

Uluslararası Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları Sempozyumu (18-19 Ekim 2017, Sakarya) Hakkında

NECMETTİN PEHLİVAN

Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi

Necmettin.Pehlivan@ankara.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0003-2151-4644>

Geçtiğimiz günlerde şahsımın da bir tebliğ ile katılımında bulunduğu Sakarya Üniversitesi Osmanlı Araştırmaları Merkezi (OSAMER) tarafından bir sempozyum düzenlenmiştir. Sakarya Üniversitesi Kültür ve Kongre Merkezi'nde 66 katılımcı ile açılış oturumu da dâhil olmak üzere toplam 15 oturumda ve aynı anda iki salonda gerçekleşen bu sempozyumu, takip edebildiğim sunumlardan ve hatırımda kalan bazı hususlardan hareketle, bu yazı vesilesiyle değerlendirmek istiyorum. Sempozyumu biri suret, diğeri de içerik olmak üzere iki yönden değerlendirmek mümkündür. Suret açısından değerlendirme ile kastettiğim, organizasyonun biz katılımcılara hizmet olarak yansıyan kısmıdır. Bu noktada oldukça başarılı bir planlama ve akış oluşturulduğunu belirtmek ve bu vesileyle emeği geçenlere teşekkür etmek isterim.

İçeriği de biri sempozyumun ismi ve bu ismin taalluku yönünden, diğeri ise sunulan tebliğler yönünden olmak üzere iki açıdan ele almak mümkündür:

- Sempozyumun ismi, bu yazının başlığına da yansıdığı üzere “*Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları*” şeklindedir. Bu isimlendirmeye mantığın tarife ilişkin *şerhu ma'cânâ 'l-ism* adlı teknik terimi ile baktığımızda, 650 yıllık bir devlet tecrübesine sahip olan milletin, bulunduğu topraklarda kaim, daim ve mukavvim olmasının sadece kılıç gücüyle izah edilmemesi gerektiğine, edilemeyeceğine, bunun bir şart olmakla beraber yeter şart olmadığına, aksine bütün eksikliklerine rağmen *efkâr-ı 'umûmiyyenin* yanında *efkâr-ı huşûsiyyeyi* ve *havâşsiyyeyi* de *bi'l-fi'el* takip ettiğine dair bir ima olduğu kanaatindeyim. Bu sadece benim çıkarımım. Böyle bir isimlendirme, katılımın türünü de çeşitlendirmiş ve dinleyicilere, olumlu anlamda kullanıyorum, “kırk ambar” zahire sunmuştur: Felsefe, Mantık, Kelam, Fıkıh, Fıkıh Usulü, Dil Bilimleri, Edebiyat, Tasavvuf, Siyaset, Tefsir, Hadis, Tarih, Bilimler Tasnifi, Kozmoloji...vs. gibi pek çok disiplinin birikimine alan

açılmıştır. Dolayısıyla bu tür etkinliklerde, istesenez de okuma fırsatınız ol/a/mayacak birçok konuda özlü bilgiler elde ediyorsunuz. Bu konuda sadece kendi heyecanımı paylaşayım: Takip edebildiğim oturumlar çerçevesince diyebilirim ki, farklı alanlara ilişkin okuma açığımı, abartı payımı saklı tutmak üzere, telafi ettim!? Çünkü İslam eğitim kültüründe “İlim ricalden (hocadan) alınır.” düsturu vardır. Katılımcı hocalarımı dinlerken doğrusu büyük bir zevk aldım. Bu tür bilimsel ortamlarda bazen hararetle cevabını aradığınız bir sorunun aslında çoktan cevaplandığını, bazen mahza yanlış yaptığınızı/söylediğiniz bir şeyin doğrusunu öğreniyor; bazen de kendinize yeni sorular sorup bunlara yeni bir bilimsel çalışmaya sebep olan cevaplar veriyorsunuz.

Sempozyumda sunulan tebliğlere gelince, yukarıda ifade ettiğim gibi geniş bir yelpazeye sahipti; dolayısıyla dinleme isteğinizi sürekli canlı tutuyordu.

