi idealist birine dahi rastlamak güçtür. Şüphesiz, her toplum bilimsel ve düşünsel açıdan eş-zamanlı bir şekilde bir bütün olarak değişim göstermez; biri diğerine hep geç kalır ya da eşlik etmek istemez veya bir yönünü alımlayıp, diğer yönlerini dışta bırakmak ister. Sonuç olarak, denebilir ki Batı Dünyası'nda çeşitli şekillerde tartışılmış olan bu esaslı meseleyle öyle görünmektedir ki Osmanlı'da/Türkiye'de *yeterince veya gerektiği gibi* meşgul olunamadığı ya da sorunu çözecek bir formülasyon geliştirilememiş olduğu için hâlâ pek çok ihtilaf önünde sonunda bu kavşakta düğümlenmekte ve iki dünya arasında bocalama hali sürmektedir.

## Öz

17. yüzyıla kadar -diğerleri bir yana- Osmanlı İmparatorluğu ile Avrupa Devletleri birçok yönden rekabet halindeydi. İslâm Dünyası'ndan da aldığı etkilerle erken modern dönemde bilim ve felsefe alanında önemli gelişmeler kaydeden Avrupa Dünyası karşısında Osmanlı, 15. yüzyıldan sonra bazı alanlarda öncülüğünü yitirmeye ve birkaç asır içinde de gerilemeye başlamıştır. Bunun üzerine, Osmanlı'nın nerede hata yaptığı ya da ihmalkârca davrandığı veya Avrupa'nın tüm bu işleri nasıl başarabildiği merak konusu olmuş ve bu yönde çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Bu konuda -her ne kadar içsel ve dışsal tüm gerekçeleri tek bir çalışmada ortaya koymak henüz olanaklı görünmese de- bazı gerekçeler tespit edilmiştir. Bu yazının mütevazı amacı, bütünlüğü *olabildiğince* kuşatmaya çalışarak, Osmanlı (B)ilim-Felsefe Dünyası'nda 'eski olan' ile 'yeni olan' arasında asırlık duraksamanın bazı gerekçelerine işaret etmek ve bu alanda düşünmeyi *bir ölçüde* koşullandıracaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlılar, Avrupa, Batılılaşma, Bilim, Felsefe.

## Abstract

### Science-Philosophy in The Ottoman World in The 17th and 18th Centuries: On Some Reasons of Fluctuation Arising from Facing The New Conception

Until the 17th century the Ottoman Empire – in addition to some other states - and Western European powers were in rivalry with many aspects. Although the Ottomans, resting on the Islamic civilization, gained the prominent position for some time, they lost their leadership after the 15<sup>th</sup> century in several realms, falling into a regression process in the early modern period against the European World where sparkling advancements were underway, partly thanks to the Islamic heritage, via trailblazing scientific-philosophical enterprises. These facts resulted in research taking a curious look into the possible faults or negligences of the Ottomans in the presence of European success, masterly brought out into application. Admitting the impossibility of explaining all the interior and exterior factors affecting the events, at least some certain aspects have been revealed. The humble main aim of this paper is, being as encompassing *as possible*, to note down some reasons of the centuries-old fluctuation between the old and the new in the realms of philosophy and science and *in some degree* to direct the thinking process on them.

**Key Words:** Ottomans, Europe, Westernization, Science, Philosophy.

## Kaynakça

- Adivar, A. (1982). *Osmanlı Türklerinde İlim, İstanbul* : Remzi Kitabevi.
- Adnan A. (1984) “İslâm Medeniyeti Tarihi”, *İslam Medeniyeti Tarihi* içinde, Barthold, W., Haz. Fuad Köprülü, Ankara: Arısan Matbaacılık, 6. Basım.
- Al-Rouyhab, K. (2019). “17. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu’nda ‘Bağnazlığın Zafere’ Efsanesi”, (çev. T. Kütükçü ve A. Yılmaz), *Mîzânü’l-Hak: İslami İlimler Dergisi*, ss. 293-315.
- Arslantürk, Z (1997). *Naimâ’ya Göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı*, İstanbul: Ayışığı Kitapları.
- Bakkal, A. (2021). “Osmanlı Medrese Müfredatından Felsefe Dersi Kaldırıldı mı?”, *Turkish Academic Research Review*, 6 (1), ss. 221-252. doi: 10.30622 tarr.870895.
- Barthold, W. (1984). *İslam Medeniyeti Tarihi*, (haz. Fuad Köprülü), Ankara: Arısan Matbaacılık, 6. Basım.
- Berkes, N. (2012). *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, (Yay. Haz. A. Kuyaş), 18. Baskı, İstanbul: YKY.
- Bingöl, A. (2001). “Osmanlı Dünyasında Mantık Bilimi ve Eğitimi”, *Cumhuriyet Döneminde Türkiye’de Öğretim ve Araştırma Alanı Olarak Felsefe*, Çotuksöken, B. (ed.) Ankara: TFK Derneği.
- Capra, F. (2009). *Batı Düşüncesinde Dönem Noktası*, (çev. M. Armağan), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Çelebi, K. (1018/1602). “*Düstûr’ül-Amel li-İslahî’l-Halel*”, *Kavânin-i Âl-i ‘Osman*, Aynî Ali Efendi, (Tertip).
- Çelebi, K. (2007). *Mîzânü’l-Hakk fî İhtiyârî’l-Ehakk*, (çev. O. Ş. Gökyay), İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Cevizci, A. (2001). *Onyedinci Yüzyıl Felsefe Tarihi*, Bursa: Asa Kitabevi.
- Ceylan, Y. (2011). *Din ya da Politika: Neden Felsefe?*, Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Collingwood, R. G. (2020). *Doğa Tasarımı*, (çev. K. Dinçer), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- d’Iribarne, P. (2017). *Demokrasi Karşısında İslâm*, (çev. A. Arslan), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Davison, R. H. (2016). *Osmanlı-Türk Tarihi: 1774-1923 Batı Etkisi*, (çev. M. Morali), İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım.
- Demir, R. (2015). *Nerede Hata Yaptık: Doğu’da Bilimin Gerileyişinin Haricî ve Dahilî Nedenleri Üzerine Bir Tartışma*, İstanbul: Lotus Yayınevi.
- Demir, R. (2018). *Philosophia Ottomanica: Osmanlı Felsefesi*, İstanbul: Lotus Yayınevi, Birleştirilmiş Yeni Baskı.
- Erzurumlu İbrahim Hakkı (1981). *Ma’rifetnâme*, Sun. A. Davudoğlu, Sadeleşirenler. D. Yılmaz ve H. Kılıç, İstanbul.
- Fazlıoğlu, İ. (2015). *Türkiyede/Türkçe’de Felsefe Üzerine Konuşmalar*, Kaya, M. C, (haz.), İstanbul: Küre Yayınları.
- Fazlıoğlu, İ. (2021). *Kayıp Halka*, İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Görüceli Koçi Bey, *Koçi Bey Risâlesi*, İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Koleksiyonu, Katalog No: 34 Ae Tarih 474.