Fıkıh & Fıkıh Usulü

Murteza Bedir'e göre Osmanlı'nın Hanevîliği bilinçli bir tercihtir ve Hanevîliğin Maverâünnehir kolu üzerine inşa edilmiştir. Osmanlı fıkıh geleneği *furû-ı fıkhta* Ebû Hanîfe çizgisi hiç bozulmamış, bu çizgiyi teyid ve takvim etmek içinde Orta Asya'da yazılmış otorite metinler en kısa zamanda İstanbul'daki bilim havzasına ulaştırılmıştır. Fakat *uşûl* konusunda, Şadrüşşerî'e el-Mahbûbî'nin *et-Tenkîh* adlı eserine yazdığı *et-Tavdîh* şerhi ile Sa°duddîn et-Taftâzânî'nin *et-Tavdîh*'e yazdığı *et-Telvîh* şerhi üzerinden Eş°ârî geleneğin *uşûl*ünden de faydalanmıştır. Yine Bedir'e göre Osmanlı fıkıh (hukuk) havzası, teori ile pratiği birleştirmekte başarılı olmuştur. Şu halde Osmanlı'nın bünyesinde barındırdığı ırk, din, dil ve mezheb farklılıkları dolayısıyla karşılaştığı/karşılaşacağı problemlere kurduğu düzenin bekasını temin ve teyid edecek hukuki çözümler bulmaya çalıştığını söylemek, sanırım yanlış olmaz. Bedir, Osmanlı'nın hem devletini, hem de düşüncesini teşekkül ve takvim etmeye çalıştığı 7./13. ve 8./14. yüzyılların tam anlamıyla çalışılmadığını söyleyerek genç fıkıh araştırmacılarına çalışılması gereken dönemi işaret etmiş oldu.

Tasavvuf

İbn °Arabî tarafından sistemleştirilmiş *vahdet-i vücûd* düşüncesi acaba Osmanlı düşüncesinde makes bulmuş mudur? Ekrem Demirli'ye göre İbn °Arabî düşüncesi, Osmanlı'da Şadrüddîn el-Kûnevî, Dâvûd el-Çayşarî ve Mollâ Fenârî gibi önemli isimlere sahip olsa da Osmanlı bilim meclislerine girememiş, ama bilim dışı meclislerde kendine yer bulmuştur. Bilim

meclislerinde kendine yer bulamaması, Demirli'ye göre, İbn ʿArabî düşüncesinin filozoflara yakın olmasıdır. Zira Ebū Hāmid el-Ġazālī “filozofları tutarsız, kelamcılarını yetersiz” kabul ederken, İbn ʿArabî ise “filozofları yetersiz, kelamcılarını tutarsız” kabul etmiştir. Bu noktaya biz de şöyle açıklık getirmek istiyoruz: el-Ġazālī'nin başlattığı *Tehāfut* tartışmaları ile filozoflara, özellikle el-Fārābî ve İbn Sīnā'ya karşı oluşturduğu olumsuz hava ile bidʿat ehline karşı İslam'ı savunan kelamın da *ʿalā kānūni'l-İslām* kaydı ile birlikte küllî bir ilim kabul edilmesi İbn ʿArabî'nin bu yargısını masum olmaktan çıkarmaktadır. Osmanlı bilim havzası da es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcānî ve et-Taftāzānî ile filozoflara karşı bu kelamî düşünceden beslendiği için İbn ʿArabî düşüncesi kendine yer bulmakta zorlanacaktı ki, öyle de olmuştur. Fakat Sezai Küçük tarafından ʿAbdullāh Şalāhî ʿUşşākî hakkında sunulan tebliğde ʿUşşākî'nin “Türklerin İbn ʿArabîsi” diye meşhur olduğu ifade edildi. ʿUşşākî hakkında yapılan sunumda dikkatime takılan ikinci bir nokta ise ʿUşşākî'nin Nāsiruddīn Hōca'nın bir şiirine şerh yazmış olmasıdır.

Felsefe & Kelam

El-Fārābî ve İbn Sīnā düşüncesi, el-Ġazālî tarafından *Tehāfut* adlı eseri ile hedefe yerleştirilse de başta *Miʿyāru'l-ʿİlm*, *Mihakku'n-Nazar*, *el-Ġistāsu'l-Mustakīm* adlı mantık eserleri ve filozofların görüşlerini özetlediği *Maķāşidu'l-Felāsife* adlı eseri ile Eşʿarî geleneğin el-Fārābî ve İbn Sīnā düşüncesine bigâne kalamayacağına işaretini vermiş oldu. Eşref Altaş'a göre Faḥruddīn er-Rāzî ve sonrasında kelam ve felsefenin konuları aynı kitapta incelenmeye başlanmıştır. Hatta ilginç olan şu ki, İbn Sīnā'nın en önemli şarihleri başta Faḥruddīn er-Rāzî olmak üzere Sirācuddīn el-ʿUrmevî, Efdaluddīn el-Hūnecî, Necmuddīn el-Kātibî el-Ġazvīnî gibi Eşʿarî düşünürler olmuştur. Altaş'a göre Faḥruddīn er-Rāzî'nin kelam eserleri ile felsefe eserlerini birleştirmesi *ḥilāf* ve *ādābu'l-bahsı* ortaya çıkarmıştır. Faḥruddīn er-Rāzî'nin kelam ve felsefe mezcine rağmen, Altaş'a göre, kelam ve felsefenin “tek bir şey olduğu” anlamına gelmemelidir. Konuları ele alırken filozofların terminolojilerini kullansalar da temel ayrılık noktaları arasındaki uçurum hiçbir şekilde kapatılmış değildir. Örneğin filozofların *mūcibun bi'z-zāt* kavramı çerçevesindeki Allah tasavvurlarına karşı kelamcılar *fāʿilun bi'l-iḥtiyār* ile ifade edilmiş Allah tasavvurunu şiddetle savunmuşlardır. Yukarıda da değinildiği gibi Osmanlı düşüncesi *fāʿilun bi'l-iḥtiyār* düşüncesini savunan el-Curcānî ve et-Taftāzānî kanalından beslendiği için mantık hariç *ilāhiyyāt* konularında Eşʿarî düşünürlerin görüşleri çerçevesinde şekillenmiştir. Müstakim Arıcı da sunumunda el-Fārābî ve İbn Sīnā eserlerinin Osmanlı

medreselerinin resmî müfredatında yer almadığını ifade etmişti. Fakat Gürbüz Deniz, “İlk Varlığın Cins ve Fasla Bölünemeyeceği Hakkında” adlı sunumunda Hıcazâde ve el-Ğarabâğî'nin *Tehâfut* tartışmaları bağlamında Fârâbî ve İbn Sînâ'nın hakkını vermeye, açık olmasa da itibarlarını iade etmeye de çalıştıklarını ifade etti. Biz de daha önce “Âdâbu'l-Bahs ve'l-Münâzara Üzerinden Tehâfütleri Okumaya Bir Giriş (*Uluslararası 13 Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, M. Demirkol & M. Enes Kala ed. (Ankara 2014) içinde, ss.92-106)” adlı sunumumuzda *Tehâfut* eserlerini konuları ele alışları bakımından karşılaştırmış ve el-Ğazâlî sonrası en orijinal *Tehâfut*'ün Hıcazâde'ye ait olduğunu ifade etmiştik. Çünkü Hıcazâde, *Tehâfut*'ünü “âlemin kıdemi” ile değil “*mücibun bi'z-zât-fâ'ilun bi'l-ihtiyâr*” tartışması ile başlatmıştır. Deniz'e göre de Hıcazâde, el-Fârâbî ve İbn Sînâ düşüncesine karşı insaflıdır ve *Tehâfut*'ünde yer yer el-Ğazâlî'yi eleştirmiştir.