- Gözütok, T. T. (2020). *Psikiyatrinin Türkiye'ye Girişi: Mecnûndan Akıl Hastasına*, Ankara: Nobel Bilimsel Eserler.
- İhsanoğlu, E. (1992). "Batı Bilimi ve Osmanlı Dünyası: Bir İnceleme Örneği Olarak Modern Astronomi'nin Osmanlı'ya Girişi (1660 - 1860)". *Bellekten*, 56/217, ss. 727-774.
- İhsanoğlu, E. (2010). *Osmanlılar ve Bilim*, İstanbul: Etkileşim Yayınları.
- İnalçık, H. (2017). *Atatürk ve Demokratik Türkiye*, İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- İnalçık, H. (1990). "Osmanlı Toplum Yapısının Evrimi", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 11.
- İnalçık, H. (1997). *The Ottoman Empire*, London: Phoenix.
- Kalaycıoğulları, İ. (2017). "İbrahim Müteferrika ve Yeni Astronomi", *Dört Öge Dergisi*, Sayı 12, ss. 187-220.
- Kant, I. (1984). "Aydınlanma Nedir?", *Seçilmiş Yazılar*, (çev. N. Bozkurt), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Kara, İ. (2015). *Türkiyede/Türkçe'de Felsefe Üzerine Konuşmalar*, Kaya, M. C. (haz.), İstanbul: Küre Yayınları.
- Kaygı, A. (1992). *Türk Düşüncesinde Çağdaşlaşma*, Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Lewis, B. (2021a). *Çatışan Kültürler: Keşifler Çağında Hristiyanlar, Müslümanlar, Yahudiler*, (çev. N. Elhüseyni), İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Lewis, B. (2021a). *Hata Neredeydi?: Doğu'nun 300 Yıldır Cevabını Aradığı Soru*, (çev. M. M. Özeren), İstanbul: Kronik Kitap.
- Mordtmann, J. H. (2009). *Takiyüddin'in Pera'daki Gözlemevi*, (çev. C. Pulathaneli), Osmanlı Bilimi Araştırmaları X/2.
- Naîmâ Mustafa Efendi (2007). *Târih-i Naîmâ*, haz. Mehmet İpşirli, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Okumuş, E. (2006). "İbn Haldûn'un Osmanlı Düşüncesine Etkisi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı 15, ss.141-185.
- Russ, J. (2017). *Felsefe Tarihi Cilt II: Modern Dünyanın Yaratılması*, çev. İsmail Yerguz, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sayılı, Aydın (1963). *Ortaçağ İslâm Dünyasında İlmî Çalışma Temposundaki Ağırlaşmanın Bâzı Temel Sebepleri (Avrupa İle Mukayese)*, Araştırma Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi, ss. 5-69.
- Shefer-Mossensohn, M. (2019). *Osmanlı'da Bilim: Kültürel Yaratı ve Bilgi Alışverişi*, (çev. K. Oğuz), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Tarnas, R. (2012). *Batı Düşüncesi Tarihi II: Moderniteden Günümüze Kadar*, (çev. Y. Kaplan), İstanbul: Külliyyat Yayınları.
- Tekeli, S. (1993). "Osmanlıların Astronomi Tarihindeki En Önemli Yüzyılı", *Fatih'den Günümüze Astronomi*, İstanbul.
- Turan, O. (1979). *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Cilt I-II*, İstanbul: Nakışlar Yayınevi.
- Ülken, H. Z. (1991). "Kâtip Çelebi ve Fikir Hayatımız", *Kâtip Çelebi Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ülken, H. Z., Fahri, Z. (1940). *İbn Haldûn*, İstanbul: Kanaat Kitabevi.
- Vural, M. (2011). *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Vural, M. (2019). *İslâm Felsefesi Tarihi*, Ankara: Elis Yayınları.