Osmanlı düşüncesi deyince aklımıza gelen isimlerden biri de, hiç şüphesiz, Kemâlpaşazâde olmaktadır. Farklı bağlamlarda olmakla birlikte Mehmet Aydın, Bilal Taşkın ve Osman Demir'in tebliğlerinin mihverinde Kemâlpaşazâde vardı. İndirgmeden kaçınmakla birlikte her üç tebliğden anladığım kadarıyla Kemâlpaşazâde felsefe, kelim ve tasavvuf düşüncesini uzlaştırmaya çalışmış görünmektedir. Fakat Kemâlpaşazâde'yi basit bir uzlaştırmacı olarak kabul etmek -sunum sahiplerinin böyle bir iddiası yoktur-hakkaniyetli olmaz. Çünkü el-Fârâbî ve İbn Sînâ düşüncesinin iki önemli teknik terimi olan “Leys ve Eys” hakkında yaptığı açıklama Kemâlpaşazâde'yi filozof olarak kabul etmemize yeterli delil olarak kabul edilebilir. (E. Erdem-N. Pehlivan, “Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin “Leys ve Eys” in Anlamının İncelenmesine Dair Risale”si, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 27 (2012), ss.87-116.)

İlhan Kutluer, Aristoteles'in *Etika* adlı eserindeki “*li-enne'l-insâne medeniyyun bi't-tab'î*” ibaresinin nasıl anlamlandırıldığı üzerinde durdu ve calib-i dikkat tespitlerde bulundu. Kutluer'e göre Müslüman bilginler bu ifadeden bir teori geliştirdiler. Bu ibareden Fârâbî *el-medînetu'l-fâdıla*'yı geliştirmiş; İbn Sînâ ise bu ibareyi *ışbātu'n-nubuvve* ile kemale erdirmeye çalışmıştır. İbn Miskeveyh ise konuyu daha ziyade *istikrâ'î* açıdan ele alırken, *et-Tūsî* bu ibareyi *Ahlâk-ı Nâşirî* adlı çalışması ile tam bir sistem bütünlüğüne sokmaya çalışmıştır. Kutluer'e göre Osmanlı düşüncesinde Aristoteles'in bu düşüncesine tam anlamıyla orijinal bir yaklaşım yok ise de pek çok âlim kendi problemlerine pratize etmeye çalışmışlardır. Örneğin Mollâ Lütfî bu ibareyi dil bilimlerine kaynaklığı bakımından ele alırken Tursun Bey “İnsan niçin bir padişaha ihtiyaç duyar?” sorusunun cevabında kullanmıştır. Kınalîzâde ise

medeniyyun bi't-tab'iyi peygamber ve sultan olan Suleymân'dan başlatmış ve Fārābî'nin *el-medīnetu'l-fādıla*'sının Osmanlı'da gerçekleştiğini iddia etmiştir. Tartışmaya açık olmakla birlikte Osmanlı'da resmi görev almış bir düşünürün bu tespiti üzerinde düşünölmeye değerdir.

Hacer Ergin'in ve Hülya Terzioğlu'nun sunumları bağlamında denilebilir ki, Osmanlı bilginlerine birinci el kaynaklık eden isimlerden biri de Celāluddīn ed-Devvānī'dir. Terzioğluna göre Devvānī, filozoflar ile kelamcıların teknik terimlerini mezcederek kullanmaktadır.

Osmanlı düşüncesinin felsefi ve kelami konularda el-Curcānī ve et-Taftāzānī ikilisine istinad ettiğini Fārābī ve İbn Sīnā okumalarının da bu iki isim üzerinden olduğunu söylemiştik. Fātiħ Sulṭān Mehmed Hān tarafından İstanbul'a getirilen °Alī el-Ḳūřī -her ne kadar İstnabul'da yazmasa da- eṭ-Ṭūsī'nin *Tecrīdu'l-°Aḳā'id*'ine yazdığı ve *řerħ-i Cedīd* olarak meşhur olmuş şerhinde, řemsuddīn el-İřfahānī ile el-Curcānī'yi hedef almakta ve konuları *Tecrīd* bağlamında İbn Sīnācı bir yaklaşımla çözmeye çalışmaktadır. Engin Erdem'in tebliği varlık-yokluk ikilisi bağlamında °Alī el-Ḳūřī'nin İbn Sīnācı tutumunu tespit etmeyi hedeflemektedir.

Bilim Felsefesi

Kenan Tekin "Osmanlı Dönemi Bilim Felsefesinin Mahiyeti ve Kaynakları" isimli tebliğinde, mantık eserlerinin girişinde mantığın mahiyeti ve ona olan ihtiyaç ile mantığın konusu başlığı altında ele alınan bilgi, türleri, bir bilimin *mebādi*'i, *mesā'ili* ve konusu tartışmaları, cihet-i vaħde olarak isimlendirilen ve muhteviyatında ontolojik temelli olsa bile bilim felsefesi yapılan yeni bir tür çalışma alanının ortaya çıktığı iddia edildi. Bu da Mollā Fenārī'nin el-Ebherī'nin İřāğūcī'si üzerine yazdığı şerhi özelinde ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda mantık eserlerindeki mukaddimelerde ele alınan konuların ve cihet-i vaħde eserlerinin mahiyetinin tam anlamıyla deşifre edilmediğini de ekleyelim.

Siyaset & Siyaset Felsefesi

Bu konuda bir kaç sunumla ilgili düşüncelerimi paylaşacağım: Birincisi, Anar Gafarov'un "Bir Osmanlı Alimi Olarak İsmail Müfid İstanbūli ve Siyaset Felsefesi"dir. İsmā'īl Müfid İstanbūli, °Ađududdīn el-İcī'nin *Aħlāḳ-ı °Ađudiyye*'sine yazdığı *řerħu Aħlāḳ-ı °Ađudiyye* adlı çalışması ile, İstanbūli'nin 1802'de öldüğünü göz önünde bulundurursak, bir siyaset teorisi geliştirmeye çalıştığını, bunu yaparken de Platon'dan sufi geleneğe uzanan geniş bir yelpazeden yararlandığını görüyoruz. Örneđin din-devlet işbirliğini savunuyor; hükümdara itaati tasavvuftaki seyr-i sülūk ile açıklıyor; devletin

birincil görevinin adalet, devletin gayesinin de insanın dünyevi ve uhrevi saadetini temin etmek olduğunu söylüyor. İkincisi, Özkan Öztürk tarafından “İsmail Hakkı Bursevî’de Osmanlı Hegemonyasının İmkânı ve Yeniden Üretimi” isimle yapılan sunumdur. Öztürk’e göre İsmâ‘îl Hakkı Bursevî, *vaḥdet-i vucûdu* kullanarak hem Osmanlı hegemonyasının imkânını temellendirmiş, hem de yeniden üretimini temin etmeye çalışmıştır. Bu çabası ile Bursevî, hem toplum ve devleti yakınlaştırmaya, hem de *vaḥdet-i vucûdu* devlete ve devletin de *vaḥdet-i vucûda* yaklaşımını kabul edilebilir bir zemine oturtmaya çalışmıştır. Bursevî’nin oldukça ilginç bulduğum bazı görüşlerini paylaşmak istiyorum. Osmanlı seçilmiş devlettir ve meşrudur. *Hilâfetin Kureyşliliği* problemini ise zât-şifât ayrımı ile aşmaya çalışmaktadır. Ona göre Osmanlı şulṭânı şifât, Mekke şeyhleri zâttır ve zâta kuvvet ise şifâtlarından gelir. Osmanlı şulṭânları da kendilerini şifât kabul ettikleri için *ḥâdim* unvanını kullanmışlardır. Osmanlı, devlet denilen türün *ism-i ‘alemi*dir ve Hz. Âdem ile başlayan devlet geleneğinin kemalidir ve son devlettir. Sultânlar ilahî irade tarafından seçilmiştir. Mehdî de idareyi Osmanlı’dan devralacaktır. Bursevî, yine Hânefilik’in ilk *mezheb* olduğunu, son da olacağını ve Osmanlı’nın bu mezhepten olması dolayısıyla son devlet olduğunu söylemektedir. Bursevî’nin yaşadığı zaman diliminin tarihsel koşullarını tam olarak kavramak mümkün olmadığından (1725 öncesi) onun bu ifadeleri fantastik gelebilir. Fakat devletin gizli de olsa bir inkıraz geçirmeye başladığını, buna rağmen müdafaa etmesi gereken bir satıh olduğunu, kılıcın ve hükmünün elinden düşmemesi gerektiğini göz önünde bulundurursak insanın akıl varlığı olduğu kadar, onun iradesinde olduğu müddetçe sağlıklı kabul edilebilecek duygu varlığı olma halini kullanmaya çalışmasında, sanırım, bir sakınca olmasa gerektir. Üçüncüsü, Mert Can Erdoğan tarafından “Osmanlı Siyaset Düşüncesinde Siyaseten Katil Meselesi” ismi ile sunulan tebliğdir. Erdoğan’ın verdiği bilgiye göre Tanzimat’tan önceki 142 sadrazamdan 42’si katledilmiştir. Sadrazamlar yetkili görünmelerine karşın savunmasızdılar ve hayatlarının tek teminatı hükümdarın iradesi idi. Dolayısıyla toplum ya da farklı devlet ricalinden muhalif bir sesin yükselme imkânı da yoktu. Fakat, Erdoğan’a göre, Çandarlı ve Şehzâde Muştâfâ olaylarında olduğu gibi bazen maşerî vicdan tepkisini katledilenlere mersiyeler yazarak gösteriyordu. Zaman zaman da söz ve kalem sahibi kimseler padişahları, verdikleri hükümlerin dinen meşru olmadığına ikna etmeye çalışarak, ya da devlet eğitimi ve tecrübesi kazanmış bu kişilerin padişah tarafından sürgüne gönderilmesi veya belirli bir süre cezalandırıldıktan sonra tekrar istihdam edilmeleri konusunda ikna etmeye de çalışmışlardır. Erdoğan değinmedi

ancak Osmanlı siyasetindeki bu acı tecrübeleri Sulţān 2. °Abdulhamīd'in iyi okuduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Örneğin Malta'ya sürgüne gönderdiği bir devlet görevlisini çok uzun olmayan bir süre sonra oraya vali olarak atayabilmiş ve yetmiş elemanı elden geldiğince kaybetmemeye çalışmıştır. Dördüncüsü, Mehmet Tabakoğlu tarafından Nūruddīnzāde (ö. 1574) hakkında sunulan tebliğdir. Sufileri sadece uçan, uçuran ve uçuk inşacılar olarak da değerlendirmemek gerektiğini Nūruddīnzāde örneğinde gördüm. Tabakoğlu'nun verdiği bilgilere göre Nūruddīnzāde devletin bekasını tehlikeye atacak her türlü tasavvufi veya tasavvuf dışı yıkıcı görüş ve oluşumlara karşı devletle işbirliği yapmış, *bi'l-fi'il* sahada bulunmuştur. Hatta rüyasında Hz. Peygamber'i gördüğünü söyleyerek Kānūnī'yi Zigetvar seferine ikna eden de odur.

Mantık

Harun Kuşlu, İsmā'īl Gelenbevī'ye nispet edilmekle beraber, ona aidiyetinden emin olmadığını söylediği *Mevdū'u'l-mantık* adlı risale çerçevesinde mantığın konusunun *ikinci akledilirler* mi, yoksa *bilinen taşavvurlar* ve *taşdıklar* mi olduğu tartışması hakkında bir sunum yaptı. Kuşlu, İbn Sīnā ve onun görüşlerini benimseyenlerin mantığın konusunun *ikinci akledilirler*; el-Ĥūnecī ve onun görüşünü benimseyenlerin de *bilinen taşavvurlar* ve *taşdıklar* olduğunu kabul etmektedirler. Kuşlu'ya göre, Osmanlı dönemi mantıkçıları daha ziyade el-Ĥūnecī'nin görüşünü benimsemiş görünmektedirler. Muhammet Çelik ise Kilisli Ĥōcāzāde Mehmed Tāhir Efendi'nin mantığın en zor konularından biri olan *cihet* (modalite) konusunda Türkçe bir eser yazdığını, eserin orijinal olmadığını, ancak konuyu kavratıcı bir üslupla yazdığını söyledi. Bu Türkçe eserin kaynağının da Kūtbuddīn er-Rāzī'nin *er-Risāletu 'ş-Şemsiyye* üzerine yazdığı şerhi olduğunu da söyledi. Bu bahis altında ben de “Şemsuddīn Muhammed b. Eşref es-Semerkindī'nin *Risāle fi Ādābi'l-Bahs*'ındaki Mucibun biz-Zāt-Fāilun bil-İhtiyār Tartışmasına Carullah Veliyyüddin Efendi'nin Yaklaşımı” adlı bir tebliğ sundum. Cārullah Efendi'nin görüşlerini Meş'ūd eş-Şirvānī'nin *Risāle fi Ādābi'l-Bahs*'a yazdığı ortalama 30 varaklık şerhe üzerine kaleme aldığı 524 varaklık şerhi çerçevesinde tespit etmeye çalıştım. Yukarıda Osmanlı bilginlerinin el-Fārābī ve İbn Sīnā'nın metafizik (*ilāhiyyāt*) ile ilgili düşüncelerine mesafeli, hatta kelamcılarının tutumunu benimser bir tavır sergiledikleri ifade edilmişti. Yaptığı açık atıflardan Cārullah Efendi'nin hem *ādāb* geleneğinin, hem de mantık, felsefe ve kelam geleneğinin konu ile ilgili yazdıklarından haberdar olduğu anlaşılacaktır. Fakat *mūcibun biz-zāt - fā'ilun bil-ihtiyār* tartışmasını Faḥruddīn er-Rāzī ve eṭ-Ṭūsī'nin ona verdiği

cevap üzerinden tartışmaya açmaktadır. Böyle önemli bir konuda el-Fārābī ve İbn Sīnā'ya eser ismi vererek atıf yapmamakta, isimleri tek bir defa Mirzācān'dan yaptığı alıntıda geçmektedir. Tartışmayı daha ziyade el-Curcānī ve et-Taftāzānī ikilisi ve onların görüşlerine yapılan açıklamalar mihverinde götürmektedir.

Bilimler Tasnifi

Fatih İbiş, Heidegger'in felsefeyi bir ağaca benzeten Descartes'e sorduğu "felsefe ağacının kökleri hangi toprakta tutunur?" sorusunu Descartes'tan tam bir asır önce Tāşköprizāde'nin *Miftāhu's-Sa'āde ve Mişbāhu's-Siyāde* adlı eseriyle cevaplamaya çalıştığını, bunu da ilk önce eserinin tasnifine uyguladığını söyledi. İbiş, Tāşköprizāde'nin bu çabasının modern zamanlarda branşlaşma ile iltisakları birbirinden koparılan bilimlerin durumunu anlamada kullanılabileceğini söyledi.

Son olarak bir hususun altını çizmek istiyorum: ülkemizdeki bir milyondan fazla el yazmasının sadece yüzde 7-8'nin neşredilip incelendiğini göz önünde bulundurursak Osmanlı düşüncesi hakkında vereceğimiz hükümler, eksik *istikrā'*ın hükmüne tabi olacaktır, yani *kesinlik* ifade etmeyecektir. İnanıyorum ki, bu ve benzeri bilimsel etkinlikler Türklerin bu topraklarda tuttuğu yeri ve görevini sarahate kavuşturmada hep ileriye yönelik atılmış birer adım olacaktır.